2026
(№4)

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Сетевой электронный научный журнал
Издаётся с 2015 года

Сетевой научный электронный журнал
Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии:
№4 (33). – Смоленск, 2026. – 585 с.

Издание зарегистрировано в Национальном центре ISSN Российской Федерации:
ISSN 2782-2095 Online

Журнал индексируется в базе данных
«Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ)

Журнал внесён с 19.12.2023 в актуальный
Перечень рецензируемых изданий (N°2563)
Высшей аттестационной комиссии (ВАК)

**Научные специальности и соответствующие им отрасли науки,
по которым публикуются статьи:**
5.6.1. Отечественная история (исторические науки),
5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки),
5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению:
православие, ислам, иудаизм, протестантизм, буддизм) (теология),
5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению:
православие, ислам, иудаизм, протестантизм, буддизм) (теология),
5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению:
православие, ислам, иудаизм, протестантизм, буддизм) (теология)

Сайт журнала: theologyjournal.ru

© Смоленская православная духовная семинария. 2026

ISSN 2782-2095 Online **© Смоленская православная духовная семинария. 2026**

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

Тупикин Р. В. (митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор) – кандидат богословия, кандидат юридических наук.

Научный редактор:

Ивочкин Д. А. (иеромонах Рафаил) – доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор. Заведующий кафедрой богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии.

Ответственный редактор:

Мищенко М. А. (иерей Максим Мищенко) – аспирант, помощник ректора Смоленской православной духовной семинарии по издательской работе.

Технический редактор:

Тимофеев В. А. (иерей Виталий Тимофеев) – магистр теологии. Смоленская православная духовная семинария.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Председатель

Марченко А. Н. (протоиерей Алексий Марченко), доктор церковной истории, доктор исторических наук, профессор, начальник отдела докторантуры Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Члены Редакционного совета

Хондзинский П. В. (протоиерей Павел Хондзинский) – кандидат теологии, доктор богословия. Декан Богословского факультета, доцент и заведующий кафедрой практического богословия Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Акимов В. В. (архимандрит Сергий) – доктор богословия, профессор, профессор кафедры библеистики и богословия Минской духовной академии.

Масленников Д. В. – проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии имени Ф. М. Достоевского, и.о. заведующего кафедрой Философии, религиоведения и педагогики РХГА; доктор философских наук, профессор.

Шмонин Д. В. – проректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры по научной работе, председатель Экспертного совета по теологии ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации; доктор философских наук, профессор.

Понкин И. В. – профессор кафедры государственного и муниципального управления факультета государственного и муниципального управления Института государственной службы и управления ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации»; доктор юридических наук, профессор.

Реснянский С. И. – профессор кафедры истории России Российского университета дружбы народов, член Диссертационного совета Д 212.203.03 (Исторические науки и археология; РУДН), член экспертного совета ВАК при Министерстве образования и науки Российской Федерации по теологии; доктор исторических наук, профессор.

Слесарев А. В. – доктор церковной истории, кандидат богословия. Доцент, проректор по научной работе Минской духовной академии и Минской духовной семинарии.

Фирсов С. Л. – доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Леонтьева Т. Г. – декан исторического факультета и заведующая кафедрой отечественной истории Тверского государственного университета; доктор исторических наук, профессор.

Смирнов А. Е. – профессор Иркутского юридического института, филиала Российского государственного университета прокуратуры; доцент, доктор философских наук.

Гавриленков А. Ф. – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент.

Соловьёв И. В. (священник Илья Соловьёв) – кандидат богословия, кандидат исторических наук, председатель Общества любителей церковной истории.

Каиль М. В. – советник при ректорате по административной работе и стратегическому развитию, доцент кафедры истории России Смоленского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Ивочкин Д. А. (иеромонах Рафаил) – заведующий кафедрой богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор.

Казаков М. М. – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии, профессор кафедры теории и истории государства и права Смоленского государственного университета; доктор исторических наук, профессор.

Гавриленков А. Ф. – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент.

Кульпинов С. С. (диакон Сергий Кульпинов) – доктор церковной истории, кандидат богословия, доцент, проректор по научной работе Таврической духовной семинарии.

Ребизов О. Г. (иерей Олег Ребизов) – проректор по учебной работе, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, Смоленской православной духовной семинарии; кандидат богословия.

Ильина А. М. – заведующая кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; кандидат педагогических наук.

Ланге Ю. И. (игумен Тарасий) – доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; магистр психологии.

Кулаков К. Ю. — кандидат богословия. Доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии.

Мищенко М. А. (иерей Максим Мищенко) – аспирант, помощник ректора Смоленской православной духовной семинарии по издательской работе.

Содержание

Теологические исследования

Богословский синтез философии у Иоанна Дунса Скота (1265/1266–1308). Часть 2. Продолжение
Данилов Андрей Владиленович.....9

Божественная простота и различение сущности и энергий у святителя Григория Паламы: онтологическое различие без разделения в Боге
Сломский Войцех.....39

Образы Сиона как изобретенная политическая традиция современного мормонизма
Кирчанов Максим Валерьевич.....54

Еврейская этическая традиция «Gemilut Hasadim» в свете концепции «символического обмена» Жана Бодрийяра
Мищенко Максим Александрович (иерей Максим Мищенко).....72

К проблеме военно-теологического образования и подготовки кадров военного духовенства (с учетом опыта специальной военной операции)
Овчаров Олег Андреевич (священник Олег Овчаров).....83

Поэтика диалога в кондаках преподобного Романа Сладкопевца (на примере кондака на Крестопоклонную неделю)
Маршева Лариса Ивановна; Малыгин Илья Юрьевич.....102

Модели взаимоотношений церкви и государства через призму отечественной канонистики начала XX века
Путинцев Андрей Владимирович.....112

Концептуальные основы института канонических наказаний в русском дореволюционном церковном праве
Баган Владислав Владимирович (иерей Владислав Баган).....123

Выражение «и тогда познаешь…» в 4QInstruction и в речах Господа Иисуса Христа
Пиковский Иван Витальевич (иеромонах Ириней).....136

Проблемы реализации духовного руководства в женских монастырях Русской Православной Церкви и возможные нормативные способы их решения
Булочев Роман Сергеевич (иеромонах Михаил).....158

Критика гипотезы об архаической обречённости проекта переоценки ценностей Ф. Ницше: опыт систематической реконструкции
Сахневич Сергей Владимирович.....177

Правовая институционализация исламских организаций в Германии в 1990–2000 гг.
Сакович Анатолий Евгеньевич.....194

Теология освобождения: генезис и общие предпосылки
Панищев Алексей Леонидович.....207

Об энциклике «Magnifica Humanitas» Папы Римского Льва XIV
Цибизова Ирина Михайловна.....217

Проблематика датировки и места написания неканонической молитвы царя Манассии (2 Пар. 36)
Волчев Александр Александрович (иерей Александр Волчев).....236

Осмысление исторических перипетий буддизма в мире и на территории России в контексте формирования миссионерских компетенций
Полетаева Татьяна Александровна.....241

Ученические экскурсии и паломничества в Херсонской и Таврической епархиях Русской Церкви: по материалам региональной церковной периодики (1893-1917)
Астапов Алексей Анатольевич (протоиерей Алексей Астапов).....259

Церковнославянизмы и их роль в «лейтенантской прозе» (проблемный обзор)
Атаманцев Георгий Сергеевич (иерей Георгий Атаманцев).....289

Образы враждебных сил в псалмах Шестопсалмия на церковнославянском языке и их святоотеческое истолкование в свете литургического богословия
Миронюк Денис Алексеевич.....301

Символический язык храмовой архитектуры в патристических толкованиях
Остроумов Дмитрий Андреевич.....310

Церковная правоспособность мирян в сфере общения с иноверными и лицами отпадшими от Церкви
Суровцев Федор Леонидович.....332

Исторические исследования

Деятельность Московской патриархии в контексте советской политики по созданию социалистической системы в 1945-1948 гг.
Урядова Анна Владимировна.....349

Великая Отечественная война как геополитическое явление
Ланской Григорий Николаевич.....369

Святитель Димитрий Ростовский о семейных ценностях в условиях социально-культурной трансформации России на рубеже XVII- XVIII вв.
Борисова Алина Владимировна.....378

Деятельность рационализаторов и изобретателей на промышленном предприятии в советский период на примере ярославского завода «Красный маяк»
Марасанова Виктория Михайловна.....386

Проблема источника и метода в истории славянской мифологии XX века
Мельничук Андрей Александрович (протоиерей Андрей Мельничук);
Мищенко Максим Александрович (иерей Максим Мищенко).....397

Русская архитектурная традиция (на примере пятиглавия Успенского собора в Смоленске)
Пиляк Сергей Александрович.....433

Церковный конфликт в Молдавской ССР (1987-1991 гг.)
Урум Дмитрий Иванович (иеромонах Иов).....443

Рекомендации святителя Филарета (Дроздова) в отношении монастырского питания: духовный и административный аспекты
Чеботарев Иван Геннадьевич (иеромонах Николай).....464

Атеистическое воспитание населения и религиозной обстановке в 1980-х годах по материалам Заднепровского райкома КПСС г. Смоленска
Иванов Александр Михайлович; Силина Карина Владимировна……487

Кто учил наших прадедов?
Сеферьянц Александр Витальевич (протоиерей Александр Сеферьянц)……501

Сохранение и развитие храмового фонда Ярославской епархии во время служения архиепископа Ионафана (Руднева) (1877–1903 гг.)
Джусоев Сармат Муратович; Горбунов Ярослав Евгеньевич (иерей Ярослав Горбунов)……518

Организация помощи пострадавшим на территории белорусских губерний в период Отечественной войны 1812 г.
Малеев Николай Геннадьевич……531

«Указать… на незаконность организации групп архиереев»: письмо Патриарху Алексию (Симанскому) от «группы архиереев» 1965 г. и его последствия для архиепископа Ермогена (Голубева)
Павлов Дмитрий Владимирович……539

Публикации

Калининская епархия в 1959 – 1960 гг. в документах епархиального управления
Мищенко Максим Александрович (иерей Максим Мищенко)……557

«Немые свидетели старины»: проблема сохранения церковного архитектурного наследия Смоленщины в конце 1950-х годов (по материалам архивной переписки Смоленского епархиального управления 1959 г.)
Ивочкин Демьян Анатольевич (иеромонах Рафаил)……573

Рецензии

Рецензия на книгу Марка Юргенсмейера «Ужас Мой пошлю пред тобою»
Мищенко Максим Александрович (иерей Максим Мищенко)……580

Contents

Theological Studies

The Theological Synthesis of Philosophy in John Duns Scotus (1265/1266–1308). Part 2. Continuation
Danilov Andrey Vladilenovich.....9

Divine simplicity and the distinction between essence and energies in Saint Gregory Palamas: ontological distinction without division in God
Slomski Wojciech.....39

Images of Zion as an invented political tradition of modern Mormonism
Kirchanov Maxim Valeryevich..... 54

The Jewish ethical tradition "Gemilut Hasadim" in the light of Jean Baudrillard's concept of "symbolic exchange"
Mishchenko Maxim Alexandrovich (Priest Maxim Mishchenko).....72

On the problem of military-theological education and training of military clergy personnel (taking into account the experience of a special military operation)
Ovcharov Oleg Andreevich (Priest Oleg Ovcharov).....83

The Poetics of Dialogue in the Kontakia of Saint Romanos the Melodist (on the Example of the Kontakion for the Week of the Cross)
Marsheva Larisa Ivanovna; Malygin Ilya Yuryevich.....102

Models of the Relationship between Church and State through the Prism of Russian Canon Law of the Early 20th Century
Putintsev Andrey Vladimirovich.....112

Conceptual Foundations of the Institution of Canonical Penalties in Russian Pre-Revolutionary Church Law
Bagan Vladislav Vladimirovich (Priest Vladislav Bagan) 123

The expression "and then you will know…" in 4QInstruction and in the teachings of the Lord Jesus Christ
Pikovsky Ivan Vitalievich (Hieromonk Irenaeus).....136

Problems in implementing spiritual guidance in women's monasteries of the Russian Orthodox Church and possible regulatory ways to address them
Bulochev Roman Sergeevich (Hieromonk Mikhail).....158

Criticism of the hypothesis about the archaic doom of F. Nietzsche's project of revaluation of values: an attempt at systematic reconstruction
Sakhnevich Sergey Vladimirovich.....177

Legal Institutionalization of Islamic Organizations in Germany in 1990–2000..
Sakovich Anatoly Evgenievich.....194

Liberation Theology: Genesis and General Prerequisites
Panishchev Alexey Leonidovich.....207

On the Encyclical "Magnifica Humanitas" by Pope Leo XIV.
Tsibizova Irina Mikhailovna.....217

The problem of dating and the place of writing of the non-canonical prayer of King Manasseh (2 Chron. 36)
Volchev Alexander Alexandrovich (Priest Alexander Volchev).....236

Understanding the historical vicissitudes of Buddhism in the world and on the territory of Russia in the context of the formation of missionary competencies
Poletaeva Tatyana Alexandrovna.....241

Student excursions and pilgrimages in the Kherson and Taurida dioceses of the Russian Church: based on materials from regional church periodicals (1893–1917)
Astapov Alexey Anatolyevich (Archpriest Alexey Astapov).....259

Church Slavonicisms and their role in "lieutenant's prose" (a problematic review)
Atamantsev Georgy Sergeevich (Priest Georgy Atamantsev) 289

Images of hostile forces in the psalms of the Six Psalms in Church Slavonic and their patristic interpretation in the light of liturgical theology
Mironyuk Denis Alekseevich.....301

The symbolic language of temple architecture in patristic interpretations
Ostroumov Dmitry Andreevich.....310

The ecclesiastical capacity of laypeople in the sphere of communication with people of other faiths and those who have fallen away from the Church
Surovtsev Fyodor Leonidovich.....332

Historical Research

The Activities of the Moscow Patriarchate in the Context of Soviet Policy on the Creation of a Socialist System in 1945-1948
Uryadova Anna Vladimirovna.....349

The Great Patriotic War as a Geopolitical Phenomenon
Lanskoy Grigory Nikolaevich.....369

Saint Demetrius of Rostov on Family Values in the Context of the Socio-Cultural Transformation of Russia at the Turn of the 17th–18th Centuries
Borisova Alina Vladimirovna.....378

The activities of rationalizers and inventors at an industrial enterprise during the Soviet period, using the Yaroslavl plant "Krasny Mayak" as an example
Marasanova Victoria Mikhailovna.....386

The problem of source and method in the history of Slavic mythology in the 20th century
Melnichuk Andrey Alexandrovich (Archpriest Andrey Melnichuk);
Mishchenko Maxim Alexandrovich (Priest Maxim Mishchenko).....397

Russian architectural tradition (using the example of the five-domed structure of the Assumption Cathedral in Smolensk)
Pilyak Sergey Alexandrovich.....433

Church conflict in the Moldavian SSR (1987-1991)
Urum Dmitry Ivanovich (Hieromonk Job).....443

Recommendations of Saint Philaret (Drozdov) regarding monastic nutrition: spiritual and administrative aspects
Chebotarev Ivan Gennadyevich (Hieromonk Nikolai).....464

Atheistic upbringing of the population and the religious situation in the 1980s, based on materials from the Zadneprovsky District Committee of the CPSU in Smolensk
Ivanov Alexander Mikhailovich; Silina Karina Vladimirovna.....*487*

Who taught our great-grandfathers?
Seferyants Alexander Vitalievich (Archpriest Alexander Seferyants) *501*

Preserving and developing the church fund of the Yaroslavl diocese during the tenure of Archbishop Jonathan (Rudnev) (1877–1903)
Dzhusoev Sarmat Muratovich;
Gorbunov Yaroslav Evgenievich (Priest Yaroslav Gorbunov).....*518*

Organizing assistance to those affected in the Belarusian provinces during the Patriotic War of 1812..
Maleev Nikolai Gennadyevich.....*531*

"To point out… the illegality of organizing groups of bishops": a letter to Patriarch Alexy (Simansky) from the "group of bishops" in 1965 and its consequences for Archbishop Ermogen (Golubev)
Pavlov Dmitry Vladimirovich.....*539*

Publications

The Kalinin Diocese in 1959–1960: documents of the diocesan administration
Mishchenko Maxim Alexandrovich (Priest Maxim Mishchenko).....*557*

"Silent Witnesses of Antiquity": the problem of preserving the church architectural heritage of the Smolensk region in the late 1950s (based on materials from the archival correspondence of the Smolensk diocesan administration in 1959)
Ivochkin Demyan Anatolyevich (Hieromonk Raphael).....*573*

Reviews

Review of Mark Jurgensmeyer's book "I Will Send My Terror Before You"
Mishchenko Maxim Alexandrovich (Priest Maxim Mishchenko).....*580*

Теологические исследования

УДК 141.31

Богословский синтез философии у Иоанна Дунса Скота (1265/1266–1308). Часть 2. Продолжение

Автор: Данилов Андрей Владиленович, доктор богословия, доктор философии, Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета, заведующий кафедрой религиоведения. Минская духовная академия. Беларусь, г. Минск. e-mail: danilov_andrei@hotmail.com

Аннотация: Развитие скотистского учения о естественном богопознании опирается на универсальный концепт ens, который задает исходный уровень интеллектуального содержания и позволяет разуму перейти к мысли о ens infinitum. Скот показывает, что структура сущего уже содержит дизъюнкцию конечного и бесконечного, благодаря чему мысль о бесконечном возникает не из внешнего просветления, а из анализа самого понятия ens. Унивокальность бытия становится необходимым условием доказательства существования бесконечного сущего, поскольку аналогическое или эквивокальное понятие не способно обеспечить единства среднего термина демонстрации. На этом основании Скот разграничивает компетенции философии и теологии: первая устанавливает рациональные основания, вторая раскрывает сверхъестественные истины, образуя двучленную структуру богословского знания. Учение о distinctio formalis a parte rei позволяет объяснить различие божественных атрибутов без разрушения божественной простоты, что составляет ключевую критику томистской модели. Формальное различение получает дальнейшее развитие в анализе индивидуальности: haecceitas фиксирует уникальность каждого сущего и служит основанием тринитарной непередаваемости. В учении о различии в Боге Скот показывает, что сущность и атрибуты не идентичны secundum rationem, что позволяет мыслить божественные совершенства как формально различимые при сохранении абсолютной простоты Божества.

Ключевые слова: Иоанн Дунс Скот, естественное богопознание, ens infinitum, унивокальность бытия, доказательство бытия Бога, distinctio formalis, божественные атрибуты, haecceitas, тринитарная непередаваемость, формальное различение, метафизика.

7. Естественное богопознание: универсальный концепт *ens* как основание перехода к концепту *ens infinitum*

Формирование естественного знания о Боге у Дунса Скота предстает как упорядоченный и поэтапный процесс: человеческий разум, не способный в

нынешнем состоянии к непосредственному созерцанию божественной сущности, начинает свое движение от самого общего и первичного интеллектуального содержания – понятия сущего. Именно поэтому Скот утверждает: «Бог как сущность в себе самом не познается нами естественным образом (*non cognoscitur naturaliter a nobis*)»[1], а лишь «в самом общем и абстрактном понятии сущего (*sub ratione entis, abstractive*)»[2], которое является «унивокальным понятием, общим Богу и творению (*conceptus univocus communis Deo et creaturae*)»[3]. Именно это общее понятие *ens* позволяет разуму сделать первый шаг к познанию бесконечного, поскольку, как подчеркивает Скот, «через понятие сущего становится известной относительно сущего другая сторона дизъюнктивного признака (*per rationem entis nota est de ente altera pars passionis disjunctae*)»[4]. Иначе говоря, благодаря самому факту, что *ens* охватывает и конечное, и бесконечное, разум способен различить вторую ветвь этого дизъюнктивного определения – бесконечность. Тем самым *ens* выступает не пустой абстракцией, а реальным основанием для перехода к высшим модусам бытия: «сущее как таковое является основанием для познания бесконечного (*ens de se est ratio cognoscendi infinitum*)… поскольку оно является основанием для познания совместимости сущего с бесконечностью (*quia est ratio cognoscendi compossibilitatem entis ad infinitum*)»[5].

Именно поэтому естественное богопознание начинается не с интуитивного видения Бога, а с универсального *ens*, доступного человеческому разуму: структура самого понятия сущего уже содержит возможность перехода к мыслительному определению бесконечного и необходимого, поскольку в нем имплицитно присутствует дизъюнкция конечного и бесконечного. Скот указывает, что субъект, которому присущ дизъюнктивный признак, необходимо реализует один из его модусов; поэтому бесконечность и необходимость бытия выступают как внутренние, структурно необходимые возможности сущего: «таковым же является бесконечное и необходимое-быть (*tale autem est infinitum et necesse esse*)»[6]. Завершая рассуждение, он формулирует методологический вывод, подтверждающий исходный тезис: «Для рассмотрения бесконечного сущего (*ens infinitum*) не требуется метафизика (*metaphysica*); не известно, существует ли оно (*si est*) иначе как в той мере, в какой это выводится из самого понятия сущего (*ex ratione entis*)»[7]. Иными словами, разум не располагает никаким иным способом установить существования бесконечного, кроме как через анализ универсального понятия *ens*, в котором уже содержится

[1] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestiones 1–2, n. 57 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 39.
[2] Lychetus, F. Quaestiones quodlibetales. Commentarius: Quodlibet I, quaestio I, n. 30 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XII. – P.18.
[3] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 3, n. 26 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 18.
[4] Duns Scotus. Quaestio de cognitione Dei // Duns Scotus / ed. C. S. R. Harris. – NY: The Franciscan Institute, 1959. – Vol. 2. – P. 380.
[5] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 3, n. 26 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 18.
[6] Ibid.
[7] Ibid.

возможность мыслить бесконечное как один из его модусов.

Таким образом, Скот в трактате «Quaestio de cognitione Dei» (Вопрос о познании Бога) демонстрирует, что естественное богопознание начинается исключительно с универсального понятия сущего, которое само по себе содержит структуру перехода к бесконечному и необходимому, и именно поэтому *ens* является первым и необходимым основанием всякого естественного рассуждения о Боге. Это исходное положение задает фундаментальную рамку: естественное богопознание начинается не с интеллектуального просветления или какого-либо непосредственного акта сверхъестественного озарения, но с универсального *ens*, доступного человеческому разуму. В противоположность концепции «сверхъестественного света» Генриха Гентского, Скот настаивает, что никакого внешнего просветляющего света разуму не требуется: исходя из самого понятия *ens*, естественный интеллект уже способен мыслить бесконечное и необходимое как собственные модусы сущего, чем открывается возможность для доказательства бытия Божия.

Однако универсальное понятие сущего может служить основанием доказательства только при условии, что оно обладает достаточной степенью определенности. Поэтому Скот подчеркивает, что никакая наука невозможна на основе чисто эквивокального понятия (*conceptus aequivocus*)[8]. Тем самым Скот критикует не Фому Аквинского лично, а саму *analogia entis* как основание *scientia*, поскольку аналогическое или эквивокальное понятие не может обеспечить единства среднего термина демонстрации (*terminus medius demonstrationis*), то есть того связующего элемента силлогистического доказательства. Если бы *ens* было чисто эквивокальным между Богом и тварями, то доказательство существования Бога было бы логически невозможно: не существовало бы единого предмета, к которому могли бы относиться посылки и вывод. Эта мысль у Скота присутствует в анализе реляции причины и эквивокальных эффектов *(effectus aequivoci, effectuum aequivocorum*). Он утверждает, что «среди эффектов, относящихся к одной и той же причине эквивокально (*effectuum aequivocorum eiusdem causae*), наиболее совершенным является тот, который наиболее подобен причине (*ille est perfectissimus qui est simillimus causae*); таков интеллектуальный порожденный акт (*proles intellectualis*), или совершенное внутреннее слово (*verbum perfectum*) данного объекта»[9].

Здесь Скот показывает, что даже при эквивокальном отношении причины и ее эффектов существует один эффект, обладающий максимальной формальной подобностью причине. В познании таким эффектом является акт интеллекта, адекватно воспроизводящий формальную природу объекта. Под «интеллектуальным порождением» (*proles intellectualis*) Скот понимает не психическое событие, а формально определенный акт мышления, в котором

[8] *Aequivocorum* – это структура причинности, в которой одна причина производит несколько эффектов, различных по формальной природе, но связанных с ней по степени подобия, так что их совершенство определяется мерой сходства с причиной.

[9] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestiones 1–2, n. 48 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 32.

объект воспроизводится в виде внутренней концептуальной структуры. «Совершенное внутреннее слово» (*verbum perfectum*) обозначает такое интенциональное содержание, которое воспроизводит формальную определенность познаваемого и тем самым выступает его адекватной концептуальной репрезентацией. На современном философском языке это можно описать как акт концептуализации, в котором структура мысли совпадает с формальной структурой объекта.

В этом смысле скотистское *verbum perfectum* обнаруживает структурную параллель с гуссерлевской интенциональностью: и у Скота, и у Гуссерля акт мышления определяется через направленность на объект и через соответствие его формальной структуре. Однако у Скота речь идет не о феноменологическом переживании, а об аналитико-метафизическом акте интеллекта, который репрезентирует объект в его *ratio formalis,* то есть в его формальной определенности – той существенной характеристике объекта, которая определяет его как именно этот вид сущего и может быть понятийно выражена в акте мышления. Эта характеристика функционально соотносится с тем, что Гуссерль называет «чтойностью» (*Washeit*), то есть сущностной определенностью предмета, схватываемой в интенциональном акте и понимаемой как данность вещи в ее самости, свободно от апостериорных условий, мнений, предубеждений и предпосылок эмпирического знания. В этом смысле, подобно тому как феноменология стремится к постижению вещей в их чистой «чтойности», так и скотистское *ratio formalis* фиксирует ту определенность объекта, которая остается скрытой для естественного взгляда, но раскрывается в акте мышления, направленного на сущностное содержание.

Тем самым Скот показывает, что для научного знания требуется концепт, который не является смутным или неразличенным. В другом фрагменте трактата «Ordinatio» он различает два способа «смутного» понимания – «*confusum intelligere*» и «*confuse intelligere*». Первое означает схватывание вещи так, как она выражена именем; второе – понимание, не достигающее уровня определения: «Одно дело – понимать смутно (*confusum intelligere*), и другое – понимать в смутном виде (*confuse intelligere*)… Нечто называется схваченным "в смутном виде" (*confuse concipi*) тогда, когда оно мыслится так, как выражается именем (*per nomen*); а "отчетливо" (*distincte*) – когда оно мыслится так, как выражается определением (*per definitionem*)»[10]. Если бы наше понятие *ens* оставалось на таком уровне, оно не могло бы служить основанием строгого доказательного рассуждения. Следовательно, интеллект должен обладать таким концептом сущего, который применим и к Богу, и к тварям, и при этом обладает достаточной формальной определенностью, чтобы служить основанием доказательства. Именно это и выражает требование Скота о необходимости унивокального понятия *ens*.

На следующем этапе познания этот универсальный концепт предстает не как пустая или чисто отрицательная абстракция. Напротив, он содержит возможность позитивного определения Бога. Поэтому Скот утверждает, что

[10] Ibid. n. 72. P. 49–50.

бесконечное сущее есть наиболее совершенное из мыслимого: «Некоторое сущее (*aliquod ens*) существует в акте как первое среди сущих трояким образом (*tripliciter primum in entibus exsistit in actu*); и то, что является трояко первым, есть бесконечное (*infinitum*); следовательно, некоторое бесконечное сущее (*aliquod infinitum ens*) существует в акте. И это – наиболее совершенное из всего, что может быть понято (*perfectissimum conceptibile*), и наиболее совершенный, абсолютный концепт (*conceptus perfectissimus, absolutus*), который мы можем иметь о Боге естественным образом: а именно, что Он есть бесконечный (*infinitus*)»[11]. Здесь у Скота бесконечное (*infinitum*) не является простой отрицательной противоположностью конечному. Оно обозначает высшую степень позитивного совершенства, которое интеллект способен мыслить как наиболее совершенную форму бытия. Поэтому переход от общего *ens* к *ens infinitum* представляет собой не движение от неопределенности к отрицанию, а восхождение к максимально положительному и абсолютному содержанию, доступному естественному разуму.

Эта мысль получает систематическое выражение в ключевом фрагменте: «Всякое трансцендентное (*quodcumque transcendens*), познаваемое посредством абстракции от сотворенного (*per abstractionem a creatura cognita*), может быть понято в своей неопределенности (*in sua indifferentia*); и тогда Бог мыслится как бы смутно (*quasi confuse*), так же как при познании "животного" (*animale intellecto*) ум уже тем самым понимает и "человека" (*homo intelligitur*). Но если такое трансцендентное постигается в общем (*in communi*) под аспектом некоторого более специфического совершенства (*sub ratione alicuius specialioris perfectionis*), например, как высшее (*summum*), или как первое (*primum*), или как бесконечное (*infinitum*), тогда получается такой особенный концепт (*conceptus proprius*), который не подходит никому другому (*nulli alii convenit*)»[12]. Здесь Скот описывает механизм формирования особенного (*proprius*) понятия Бога: интеллект, исходя из трансцендентального *ens*, выделяет в нем позитивные совершенства – высшее, первое, бесконечное – и тем самым получает концепт, который уже относится к Богу как к высшему сущему.

Не показывая на данном этапе, каким образом первоначальное понятие Бога как сущего дополняется особыми определениями, полученными в ходе доказательных рассуждений, такими как «первое», «высшее», «бесконечное» и другие, и не анализируя пока, каким образом благодаря этим определениям Бог схватывается не только через характерные для Него понятия, но и как носитель высшей степени тех формальных содержаний, которые выражаются трансцендентальными терминами и могут быть истинно приписаны только Ему, необходимо уточнить характер этой «особенности»[13].

Подобный особенный смысловой аспект (*ratio*) Бога, например, «высшее сущее», принадлежит Ему лишь в определенном отношении, то есть как один из

[11] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 2, pars 1, quaestiones 1–2, n. 147 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. II. – P. 214–215.

[12] Duns Scotus, J. Quaestiones quodlibetales, quaestio 14, n. 3 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XII. – P. 350–351.

[13] Zielinsky, I. Möglichkeit und Grenzen der natürlichen Erkenntnis Gottes bei Johannes Duns Scotus // Wissenschaft und Weisheit. – Mönchengladbach: B. Kühlen, 1985. – Bd. 48. – S. 24–25.

возможных концептуальных способов мыслить Бога. Однако, несмотря на ограниченность, элементы этого аспектного содержания, не будучи взаимно противоречивыми, могут быть схвачены единым простым актом интеллекта: «Абстракция понятия "сущее" (*ens*) от этого конкретного сущего, а также абстракция "высшего" (*summum*) от данного конкретного высшего в области чувственно воспринимаемого осуществляется естественным образом; и эти два содержания, будучи соединены, не содержат внутреннего противоречия. Поэтому понятие "высшее сущее" (*ens summum*) не является ложным по своей собственной структуре. Ведь, как говорит Философ [Аристотель] в пятой книге Метафизики в главе о ложном, ложным является то понятие, части которого включают в себя противоречие, и такое понятие не может быть схвачено единым простым актом интеллекта. Напротив, понятие "высшее сущее" может быть понято одним простым интеллектуальным актом, поскольку один из его элементов не противоречит другому»[14]. Составляющие такого понятия продолжают оставаться различимыми по составу и универсальными по своему содержанию – это сочетание «что-есть» (*quid* = сущностный модус, чтойность вещи) и «каково-есть» (*quale* = качественный модус, способ или степень совершенства вещи), которые по своей природе не образуют абсолютно простого единства[15].

Поэтому синтетические составные понятия вроде «высшее сущее», «высшее благо», «сущее, необходимое само по себе», «бесконечное сущее» и подобные им, поскольку они включают общие и формально (логически) различимые элементы, относятся к тому, что Скот называет «общими понятиями» Бога. В рамках таких понятий Бог познается «в общем» (*in communi*) или «в универсальном» (*in universali*). Хотя понятие «сущее» является простым, оно остается общим понятием, посредством которого первое предметное содержание теологии может быть познано в общем виде. В «Ordinatio» Скот пишет: «…и не о человеке, взятом в общем (*in communi*) или в универсальном (*in universali*), поскольку такое познание смутно; … или же можно было бы мыслить Бога под общим и универсальным аспектом, как сущего (*entis*), или как бесконечного сущего (*entis infiniti*), или как необходимого сущего (*necesse esse*), или чего-то подобного»[16]. Сходным образом говорится в трактате «Collationes parisienses» (Парижские наставления): «Но поскольку первый способ, относящийся к благу и т. д., является способом составным (*modus compositus*), он не удовлетворяет уму; поэтому разум остается в незнании. И хотя в высочайшем концепте мы ничего не мыслим иначе, как составным образом (*modo composito*), тем не менее мы стремимся к понятию абсолютно простому (*conceptus simpliciter simplex*), поскольку имеем его лишь в общем (*in communi*), в высшей степени смутным (*confusissimum*) и общим Богу и твари (*communem Deo et creaturae*)»[17].

[14] Duns Scotus, J. Quaestiones quodlibetales, quaestio 14, n. 4 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XII. – P. 351.
[15] Wolter, A. B. The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus. – St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1946. – P. 82.
[16] Duns Scotus, I. Ordinatio. Prologus, pars 3, quaestiones 1–3, n. 158 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. I. – P. 105–106.
[17] Duns Scotus, J. Collationes parisienses, collatio XIII, n. 5 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms

Такое понятие еще не является позитивным понятием (*conceptus proprie positivus*) Бога, то есть не выражает Его так, как выражал бы «совершенно простой» (*simpliciter simplex*) концепт, который возникает из единственного, неделимого акта интеллекта и не подлежит дальнейшему разложению на два формальных компонента, которые присутствуют во всех составных понятиях. Дунс Скот уточняет: «Во-первых, "совершенно простой" (*simpliciter simplex*) концепт – это такое понятие, которое не может быть разложено на несколько других понятий, подобно тому как понятие «сущее (*ens*)» или понятие «последняя/предельная различающая разность (*ultima differentia*)» не распадаются на более элементарные смысловые части. Во-вторых, я называю "простым", но не "совершенно простым" такое понятие, которое интеллект способен схватить единым простым актом, хотя при желании его все же можно разложить на несколько различимых понятий, каждое из которых может быть помыслено отдельно»[18].

Понятие, которое действительно выражало бы уникальность и абсолютную простоту Бога, должно быть совершенно неразложимым, несоставным и постигаемым только непосредственным интеллектуальным схватыванием, без какого-либо движения мысли или переходов от одного элемента к другому. Скот начинает аргументацию с принципиального различения типов понятий, отмечая, что «существует понятие, совершенно простое (*conceptus simpliciter simplex*), и существует понятие, не совершенно простое (*conceptus non simpliciter simplex*)»[19]. Тем самым он вводит дихотомию между абсолютной простотой и относительной простотой в порядке понятий. Совершенно простым он называет такое понятие, которое «не сводится ни к какому более первичному или более простому понятию и вовсе не разлагается на несколько понятий (*non reducitur in priorem aut simpliciorem, nec omnino in plures conceptus resolvitur*)»[20].

В качестве парадигм таких понятий он приводит «понятие "сущее" (*ens*) и понятие "последняя различающая разность" (*ultima differentia*)»[21], подчеркивая, что эти концепты не содержат в себе никаких различимых элементов, которые могли бы быть помыслены отдельно, и потому схватываются единым, неделимым актом интеллекта. Напротив, понятие, которое Скот называет простым, но не совершенно простым, определяется им так: «хотя оно схватывается без утверждения и отрицания, оно все же разлагается на несколько понятий, каждое из которых может быть помыслено отдельно от другого (*licet apprehenditur sine affirmatione et negatione, tamen resolvitur in plures conceptus quorum unus potest concipi sine alio*)»[22]. Примером такого понятия служит «понятие вида (*conceptus speciei*), которое может быть разложено на род и

Verlagsbuchhandlung, 1968. – T. III. – P. 378.

[18] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestiones 1–2, n. 71 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 49.

[19] Duns Scotus, I. Lectura in librum primum sententiarum. Liber I, distinctio 2, pars 1, quaestiones 1–2, n. 24 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. – Vol. XVI. – P. 118.

[20] Ibid.

[21] Ibid.

[22] Ibid. P. 119.

видовую разность (*in genus et differentiam resolubilis*)»[23]. Здесь простота относится лишь к акту схватывания, но не к внутренней структуре понятия, которая допускает аналитическое расчленение. Завершая рассуждение, Скот подчеркивает принципиальное отличие абсолютно простых понятий: «в простых понятиях либо схватывается все целиком, либо не схватывается ничего (*vel totum ibi apprehenditur vel nihil*)»[24]. Это означает, что совершенно простое понятие (*conceptus simpliciter simplex*) представляет собой понятие *sui generis*, поскольку не допускает никакого внутреннего анализа: отсутствие формально (логически) различимых элементов делает невозможной как внутреннюю дифференциацию, так и редукцию к какому-либо более простому содержанию. Поэтому такое понятие может лишь целостно быть схвачено интеллектом или вовсе не схвачено. Именно это свойство абсолютной неделимости становится для Скота ключевым при определении того, каким должно быть собственное понятие Бога, если оно претендует на статус истинно простого.

Этот поэтапный процесс богопознания завершается утверждением, что позитивный концепт Бога не только возможен, но и истинен: «понятие "высшего сущего" не является ложным само по себе и может быть помыслено единым актом (*ista ratio, ens summum, non est ratio in se falsa… et potest uno actu concipi*)»[25]. Тем самым Скот утверждает, что интеллект способен сформировать единый, недвусмысленный и позитивный концепт Бога, который служит основанием для доказательства Его существования.

Таким образом, формирование позитивного концепта Бога у Скота проходит через четыре последовательно взаимосвязанных этапа:

1. Бог познается естественным образом только под аспектом сущего (*sub ratione entis*).
2. Понятие сущего должно быть унивокальным (*univocum*), иначе невозможна наука и доказательство.
3. Унивокальное *ens* содержит возможность позитивного определения, прежде всего как *ens infinitum*.
4. Позитивные совершенства (*summum, primum, infinitum*) формируют собственный концепт Бога, который может быть помыслен единым актом интеллекта.

В результате естественное богопознание у Скота оказывается не строго апофатическим, а структурно ориентированным на позитивный концепт Бога, который формируется из универсального понятия сущего и раскрывается через высшие совершенства.

8. Концепт *ens infinitum* в структуре естественного богопознания

Из этих рассуждений следует, что естественное познание Бога человеком основывается на строгом умозаключении, исходящем из унивокального понятия

[23] Ibid.
[24] Ibid.
[25] Duns Scotus, J. Quaestiones quodlibetales, quaestio 14, n. 4 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XII. – P. 351.

сущего и восходящем к высшим совершенствам. Человек в своем нынешнем состоянии не обладает интуитивным познанием Бога. Но чтобы прийти к такому понятию Бога и к доказательству бытия Божия, нам прежде всего необходимо понятие Бога. Мы ведь должны сначала знать, о чем говорим, прежде чем сможем доказать существование этого. Кроме того, концепт Бога не может быть *merely negativum* (чисто отрицательным), но должно представлять собой позитивный концепт, фиксирующий некоторое реальное совершенство (*perfectio positiva*), а не только отсутствие ограничения. Однако при условии, что мы обладаем таким концептом, нет необходимости приписывать ему все атрибуты, которые приписывает ему христианское богословие. Таким образом, Скот впервые резко отделяет философский концепт Бога от богословского понятия Бога Откровения как *πρόσωπον* (лицо). Этот тренд в христианской религиозной философии в Новое время еще более усилится. Новое время, особенно раннее Новое время, по сути, мыслит более скотистски, чем томистски. Томизм в раннее Новое время имел незначительное влияние, хотя позднее его усилила неосхоластика. Потому в творчестве Дунса Скота уже можно видеть начало новой эпохи богословской мысли.

В обосновании бесконечности Первого Сущего центральную роль у Скота играет триада предпосылок, задающих внутреннюю логику философского доказательства. Как отмечает американский медиевист Фрэнсис Катанья, для того «чтобы показать, что это Первое Сущее является бесконечным, необходимо предположить три вещи: 1) что Первое Сущее существует; 2) что понятие "бесконечное сущее" является осмысленным; 3) что существуют основания для приписывания "бесконечности" Первому Сущему»[26]. 1 предпосылка – *Primum Ens esse demonstrandum*: необходимо рационально установить факт существования Первого Сущего как актуального первоистока, что предполагает устранение возможности бесконечного регресса в порядке причин и тем самым выявление необходимого начала, не зависящего ни от какой внешней производящей силы. 2 предпосылка – *Conceptus entis infiniti esse non repugnans*: концепт бесконечного сущего должен быть признан внутренне непротиворечивым и когнитивно доступным интеллекту, *intelligibile*, поскольку только при условии его логической состоятельности возможно последующее приписывание бесконечности реально существующему первому началу. 3 предпосылка – *Primum Ens habere rationem infinitatis*: требуется показать, что именно Первое Сущее обладает достаточным основанием для атрибуции бесконечности, поскольку его первичность, простота и абсолютная независимость от причинной обусловленности предполагают полноту и неограниченность его совершенства. Совокупность этих трех предпосылок формирует концептуальную рамку, в пределах которой Скотт обосновывает как мыслительную возможность концепта *ens infinitum*, так и его приложение к *ens primum*, что позволяет рассматривать концепт «бесконечное сущее» как наиболее адекватный и фундаментальный в структуре естественного

[26] Catania, F. J. S. John Duns Scotus on Ens Infinitum // The American Catholic Philosophical Quarterly. – Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1993. – Vol. 68. – P. 42.

богопознания.

Опираясь на исходную установку Скота о необходимости минимального понятия Бога, предваряющего доказательство Его существования, можно увидеть, что Скот постепенно выстраивает концептуальную иерархию, в основании которой помещен концепт бесконечного сущего (*conceptus entis infiniti*). Прежде всего он подчеркивает, что человеческий разум способен сформировать множество собственных концептов Бога (*conceptus proprii Deo*), не применимых к творениям: «Мы можем прийти к многим собственным концептам Бога (*conceptus proprii Deo*), которые не подходят творениям; таковы, например, понятия всех совершенств как таковых (*perfectiones simpliciter*), взятых в высшей степени (*in summo*). И наиболее совершенным понятием, в котором мы как бы в некотором описании (*quasi in quadam descriptione*) наиболее совершенным образом познаем Бога, является схватывание (*apprehensio*) всех совершенств как таковых и в высшей степени. А самым совершенным и одновременно более простым понятием, возможным для нас, является концепт бесконечного сущего (*conceptus entis infiniti*)»[27]. Тем самым Скот фиксирует, что *conceptus entis infiniti* – это не просто одно из возможных божественных имен, но наиболее простое и наиболее адекватный концепт, доступный естественному разуму.

Далее Скот уточняет, что этот концепт естественным образом предшествует собственному понятию Бога, поскольку разум способен мыслить божественное в универсальных категориях: «Можно мыслить Бога под общим и универсальным аспектом как "сущее" (*ens*), или как “бесконечное сущее” (*ens infinitum*), или как "необходимое сущее" (*necesse esse*), или как нечто подобное»[28]. Здесь *ens infinitum* выступает как унивокальная точка вхождения в естественное богопознание, то есть как концепт, который может быть помыслен без предварительного знания божественных свойств.

Чтобы обосновать это, Скот анализирует структуру самого акта мышления и показывает, что всякое свойство предполагает предварительный концепт сущности (*conceptus quiditativus*): «Когда мы мыслим "мудрого" (*sapientem*), мы тем самым мыслим свойство (*proprietas*) или нечто подобное свойству, то есть акт второго порядка (*actus secundus*), завершающий природу. Поэтому, когда я понимаю "мудрого", необходимо предварительно понимать некоторое "что" (*quid*), которому я мыслю это свойство присущим. И таким образом, до всех понятий свойств (*passiones*) или квазисвойств (*quasi passiones*) необходимо искать концепт сущего (*conceptus quiditativus*), которому мы мысленно присваиваем эти свойства. И этот концепт будет иным сущностным концептом о Боге (*conceptus quiditativus de Deo*), поскольку ни в ком другом такой статус быть не может»[29]. Следовательно, прежде чем приписывать Богу мудрость, благость или могущество, разум должен обладать предварительным

[27] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestiones 1–2, n. 58 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 40.
[28] Duns Scotus, I. Ordinatio. Prologus, pars 3, quaestiones 1–3, n. 158 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. I. – P. 105–106.
[29] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestiones 1–3, n. 25 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 17.

сущностным концептом, который может служить носителем этих свойств. И именно *ens infinitum* выполняет эту роль: оно является *quid*, которому могут быть атрибутированы все божественные совершенства.

Наконец, Скот показывает, что этот предваряющий концепт не является логической конструкцией, но указывает на реально существующее бытие: «Есть некое сущее (*aliquod ens*), которое актуально существует как трояко первое среди [других] сущих (*tripliciter primum in entibus exsistit in actu*); и то, что является трояко первым, есть бесконечное (*infinitum*); следовательно, некоторое бесконечное сущее (*aliquod infinitum ens*) существует актуально. И это наисовершеннейшее из всего мыслимого (*perfectissimum conceptibile*) и наиболее совершенный, абсолютный концепт (*conceptus perfectissimus, absolutus*), который мы можем иметь о Боге естественным образом: а именно, что Он есть бесконечный (*infinitus*)»[30]. Тем самым Скот завершает аргументацию: *ens infinitum* – это не только минимальный концепт, предваряющий доказательство, но и наиболее совершенное мыслимое содержание, к которому естественный разум способен подняться. В результате *ens infinitum* оказывается у Скота минимальным, первичным и одновременно максимально адекватным концептом Бога, с которого начинается естественное богословие и которое делает возможным само доказательство существования Бога, не опирающееся на христианскую догматику.

Почему Скот в контексте человеческого познания Бога отдает предпочтение именно концепту бесконечного сущего, а не другим концептам, которые, хотя и не обладают статусом «*simpliciter simplex*», все же позволяют иметь положительное знание о божественной сущности? По мысли Скота, среди всех естественно доступных человеку божественных имен можно показать, что выражение «бесконечное сущее» является наиболее простым и наиболее адекватным обозначением Бога[31]. Именно по этой причине в доказательстве бытия Божия устанавливаемое сущее должно быть доказано как бесконечное. Чтобы понять, какое место занимает концепт бесконечного сущего в человеческом богопознании и почему Скот считает обозначение «*ens infinitum*» одновременно самым простым и самым подходящим, необходимо прежде всего обратиться ко второй из трех предпосылок скотистского доказательства первого сущего как бесконечного. Эта 2 предпосылка у Скота касается интеллигибельности самого концепта бесконечного сущего. Для ее проверки требуется два аналитических шага: 1) показать, что понятие «сущее» *(ens*) служит унивокальным основанием для формирования концепта бесконечного сущего; 2) раскрыть идею актуальной «бесконечности по совершенству» (*infinitas intensive*) бытия, опираясь на аристотелевское различение и его концепт потенциальной «бесконечности по количеству» (*infinitas extensive*)[32]. Здесь перевод терминов не может быть буквальным, поскольку латинские «*infinitas*

[30] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 2, pars 1, quaestiones 1–2, n. 147 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. II. – P. 214–215.
[31] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestiones 1–2, n. 58 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 40.
[32] Ibid.

intensive» и «*infinitas extensive*» представляют собой средневековое схоластическое различение, которому в русском языке не найти прямых эквивалентов.

9. Унивокальный концепт *ens* как основание доказательства существования *ens infinitum*

Бог может пониматься в философии только как бесконечное сущее. Поэтому возникает вопрос: существует ли такое сущее актуально? Здесь вводится в дискурс термин *ens*, который, будучи отграничен от не-сущего, оказывается определенным и унивокальным, применимым ко всем своим предметам в одном и том же смысле. Мы можем, следовательно, использовать его в силлогизме, поскольку неясные и смешанные термины приводят лишь к ложным умозаключениям. *Ens inquantum ens* представляет собой предельно общий трансцендентальный концепт (*transcendentalis conceptus*), охватывающий все существующее[33]. Таким образом, *ens* выступает как максимально общий неделимый по роду концепт, который не принадлежит никакому высшему классу, т. е. унивокальный концепт. Скот подчеркивает: «Бог мыслится не только в аналогическом концепте (*conceptus analogus*), соотносимом с понятием о твари, то есть в таком концепте, который полностью отличается от того, что утверждается о создании, но также в некотором унивокальном концепте (*conceptus univocus*), общем Ему и творению»[34]. Понятие сущего определяется через противопоставление не-сущему (*per oppositionem ad non-ens*). Скот продолжает: «Поскольку уже было показано, что Бог не может быть познан нами естественным образом иначе как при условии, что сущее (*ens*) является унивокальным (*univocum*) по отношению к сотворенному и несотворенному, то аналогичным образом можно аргументировать и в отношении субстанции (*substantia*) и акциденции (*accidens*)»[35].

Именно потому, что *ens* имеет четкое определение и не является аналогическим, его можно использовать как средний термин в доказательстве. В «Ordinatio» (I.3) Иоанн Дунс Скот вступает в дискуссию о богословской предикации, вводя термины, представляющие собой строго эпистемологические категории, и направляя их против своего современника Генриха Гентского, который отстаивал одну из форм аналогической теории предикации. Скот утверждает, что смешанные и неясные термины не могут служить средним термином доказательства: ««…необходимо, чтобы принципы (*principia*) были известны на основании терминов, познаваемых не смутно (*non confuse cognitis*), то есть схватываемых не в смутной (*confusa*), а в собственно отчетливой (*distincta*) интенции»[36]. *«Principia*» у Скота – это первые, самоочевидные

[33] Gilson, É. Sur la composition fondamentale de l'être fini // De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgii, 11–17 sept. 1966 celebrati. – Roma: Cura Commissionis Scotisticae, 1968. – Vol. II. – P. 186.

[34] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 3, n. 26 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 18.

[35] Ibid. n. 139. P. 86-87.

[36] Duns Scotus, J. Reportata parisiensia. Liber III, distinctio 24, quaestio unica, n. 23 // Duns Scotus, J. Opera omnia. –

основания всякой науки (*principia per se nota*), которые могут выполнять свою функцию при условии, что соответствующие термины познаются не смутно (*non confuse cognitis*), а в отчетливой (*distincta*) интенции. Именно такое понимание терминов делает возможным распознавание принципов как первых и обеспечивает необходимость последующего вывода, порождающего *scientia*. Таким образом, только унивокальное понятие сущего позволяет построить корректный силлогизм, ведущий к доказательству существования бесконечного сущего (*ens infinitum*), которое и является минимальным философским понятием Бога.

Философский концепт Бога как *ens infinitum* последовательно отделяется от христианского Бога веры, причем философ не может доказать, что этот Бог является справедливым или милосердным. Все это относится уже к области теологии. Функция концепта *ens infinitum* в естественном богопознании делает необходимым систематическое рассмотрение эпистемического статуса «нашей теологии» (*theologia nostra*) бесконечного сущего. Выражение «наша теология» у Скота означает не «теологию вообще», а именно присущую человеку теологию в нынешнем состоянии познания – теологию, которой обладает человек (*ut in nobis*, «как она есть в нас»), в отличие от божественной теологии, знания блаженных и «теологии в себе» (*theologia in se*), где Бог познается непосредственно. Согласимся с исследовательницей схоластики, профессором Мехтильдой Драйер: «Понятие *ens infinitum*, устанавливаемое метафизикой, по своему содержанию остается почти пустым, поскольку человеческое познание собственными силами может распознать, помимо самого факта существования Бога, лишь немногие свойства, принадлежащие этому сущему. Наполнить это понятие дальнейшими предикатами – задача *theologia nostra*. Именно она приписывает ему те предикаты, связь которых с концептом *ens infinitum* вытекает из Откровения»[37].

Если допустить, что Бог может быть доказан как *ens infinitum* посредством метафизического доказательства *quia* (факта существования), и что некоторые истины о Нем как о бесконечном сущем действительно могут быть познаны естественным и научным образом, то возникает следующий вопрос: познаются ли в философской теологии посредством концепта *ens infinitum* необходимые истины о Боге в собственно научном смысле? Ответ Скота отрицательный, иначе был бы нарушен специфический эпистемический статус, который концепт *ens infinitum* занимает в *habitus* (способе, модусе) «нашей теологии» необходимых истин. Следует признать, что концепт *infinitum ens* имеет метафизический, а не собственно теологический характер, поскольку он выражает минимальное философское содержание, предваряющее богословское учение о Боге: оно формируется в рамках третьего из трех *habitus cognitionis Dei* (способов познания Бога), а именно: *theologia in se* (теология как она есть в себе), *theologia nostra* (наша теология) и *metaphysica nostra* (наша метафизика), как отмечает

Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XI.1. – P. 521.

[37] Dreyer, M. Wissenschaft als Satzsystem. Die Theoremata des Johannes Duns Scotus und die Entwicklung des kategorisch-deduktiven Wissenschaftsbegriffs // John Duns Scotus – Metaphysics and ethics / eds. L. Honnefelder, M. Dreyer, R. Wood. – Leiden, E. J. Brill, 1996. – P. 99.

крупнейший американский исследователь Дунса Скота францисканский профессор Аллан Бернард Уолтер[38].

Однако в «нашей теологии» концепт «*infinitum ens*» не выполняет той же функции субъекта/объекта, которую он выполняет в естественно-метафизической теологии, где служит субъектом/объектом *processus a posteriori* (доказательного рассуждения «от следствий к причине»). Напротив, он выступает «альтернативным формальным объектом» (*obiectum formale alternativum*) только «нашей теологии». Скот в прологе «Lectura» подчеркивает, что в теологии необходимых истин о первом субъекте «*infinitum ens*» не утверждается ни одного свойства, которое человек может естественным образом познать посредством науки метафизики, например, что этот субъект мудр или благ «*sub ratione infiniti*» (в качестве бесконечного). То, что в «нашей теологии» бесконечного сущего действительно познается о первом субъекте, – это необходимые сущностные свойства Бога, например, что Бог является Троичным: «…о данном подлежащем (*de quo subiecto*) не утверждается ни одно свойство (*passio*), естественным образом познаваемое нами – например, что Он мудр (*esse sapiens*), благ (*esse bonus*) и тому подобное, поскольку такие свойства относятся к области метафизики; напротив, Его *passiones* (свойства) – это такие, как *esse trinum* (быть Троичным) и т. п.»[39].

10. Разграничение компетенций философии и теологии и двучленное строение богословского знания

Парижские осуждения 1277 года, вынесенные епископом Стефаном Темпье против 219 философских тезисов, привели к тому, что Скот чрезвычайно точно разграничивает компетенцию философии и компетенцию теологии. Философия не может доказать, что Бог вознаграждает или наказывает людей в посмертной жизни, и тем самым не может прийти к выводу о Божией справедливости. Точно так же философия не может доказать Божие милосердие, например, удостоверив, что Бог прощает грехи. «Теология содержит не только необходимые истины *(necessaria*), но и контингентные истины (*contingentia*). Это очевидно, поскольку все истины о Боге как о Троице, так и об отдельных Божественных Лицах в той мере, в какой они выражают отношение Бога к творению (*comparatio ad extra*), имеют контингентный характер: например, что Бог творит, что Сын Божий воплотился и тому подобное. Напротив, истины о Боге как Троице или о некоем определенном Лице сами по себе являются теологическими, поскольку не принадлежат ни одной естественной науке и не могут быть ею познаны. Поэтому первые интегральные части теологии образуют два рода истин – необходимые и контингентные»[40].

[38] Wolter, A. B. The “theologism” of Duns Scotus // The philosophical theology of John Duns Scotus / ed. M. McCord Adams. – Ithaca: Cornell University Press, 1990. – P. 212–213. Honnefelder, L. Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. – Münster: Aschendorff, 1989. – S. 22.

[39] Duns Scotus, J. Lectura in librum primum sententiarum. Prologus, pars II, quaestiones 1–3, n. 88 // Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. – Vol. XVI. – P. 32.

[40] Duns Scotus, I. Ordinatio. Prologus, pars 3, quaestiones 1–3, n. 150 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana:

Выделяя в теологии два исходных типа истин (необходимые и зависящие от свободного решения Бога), Скот выстраивает базовую архитектуру богословского знания. Необходимые истины описывают внутреннее бытие Бога *ad intra*: Троичность, ипостасные отношения, простоту и бесконечность, то есть все то, что принадлежит Божеству по самой Его сущности. Контингентные же истины касаются действий Бога *ad extra* – творения, воплощения и иных актов, которые не следуют из божественной природы с необходимостью, но осуществляются исключительно свободной волей. Такое различение позволяет Скоту одновременно утверждать абсолютную свободу Бога в отношении мира и сохранять строгую доктрину божественной простоты: все, что Бог совершает вовне, не вносит изменений в Его сущность, а лишь раскрывает ее в истории спасения. Поэтому теология как наука должна учитывать двойственность своего предмета: она обращена и к тому, что Бог есть *per se*, и к тому, что Он свободно совершает. Первые истины образуют собственно теологическое ядро, недоступное естественному разуму, тогда как вторые фиксируют динамику божественного действия. В результате теология у Скота предстает дисциплиной, одновременно укорененной в неизменной природе Бога и соотнесенной с контингентной историей божественного действия в мире.

Исходная предпосылка его аргумента состоит в том, что теология содержит оба типа истин. Поскольку необходимые и контингентные истины, как их понимает Скот, относятся к Богу как Троице или к Ее Лицам и тем самым обладают собственно теологическим характером, то становится возможным вывод о двучленном строении теологии. Основанием для этого служит то, что такие истины не принадлежат ни одной естественной науке и не могут быть познаны средствами естественного знания, а значит и философией: «Мы не познаем эти вещи [то есть собственные свойства первичной нематериальной субстанции] посредством их собственной демонстрации (*propria demonstratio*), а лишь по их эффектам (*ex effectibus*). Это доказывается тем, что эффекты либо оставляют интеллект в сомнении относительно этих свойств (*relinquunt intellectum dubium quoad ista propria*), либо вводят его в заблуждение (*abducunt illum in errorem*). Это видно на примере свойств первой нематериальной субстанции, рассматриваемой самой по себе: ее свойство – быть сообщаемой трем [ипостасям], но эффекты не показывают этого свойства. Кроме того, свойство этой природы "действовать причинно" по отношению к внешнему является контингентным, и эффекты скорее ведут к противоположному, вводя в ошибку»[41]. Единая божественная сущность принадлежит трем Лицам как одна и та же, без деления и умножения – это и выражает «*communicabilis tribus*» (сообщаемость, принадлежность Трем Лицам).

Вопрос спасения и оправдания человека перед Богом относится к теологии, а не к философии. Следовательно разум ставится в определенные рамки, и тем самым вера получает свое особое пространство. Однако это не означает, что в философии невозможно формулировать о Боге истинные и

Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. I. – P. 101.

[41] Duns Scotus, I. Ordinatio. Prologus, pars 1, quaestio unica, n. 41 // Ibid. P. 23–24.

валидные утверждения, соответствующие порядку естественного разума. Философия способна говорить о Боге истинно, поскольку она опирается на унивокальное понятие сущего, которое позволяет делать катафатические утверждения о Боге как об *ens infinitum*: «Бог не может быть познаваем нами естественным образом иначе, чем при условии, что "сущее" (*ens*) является унивокальным (*univocum*) по отношению к сотворенному и несотворенному (*creato et increato*), – так же можно аргументировать и относительно субстанции и акциденции (*substantia et accidens*)»[42]. Единство аргументации, выраженной формулой «*ens sit univocum creato et increato*», фиксирует центральное положение скотистской метафизики: естественное восхождение разума к Богу возможно лишь при условии, что первое понятие сущего обладает унивокальной структурой, одинаково применимой к сотворенному и несотворенному.

Из этого принципа вытекает и дальнейшее обобщение: если сам акт естественного богопознания опирается на унивокальность родового понятия *ens*, то аналогичным образом и различение *substantia et accidens* предполагает то же самое концептуальное основание, поскольку без унивокального уровня сущего невозможно обеспечить формальную соизмеримость метафизических различий внутри созданного порядка. «…Когда я говорю "бесконечное сущее" (*infinitum ens*), я имею не случайное понятие, составленное как бы из подлежащего и присущего ему свойства (*per accidens*, *ex subiecto et passione*), но концепт, выражающий саму сущность подлежащего (*conceptus per se subiecti*) в определенной степени совершенства, а именно – бесконечности (*infinitatis*). Точно так же "интенсивная белизна" (*albedo intensa*) не обозначает случайного концепта, как "видимая белизна" (*albedo visibilis*), но указывает на внутренний, присущий самой белизне (*intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se*) уровень ее интенсивности. И таким образом становится очевидной простота концепта "бесконечное сущее"»[43]. Таким образом, философия ограничена в том, что касается рассуждения о личных атрибутах Божиих, относящихся к порядку Откровения, но она способна дать истинное и строгое метафизическое знание о Боге как о бесконечном сущем.

11. *Distinctio formalis a parte rei* и различение божественных атрибутов: скотистская критика томистской модели

В одном пункте рассуждений Дунс Скот заходит гораздо дальше, чем Фома Аквинский, а именно в вопросе различения божественных атрибутов. Фома утверждал, что различие между атрибутами Бога – например, между Его справедливостью и милосердием – существует лишь со стороны нашего способа познания. Следовательно, это *distinctiones rationis*, то есть различения разума. При этом *distinctio rationis cum fundamento in re* обозначает мыслительное различение, которое опирается на некое основание в самой вещи, хотя и не предполагает в ней реального разделения. Такое различение

[42] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 3, n. 139 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 86–87.
[43] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestiones 1–2, n. 58 // Ibid. P. 40.

противопоставляется *distinctio realis* – реальному различению, существующему в самих вещах. Что же касается *distinctio formalis*, которое в скотистском смысле означает формальное различение со стороны самой вещи, не сводимое ни к чисто мысленному, ни к реальному различию, то Фома Аквинский его не признает: то, что Скот называет *distinctio formalis*, Фома понимает лишь как различение разума, основанное на объективном содержании вещи (*distinctio rationis cum fundamento in re*), но не как самостоятельный онтологический модус[44]. Мы познаем только совершенства созданных вещей, и в творениях мы действительно находим объективные различия. Один человек, например, может быть доброжелательным, но не особенно умным; о другом можно сказать, что он справедлив, но не милосерден. Точно так же воля и разум у человека различны.

Иоанн Дунс Скот, критикуя Фому Аквинского, говорит: у Бога все иначе. Хотя мы формируем представления о различных свойствах, способностях и действиях, и хотя мы приписываем Богу те из них, которые совместимы с Его бесконечной духовной природой, все же то, на что они указывают, есть одна и та же реальность. Фома Аквинский утверждал, например, что интеллект и воля Бога тождественны Его сущности: «*Intelligere Dei est eius substantia* (мышление Бога является Его субстанцией)»[45], «*Divinae voluntatis est… eius essentia* (воля Божия является его сущностью)»[46]. Дунс Скот отвергает эту точку зрения о чисто мыслительном различении атрибутов в Боге. Он утверждает, что между божественными атрибутами существует формальное различение (*distinctio formalis*), которое не является ни чисто реальным, ни чисто рациональным. Между божественными атрибутами существует формальное различение, имеющее основание в самой вещи, т. е. в самой сущности: «Итак, там имеется различие, предшествующее интеллекту (*intellectus*) во всем отношении; и оно состоит в том, что мудрость (*sapientia*) находится в вещи по природе самой вещи (*ex natura rei*), и благость (*bonitas*) находится в вещи по природе самой вещи (*ex natura rei*); однако мудрость (*sapientia*) в вещи формально (*formaliter*) не есть благость (*bonitas*) в вещи»[47]. «И этот аргумент о "неформальной тождественности" (*de non formali identitate*) приводили древние учителя, утверждавшие, что в Божестве существует некоторое истинное предицирование по тождеству (*praedicatio vera per identitatem*), которое, однако, не является формальным (*formalis*): так и я допускаю, что по тождеству (*per identitatem*) благость (*bonitas*) есть истина (*veritas*) в вещи, однако истина (*veritas*) формально (*formaliter*) не есть благость (*bonitas*)»[48].

Различие между божественной сущностью и каким-либо свойством Бога дано интеллекту как различие, имеющее реальное (*realiter*) основание[49], и

[44] Cajetanus, Th. Commentaria in Summam theologicam Angelici Doctoris sancti Thomae Aquinatis. – T. 1: Commentaria in primam partem Summae theologiae. – Lyrae: Van In, 1892. – P. 45–47.
[45] Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Pars I, quaestio 14, articulus 4 // Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая: Вопросы 1–64 / пер. А. В. Аполлонова. – М.: Савин С. А., 2006. – С. 185.
[46] Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Pars I, quaestio 19, articulus 1 // Ibid. – С. 258.
[47] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 8, pars 1, quaestio 4, n. 192 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. – Vol. IV. – P. 261.
[48] Ibid. n. 194. P. 262.
[49] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 2, pars 2, quaestiones 1–4, n. 390 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. II. – P. 350.

потому не сводится к чисто мысленному различению (*distinctio rationis*)[50]. Однако это не означает различия на уровне реально существующих субстанциальных вещей (*in ordine suppositoriarum rerum*), что предполагало бы онтологическую множественность. Если понимать формальную нетождественность как различие по формальному содержанию (*secundum rationem formalem*) и как различие, существующее со стороны самой вещи (*a parte rei*) на уровне объективных формальных содержаний (*rationes formales*)[51], тогда такое различие полностью совместимо с божественной простотой. Формальная различенность не влечет онтологической составности или ограничения: «Формальная нетождественность (*non-identitas formalis*) совместима с простотой Бога, поскольку такое различие необходимо существует между сущностью и свойством (*essentia – proprietas*),… – и тем не менее из этого не следует никакой составности в Лице (*compositio in persona*). Подобным образом такое формальное различение (*distinctio formalis*) утверждается между двумя свойствами в Отце, например, между нерожденностью (*innascibilitas*) и отцовством (*paternitas*),… Если, следовательно, в одном Лице могут существовать два свойства без какой-либо составности, то тем более – или по крайней мере в равной мере – могут существовать в Боге многие сущностные совершенства, которые "не формально тождественны" (*non formaliter eadem*), и при этом без всякой составности (*sine compositione*)»[52]. Итак, формальное различение – не только мыслительное различение и не полностью реальное различие, но нечто среднее между ними.

Различение между божественными свойствами и сущностью по Скоту следует понимать так: 1) сущность Божия по своему формальному содержанию (*ratio formalis*) означает несотворенность (*increatum*); 2) божественные свойства также несотворенны (*increata*), поскольку тождественны сущности в реальности (*identitas realis*); 3) однако это не означает их формальной тождественности: по формальному содержанию (*secundum rationem formalem*) свойства различны; 4) так, благость (*bonitas*) и истина (*veritas*) реально тождественны между собой и тождественны сущности, но формально (*formaliter, a parte rei*) истина не есть благость и не есть божественность (*deitas*).

Таким образом, Дунс Скот утверждает, что у Бога единая сущность, но в ней различимы формально различные аспекты реальности, соответствующие различным атрибутам. Это не означает множества в Боге, но означает, что наши различения не являются чисто субъективными. Он пишет: «Кратко говоря, я утверждаю, что в божественной сущности до всякого акта интеллекта существуют формальный аспект *a* и формальный аспект *b* (*entitas a et entitas b*), и что один по формальному содержанию не есть другой (*haec formaliter non est illa*). Поэтому Отчий интеллект, различающий формальный аспект *a* и формальный аспект *b* (*intellectus paternus considerans a et considerans b*), имеет

[50] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 8, pars 1, quaestio 4, n. 191 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. – Vol. IV. – P. 260.

[51] Honnefelder, L. Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. – Münster, Aschendorff, 1989. – S. 378.

[52] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 8, pars 1, quaestio 4, n. 209 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. – Vol. IV. – P. 269.

по самой природе вещи (*ex natura rei*) достаточное основание для истинности суждения, что "*a* формально не есть *b*" (*a non est formaliter b*), а не благодаря какому-то акту интеллекта, направленному на *a* и *b* (*non autem praecise ex aliquo actu intellectus circa a et b*)»[53]. Этим Иоанн Дунс Скот радикально расходится с Фомой Аквинским: различение божественный атрибутов существует не только в нашем уме, но имеет основание в самом Боге, не нарушая тем самым Его простоты и несоставности. У Дунса Скота естественное богопознание возникает из самой структуры разума, через формальные объекты интеллекта, а не через внешние доказательства в томистском понимании.

Для Фомы различения между атрибутами обусловлены лишь тем, что человеческий разум не способен охватить бесконечное совершенство Бога единым понятием; следовательно, это различения разума. Дунс Скот, напротив, утверждает, что различения, которые мы проводим между атрибутами, соответствуют различениям в самом Боге. Однако они не могут быть реальными различиями, поскольку это предполагало бы наличие материи и потенции, что несовместимо с божественной простотой: в противном случае Бог распался бы на множество сущностей. Но это также и не чисто мыслительное различение, будто бы основанное исключительно на ограничениях и методах человеческого разума. По Скоту, это различение между отдельными *formalitates* – что по смыслу следует переводить как «понятийные соответствия» или «формальные аспекты» – одной и той же реальности. Это известные скотистские *distinctiones formales a parte rei* (формальные различения, имеющие основание в самой вещи).

Существует формальное различение между понятийными соответствиями одной и той же вещи: они не тождественны формально, хотя тождественны реально. Божественная простота не нарушается тем, что в Боге допускается формальная нетождественность (*non-identitas formalis*): различия, которые Скот усматривает между сущностью (*essentia*) и свойством (*proprietas*), не имеют характера реального разделения, а представляют собой различимость по формальности, не затрагивающую единства бытия. Внутри единой и неделимой божественной реальности могут присутствовать несколько формальностей, которые остаются реально едиными, но формально различимыми, то есть отличающимися по своему формальному содержанию, а не по бытийному акту. Скот иллюстрирует это тринитарным примером: в Лице Отца различаются нерожденность (*innascibilitas*) и отцовство (*paternitas*), и это различие не предполагает никакой композиции (*compositio*) в Лице.

По той же логике множественность сущностных совершенств (*perfectiones essentiales*) – мудрости, благости, могущества и других – не вносит в Бога никакой онтологической составности: они не являются формально тождественными (*non formaliter eaedem*), но их формальная различимость не нарушает абсолютного единства и простоты божественной сущности[54]. Например, между интеллектом и волей Бога существует именно такое

[53] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 2, pars 2, quaestiones 1–4, n. 406 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. II. – P. 357–358.

[54] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 8, pars 1, quaestio 4, n. 209 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. – Vol. IV. – P. 269.

формальное различение *a parte rei*. При этом речь не идет о множественности или какой-либо композиции в Боге: различные божественные атрибуты реально тождественны между собой и с божественной сущностью, однако формально не совпадают. Как пишет Скот, благость и истина Бога реально тождественны между собой и с сущностью, однако истина формально «со стороны самой вещи» не есть ни благость, ни божественность[55]. Тем самым различения, производимые нашим мышлением, имеют основание в самом Боге, а не являются лишь субъективными логическими различиями. Именно это учение о *distinctio formalis a parte rei* стало впоследствии отличительным признаком скотистской школы и одним из наиболее оригинальных вкладов Иоанна Дунса Скота в средневековую метафизику.

12. Формальное различение и структура индивидуальности: от *haecceitas* к тринитарной непередаваемости

Дунс Скот не ограничивается применением различения *distinctio formalis* лишь к атрибутам Божиим: с его помощью он решает и проблему универсалий, и множество других вопросов. *Distinctio formalis* существует также между *humanitas*, то есть человечностью (человеческой природой) человека, и его индивидуальностью, понимаемой как форма, «*haecceitas*» (этовость): формальным принципом индивидуализации является *haecceitas*[56]. То, что делает конкретного человека этим единственным, неповторимым индивидуумом, должно иметь собственное формальное основание, которое Скот называет «*haecceitas*». Например, *socratitas* у Сократа – «сократовость», или «быть-Сократом», или «эта-вот-бытийность», то есть то, что делает Сократа именно Сократом. Что делает этот стол именно этим вот столом? Здесь вступает в действие та самая знаменитая «*haecceitas*», формальный принцип индивидуального бытия. Именно эти характерные скотистские тонкости становятся отличительным признаком всей школы Скота и предметом ожесточенных богословских споров.

В учении Дунса Скота формальное различение выполняет фундаментальную функцию: оно позволяет мыслить подлинную различимость божественных атрибутов, не нарушая абсолютной простоты божественной сущности. В отличие от мысленного различения, сводящего различия к операциям человеческого ума, и от реального различия, предполагающего онтологическую составность вещи, несовместимую с божественным единством, формальное различение обозначает различие формальностей в самой реальности, при котором формальные содержания не тождественны, но их бытие остается единым. Тем самым Скот отвергает как томистское сведение атрибутов к чисто мыслительным различениям (*distinctio rationis*), лишающим их онтологического основания, так и признание реального разделения (*distinctio*

[55] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 8, pars 1, quaestio 4, n. 192–194 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. – Vol. IV. – P. 261–262.

[56] Duns Scotus, J. Ordinatio. Liber II, distinctio 3, quaestiones 1–6 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. – T. VI.1. – P. 334–421.

realis) в Боге, несовместимого с учением о божественной простоте. Его позиция представляет собой срединный путь: атрибуты различаются по формальности, но не образуют множества сущностей. Такое решение позволяет утверждать, что каждый божественный атрибут выражает реальный аспект божественного совершенства, а не только логическую конструкцию разума. Различия формальностей позволяют мыслить Бога как *ens infinitum*, в котором множество совершенств присутствует не как внешние свойства, а как внутренние формальные содержания одной бесконечной сущности. В результате Скот формулирует учение о метафизической насыщенности атрибутов: каждое совершенство обладает собственной формальностью, но все они укоренены в едином акте бесконечного бытия.

В учении Дунса Скота «непередаваемым» (то есть таким, что по своей природе не может принадлежать более чем одному индивиду) считается всякое свойство, способное принадлежать только одному конкретному существу или одной личности. В сотворенном порядке этим критерием обладает лишь *haecceitas* (индивидуализирующая «этовость», последняя онтологическая определенность), тогда как остальные совершенства относятся к разряду *communicabilia* (передаваемых качеств), способных встречаться у многих.

Однако для аргумента, обсуждаемого в трактате «Ordinatio», решающим является другое: единая божественная сущность и божественные атрибуты принадлежат трем Лицам *ad intra* (внутренним образом), то есть являются общими и в этом смысле «передаваемыми» внутри Троицы: «Эта непередаваемость (*incommunicabilitas*) имеет два вида… ведь выражение "передаваемое многим" (*communicabile pluribus*) употребляется двояко. Во-первых, "передаваемым многим" называется то, что тождественно каждому из них, так что каждое из них есть именно оно само, подобно тому как универсалия (*universale*) сообщается своим нижестоящим видам, то есть принадлежит им как общее. Во-вторых, нечто передается как форма (*forma*), благодаря которой нечто является тем, чем оно является, но сама эта форма не тождественна тому, чему она сообщается, подобно тому как душа (*anima*) сообщается телу (*corpus*). И в обоих этих смыслах божественность (*deitas*) является передаваемой; и ни в одном из этих двух смыслов [божественное] Лицо (*persona*) не является передаваемым. Поэтому непередаваемость, относящаяся к понятию [божественного] Лица (*ratio personae*), имеет двойной характер»[57].

Напротив, личные свойства (*proprietates personales*), определяющие каждое Лицо, обладают полной непередаваемостью как логически, так и реально: только Отец имеет *innascibilitas* (нерожденность), только Сын – *filiatio* (сыновство), только Дух – *processio* (исхождение): «Ибо всякое отношение (*relatio*), по крайней мере личное (*saltem personalis*), само по себе формально является непередаваемым (*seipsa formaliter est incommunicabilis*); а то, что само по себе формально непередаваемо, формально отличается от всякого того, что передаваемо (*communicabile*). Следовательно, отношение получает свою

[57] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 23, pars 1, quaestio unica, n. 16 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1959. – Vol. V. – P. 357.

реальность, благодаря которой оно формально непередаваемо, и благодаря этому же получает свое различие»[58]. И далее: «Но если спросить, посредством чего формально понимается то, что существует непередаваемым образом (*incommunicabiliter existens*), то отвечаю: из самого понятия непередаваемого отношения (*conceptus relativus incommunicabilis*) и из той абсолютной формы, которая непередаваема, вероятно, можно было бы абстрагировать некоторое более общее понятие (*conceptus indifferentior*): а именно – эта форма или сущность, будучи непередаваемой, и то, что в своем собственном единичном виде может быть понято как то, чем является непередаваемое данного Лица (*incommunicabile huius personae*)»[59].

При этом «передаваемость» сущности возможна лишь внутри троичности, не нарушая ее единственности: каждое Лицо реально тождественно другому и одной и той же сущности, поэтому сущность остается единственной и неделимой. «Итак, на те доводы, которые пытаются доказать, что собственная личностность (*personalitas propria*) формально определяется чем-то положительным (*aliquid positivum*), существует один общий ответ: ничто не препятствует тому, чтобы нечто было передаваемым (*communicabile*) или способным к зависимости, если только у него нет собственного положительного свойства, которое само по себе служило бы основанием невозможности передаваемости и невозможности зависимости… Однако сотворенная природа (*natura creata*), хотя она и существует сама по себе (*in se subsistat*), не обладает внутренним принципом, делающим ее абсолютно неспособной к зависимости; и поэтому только божественное Лицо (*sola persona divina*) обладает собственной, завершенной личностностью (*personalitas completa*). Сотворенная же природа, даже если она "персонифицирована" сама по себе (*natura creata personata in se*), не имеет такой полноты: ибо в ней отсутствует то, что делало бы абсолютно невозможной ее способность зависеть (*repugnantia ad posse dependere*)»[60]. Но по отношению ко всему конечному, то есть *ad extra* (вовне), божественная сущность столь же непередаваема, как и любое подлинно единичное сущее.

Такая внешняя непередаваемость предполагает собственную *haecceitas* божественной сущности – ее *ultima actualitas formae* (последнюю актуальность формы, высшую степень определенности и познаваемости): «В этом отношении реальность индивида подобна специфической реальности (*realitas specifica*), поскольку она выступает как своего рода акт (*actus*), определяющий реальность вида, которая сама по себе является чем-то возможным и потенциальным. Но в другом отношении она непохожа на нее, потому что эта индивидуальная реальность никогда не возникает из какой-то добавленной формы (*forma addita*), а исключительно из последней актуальности формы (*ultima realitas formae*)»[61].

На этой основе Скот показывает, что внутри единой сущности существует

[58] Duns Scotus, J. Quaestiones quodlibetales, quaestio 3, n. 6 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XII. – P. 72.
[59] Ibid. quaestio 4, n. 29. P. 113.
[60] Duns Scotus, J. Quaestiones quodlibetales, quaestio 19, n. 20 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XII. – P. 509.
[61] Duns Scotus, J. Ordinatio. Liber II, distinctio 3, pars 1, quaestiones 5–6, n. 180 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. – T. VI.1. – P. 479.

определенная иерархия между *essentia* (сущностью) и *attributa* (атрибутами). Хотя в одном месте он связывает большую реальность с большей непередаваемостью, а в другом – выводит непередаваемость из последней актуальности формы, тем не менее противоречия здесь нет: отношение между «последней актуальностью» и «непередаваемостью» является симметричным[62].

Силлогистическую структуру аргумента у Скота можно реконструировать так:

Большая посылка: чем выше степень реальности некоторого содержания, рассматриваемого в его собственном формальном смысле (*secundum suam rationem propriam* – по его собственному понятийному содержанию), тем сильнее оно исключает возможность передачи множеству «вовне» (*communicabilitas ad extra*).

Малая посылка: божественная сущность по самой своей природе (*de se*) обладает максимальной степенью реальности и первично исключает внешнюю передаваемость. Атрибуты также непередаваемы «вовне», но лишь во вторичном смысле: их непередаваемость обусловлена тем, что они принадлежат сущности, которая первично исключает передачу. Атрибуты зависят от сущности как от своей причины.

Вывод: следовательно, формальный смысл сущности обладает большей степенью бытия (*ens*) и актуальности (*in actu*), чем формальный смысл атрибутов. В богословии это соответствует *deitas* (божественности) как формальному содержанию рассматриваемого объекта.

Итак, сущность, рассматриваемая в ее собственном формальном содержании, онтологически превосходит атрибутивные свойства. Поэтому объект, познаваемый под формальным содержанием сущности, схватывается как более реальный, чем тот же объект, рассматриваемый под формальным содержанием атрибута.

13. Формальное различение в Боге: сущность, атрибуты и их неидентичность *secundum rationem*

Главным оппонентом Скота в вопросе о различениях является не Фома Аквинский, а снова Генрих Гентский, который безапелляционно утверждал, что различия между божественными атрибутами – это лишь рациональные различения (*distinctio rationis*), существующие только в человеческом уме. Скот же противопоставляет этому свою доктрину формальных различений, имеющих основание в самой вещи (*distinctio formalis a parte rei*), применяя ее не только к Богу, но и к структуре сотворенных вещей. Согласно учению Скота, все божественные атрибуты обладают одинаковой степенью существенности и необходимости. Однако каждый из них является вещно тождественным божественной сущности, то есть «переходит» в нее *per identitatem*. Под данным выражением следует понимать, что атрибут принадлежит Богу не как отдельная

[62] Todisco, O. Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto. – Roma: Edizioni Abete, 1975. – P. 228.

реальность, но в силу вещного тождества с сущностью, так что его бытийная основа полностью совпадает с бытием сущности, несмотря на формальную (*secundum rationem*) различимость. Иначе говоря, *per identitatem* указывает на совпадение в порядке бытия (*identitas realis*), при котором различие между сущностью и атрибутом существует лишь на уровне формального содержания, а не на уровне реальности как таковой.

В силу этого в Боге то, что имеет смысловое содержание свойства (*passionis ratio*), не может быть чем-либо обусловлено или произведено[63]. Скот пишет: «Что же касается добавления, будто свойство (*passio*) находится вне сущности субъекта, – это верно в тех случаях, когда свойство действительно причинено объектом; однако в божественных реалиях то, что обладает смысловым содержанием свойства (*passionis ratio*), не является причиненным, поскольку через тождество (*per identitatem*) переходит в сущность. Тем не менее в отношении познаваемости оно познается посредством понятия сущности (*per rationem essentiae*) так, как если бы было реально отличным от сущности»[64]. Поскольку Бог как *primum ens* является необусловленным и абсолютно простым, в Нем отсутствует любая реальная различимость или составность как из сущностных, так и из несущностных компонентов. Следовательно, тот факт, что все божественные свойства коннотируют сущность[65], выражает полноту божественного совершенства: «Когда также говорится, что "они не имеют свойств (*passiones*), поскольку реально не различаются", следует ответить, что то, что свойства реально отличны от своих субъектов, – есть признак несовершенства; но то, что они коннотируют субъект, – признак совершенства»[66].

Тем не менее это положение не снимает вопроса о дополнительном аргументе, который должен показать, что в богопознании смысловое содержание сущности (*ratio quidditatis*) имеет приоритет над смысловым содержанием атрибута. Этот приоритет сохраняется потому, что в Боге сущность и свойства различаются *ratione*, то есть по формальному понятию, а не реально: «Следовательно, поскольку они различаются по понятию (*ratione*), так и сущность по своему собственному понятию (*de ratione sua*) обладает смысловым содержанием необусловленности (*rationem incausati*), тогда как другие [совершенства], хотя и являются необусловленными вследствие тождества с сущностью (*propter identitatem cum essentia*), все же не включают необусловленность самих себя первично (*primo*) по своему формальному понятию (*secundum rationem formalem*)»[67]. В данном контексте это различие

[63] Cross, R. Duns Scotus. – NY/Oxford: Oxford University Press, 1999. – P. 43–44.
[64] Duns Scotus, I. Ordinatio. Prologus, pars 3, quaestiones 1–3, n. 190 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. I. – P. 128.
[65] «Теория коннотации стремилась объяснить тот факт, что такие слова, как "слепой", косвенным образом заставляют думать о зрении и тем самым его обозначают». Spade, P. V. The Semantics of Terms // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600 / ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – P. 192.
[66] Duns Scotus, J. Lectura in librum primum sententiarum. Prologus, pars II, quaestiones 1–3, n. 95 // Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. – Vol. XVI. – P. 34.
[67] Duns Scotus, I. Ordinatio. Prologus, pars 3, quaestiones 1–3, n. 162 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. I. – P. 107.

следует понимать как формальную неидентичность *(non-identitas formalis a parte rei*). Скот отмечает: «Следует ли, таким образом, допустить какое-то "различение"? Лучше пользоваться таким отрицательным выражением: "это не является формально тождественным", чем утверждать положительно: "это так-то и так-то различно"»[68].

Поскольку сущность и любое свойство Бога представляют собой два различных формальных содержания или «индекса» (по выражению Хоннефельдера[69]), подобно тому как «белизна» и «цвет»[70], или «божественность» *(deitas*) и «отцовство» (*paternitas*) в Боге[71] указывают на различные формальные объекты, они должны быть онтологически различимы в самой божественной природе, то есть предшествовать акту познания: «Из различия формальных объектов (*differentia obiectorum formalium*), ни один из которых не содержится в другом эминентным (*eminenter*)[72] образом, и из того, что интеллект интуитивно рассматривает их, выводится, что существует некоторое различие, предшествующее акту интеллекта, между теми, что познаются интуитивно»[73]. Такое различие имеет для интеллекта реально предваряющий характер (*realiter*)[74], не сводится к чисто мыслительному различению (*distinctio rationis*)[75] и не влечет за собой реальной разделенности на уровне индивидуальной вещи. Если формальная неидентичность «a parte rei» располагается на уровне объективных формальных содержаний[76], то она совместима с божественной простотой, поскольку не предполагает онтологической составности или ограничения[77].

В свете этого различие между сущностью и свойствами Бога в прологе трактата «Ordinatio» (n. 162) следует интерпретировать следующим образом: 1) сущность по своему формальному содержанию есть определенность необусловленности; 2) свойства являются необусловленными лишь в силу их вещного тождества с сущностью; 3) однако это тождество не устраняет формального различия: по формальному понятию (*secundum rationem formalem*) свойства и сущность различны; божественная истина и благость реально-существенно тождественны сущности, но формально «*a parte rei*»

---

[68] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 2, pars 2, quaestiones 1–4, n. 404 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. II. – P. 357.

[69] Honnefelder, L. Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. – Münster: Aschendorff, 1989. – S. 376–377.

[70] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 2, pars 2, quaestiones 1–4, n. 407 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. II. – P. 358.

[71] Ibid. n. 406. P. 357–358.

[72] Эминентно (*eminenter*) – значит «содержащим другое в более высоком, превосходящем модусе бытия», так что высшее совершенство включает низшее не в его собственной форме, а в превосходящей и более совершенной.

[73] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 2, pars 2, quaestiones 1–4, n. 399 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. II. – P. 355.

[74] Ibid. n. 390. P. 350.

[75] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 8, pars 1, quaestio 4, n. 191 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. – Vol. IV. – P. 260.

[76] Duns Scotus, I. Ordinatio. Prologus, pars 5, quaestiones 1–2, n. 366 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. I. – P. 237.

[77] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 8, pars 1, quaestio 4, n. 209 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. – Vol. IV. – P. 269.

истина не является благостью и не является божественностью[78]; 4) необусловленность как смысловое содержание различается в сущности и свойствах: свойства необусловленны по тождеству с сущностью, тогда как сущность необусловленна по собственному формальному содержанию, которое первично и включает необусловленность в строгом смысле[79].

Тем самым подтверждается, что божественная сущность (*haec essentia divina*) служит объясняющим основанием божественных атрибутов[80]: она не только формально бесконечна, но и виртуально содержит (*virtualiter*) иные формально различные свойства-совершенства как их «первую причину». «Иным образом можно понимать нечто как формально единое, содержащее в себе всякое совершенство в наивысшем, превосходящем модусе (*modo eminentissimo*), в каком возможно, чтобы все совершенства были заключены в одном. Этот модус состоит в том, что они содержатся не только тождественно (*identice*), благодаря формальной бесконечности содержащего (ибо в таком смысле каждое содержит все), но сверх того содержатся виртуально (*virtualiter*), как бы в причине; и далее – в некотором [сущем], которое как первая причина содержит их само по себе (*a se*), и притом в наиболее всеобщем виде, поскольку содержит все. В этом смысле данная сущность (*haec essentia*) является как бы океаном (*pelagus*), ибо в любом множестве необходимо дойти до чего-то абсолютно первого, а в данном случае ничто не является абсолютно первым, кроме "этой" сущности. Поэтому она не только формально бесконечна, но и виртуально содержит другие [совершенства]; и не только некоторые (как, возможно, интеллект содержит мудрость и акт понимания, а воля – любовь и акт любви), но все, и содержит их не благодаря силе чего-то иного, но сама по себе (*a se*)»[81]. Итак, формальная бесконечность сущности означает двоякий способ присутствия совершенств в Боге: тождественно – по бесконечности, и виртуально – как в первопричине. Тем самым различие атрибутов сводится к формальному порядку, тогда как их основание и полнота заключены в единой сущности.

Формальное различение занимает среднее положение между реальным и рациональным и укоренено в самой вещи. Скот утверждает, что в каждом индивидууме существует единая реальность, но в ней различимы формальные аспекты, один из которых делает его человеком (*humanitas*), а другой – именно этим человеком (*haecceitas*): человечность и этовость не тождественны формально, хотя тождественны реально. Тем самым формальная неидентичность позволяет мыслить в одной и той же реальности различные формальные содержания, не вводя при этом реальной составности. Именно этот принцип Скот последовательно применяет в трактовке божественных совершенств. Формальные содержания божественных атрибутов различаются *ratione* (по формальному понятию), хотя в реальности тождественны сущности. Поэтому, как подчеркивает Скот, «благость есть истина в реальности, но истина не

[78] Ibid. n. 192. P. 261.
[79] Duns Scotus, J. Lectura in librum primum sententiarum. Prologus, pars II, quaestiones 1–3, n. 81 // Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. – Vol. XVI. – P. 30.
[80] Cross, R. Duns Scotus. – NY/Oxford: Oxford University Press, 1999. – P. 44.
[81] Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 8, pars 1, quaestio 4, n. 200 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. – Vol. IV. – P. 265.

является формально благостью»[82]. Аналогично, «мудрость в реальности не является формально благостью»[83]. Эти формулы выражают ключевую мысль: в Боге одно совершенство не сводится к другому по формальному содержанию, хотя все они тождественны сущности *in re* (в реальности). Таким образом, Скот использует один и тот же принцип формального различения как для объяснения структуры божественных атрибутов, так и для решения проблемы универсалий и индивидуации человека. Это и становится характерным признаком скотистской метафизики: единая реальность, содержащая множество формальных аспектов, которые не тождественны формально, но тождественны реально.

(Окончание следует.)

Источники и литература

Источники Иоанна Дунса Скота

1. Duns Scotus – Metaphysics and ethics / eds. L. Honnefelder, M. Dreyer, R. Wood. – Leiden, E. J. Brill, 1996. – P. 87–105.
2. Duns Scotus, I. Lectura in librum primum sententiarum: prologus et distinctiones a prima ad septimam // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. – Vol. XVI. – XI, 554 p.
3. Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber primus, distinctio prima et secunda // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. II. – XIII, 465 p.
4. Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber primus, a distinctione undecima ad vigesimam quintam// Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1959. – Vol. V. – XV, 475 p.
5. Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber primus, distinctio tertia // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – XI, 427 p.
6. Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber primus, a distinctione quarta ad decimam // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. – Vol. IV. – X, 46, 442 p.
7. Duns Scotus, I. Ordinatio. Prologus // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. I. – XV, 329, 301 p.
8. Duns Scotus, J. Collationes parisienses // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. – T. III. – P. 345–430.
9. Duns Scotus, I. Lectura in librum primum sententiarum: prologus et distinctiones a prima ad septimam // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. – Vol. XVI. – XI, 554 p.
10. Duns Scotus, J. Ordinatio. Liber II, distinctiones I–VI // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. – T. VI.1. – 8, 548 p.
11. Duns Scotus, J. Quaestiones quodlibetales // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim, G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XII. – 614 p..
12. Duns Scotus, J. Reportata parisiensia, prologus–III distinctio XXV // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XI.I. – 554 p.

[82] Ibid. n. 194. P. 262.
[83] Ibid. n. 192. P. 261.

13. Duns Scotus, J. Quaestio de cognitione Dei // Duns Scotus, J. The philosophical Doctrines of Duns Scotus / ed. C. S. R. Harris. – NY: The Franciscan Institute, 1959. – Vol. II. – P. 379–398.

Другие источники

14. Cajetanus, Th. Commentaria in Summam theologicam Angelici Doctoris sancti Thomae Aquinatis. – Lyrae: Van In, 1892. – T. 1: Commentaria in primam partem Summae theologiae. – XVI, 847 p.
15. Lychetus, F. Quaestiones quodlibetales. Commentarius: Quodlibet I, quaestio I, n. 16–35 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XII. – P.13–19.
16. Фома Аквинский. Сумма теологии / пер. А. В. Аполлонова. – Часть первая: Вопросы 1–64. – М.: Савин С. А., 2006. – 512 с.

Литература

17. Catania, F. J. S. John Duns Scotus on Ens Infinitum // The American Catholic Philosophical Quarterly. – Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1993. – Vol. 68. – P. 37–54.
18. Cross, R. Duns Scotus. – NY/Oxford: Oxford University Press, 1999. – XXI, 250 p. – (Great Medieval Thinkers).
19. Dreyer, M. Wissenschaft als Satzsystem. Die Theoremata des Johannes Duns Scotus und die Entwicklung des kategorisch-deduktiven Wissenschaftsbegriffs // John Duns Scotus – Metaphysics and ethics / eds. L. Honnefelder, M. Dreyer, R. Wood. – Leiden, E. J. Brill, 1996. – P. 87–105.
20. Gilson, É. Sur la composition fondamentale de l'être fini // De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgii, 11–17 sept. 1966 celebrati. – Roma: Cura Commissionis Scotisticae, 1968. – Vol. II. – P. 183–198.
21. Honnefelder, L. Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. – Münster: Aschendorff, 1989. – XII, 468 S.
22. Spade, P. V. The Semantics of Terms // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600 / ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – P. 188–196.
23. Todisco, O. Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto. – Roma: Edizioni Abete, 1975. – 356 p.
24. Wolter, A. B. The "theologism" of Duns Scotus // The philosophical theology of John Duns Scotus / ed. M. McCord Adams. – Ithaca: Cornell University Press, 1990. – P. 209–253.
25. Wolter, A. B. The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus. – St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1946. – XVI, 204 p.
26. Zielinsky, I. Möglichkeit und Grenzen der natürlichen Erkenntnis Gottes bei Johannes Duns Scotus // Wissenschaft und Weisheit. – Mönchengladbach: B. Kühlen, 1985. – Bd. 48. – S. 17–32.

The Theological Synthesis of Philosophy in John Duns Scotus (1265/1266–1308). Part 2

Author: Danilov A. V., Dr. theol. habil., Dr. phil.

Abstract: The development of Scotus's doctrine of natural knowledge of God rests on the universal concept of *ens,* which establishes the initial level of intellectual content and enables the mind to advance to the notion of *ens infinitum*. Scotus shows that the structure of being already contains the disjunction between the finite and the infinite, so that the idea of the infinite does not arise from

external illumination but from the analysis of the very concept of *ens*. The univocity of being becomes a necessary condition for demonstrating the existence of the infinite being, since an analogical or equivocal concept cannot secure the unity of the middle term in a demonstration. On this basis, Scotus delineates the competencies of philosophy and theology: the former establishes rational foundations, while the latter discloses supernatural truths, forming a twofold structure of theological knowledge. The doctrine of *distinctio formalis a parte rei* makes it possible to explain the distinction among the divine attributes without compromising divine simplicity, which constitutes a key critique of the Thomistic model. The formal distinction receives further development in Scotus's analysis of individuality: *haecceitas* determines the uniqueness of each being and serves as the foundation of Trinitarian incommunicability. In his teaching on distinction in God, Scotus shows that essence and attributes are not identical *secundum rationem*, which allows one to conceive the divine perfections as formally distinguishable while preserving the absolute simplicity of the Godhead.

Keywords: John Duns Scotus, natural knowledge of God, *ens infinitum*, univocity of being, proof of God's existence, *distinctio formalis*, divine attributes, *haecceitas*, Trinitarian incommunicability, formal distinction, metaphysics.

References

- Cajetanus, Th. *Commentaria in Summam theologicam Angelici Doctoris sancti Thomae Aquinatis*. T. 1: Commentaria in primam partem Summae theologiae. Lyrae: Van In, 1892. XVI, 847 p.
- Catania, F. J. S. *John Duns Scotus on Ens Infinitum* // The American Catholic Philosophical Quarterly. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1993. Vol. 68. P. 37–54.
- Cross, R. *Duns Scotus*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999. XXI, 250 p. (Great Medieval Thinkers).
- Dreyer, M. *Wissenschaft als Satzsystem. Die Theoremata des Johannes Duns Scotus und die Entwicklung des kategorisch-deduktiven Wissenschaftsbegriffs* // *John Duns Scotus – Metaphysics and ethics* / eds. L. Honnefelder, M. Dreyer, R. Wood. – Leiden, E. J. Brill, 1996. – P. 87–105.
- Duns Scotus, I. *Lectura in librum primum sententiarum: prologus et distinctiones a prima ad septimam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. Opera omnia, Vol. XVI. XI, 554 p.
- Duns Scotus, I. *Ordinatio. Liber primus, a distinctione quarta ad decimam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. Opera omnia, Vol. IV. X, 46, 442 p.
- Duns Scotus, I. *Ordinatio. Liber primus, a distinctione undecima ad vigesimam quintam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1959. Opera omnia, Vol. V. XV, 475 p.
- Duns Scotus, I. *Ordinatio. Liber primus, distinctio prima et secunda*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Opera omnia, Vol. II. XIII, 465 p.
- Duns Scotus, I. *Ordinatio. Liber primus, distinctio tertia*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. Opera omnia, Vol. III. XI, 427 p.
- Duns Scotus, I. *Ordinatio. Prologus*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Opera omnia, Vol. I. XV, 329, 301 p.
- Duns Scotus, J. *Collationes parisienses*. Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. Opera omnia, T. III. P. 345–430.
- Duns Scotus, J. *Ordinatio. Liber II, distinctiones I–VI*. Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. Opera omnia, T. VI.1. 8, 548 p.
- Duns Scotus, J. *Quaestio de cognitione Dei* // *The Philosophical Doctrines of Duns Scotus* / ed. C. S. R. Harris. New York: The Franciscan Institute, 1959. Vol. II. P. 379–398.
- Duns Scotus, J. *Quaestiones quodlibetales*. Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. Opera omnia, T. XII. 614 p.

- Duns Scotus, J. *Reportata parisiensia, prologus–III distinctio XXV*. Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. Opera omnia, T. XI.I. 554 p.
- Duns Scotus. *Metaphysics and Ethics* / eds. L. Honnefelder, M. Dreyer, R. Wood. Leiden: E. J. Brill, 1996. P. 87–105.
- Gilson, É. *Sur la composition fondamentale de l'être fini* // *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgii, 11–17 sept. 1966 celebrati*. Roma: Cura Commissionis Scotisticae, 1968. Vol. II. P. 183–198.
- Honnefelder, L. *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, 1989. XII, 468 S.
- Lychetus, F. Quae*stiones quodlibetales. Commentarius: Quodlibet I, quaestio I, n. 16–35*. Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. Opera omnia, T. XII. P. 13–19.
- Spade, P. V. *The Semantics of Terms* // *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600* / eds. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 188–196.
- Thomas Aquinas. *Summa theologiae*. Part I: Questions 1–64 / transl. A. V. Appolonov. Moscow: S. A. Savin, 2006. 512 p.
- Todisco, O. *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*. Roma: Edizioni Abete, 1975. 356 p.
- Wolter, A. B. *The "theologism" of Duns Scotus* // *The Philosophical Theology of John Duns Scotus* / ed. M. McCord Adams. Ithaca: Cornell University Press, 1990. P. 209–253.
- Wolter, A. B. *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1946. XVI, 204 p.
- Zielinsky, I. *Möglichkeit und Grenzen der natürlichen Erkenntnis Gottes bei Johannes Duns Scotus* // *Wissenschaft und Weisheit*. Mönchengladbach: B. Kühlen, 1985. Bd. 48. S. 17–32.

УДК 276(495)"13" + 231.1

Божественная простота и различение сущности и энергий у святителя Григория Паламы: онтологическое различие без разделения в Боге

Автор: Сломский Войцех, профессор, доктор хабилитированный. Университет VIZJA – профессор факультета социальных наук. ORCID: 0000-0003-1532-0341. Польша, Варшава. E-mail: slomski@autograf.pl

Аннотация: Статья исследует, каким образом реальное различение Божественной сущности и нетварных энергий у святителя Григория Паламы совместимо с абсолютной простотой Бога. На материале «Триад» и «Ста пятидесяти глав» показано, что паламитская διάκρισις имеет основание в Божественной реальности, но не предполагает сепарабельности сущности и энергии. Первый результат исследования состоит в том, что асимметрия μέθεξις – непричастность сущности и причастность энергии – дает основание отвергнуть редукцию различия к одной лишь операции рассудка. Второй результат: κοινὴ ἐνέργεια трех Ипостасей показывает, что энергия не образует автономного «четвертого» элемента Божества. Третий результат: единство Божественного действования совместимо с множественностью энергий, если последняя не понимается ни как множество частей Бога, ни как множество только тварных эффектов. Для описания этой структуры предлагается аналитическая категория «онтология нераздельного различия». Она не приписывается самому Паламе, но реконструирует логику, в которой реальность различия не тождественна составности, а простота означает отсутствие делимости, зависимости и композиции.

Ключевые слова: Григорий Палама; Божественная простота; сущность; энергия; нетварные энергии; различие; участие; обожение; апофатическое богословие; Троица.

Введение: проблема различия внутри Божественной простоты

Различение Божественной сущности (οὐσία) и нетварных энергий (ἐνέργειαι) остается одним из наиболее спорных пунктов рецепции богословия святителя Григория Паламы. Вопрос обычно формулируется предельно остро: если сущность и энергии различаются реально, не означает ли это, что в Боге возникает множество реально отличных элементов и тем самым нарушается simplicitas Dei? Если же различие является только понятийным, каким образом сохранить паламитское утверждение о нетварности благодати и реальности человеческого участия в Боге? Именно между этими двумя редукциями – превращением

различия в составность и превращением его в чисто логическую операцию – располагается собственная онтологическая позиция Паламы.[1]

Современная дискуссия показала, что проблему нельзя решать посредством простого противопоставления «восточной» и «западной» метафизики. Исследования Маркуса Плестеда, Дэвида Брэдшоу и Тихона Пино по-разному демонстрируют, что термин «простота» сам нуждается в аналитическом уточнении: отсутствие составности не тождественно отсутствию всякой различимости, а утверждение нетварного Божественного действования не обязано означать добавление к сущности некоторого второго субстрата.[2]

Настоящее исследование защищает более сильный тезис. Различение οὐσία–ἐνέργεια у Паламы не является исключением из учения о Божественной простоте, которое после введения различия требовало бы дополнительного оправдания. Оно выражает иной способ концептуализации самой простоты Бога: простота означает не метафизическую неразличимость всего Божественного, а отсутствие частей, составления, зависимости и онтологической делимости. Используемая ниже формула «онтология нераздельного различия» не является паламитским термином; это систематическая реконструкция логики его аргументации, предназначенная для описания διάκρισις, имеющей основание in re, но не переходящей в διαίρεσις или σύνθεσις.

Чтобы избежать petitio principii, необходимо сформулировать сильнейшую версию возражения против Паламы. Она может быть представлена как четырехступенчатый аргумент: (1) все реально различное в одном сущем вносит в него реальную множественность; (2) οὐσία и ἐνέργεια у Паламы различаются реально; (3) следовательно, в Боге имеется реальная множественность; (4) реальная множественность несовместима с абсолютной простотой. Настоящая статья не отрицает вторую посылку. Ее задача состоит в критике перехода от реального различия к составности: множество различимых способов Божественного бытия и действования не является множеством онтологически самостоятельных компонентов. Поэтому вопрос должен быть поставлен не как «реально ли различие?», а как «какого типа реальность различия совместима с несоставностью?»3

Методологически статья исходит прежде всего из текстов самого Паламы. Вторичная литература используется не для замещения источника, а для проверки конкурирующих способов его прочтения. Это особенно важно потому, что позднейшая история паламизма нередко проецировала на XIV век более поздние систематические схемы.4

1Plested, “St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity,” 508–521; Pino, Essence and Energies.
2Bradshaw, Divine Energies and Divine Action; Plested, “Divine Simplicity,” 508–521.
3Plested, “Divine Simplicity,” 508–521; Butner, “Communion with God,” 20–44.
4Demetracopoulos, “Palamas Transformed,” 263–372; Russell, Gregory Palamas and the Making of Palamism.

Что именно означает Божественная простота

В классическом христианском употреблении утверждение простоты Бога прежде всего отрицает составность. Бог не является целым, образованным из онтологически более первичных частей; Его бытие не зависит от соединения элементов, причин или внешнего основания. Это отрицательное содержание принципиально: простота говорит о Божественной независимости и полноте прежде, чем о логической тождественности всех предикатов, применяемых к Богу.[5]

Для восточной патристической традиции столь же принципиально, что простота не делает Бога бездейственным. Бог творит, промышляет, просвещает, освящает и обоживает. Поэтому богословие должно удерживать одновременно две истины: Божественное бытие не составлено из частей, но Божественное действие реально и не сводится к тварному эффекту. Уже каппадокийское различение между непознаваемой сущностью и познаваемыми действиями задает грамматику, в которой позднее будет работать Палама.6

Отсюда следует важное методологическое ограничение. Нельзя заранее определять простоту как отсутствие любого реального различия, а затем оценивать Паламу по соответствию этому определению. Такой ход превращает спорный тезис в исходную посылку. Более корректный вопрос звучит иначе: какое понятие различия предполагает Палама и какие признаки составности он отрицает? Только после этого можно установить, нарушает ли его διάκρισις единство Божества.

Патристическая генеалогия проблемы: от Каппадокийцев к Максиму Исповеднику

Паламитская διάκρισις не возникает ex nihilo. У Василия Великого полемика с Евномием закрепляет принципиальное различие между непостижимостью Божественной сущности и познанием Бога через Его действия; у Григория Нисского бесконечность Бога исключает исчерпывающее сущностное знание, не отменяя реальности восхождения к Нему. Псевдо-Дионисий развивает язык Божественных имен и πρόοδοι, соединяя радикальную апофатику с реальностью Божественных исхождений. Максим Исповедник, в свою очередь, связывает онтологию тварного бытия с μέθεξις и θέωσις: конечная цель творения заключается не в автономии, а в реальном приобщении к Богу.[7]

Эта генеалогия не предполагает готовой паламитской системы у Каппадокийцев, Дионисия или Максима. Речь идет о развитии одной проблемы: как сохранить трансцендентность Бога, не превращая участие в Нем в метафору. У Максима μέθεξις и θέωσις обозначают реальное отношение к Богу без смешения

5Grumel, “Grégoire Palamas…” 84–96; Guichardan, Le problème de la simplicité divine.
6Bradshaw, Aristotle East and West; Sinkewicz, “Gregory Palamas,” 131–188.
7Basil, Epistulae, PG 32; Gregory of Nyssa, Contra Eunomium I–II; Pseudo-Dionysius, De divinis nominibus, PG 3; Maximus, Ambigua.

природ. Палама наследует эту структуру, но придает ей новую онтологическую артикуляцию в споре о нетварной благодати и свете.

От апофатики к онтологии Божественного самосообщения

Паламитское решение невозможно понять вне апофатической традиции. Псевдо-Дионисий утверждает превосхождение Бога над бытием и знанием; Божественная сверхсущность не становится предметом, соразмерным тварному интеллекту. Однако тот же корпус говорит о Божественных именах, исхождениях и сообщениях. Апофатика поэтому не означает пустоты отношения между Богом и миром: она запрещает отождествлять реальное Божественное присутствие с постижением Божественной сущности.[8]

Эта структура становится для Паламы особенно значимой в споре о нетварном свете. Если все, что реально сообщается твари, должно быть либо Божественной сущностью, либо тварным эффектом, то выбор оказывается разрушительным в обоих направлениях: причастие сущности уничтожает границу Творца и твари, а тварность благодати превращает обожение в отношение к созданному посреднику. Различение сущности и энергий снимает ложную альтернативу. Бог остается неприступным по сущности и в то же время реально сообщает Себя.[9]

Поэтому апофатика и онтология энергии не противостоят друг другу. Напротив, апофатический запрет на сущностное обладание Богом требует положительного объяснения того, каким образом Бог присутствует и действует. В паламитской системе ἐνέργεια является не ослабленной формой Божества, а понятием, позволяющим говорить о реальном Божественном самосообщении без превращения οὐσία в объект участия.

Энергия не есть часть Бога

Решающим является то, что аргументация Паламы не требует понимать сущность и энергию как два компонента, из которых «состоит» Бог. Энергия не прибавляется к сущности и не обладает самостоятельным бытием рядом с ней. Поэтому пространственная или мереологическая модель здесь принципиально ошибочна. Различение не отвечает на вопрос, из каких частей состоит Бог; оно отвечает на вопрос, каким образом один и тот же неприступный Бог действительно действует и сообщается.

Особенно важна глава 93 «Ста пятидесяти глав», где обоживающая энергия определяется как Божественная благодать, но не как природа Бога: «Ἡ θεοποιὸς ἐνέργεια … θεία τις ἐστὶ χάρις, ἀλλ᾽ οὐχ ἡ φύσις τοῦ Θεοῦ».[10]

Эта формула не устанавливает дистанцию между «настоящим Богом» и некоторой вторичной реальностью. Напротив, ее функция состоит в

8Pseudo-Dionysius, De divinis nominibus, PG 3, 585–996; Louth, “Reception of Dionysius,” 585–599.
9Palamas, Triads; Pino, Essence and Energies.
10Palamas, One Hundred and Fifty Chapters, cap. 93, 165–166.

одновременном утверждении двух положений: обоживающая благодать действительно Божественна и нетварна; при этом она не является Божественной сущностью как таковой. Если первое положение устранить, обожение становится причастием твари. Если устранить второе, исчезает апофатическая неприступность οὐσία.

Именно поэтому выражение «онтологическое различие» требует осторожности. Оно не означает двух сущностей, двух субстанций или двух Богов. Оно означает, что различие не производится только нашим способом мышления: оно соответствует реальному порядку Божественного бытия и действия. Под «онтологическим» здесь понимается не самостоятельное бытие различаемых членов, а несводимость различия к одному лишь акту человеческого мышления. Реальность различия поэтому не тождественна реальности разделения. В этом пункте категория διάκρισις точнее описывает Паламу, чем категория composition.[11]

В настоящей статье «реальное различие» не отождествляется ни с позднесхоластической distinctio realis, ни с distinctio formalis. Термин означает лишь, что различие имеет основание в самой Божественной реальности и не является исключительно операцией человеческого рассудка. Из этого не следуют сепарабельность οὐσία и ἐνέργεια, их независимое существование или образование ими составного целого. Под «онтологическим» поэтому понимается не самостоятельное бытие различаемых членов, а несводимость различия к одному лишь акту мышления.

Причастность энергии и непричастность сущности

Наиболее ясный критерий различия Палама формулирует через категорию участия. В главе 111 он пишет: «Οὐκ ἄρα τῆς θείας οὐσίας ἔνεστι μετέχειν, οὐδ᾽ αὐτοὺς τοὺς διὰ τῆς θείας χάριτος τεθεωμένους· τῆς δὲ θείας ἐνεργείας ἔνεστι μετέχειν». Даже обоженные не участвуют в Божественной сущности; участие относится к Божественной энергии.[12]

Это место имеет фундаментальное значение для проблемы простоты. Различие сущности и энергии определяется не как различие двух частей, а как различие двух способов богословского отношения: οὐσία остается абсолютно непричастной, тогда как ἐνέργεια действительно причащаема. Сотериологическая реальность θέωσις становится тем самым критерием онтологической артикуляции. Аргументация Паламы не требует вводить множество в Боге ради метафизической системы; ее задача – объяснить, как реальное обожение возможно без причастия сущности.[13]

Глава 111 служит не иллюстрацией, а текстуальным основанием реконструкции. В формуле «Οὐκ ἄρα τῆς θείας οὐσίας ἔνεστι μετέχειν ... τῆς δὲ θείας

11Butner, “Communion with God,” 20–44; Pino, Essence and Energies.
12Palamas, One Hundred and Fifty Chapters, cap. 111, 211.
13Sinkewicz, “Gregory Palamas,” 131–188; Meyendorff, A Study of Gregory Palamas.

ἐνεργείας ἔνεστι μετέχειν» один и тот же глагол μετέχειν соотносится с двумя различными генитивными конструкциями – τῆς θείας οὐσίας и τῆς θείας ἐνεργείας. Различается не степень участия, а его предмет. Из этой текстовой асимметрии можно систематически вывести ограниченный вывод: различие имеет основание in re. Сепарабельность и составность из этого не следуют.

В этом смысле μέθεξις является проверкой адекватности учения о простоте. Если определение простоты делает невозможным нетварное причастие, оно оказывается богословски недостаточным, потому что не объясняет центральное утверждение восточнохристианской сотериологии: спасение есть не только изменение статуса твари, но реальное приобщение к Божественной жизни. Норман Рассел убедительно показал, насколько глубоко язык обожения укоренен в греческой патристической традиции; Палама придает этой традиции точную онтологическую артикуляцию в условиях исихастской полемики.[14]

Одна энергия трех Ипостасей и единство Божества

Особенно сильный аргумент против понимания энергий как дополнительных «частей» Бога дает триадологический контекст. В главе 112 Палама говорит не о популярной формуле «непричастности по сущности и причастности по энергии», которую иногда ошибочно связывают с этим номером главы, а об одной общей энергии трех Божественных Ипостасей. Это обстоятельство имеет непосредственное значение для проблемы простоты.[15]

Главы 111–114 образуют единый аргумент. Cap. 111 устанавливает непричастность сущности и причастность энергии; cap. 112 связывает Божественное действование с единством Троицы; cap. 113 уточняет отношение сущности и энергии; cap. 114 говорит об одном Боге, имеющем одну сущность, силу и энергию. Последовательность не вводит вторую Божественную субстанцию, а соединяет реальность участия с единством Божества.[16]

Триадологический ход cap. 112–114 позволяет уточнить аргумент: (1) Отец, Сын и Святой Дух реально различаются как Ипостаси, но имеют одну Божественную природу; (2) Божественное действование принадлежит Троице как общее; (3) cap. 114 говорит об одном Боге, «μίαν ἔχοντα τὴν οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν»; (4) энергия поэтому не образует четвертого центра Божества; (5) ее отличие от сущности не обладает онтологической автономией; (6) следовательно, реальное различие не тождественно композиции. Это не отождествляет ипостасное различие с различием οὐσία–ἐνέργεια, а показывает несостоятельность универсального отождествления реального различия и составности.

14Russell, The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition.
15Palamas, One Hundred and Fifty Chapters, cap. 112; ср. cap. 111 о причастности энергии.
16Palamas, One Hundred and Fifty Chapters, cap. 111–114; cap. 111, 211.

Здесь проявляется важное отличие реального различия от составности. Состав предполагает элементы, которые в некотором отношении могут быть помыслены как части целого. Паламитская энергия не имеет такой автономии. Она не существует без Бога и не является онтологически более первичной или более поздней по отношению к Нему. Она есть энергия Отца, Сына и Духа – не внешний продукт Божества, а нетварное Божественное действование.[17]

Поэтому простота у Паламы должна быть прочитана триадологически, но без ложной аналогии между двумя типами различия. Ипостасная διάκρισις и различение οὐσία–ἐνέργεια не тождественны по своему основанию и функции. Их сопоставление имеет более ограниченную цель: оно показывает несостоятельность универсального отождествления всякого реального различия внутри Божественной реальности с составностью. Единство Бога определяется не устранением различия, а отсутствием делимости, автономных частей и независимых центров Божества.

Энергия и тварный результат действия: нетварное действование и созданный эффект

Для оценки Божественной простоты необходимо строго различать нетварную энергию и тварный результат действия. Если эти уровни смешиваются, паламитская позиция неизбежно искажается: либо всякое действие Бога ad extra объявляется тварным, либо тварный результат неоправданно отождествляется с самим Божественным действованием. Используемое здесь различение между ἐνέργεια и результатом действия не является наложением на Паламу позднейшей схемы actus–effectus; оно лишь аналитически фиксирует принципиальную для его богословия границу между нетварным Божественным действованием и тем, что возникает в тварном порядке вследствие этого действования.

Эта дистинкция имеет непосредственное значение для аргумента о простоте. Тварный эффект действительно не тождествен Богу и может иметь начало; Божественная энергия как основание действия не возникает вместе с эффектом и не является новым качеством, приобретенным Богом. Поэтому переход от вечного Божественного действования к временному результату не требует изменения в Боге. Различение нетварной энергии и тварного результата действия позволяет избежать ложного вывода, будто признание реального действия ad extra превращает Бога в субъект новых акциденций.[18]

Нетварность энергии и проблема акциденции

Один из наиболее серьезных философских вопросов заключается в том, не превращает ли реальная энергия Бога в субъект, обладающий чем-то отличным от Своей сущности, то есть в носителя своеобразных акциденций. Паламитский ответ отрицателен, потому что Божественная энергия не является приобретенным

17Palamas, One Hundred and Fifty Chapters, cap. 112–114; Plested, “Divine Simplicity,” 508–521.
18Bradshaw, Divine Energies and Divine Action; Pino, Essence and Energies.

состоянием, изменением или качеством, которое могло бы присутствовать или отсутствовать в Боге. Она нетварна и не возникает вследствие отношения Бога к миру.[19]

Именно здесь полезно различить вечную Божественную способность действовать и свободное осуществление конкретных действий ad extra. Творение имеет начало; Божественная действенность не начинает существовать вместе с творением. Иначе Бог приобретал бы новую онтологическую определенность в момент возникновения мира. Палама избегает такого вывода: нетварность энергии означает, что основание Божественного действия принадлежит Богу, а не тварному порядку.

Дэвид Брэдшоу справедливо обращает внимание на историко-философскую нагрузку термина ἐνέργεια. В восточной традиции он не сводится к акциденции в аристотелевском категориальном смысле и не обозначает промежуточную субстанцию. Это позволяет точнее понять паламитский язык: энергия есть действительность Божественного действия, а не вещь между Богом и миром.[20]

Одна и многие энергии: множественность без умножения Божества

Более трудное возражение касается множества энергий. Творящая, промыслительная, просвещающая и обоживающая энергии не могут быть сведены только к тварным эффектам, но и не являются самостоятельными онтологическими единицами. Единство относится к одному триипостасному Богу как источнику и субъекту действования; множественность – к реальной, хотя и несепарабельной, дифференцированности Его нетварного действования. Она не равна множеству частей, поскольку энергии не обладают независимым esse и не складываются в Божество как в целое.

Поэтому μία ἐνέργεια и πολλαὶ ἐνέργειαι не являются взаимоисключающими формулами. Первая защищает единство Божественного действования и его общность для трех Ипостасей; вторая – реальную дифференцированность Божественного самосообщения. Множественность энергий не сводится ни к множеству именований, ни к тварным эффектам, но остается несепарабельной: каждая энергия есть энергия одного и того же Бога, а не самостоятельный онтологический носитель.[21]

Различие без разделения: διάκρισις как ключ к простоте

Центральный результат проведенного анализа можно сформулировать через различие между διάκρισις и διαίρεσις. Реальная различимость не обязательно означает онтологическое расчленение. Паламитская модель требует признать, что Божественная сущность и энергия не являются взаимозаменяемыми понятиями,

19Bradshaw, Divine Energies and Divine Action; Butner, “Communion with God,” 20–44.
20Bradshaw, Aristotle East and West; Bradshaw, Divine Energies and Divine Action.
21Palamas, One Hundred and Fifty Chapters, cap. 112–114; Bradshaw, Divine Energies and Divine Action.

поскольку различаются по признаку причастности, именуемости и способу отношения к твари. Но из этого не следует, что они существуют раздельно.

Тихон Пино убедительно показал значимость проблемы Божественного именования для понимания паламитского различия. Имена Бога относятся не к тварным заместителям Божества, а к реальному Божественному проявлению. Если же имена и энергии имеют основание только в нашем интеллекте, становится трудно объяснить, почему Палама столь настойчиво защищает их нетварность.[22]

С другой стороны, реальность различия не должна гипостазироваться. Нельзя говорить об энергии как о самостоятельном «нечто», которое можно было бы мысленно отделить от Бога. Такая реификация повторяла бы ошибку, против которой направлено само учение. Энергия существует как Божественная энергия; ее онтологическая реальность является реальностью действующего Бога.

Отсюда предлагается понятие «онтологии нераздельного различия». Это современная аналитическая формула, а не термин, приписываемый самому Паламе. Она обозначает структуру, в которой различие имеет основание in re, но не образует двух автономных реальностей. Простота Бога оказывается совместимой с реальной различимостью, поскольку простота отрицает составность и делимость, тогда как различие сущности и энергии описывает неприступность и сообщаемость одного и того же Бога.

Паламитская простота и современная дискуссия

Современная литература предлагает несколько важных, но не тождественных стратегий чтения паламитской простоты. Маркус Плестед показывает, что Паламу нельзя представить как богослова, просто отказавшегося от классической простоты; его анализ прежде всего демонстрирует историческую и концептуальную совместимость различения с несоставностью Бога. Дэвид Брэдшоу переносит центр тяжести на метафизику ἐνέργεια и Божественного действия, показывая, что восточное понятие энергии не исчерпывается моделью акциденции. Тихон Пино особенно последовательно связывает сущность и энергии с проблемой именования Бога, бытия и причастности.[23]

Настоящая статья принимает результаты Плестеда, Брэдшоу и Пино, но соединяет их в более строгий критерий. Плестед показывает совместимость паламитского различения с simplicitas, однако не формулирует положительного критерия некомпозиционного различия. Брэдшоу раскрывает метафизический вес ἐνέργεια, Пино – ее связь с именованием и причастностью. Здесь предлагается тройная проверка: асимметрия причастности устанавливает реальность различия; несепарабельность исключает композицию; κοινὴ ἐνέργεια трех Ипостасей сохраняет единство Божественного действования.

22Pino, Essence and Energies.
23Plested, “Divine Simplicity”; Bradshaw, Divine Energies and Divine Action; Pino, Essence and Energies.

Такое решение позволяет ответить и на сильнейшее возражение против паламизма. Из реальной различимости не следует составность, если различаемые моменты не являются самостоятельными онтологическими единицами и не образуют целого путем сложения. Следовательно, спор о простоте должен быть перенесен с вопроса о самом факте различия на критерии composition: сепарабельность, взаимная онтологическая независимость, приобретенность и возможность существования частей вне их единства. Ни один из этих критериев не применим к отношению οὐσία и ἐνέργεια в паламитском богословии.

Сравнительная перспектива требует строгого ограничения. Настоящая статья не противопоставляет «Паламу» и «латинскую схоластику» как два монолитных блока и не предпринимает реконструкции томистской или скотистской теории простоты. Латинский материал используется только как контрастный язык постановки вопроса о composition и distinction. Поэтому вывод статьи относится к внутренней логике паламитской модели: он не требует тезиса, будто западное богословие отрицает реальность Божественного действия, и не зависит от конфессиональной антитезы Восток–Запад.[24]

Сотериологическая проверка онтологии: благодать и обожение

Для Паламы вопрос о простоте не является нейтральной метафизической задачей. Он проверяется сотериологией. Если благодать, которой человек обоживается, тварна, тогда конечным содержанием спасительного участия становится не Сам Бог, а созданный эффект. Если же человек участвует в Божественной сущности, исчезает онтологическая граница между Творцом и тварью. Учение о нетварных энергиях предназначено сохранить обе стороны христианского утверждения.[25]

Формула главы 111 имеет не только терминологическое, но и систематическое значение. Непричастность сущности и причастность энергии устанавливают асимметрию отношения: Бог сообщается реально, не становясь сущностно соизмеримым с тварью. Сотериология не доказывает независимо истинность этой онтологии; она проверяет ее внутреннюю богословскую когерентность. Если θέωσις есть реальное участие в Боге, модель должна одновременно объяснить реальность дара и непереходимость границы между тварной и Божественной природой.

Эта сотериологическая перспектива также объясняет, почему энергия не может быть понята как внешний инструмент. Если энергия была бы чем-то третьим между Богом и человеком, она не обеспечивала бы реального общения. Паламитская модель принципиально иная: причастие энергии есть причастие

24Grumel, “Grégoire Palamas…” 84–96; Guichardan, Le problème de la simplicité divine.
25Palamas, Triads; Russell, Doctrine of Deification.

Самому Богу в Его действовании. Поэтому различие не ослабляет реализм обожения, а делает его возможным без пантеистического смешения.[26]

Научная новизна: простота как несоставная полнота, а не метафизическая неразличимость

Научная новизна состоит не в повторном утверждении совместимости паламизма с простотой, а в критерии этой совместимости. Вопрос ставится так: каким образом διάκρισις может иметь основание in re, не переходя в сепарабельность и составность? Ответ соединяет четыре линии: асимметрию причастности в cap. 111, κοινὴ ἐνέργεια в cap. 112–114, различение нетварного действования и тварного результата и проблему μία/πολλαὶ ἐνέργειαι. В тройном критерии – реальность различия, его несепарабельность и триадологическое единство действования – состоит собственный систематический вклад исследования.

Паламитская альтернатива может быть выражена как онтология нераздельного различия. Сущность и энергия различаются реально, поскольку непричастность и причастность не являются продуктами человеческого языка. Но они не разделяются, поскольку энергия не обладает самостоятельным бытием вне единого триипостасного Бога. Простота, следовательно, означает несоставную полноту Божественного бытия, а не метафизическую бескачественность или абсолютную неразличимость.

В таком прочтении различение οὐσία–ἐνέργεια не является поздним приложением к учению о простоте. Оно показывает, что простота Бога должна быть способна включить реальность Его жизни и действия. Бог прост не потому, что в Нем невозможно различить сущность, ипостасное существование и действие, а потому, что эти различия не образуют составленного целого из онтологически независимых компонентов.[27]

Заключение

Проведенный анализ позволяет сформулировать пять выводов. Во-первых, реальное различение сущности и энергий у святителя Григория Паламы не следует интерпретировать как различение частей Бога. Категория составности не описывает отношение οὐσία и ἐνέργεια, поскольку энергия не является автономным компонентом, присоединенным к сущности.

Во-вторых, различие имеет онтологический, а не только логический характер в принятом здесь минимальном смысле: оно имеет основание in re и не сводится к одному лишь акту человеческого мышления. Его критерием выступает прежде всего участие: Божественная сущность непричастна, тогда как нетварная энергия действительно причащаема. Это различие невозможно свести к способу человеческого мышления, не ослабив реализм паламитской сотериологии.

26Palamas, One Hundred and Fifty Chapters, cap. 93, 111; Meyendorff, A Study of Gregory Palamas.
27Plested, “Divine Simplicity,” 508–521; Pino, Essence and Energies; Butner, “Communion with God,” 20–44.

В-третьих, триадологический контекст подтверждает нераздельность различия. Общая энергия трех Ипостасей не является четвертым элементом Божества, но выражает единство Божественного действования. Поэтому множество проявлений и действий не означает множества богов или частей Бога.

В-четвертых, простота у Паламы должна определяться прежде всего как отсутствие составности, делимости, зависимости и акцидентального приращения, а не как отсутствие всякой реальной различимости. Такое определение позволяет сохранить одновременно апофатическую непостижимость сущности и реальность нетварной благодати.

В-пятых, различение сущности и энергий имеет не только оборонительную, но и положительную богословскую функцию. Оно объясняет, каким образом абсолютно трансцендентный Бог может реально действовать, именоваться, сообщаться и обоживать тварь, оставаясь единым и несоставным. В этом смысле паламитская Божественная простота представляет собой не отказ от классического христианского утверждения о единстве Бога, а его онтологическое раскрытие как нераздельной полноты Божественной жизни.[28]

Тем самым исходный аргумент против паламизма получает последовательный ответ. Посылка о реальности различия принимается; отвергается лишь неаргументированное отождествление всякой реальной различимости с композиционной множественностью. У Паламы οὐσία и ἐνέργεια имеют различные отношения к причастности, но не обладают взаимной сепарабельностью; одна общая энергия трех Ипостасей сохраняет единство субъекта действования; множественность энергий выражает множественность способов Божественного самосообщения, а не частей Божества; тварные результаты Божественного действования остаются на стороне созданного порядка и не входят в состав Бога.

Поэтому «онтология нераздельного различия» описывает не компромисс между простотой и множественностью, а иной способ определить саму простоту как несоставную полноту живого и действующего Бога.

Источники

1. *Basilius Magnus.* Epistulae // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Vol. 32. Paris: J.-P. Migne, 1857.
2. *Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium libri I et II / ed. W. Jaeger. Leiden: E. J. Brill, 1960.
3. *Gregorius Palamas.* Capita centum physica, theologica, moralia et practica // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Vol. 150. Paris: J.-P. Migne, 1865. Col. 1121–1226.
4. *Maximus Confessor*. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / ed. and trans. N. Constas. 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

28Bradshaw, Divine Energies and Divine Action; Pino, Essence and Energies; Plested, “Divine Simplicity.”

5. *Palamas G.* Défense des saints hésychastes / introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff. 2e éd. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1973.
6. *Palamas G.* The One Hundred and Fifty Chapters / ed. and trans. R.E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. 288 p.
7. *Palamas G.* The Triads / ed. J. Meyendorff; trans. N. Gendle. New York: Paulist Press, 1983. 172 p.
8. *Pseudo-Dionysius Areopagita.* De divinis nominibus // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Vol. 3. Paris: J.-P. Migne, 1857. Col. 585–996.

Литература

1. *Bradshaw D.* Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 312 p.
2. *Bradshaw D.* Divine Energies and Divine Action: Exploring the Essence-Energies Distinction. St. Paul, MN: IOTA Publications, 2023.
3. *Butner D.*G., Jr. Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas // Modern Theology. 2016. Vol. 32. № 1. P. 20–44.
4. *Demetracopoulos J.*A. Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium // Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500 / eds M. Hinterberger, C. Schabel. Leuven–Paris–Walpole, MA: Peeters, 2011. P. 263–372.
5. *Grumel V.* Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine // Échos d'Orient. 1935. Vol. 34. № 177. P. 84–96.
6. *Guichardan S.* Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios. Lyon: Anciens Établissements Legendre, 1933.
7. *Louth A.* The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas // Modern Theology. 2008. Vol. 24. № 4. P. 585–599.
8. *Meyendorff J.* A Study of Gregory Palamas. 2nd ed. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1998.
9. *Pino T.* Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas. London–New York: Routledge, 2023.
10. *Plested M.* St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity // Modern Theology. 2019. Vol. 35. № 3. P. 508–521.
11. *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2004.
12. *Russell N.* Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age. Oxford: Oxford University Press, 2019.
13. *Sinkewicz R.*E. Gregory Palamas // La théologie byzantine et sa tradition. Tome II (XIIIe–XIXe s.) / eds C.G. Conticello, V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002. P. 131–188.

Divine Simplicity and the Essence–Energies Distinction in St Gregory Palamas: Ontological Distinction without Division in God

Author: Słomski W., Dr. habil., Professor. VIZJA University, Faculty of Social Sciences. Poland, Warsaw. ORCID: 0000-0003-1532-0341. E-mail: slomski@autograf.pl

Abstract: This article asks how St Gregory Palamas can affirm a distinction between the divine essence and uncreated energies that is grounded in divine reality without compromising divine simplicity. A close reading of the Triads and the One Hundred and Fifty Chapters yields three results. First, the asymmetry of participation–non-participability of the essence and real participation in the energies–provides grounds for rejecting the reduction of the distinction to a merely conceptual act of the knower. Second, the common energy of the three divine hypostases excludes the interpretation of energy as an autonomous fourth constituent of divinity. Third, the unity of divine operation is compatible with a plurality of energies when that plurality is understood neither as a plurality of divine parts nor as a plurality of merely created effects. The article therefore proposes the analytical category of an "ontology of undivided distinction." This is not presented as Palamas's own formula, but as a systematic reconstruction of a distinction grounded in re while lacking separability, independent subsistence, or compositional force. Divine simplicity thus excludes division, dependence, and composition without requiring the metaphysical indistinguishability of all that is truly divine.

Keywords: Gregory Palamas; divine simplicity; essence; energy; uncreated energies; distinction; participation; deification; apophatic theology; Trinity.

References

- *Basilius Magnus.* Epistulae // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Vol. 32. Paris: J.-P. Migne, 1857.
- *Bradshaw D.* Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 312 p.
- *Bradshaw D.* Divine Energies and Divine Action: Exploring the Essence-Energies Distinction. St. Paul, MN: IOTA Publications, 2023.
- *Butner D.*G., Jr. Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas // Modern Theology. 2016. Vol. 32. № 1. P. 20–44.
- *Demetracopoulos J.*A. Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium // Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500 / eds M. Hinterberger, C. Schabel. Leuven–Paris–Walpole, MA: Peeters, 2011. P. 263–372.
- *Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium libri I et II / ed. W. Jaeger. Leiden: E. J. Brill, 1960.
- *Gregorius Palamas.* Capita centum physica, theologica, moralia et practica // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Vol. 150. Paris: J.-P. Migne, 1865. Col. 1121–1226.
- *Grumel V.* Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine // Échos d'Orient. 1935. Vol. 34. № 177. P. 84–96.

- *Guichardan S.* Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios. Lyon: Anciens Établissements Legendre, 1933.
- *Louth A.* The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas // Modern Theology. 2008. Vol. 24. № 4. P. 585–599.
- *Maximus Confessor*. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / ed. and trans. N. Constas. 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- *Meyendorff J.* A Study of Gregory Palamas. 2nd ed. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1998.
- *Palamas G.* Défense des saints hésychastes / introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff. 2e éd. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1973.
- *Palamas G.* The One Hundred and Fifty Chapters / ed. and trans. R.E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. 288 p.
- *Palamas G.* The Triads / ed. J. Meyendorff; trans. N. Gendle. New York: Paulist Press, 1983. 172 p.
- *Pino T.* Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas. London–New York: Routledge, 2023.
- *Plested M.* St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity // Modern Theology. 2019. Vol. 35. № 3. P. 508–521.
- *Pseudo-Dionysius Areopagita.* De divinis nominibus // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Vol. 3. Paris: J.-P. Migne, 1857. Col. 585–996.
- *Russell N.* Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- *Sinkewicz R.*E. Gregory Palamas // La théologie byzantine et sa tradition. Tome II (XIIIe–XIXe s.) / eds C.G. Conticello, V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002. P. 131–188.

УДК 261.7 + 289.3

Образы Сиона как изобретенная политическая традиция современного мормонизма

Автор: Кирчанов Максим Валерьевич, д.и.н., доцент, доцент кафедры регионоведения и экономики зарубежных стран Факультета международных отношений, доцент кафедры истории зарубежных стран и востоковедения Исторического факультета, ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет», ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3819-3103. E-mail: maksym_kyrchanoff@hotmail.com

Аннотация. Автор анализирует образы Сиона в политико-теологическом дискурсе мормонизма. Цель этого исследования – анализ мормонского видения и восприятия Сиона как изобретенной политической традиции, легитимированной религиозными аргументами и в целом сконструированной в религиозной системе координат. Новизна исследования для российской исторической науки состоит в анализе восприятия и видения образов Сиона в американском обществе на примере мормонов, которые предложили оригинальное видение сионских образов как идеологических конструктов, предложив свою собственную модель политической теологии. С точки зрения методологии статья основана на достижениях междисциплинарной историографии, представленных в рамках интеллектуальной истории, что позволяет воспринимать и деконструировать сионские образы и нарративы в рамках мормонского политического и идеологического дискурса как изобретенные традиции. В статье проанализированы 1) основные особенности сионских нарративов в религиозном учении мормонов, 2) мормонское видение образов Сиона как идеологического проекта в контекстах мормонского видения и понимания политической свободы, 3) особенности проблем субъектности мормонов в рамках “сионского” текста в идеологическом дискурсе современного мормонизма. В статье показано, что образы Сиона в политико-теологическом дискурсе мормонов стали частью их видения и восприятия политики, символизируя идеальную политическую модель избранного сообщества верующих. Результаты исследования позволяют предположить, что понимание Сиона в интеллектуальном дискурсе мормонов является не светским, но религиозно центричным. Автор полагает, что для мормонского понимание Сиона характерно стремление легитимировать идентичность мормонов как воображаемого сообщества, сконструировав для них образа Сиона как изобретенной традиции.

Ключевые слова: мормоны, мормонизм, «Книга Мормона», интеллектуальная история, Сион, сионские нарративы, образы Сиона и свобода, образы Сиона и политическая субъектность, политическое воображение

Введение

Развитие христианства на территории Соединенных Штатов Америки было самым тесным образом сопряжено с политическими процессами. Несмотря на то, что религия формально не интегрирована в политическую систему США, религиозный фактор, тем не менее, оказывает самое существенное влияние на изменения в идеологической конъюнктуре американского общества. Исторически в Америке сложилось несколько форм взаимного влияния религии

и политических отношений. В наибольшей степени религиозные факторы представлены в трансформации идеологической компоненты американской политической культуры.

Для современных Соединённых Штатов особую роль играют концепции, призванные актуализировать, консолидировать и усилить исторически сложившуюся модель идентичности, связанную, в том числе, и с идеями американизма. Американизм не является исключительно светским и идеологическим конструктом, но имеет и религиозные формы. Не только представители протестантских деноминаций и церквей, существующих на территории США, но и новые религиозные движения, которые возникли в Америке в XIX веке, внесли существенный вклад в развитие американизма, культивируя его религиозно-центричные версии и формы. Если в рамках светского американизма особое внимание уделяется особенностям американской политической культуры, то сторонники религиозного восприятия этой идеологии культивируют американизм, используя сакральный дискурс. В такой ситуации усилиями религиозных деятелей в США сложилась уникальная традиция обоснование американской политической исключительности в духовной сфере. Последнее достигается с использованием различных ресурсов. Как правило, представители различных религиозных движений как традиционных, так и новых, воспроизводят идеи американской исключительности с применением дискурсивных практик.

Поэтому разного рода нарративные конструкции являются универсальной формой, при помощи которой в религиозном дискурсе актуализируется идеи уникальности, избранности и исключительности пути развития США. В рамках религиозной традиции Америки сложилось несколько изобретенных традиций, которые интегрированы в политическую культуру американского общества. Одной из них, формально религиозной, но фактически политической, являются образы Сиона, которые активно культивируются и воспроизводятся представителями как различных протестантских церквей и деноминаций, так и представителями новых религиозных движений, которые в США в XIX веке возникли на базе протестантизма. Важнейшей подобной религиозной группой следует признать мормонов, которые известны как Церковь Иисуса Христа святых последних дней. Идеологи мормонизма выработали собственную концепцию Сиона, наделив и наполнив ее как религиозными, так и политическими смыслами.

В самом общем плане в политическом дискурсе мормонов образы Сиона представлены нарративами, призванными описать идеальное сообщество верующих, предназначенное, в отличие от остальных групп, для спасения. Теоретиками мормонизма признается, что дефиниция «Сион» применяется преимущественно «обозначения состояния общества»[1]. Несмотря на формально религиозный генезис идеи Сиона фактически стали политическими

[1] *Lucas J.W.* Paradigms toward Zion: A Reply to Allen Lambert on Zion-building // Dialogue. 1998. Vol. 31. No 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/paradigms-toward-zion-a-reply-to-allen-lamber-on-zion-building/

конструктами. Именно последние будут в центре авторского внимания в представленной статье.

Цель и задачи статьи

Целью автора статьи является анализ образов Сиона в идеологическом дискурсе современного мормонизма. В число задач входит 1) изучение основных особенностей сионских нарративов в религиозном учении мормонов в контекстах развития концептов мормонской исключительности, 2) анализ образов Сиона как идеологического проекта в контекстах мормонского видения и понимания политической свободы, 3) выявление специфики и особенностей проблем субъектности мормонов в рамках “сионского” текста в идеологическом дискурсе современного мормонизма.

Методология

Представленная статья методологически основана на достижениях междисциплинарной историографии, представленной интеллектуальной историей, а также социо-культурным модернизмом.

Что касается социального конструктивизма, именно в его рамках предложена теория “изобретения традиций”. Этот подход был выдвинут в 1983 г. британскими историками Эриком Хобсбаумом и Тэрэнсом Рэйнджэром[2]. Трансплантация инвенционистского подхода к анализу социальных, интеллектуальных и политических процессов в рамках исследования мормонизма, вероятно, позволит изучать политические концепции, возникшие в его рамках, как идеологически мотивированные конструкты и изобретенные политические традиции. Извлекая и деконструируя последние из мормонских религиозных текстов, политические традиции мормонов, связанные с Сионом, следует воспринимать в качестве культурно изобретенных и социально санкционированных традиций, пространством функционирования которых стали нарративные конструкции, формирующие образы Сиона в рамках политического и идеологического дискурсов.

Социальный конструктивизм предложил относительно эффективный исследовательский инструментарий, но в силу того, что он в качестве объекта исследования нередко ограничен текстами, то конструктивистская историография пересекается с интеллектуальной историей[3]. Именно последняя редуцирует изучение сионских образов до анализа текстов и их последовательной деконструкции. «Извлекая» образы Сиона из религиозного учения мормонов и последовательно из деконструируя из их теологического контекста, мы превращаем их в частный случай интеллектуальной истории США, в не более чем эпизод в истории идей.

Исследуя сионские нарративы в рамках социального конструктивизма и истории идей, мы их редуцируем из самодостаточных интеллектуальных концептов в вспомогательный элемент обслуживания мормонской политической

[2] The Invention of Tradition / eds. *E. Hobsbawm, T. Ranger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 324 p.
[3] *Ostling R., Ostling J.K.* Mormon America: The Power and the Promise. K. – NY.: Harper, 1990. 480 p.

идентичности, если, конечно, мы воспринимаем мормонов в качестве воображаемого сообщества, применяя научную оптику, предложенную в первой половине 1980-х гг. Бенедиктом Андерсоном[4]. Воспринимая сионские нарративы как форму инструментализации религии и ее интеграции в широкие контексты политической культуры, мы редуцируем изучаемые конструкты до вспомогательного компонента в интеллектуальном и политическом воображении мормонизма.

В рамках такого понимания – образы Сиона, представленные в мормонском дискурсе, следует редуцировать до одной из идеологических практик мормонов. Теоретиками мормонизма признается, что Сион – это «идея Града на Холме, небесного города, которая занимала поэтов так же часто, как и пророков»[5]. Развивая и культивируя сионские образы, мормоны фактически редуцируют их воспроизводство до культурной и интеллектуальной практики, необходимой для поддержания идентичности. Изучение сионских образов в мормонизме, таким образом, представляется продуктивным в рамках междисциплинарного синтеза, основанном на интерпретационном потенциале модернистской историографии и интеллектуальной истории.

Сион как изобретенная традиция в политической религии США

Исторически протестантизм в Северной Америке был представлен различными деноминациями и церквями преимущественно европейского происхождения, хотя новые течения могли появляться и непосредственно в США. Несмотря на формальное разделение государственной и религиозной сфер, религия стала существенным фактором развития и истории американской политической культуры[6]. На протяжении истории США верующие не были чужды участия в политике. Идеологические предпочтения американских христиан отличались существенным идеологическим разнообразием и варьировались от левых до правых[7]. В начале XX века, например, получили развитие тенденции связанные, с социальным евангелизмом, что стало ответом протестантов на противоречия экономической модернизации, которая обостряла противоречия между различными слоями общества. Во второй половине XX века получили большее развитие правые тенденции, представленные фундаменталистами и традиционалистами, которые пытались интегрировать христианские ценности не только с идеями американизма[8]. Несмотря на социальные и идеологические противоречия религиозный фактор оказался среди стимулов, существенно повлиявших на развитие американской идентичности[9].

---

[4] *Anderson B.* Imagined Communities. L.: Verso, 1983. 256 p.
[5] *Haglund K.* How to Build a Paradox: Making the New Jerusalem // Dialogue: A Journal of Mormon Thought. 2016. Vol. 49. No 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/how-to-build-a-paradox-making-the-new-jerusalem/
[6] *Lambert F.* Religion in American Politics: A Short History. Princeton: Princeton University Press, 2010. 296 p.
[7] *Hertzke A.D., Olson L.R.* Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices. L. – NY.: Routledge, 2018. 385 p.
[8] *Carson J.* American Exceptionalism as Religion: Postmodern Discontent. Columbus: Ohio State University Press, 2014. 220 p.
[9] *Wilensky-Lanford B.* A God-Shaped Nation: Five Hundred Years of Religion in America. Boston: Atlantic Monthly Press, 2026. 672 p.

Несмотря на наличие разных идеологических течений в политической истории религии в США, практически все церкви и деноминации признавали важность поддержания американской идентичности[10]. Последняя верующими и богословами поддерживалась различными способами, но универсальной практикой стала актуализация исключительности Америки[11]. Подобные концепты могли апеллировать к различным пластам коллективной исторической памяти и религиозного опыта. Тем не менее, некоторые образы отличались универсальностью, став фактически изобретенными политическими традициями.

Одна из таких, например, представлена в политическом религиозном дискурсе образами Сиона[12]. Сионские нарративы не стали изобретением американских христиан, так как не только были привнесены их предками из Европы, но и испытывали определенное влияние со стороны европейского христианства преимущественно через общее христианское наследие. Сионские образы в Америке претерпели определенную интеллектуальную эволюция. Их предшественником, вероятно, стали мотивы «Града на Холме»[13], о котором писали пуритане, оказавшиеся в североамериканских колониях Англии. После появления США эти идеи стали более актуальны, так как начали восприниматься в качестве одного из обоснований американского политического проекта. Сионские образы были ограничены нарративами, которые описывали идеальное сообщество верующих, претендующее на политическую универсальность.

В 19 веке, по мере развития религиозной жизни в США и ее последовательной американизации, в процесс воспроизводства сионских нарративов оказались вовлечены и новые движения, которые возникли на базе американского протестантизма, но по мере собственного развития утрачивали связи с христианством, что, например, относится к Церкви Иисуса Христа святых последних дней, сторонники которой известны как мормоны[14]. Для мормонов характерно активное использование образов Сиона[15], что делается ими для актуализации не только собственной групповой идентичности, но и для подчеркивания своего вклада в развитие американизма, в основе которого лежат не только идеологические, но и религиозные основания[16]. В рамках мормонского политического дискурса нарративы, описывающие Сион, формируют концепт уникальности, избранности и исключительности американской модели развития. Усилиями мормонских идеологов концепт Сиона обрел признаки как изобретённой традиции, так и воображаемого сообщества. Сионские образы как изобретенная традиция имеют преимущественно нарративные формы

[10] *Wilsey J.D., Fea J.* American Exceptionalism and Civil Religion: Reassessing the History of an Idea. Lisle: IVP Academic, 2015. 263 p.
[11] *Sutton M.A.* Chosen Land: How Christianity Made America and Americans Remade Christianity. NY.: Basic Books, 2026. 656 p.
[12] *Hatch N.O.* The Democratization of American Christianity. New Haven: Yale University Press, 1991. 312 p.
[13] *Tyrrell I.* American Exceptionalism: A New History of an Old Idea. Chicago: University of Chicago Press, 2024. 283 p.
[14] *Abanes R.* One Nation Under Gods: A History of the Mormon Church. NY.: Basic Books, 2003. 671 p.
[15] *McConkie B.R.* Mormon Doctrine. Salt Lake City: Bookcraft Pubs, 1958. 856 p.
[16] *Gottlieb R., Wiley P.* America's Saints: Rise of Mormon Power. Boston: Mariner Books, 1986. 280 p.

проявления. Мормоны как воображаемое сообщество используют сионские нарративы для актуализации собственной идентичности, понимая в качестве того сообщества верующих, которые уготованы для спасения в отличие от окружающего их греховного мира.

В рамках политической теологии мормонов сложился комплекс нарративов, которые описывают Сион в качестве идеального сообщества верующих, приписывая себе не просто религиозную, но и политическую миссию. Поэтому изначально религиозная или преимущественно религиозная концепция превратилась в политический и идеологический конструкт. Подобная трансформация не была случайной, став следствием инструментализации религии и ее включения в политическую культуру. Нарративные конструкции и образы, связанные с Сионом, стали активно использоваться мормонами для решения фактически политических задач, включая легитимацию сложившихся институтов и отношений, а также электоральную мобилизацию верующих. Таким образом, идеи Сиона, представлены в политической теологии современного мормонизма относительно широко, а об их особенностях и значении речь пойдет в последующих разделах данной статьи.

Образы Сиона и концепты мормонской исключительности

В политическом воображении мормонов Сион предстаёт преимущественно как идеологическое понятие, наполненное политическими смыслами. В мормонизме Сион – универсальный идеологический конструкт, воображаемое сообщество, окружённое врагами и противниками: «И всякий народ, который будет воевать против тебя, о, дом Израилев, будет обращён один против другого; и падут они в ту пропасть, которую они уготовили, чтобы поймать в ловушку народ Господень. И все сражающиеся против Сиона будут истреблены» (1 Нефий 22:14). Поэтому в «Книге Мормона» содержатся многочисленные образы противников Сиона, которые, по мнению теоретиков мормонской Церкви, принимали их взгляды и идеи потому, что их «сердца были грубо бесчувственны к слову Божьему, и потому что вы — народ падший, погибший… народ жестокосердный и непокорный» (Алма 9:30–31).

В политической теологии мормонов подобному сообществу противопоставлены сами мормоны, которые «сохранены во всём, дабы могли соблюдать законы, дабы всякие оковы врага, которыми он пытается удержать Мой народ, были разрушены» (УиЗ 44:5). В политической теологии мормонов образы Сиона неизбежно соотносятся с образами избранного народа, а качества и характеристики избранности последнего проявляются не только в религии, но и в наличии особой системы права и сохранении политической свободы, что актуализировало социальную риторику в создаваемых мормонами сионских образах[17]. Активное использование категорий, основанных на свободе и независимости[18], вероятно, связано со спецификой политического опыта

[17] *Spencer J.* For Zion: A Mormon Theology of Hope. Draper: Greg Kofford Books, Inc., 2014. 194 p.
[18] *Melville J.K.* Joseph Smith, the Constitution, and Individual Liberties // Brigham Young University Studies. 1988. Vol. 28. No 2. P. 65 – 74.

Соединённых Штатов в первой половине XIX века, когда происходило становление мормонского религиозного движения, теоретики которого не могли не реагировать на идеологическую повестку дня. Вместе с тем в политической теологии мормонов признаётся, что эти потенциальные враги Сиона могут быть добрыми верующими. Поэтому в Книге Мормона, например, утверждается, что ламанийцы, «которых вы ненавидите за их нечестие и за то, что они были прокляты, став темнокожими, праведнее вас» (Иаков 3:5). Такие нарративы, формирующие образы Сиона, актуализируют расширительное понимание его идентичности, согласно которому он может расширяться за счет приема и принятия новых членов.

Политическая теология мормонов основана на идее, что не все народы и сообщества достойны Сиона. К таковым, например, относились иудеи, которые были «народом жестоковыйным и презирали ясное учение, убивали пророков и искали того, чего не могли понять. А потому, вследствие их неразумения, которое постигло их за то, что они пытались увидеть дальше установленной границы, они должны быть сокрушены» (Иаков 4:14). Более того, в политической теологии мормонизма продвигается образ Сиона как скрытой земли, приготовленной специально и исключительно для избранных, под которыми понимаются мормоны, воспринимаемые в официальном дискурсе как «народ Церкви Моей» (УиЗ 1:1), что подчёркивает и акцентирует богоизбранный характер мормонов как народа, избранного Господом.

Подобная богоизбранность занимает одно из центральных мест в политической теологии мормонов. Идеи избранности получили широкое отражение в проповедях самого основателя Церкви Джозефа Смита, который, например, неоднократно подчёркивал, что «те, кто попросит этого во имя Моё, будут изгонять бесов, будут исцелять больных, будут давать зрение слепым и слух глухим, и немым — способность говорить, и хромым — ходить. И время быстро наступает, когда великие дела будут показаны детям человеческим» (УиЗ 35:9–10). Под последними в политической теологии мормонов понимались исключительно верующие сторонники Церкви, в то время как другие, не присоединившиеся к ней, подлежали осуждению и критике.

Критика последних была основана на уверенности в том, что только мормоны сохранили правильные, истинные традиции христианства (хотя именно в этом качестве критики Церкви ей последовательно отказывают[19], ставя под сомнение ее христианский статус[20]), в то время как другие деноминации исповедовали его искажённые формы: «Но без веры ничего не будет показано, кроме опустошений Вавилона, того самого, который напоил все народы яростным вином своего блудодеяния» (УиЗ 35:11). Таким образом, в политико-теологическом дискурсе мормонов иные, отличные от них самих протестантские и прочие христианские деноминации подлежали однозначному осуждению, что

[19] *Shipps J.* 'Is Mormonism Christian?' Reflections on a Complicated Question // Brigham Young University Studies. 1993. Vol. 33. No 3. P. 438 – 465.

[20] *Jackson K.* Are Mormons Christians? Presbyterians, Mormons, and the Question of Religious Definitions // Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions. 2000. Vol. 4. No 1. P. 52 – 65. DOI: https://doi.org/10.1525/nr.2000.4.1.52

стимулировало развитие нарративов в рамках мормонской политической теологии, которые воспроизводили идеи избранности, что оказало самое существенное влияние на развитие идентичности этого религиозного сообщества.

«Политический» Сион в идеологии мормонов: сионские нарративы и проблемы свободы

Избранность в политической теологии мормонизма ассоциируется с двумя понятиями: с одной стороны – со свободой[21], а с другой – с Сионом. Оба концепта в мормонском интеллектуальном дискурсе являются стимулом для проведения, с одной стороны, параллелей между ранними христианами и мормонами[22], что нашло свое проявление в политической теологии Церкви. Категория свободы в политической теологии мормонизма признаётся в качестве одной из основных и системных ценностей общества, которую необходимо защищать и охранять перед лицом авторитарной власти, если та «пытается разрушить Церковь Божью и нарушить основы свободы, данной Богом, или благословение, которое Бог послал ради праведных по всему лицу земли» (Алма 46:10). С другой, попытки синтезировать нарративы «свобода» и «Сион» актуализировали важность социального измерения в политической риторике мормонизма, так как Сион на уровне низовой народной мормонской религиозности воспринимается не иначе как «народ с одним сердцем и одним разумом, живущий в праведности, среди которого нет бедных»[23] или «модель устойчивого развития в мире»[24].

Свобода в политической теологии мормонов, точнее в их политической мифологии, ассоциируется с так называемым «знаменем свободы», история появления которого изложена в «Книге Мормона». Согласно официальной мормонской историографии, Мороний, «главнокомандующий войсками нефийскими» (Алма 46:11), «разорвав свою одежду, он оторвал кусок от неё и написал на нём: «В память о нашем Боге, нашей религии, свободе, о нашем мире, наших жёнах и детях» — и прикрепил его к концу шеста, и, надев шлем, нагрудник и опоясав себя по бёдрам своим оружием, и взяв шест, на конце которого висела его разорванная одежда, которую он назвал знаменем свободы, он преклонился и усердно молился Богу своему, чтобы благословения свободы почивали на братьях его до тех пор, пока будет существовать общество христиан во владении земли» (Алма 46:12–13).

В этом контексте Мороний предстаёт как одновременно военный, политический и религиозный лидер идеального общества (Сиона), который в своём дискурсе сочетает религиозные и политические нарративы, объединённые

[21] *Rogers B.M.* To the “Honest and Patriotic Sons of Liberty”: Mormon Appeals for Redress and Social Justice, 1843-44 // Journal of Mormon History. 2013. Vol. 39. No 1. P. 36 – 67.

[22] *Gager J.G.* Early Mormonism and Early Christianity: Some Parallels and Their Consequences For the Study of New Religions // Journal of Mormon History. 1982. Vol. 9. P. 53 – 60.

[23] *Fogg B.J.* Glimmers and Glitches in Zion // Dialogue. 1992. Vol. 25. No 2. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/glimmers-and-glitches-in-zion/

[24] *Firmage E.* Light in Darkness: Embracing the Opportunity of Climate Change // Dialogue. 2010. Vol. 43. No 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/light-in-darkness-embracing-the-opportunity-of-climate-change/

ценностями и идеями свободы и независимости: «И он сказал: «Воистину, Бог не допустит, чтобы нас попрали и истребили за то, что мы приняли на себя имя Христово, пока мы сами не навлечём это на себя за наши согрешения». И, произнёсши эти слова, Мороний пошёл среди народа, размахивая в воздухе оторванным куском своей одежды, чтобы все увидели то, что он написал на клочке, и громким голосом он взывал, говоря: «Вот, те, которые будут поддерживать на земле это с нами, пусть выйдут в силе Господней и вступят в завет о том, что будут охранять свои права и свою религию, чтобы Господь Бог мог благословлять их» (Алма 46:18–20).

Образы свободы как системного атрибута и идеологического качества Сиона возникают в «Книге Мормона» неоднократно, будучи связанными в первую очередь с религиозной свободой перед лицом недемократического правления, попирающего право верующих на отправление их религиозных обрядов. Поэтому в Книге Мормона и возникает образ «сторонников свободы». Если верить религиозным текстам мормонов, последние стремились к сохранению личных прав и свобод (Алма 51:6). Власть, уважающая последние, наделяется мормонами качествами правильности и праведности и оппозиционируется и противопоставляется, наоборот, неправильному и неправедному правлению, связанному, как полагают теоретики Церкви Иисуса Христа Святых последних дней, с недемократией.

В такой ситуации сионские нарративы в политической теологии мормонизма актуализируют свое социальное измерение. Комментируя последнее, идеологи движения в конце 1990-х гг. настаивали, что сам концепт «Сион» нуждается не просто в теологическом (спасение) или идеологическом (избранность), но социальном наполнении. В связи с этим, подчеркивалось, что «мы можем строить Сион уже сейчас. Однако это означает, что это должно происходить в мире, где большинство Святых последних дней составляют небольшое меньшинство в гораздо более крупных обществах и экономиках»[25], что неизбежно актуализировало не только маргинальность мормонского видения и понимания Сиона, но и социальные проблемы, свойственные для миноритарных групп и сообществ.

В рамках подобного дискурса в политической теологии мормонов актуализировались и консолидировались идеи Сиона как пространства реализации особой мормонской идентичности. Культивируя отдельное самосознание мормонов как сообщества, идеологи движения проводили параллели как между собой и древними израильтянами, так и Сионом и Израилем. В историографии Церкви признается, что «независимо от того, насколько схожими могли быть чувства обеих групп по отношению к обещанному наследию, опыт владения обещанной землей для ранних мормонов был совершенно иным, чем для израильтян. Израильтянам была обещана земля, и они постепенно смогли стать доминирующими на этой земле, в конечном итоге построив священный город Сион, ставший их религиозным и политическим

[25] *Lucas J.W.* Paradigms toward Zion: A Reply to Allen Lambert on Zion-building // Dialogue. 1998. Vol. 31. No 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/paradigms-toward-zion-a-reply-to-allen-lamber-on-zion-building/

центром... Мормоны сосредоточились на городах, а не на целой земле. Они пытались построить город Сион сначала в Киртлэнде, затем в Индепэндэнсе, затем в Фар-Уэсте, Наву и, наконец, в Солт-Лэйк-Сити, каждый раз с откровением, санкционирующим новое местоположение Сиона... они с поразительной настойчивостью начинали строить Сион везде, куда их гнали, независимо от того, сколько прежних Сионов было заброшено»[26]. Сионские нарративы, таким образом, были формой апелляции к собственному травмирующему политическому опыту, что в значительной степени и определяло те координаты, которые ограничивали как формирование, так и функционирование концептов Сиона.

Мормонская идентичность, таким образом, должна была быть основана одновременно как на религиозном и политическом опыте, так и на приписывании себе качеств идеального воображаемого сообщества. Такой Сион как воображаемое сообщество и изобретенная традиция обладал бы собственной политической, религиозной и культурной идентичностью, что позволяло сторонникам мормонизма выделять себя среди других религиозных течений. Таким образом, попытки синтезировать идеи религиозной избранности с ценностями и принципами свободы придавали предлагаемым мормонами концепциям не только религиозный, но и в большей степени политический характер, превращая формально религиозные основания движения в фактически политический и идеологический дискурс, неоднократно воспроизводимый в Книге Мормона.

Сионские нарративы и проблемы субъектности мормонов

В такой ситуации концепт Сиона в политической теологии мормонизма связан с концепцией Завета. Поэтому для построения Сиона как Царства Божьего на земле верующие, по мнению идеологов мормонов, должны быть «готовы вступить в завет с Богом нашим и исполнить волю Его, до конца жизни повиноваться заповедям Его во всех делах, которые заповедает Он, чтобы не навлечь на себя бесконечное мучение» (Мосия 5:5). Политическая теология Церкви Иисуса Христа Святых последних дней подчёркивает, что заключение завета со стороны верующих с Богом позволило им стать христианами (Мосия 5:7). Завет в политической теологии мормонов воспринимается как путь к политическому и социальному освобождению, так как «благодаря завету вы сделали себя свободными, и нет иного средства, при помощи которого вы могли бы стать свободными. И нет иного имени, через которое происходит спасение» (Мосия 5:8). В этом контексте «проблема свободы воли занимает центральное место в мормонской теологии»[27]. Более того, именно подобная риторика получила особое развитие в политической теологии мормонов в первой четверти 21 века, что позволило некоторым исследователям констатировать если не

[26] *Charles M.M.* Nineteenth-Century Mormons: The New Israel // Dialogue. 1979. Vol. 12. No 1. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/nineteenth-century-mormons-the-new-israel/

[27] *Mangrum R.C.* Mormonism, Philosophical Liberalism, and the Constitution // BYU Studies. 1987. Vol. 27. No 3. URL.: https://byustudies.byu.edu/article/mormonism-philosophical-liberalism-and-the-constitution

социальный поворот в актуальной истории мормонской мысли, то настаивать на усилении либерального тренда[28].

В целом в политическом воображении мормонов Сион наделяется образами идеальной земли, Царства Божьего на земле, идеального воображаемого политического отечества и сообщества. В частности, во Второй книге Нефия, входящей в состав Книги Мормона, основного религиозного текста Церкви Иисуса Христа Святых последних дней, подчёркивается, что обретение Мормона стало компенсацией за разрушение Иерусалима, так как «несмотря на наши бедствия, мы приобрели землю обетованную, наилучшую из всех других земель; землю, которая, как заповедовал Господь Бог, будет наследственной землёй моим потомкам. Да, Господь навеки завещал мне и моим детям эту землю, а также всем тем, которые будут выведены из других стран рукою Господа» (2 Нефий 1:5).

В политическом мировоззрении мормонов Сион ассоциируется с сообществом избранных, которые должны вести изолированный и уединённый образ жизни, избегая контактов с представителями других религий. Вместе с тем в Книге Мормона содержатся и предостережения, согласно которым верующие могут утратить свою праведность, если «впадут в великое согрешение и в течение нескольких лет станут слабыми из-за своих злодеяний» (Геламан 4:26). В такой ситуации подобные сообщества в политической теологии мормонов определяются как «народ, впавший в ужасное беззаконие» (Геламан 7:4). Именно поэтому предполагается, что верующие будут «ограждены от других народов, чтобы могли они одни владеть этой землёй. И если будет так, что они будут соблюдать заповеди Его, то будут благословенны на лице этой земли; и никто не будет тревожить их, не отнимать у них землю, ими унаследованную, и будут они всегда жить в безопасности» (2 Нефий 1:9).

Таким образом, политическая теология мормонов основана на постоянном и последовательном воспроизводстве нарратива об избранности Церкви Иисуса Христа Святых последних дней. Избранность и уникальность последней воспроизводятся через доказывание преемственности и континуитета между мормонами и их воображаемыми израильскими предками, что позволяет воспринимать Сион как универсальный политический ориентир и реставрацию традиций, исходящих от древнего Израиля, наследником которого воспринимаются верующие мормоны. Развивая этот нарратив, политическая теология мормонов рисует образ идеального сообщества, представленного наследниками израильтян, проживавших в Америке.

Подчеркивая эту воображаемую и приписываемую себе генеалогическую преемственность с древними израильтянами, якобы оказавшимися в Америке, мормоны идеализировали образы Сиона. Согласно «Книге Мормона», потомки еврейских переселенцев в Новом Свете смогли создать идеальное сообщество, в основе которого лежала власть, основанная на вере: «И было так, что мы владели

[28] *Rees R.A.* Reimagining the Restoration: Why Liberalism is the Ultimate Flowering of Mormonism // Dialogue. 2017. Vol. 50. No 1. URL.: dialoguejournal.com/articles/reimagining-the-restoration-why-liberalism-is-the-ultimate-flowering-of-mormonism/

землёй наших отцов в продолжении многих лет… и я повелел, чтобы мужчины пахали землю и выращивали зерно всякого рода и различные плоды… а женщинам я повелел прясть, заниматься трудом и работой, производить всякого рода тонкотканное полотно и сукно разного рода, чтобы мы могли покрыть нашу наготу; и таким образом мы преуспевали на земле, имея непрерывный мир в продолжении двадцати двух лет» (Мосия 10:3–5).

Политический опыт мормонизма институционализировался путём отчуждения от большинства. Именно такая стратегия ими воспринималась как наиболее оптимальная для строительства и институционализации собственного сообщества как Сиона. Подобные настроения заметны в «Книге Мормона», где, например, упоминается, что «Господь повелел моему отцу в сновидении взять своё семейство и отправиться с ним в пустыню» (1 Нефий 2:2), что воспринимается в качестве правильного бегства из религиозно и идеологически чуждого общества, где большинство отторгает новые идеи и ценности. Противопоставляя мормонов в политической теологии Церкви Иисуса Христа Святых последних дней другим верующим, идеологи движения настаивали на том, что только адепты их учения обладают монопольным и исключительным правом на спасение, в то время как их религиозные оппоненты обречены на гибель.

Сион в политической теологии воспринимается в качестве той земли, где должна быть реализована идея свободы, предусматривающая политическое, религиозное и социальное измерение, что дает некоторым экспертам возможность констатировать наличие либерального тренда в мормонском политико-теологическом дискурсе[29], что более чем спорно. Поэтому утверждения о том, что «Церковь нейтральна в политических вопросах»[30] выглядят как явная редукция и упрощение более сложной политической реальности. В рамках такого видения Сион предстаёт в качестве реального и символического пространства, где «Господь снова прострёт руку Свою во второй раз, чтобы возвратить Свой народ» (Иаков 6:2). Мормоны пытались доказать «реальность» исторического существования Сиона в Америке, привлекая археологию[31], но эти попытки были более чем спорны и сомнительны с академической точки зрения.

Поэтому образы Сиона в политическом дискурсе мормонизма ограничены преимущественно нарративными и дискурсивными практиками. Более того, понимая спорность приложения мормонского учения к археологии, сами члены Церкви начали указывать на то, что необходим переход к «процессуальной археологии, поскольку она сосредоточена на антропологическом понимании

[29] *Fox R.A.* Liberalism and the American Mormon: Three Takes // Dialogue. 2015. Vol. 48. No 2. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/review-liberalism-and-the-american-mormon-three-takes-david-e-campbell-john-c-green-and-j-quin-monson-seeking-the-promised-land-mormons-and-american-politics-richard-davis-the-liberal-soul/

[30] Political Neutrality and Participation // The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. 2023. June 1. URL.: https://newsroom.churchofjesuschrist.org/official-statement/political-neutrality

[31] *Smith Ch.C.* A People's History of Book of Mormon Archeology: Excavating the Role of "Folk" Practitioners in the Emergence of a Field // Dialogue. 2023. Vol. 56. No 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/a-peoples-history-of-book-of-mormon-archeology-excavating-the-role-of-folk-practitioners-in-the-emergence-of-a-field/

процессов человеческого поведения, а не на простом историческом документировании событий»[32] путем полевых исследований, что придает большую важность нормативным источникам, в первую очередь – Книге Мормона, так как ее данные археологией не могут быть подтверждены.

В таких случаях формально «академическая» риторика, направленная на укрепление сионских нарративов, в политической теологии мормонов становится идеологической. Идеологизация теологического и в более широком плане религиозного дискурса Церкви стала результатом особенностей ее исторического развития в США, так как мормонизм был среди тех учений, которые «угрожали конституционному принципу исключения по религиозному признаку… в течение шестидесяти лет мормонская церковь сталкивалась с политической системой США, положив начало взаимодействию государства и церкви в рамках национального правительства»[33]. Это взаимодействие носило не только правовой характер и не ограничивалось принудительными мерами властей, направленными на то, чтобы вынудить мормонов отказаться от наиболее неприемлемых культурных традиций создаваемого ими Сиона, что вынуждало лидеров движения идти на уступки, оставляя за собой право культивировать свои собственные образы Сиона как жертвы неправедного окружения, хотя эти практики использовались исключительно на внутреннем уровне ради большей консолидации мормонской общины.

Выводы

Таким образом, концепции Сиона в политическом дискурсе мормонов постепенно подвергались инструментализации, став элементом не просто религиозной доктрины, но и политической практики. В этом контексте сионские нарративы стали одной из основ мормонского проекта политической и культурной идентичности, превратившись в изобретенную традицию, воспроизводимую усилиями нескольких поколений мормонских интеллектуалов. В свою очередь, активное использование подобных нарративов со стороны мормонских авторов превращало само религиозное движение в отдельную группу, а образы Сиона стали восприниматься мормонами в качестве правильного воображаемого отечества, которое конструировалось ими не в политической, но в преимущественно религиозной системе координат.

В такой ситуации образы Сиона актуализировали своё двойное предназначение, будучи, с одной стороны, религиозным концептом, а, с другой, используясь для легитимации и оправдания политических состояний и идеологических проектов, продвигаемых мормонами. Если на раннем этапе мормонской истории попытки институционализации Сиона были неудачны, то после того, как мормоны оказались на территории будущего штата Юта, их

[32] *Green D.F.* Mormon Archaeology in the 1970s: A New Decade, A New Approach // Dialogue. 1973. Vol. 8. No 2. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/mormon-archaeology-in-the-1970s-a-new-decade-a-new-approach/

[33] *Burtenshaw C.J.* One Nation Under Whose God? How Religion Was Excluded from the U.S. Political System // Dialogue. 1997. Vol. 30. No 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/one-nation-under-whose-god-how-religion-was-excluded-from-the-u-s-political-system/

проект построения религиозного сообщества на ограниченной территории обрел конкретные черты. По мере интеграции в американскую политическую культуру, образы Сиона стали играть в большей степени символический характер. Именно поэтому, Юта стала частью Соединённых Штатов на условиях Вашингтона, что существенно сократило возможности мормонов по превращению этой территории в Сион.

Сионские нарративы в рамках мормонского воображение стали одной из попыток культивирования концепции идентичности и мормонской исключительности, сочетаясь с традициями фундаментализма и консерватизма. Таким образом, несмотря на фактическое поражение попыток институционализации проекта Сиона как суверенного проекта с собственной субъектностью на политическом уровне, сионские нарративы активно развивались в рамках мормонского интеллектуального дискурса, став важным компонентом политической теологии Церкви Иисуса Христа святых последних дней. В целом, сионские нарративы получили значительное развитие в мормонской культурной традиции и истории идей, превратившись в изобретенную традицию, нарративные и дискурсивные формы, уровни и измерения которой, бесспорно, нуждаются в дальнейшем изучении в рамках как интеллектуальной истории, так и политической теологии.

Источники

1. Книга Мормона. Новые Свидетельства об Иисусе Христе. Солт Лэйк Сити: ЦИХСПД, 2007. 615 с.
2. Учения и Заветы. Драгоценная Жемчужина. Солт Лэйк Сити: ЦИХСПД, 1995. 362 с. + 74 с.
3. Political Neutrality and Participation // The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. 2023. June 1. URL.: https://newsroom.churchofjesuschrist.org/official-statement/political-neutrality

Литература

1. *Abanes R.* One Nation Under Gods: A History of the Mormon Church. NY.: Basic Books, 2003. 671 p.
2. *Anderson B.* Imagined Communities. L.: Verso, 1983. 256 p.
3. *Burtenshaw C.J.* One Nation Under Whose God? How Religion Was Excluded from the U.S. Political System // Dialogue. 1997. Vol. 30. No 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/one-nation-under-whose-god-how-religion-was-excluded-from-the-u-s-political-system/
4. *Carson J.* American Exceptionalism as Religion: Postmodern Discontent. Columbus: Ohio State University Press, 2014. 220 p.
5. *Charles M.M.* Nineteenth-Century Mormons: The New Israel // Dialogue. 1979. Vol. 12. No 1. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/nineteenth-century-mormons-the-new-israel/
6. *Firmage E.* Light in Darkness: Embracing the Opportunity of Climate Change // Dialogue. 2010. Vol. 43. No 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/light-in-darkness-embracing-the-opportunity-of-climate-change/

7. *Fogg B.J.* Glimmers and Glitches in Zion // Dialogue. 1992. Vol. 25. No 2. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/glimmers-and-glitches-in-zion/
8. *Fox R.A.* Liberalism and the American Mormon: Three Takes // Dialogue. 2015. Vol. 48. No 2. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/review-liberalism-and-the-american-mormon-three-takes-david-e-campbell-john-c-green-and-j-quin-monson-seeking-the-promised-land-mormons-and-american-politics-richard-davis-the-liberal-soul/
9. *Gager J.G.* Early Mormonism and Early Christianity: Some Parallels and Their Consequences For the Study of New Religions // Journal of Mormon History. 1982. Vol. 9. P. 53 – 60.
10. *Gottlieb R., Wiley P.* America's Saints: Rise of Mormon Power. Boston: Mariner Books, 1986. 280 p.
11. *Green D.F.* Mormon Archaeology in the 1970s: A New Decade, A New Approach // Dialogue. 1973. Vol. 8. No 2. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/mormon-archaeology-in-the-1970s-a-new-decade-a-new-approach/
12. *Haglund K.* How to Build a Paradox: Making the New Jerusalem // Dialogue: A Journal of Mormon Thought. 2016. Vol. 49. No 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/how-to-build-a-paradox-making-the-new-jerusalem/
13. *Hatch N.O.* The Democratization of American Christianity. New Haven: Yale University Press, 1991. 312 p.
14. *Hertzke A.D., Olson L.R.* Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices. L. – NY.: Routledge, 2018. 385 p.
15. *Jackson K.* Are Mormons Christians? Presbyterians, Mormons, and the Question of Religious Definitions // Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions. 2000. Vol. 4. No 1. P. 52 – 65. DOI: https://doi.org/10.1525/nr.2000.4.1.52
16. *Lambert F.* Religion in American Politics: A Short History. Princeton: Princeton University Press, 2010. 296 p.
17. *Lucas J.W.* Paradigms toward Zion: A Reply to Allen Lambert on Zion-building // Dialogue. 1998. Vol. 31. No 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/paradigms-toward-zion-a-reply-to-allen-lamber-on-zion-building/
18. *Mangrum R.C.* Mormonism, Philosophical Liberalism, and the Constitution // BYU Studies. 1987. Vol. 27. No 3. URL.: https://byustudies.byu.edu/article/mormonism-philosophical-liberalism-and-the-constitution
19. *McConkie B.R.* Mormon Doctrine. Salt Lake City: Bookcraft Pubs, 1958. 856 p.
20. *Melville J.K.* Joseph Smith, the Constitution, and Individual Liberties // Brigham Young University Studies. 1988. Vol. 28. No 2. P. 65 – 74.
21. *Ostling R., Ostling J.K.* Mormon America: The Power and the Promise. K. – NY.: Harper, 1990. 480 p.
22. *Rees R.A.* Reimagining the Restoration: Why Liberalism is the Ultimate Flowering of Mormonism // Dialogue. 2017. Vol. 50. No 1. URL.: dialoguejournal.com/articles/reimagining-the-restoration-why-liberalism-is-the-ultimate-flowering-of-mormonism/
23. *Rogers B.M.* To the "Honest and Patriotic Sons of Liberty": Mormon Appeals for Redress and Social Justice, 1843-44 // Journal of Mormon History. 2013. Vol. 39. No 1. P. 36 – 67.
24. *Shipps J.* 'Is Mormonism Christian?' Reflections on a Complicated Question // Brigham Young University Studies. 1993. Vol. 33. No 3. P. 438 – 465.
25. *Smith Ch.C.* A People's History of Book of Mormon Archeology: Excavating the Role of "Folk" Practitioners in the Emergence of a Field // Dialogue. 2023. Vol. 56. No 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/a-peoples-history-of-book-of-mormon-archeology-excavating-the-role-of-folk-practitioners-in-the-emergence-of-a-field/
26. *Spencer J.* For Zion: A Mormon Theology of Hope. Draper: Greg Kofford Books, Inc., 2014. 194 p.
27. *Sutton M.A.* Chosen Land: How Christianity Made America and Americans Remade Christianity. NY.: Basic Books, 2026. 656 p.

28. The Invention of Tradition / eds. *E. Hobsbawm*, *T. Ranger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 324 p.
29. *Tyrrell I.* American Exceptionalism: A New History of an Old Idea. Chicago: University of Chicago Press, 2024. 283 p.
30. *Wilensky-Lanford B.* A God-Shaped Nation: Five Hundred Years of Religion in America. Boston: Atlantic Monthly Press, 2026. 672 p.
31. *Wilsey J.D., Fea J.* American Exceptionalism and Civil Religion: Reassessing the History of an Idea. Lisle: IVP Academic, 2015. 263 p.

The images of Zion as an invented political tradition of modern Mormonism

Author: Maksym W. Kyrchanoff, Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Regional Studies and Economics of Foreign Countries, Faculty of International Relations, Associate Professor of the Department of History of Foreign Countries and Oriental Studies, Historical Faculty, Voronezh State University, ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3819-3103. E-mail: maksym_kyrchanoff@hotmail.com

Abstract. The author analyzes images of Zion in Mormonism's political and theological discourse. The purpose of this study is to analyze the Mormon vision and perception of Zion as an invented political tradition, legitimized by religious arguments and generally constructed within a religious framework. The study's novelty for Russian historiography lies in its analysis of the perception and vision of Zion in American society, using the example of Mormons, who proposed an original vision of Zionist images as ideological constructs as an element of their own model of political theology. Methodologically, the article draws on advances in interdisciplinary historiography, presented by intellectual history, allowing for the perception and deconstruction of Zionist images and narratives within Mormon political and ideological discourse as invented traditions. This article analyzes 1) the key features of Zion narratives in Mormon religious doctrine, 2) the Mormon vision of Zion as an ideological project in contexts of the Mormon vision and understanding of political freedom, and 3) the specifics of Mormon subjectivity through the prism of "Zion" text in the ideological discourse of modern Mormonism. The article demonstrates that images of Zion in Mormon political and theological discourse became part of their vision and perception of politics, symbolizing the ideal political model of a chosen community of believers. The results of the study suggest that the understanding of Zion in Mormon intellectual discourse is not secular, but religious one. The author believes that the Mormon understanding of Zion is characterized by a desire to legitimize Mormon identity as an imagined community by constructing images of Zion as an invented tradition.

Keywords: Mormons, Mormonism, The Book of Mormon, intellectual history, Zion, Zion narratives, images of Zion and freedom, images of Zion and political subjectivity, political imagination

References

- Abanes, R. *One Nation Under Gods: A History of the Mormon Church*. NY.: Basic Books, 2003. 671 p.
- Anderson, B. *Imagined Communities*. L.: Verso, 1983. 256 p.

- Burtenshaw, C.J. One Nation Under Whose God? How Religion Was Excluded from the U.S. Political System. *Dialogue*. 1997. vol. 30. no 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/one-nation-under-whose-god-how-religion-was-excluded-from-the-u-s-political-system/
- Carson, J. *American Exceptionalism as Religion: Postmodern Discontent*. Columbus: Ohio State University Press, 2014. 220 p.
- Charles, M.M. Nineteenth-Century Mormons: The New Israel. *Dialogue.* 1979. vol. 12. no 1. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/nineteenth-century-mormons-the-new-israel/
- Firmage, E. Light in Darkness: Embracing the Opportunity of Climate Change. *Dialogue*. 2010. vol. 43. no 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/light-in-darkness-embracing-the-opportunity-of-climate-change/
- Fogg, B.J. Glimmers and Glitches in Zion. *Dialogue*. 1992. vol. 25. no 2. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/glimmers-and-glitches-in-zion/
- Fox, R.A. Liberalism and the American Mormon: Three Takes. *Dialogue*. 2015. vol. 48. no 2. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/review-liberalism-and-the-american-mormon-three-takes-david-e-campbell-john-c-green-and-j-quin-monson-seeking-the-promised-land-mormons-and-american-politics-richard-davis-the-liberal-soul/
- Gager, J.G. Early Mormonism and Early Christianity: Some Parallels and Their Consequences For the Study of New Religions. *Journal of Mormon History*. 1982. vol. 9. pp. 53 – 60.
- Gottlieb, R., Wiley, P. *America's Saints: Rise of Mormon Power*. Boston: Mariner Books, 1986. 280 p.
- Green, D.F. Mormon Archaeology in the 1970s: A New Decade, A New Approach. *Dialogue.* 1973. Vol. 8. No 2. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/mormon-archaeology-in-the-1970s-a-new-decade-a-new-approach/
- Haglund, K. How to Build a Paradox: Making the New Jerusalem. *Dialogue*. 2016. vol. 49. no 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/how-to-build-a-paradox-making-the-new-jerusalem/
- Hatch, N.O. *The Democratization of American Christianity*. New Haven: Yale University Press, 1991. 312 p.
- Hertzke, A.D., Olson, L.R. *Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices*. L. – NY.: Routledge, 2018. 385 p.
- Jackson, K. Are Mormons Christians? Presbyterians, Mormons, and the Question of Religious Definitions. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions.* 2000. vol. 4. no 1. pp. 52 – 65. DOI: https://doi.org/10.1525/nr.2000.4.1.52
- Lambert, F. *Religion in American Politics: A Short History*. Princeton: Princeton University Press, 2010. 296 p.
- Lucas, J.W. Paradigms toward Zion: A Reply to Allen Lambert on Zion-building. *Dialogue.* 1998. vol. 31. no 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/paradigms-toward-zion-a-reply-to-allen-lamber-on-zion-building/
- Mangrum, R.C. Mormonism, Philosophical Liberalism, and the Constitution. *BYU Studies*. 1987. vol. 27. no 3. URL.: https://byustudies.byu.edu/article/mormonism-philosophical-liberalism-and-the-constitution
- McConkie, B.R. *Mormon Doctrine.* Salt Lake City: Bookcraft Pubs, 1958. 856 p.
- Melville, J.K. Joseph Smith, the Constitution, and Individual Liberties. *BYU Studies. 1988.* vol. 28. no 2. pp. 65 – 74.
- Ostling, R., Ostling, J.K. *Mormon America: The Power and the Promise*. K. – NY.: Harper, 1990. 480 p.
- Rees, R.A. Reimagining the Restoration: Why Liberalism is the Ultimate Flowering of Mormonism. *Dialogue.* 2017. vol. 50. no 1. URL.: dialoguejournal.com/articles/reimagining-the-restoration-why-liberalism-is-the-ultimate-flowering-of-mormonism/

- Rogers, B.M. To the “Honest and Patriotic Sons of Liberty”: Mormon Appeals for Redress and Social Justice, 1843-44. *Journal of Mormon History*. 2013. vol. 39. no 1. pp. 36 – 67.
- Shipps, J. ‘Is Mormonism Christian?’ Reflections on a Complicated Question. *BYU Studies.* 1993. vol. 33. no 3. pp. 438 – 465.
- Smith, Ch.C. A People’s History of Book of Mormon Archeology: Excavating the Role of “Folk” Practitioners in the Emergence of a Field. *Dialogue*. 2023. vol. 56. no 3. URL.: https://www.dialoguejournal.com/articles/a-peoples-history-of-book-of-mormon-archeology-excavating-the-role-of-folk-practitioners-in-the-emergence-of-a-field/
- Spencer, J. *For Zion: A Mormon Theology of Hope*. Draper: Greg Kofford Books, Inc., 2014. 194 p.
- Sutton, M.A. *Chosen Land: How Christianity Made America and Americans Remade Christianity*. NY.: Basic Books, 2026. 656 p.
- *The Invention of Tradition* / eds. E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 324 p.
- Tyrrell, I. *American Exceptionalism: A New History of an Old Idea*. Chicago: University of Chicago Press, 2024. 283 p.
- Wilensky-Lanford, B. *A God-Shaped Nation: Five Hundred Years of Religion in America*. Boston: Atlantic Monthly Press, 2026. 672 p.
- Wilsey, J.D., Fea, J. *American Exceptionalism and Civil Religion: Reassessing the History of an Idea.* Lisle: IVP Academic, 2015. 263 p.

УДК 17.022.1:141.78

Еврейская этическая традиция «Gemilut Hasadim» в свете концепции «символического обмена» Жана Бодрийяра

Автор: Мищенко Максим Александрович (иерей Максим Мищенко), Смоленская Православная Духовная Семинария, помощник ректора по издательской работе. Россия, г. Смоленск. E-mail: makekaresus@yandex.ru

Аннотация. Представленная научная статья проводит сравнительный анализ концепции «Символического обмена» Жана Бодрийяра и еврейской этической концепции «Gemilut Hasadim» («дела милосердия»). В тексте выявляются как точки радикального расхождения в трактовке социальности, так и неожиданные концептуальные параллели, связанные с критикой утилитаризма и поиском аутентичных форм социальных отношений. Анализ показывает, что, несмотря на секулярно-постструктуралистский характер теории Жана Бодрийяра и теологическую природу «Gemilut Hasadim», обе концепции предлагают альтернативу капиталистической рациональности, основанную на принципах неэквивалентности, бескорыстия, преодоления логики накопления. В статье анализируются эпистемологические основания и структурные характеристики данных концептов, выявляются их общие черты и системные расхождения в контексте критики утилитарных моделей социального взаимодействия.

Ключевые слова: символический обмен, Жан Бодрийяр, Gemilut Hasadim, еврейская этика, капитализм, симуляция, дар, неэквивалентность.

Постановка проблемы исследования. Современная социальная теория и этическая мысль сходятся в справедливой диагностике глубокого кризиса социальности, порожденного гегемонией капиталистической рациональности. Эквивалентный обмен, утилитарный расчет и логика накопления подменяют подлинное человеческое взаимодействие симулякрами и инструментальными сделками, превращая социальные связи в товар. В этих условиях особую актуальность приобретает поиск теоретических моделей, которые не просто описывают этот кризис, но и предлагают радикальную альтернативу – формы социального взаимодействия, основанные на неэквивалентности, бескорыстии и даре. Однако такие модели редко рассматриваются в едином проблемном поле: секулярно-постструктуралистская критика и религиозно-этическая традиция обычно анализируются изолированно, что обедняет понимание универсальных механизмов сопротивления утилитаризму.

Именно поэтому настоящий компаративный анализ концепции «символического обмена» Жана Бодрийяра и еврейской этической традиции «Gemilut Hasadim» представляет собой не академическое упражнение, а насущную теоретическую задачу. Обе концепции, несмотря на их радикально

различные онтологические основания – постструктуралистскую критику симуляции и теологически обоснованную этику милосердия, – выступают как фундаментальные антитезы капиталистической логике, утверждая ценность не инструментального, сакрализованного и неэквивалентного обмена. Исследование призвано ответить на вопрос: могут ли столь разнородные системы – утопическая критика Бодрийяра и этическая норма иудаизма – быть объединены в качестве взаимодополняющих элементов единого критического проекта, направленного на реабилитацию подлинной социальности перед лицом потребительской алчности и симулятивной пустоты современного мира?

Первостепенной задачей является определение степени и характера совпадения критического потенциала концепций Символического обмена и Gemilut Hasadim в противостоянии логике накопления и потребительской алчности. Необходимо проанализировать, каким образом Бодрийяровский принцип непродуктивности и самоуничтожения коррелирует с этическим принципом бескорыстия в Gemilut Hasadim и его исторической функцией как средства противодействия безграничной алчности общества эллинистического Иерусалима. Это позволит установить, действуют ли эти концепции как единая антитеза доминирующей экономической рациональности, несмотря на их разнородное происхождение.

Второй ключевой задачей является анализ принципиальных структурных расхождений в трактовке взаимности и их практического статуса. Следует контрастно рассмотреть природу обмена: с одной стороны, символическое самоуничтожение и агонистический цикл у Бодрийяра, направленный против товарной формы; с другой стороны, моральный долг воздаяния (Gemilut) и эгалитарное благоволение (Hesed) в Gemilut Hasadim, направленные на восстановление социальной справедливости и сплоченности. Это различие прямо выводит нас к вопросу о практическом статусе концепций: архаическая утопия (символический обмен как нереализуемая критическая модель) против актуальной этической нормы (Gemilut Hasadim как пригодный для исполнения столп Ha'olam), что является критически важным для оценки их применимости к современным социальным патологиям.

Наконец, необходимо определить, какое новое эпистемологическое поле для изучения неутилитарных практик открывает их сопоставление. Сравнительный анализ позволяет выйти за рамки дихотомии «секулярное/религиозное» и «социологическое/этическое», создавая категориальный аппарат для исследования сакрализации социального взаимодействия. Это сопоставление потенциально может стать основой для трансдисциплинарного подхода к анализу не инструментальных форм обмена, выявляя универсальные антропологические механизмы сопротивления редукции человеческих отношений к чистому расчету.

Концепция обмена является фундаментальной категорией как в социальной философии, так и в религиозной этике. Жан Бодрийяр в своей работе

«Символический обмен и смерть» (1976)[1] осуществляет радикальную критику современного капитализма, утверждая, что он подменил подлинный, символический обмен (основанный на даре, взаимности и жертве) экономической рациональностью, сводящей все к накоплению и бесконечному воспроизводству товаров-симулякров.

В то же время, традиционная еврейская этика предлагает концепцию «Gemilut Hasadim» (букв. «вознаграждение за милость» или, чаще, «дела милосердия»), которая является краеугольным камнем социального взаимодействия, выходящего за рамки юридических обязательств и экономической выгоды.

Сравнительный анализ этих двух, казалось бы, несопоставимых концепций – одна из постструктуралистской критики, другая из религиозно-этической традиции – позволяет выявить общие основания для неутилитарного социального взаимодействия и радикальной критики капиталистической логики.

«Символический обмен» Жана Бодрийяра как критическая антитеза капиталистической симуляции.

Концепт «символического обмена» – пожалуй, наиболее центральный и одновременно самый аллюзивный термин Бодрийяра. В своей основе это понятие восходит к антропологическим исследованиям «дарообмена» в традиционных обществах. В классических трудах (прежде всего Марселя Мосса[2]) обмен дарами не безвозмезден или маргинален: он обязателен и фундаментален для социальной жизни. Символический обмен расширяет горизонт подобных обязательных актов: от реплик в беседе до священных жертвоприношений и обменов между живыми и мертвыми.

Эти взаимодействия не опираются на потребительную стоимость, контрастируя с рыночными денежными сделками. Бодрийяр напоминает, что формулировка условна: понятия «символический» и «обмен» чреваты недопониманием в отрыве от антропологии – «термин весьма обманчив»[3]. Философа привлекает то, что дары обязательны, наделяя властью через бремя долга, тогда как контрдар аннулирует власть и накопление. Контрдар мыслится обратимостью, упраздняющей господство на базе фундаментального дуализма мира.

Необратимый безответный дар порождает абсолютную власть. Однако эта необратимость наталкивается на «яростный возврат дуальности»[4]. Это смыкается с понятием невозможного обмена, почерпнутым из «проклятой доли» Жоржа Батая[5]. Не обмениваемое образует сингулярность, не ассимилируемую

[1] Baudrillard, Jean. L'échange symbolique et la mort. Gallimard, Paris 1976. 347 p. Русский перевод: З. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: «Добросвет», 2000. – 387 с.

[2] См. Мосс М. Социальные функции священного: Избр. произведения / Пер. с франц. под общ. ред. И. В. Утехина. — СПб.: Евразия, 2000; Мосс М. Общества, обмен, личность. — М.:Наука; Главная редакция восточной литературы, 1996.

[3] Baudrillard Dictionary Philosophical Dictionaries. // Richard G. Smith. - Edinburgh University Press, 2010. P. 211.

[4] Ibid.

[5] Бодрийяр, Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Жан Бодрийяр; [пер. с фр. Н. Суслова]. — Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С. 50.

системой. В поздних текстах философ описывает, как проклятая доля вновь пускается в оборот, «она слегка напоминает дьявола, платящего за тень человека»[6].

Символический обмен служит базисом критического анализа современного общества, сопоставимым с коммунизмом у Маркса. В критике Маркса Бодрийяр указывает, что тот остался пленником критикуемой им системы – зеркалом производства. Символический обмен предлагает более радикальную платформу критики капитализма. Современный мир держится на товарном обмене и модульных семиотических структурах, выходящих за рамки экономики. Однако символический обмен продолжает тревожить современные общества, оставаясь их глубинным основанием[7]. Разница в том, что в архаике символический обмен был закреплен ритуалом и мифом. Опираясь на антропологию, Бодрийяр говорит на языке, чуждом социологии и марксизму, скованным семиотическим порядком и верой в «реальное».

Идея символического заявила о себе около 1970 года: в эссе «К всеобщей теории» автор наметил программу, включавшую критику потребительной стоимости, анализ циркуляции знаков и теорию символического обмена. Последующие труды развернули критику марксизма[8], теорию символического обмена, а затем вышли к нарративам смерти, судьбы, соблазна, зла и невозможного обмена. С другой стороны, эти штудии дополнились исследованиями симулякров, моды, тела, остроумия, терроризма и политики. Анализ символического порядка разворачивается параллельно анализу семиотического, служа фундаментом критики.

Но мысль идет дальше критики: Бодрийяр обращается к практикам овладения символическим порядком, создавая «фатальную теорию» – мастерство владения не законами, но правилами символического порядка. Первичное правило требует возврата дара, но есть правила фундаментальнее: в символическом универсуме все подвергнуто вызову и соблазну.

Эти правила опираются на базовые постулаты мыслителя: гипотезу радикальной иллюзорности мира (невозможности обменять мир на предельную истину) и постулат данности мира.

Базовый принцип – дуальная природа мира, признаваемая традиционными культурами. Дабы постичь ее, необходимо выйти за пределы христианского понятия закона к первичному понятию правила. Символический обмен укоренен в не обмениваемых сингулярностях. Дары не столько обмениваются, сколько вручаются и принимаются, отдаются и возвращаются. Ритуал регламентирован правилами (когда и что дарить, как отвечать), обязательными для каждого, вступающего в символический порядок.

Бодрийяр рассматривает современное общество как систему знаковой экономики, где товары утратили свою утилитарную ценность и превратились в симулякры – пустые символы статуса и престижа. Капитализм подменяет

[6] Там же. С. 15.
[7] Там же. С. 13.
[8] Baudrillard, Jean. The Mirror of Production. — St. Louis : Telos Press, 1975.

подлинный обмен (основанный на взаимности и даре) логикой накопления и бесконечного воспроизводства.

Концепция «Символического обмена» базируется на идеализации архаических обществ, где обмен был не экономическим актом, а формой коммуникации и символического жертвоприношения (например, ритуальные траты в потлаче). Теоретические основания концепции двойственны: она синтезирует марксистскую критику капитализма с дюркгеймианской традицией исследования символических форм солидарности, а также развивает идеи Марселя Мосса (феномен дара) и Жоржа Батая (анализ траты и избытка).

«Символический обмен» у Жана Бодрийяра – это не просто одна из теоретических категорий, а архетипический социальный процесс, который автор рассматривает как оружие разрушительной силы, направленное против семиократии, то есть власти знаков и симулякров, подменивших собой реальность.

В основе этого процесса лежит цикл дара и ответного дара, характеризующийся неограниченной взаимностью: в нем ничто не накапливается и не теряется, и сам обмен функционирует как чистая циркуляция, а не как механизм приумножения. Именно поэтому символический обмен выстраивает системную оппозицию капитализму, и эта оппозиция раскрывается через несколько взаимосвязанных принципов.

Прежде всего, обмен непродуктивен: он исключает логику накопления и производства прибавочной стоимости, существуя как самоценный акт циркуляции, в котором ценность не измеряется полезностью или прибылью. Далее, он направлен на собственное упразднение: акты дара и контрдара, а также безвозвратная растрата, жертвенное расходование, радикально противопоставлены бесконечному воспроизводству капитала, для которого нет ничего разрушительнее идеи траты без возврата. При этом ценность обмениваемых объектов не сводится к утилитарной полезности – она жестко регламентирована ритуальными рамками, а сам обмен приобретает сакральный характер, поддерживая социальное равновесие через ритуальные акты.

Наконец, символический обмен интегрирует то, что современная культура вытеснила: смерть и труд, который в архаических обществах реализуется как форма символической коммуникации, а не как отчужденная производственная функция. Таким образом, символический обмен оказывается не только аналитической категорией, но и нормативной альтернативой капиталистической рациональности, утверждающей иные основания социальной связи – дар, жертву и ритуальное равенство, – в противовес накоплению, симуляции и власти знаков.

«Символический обмен» выполняет методологическую функцию для Бодрийяра: он является теоретической антитезой, экспонирующей ограниченность знаковых систем капитализма и указывающей на потребность в иных, неутилитарных формах социального взаимодействия, выходящих за рамки товарного фетишизма.

Понимание Gemilut Hasadim

Gemilut Hasadim[9], что можно перевести как «дела милосердия» или «воздаяние милостью», представляет собой ключевую концепцию еврейской этики, которая, по учению первосвященника Симеона Праведного, была возведена в ранг третьего столпа (Torah и Avodah) для поддержания Ha'olam («мира»). Это нововведение, ставшее ответом на вызовы раннеэллинистического периода, было призвано дополнить и превзойти строгое законопослушание и храмовую службу, поскольку бесконечная благость Господа требует «сверх должного», того, что выходит за рамки законных обязанностей.

Сущность концепции раскрывается через анализ ее составных частей, начиная с Hesed – «благоволения» или «услуги, предоставленной без немедленного возмещения»[10]. Hesed является самовольным действием и актом доброй воли, которое принципиально отличается от обговоренных обязательств Торы или храмовых служб. Его значение универсально: hesed является как человеческим, так и божественным атрибутом, что указывает на его принадлежность к провиденциальному устройству мира. В греческих переводах, таких как ελεος (милосердие) и χαρις (благоволение), подчеркивается именно его добровольная, внеэкономическая природа[11].

Второй компонент, Gemilut, указывает на ответное действие «отплатить услугой за услугу». Хотя ответная услуга не является юридически обязательной, она ожидается как моральный долг: одно доброе движение заслуживает другого. Этот принцип распространяется и на отношения с Богом: человек, оказавший hesed ближнему, уверенно может ждать, что и Бог окажет ему hesed, что обеспечивает функционирование «царства справедливости».

Исторически Gemilut Hasadim был введен как критический инструмент и средство социальной стабилизации в ответ на кризис социальной сплоченности в эллинистическом Иерусалиме. Первосвященник Симеон видел угрозу, выражаясь современным языком, в безграничной алчности нового потребительского общества и распаде традиционных племенных и родственных связей. Он признавал, что одного лишь послушания Закону и культу больше недостаточно для удержания Избранного Народа на путях отцов.

Gemilut Hasadim выступил как актуальная этическая модель, призванная укрепить еврейский народ через моральный долг взаимного благоволения. Его функция состояла в восстановлении равновесия, нарушенного экономическими и социальными изменениями. Концепция, выступая еврейским эквивалентом греческой philanthropia (эгалитарное благоволение к ближним), расширяла сочувствие и помощь за границы семьи и дружбы, охватывая всех ближних.

Ключевым аспектом является сакрализация милосердия. Законодатель, поставив обязанность по отношению к бедным среди других религиозных обязательств, не только возвысил общественные обязательства до уровня священного долга, но и защитил самоуважение бедных. Бен Сира прямо

[9] Бикерман Э. Дж. Евреи в эпоху эллинизма / Элиас Дж. Бикерман; [перевод с английского Т. Б. Менской]. - Москва: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, сор. 2017. С. 337-341.
[10] Там же. С. 338.
[11] Там же.

подчеркивает, что отплатить за hesed (tagmul hesed) равнозначно жертвоприношению и достойному благодарению, что ставит акт добровольной милости на один уровень с обязательным храмовым культом[12].

Следовательно, Gemilut Hasadim – это не просто благотворительность, а комплексная ритуально-этическая система, основанная на бескорыстном даре (Hesed) и моральном долге ответного воздаяния (Gemilut). Она призвана обеспечить социальную справедливость и стабильность Ha'olam через добровольное, неутилитарное взаимодействие, превосходящее и формальный закон, и экономический расчет.

В итоге, Gemilut Hasadim функционирует как столп, удерживающий «настоящий век» от разрушения несправедливостью и неравенством, требуя от индивида активного, добровольного и сакрализованного участия в жизни общества, направленного на сплочение и восстановление нравственного равновесия.

Концептуальные точки сходства: критика утилитаризма

Центральное сходство между двумя концепциями заключается в их антиутилитарном и критическом потенциале, направленном против редукции социальных отношений к экономической логике.

И «Символический обмен», и Gemilut Hasadim выступают как формы социального взаимодействия, которые исключают логику накопления и производства прибавочной стоимости. Для Бодрийяра это выражается в принципе непродуктивности и самоуничтожения (через dépense, растрату), где товары не накапливаются, а уничтожаются в акте символического жертвоприношения. Подобным образом, Gemilut Hasadim основывается на бескорыстии, совершаясь не ради выгоды или ожидания человеческого вознаграждения, что является прямым ответом на безграничную алчность нового потребительского общества. Обе концепции, таким образом, критикуют эрозию социальности под давлением потребительства и экономической алчности.

Обе практики принципиально неэквивалентны и выходят за рамки «законных обязанностей». Символический обмен требует неэквивалентности и превышения ответного дара, функционируя как ритуально-коммуникативная система, а не товарная сделка. Gemilut Hasadim – это самовольный акт благоволения (Hesed), выходящий за рамки двух важнейших древнееврейских жизненных принципов Torah и Avodah, а также превосходящий денежный эквивалент. И в том, и в другом случае ценность акта не поддается количественному измерению. Обе концепции ценят свободный, добровольный, неинструментальный акт, превосходящий формальные и законные обязательства.

Как Символический Обмен, так и Gemilut Hasadim сакрализуют социальное взаимодействие. Бодрийяр приравнивает обмен к ритуалу и жертвоприношению. Аналогично, в учении Симеона Праведного моральный долг отплатить за Hesed (tagmul hesed) приравнивается к жертвоприношению

[12] Там же. С. 337.

(Сир. 35:2). Это означает, что акты обмена (дара и ответного дара/милости) возвышаются до уровня священного долга или ритуальной практики, что ставит их выше обычной экономической или формально-юридической сделки.

Ключевые различия: онтологическое измерение

Несмотря на сходство в критическом потенциале, концепции расходятся в онтологическом основании и природе ожидаемой взаимности.

Символический обмен имеет секулярное постструктуралистское основание, будучи антропологическим архетипом (опираясь на Мосса и Батая). Это утопическая критика, где архаическая модель нереализуема в современном симулятивном мире. Его модель взаимодействия является агонистической (игрой) и направлена на жертвенное уничтожение и поддержание престижа/социального равновесия в архаическом смысле.

Gemilut Hasadim, напротив, имеет теологическое основание, будучи заповедью (Mitzvah) и моральным долгом перед Богом. Это актуальная этическая практика, реализуемая в любое время для укрепления социальной связи и восстановления справедливости (Tikkun Olam, «процесс исправления мира, потерявшего свою гармонию»). Модель взаимодействия – это солидарность и сострадание, а не игра или борьба. Субъект действует не для престижа, а из милосердия и любви к ближнему.

Основное структурное расхождение между концепцией «Символического Обмена» Жана Бодрийяра и этическим принципом Gemilut Hasadim Симеона Праведного заключается в их трактовке взаимности и целеполагания акта обмена.

В теоретической системе Бодрийяра принцип взаимности является неограниченным и носит характер самоуничтожения. Символический обмен функционирует как акт игры и агона (состязания), направленный на демонстрацию престижа и исключающий всякую логику накопления. Соответственно, акцент смещен на жертвенную растрату (dépense) и превышение дара, что является прямым механизмом разрушения логики товара и товарно-знаковой экономики. Цель обмена – это циклическое разрушение стоимости.

В противоположность этому, в Gemilut Hasadim взаимность выражается через ответное действие (Gemilut), которое конституируется как моральный долг отплатить за добро, оказанное как ближним, так и Богом. Это не агон, а акт справедливости и philanthropia (эгалитарное благоволение к ближним). Акцент здесь делается на добровольном оказании милости (Hesed) и последующем моральном долге ответа (Gemilut) с целью укрепления социальной связи и восстановления справедливости (Ha'olam) перед лицом общественного кризиса. Таким образом, если Бодрийяр стремится к разрушению системы, то Симеон Праведный – к ее укреплению через моральную обязанность.

Для Бодрийяра взаимность – это цикл растраты, направленный против логики товара; для Симеона Праведного – это моральный долг отплатить, который служит укреплению социального порядка и возвращению царства

справедливости в «настоящем веке» (Ha'olam) перед лицом потребительской алчности.

Заключение

Проведенный компаративный анализ концепций «Символического обмена» Жана Бодрийяра и еврейской этической традиции Gemilut Hasadim подтверждает их идеологический статус как фундаментальных антитез капиталистической рациональности, несмотря на их радикально различающиеся онтологические основания. Обе системы объединены критическим потенциалом, направленным против логики накопления и потребительской алчности, которые разрушают подлинную социальность. Как Бодрийяровский принцип непродуктивности и самоуничтожения (dépense) бросает вызов знаковой экономике, так и Gemilut Hasadim (через Hesed, выходящий «за рамки законных обязанностей») исторически служил средством противодействия «безграничной алчности нового потребительского общества» эллинистического Иерусалима. Более того, обе концепции сакрализуют акт не эквивалентности: Бодрийяр приравнивает обмен к ритуалу и жертвенному уничтожению, а Бен Сира – моральный долг отплаты за Hesed к жертвоприношению. Это свидетельствует об общем стремлении вывести социальные отношения из сферы экономического расчета, возвысив его до уровня священного долга.

Представленное исследование выявляет принципиальные структурные расхождения, связанные с трактовкой взаимности и практическим статусом концепций. «Символический обмен» Бодрийяра имеет секулярное постструктуралистское основание и представляет собой архаическую утопию – нереализуемую модель, направленную на агонистическое самоуничтожение и разрушение товарной формы ради престижа. Напротив, Gemilut Hasadim покоится на теологическом основании (моральный долг перед Богом) и выступает как актуальная этическая норма, призванная к укреплению социальной связи и восстановлению справедливости. Если Бодрийяр фокусируется на цикле растраты для разрушения системы, то выразитель древнееврейской этической традиции Симеон Праведный – на добровольной милости (Hesed) и моральном воздаянии (Gemilut) для укрепления и сохранения социального порядка.

Данное сопоставление, выходящее за рамки дихотомии «секулярное/религиозное», открывает новое эпистемологическое поле для анализа неутилитарных практик. Утверждая, что как жертвенная растрата (Бодрийяр), так и моральный долг милосердия (Симеон Праведный) служат фундаментальными механизмами сопротивления позднекапиталистической логике, исследование создает категориальный аппарат для трансдисциплинарного подхода к сфере социального. Сравнительный анализ позволяет не просто критиковать капитализм извне (как Бодрийяр) или изнутри этики (как Gemilut Hasadim), но и выявлять универсальные антропологические механизмы, которые, через неэквивалентный дар и сакрализованную взаимность, постоянно оспаривают гегемонию законов рыночной экономики. Данная механика позволяет приблизиться к сфере подлинных и не

инструментальных социальных отношений, вне зависимости от временных и культурных ограничений.

Список литературы

1. Бодрийяр, Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Жан Бодрийяр; пер. с фр. Н. Суслова. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 50 с.
2. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр; пер. с фр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
3. Бикерман, Э. Дж. Евреи в эпоху эллинизма / Элиас Дж. Босерман; пер. с англ. Т. Б. Менской. – Москва: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2017. – С. 337–341.
4. Мосс, М. Общества, обмен, личность / Марсель Мосс; пер. с фр. – М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1996.
5. Мосс, М. Социальные функции священного: избранные произведения / Марсель Мосс; пер. с фр. под общ. ред. И. В. Утехина. – СПб.: Евразия, 2000.
6. Baudrillard, J. L'échange symbolique et la mort / Jean Baudrillard. – Paris: Gallimard, 1976. – 347 p.
7. Baudrillard, J. The Mirror of Production / Jean Baudrillard; translated by Mark Poster. – St. Louis: Telos Press, 1975.
8. Smith, R. G. Baudrillard Dictionary / Richard G. Smith. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

The Jewish Ethical Tradition of «Gemilut Hasadim» in Light of Jean Baudrillard's Concept of «Symbolic Exchange»

Author: Mishchenko Maxim Alexandrovich (Priest Maxim Mishchenko). Smolensk Orthodox Theological Seminary, Assistant to the Rector for Publishing Work. Smolensk, Russia. E-mail: makekaresus@yandex.ru

Abstract: The present scholarly article conducts a comparative analysis of Jean Baudrillard's concept of «symbolic exchange» and the Jewish ethical concept of «Gemilut Hasadim» («acts of loving-kindness»). The text identifies both points of radical divergence in the interpretation of sociality and unexpected conceptual parallels related to the critique of utilitarianism and the search for authentic forms of social relations. The analysis demonstrates that, despite the secular-poststructuralist character of Jean Baudrillard's theory and the theological nature of «Gemilut Hasadim,» both concepts offer an alternative to capitalist rationality grounded in the principles of non-equivalence, selflessness, and the overcoming of the logic of accumulation. The article examines the epistemological foundations and structural characteristics of these concepts, identifying their common features and systemic divergences in the context of critiquing utilitarian models of social interaction.

Keywords: symbolic exchange, Jean Baudrillard, Gemilut Hasadim, Jewish ethics, capitalism, simulation, gift, non-equivalence.

References

- Baudrillard, J. *Paroles. From Fragment to Fragment* / Jean Baudrillard; translated from the French by N. Suslov. – Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2006. – 50 p.
- Baudrillard, J. *Symbolic Exchange and Death* / Jean Baudrillard; translated from the French. – Moscow: Dobrosvet, 2000. – 387 p.
- Bickerman, E. J. *The Jews in the Hellenistic Age* / Elias J. Beckerman; translated from the English by T. B. Menskaya. – Moscow: Mosty Kultury; Jerusalem: Gesharim, 2017. – Pp. 337–341.
- Mauss, M. *Societies, Exchange, Personality* / Marcel Mauss ; translated from the French. – Moscow: Nauka; Glavnaya Redaktsiya Vostochnoy Literatury, 1996.
- Mauss, M. *The Social Functions of the Sacred: Selected Works* / Marcel Mauss; translated from the French, edited by I. V. Utekhin. – St. Petersburg: Evraziya, 2000.
- Baudrillard, J. *L'échange symbolique et la mort* / Jean Baudrillard. – Paris: Gallimard, 1976. – 347 p.
- Baudrillard, J. *The Mirror of Production* / Jean Baudrillard; translated by Mark Poster. – St. Louis: Telos Press, 1975.
- Smith, R. G. *Baudrillard Dictionary* / Richard G. Smith. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

УДК 348.07

К проблеме военно-теологического образования и подготовки кадров военного духовенства (с учетом опыта специальной военной операции)

Автор: Овчаров Олег Андреевич (Священник Олег Овчаров); Военный университет имени князя Александра Невского Министерства обороны Российской Федерации – профессор; заместитель председателя Синодального Отдела по взаимодействию с Вооружёнными Силами и правоохранительными органами; кандидат юридических наук; доцент; Россия, г. Москва; E-mail: o.oleg.1968@mail.ru

Аннотация: В предлагаемой статье кратко рассмотрены и проанализированы некоторые проблемы связанные с созданием системы подготовки кадров военного духовенства и системы военно-теологического образования – как в историческом прошлом, так и в современных условиях воссоздания и развития в России института военного духовенства в войсках с учетом опыта специальной военной операции (далее – СВО). Предлагаются и обосновываются направления решения указанных проблем с учетом исторического опыта.

Актуальность статьи обусловлена современной проблемой острого недостатка священников в войсках, принимающих участие в проведении СВО. Невозможность многих воинов, членов Церкви, убывших на фронт и находящихся в смертельной опасности, получить духовную поддержку, удовлетворить религиозные нужды – представляет серьезную проблему для Церкви, требующую своего решения. С началом СВО Церковь ищет возможности для создания резерва кадров военного духовенства, достаточного, по численности и качественному уровню подготовки, чтобы обеспечить нужды войск в военных священниках. В поисках этих возможностей, для понимания сути проблем и масштаба бедствия представляет научный интерес мировой и отечественный опыт в этих вопросах, с учетом которого необходимо искать пути решения. Указанный опыт позволяет определить примерные нормативы численности военного духовенства и объем работы по их подготовке для специфического служения в войсках, в зоне ведения боевых действий.

В современных условиях численность военных организаций силовых ведомств и общемировые нормативы численности военного духовенства указывают на необходимость создания единой системы военно-теологического образования в духовных образовательных организациях за счет государственного военного бюджета для подготовки специального кадрового резерва военного духовенства – совместными усилиями Церкви и государства.

Ключевые слова: священник, военное духовенство, война, специальная военная операция, подготовка кадров, военно-теологическое образование, духовная поддержка войск, религиозные нужды воинов.

Введение. В условиях продолжающейся в России пятый год специальной военной операции (далее – СВО) все время остро стоит проблема поиска духовных средств обеспечения победы. Важное место среди этих средств занимает институт военного духовенства, действующий, и по сей день, во многих странах. Вместе с тем в зоне СВО присутствие военного духовенства в

воюющих войсках России крайне скудное. Об этом неоднократно говорил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Так, в частности, он сообщал, что в зоне СВО не хватает штатных военных священников: одновременно там находится всего от 15 до 25 человек. «...Это очень мало»[1]. По словам Святейшего Патриарха: «Священник должен быть среди тех, кто готовится идти в бой, и там, где из этого боя возвращаются, где он особенно нужен. Многие наши братья-священнослужители пали смертью храбрых, не оставляя свою паству. Так было всегда: священник должен быть со своей паствой, даже в тех обстоятельствах, когда есть риск для жизни». Патриарх также отметил, что участие Русской Православной Церкви в местах проведения СВО «непраздно», востребовано и имеет большое значение[2]. Об острой нехватке священников на фронтах СВО говорили и другие[3] представители Церкви.

На востребованность военного духовенства для войск в районе СВО указывали также и представители государства. В частности, по мнению Президента России, помощь священника в зоне СВО «в высшей степени востребована… роль, значение духовных наставников трудно переоценить»[4]. На высокую потребность страны в институте военного духовенства указывает и председатель Комитета Государственной Думы по обороне А.Картополов: «Сегодня мы видим, что потребность в институте военного духовенства есть и она высока, тем более в условиях проведения специальной военной операции»[5].

Нехватка священников на фронте, остро обнажила проблему воссоздания полноценного, отвечающего современным потребностям воюющих войск, института военного духовенства – с учетом мирового и отечественного исторического опыта, современных условий жизни государства, его военной организации, ведения военных действий. Это, в свою очередь, ставит проблему организации подготовки кадров военного духовенства, разработки соответствующих учебных программ и дисциплин, соответствующего направления востребованных и актуальных теологических знаний в рамках соответствующей военно-теологической специализации, особенно актуальной в условиях войны, для священнослужителей, окормляющих воюющие войска.

Указанные проблемы напрямую касаются как государства, принявшего на себя конституционную обязанность признавать, соблюдать и защищать вероисповедные права воинов, в том числе и в зоне ведения боевых действий (статьи 2 и 28 Конституции России), так и Церкви, чада которой, покинув свои местные приходы, оказались на фронте и, лишившись прежнего пастырского

[1] «Это очень мало». В РПЦ предупредили об опасной тенденции. URL: https://ria.ru/20221215/rpts-1838699384.html (дата обращения: 7.05.2026).

[2] Патриарх Кирилл высказался о военных священниках на фронте. URL: https://dzen.ru/a/aN7yCsvbBEXPw5aJ (дата обращения: 7.05.2026).

[3] Митрополит Кирилл: в зоне СВО не хватает более 1300 священников. URL: https://nsn.fm/society/mitropolit-kirill-v-zone-svo-ne-hvataet-bolee-1300-svyaschennikov (дата обращения: 7.05.2026).

[4] Путин отметил высокую востребованность священников на СВО. URL: https://www.interfax.ru/russia/1026795 (дата обращения: 7.05.2026).

[5] Картаполов заявил о потребности в институте военного духовенства // Парламентская газета. URL: https://www.pnp.ru/social/kartapolov-zayavil-o-potrebnosti-v-institute-voennogo-dukhovenstva.html (дата обращения: 7.04.2026).

спасительного окормления, ждут духовной помощи и пастырской поддержки в тяжелейших условиях боевых действий, находясь на грани жизни и смерти, когда попечение Церкви особенно остро востребовано. В такой ситуации Церковь не может не проявлять особую заботу о своей военной пастве. Такое специфическое пастырское попечение Церкви должно оказываться соответствующими достаточно подготовленными для этого священнослужителями – специалистами в этой области – военным духовенством.

Вместе с тем, понятие военного духовенства впервые в истории России и Русской Православной Церкви дается в 2013 г. в Положении о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации[6]. Суть этого понятия состоит в том, что военное духовенство – это священнослужители Церкви, осуществляющие пастырское окормление войск (военнослужащих (служащих) военных (правоохранительных) организаций государства), как на штатной, так и на внештатной основе. Эту церковную позицию необходимо учитывать и при изучении возможной организации подготовки для воюющих войск подобного рода церковных специалистов, определения необходимого уровня и содержания их военно-теологических знаний, а также требования, предъявляемые в этой части к военному духовенству.

Исторический отечественный опыт определения численности военного духовенства. В России тема определения необходимой численности штатных военных священников в войсках известна издавна. В 1756 году Сенат обращался в Святейший Синод с просьбою о назначении в каждый полк, к положенному числу, ещё по одному священнику, так как «одним попом исправиться не можно»[7]. В начале 1900 года в докладе Главного штаба на высочайшее имя представлялось необходимым среди прочих нужд – «изыскать средства для введения священников в штаты тех частей войск, в которых таковых не было положено: в артиллерийских бригадах, отдельных батальонах, казачьих полках и т.п.». При этом, с этими проблемами нехватки в войсках военных священников был полностью согласен и Российский император, который собственною рукою написал: «Дай Бог в скором времени удовлетворить религиозные нужды войск, что я считаю делом в высокой степени важным. 23 января 1900 года»[8]. Подобная ситуация с нехваткой военных священников в войсках (оказавшихся к тому времени уже в эмиграции) была отмечена Русским Заграничным Церковным Собранием, которое на заседании 2.12.1921 г. постановило: «3. Во всех воинских частях,

[6] Положение о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации (принято на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 25-26 декабря 2013 года, журнал № 141). URL: https://www.patriarchia.ru/db/text/3481010.html (дата обращения: 7.04.2026).

[7] Невзоров Н. Исторический очерк управления духовенством военного ведомства в России. СПб.: Типография Ф.Г.Елеонскаго и А.И.Поновицкаго, 1875. С. 5-6.

[8] Шавельский Г.И., протопр. Русская Церковь перед революцией. М.: «Артос-Медиа», 2005. С. 426-427.

военных лагерях, учебных заведениях и больницах, численностью не менее 400 человек должны быть свои штатные священники»[9].

Таким образом, в Церкви и государстве периодически возникал вопрос об острой нехватке военных священников, об увеличении и нормировании численности военного духовенства, исходя из реальных духовных нужд военных организаций, воинских приходов в мирное и военное время.

Примечательно, что в России подобных нормативов численности военного духовенства выработано и утверждено установленным порядком не было – в отличие от приходского духовенства, где такие нормативы существовали. Согласно постановлению Святейшего Синода от 29 января – 25 ноября 1886 г., в приходах, где более 700 душ, причт должен был состоять из священника, диакона и псаломщика[10]. Как видно, применительно к приходскому духовенству епархий нормативы численности и штат были выработаны и установлены церковной властью. Что касается военного духовенства, то здесь не сформировалось единых нормативов численности, не было принято и соответствующих документов Церкви или государства на этот счет. Хотя указанные нормативы численности для приходского духовенства можно было бы применять также и для расчета численности военного духовенства, что, по сути, во многом и делалось на практике при формировании штатов военным ведомством.

Если в мирное время, по свидетельству командиров, священников часто не хватало в воинских подразделениях, то в военное время эта нехватка во многом резко возрастает. Это может негативно сказываться на нравственном состоянии личного состава, на моральном духе войск, на боевой готовности частей и подразделений, на выполнение боевых задач, а в итоге – на достижение победы в сражениях. Так, например, во время Русско-Японской войны в подчинении главного священника 1-й Манчжурской армии числилось до 100 полковых и госпитальных священников. При этом, «каждая армия имела своего Главного священника»[11]. А таких армий было три.

На огромную проблему нехватки военных священников в Первую мировую войну указывает А.А.Кострюков, ссылаясь среди прочего и на крайне сложную ситуацию, возникшую с окормлением запасных батальонов, где скапливались мобилизованные «воины (до 25 тысяч человек!), еще не побывавшие на позициях и подверженные действию революционной пропаганды»[12]. Очевидно, что одному военному священнику, да еще и не имеющему необходимой подготовки и соответствующего опыта, справиться с выполнением своих духовно-просветительских и богослужебных задач в таких условиях было невозможно. Эти воинские коллективы оказывались, по сути, без должного пастырского попечения и духовно-нравственного воспитания.

[9] Законодательство Русской Православной Церкви Заграницей (1921-2007) / Составитель Д.П.Анашкин. М.: Издательство ПСТГУ, 2013. С. 130.
[10] Шавельский Г.И., протопр. Указ. соч. С. 224.
[11] Там же. С. 436, 443.
[12] Кострюков А.А. Русское военное духовенство в 1917 году. URL: https://sedmitza.ru/text/443658.html (дата обращения: 21.04.2026 г.).

По сообщению протопресвитера военного и морского духовенства Г.Шавельского, перед Первой мировой войной в России число церквей, как и духовенства, с каждым годом увеличивалось по мере открытия новых штатов, а во время войны «в фронтовых и тыловых частях армии и флота работало более 4.000 человек»[13]. На неуклонный рост численности военного духовенства в годы Первой мировой войны указывает и А.В.Кащеев[14]. Все это ставило перед Церковью и военным духовенством задачу увеличения численности военного духовенства, поиск, подбор и подготовку достойных кадров, способных на высоком уровне исполнять священнические обязанности в войсках, особенно в условиях ведения боевых действий на фронте. За период с 1914 по 1917 год через армейские ряды прошли свыше 5 тыс. священников[15], но и этого количества военного духовенства в условиях все возрастающей численности армии и с учетом потерь из числа штатных военных священников ведомство военного духовенства считало недостаточным[16]. Таким образом, в годы Первой мировой войны имелся острый дефицит кадров военного духовенства, негативно влиявший на моральный дух воюющих войск и на уровень удовлетворения их религиозных нужд в боевых условиях.

Кроме того, среди военного духовенства были и значительные потери. Если в Русско-Японскую войну погиб один священник «35-ой пехотной дивизии о. Любомудров», то в годы Первой мировой войны «погибли около сорока военных священников». Если в Русско-Японскую войну «контуженных и раненых было не более десяти», то в годы Первой мировой войны «тех и других около 400 человек». Кроме того, тот факт, что около 200 попавших в плен во время Первой мировой войны священников свидетельствует, что они исполняли свой долг «на боевой линии, а не в тыловых частях»[17]. Указанные цифры также свидетельствуют о необходимости иметь большой кадровый резерв военного духовенства, имеющий достаточную подготовку и опыт для служения на линии фронта.

Данные факты поднимают не только проблему определения нормативов численности военного духовенства для военного и мирного времени, емкости кадрового резерва военного духовенства на случай крупномасштабной войны, но также и еще две взаимосвязанные проблемы, требующие решения. Первая – организация подготовки кадров военного духовенства в необходимом количестве и надлежащего качества. Вторая – развитие военно-теологического образования и соответствующего направления научных знаний, составляющих основу специализации для подготовки кадров военного духовенства. Ведь изучать надо то, что потребуется священнику на войне, в условиях ведения боевых действий, а также то, что требуется в таких условиях личному составу –

[13] Шавельский Г.И., протопр. Указ. соч. С. 418.
[14] Кащеев А.В. Военное духовенство действующей армии Российской империи в годы первой мировой войны: состав, комплектование, управление: автореф. дис… канд. ист. наук. Минск, 2018. С. 5.
[15] Шавельский Г. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота: в 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 93.
[16] Емельянов С.Н. Новые вызовы и задачи: военное духовенство в годы Первой мировой и Гражданской войн // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С.Пушкина. Т. 4. История: научный журнал. 2015. № 2. С. 53.
[17] Шавельский Г.И., протопр. Русская Церковь… С. 453.

для оказания ему духовной помощи, укрепления и поддержания его морального духа.

Мировой опыт определения численности военного духовенства. На основе исторического опыта постепенно сформировался мировой опыт. Согласно мировой практике, которой придерживается США и ряд других стран (включая Украину, где в ст. 4.4 закона «О Службе военного капелланства» установлен норматив численности военного духовенства), коэффициент присутствия военного духовенства в войсках в мирное время не менее 0,15% (один священнослужитель на примерно 700 воинов) и в военное время не менее 0,25 (один священнослужитель на примерно 400 воинов). Примечательно, что эти показатели недалеки от достигнутых в императорской России позднего периода – как для приходских священников (один священник на 700 прихожан), так и для военного духовенства в мирное время (военные священники в штате отдельных батальонов, военных госпиталей, военных кораблей).

Указом Президента России[18] с 2022 г. в зоне СВО введено военное положение. В зоне СВО, по словам Президента России[19], находится около 700 тыс. российских военнослужащих. Следовательно, для полноценного удовлетворения духовных нужд этой группировки российских войск в зоне СВО требуется не менее (700 000 х 0,25%) 1 750 военных священнослужителей. В настоящее время по оценкам специалистов в зоне СВО одновременно на штатной основе трудится менее 2% от требуемого количества.

С 4 марта 2026 года штатная численность Вооруженных Сил России была установлена Президентом России на уровне 2 391 770 человек, из которых военнослужащих – 1 502 640 человек[20]. Поскольку 700 тыс. человек из них задействованы на территории СВО, то в России, за пределами СВО, где не действует режим военного положения, остается (за вычетом указанной цифры) численность Вооруженных Сил России – 1 691 770 человек. По мировым стандартам для удовлетворения духовных нужд личного состава этой части Вооруженных Сил России потребуется соответственно (1 691 770 х 0,15%) 2 538 военных священнослужителей. Итого (в сумме с личным составом на СВО) – 4 288 военных священнослужителей требуется сегодня для того чтобы удовлетворять духовные нужды личного состава только Вооруженных Сил России в соответствии с общемировым уровнем. В Вооруженных Силах России по штату сегодня предусмотрено для назначения священнослужителей только около 300 должностей[21], то есть менее 10 % от требуемого в соответствии с

[18] О введении военного положения на территории Донецкой Народной Республики, Луганской Народной Республики, Запорожской и Херсонской областей : указ Президента Российской Федерации от 19 октября 2022 г. № 756. Доступ из справочно-правовой системы КонсультантПлюс».

[19] Путин: в зоне СВО находятся 700 тысяч российских военнослужащих. URL: https://www.kommersant.ru/doc/8312286 (дата обращения: 7.02.2026).

[20] Свыше 2,3 млн. человек. Как менялась штатная численность ВС РФ. URL: https://tass.ru/info/19436809 (дата обращения: 7.02.2026).

[21] РПЦ призвала увеличить число военных священников в 6 раз. URL: https://www.vesti.ru/article/4240526 (дата обращения: 7.04.2026).

мировыми стандартами количества. Значит, в воюющих (с блоком НАТО) Вооруженных Силах России – не хватает более 90 % священников.

Но в СВО воюют также и войска Росгвардии, и Пограничные войска, и другие специальные воинские части и подразделения, где в воинских частях штатами вовсе не предусмотрены военные священники. Очевидно, что если учесть и все эти воинские части силовых ведомств России, где предусмотрена военная служба, то требуемая цифра численности военного духовенства превысит 5 000. И это только должностей военных священников, но необходимы также и помощники военных священников: дьяконы, псаломщики, церковники (составляющие, по сути, кадровый резерв для подготовки и последующего назначения на священнические должности военного духовенства). И российская военная история, и мировой опыт признает необходимым в военных штатах иметь также и эти должности (или им аналогичные), без которых полноценное церковное служение в войсках организовать крайне сложно. А это значит, что указанные ориентировочные цифры военного духовенства можно умножить на два, если не на три. А это уже приличный корпус военного духовенства, численность которого может превысить 10 000, а численность ежегодного выпуска духовными образовательными организациями кадров военного духовенства различного уровня подготовки может превысить 1000 выпускников для дальнейшего замещения в войсках штатных должностей военного духовенства.

Вместе с тем, это примерный расчет потребностей в военном духовенстве в условиях проведения СВО, при частичной мобилизации. А СВО это не полномасштабная война – с всеобщей мобилизацией, когда численность войск существенно возрастет, а с нею существенно возрастет и потребность в военном духовенстве (в его численности – соответственно возросшей численности войск). И такую крупномасштабную войну России усиленно готовит коллективный запад, не скрывая своих милитаристских намерений. Вместе с тем, по мнению некоторых военных экспертов, «Война с Россией может вспыхнуть в любой момент»[22]. При этом, Европа усиливает военную риторику и учения на фоне заявлений о «российской угрозе»[23]. Официальные лица России заявляют, что НАТО и Евросоюз объявили России «настоящую войну» руками Украины и уже прямо в ней участвуют[24].

Хочешь мира – готовься к войне. Это относится и к военному духовенству России. Опыт СВО показывает, что к этому вооруженному конфликту военное духовенство также оказалось не достаточно готово, на фронте тоже остро ощущается нехватка священников. Из этого опыта важно

[22] «В любой момент»: на Западе сообщили об опасном инциденте у границ России. URL: https://ria.ru/20260524/zapad-2094349708.html (дата обращения: 7.04.2026).

[23] «Дырявый зонтик НАТО»: Европа пугает себя «российской угрозой» и готовится к войне. URL: https://www.5-tv.ru/news/5070676/dyravyj-zontik-nato-evropa-pugaet-seba-rossijskoj-ugrozoj-igotovitsa-kvojne/ (дата обращения: 7.04.2026).

[24] Епищенко В. Лавров заявил о настоящей войне НАТО с Россией: что изменилось и когда закончится СВО. URL: https://www.osnmedia.ru/politika/lavrov-zayavil-o-nastoyashhej-vojne-nato-s-rossiej-chto-izmenilos-i-kogda-zakonchitsya-svo/ (дата обращения: 7.04.2026).

извлечь уроки, сделать работу над ошибками – пока не поздно и есть время. При начале более масштабной войны, может быть уже поздно.

Таким образом, исследование потребностей воюющих войск России в военном духовенстве показывает, что проблема стоит достаточно остро. Однако в России до сих пор нет механизмов подготовки в необходимом объеме кадров военного духовенства за счет государства, его военного бюджета.

Исторический отечественный опыт подготовки кадров военного духовенства. В начале XX века в России епархиями во взаимодействии с военным ведомством на случай большой войны готовилось соответствующее мобилизационное расписание, согласно которому каждая епархия составляла списки священников, которые по первому требованию должны были отправиться в войска на территорию военных действий. Однако, после такого планирования не предусматривалась их соответствующая подготовка для выполнения этой трудной и ответственной миссии в воюющих войсках.

Указом Святейшего Синода «О назначении священнослужителей в войсковые части на случай мобилизации армии» от 12 января 1911 г. епархиальным епископам поручалось не просто составить общие списки, а заранее распределить священников по полкам и госпиталям, и после уведомить соответствующие окружные штабы об избранных кандидатах. Кроме того, епархии обеспечивали мобилизованное духовенство всем необходимым для богослужения: комплекты предметов следовало собрать заранее (по количеству священников), и хранить на епархиальных складах до востребования[25]. На этом все и оканчивалось. Никого не интересовало, насколько готовы были эти священники в одночасье превратиться в военных священников, окормляющих специфический контингент – военнослужащих, да еще и в специфических условиях – на поле боя или в прифронтовой полосе.

Вместе с тем, ни на епархиальное начальство, ни на военные и иные государственные органы не возлагалась обязанность дать зачисленным в мобилизационное расписание епархиальным священникам необходимые хотя бы базовые знания, хоть какое-то минимальное обучение, необходимую и полноценную подготовку, соответствующие их будущей специфической военно-духовной деятельности в зоне боевых действий в незнакомой для них военной среде и в боевой обстановке. Данное упущение повлекло соответствующие проблемы на практике.

Как отмечал протопресвитер военного и морского духовенства Г.И.Шавельский, «война – экзамен для народа», по этой причине «на нее должны выйти отборные, подготовленные, вдохновенные»[26]. В годы Первой мировой войны новые кандидаты священников для назначения в войска «требовались непрерывно, десятками»[27]. Вместе с тем, в практике назначения военного духовенства (из епархий в воинские части на фронт) возникали

[25] Старостенко Э.В. Епархиальное духовенство на службе в ведомстве протопресвитера военного и морского духовенства в годы Перовой мировой войны // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки. Исторические науки. 2020. № 9. С. 135.
[26] Шавельский Г.И., протопр. Русская Церковь… С. 444.
[27] Там же.

трудности, связанные с тем, что к указанным назначениям епархиальное начальство относилось «не всегда серьезно»[28]. Большинство из епархиальных начальств, «получив синодальный приказ выслать по требованию и указанию протопресвитера какое-то число священников, пользовалось случаем, чтобы освободиться от залежалого и подпорченного товара, и справляли в армию самых негодных: алкоголиков, сварливых и ленивых, подсудных и т.п.»[29]. На отсутствие должной системы отбора и контроля поступления в войска на фронт священников соответствующего уровня подготовки и личных качеств указывает и А.А.Кострюков, отмечая, что с началом Первой мировой войны «ряды военного духовенства пополнились епархиальными священниками, качественный состав которого практически не контролировался», что в результате привело к тому, что «ряды военных пастырей часто пополнялись священниками неопытными и не готовыми к работе среди солдат»[30].

Примечательно, что даже после принятия самых решительных мер со стороны протопресвитера (при поддержки государя императора и Святейшего Синода) по урегулированию этой ситуации, чтобы побудить епархиальное начальство со всей строгостью относиться к выбору отправляемых на войну священников, – «иногда попадали в армию и бездельники, искатели приключений или просто бездарные люди»[31]. Однако и со штатными военными священниками, поступившими в войска до начала войны, также в плане подготовки не все было вполне благополучно, на это указывал и протопресвитер военного и морского духовенства Г.И.Шавельский, отмечая, что «нет у них выучки, нет и системы в работе»[32].

При этом похожая ситуация с отсутствием достойной подготовки по свидетельству протопресвитера военного и морского духовенства Г.И.Шавельского имела место и в Русско-японскую войну, когда для 1-й Маньчжурской армии «молодых, образованных, воспитанных и усердных пастырей» прислало только Екатеринославское епархиальное начальство. В то время как из священников, присланных другими епархиями, много оказалось таких, которые стали «вредным балластом для армии»[33]. Как видно, подобная негативная практика направления из епархий на фронт не самых лучших священников обнаружилась как в Русско-японскую войну, так и в Первую мировую войну, что не может не настораживать и не указывать на некую закономерность, обусловленную желанием некоторых правящих архиереев очистить епархии от худших священников, сохранив лучших. Однако, если военное духовенство будет наполняться худшими кадрами из епархий, да еще и в условиях боевых действий (когда от военных священников требуется проявление как раз именно лучших качеств), то это не только может уронить авторитет военного духовенства в войсках, но и негативно отразиться на

[28] Там же.
[29] Там же.
[30] Кострюков А.А. Указ. соч.
[31] Шавельский Г.И., протопр. Русская Церковь… С. 446.
[32] ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С. 327.
[33] Шавельский Г.И., протопр. Русская Церковь… С. 445.

моральном и боевом духе личного состава, на выполнении боевых задач, на достижении победы. Встает еще одна проблема – столкновение интересов епархий и военного духовенства. Указанная проблема актуальна и в наше время в условиях СВО. Решение этой проблемы видится в создании единой системы подготовки кадров военного духовенства за счет государства, а не за счет епархий.

Опыт Первой мировой войны обнаружил отсутствие системной организации отбора и подготовки кадров военного духовенства до поступления их в войска и исполнения ими специфических обязанностей в суровых военных условиях, включая боевые действия. В частности, Безик Ю.И. указывает на особые проблемы подбора кадров судовых и береговых священников для Морского министерства России. Не все священники, по его мнебнию, могли приспособиться к сложным условиям повседневной флотской службы, замкнутое пространство корабля, психологические перегрузки личного состава, его высокий интеллектуальный уровень и другие причины составляли дополнительные трудности для организации священнической деятельности[34]. В военное время на первый план выходит вопрос воспитания и поддержания высокого морального и боевого духа войск (без которого невозможно победить сильного противника), в том числе религиозными средствами, поэтому на военных священников возлагается высокая ответственность за религиозно-нравственное воспитание войск. Но в семинариях священников не учили поднимать религиозными средствами боевой дух войск на фронте, а потому к подобной деятельности они, зачастую, оказывались не готовы.

Как замечает Г.И.Шавельский, жизнь не творится формами и нормами – это лишь «вехи и подпорки». Кроме них нужны деятели – живые, идейные, горящие духом, способные к творчеству священники. Нужен тщательный подбор в войска «таких деятелей и тщательное руководство ими»[35]. Поэтому такой подбор должен выявлять указанные высокие качества, а подготовка кадров военного духовенства должна их воспитывать и укреплять – в каждом военном священнике с учетом военного дела и воинской среды, в которой он призван служить. И в этом вопросе в военной истории России имелись не только положительные стороны, но и отрицательные моменты, которые и требовали исправления. Об этом многократно заявлял умудренный боевым опытом протопресвитер военного и морского духовенства Г.И.Шавельский. Это подтверждает и Л.В.Жукова, рассматривая особенности организации богослужений на фронте и приходя к выводу, что военные священники «не всегда были подготовлены соответствующим образом. Еще хуже дело обстояло с мобилизованными из епархий, а их было большинство. Они вообще собирались кто как мог… Многие священники вообще не проводили

[34] Безик Ю.И., свящ. Организация комплектования православного военного духовенства до начала военных действий и в период войны (1914-198 гг.) // Казачество. 2020. № 45 (3). С. 85.
[35] Шавельский Г.И., протопр. Русская Церковь… С. 430-431.

богослужения перед боем»[36]. Обнаруживалась, таким образом, острая потребность в отборе и подготовке кадров военного духовенства.

По мнению протопресвитера военного и морского духовенства Г.Шавельского, первое и самое главное, что к началу XX века мог и «должен был сделать о. протопресвитер, – это создать школу или продолжительные курсы для подготовки кандидатов священства, ввиду совершенно особых условий, обстановки службы военного и морского священника, среды, в которой он служит, запросов и вопросов, с которыми он сталкивается». Перечисляет он и специфические предметы, которые, по его мнению, должны преподаваться в этой школе. Среди них указаны «идеология военного пастырства, психология воинов и войск, военно-пастырская апологетика, военная гомелетика и катохетика и в известной части военная история». Но, заключает по этой проблеме протопресвитер военного и морского духовенства с сожалением, – «этот вопрос и не подымался». Вместе с тем, по его же мнению, без такой школы набиравшиеся в военное и морское духовенство из разных епархий священники, поступая в войска, «оказывались в совершенно новой для них среде и сами должны были определять курс своей работы и своих отношений с пасомыми, что не всем и не всегда счастливо удавалось»[37].

Во время Первой мировой войны этот недостаток в заблаговременной и системной подготовке кадров военного духовенства проявил себя особенно сильно, прежде всего в острой нехватке подготовленных кадров военного духовенства, способных на высоком профессиональном уровне решать стоящие перед военным духовенством задачи на фронтах сражений, где решалась судьба Отечества. Лишь Кишиневский архиепископ Платон в августе 1914 г. для служения в армии прислал 29 выбранных самим духовенством по одному от каждого округа молодых, образованных, энергичных и самоотверженных священников, которые предварительно под руководством местных врачей прошли трехнедельные курсы для оказания первой помощи раненым. Но, к сожалению, как замечает протопресвитер, «подражателей Кишиневскому архиепископу и его духовенству не нашлось»[38].

Опыт Первой мировой войны побудил протопресвитера военного и морского духовенства Г.Шавельского среди назревших и требующих осуществления необходимых начинаний указать на открытие армейской духовной семинарии со специальными предметами и особой дисциплиной для подготовки военных и морских священников. Это объяснялось в том числе и тем, что к концу Первой мировой войны число кадровых священников на театре военных действий не превышало 10% общего числа, остальные 90%, прибывшие из разных епархий, были чуждые армии пастыри[39]. Кроме того, как отмечает Ю.И.Безик, при необходимости гарнизонные благочинные могли обращаться к архиереям прифронтовых епархий для привлечения за плату

[36] Жукова Л.В. К вопросу об организации мест для богослужений на фронте в годы Первой мировой войны // Исторический журнал: научные исследования. 2014. № 5. С. 586-587.
[37] Шавельский Г.И., протопр. Русская Церковь… С. 432.
[38] Шавельский Г.И., протопр. Русская Церковь… С. 445.
[39] Там же. С. 452.

приходского духовенства к обслуживанию военнослужащих гарнизона[40]. Все это свидетельствует об остром недостатке подготовленных кадров военного духовенства, что не могло в целом негативно отразиться на духовном состоянии сражающихся войск на фронтах войны.

Следовательно, на горьком опыте Первой мировой войны пришло ясное понимание необходимости системной и планомерной подготовки кадров военного духовенства, в том числе и на особый период, об открытии соответствующего учебного заведения для такой подготовки на системной регулярной основе, для формирования профессионального ядра института военного духовенства. Эта проблема особо остро стоит перед Церковью и государством также и в настоящее время, когда на фронтах СВО также не хватает подготовленных военных священнослужителей.

Важность подготовки кадров, их достаточная численность, особенно остро проявляется в военное время, во время баталий. На сугубую необходимость специальной и серьезной подготовки для военного и морского священника «как ввиду особой ответственности его служения, так и ввиду совершенно особых условий его службы» протопресвитер военного и морского духовенства Г.Шавельский неоднократно обращал внимание. При этом прямо указывая, что бывали даже случаи, когда «своим выступлением священники решали участь сражений»[41]. Поэтому остро вставал и вопрос об организации подготовки кадров военного духовенства – как до их зачисления в воинские части и прибытия на фронт, так и по их прибытии в зону ведения боевых действий.

Понимая острую нехватку подготовки кадров военного духовенства, особенно прибывающих из епархии по мобилизации на фронт «совершенно не знакомых с условиями и обязанностями священников в армии в военное время», протопресвитер военного и морского духовенства использовал свою власть. Им были составлены и направлены в войска «для упорядочения и облегчения работы» военных священников сборники, в которых содержался ряд инструкций и приказов, «точно определявших обязанности и права» по всем разнообразным должностям военного духовенства, включая благочинных различных уровней. К концу войны эти руководящие документы военного священноначалия в совокупности составили «целую книгу»[42]. Эти документы ждут своих исследователей, являются предметом для всестороннего теологического изучения и плодотворного использования в качестве специальной подготовки кадров военного духовенства.

Военно-теологическое образование и научное направление. Выработанные в годы Первой мировой войны документы, содержащие задачи военного духовенства на полях сражений, конкретные специфические

[40] Безик Ю.И., свящ. Организационная структура и управление православным военным духовенством действующей армии в период Первой мировой войны // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2020. № 6. С. 87.

[41] Шавельский Г.И., протопр. Русская Церковь… С. 420.

[42] Руководственные указания духовенству действующей армии. М.: Типография Штаба Московского Военного Округа, 1917. 75 с.

обязанности применительно к различным должностям военных священников, подчиненность и полномочия, место и роль военного духовенства во время ведения боевых действий, его предназначение в военном деле, духовно просветительская работа и ее наиболее действенные формы проведения – должны стать предметом научных исследований по военно-теологическому направлению, они должны быть положены в основу современного военно-теологического образования и подготовки кадров военного духовенства.

Несмотря на пятый год войны в зоне СВО подобных правовых документов для организации служения военного духовенства в условиях военного времени – ни Церковь, ни Российское государство пока не приняло. Это предмет отдельных больших научных исследований, направленный на дальнейшее развитие правовых основ института военного духовенства в контексте современной войны. По мнению прот. А.Ткачева, к специфическому служению священников никто не готовит, однако военное духовенство нужно в современной армии, тому немало примеров в истории[43]. Вместе с тем, отдельные попытки создать систему образования и подготовки кадров военного духовенства как осуществлялись ранее, так предпринимаются и в настоящее постсоветское время, как государством Российским, так и Церковью.

В частности, государство неоднократно предпринимало меры по открытию за счет федерального бюджета в России специализированных образовательных организаций для подготовки кадров военного духовенства. В 1800 году по решению Российского императора Павла Первого за счет государственной казны была создана армейская семинария, просуществовавшая до 1819 года[44]. В постсоветское время в 1996 году по ходатайству губернатора Евгения Савченко и епископа Белгородского и Старооскольского Иоанна Президентом России Б.Н. Ельциным было подписано распоряжение от 15 апреля 1996 г. № 758 «О разработке статуса полковых священников», а также дано поручение Правительства РФ о проработке вопроса о строительстве в Белгороде военно-духовного учебного заведения. Эти распоряжения и поручения начальник Генерального штаба Вооруженных Сил РФ не поддержал, в связи с чем их реализация не состоялась[45].

В 2012 году постановлением Правительства России № 1004 были утверждены Правила прохождения священнослужителями специальной подготовки, необходимой для исполнения обязанностей по должности помощника командира (начальника) по работе с верующими военнослужащими[46], предусматривающие 2-х месячное обучение

[43] «Священника научит жизнь»: В РПЦ одобрили возрождение военного духовенства. URL: https://nsn.fm/society/svyaschennika-nauchit-zhizn-v-rpts-odobrili-vozrozhdenie-voennogo-duhovenstva (дата обращения: 7.04.2026).

[44] См. подробнее: Ласкеев Ф., свящ. Историческая записка об управлении военным и морским духовенством за минувшее столетие (1800 – 1900 гг.). СПб.,1900. С. 71-81.

[45] Мозговой С. Взаимоотношения Армии и Церкви в Российской Федерации. URL: https://journals.openedition.org/pipss/390 (дата обращения: 2.06.2026).

[46] Об утверждении Правил предоставления священнослужителям права на получение отсрочки от призыва на военную службу и Правил прохождения священнослужителями специальной подготовки, необходимой для исполнения обязанностей по должности помощника командира (начальника) по работе с верующими

священнослужителей по программе, включающей информацию о Вооруженных Силах, а также о порядке проведения религиозных обрядов в условиях вооруженных конфликтов (боевых действий), в процессе боевой подготовки войск (сил). Однако данная подготовка дает очень поверхностные знания не решает проблемы подготовки кадрового резерва военного духовенства в необходимом количестве и нужного качества. Занятия проходят один или два раза в год в составе группы штатных военных священнослужителей от 10 до 20 человек, вновь назначенных или ранее назначенных на должности помощников командиров по работе с верующими военнослужащими. По сути, это более походит на повышение квалификации назначенных на должности лиц, нежели на полноценную подготовку кадров военного духовенства до их назначения на должности в штаты воинских частей.

Вместе с тем, потребность в фундаментальной качественной подготовке военного духовенства с годами только возрастает, как и потребность войск в военных священниках, поэтому рано или поздно государству эту проблему придется решать, иначе войска так и останутся без полноценного института военного духовенства. Понимая важность подготовки кадров военного духовенства, к решению этой проблемы подключилась и Церковь.

На основании решения священного Синода от 29 октября 2019 г. (журнал № 139) в Донской духовной семинарии была открыта магистерская программа по профилю «Государственно-конфессиональные отношения»[47] и, начиная с 2020 года, она реализуется со сроком обучения 2 года 3 месяца, с целью повышения уровня теоретических и практических компетенций, в том числе и военного духовенства[48]. По просьбе командования Южного военного округа ее содержание претерпевает изменения, в 2023 году учебный план был дополнен военно-пастырскими дисциплинами: «Духовная реабилитация участников военных действий», «Церковное служение в вооруженных силах и правоохранительных органах», «Церковь в условиях информационных войн», «Общевоенная подготовка», «Основы геополитики», «Военная медицина и психология», «История военного духовенства в России». Магистерская программа предусматривает более 500 часов обязательных практических занятий при поддержке Южного военного округа. В апреле 2024 года по этой программе проходило обучение 60 военных священников из разных епархий Русской Православной Церкви[49].

Священный Синод Русской Православной Церкви 15 мая 2025 г. принял решение (журнал № 45) открыть в Екатеринбургской духовной семинарии более специализированную магистерскую программу по профилю

военнослужащими : постановление Правительства Российской Федерации от 04 октября 2012 г. № 1004. Доступ из справочно-правовой системы КонсультантПлюс».

[47] Журналы заседания Священного Синода от 29 октября 2019 года. URL: https://new.patriarchia.ru/article/100581 (дата обращения: 7.04.2026).

[48] Магистратура. URL: https://donseminary.ru/magistratura/ (дата обращения: 7.04.2026).

[49] Коробов К. «Духовному лицу нельзя быть в обозе». URL: https://www.kommersant.ru/doc/6662098 (дата обращения: 7.06.2026).

«Подготовка военного духовенства и взаимодействие с Вооруженными силами»[50].

Высший Церковный Совет Русской Православной Церкви 16 апреля 2024 года одобрил программу спецкурса «Основы подготовки священнослужителей для прохождения служения в зоне боевых действий»[51]. В соответствии с указанным решением Высшего Церковного Совета в учебный план бакалавриата высших духовных учебных заведений Русской Православной Церкви была введена эта дисциплина, которая строится из разделов о пастырском богословии и принципах душепопечения о воинах, тематики военно-политической и правовой подготовки. Целью освоения дисциплины является формирование у обучающихся специфических знаний, умений и навыков, необходимых для военного священства, для пастырского окормления воинских, правоохранительных формирований, в том числе и в зоне боевых действий. Во втором семестре 2024-2025 учебного года указанный спецкурс начал реализовываться на 3 и 4 курсах в Волгоградской[52], Таврической[53] и других духовных семинариях.

Таким образом, и Церковь и государство двигаются к единой цели – создание системы подготовки качественных кадров военного духовенства, что свидетельствует о понимании этими сторонами сотрудничества – важности этого направления, острой потребности в развитии и функционировании подготовки достойных и грамотных военных священнослужителей.

Однако указанное развитие подготовки кадров военного духовенства осуществляется разрозненными, не согласованными между собою действиями сторон, без единого плана и единой системы. Встает вопрос об объединении указанных усилий, о согласованности мер, о повышении статуса и социальной защищенности военных священнослужителей в войсках, о привлекательности этого специфического священнического служения, об увеличении их штатной численности, о полноценной системе многоуровневой подготовки кадров военного духовенства за счет государства. Встает вопрос и о создании при Военном университете имени князя Александра Невского Минобороны России, с использованием ее базы, специфического учебного заведения – Военно-духовной академии. Эта академия должна не только организовать через духовные образовательные организации многоуровневую подготовку кадров для военного духовенства на сетевой возмездной основе, но и выступить единым методологическим и научным центром развития института военного

[50] Журналы Священного Синода от 15 мая 2025 года. URL: https://www.patriarchia.ru/article/115717 (дата обращения: 7.06.2026).

[51] Коробов К. Указ. соч.

[52] В Вологодской духовной семинарии стартовал факультативный курс «Основы подготовки священнослужителей для прохождения служения в зоне боевых действий». URL: http://vologda-seminaria.ru/v-vologodskoj-duhovnoj-seminarii-startoval-fakultativnyj-kurs-osnovy-podgotovki-svyashhennosluzhitelej-dlya-prohozhdeniya-sluzheniya-v-zone-boevyh-dejstvij/ (дата обращения: 7.04.2026).

[53] Штатный военный священник знакомит студентов семинарии с основами священнослужения в зоне боевых действий. URL: https://tdseminaria.ru/news/osnovy-podgotovki-svyashchennosluzhiteley-dlya-prokhozhdeniya-sluzheniya-v-zone-boevykh-deystviy/ (дата обращения: 7.04.2026).

духовенства на основе военно-теологических исследований, которые должны получить свое дальнейшее системное развитие и применение на практике.

З**аключение**:

1. Исследование потребностей воюющих в зоне СВО войск России – в военном духовенстве – показывает, что проблема стоит остро и ждет своего решения. До сих пор Церковью и государством не выработаны механизмы подготовки в необходимом объеме и на необходимом высоком уровне кадров военного духовенства за счет государства. От решения проблемы подготовки кадров военного духовенства во многом зависит обороноспособность страны, победа – как в нынешнем военном противостоянии, так и в будущих войнах.

2. Опыт Первой мировой войны показывает, что, несмотря на участие в ней около 5000 священников, обнаруживалась постоянная нехватка военного духовенства, имеющего необходимый уровень подготовки и опыта служения в войсках, в условиях ведения боевых действий, что в целом негативно сказывалось на поддержании морального духа войск, удовлетворения религиозных нужд личного состава. Опыт СВО и примерные подсчеты численности военного духовенства для пастырского окормления Вооруженных Сил и других силовых ведомств России, согласно общемировым нормативам, показывают, что эта численность может превышать 10 тысяч уникальных специалистов разных уровней, которых необходимо готовить за счет оборонного бюджета государства – в интересах его обороны – через духовные образовательные организации страны на единой системной основе.

3. Проблема подготовки кадров военного духовенства ставит и проблему создания за счет государства единой многоуровневой системы военно-теологического образования, а также создания единого методологического и научного центра подготовки кадрового резерва для института военного духовенства, для его полноценного развития на основе фундаментальных военно-теологических исследований, которые должны получить свое дальнейшее плодотворное развитие и применение в боевой практике военных священнослужителей.

Источники

1. В Вологодской духовной семинарии стартовал факультативный курс «Основы подготовки священнослужителей для прохождения служения в зоне боевых действий». URL: http://vologda-seminaria.ru/v-vologodskoj-duhovnoj-seminarii-startoval-fakultativnyj-kurs-osnovy-podgotovki-svyashhennosluzhitelej-dlya-prohozhdeniya-sluzheniya-v-zone-boevyh-dejstvij/ (дата обращения: 7.04.2026).
2. «В любой момент»: на Западе сообщили об опасном инциденте у границ России. URL: https://ria.ru/20260524/zapad-2094349708.html (дата обращения: 7.04.2026).
3. ГАРФ. Ф.1486. Оп.1. Д.8. С.327.
4. «Дырявый зонтик НАТО»: Европа пугает себя «российской угрозой» и готовится к войне. URL: https://www.5-tv.ru/news/5070676/dyravyj-zontik-nato-evropa-pugaet-seba-rossijskoj-ugrozoj-igotovitsa-kvojne/ (дата обращения: 7.04.2026).

5. Журналы заседания Священного Синода от 29 октября 2019 года. URL: https://new.patriarchia.ru/article/100581 (дата обращения: 7.04.2026).
6. Журналы Священного Синода от 15 мая 2025 года. URL: https://www.patriarchia.ru/article/115717 (дата обращения: 7.06.2026).
7. Законодательство Русской Православной Церкви Заграницей (1921-2007) / Составитель Д.П.Анашкин. М.: Издательство ПСТГУ, 2013.
8. Картаполов заявил о потребности в институте военного духовенства // Парламентская газета. URL: https://www.pnp.ru/social/kartapolov-zayavil-o-potrebnosti-v-institute-voennogo-dukhovenstva.html (дата обращения: 7.04.2026).
9. Магистратура. URL: https://donseminary.ru/magistratura/ (дата обращения: 7.04.2026).
10. Митрополит Кирилл: в зоне СВО не хватает более 1300 священников. URL: https://nsn.fm/society/mitropolit-kirill-v-zone-svo-ne-hvataet-bolee-1300-svyaschennikov (дата обращения: 7.05.2026).
11. Об утверждении Правил предоставления священнослужителям права на получение отсрочки от призыва на военную службу и Правил прохождения священнослужителями специальной подготовки, необходимой для исполнения обязанностей по должности помощника командира (начальника) по работе с верующими военнослужащими : постановление Правительства Российской Федерации от 04 октября 2012 г. № 1004. Доступ из справочно-правовой системы КонсультантПлюс».
12. О введении военного положения на территории Донецкой Народной Республики, Луганской Народной Республики, Запорожской и Херсонской областей : указ Президента Российской Федерации от 19 октября 2022 г. № 756. Доступ из справочно-правовой системы КонсультантПлюс».
13. Патриарх Кирилл высказался о военных священниках на фронте. URL: https://dzen.ru/a/aN7yCsvbBEXPw5aJ (дата обращения: 7.05.2026).
14. Положение о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации (принято на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 25-26 декабря 2013 года, журнал № 141). URL: https://www.patriarchia.ru/db/text/3481010.html (дата обращения: 7.04.2026).
15. Путин: в зоне СВО находятся 700 тысяч российских военнослужащих. URL: https://www.kommersant.ru/doc/8312286 (дата обращения: 7.02.2026).
16. Путин отметил высокую востребованность священников на СВО. URL: https://www.interfax.ru/russia/1026795 (дата обращения: 7.05.2026).
17. РПЦ призвала увеличить число военных священников в 6 раз. URL: https://www.vesti.ru/article/4240526 (дата обращения: 7.04.2026).
18. Руководственные указания духовенству действующей армии. М.: Типография Штаба Московского Военного Округа, 1917.
19. Свыше 2,3 млн. человек. Как менялась штатная численность ВС РФ. URL: https://tass.ru/info/19436809 (дата обращения: 7.02.2026).
20. «Священника научит жизнь»: В РПЦ одобрили возрождение военного духовенства. URL: https://nsn.fm/society/svyaschennika-nauchit-zhizn-v-rpts-odobrili-vozrozhdenie-voennogo-duhovenstva (дата обращения: 7.04.2026).
21. Штатный военный священник знакомит студентов семинарии с основами священнослужения в зоне боевых действий. URL: https://tdseminaria.ru/news/osnovy-podgotovki-svyashchennosluzhiteley-dlya-prokhozhdeniya-sluzheniya-v-zone-boevykh-deystviy/ (дата обращения: 7.04.2026).
22. «Это очень мало». В РПЦ предупредили об опасной тенденции. URL: https://ria.ru/20221215/rpts-1838699384.html (дата обращения: 7.05.2026).

Литература

23. *Безик Ю.И., свящ.* Организационная структура и управление православным военным духовенством действующей армии в период Первой мировой войны // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2020. № 6. С. 85-89.
24. *Безик Ю.И., свящ.* Организация комплектования православного военного духовенства до начала военных действий и в период войны (1914-198 гг.) // Казачество. 2020. № 45 (3). С. 74-89.
25. *Емельянов С.Н.* Новые вызовы и задачи: военное духовенство в годы Первой мировой и Гражданской войн // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С.Пушкина. Т. 4. История: научный журнал. 2015. № 2. С. 51-60.
26. *Епищенко В.* Лавров заявил о настоящей войне НАТО с Россией: что изменилось и когда закончится СВО. URL: https://www.osnmedia.ru/politika/lavrov-zayavil-o-nastoyashhej-vojne-nato-s-rossiej-chto-izmenilos-i-kogda-zakonchitsya-svo/ (дата обращения: 7.04.2026).
27. *Жукова Л.В.* К вопросу об организации мест для богослужений на фронте в годы Первой мировой войны // Исторический журнал: научные исследования. 2014. № 5. С. 584-591.
28. *Кащеев А.В.* Военное духовенство действующей армии Российской империи в годы первой мировой войны: состав, комплектование, управление: автореф. дис… канд. ист. наук. Минск, 2018.
29. *Коробов К.* «Духовному лицу нельзя быть в обозе». URL: https://www.kommersant.ru/doc/6662098 (дата обращения: 7.06.2026).
30. *Кострюков А.А.* Русское военное духовенство в 1917 году. URL: https://sedmitza.ru/text/443658.html (дата обращения: 21.04.2026 г.).
31. *Ласкеев Ф., свящ.* Историческая записка об управлении военным и морским духовенством за минувшее столетие (1800 – 1900 гг.). СПб.,1900.
32. *Мозговой С.* Взаимоотношения Армии и Церкви в Российской Федерации. URL: https://journals.openedition.org/pipss/390 (дата обращения: 2.06.2026).
33. *Невзоров Н.* Исторический очерк управления духовенством военного ведомства в России. СПб.: Типография Ф.Г.Елеонскаго и А.И.Поновицкаго, 1875.
34. *Старостенко Э.В.* Епархиальное духовенство на службе в ведомстве протопресвитера военного и морского духовенства в годы Перовой мировой войны // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки. Исторические науки. 2020. № 9. С. 134-141.
35. *Шавельский Г.И., протопр.* Русская Церковь перед революцией. М.: «Артос-Медиа», 2005.
36. *Шавельский Г.* Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота: в 2 т. М., 1996. Т. 2.

On the problem of military theological education and training of military clergy (based on the experience of a special military operation)

Author: Ovcharov Oleg Andreevich (Priest Oleg Ovcharov); Prince Alexander Nevsky Military University of the Ministry of Defense of the Russian Federation – Professor; Candidate of Law, Associate Professor; Deputy Chairman of the Synodal Department for Cooperation with the Armed Forces and Law Enforcement Agencies; Russia, Moscow; E-mail: o.oleg.1968@mail.ru

Abstract: The proposed article briefly examines and analyzes some of the problems associated with the creation of a military clergy training system and a military theological education system, both in

the historical past and in modern conditions of the re-establishment and development of the institute of military clergy in the military in Russia, taking into account the experience of a special military operation (hereinafter referred to as SVO). The directions of solving these problems are proposed and justified, taking into account historical experience. The relevance of the article is due to the current problem of the acute shortage of priests in the troops participating in the conduct of the Holy War. The inability of many soldiers and Church members who have gone to the front and are in mortal danger to receive spiritual support and meet religious needs is a serious problem for the Church that needs to be addressed. Since the beginning of the SVR, the Church has been looking for opportunities to create a reserve of military clergy personnel sufficient in number and quality of training to meet the needs of the troops for military priests. In search of these opportunities, in order to understand the essence of the problems and the scale of the disaster, the world and domestic experience in these matters is of scientific interest, taking into account which it is necessary to look for solutions. This experience makes it possible to determine approximate standards for the number of military clergy and the amount of work to train them for specific service in the military, in the combat zone. In modern conditions, the number of military organizations of law enforcement agencies and the global standards for the number of military clergy indicate the need to create a unified system of military theological education in religious educational organizations at the expense of the state military budget to train a special personnel reserve of military clergy - through the joint efforts of the Church and the state.

Keywords: priest, military clergy, war, special military operation, personnel training, military-theological education, spiritual support for troops, religious needs of soldiers.

References

- Bezik Iu.I. Organizatsionnaia struktura i upravlenije pravoslavnym vojennym dukhovenstvom deistvuiushchei armii v period Pervoi mirovoi voiny. *Gumanitarnyje, sotsial'no-ekonomicheskije i obshchestvennyje nauki*, 2020, vol. 6, pp. 85-89.
- Bezik Iu.I. Organizatsiia komplektovaniia pravoslavnogo vojennogo dukhovenstva do nachala vojennykh deistvii i v period voiny (1914-198 gg.). *Kazachestvo*, 2020, vol. 45, pp. 74-89.
- Jemel'ianov S.N. Novyje vyzovy i zadachi: vojennoje dukhovenstvo v gody Pervoi mirovoi i Grazhdanskoi voin. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A.S.Pushkina. T. 4. Istoriia: nauchnyi zhurnal*, 2015, vol. 2, pp. 51-60.
- Jepishchenko V. Lavrov zaiavil o nastoiashchei voine NATO s Rossijei: chto izmenilos' i kogda zakonchitsia SVO. Available at: https://www.osnmedia.ru/politika/lavrov-zayavil-o-nastoyashhej-vojne-nato-s-rossiej-chto-izmenilos-i-kogda-zakonchitsya-svo/ (accessed: 7.04.2026).
- Zhukova L.V. K voprosu ob organizatsii mest dlia bogosluzhenii na fronte v gody Pervoi mirovoi voiny. *Istoricheskii zhurnal: nauchnyje issledovaniia*, 2014, vol. 5, pp. 584-591.
- Korobov K. «Dukhovnomu litsu nel'zia byt' v oboze». Available at: https://www.kommersant.ru/doc/6662098 (accessed: 7.06.2026).
- Kostriukov A.A. Russkoje vojennoje dukhovenstvo v 1917 godu. Available at: https://sedmitza.ru/text/443658.html (accessed: 21.04.2026).
- Mozgovoi S. Vzaimootnosheniia Armii i Tserkvi v Rossiiskoi Federatsii. Available at: https://journals.openedition.org/pipss/390 (accessed: 2.06.2026).
- Starostenko E.V. Jeparkhial'noje dukhovenstvo na sluzhbe v vedomstve protopresvitera vojennogo i morskogo dukhovenstva v gody Perovoi mirovoi voiny. *Vestnik Polotskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia A. Gumanitarnyje nauki. Istoricheskije nauki*, 2020, vol. 9, pp. 134-141.
- Shavel'skii G.I. *Russkaia Tserkov' pered revoliutsijei*. Moscow: «Artos-Media». 2005.
- Shavel'skii G. *Vospominaniia poslednego protopresvitera russkoi armii i flota*. Moscow. 1996.

УДК 264-681+82-141

Поэтика диалога в кондаках преподобного Романа Сладкопевца (на примере кондака на Крестопоклонную неделю)

Авторы:
Маршева Лариса Ивановна; доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой древних и новых языков Сретенской духовной академии; Россия, г. Москва; E-mail: haufen1975@inbox.ru
Малыгин Илья Юрьевич, послушник; магистрант кафедры древних и новых языков Сретенской духовной академии, насельник Сретенского ставропигиального мужского монастыря; Россия, г. Москва; E-mail: maligin120@yandex.ru

Аннотация: Цель настоящего исследования – анализ поэтики диалога в кондаках прп. Романа Сладкопевца на примере гимна «Торжество Креста». В задачи входит выявление жанровых истоков кондака, определение роли диалога как структурообразующего и богословского элемента, а также рассмотрение драматических приемов, используемых для раскрытия событий священной истории.

Методологическая база включает сравнительно-исторический и литературоведческий подходы, разбор риторических приемов (этопея, инвектива, драматическая ирония, риторические вопросы) и богословской экзегезы в контексте литургической поэтики. К исследованию привлечены труды С. С. Аверинцева, С. Гадор-Уайт, Ж. Гросдидье де Матона и др.

Результаты работы показывают, что диалог в кондаке выполняет не только нарративную, но и богословско-литургическую функцию: он представляет Распятие Христа как драматическую «мистерию», вовлекающую молящихся через противопоставление реплик ада и диавола и торжественного рефрена «Вновь в рай». Прп. Роман совмещает сирийские жанры (сугитта, мадраш, мемра) с греческой риторической традицией, создавая многоуровневый диалог – между героями, между солистом и хором.

Диалог служит главным инструментом богословского осмысления событий, оживления библейских нарративов и вовлечения паствы в литургическое соучастие. В кондаке на Крестопоклонную неделю через диалог антагонистов, невольно исповедующих свою гибель, раскрывается победа Христа над смертью, а рефрен закрепляет эту истину как исповедание веры всей общиной.

Ключевые слова: Христос; Роман Сладкопевец; кондак; диалог; рефрен; драма; сугитта; ад; змей.

Преподобный Роман Сладкопевец: между сирийской традицией и греческой риторикой

Прп. Роман Сладкопевец (конец V – начало VI вв.) занимает особое место в истории ранневизантийской гимнографии как автор пространных

многострофных гимнов-поэм, кондаков (от греч. κοντάκιον, κονδάκιον – «деревянный валик», «свиток»)[1]. Он происходил из сирийского города Эмесы, был рукоположен в сан диакона в городе Берит, а затем, во времена правления императора Анастасия I (491-518 гг.) переехал в Константинополь. В конце жизни он принял постриг в монастыре Авасса[2].

Именно благодаря тому, что прп. Роман прибыл в Константинополь из мест, где переплетались сирийская и греческая культуры, он смог в своем творчестве объединить восточную традицию с традицией греческой риторической школы. Так, к началу его писательской деятельности сирийская поэзия уже пережила свой золотой век благодаря сочинениям прп. Ефрема Сирина (около 306 – 373 гг.), Кириллоны (рубеж IV и V вв.), Нарсая (около 400 – около 503) и др.[3].

В свою очередь предшественниками прп. Романа в Константинополе могли быть выходцы из кружка благочестивых стихотворцев, в том числе прп. Авксентий Вифинский[4].

К эпохе, предшествовавшей созданию кондаков, относятся также развитие и расцвет равнострочных культовых гимнов, которые зачастую описывали образ «космической Литургии», в которой участвовали ангелы, Богородица, все святые[5]. На раннем этапе подобным творчеством занимался и сам прп. Роман: «Приидите, поклонимся, верные, / Человеков Спасителю кроткому…/ Кого рати поют бестелесные, / Языками своими огнистыми»[6].

Однако подлинное новаторство в развитии ранневизантийской гимнографии прп. Романом проявилось в создании им нового и самобытного жанра – кондака, которых, согласно Менологию Василия II он написал около тысячи (хотя в настоящее время из них сохранилось лишь около 85). Их отличительная черта – синтез сирийской гимнографической традиции, а также античной риторической школы[7]. Это позволило прп. Роману оформить самобытный жанр, в котором богословское содержание облекается в форму живого диалогического действа.

Из восточной традиции прп. Роман заимствует следующие жанры:

– сугитта – драматизированная поэма, описывающая библейские истории через диалог[8];

– мадраш – богословско-назидательная поэма, в обязательном порядке имеющая акростих и рефрен и предназначенная для исполнения солистом в сопровождении хора[9];

– мемра – проповедь в стихах, представляющая собой «свободный эпический пересказ библейского эпизода»[10].

---

[1] *Аверинцев С. С.* Другой Рим: Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 272.
[2] *Аверинцев С. С.* Литература // Культура Византии. IV – первая половина VII вв. Т. 1. М.: Наука, 1984. С. 316-317.
[3] *Аверинцев С. С.* Литература // Культура Византии. IV – первая половина VII вв. Т. 1. М.: Наука, 1984. С. 316-317.
[4] Там же. С. 317.
[5] Там же. С. 318.
[6] *Аверинцев С. С.* Другой Рим: Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 248.
[7] *Аверинцев С. С.* Литература // Культура Византии. IV – первая половина VII вв. Т. 1. М.: Наука, 1984. С. 318.
[8] *Аверинцев С. С.* Другой Рим: Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 232.
[9] *Аверинцев С. С.* Другой Рим: Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 232.
[10] Там же.

Впоследствии структура кондака, заимствованная из сирийской традиции (вступление, ряд строф, являющихся зачастую репликами в диалоге и оканчивающихся рефреном, заключение[11]), была заполнена греческим поэтическим материалом: прп. Роман использовал развивавшуюся в греческой поэзии технику изосиллобизма, о которой было сказано выше.

К тому же греческая традиция уже знала образцы драматического диалога в греко-христианских текстах – например, «Песни дев» сщмч. Мефодия, еп. Патарского (260-312 гг.) и акростихическом диалоге «Тайноводственное поучение перед крещением» свт. Прокла, Патриарха Константинопольского (390-446/447 гг.)[12].

Прп. Роман также пользовался множеством тем, образов и приемов, характерных для греческих прозаических проповедей. Например, проповедь о бесноватом, приписываемая свт. Василию Селевкийскому, скорее всего, повлияла на создание св. Романом кондака «О человеке, одержимом бесами»[13].

Однако все вышеперечисленные источники влияния: и сирийская сугитта, и греческие равностроч ные поэмы – так и оставались бы формальным заимствованием, если бы преподобный не почерпнул из каждого идеи, которые превращают его кондаки в живые и оригинальные по своему содержанию диалоги.

Как отмечает С. Гадор-Уайт, «диалог составляет ядро кондака и служит главным инструментом, посредством которого прп. Роман раскрывает свое богословское учение… проникает во внутренние побуждения персонажей, представляет образцы должного поведения (а также их анти-примеры) и… оживляет библейские нарративы событий, ежегодно переживаемых в богослужебном круге»[14].

В свою очередь, С. С. Аверинцев полагает, что повествовательно-драматический тип гимнографии, которым и является кондак, позволяет не только описать, но и изобразить воспоминаемое событие как «мистерию», имеющую и свой колорит, и эмоциональную атмосферу, и, порой, «расцвечивающуюся апокрифическими подробностями»[15].

Действующие лица кондаков (причем даже те, что в Священном Писании не являются персонифицированными, как например ад или смерть[16]) обмениваются репликами, спорят, говорят о своих переживаниях, сомнениях[17]. Прп. Роман Сладкопевец ставит перед собой задачу дать «иконографическое воспроизведение… событий, влагая в уста своих персонажей… слова, которые

---

[11] *Аверинцев С. С.* Другой Рим: Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 231-232.

[12] *Gador-Whyte S.* Theology and Poetry in Early Byzantium. The Kontakia of Romanos the Melodist. Cambridge: Cambridge University press, 2017. P. 13.

[13] Ibid.

[14] *Gador-Whyte S.* Theology and Poetry in Early Byzantium. The Kontakia of Romanos the Melodist. Cambridge: Cambridge University press, 2017. P. 11.

[15] *Аверинцев С. С.* Другой Рим: Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 254.

[16] *Спицын Д. В., Гончаренко В. В.* Кондак преподобного Романа Сладкопевца «Душе моя, душе моя, восстани, что спиши?..» (CPG 7570): содержание и комментированный перевод на русский язык // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. №42. С. 188.

[17] *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 107.

соответствуют богословскому» их содержанию, а не те, что они произнесли в «реальной обстановке»[18].

Вовлечение молящихся в переживание празднуемого или воспоминаемого события путем их прямого участия в исполнении кондака (солист поет строфы, верующие – рефрен)[19], согласно мысли С. Гадор-Уайт, прп. Романом осмысляется в рамках его «концепции литургического времени», а также самой по себе «драматической природы кондаков», которая «позволяют ему вовлечь… паству в соучастие во Христе и Его новой реальности»[20].

Важно, что диалог развивается не только внутри самого кондака, не только в рамках описываемого события, но и вне его – среди самих молящихся. Для кондаков прп. Романа характерен следующий художественный прием: противопоставление содержания строф, и рефренов. Зачастую скорбное содержание икосов оборачивается радостью: кондак на Великую Пятницу, воспевающий Крестный Подвиг Христа, оканчивается так: «Дабы ликовал Адам», – а кондак, повествующий о воскрешении Лазаря, – «Мариины и Марфины слезы»[21].

И с точки зрения диалога между канонархом и молящимися сделано это прп. Романом для достижения, по мысли С. С. Аверинцева, следующей важной цели: «Чем отчетливее и энергичнее оба полюса, чем… болезненнее их контраст для слушателя, тем лучше», – так как именно парадоксы характерны для христианства: «Без слез, оплакивающих… Смерть Христа, невозможно веселие спасенного Адама»[22].

Данный принцип построения кондака и как диалога между его героями, и как диалога между солистом и хором наиболее отчетливо находит свое отражение в гимнах прп. Романа Сладкопевца, посвященных Кресту и победе Христа над диаволом. В них драматический диалог ведется зачастую не между людьми, непосредственно участвовавшими в событиях библейской истории, а персонифицированными силами зла – адом и диаволом[23].

Ниже подробно рассмотрена диалогическая структура кондака, который в современной богослужебной практике исполняется после шестой песни канона на утрени в неделю Крестопоклонную[24].

«Вновь в рай»: диалог ада и диавола в кондаке на Крестопоклонную неделю

[18] *Иларион (Алфеев), архиеп.* Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009. С. 117.
[19] *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 223.
[20] *Gador-Whyte S.* Theology and Poetry in Early Byzantium. The Kontakia of Romanos the Melodist. Cambridge: Cambridge University press, 2017. P. 11.
[21] *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 229.
[22] Там же. С. 230.
[23] *Спицын Д. В., Гончаренко В. В.* Кондак преподобного Романа Сладкопевца «Душе моя, душе моя, восстани, что спиши?..» (CPG 7570): содержание и комментированный перевод на русский язык // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. №42. С. 188.
[24] Триодь постная. М.: Правило веры, 2021. С. 229.

Кондак «Торжество Креста» относится к периоду пения Триоди Постной, о чем явно говорится в самом его надписании: В среду середины поста, кондак на поклонение Кресту, имеющий следующий акростих: «Смиренного Романа»; глас 7, самогласен» (Τῇ τετράδι τῆς μεσονηστίμου, κοντάκιον σταυρώσιμον, φέρον ἀκροστιχίδα τήνδε· τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ, ἦχος βαρύς, ἰδιόμελον)[25].

В полной версии его греческий текст сохранился в рукописях Афонского Ватопедского монастыря №1041 (X-XI вв.), Московской Синодальной библиотеки №437 (XII в.), Патмосской №212 (XI в.). Примечательно, что в Корсунской №366 (XI в.), а также Венской рукописях №96 (XII в.) приводятся второй и третий «проимионы»: «Ὡς ἀληθῶς λύτρον» («Воистину, как искупление»), «Τὰ οὐράνια καὶ τὰ ἐπίγεια» («Небесные и земные»)[26].

Кондак состоит из одного (или трех, в зависимости от рукописи) «проимиона/-ов» и 18 икосов, каждый из которых оканчивается рефреном «Вновь в рай» («Πάλιν εἰς τὸν παράδεισον»)[27].

Основной его темой, отраженной и в заглавии, является победа Христа над диаволом и смертью, совершенной благодаря Его Крестным Страданиям. Важно отметить, что практически все икосы кондака повествуют, как воспринимают свое приближающееся поражение и как по-разному на него реагируют ад и змей, именуемый в тексте кондака драконом (ὁ δράκων) и Велиаром (ὁ Βελίαρ)[28].

Обращение к образам ада и диавола как полноправным драматическим персонажам является характерным для сирийской поэзии, что прослеживается и в «Нисибийских песнопениях» прп. Ефрема Сирина, на творчество которого в том числе опирался и сам прп. Роман Сладкопевец[29]. Поэтому диалог между адом и змеем-диаволом в кондаке на Крестопоклонную неделю строится по законам литургической поэтики, цель которой такова: с помощью многочисленных приемов (инверсии, звуковых повторов, риторических вопросов и др.) создать в молящихся, внутри их «напряженного внимания» наполненное взаимосвязанными смыслами пространство, где предельно важно каждое слово, каждая реплика[30].

«Опомнись, Велиар»: спор диавола и ада

Первые восемь икосов кондака «Торжество Креста» представляют собой развернутый спор между адом и диаволом, центральной линией которого является попытка переубедить оппонента, в том числе и путем обращения к экзегезе событий священной истории. Персонажи, помимо приема инвективы и сарказма, опоры на личный опыт, ссылаются на ветхозаветные тексты, но видят в них диаметрально противоположный смысл.

---

[25] *De Matons J. G.* Romanos le Melode. Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes. Vol. 4. Paris: Cerf, 1967. P. 282.
[26] Ibid. P. 283-286.
[27] Ibid. P. 286-311.
[28] Ibid. P. 288, 298.
[29] *Иларион (Алфеев), архиеп.* Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009. С. 116.
[30] *Седакова О. А*. Мариины слезы. К поэтике литургических песнопений. М.: Практика, 2021. С. 95.

Диалог открывается монологом ада (икос 1), который обращается к своим слугам и силам («λειτουργοί… καὶ δυνάμεις») с риторическим вопросом: «Кто вонзил гвоздь в сердце мое…?» («Τίς ὁ ἐμπήξας ἦλον τῇ καρδίᾳ μου»). Прп. Роман изображает героя напуганным, мучащимся от раны, нанесенной ему деревянным копьем («ζυλίνη λόγχη»), то есть Крестом. Важно, что ад сразу формулирует свою главную тревогу: «Я вынужден извергнуть… Адама и тех, кто от Адама… Древо же вводит *вновь их в рай*» («καὶ ἀναγκάζομαι ἐξερεύξασθαι τὸν Ἀδὰμ καὶ τούς Ἀδὰμ… ξύλον τούτους εἰσάγει πάλιν εἰς τὸν παράδεισον)[31].

Далее в спор вступает коварнозамысляющий змей («ὁ δολιόβουλος ὄφις») (икос 2), диавол, который пытается образумить ад, вернув ему спокойствие. Его речь наполнена слепой самоуверенностью: «Что напрасно стонешь? Какие речи произносишь? Это Древо… Я подсказал иудеям для нашей же пользы» («Τί μάτην στενάζεις; Τί λόγους προσφέρεις; Τοῦτο τὸ ξύλον… ἐγὼ Ἰουδαίοις ὑπέδειξα… πρὸς τὸ συμφέρον ἡμῖν»). Диавол утверждает: Крест – это орудие, с помощью которого он умертвит *второго Адама* (1Кор. 15:45, 47). Змей бросает вызов: «Из тех, над кем мы властвуем, никто не убежит *вновь в рай*» («ὧν γὰρ δεσπόζομεν οὐδὲ εἷς ἀποφεύγει πάλιν εἰς τὸν παράδεισον)[32].

Здесь и далее наблюдается прием, заимствованный прп. Романом из греческой риторической школы – этопея, то есть «воспроизведение характера предполагаемого говорящего лица» через речь, используемые им риторические приемы[33]. Ад предвидит скорое поражение, что в свою очередь будет упорно отрицать змей.

Ад, желая переубедить оппонента, использует императив (икос 3): «Иди, опомнись, Велиар!…» («Ὕπαγε, ἀνάνηψο ν, Βελίαρ»). Затем он приводит ветхозаветный прообраз – историю о секире, которую вынул из воды Елисей (4Цар. 6:5–7): «Легким извлек пророк тяжелое, предвозвещая тебе..., что чрез Древо Адам должен быть возведен… *вновь в рай*» («ᾧ ἐλαφρᾷ τὸ βαρύ ὁ προφήτης εἵλκυσε, προοιμιάζων σοι… ὅτι ξύλῳ ὁ Ἀδὰμ μέλλει ἀνάγεσθαι… πάλιν εἰς τὸν παράδεισον.)[34].

Именно ад верно истолковывает слова Ветхого Завета. Он видит в секире, утонувшей в воде и извлеченной деревом, прообраз Креста, который войдет в него и извлечет Адама. Прп. Роман вкладывает правильную экзегезу в уста врага, что характерно и для других его произведений: «Отрицательные персонажи… осознают свою неправоту и своими словами лишь более ее подчеркивают»[35].

Далее (икос 4) диавол прибегает к использованию риторических вопросов, желая успокоить Ад: «Кто внушил тебе такую мысль, о Ад?… Кто убедил тебя,

---

[31] *De Matons J. G.* Romanos le Melode. Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes. Vol. 4. Paris: Cerf, 1967. P. 286.

[32] *De Matons J. G.* Romanos le Melode. Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes. Vol. 4. Paris: Cerf, 1967. P. 288.

[33] *Gador-Whyte S.* Theology and Poetry in Early Byzantium. The Kontakia of Romanos the Melodist. Cambridge: Cambridge University press, 2017. P. 32.

[34] *De Matons J. G.* Romanos le Melode. Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes. Vol. 4. Paris: Cerf, 1967. P. 288, 290.

[35] *Иларион (Алфеев), архиеп.* Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009. С. 117.

что чрез древо падший Древом восстанет и будет призван жить *вновь в раи*?» («Τίς τοιαύτην ἔννοιαν ὑπέθετό σοι, ᾨ Ἅιδη… Τίς δ᾽ ὁ πείσας σε ὅτι ξύλῳ ὁ πεσὼν ξύλῳ ἀνίσταται καὶ καλεῖται οἰκῆσαι πάλιν εἰς τὸν παράδεισον;»)[36]. Он не принимает толкование Ада, потому что оно противоречит его собственному убеждению: Крест – просто орудие смерти, а Священное Писание не дает оснований думать иначе.

В дальнейшем ад вновь обратится к образам из Писания, что побудит в свою очередь и диавола найти в прошедшей истории подтверждение своим словам (икосы 5-8). Древо Креста, согласно словам первого, «совершило больше, чем жезл, который вывел народ из Египта» (См.: Исх. 4:20) («ὑπὲρ τὴν ῥάβδον… τὴν ἐξάξασαν ἐξ Αἰγύπτου τὸν λαὸν τοῦτο ἐνήργησε»)[37].

Диавол же ответит так (икос 8): «Если же древо привело тебя в трепет, то следовало бы тебе ужаснуться и казни Амана (Есф. 7:10), и того кола, которым Иаиль убила Сисару (Суд. 4:21-22), и пяти крестов, на которых некогда распял своих мучителей Иисус Навин (Нав. 10:26)» («Ὅλως εἰ ξύλον σε ἐπτόησε, ἔδει σε φρῖξαι τοῦ Ἀμὰν τὴν σταύρωσιν κἀκεῖνον τὸν πάσσαλον ᾧπερ ἀνεῖλε τὸν Σισάρα Ἰαὴλ καὶ πέντε σταυροὺς οἷς προσήλωσέ ποτε τοὺς τυραννοῦντας αὐτῷ Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ»)[38].

Диавол (икос 6) называет ад жалким («ἄθλιε») и настаивает, что Крест – это дело его замысла («βουλῆς»)[39]. Затем он произносит кощунственно-саркастично: «Я снова захочу, и открою гроб, и погребу Христа… глядя на тебя, посмеюсь над тобой… когда Христос будет погребаем, я приду и скажу тебе: «Кто же введет Адама *вновь в раи*?» («Θελήσω δὲ πάλιν καὶ μνῆμα ἀνοίξω καὶ ἐντυμβεύσω Χριστόν,… ἐγὼ δὲ βλέπων σε ἐγγελάσω σε… θαπτομένου… Χριστοῦ, ἔρχομαι λέγων σοι· “Τὸν Ἀδὰμ τίς εἰσάγει πάλιν εἰς τὸν παράδεισον;»)[40].

В этом заключается драматическая ирония: диавол торжествует и смеется именно в тот момент, когда приближается его окончательное поражение. Он толкует события Смерти Христа как историю своей победы, хотя в Ней заключается его поражение.

Ад (икос 7) же перечисляет катаклизмы, которые произошли в момент Смерти Христа (Мф. 27:51–52): «Это Древо, которым ты хвалишься… сотрясло землю, закрыло небо, разбило скалы и завесу, и воскресило находящихся во гробах, и взывают мертвые: «Ад, держи! Адам ведь восходит *вновь в раи*!» («Τὸ ξύλον εἰς ὃ ἐγκαυχᾶσαι… ἐκλόνησε γῆν, ἐκάλυψεν οὐρανόν, ἔρρηξε πέτρας ὁμοῦ καὶ τὸ καταπέτασμα, καὶ τοὺς ἐν μνήμασιν ἐξανέστησε, καὶ βοῶσιν οἱ νεκροί· “Ἅιδη, κατάλαβε· ὁ Ἀδὰμ γὰρ ὑπάγει πάλιν εἰς τὸν παράδεισον.”»)[41]. Парадоксально, но для ада все это действительно доказательство, что Писание исполняется: даже мертвые становятся свидетелями победы Христа.

---

[36] *De Matons J. G.* Romanos le Melode. Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes. Vol. 4. Paris: Cerf, 1967. P. 290.
[37] Ibid. P. 292.
[38] Ibid. P. 296.
[39] Ibid. P. 292.
[40] Ibid. P. 292, 294.
[41] *De Matons J. G.* Romanos le Melode. Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes. Vol. 4. Paris: Cerf, 1967. P. 294.

К концу восьмого икоса спор заходит в тупик. Ад настаивает: Писание говорит о победе Креста; диавол – ему не верит (или делает вид, что не верит). Никто никого не переубедил. Но для слышащего спор, ясно: это знак приближающейся победы Христа. Ад невольно верно истолковывает Писание, что характерно для антигероев кондаков прп. Романа. Диавол же упрямо отрицает очевидное. Его грубость и самоуверенность только подчеркивают его слепоту. Данный спор – агония злых сил, видящих свое поражение и не желающих принять его из гордости.

Важно отметить, что речь в кондаке хоть и идет от лица Диавола и Ада, каждый его икос оканчивается рефреном «Вновь в рай» («Πάλιν εἰς τὸν παράδεισον»). С одной стороны, перед лицом молящихся разыгрывается сцена предсмертного диалога сил зла, с другой – каждый из них невольно преследуем навязчивой мыслью, владеющей их умом, и «непроизвольно возвращающейся… именно в тот момент, когда» они пытаются ее отогнать – мыслью о том, что Адам и его потомки снова будут в раю[42].

И здесь прослеживается упомянутый ранее диалог не просто между героями кондака, но солистом и хором. В данном случае солист передает речь ада и змея-диавола, ощущающих свое поражение и невольно его исповедующих, а хор торжественно противостоит им, каждый раз провозглашая радостную весть для верующих и не желанную для главных действующих лиц кондака: «Вновь рай». Ад и змей мучаются от того, что их пленники выводятся на свободу. Последние радуются (а вместе с ними и исполнители рефрена кондака), плен им больше не грозит.

Таким образом, прп. Роман Сладкопевец, объединив в своем творчестве жанровые особенности сирийской поэзии, а также греческой риторической школы, создал уникальный жанр гимнографии – кондак, многострофное и драматическое произведение. Путем использования таких изобразительных приемов, как риторические вопросы, драматическая ирония, сарказм, инвектива, святой-поэт изображает своих персонажей живыми и реальными, способными чувствовать и спорить.

Важной чертой поэтики диалога прп. Романа Сладкопевца является выведение кондака за пределы текста. Так, репликами обмениваются не только герои кондаков, но и канонарх-солист и молящиеся, хор, что помогает создать цельную идейную картину, в данном случае описания победы Христа над диаволом.

Источники

1. Священное Писание Ветхого и Нового Завета: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии, 2020.
2. *De Matons J. G.* Romanos le Melode. Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes. Vol. 4. Paris: Cerf, 1967.

[42] *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004.С. 226.

Литература

1. Аверинцев С. С. Другой Рим: Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005.
2. Аверинцев С. С. Литература // Культура Византии. IV – первая половина VII вв. Т. 1. М.: Наука, 1984. С. 272-330.
3. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004.
4. Иларион (Алфеев), архиеп. Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009.
5. Седакова О. А. Мариины слезы. К поэтике литургических песнопений. М.: Практика, 2021.
6. Спицын Д. В., Гончаренко В. В. Кондак преподобного Романа Сладкопевца «Душе моя, душе моя, восстани, что спиши?..» (CPG 7570): содержание и комментированный перевод на русский язык // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. №42. С. 184-206.
7. Триодь постная. М.: Правило веры, 2021.
8. Gador-Whyte S. Theology and Poetry in Early Byzantium. The Kontakia of Romanos the Melodist. Cambridge: Cambridge University press, 2017.

Poetics of dialogue in the Kontakia of St. Romanos the Melodist (on the example of the Kontakion for the Sunday of the Veneration of the Cross)

Authors:
Marsheva Larisa Ivanovna, Grand PhD in Philology, Professor, Head of the Department of Ancient and Modern Languages, Sretensky Theological Academy, Moscow, Russia; e-mail: haufen1975@inbox.ru.
Maligin Ilya Yurievich, Master's Degree Student, Department of Ancient and Modern Languages, Sretensky Theological Academy, Moscow, Russia; e-mail: maligin120@yandex.ru.

Abstract: The aim of this study is to analyze the poetics of dialogue in the kontakia of St. Romanos the Melodist, using the hymn «The Triumph of the Cross» as a case study. The objectives include identifying the genre origins of the kontakion, defining the role of dialogue as a structuring and theological element, and examining the dramatic techniques employed to reveal events of sacred history.

The methodological framework encompasses comparative-historical and literary approaches, an analysis of rhetorical devices (ethopoeia, invective, dramatic irony, rhetorical questions), and theological exegesis within the context of liturgical poetics. The research draws upon the works of S. S. Averintsev, S. Gador-White, J. Grosdidier de Matons, and others.

The findings indicate that dialogue in the kontakion serves not only a narrative but also a theological-liturgical function: it presents the Crucifixion of Christ as a dramatic «mystery», engaging the congregation through the juxtaposition of lines spoken by Hell and the Devil against the triumphant refrain «Back into Paradise». St. Romanos combines Syriac genres (*sogitha*, *madrošo*, *memra*) with the Greek rhetorical tradition, creating a multi-layered dialogue – between characters, and between the soloist and the choir.

Dialogue functions as the primary instrument for the theological interpretation of events, enlivening biblical narratives, and involving the faithful in liturgical participation. In the kontakion for the Sunday of the Veneration of the Cross, the victory of Christ over death is revealed through the dialogue of antagonists who involuntarily confess their own demise, while the refrain affirms this truth as a confession of faith by the entire community.

Keywords: Christ; Romanos the Melodist; kontakion; dialogue; refrain; drama; sughitha; hades; serpent.

References

- Svyashchennoe Pisanie Vetkhogo i Novogo Zaveta: Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta [*The Holy Scripture of the Old and New Testaments: The Bible. Books of the Holy Scripture of the Old and New Testaments*]. Moscow, 2020.
- Averintsev S. S. Drugoj Rim: Izbrannye stat'i. [*The Other Rome: Selected Articles*]. St. Petersburg, 2005.
- Averintsev S. S. Literatura [Literature] // *Kultura Vizantii. IV – pervaya polovina VII vv.* T. 1. [*The Culture of Byzantium. IV – First Half of the VII Century. Vol. 1*]. Moscow, 1984, pp. 272-330.
- Averintsev S. S. Poetika rannevizantijskoj literatury [*Poetics of Early Byzantine Literature*]. St. Petersburg, 2004.
- Ilarion (Alfeev), arkhiep. Khristos – Pobeditel′ ada. Tema soshestviya vo ad v vostochno-khristianskoj traditsii [*Christ – Conqueror of Hell: The Theme of the Descent into Hades in the Eastern Christian Tradition*]. St. Petersburg, 2009.
- Sedakova O. A. Mariiny slezy. K poetike liturgicheskikh pesnopenij [*Mary's Tears: Toward the Poetics of Liturgical Hymns*]. Moscow, 2021.
- Spitsyn D. V., Goncharenko V. V. Kondak prepodobnogo Romana Sladkopevtsa «Dushe moya, dushe moya, vosstani, chto spishi?..» (CPG 7570): soderzhanie i kommentirovannyj perevod na russkij yazyk [*The Kontakion of St. Romanos the Melodist "My soul, my soul, arise, why are you sleeping?.." (CPG 7570): Content and Annotated Translation into Russian*] // Vestnik Ekaterinburgskoj dukhovnoj seminarii [*Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*], 2023, no.42. pp. 184-206.
- Triod′ postnaya [*The Lenten Triodion*]. Moscow, 2021.
- De Matons J. G. Romanos le Melode. Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes. Vol. 4. Paris, 1967.
- Gador-Whyte S. Theology and Poetry in Early Byzantium. The Kontakia of Romanos the Melodist. Cambridge: Cambridge University press, 2017.

УДК 348.01/.07

Модели взаимоотношений церкви и государства через призму отечественной канонистики начала XX века

Автор: Путинцев Андрей Владимирович, ФГНИУ «Институт законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве Российской Федерации» – старший научный сотрудник отдела теории права и междисциплинарных исследований законодательства, кандидат юридических наук. ORCID: 0000-0001-7406-2851. Россия, г. Москва. E-mail: chiefdom@yandex.ru

Аннотация. Статья ставит цель в контексте предшествовавшей Поместному Собору общественной дискуссии проанализировать взгляды российских канонистов начала XX века относительно взаимодействия церкви и государства как важнейшей проблемы теории церковного права. Используются проблемно-теоретический метод, сравнительный и конкретно-исторический подходы; приемы анализа, сопоставления источников и их систематизации. Рассмотрены взгляды Н.С. Суворова (историко-описательный подход), А.С. Павлова (определение принципов разграничения церковно-государственной компетенции), М.И. Горчакова (критика исторических моделей государственно-конфессиональных отношений через призму интересов верующей личности) и радикально-реформаторские подходы М.А. Рейснера и В.К. Соколова, увязывающих религиозную реформу с требованиями демократизации политической жизни. Делается вывод о тенденции к учету интересов верующей личности в теоретических построениях, который осуществлялся двумя путями: через провозглашение институциональной автономии церкви и через обеспечение религиозных прав отдельного верующего.

Ключевые слова: церковная реформа; государственно-конфессиональные отношения; церковное право; Поместный Собор; историографические исследования; свобода совести; верующая личность; синоидальная система; предреволюционная ситуация; Основные государственные законы

Введение

Вопрос о модели взаимоотношений между церковью и государством является одним из центральных вопросов отечественной канонической литературы, причем эта тематика продолжает актуализироваться в самых разных юридико-отраслевых и политических контекстах и в наше время[1]. Особенно остро вопрос встал в начале XX века в связи с подготовкой к созыву Поместного Собора, который в итоге состоялся в 1917 году. Подготовка к этому мероприятию (первому за несколько столетий) вызывала достаточно оживленные дебаты, вышедшие далеко за пределы клерикального сообщества,

[1] См., например: *Васильев С.А.* Правовое регулирование религиозных отношений как фактор реинтеграции Крымского полуострова в состав России // Журнал российского права. 2024. Т. 28. № 1. С. 95–107; *Пибаев И.А.* Система источников правового регулирования и особенности статуса религиозных служителей в Российской Федерации // Журнал российского права. 2025. Т. 29. № 1; *Рагимов И.М.* Преступление и его причины: наука и религия // Журнал российского права. 2023. Т. 27. № 5. С. 154.

что не удивительно, учитывая сильную религиозную доминанту в национальном сознании[2]. В качестве своеобразных рабочих групп были образованы Предсоборное Присутствие и Предсоборное Совещание.

Однако к сакральному аспекту подготовки Поместного Собора добавился политический. Важно, что в этот период были приняты Основные государственные законы от 23 апреля 1906 года. Это имело два следствия. С одной стороны, миряне строили и конструировали управление своим обществом. Символично, что импульс на обустройство церкви совпал с импульсом на обновление политической системы. Как показывает практика параллельно развивающихся политических процессов, они либо выражают общую тенденцию к управлению и упорядочению в общественной жизни, либо обладают свойством порождать и усиливать друг друга. Как бы то ни было, в социальной психологии возникает уникальная синергия. Впрочем, негативная тенденция, связанная с нарастающей политической турбулентностью, войнами так же присутствовала в общественном сознании. С другой стороны, помимо такой политизации церковного вопроса, которую можно назвать диффузной или латентной, имела место и политизация прямая, поскольку державшееся на своего рода неписаных конституционных обычаях и петровской модели Святейшего Синода управление церковью оказалось затронуто Основными государственными законами 1906 года. Церковные отношения попали без изъятия в предмет законодательного регулирования, которое теперь осуществлялось политизированной Государственной Думой и мирским Государственным Советом. Поместный Собор ставился в зависимость от этих органов. Один из авторов – современников событий отказывает Государственной Думе и Государственному Совету в «авторитете и обаянии»[3], свойственных на Востоке царю, Помазаннику Божьему, а также отмечает, что при сложившейся модели в эти органы попадали представители иных вероисповеданий. Понятно, что, с точки зрения автора, «спокойно принять сложившиеся обстоятельства и нормы к сведению и руководству в вопросах преобразования русского церковного строя было невозможно»[4].

Таким образом возник запрос на формирование того, что современным языком можно было бы назвать церковной политикой или стратегическим планированием в сфере церковных отношений.

Однако культура стратегического планирования к тому моменту еще не сложилась. Так, уже процитированный нами П.В. Верховской сожалеет, что Предсоборное Присутствие увлеклось решением второстепенных вопросов, хотя следовало «исследовать исторический процесс образования такого положения Церкви, которое признается ненормальным», а потом «выделить главнейшие принципиальные вопросы, от разрешения которых зависит все

[2] В этом смысле подготовка Поместного Собора накладывалась на многовековую проблему церковного раскола, см. *Лапаева В.В.* Церковный раскол XVII в. и его политико-правовые последствия для Российской империи // Журнал российского права. 2025. Т. 29. № 10. С. 52–64.

[3] *Верховской П.В.* О необходимости изменить русские основные законы в пользу законодательной независимости православной русской церкви. Берлин, 1913. С. 12.

[4] Там же.

остальное», однако интерес сосредоточился «не на том, чем мы болеем, а на том, чего у нас нет, чего мы хотим»[5].

Разумеется, вопрос о моделях взаимоотношений церкви и государства является фундаментальным, поэтому со ссылкой на материалы Предсоборного Присутствия П.В. Верховской с сожалением отмечает, что только на 20-м заседании, спустя два с половиной месяца своей работы первый отдел Поместного Присутствия занялся вопросом об отношении Церкви к государству, уделив ему недостаточно внимания[6].

Однако из этого не следует, что данный вопрос не тревожил умы заинтересованных специалистов. Эти обстоятельства повышают ценность историографического исследования публикаций канонистов, писавших о моделях государственно-конфессиональных отношений. История таких попыток насчитывает, без преувеличения, тысячелетия, и всеобъемлющее решение этого научного вопроса требует подготовки многотомной монографии. Мы же, ограниченные объемом, предлагаем читателю относительно краткий очерк, фокусирующийся преимущественно на учебной литературе и полемических выступлениях авторов конца XIX – начала XX века.

Обзор позиций: от «умеренных» до «радикалов»

Нужно заметить, что вопрос о взаимоотношении государства и церкви неизбежно должен был решаться в историческом контексте. Важной частью любого курса церковного права был обзор истории моделей этих взаимоотношений, который, по обыкновению, включал ключевые исторические этапы от языческого Рима до современного авторам правового государства. Каждый период характеризовался своей моделью, и через субъективные авторские оценки периодов, их сравнение между собой можно сделать вывод о теоретических предпочтениях авторов.

Кроме того, значительный интерес у мыслителей вызывала личность верующего человека. В этом смысле наука церковного права была человекоцентрированной, элиминировать человека из нее в позитивистском духе было почти невозможно. Не будет преувеличением заявить, что именно в контексте обеспечения наилучшей реализации свободы совести отдельной личности рассматривался интересующий нас вопрос практически всеми экспертами.

С учетом обоснованного выше тезиса о политизации религиозных вопросов очевидно, что совокупность отдельных авторских мнений методологически можно представить в виде спектра, от «консерваторов» до «радикалов» через «умеренных».

Прежде всего обратимся к той точке зрения, которую можно с определенной долей условности охарактеризовать как официально-консервативную. Отражение этой точки зрения мы находим, например, в «Учебнике церковного права» Н.С. Суворова. В сущности, его текст содержит

[5] Там же. С. 3–5.
[6] Там же. С. 7.

лишь историческое изложение разнообразных теорий с попыткой выяснения причин, которые вызвали их к жизни. Надо признать, что историческая составляющая автору удалась. Учебник охватывает политеизм Древнего Рима, гонения на Церковь и культ императора, победу христианства, период господства христианской религии как государственной [7]. Описывается Византийская система, при которой происходит слияние государства и церкви, а император «получает права епископа» [8]. Рассматривается иерократическая система франков, основанная на примате Католической церкви, говорится о концепции «двух мечей» [9]. Неоднозначно оценивается роль Реформации и естественного права, когда «религиозные идеи делали государя проводником идей церковных требований в государственной жизни, а, напротив, воззрения естественного права делали его проводником государственных требований в жизни церковной»[10]. Описывается изменение отношений в католическом мире, французская религия Разума, конкордат и наконец, закон об отделении государства от религии (который Н.С. Суворов оценивает скептически)[11]. Далее следует описание теории координации христианских государств. Автор критикует ее за универсальность, с одной стороны, и подчеркивает несомненную пользу для международных сношений, с другой [12]. Разбирая теорию правового государства, он критикует ее за несостоятельность попытки признать церковь самостоятельной и равной государству, одновременно придав статус корпорации [13]. Большое внимание уделяется истории развития взаимоотношений государства и церкви в России, в контексте изначально византийской модели, а позднее – территориальной[14]. Однако описательной частью автор, по сути, и ограничивается, предоставляя вывод о целесообразности каждой системы делать читателю. Очевидно, это обусловлено учебно-методической направленностью сочинения. Тем не менее, через весь текст сквозит мнение о положительной роли византийской модели и скептицизм в адрес новомодных правовых концепций. В конце своего разбора автор провозглашает, что в настоящий момент форма сосуществования всех конфессий на территории Империи является оптимальной[15].

Таким образом, Н.С. Суворов в целом достаточно консервативен в своих взглядах, однако его работа является блестящим образцом исторического подхода к нашей проблематике.

Иначе подходит к вопросу А.С. Павлов. Так же разобрав в историческом контексте вышеперечисленные теории, он приходит к выводу о том, что решить вопрос, опираясь исключительно на теоретические построения, не

[7] *Суворов Н.С.* Учебник церковного права. 3-е изд., перераб. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1908. С. 418–421.
[8] Там же. С. 422–429.
[9] Там же. С. 429–435.
[10] Там же. С. 437.
[11] Там же. С. 438–441, 447.
[12] Там же. С. 448–450.
[13] Там же. С. 451–454.
[14] Там же. С. 454.
[15] Там же. С. 460.

представляется возможным[16]. Тем не менее, с точки зрения А.С. Павлова, наука канонического права способна определить высшие принципы взаимодействия церкви и государства, которые не должны изменяться. Вот какими их видит ученый.

1) Следует признать, что церковь имеет непосредственно божественное происхождение. Сущность ее не может подвергаться никаким внешним воздействиям.

2) Светская власть установлена Богом и опирается на общечеловеческие законы, потому противоречий между законом Божиим и законом светским быть не может. Если все же оно случится, необходимо предпочесть Божий закон.

3) Церковь имеет устойчивую природу и структуру, следовательно, может сосуществовать с любыми государствами, которые имеют больше возможностей подстраиваться под неё, чем она под них.

4) Церковь не есть государство в государстве. Оно не может иметь никакой политической цели. Если церковь и участвует в политике – значит, это понадобилось политике, а не церкви.

5) Церковь должна обладать полной свободой самодеятельности в своей области.

6) Сфера чисто церковной жизни должна быть ограничена следующими моментами: вероучение, таинства, богослужение, внутреннее управление, церковная дисциплина, суд по нарушениям церковной дисциплины.

7) Церковь должна управлять своим имуществом как частной собственностью[17].

Все остальное, по мысли А.С. Павлова, должно безраздельно принадлежать государству, как бы церковь ни была в этих правах заинтересована [18] . Данная концепция также является достаточно консервативной, однако в ней уже четко проявляется мнение автора, предлагаются шаги, которые должны были четко разграничить компетенцию Российской империи и церкви. А.С. Павлов, очевидно, исходил из желания обеспечить свободу церкви, возможность наиболее эффективного достижения ею основных своих целей, устраняя соблазны увязнуть в противоречиях с государством при разграничении «предмета совместного ведения» при решении задач побочных.

Несколько иначе подходит к вопросу М.И. Горчаков. В своей работе, имеющей подзаголовок «Необходимое пособие студентам при слушании лекций и для приготовления к экзаменам», он отходит от привычного исторического подхода и предпочитает рассматривать именно исторические варианты концептуализации церковно-государственных отношений. Он выделяет:

[16] *Павлов А.С.* Курс церковного права. Сергиев Посад: Богословский вестник, 1902. С. 491.
[17] Там же. С. 491–493.
[18] Там же. С. 493.

1) системы смешения государства и церкви (теократическую и территориальную). По мнению М.И. Горчакова, они несут в себе риск выхолащивания религии[19].

2) системы господства церкви в государстве, которые приводят к игнорированию текущих народных потребностей[20].

3) систему подчинения церкви государству, что несет в себе риск диктата над самыми непостижимыми материями человеческой души[21].

4) систему координации, которая в своей сути фиктивна и не универсальна[22].

5) североамериканскую теорию «свободной церкви в свободном государстве», которая, однако, не знает крупных религиозных образований, вследствие чего так же не является универсальной. Кроме того, она предполагает необходимость признания церкви религиозной организацией[23].

6) европейскую версию североамериканской теории. В отличие от заокеанского аналога, она допускает существования религиозных обществ без регистрации. Вследствие такого подхода, церковь может получить возможность вмешательства в политическую жизнь через партии[24].

7) «теории правомерности». Государство, по этой группе теорий, признает за церковью цель способствовать нравственному развитию своих подданных и относится к церкви так же, как к иным общественным организациям, лишь очерчивая общие рамки деятельности. Разумеется, конфессии не могут быть равнозначными, и это следует учитывать в процессе правового регулирования. Однако все лишнее должно быть изъято из сферы церковного регулирования в пользу государства[25]. Высказывая мнение, что это обеспечит большую независимость церкви, М.И. Горчаков солидаризируется с А.С. Павловым.

8) французскую систему отделения церкви от государства. М.И. Горчаков подвергает ее критике, считая, что она обеспечивает не свободу вероисповедания, а принуждает к отказу от свободы религиозной совести, являясь орудием борьбы против католической церкви[26].

Таким образом, взгляды М.И. Горчакова схожи с взглядами А.С. Павлова, только пришли ученые к ним несколько иными путями, и у М.И. Горчакова в критике проступает более четкий акцент на обеспечении интересов верующей личности.

Теперь мы рассмотрим взгляды, которые можно охарактеризовать как более радикальные. Обычно они выражались в жанровой форме полемических статей. В них еще более четко виден акцент на личностных аспектах религии, и

[19] *Горчаков М.И.* Церковное право: краткий курс лекций. СПб., 1909. С. 308–311.
[20] Там же. С. 311.
[21] Там же. С. 312–314.
[22] Там же. С. 314–316.
[23] Там же. С. 316–319.
[24] Там же. С. 319–320.
[25] Там же. С. 322.
[26] Там же. С. 323.

выстроены более четкие программы к реформам, слышны более ясные призывы к изменениям, в отличие от предыдущей группы авторов.

Обратимся к творчеству М.А. Рейснера. От большинства упомянутых здесь авторов его отличает судьба. При советской власти, в отличие от многих других авторов, писавших о религии, он получил возможность работать и даже опубликовал сборник о классовых основах религии, а в дальнейшем предпринял попытку на основе психологической теории права Льва Петражицкого сформулировать концепцию интуитивного классового права, которая, однако, не была востребована советским руководством.

В интересующий нас период он опубликовал сборник «Государство и верующая личность», вышедший в революционном 1905 году и объединивший статьи автора за длительный период. В принципе этот сборник можно рассматривать как единое исследование, на историческом материале показывающее, в каких отношениях состояла личность, жаждущая решить ключевые вопросы мироздания посредством веры, с государством. При этом революционные наклонности автора проявились в нем в полной мере. В сборник входит около десятка статей, однако мы позволим себе развернуто процитировать последнюю, в которой, на наш взгляд, и выражено авторское отношение к проблеме.

«Полицейское государство торжествует по-прежнему: оно по произволу милует одни исповедания и карает другие, оно по-прежнему создает из религиозных обществ покорную иерархию духовных властей, по-прежнему оно их опекает и направляет, заведует их вероучением, культом и внутренней дисциплиной. По-прежнему не существует для него человеческой личности с её миром нравственной духовной свободы, и, как прежде, оно не останавливается пред мерами насилия там, где встречается с религией вне догмы казенного благонравия, с религиозным энтузиазмом, не желающим признать монополию проповеди государственной веры. Монополия религиозной пропаганды господствующей церкви есть последнее и величайшее препятствие, о которое должна разбиться наша веротерпимость. Там, где одна лишь церковь имеет монополию на высшую истину, там, где всякая проповедь должна умолкнуть пред лицом привилегированного миссионера, а все религиозные общества должны молча раскрыть свои недра для чуждых и враждебных им учений, – там нет веротерпимости, нет даже равноправия церковных обществ. Одна православная церковь имеет право проповедовать всем народам империи свою истину, все же другие церкви и общества должны безропотно переносить это вторжение в их самое святое святых. <…> Полицейский надзор внутри каждой церкви и уголовное законодательство вне ее блюдут за тем, чтобы совращения не случилось, чтобы не произошло опять «государственного вреда» или «хулы» на православие. Полицейское государство торжествует; своей системе не изменило оно, несмотря на последние уступки... Только в представительном государстве возможна полная свобода религиозного исповедания»[27].

[27] *Рейснер М.А.* Свобода совести и закон 17 апреля 1905 года // Государство и верующая личность: сб. статей. СПб.: Общественная польза, 1905. С. 422–423.

Такая картина резко контрастирует с подходами рассмотренных выше авторов. М.А. Рейснер считает действующую модель полицейской и не способной обеспечить осуществление религиозных прав личности. При этом он видит главную проблему именно в государстве, точнее – в государственном строе. Данная проблема, по мнению М.А. Рейснера, может быть разрешена только путем смены формы правления на представительную. Религиозный вопрос у него политизируется в достаточно радикальной форме.

Немного иначе, но так же непримиримо на вопрос смотрит В.К. Соколов. Он пишет о том, что соблазн государственной власти, на который поддалась верхушка церкви, задушил демократичную по своему существу веру[28], не позволил ей адекватно развиваться, по-настоящему уйти дальше культа и смеси с языческими суевериями[29]. Все это привело к тому, что, по мнению автора, наш епископат со временем разучился разделять религию и политику, и в любой религиозной свободе поиска ему чудилась крамола и измена. «Один понимает церковь в смысле музея древностей, второй стремится загнать людей в одно стадо» – так писал он о союзе «алтаря и трона»[30]. Этот союз обеднил церковь, сделал ее, по мнению автора, придатком государства.

Находясь под впечатлением от революции 1905 года, В.К. Соколов пишет, что те трещины, которые пошли по самодержавию, неизбежно коснутся и православия. Свобода совести давно уже стала важнейшим требованием политических партий[31]. Более того, расслоение случилось и в церкви. Низшее духовенство желает участвовать в управлении церковью, в выборе нового пути – но натыкается на монополию епископата, не желающего переустройства по принципу исконного христианского демократизма[32].

Что необходимо делать в такой ситуации? По мнению В.К. Соколова, во-первых, «эмансипировать личность от произвола государства», во-вторых, разорвать связь религиозного фактора с политическим[33]. Для этого важно не только и не столько изменить государство (в этом он проявляет расхождение с М.А. Рейснером), но и «в самой церковной организации устранить паразитарные наросты или заставить выполнять их соответствующие идее функции»[34].

В финале статьи В.К. Соколов пишет, что если «у нас не явится свой Лютер, который укажет средство, как можно заровнять глубокую пропасть между дряхлеющим православием и молодой прогрессивной Россией, то это будущее религиозное течение пройдет мимо официальных жрецов ... ; оно на своем знамени напишет дилемму: или православие должно обратиться в свободно-демократическую религию или же по-старому прозябать, коснеть в условиях буржуазного режима и ратовать за интересы имущих классов»[35].

---

[28] *Соколов В.К.* Наши епископы и самодержавие // Вестник права. 1906. Кн.3. С. 4.
[29] Там же. С. 12.
[30] Там же. С. 11.
[31] Там же. С. 14.
[32] Там же. С. 18–19.
[33] Там же. С. 19.
[34] Там же.
[35] Там же. С. 20.

Таким образом, В.К. Соколов ратовал за радикальные реформы, в противном случае давая довольно мрачные прогнозы относительно будущего православия в России. Увы, но реальность оказалась для церкви значительно хуже его прогнозов: роль Лютера сыграл коллективный большевик, не заинтересованный в реформе государственно-церковных отношений как таковых, поскольку для него роль эрзац-религии, радикально реформированной, выполняла большевистская идеология.

Заключение

Подводя итоги, следует вновь отметить разнообразие взглядов рассмотренных авторов. Однако все они так или иначе были человекоразмерны, учитывали роль и потребности верующей личности, делая это по-разному, в зависимости от восприятия как ценностей сложившегося церковного и государственного порядка; тесной связи или независимости церкви и государства, а также революционного или эволюционного пути реформ. В то же время почти все авторы исходили из необходимости разграничения церкви и государства, однако преимущества отстаиваемой модели аргументировались не формально, но через призму интересов верующей личности, по-разному понимаемых разными авторами: одни ставили во главу угла институциональную автономию церкви, в рамках которой существует личность, другие – религиозно-демократические права верующего индивида. Представляется, что учет излагавшихся в начале XX века концепций способен добавить историографическую глубину и современным исследованиям правового регулирования различных аспектов государственно-конфессиональных отношений.

Литература

1. *Васильев С.А.* Правовое регулирование религиозных отношений как фактор реинтеграции Крымского полуострова в состав России // Журнал российского права. – 2024. – Т. 28. – № 1. – С. 95–107.
2. *Верховской П.В.* О необходимости изменить русские основные законы в пользу законодательной независимости православной русской церкви. Берлин, 1913.
3. *Горчаков М.И.* Церковное право: Краткий курс лекций. СПб.,1909.
4. *Лапаева В.В.* Церковный раскол XVII в. и его политико-правовые последствия для Российской империи // Журнал российского права. – 2025. – Т. 29. – № 10. – С. 52–64.
5. *Павлов А.С.* Курс церковного права. Сергиев Посад: Богословский вестник, 1902.
6. *Пашенцев Д.А.* Историко-правовая наука: синтез исторических и юридических подходов // Вестник Университета имени О.Е. Кутафина. – 2025. – № 11. – С. 40–47.
7. *Пибаев И.А.* Система источников правового регулирования и особенности статуса религиозных служителей в Российской Федерации // Журнал российского права. – 2025. – Т. 29. – № 1.– С. 52–66.
8. *Рагимов И.М.* Преступление и его причины: наука и религия // Журнал российского права. – 2023. – Т. 27. – № 5. – С. 140–158.
9. *Рейснер М.А.* Государство и верующая личность: сб. статей. СПб.: Общественная польза, 1905.

10. *Соколов В.К.* Наши епископы и самодержавие // Вестник права. 1906. – Кн.3. – С. 1–20.
11. *Суворов Н.С.* Учебник церковного права. – 3-е изд., перераб. – М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1908.

Models of the relationship between church and state through the prism of domestic canonic law studies of the early 20th century

Author: Putintsev A.V. Institute of Legislation and Comparative Law under the Government of the Russian Federation - Senior Researcher, Department of Legal Theory and Interdisciplinary Legislative Studies, PhD in Law**.** Russia, Moscow**.** ORCID: 0000-0001-7406-2851. Email: chiefdom@yandex.ru

Abstract: This article aims to analyze, in the context of the public debate preceding the Local Council, the views of early 20th-century Russian canonists regarding the interaction between church and state as a crucial issue in the theory of canon law. It utilizes a problem-theoretical method, comparative and historical approaches, analytical techniques, and the comparison and systematization of sources. The article examines the views of N.S. Suvorov (historical-descriptive approach), A.S. Pavlov (defining the principles of delimiting church-state competence), M.I. Gorchakov (critique of historical models of state-confessional relations through the prism of the interests of the believer), and the radical reformist approaches of M.A. Reisner and V.K. Sokolov, who linked religious reform with demands for the democratization of political life. A conclusion is drawn about a tendency to take into account the interests of the believer in theoretical constructs, which was realized in two ways: through the proclamation of the institutional autonomy of the church and through the provision of religious rights for the individual believer.

Keywords: church reform; state-confessional relations; church law; Local Council; historiographic research; freedom of conscience; believer; synodal system; pre-revolutionary situation; Fundamental state laws

References

- Vasil'ev S.A. Pravovoe regulirovanie religioznykh otnoshenii kak faktor reintegratsii Krymskogo poluostrova v sostav Rossii [Legal Regulation of Religious Relations as a Factor in the Reintegration of the Crimean Peninsula into Russia]. *Zhurnal rossiiskogo prava – Journal of Russian Law*, 2024, no. № 1, pp. 95–107.
- Verkhovskoi P.V. *O neobkhodimosti izmenit' russkie osnovnye zakony v pol'zu zakonodatel'noi nezavisimosti pravoslavnoi russkoi tserkvi* [On the need to amend Russian fundamental laws in favor of the legislative independence of the Russian Orthodox Church]. Berlin, 1913.
- Gorchakov M.I. *Tserkovnoe pravo: Kratkii kurs lektsii* [Canon Law: A Brief Course of Lectures]. SPb.,1909.
- Lapaeva V.V. Tserkovnyi raskol XVII v. i ego politiko-pravovye posledstviia dlia Rossiiskoi imperii [The Church Schism of the 17th Century and Its Political and Legal Consequences for the Russian Empire]. *Zhurnal rossiiskogo prava – Journal of Russian Law,* 2025, no. 10, pp. 52–64.
- Pavlov A.S. *Kurs tserkovnogo prava* [Canon Law Course]. Sergiev Posad, 1902.

- Pashentsev D.A. Istoriko-pravovaia nauka: sintez istoricheskikh i iuridicheskikh podkhodov [Historical and Legal Science: Synthesis of Historical fnd Legal Approaches]. *Vestnik Universiteta imeni O.E. Kutafina – Courier of Kutafin Moscow State Law University (MSAL),* 2025, no. 11, pp. 40–47.
- Pibaev I.A. Sistema istochnikov pravovogo regulirovaniia i osobennosti statusa religioznykh sluzhitelei v Rossiiskoi Federatsii [The System of Legal Regulation Sources and the Specific Status of Religious Servants in the Russian Federation]. *Zhurnal rossiiskogo prava – Journal of Russian Law,* 2025, no. 1. pp. 52–66.
- 8.Ragimov I.M. Prestuplenie i ego prichiny: nauka i religiia [Crime and Its Causes: Science and Religion]. *Zhurnal rossiiskogo prava – Journal of Russian Law,* 2023, no. 5. pp. 140–158.
- 9.Reisner M.A. *Gosudarstvo i veruiushchaia lichnost': sb. statei* [The State and the Believer: A Collection of Articles.]. SPb., 1905.
- 10.Sokolov V.K. Nashi episkopy i samoderzhavie [Our bishops and autocracy]. *Vestnik prava – Bulletin of Law,* 1906, vol. 3, pp. 1–20.
- 11.Suvorov N.S. *Uchebnik tserkovnogo prava* [Canon Law Textbook]. Moscow, 1908.

УДК 27-7.9: 348

Концептуальные основы института канонических наказаний в русском дореволюционном церковном праве

Автор: Баган Владислав Владимирович, иерей, кандидат богословия, кандидат юридических наук, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, Смоленская Православная Духовная Семинария, baganvlad@mail.ru

Аннотация. В статье исследуется проблематика института канонических наказаний (церковных наказаний) на основе трудов дореволюционных канонистов Российской Империи и Русской Православной Церкви начала XX века (Н.С. Суворов, И.С. Бердников, еп. Никодим (Милаш) и др.). Целью является выявление и систематизация ключевых проблемных вопросов, актуальных для современного канонического права, а именно: правовые основания Церкви для применения наказания; телеологические цели канонических наказаний (нравственное исправление, охранение святости и порядка); соотношение дефиниций «преступление и наказание» с «грехом и покаянием»; а также вопрос об изменяемости канонических наказаний в историческом развитии. Анализ показывает, что канонисты выводили право Церкви на наказание из ее онтологии как видимого общественного образования, отрицая прямую связь наказаний внешнего суда с таинственной «властью вязать и решить». Основная цель наказаний – содействие спасению и охранение институциональной целостности. Подтверждается закономерность исторической изменяемости канонических наказаний в ответ на церковно-общественные потребности.

Ключевые слова: канонические наказания, церковное право, дореволюционные канонисты, Н.С. Суворов, Никодим (Милаш), правовые основания, телеология наказаний, грех и преступление, изменяемость канонов.

Введение

В центре данного исследования лежит фундаментальный вопрос о природе церковной власти и ее отношении к спасению человека. Как совмещается благодатная природа Церкви как Тела Христова с необходимостью правового регулирования? Каким образом канонические наказания, будучи внешними мерами, соотносятся с внутренним процессом покаяния и духовного преображения? Эти вопросы затрагивают саму сущность церковной экклезиологии – понимания Церкви одновременно как божественного установления и человеческой общины.

Основная теологическая проблема заключается в диалектической ситуации сцепления двух природ Церкви: благодатно-таинственной и институционально-правовой. С одной стороны, Церковь есть «Царство Божие на земле», носительница благодати и врачевство спасения. С другой - она является видимым обществом, требующим определенного правового порядка. Это порождает ключевые вопросы: может ли юридический институт наказания

служить делу спасения? Как соотносится власть «вязать и решить» в таинстве Покаяния с дисциплинарной властью церковного суда?

Исследование строится на анализе трудов дореволюционных канонистов, которые стремились разрешить это напряжение через системное осмысление церковного права. Их работы демонстрируют попытку выработать такую теологию канонического права, которая, с одной стороны, признавала бы необходимость юридических механизмов в земной жизни Церкви, с другой - не подменяла бы ими действие благодати. Особое значение приобретает различение между грехом как духовной категорией и преступлением как правовым понятием, что позволяет определить границы компетенции церковного суда.

Итак, настоящее исследование базируется на анализе доктринального наследия дореволюционных канонистов, занимавшихся систематизацией и толкованием института канонических наказаний. Следует признать, что значительная часть источниковой базы по данной теме представлена учебными пособиями, курсами лекций и конспектами, разработанными для студентов духовных академий и юридических факультетов (например, труды И.С. Бердникова, М.И. Горчакова, А.А. Ламанова). Данный факт указывает на вероятный дефицит узкоспециализированных монографических исследований, помимо таких фундаментальных исключений, как работа Н.С. Суворова «О церковных наказаниях» и классический двухтомный труд епископа Никодима (Милаша) «Правила Православной Церкви с толкованиями».

Методология и актуальность исследования

Для достижения поставленных целей были изучены труды таких выдающихся канонистов, как: И.С. Бердников, А.И. Алмазов, М.И. Горчаков, Н.А. Заозерский, И.М. Скворцов, В.Ф. Кипарисов, А.А. Ламанов, Н.С. Суворов, М. Лукренин, К.А. Неволин, еп. Никодим (Милаш), А.С. Павлов и В.Г. Певцов.

Каждый из указанных авторов, руководствуясь методологией канонического права, осуществлял исследование института церковных наказаний в его историческом развитии и сравнительно-правовом контексте. Сами канонисты отмечали критическую важность данной проблематики для современного им положения Церкви. Актуальность темы подтверждается мнением самих основоположников. В частности, Н.С. Суворов в конце XIX века указывал на чрезвычайную значимость церковных наказаний для жизни Церкви как на главное оправдание своего исследования[1]. Позднее, в 1911 году, епископ Никодим (Милаш) подчеркнул, что это является «важнейшим вопросом церковного права»[2]. Прекращение исследований в данной области в России после 1917 года делает проблематику канонических наказаний в трудах дореволюционных канонистов критически актуальной для современной науки канонического права и ее дальнейшего развития.

[1] Суворов, Н. С. О церковных наказаниях: Опыт исследования по церковному праву. – Санкт-Петербург: Типография М.М. Стасюлевича, 1876. С. 1.

[2] Никодим (Милаш), еп. Правила Православной Церкви с толкованиями. – Т. 1. – Санкт-Петербург: С.-Петербургская Синодальная типография, 1911. С. 11.

Тематический горизонт анализа

В рамках настоящего исследования мы сконцентрировались на следующих ключевых проблемных вопросах, присутствующих в трудах дореволюционной канонической мысли:

- Теологическая легитимации церковных наказаний.
- правовые основания Церкви на наказание: источники и легитимность юрисдикционной власти Церкви.
- телеологические основания канонических наказаний: определение конечных целей и задач церковной кары.
- соотношение дефиниций: разграничение правовых категорий «Преступление и наказание» и богословских понятий «Грех и покаяние».
- генезис канонических наказаний: историческое происхождение и развитие института.

Теологическая легитимация церковных наказаний

Теологическая легитимация церковных наказаний находит свое основание в самой природе Церкви как богочеловеческого организма. Будучи мистическим Телом Христовым, Церковь призвана к святости, но, состоя из немощных людей, нуждается во внешнем порядке и дисциплине. Эта двойственная природа Церкви позволяет понять, почему дисциплинарные меры не являются чем-то внешним или случайным для ее жизни, но проистекают из ее сущностных характеристик.

Фундаментальным основанием для осуществления дисциплинарной власти служат слова Спасителя, даровавшие Церкви власть «вязать и решить». Важно подчеркнуть, что эта власть понимается в двух взаимосвязанных, но различных аспектах: с одной стороны, как сакраментальная власть в таинстве Покаяния, с другой – как экклезиологическая власть поддержания порядка в церковной общине. Именно это различение позволяет избежать смешения области внутреннего духовного состояния человека и его внешнего статуса в церковном сообществе.

Церковное наказание принципиально отличается от светского своим целеполаганием. Если государственное наказание часто ориентировано на возмездие и изоляцию преступника, то церковная дисциплина понимается прежде всего как «peccatorum medicina» - «лекарство от грехов». Через ограничение участия в евхаристической жизни общины или иные дисциплинарные меры Церковь стремится вскрыть греховную болезнь, остановить распространение духовной заразы и побудить согрешившего к подлинному покаянию. Таким образом, наказание носит не карательный, а педагогический и врачебный характер.

Не менее важным аспектом является корпоративное измерение церковной дисциплины. Наказание служит защите общины от соблазна и нравственного разложения, сохраняя чистоту Тела Христова. Апостол Павел ярко выражает эту мысль, призывая коринфян «извергнуть развращенного из среды себя», используя при этом образ закваски, которая способна квасить все тесто. Это

охранительное значение дисциплины распространяется и на внешнее свидетельство Церкви перед миром, поскольку нравственная чистота общины является важным условием ее евангельской миссии.

С экклезиологической точки зрения, право на наказание естественным образом вытекает из природы Церкви как общества (societas). Как отмечали многие канонисты, любое общество, обладающее законодательной властью, должно иметь и власть наказующую для защиты своих основополагающих норм и ценностей. Без этого становится невозможным поддержание самого внешнего порядка церковной жизни. Однако в отличие от светских сообществ, Церковь черпает свою законодательную власть не из человеческого согласия, но из богооткровенных источников - Священного Писания и Священного Предания.

Историческое развитие церковной дисциплины демонстрирует еще один важный аспект ее легитимации - принцип икономии (oikonomia). Церковные каноны не являются застывшим юридическим кодексом, но живым организмом, способным к историческому развитию и адаптации к новым пастырским вызовам. Эта гибкость в применении дисциплинарных норм, учитывающая конкретные обстоятельства и духовное состояние человека, свидетельствует о том, что церковные наказания понимаются прежде всего как инструмент спасения, а не как механический юридический механизм.

В конечном счете, вся система церковных наказаний получает свою высшую легитимацию в сотериологическом контексте – в перспективе спасения человеческой души. Каждая дисциплинарная мера, будь то временное отлучение от Причастия или иная епитимия, имеет смысл только как часть попечения Церкви о вечной участи своих членов. Исправление согрешившего, охранение общины от соблазна, свидетельство перед внешним миром – все эти аспекты служат одной высшей цели: спасению человека во Христе. Именно эта сотериологическая направленность отличает церковное наказание от светского и придает ему характер не кары, но отеческого вразумления и попечения о спасении вверенной Богом паствы.

Церковноправовые основания канонических наказаний

Дореволюционные канонисты выводили правовые основания юрисдикции Церкви над своими членами из двух ключевых источников: Священного Писания и онтологического понятия о Церкви как общественно-правовом институте.

Непосредственное основание для дисциплинарной власти видится в словах Христа: «Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним. Если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего. Если же не послушает, возьми с собой еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово. Если же не послушает их, скажи церкви. А если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь» (Мф: 18, 15-17).

На основании этого и самого понятия о Церкви, ученые утверждали необходимость карательной функции. Например, К.А. Неволин постулировал, что «в существе церковной власти необходимо заключается право делать

увещания членам Церкви, не исполняющим ее законов, духовно наказывать и наконец отлучать их от церковного общения»[3].

Наиболее четкое и методологически важное разъяснение проблематики правовых оснований принадлежит Н.С. Суворову. Он предложил строгое разграничение понятия о Церкви:

Церковь как догматическое установление. Это божественное установление, цель которого – продолжение искупления человека, его нравственное совершенствование и подготовка к вечности. В этом смысле Церковь «не есть [понятие] юридическое и Церковь с этой стороны не есть институт юридический, а нравственное Царство Божие на земле»[4]. К этой сфере не могут быть прямо применимы светские юридические категории.

Церковь как общественное образование (видимое общество). Это объединение людей для удовлетворения религиозных потребностей и достижения общих религиозных целей. Именно в этом аспекте Церковь входит в «мир юридических определений, в сферу права»[5].

Суворов доказывал, что как видимое общество, состоящее из людей, подверженных слабостям и способных к злоупотреблению свободой, Церковь «немыслима без этого внешнего юридического порядка»[6]. Отсюда вытекает «возможность и необходимость церковного права, как особой ветви в общей системе правоведения»[7]. Таким образом, правовые основания для наказания проистекают из необходимости регулировать внешний юридический порядок жизни Церкви как общественного союза.

Мысль о необходимости карательной функции как следствии юридической природы Церкви была развита епископом Никодимом (Милашем). Он утверждал, что если Церковь обладает законодательной властью, предназначенной для охраны своих юридических отношений, то неразрывно с ней должна существовать и власть наказующая. Никодим (Милаш) подчеркивал: «Одна власть без другой немыслима, так как закон без внешней санкции будет пустым звуком»[8]. По его мнению, если член Церкви добровольно не повинуется ее законам, он должен быть «принуждаем к этому, если желает остаться членом Церкви»[9], поскольку власть Церкви наказывать зиждется на Божественном праве, подобно власти суда.

Далее Н.С. Суворов обратился к важной методологической проблеме: соотношению юрисдикционной власти и «власти ключей». Он описал позицию некоторых канонистов, полагавших, что право Церкви применять наказания основывается на «власти вязать и разрешать», дарованной апостолам Христом (Мф. 18:18). Суворов, однако, отражал совокупное мнение православных

[3] Неволин, К. А. О пространстве церковного суда в России до Петра Великого. – Санкт-Петербург: Типография Эдуарда Праца, 1847. С. 121.
[4] Суворов, Н. С. О церковных наказаниях. С. 2.
[5] Там же.
[6] Там же. С. 3.
[7] Там же.
[8] Никодим (Милаш), еп. Правила Православной Церкви с толкованиями. С. 53.
[9] Там же.

канонистов, которое категорически отвергало такую трактовку. Он указывал, что «учение о таинстве покаяния составляет один из догматов веры», и, следовательно, обоснование наказаний, практикуемых Церковью в области внешнего суда, на одном принципе с таинственными полномочиями (осуществляемыми в Таинстве Покаяния) «было бы равносильно признанию таинственного характера и за отправлениями внешнего церковного суда»[10], что является неправомерным введением нового догмата.

Суворов четко разделял эти сферы: нравственная сторона церковного суда требует «духовных благодатных даров (права вязать и решить)», тогда как его юридическая сторона относится к внешнему порядку и не входит в догматические основания церковного устройства. Комментируя позицию оппонентов (например, еп. Иоанна (Соколова)), которые утверждали, что «судопроизводство по делам о преступлениях клириков есть священнодействие и требует особых церковных таинственных полномочий»[11], Суворов иронично заключал: «почему только священнодействие, а не таинство? Это было бы, конечно, измышлением нового догмата, но все-таки было бы вполне последовательно»[12].

Правовые основания Церкви на применение канонических наказаний определяются онтологией канонического права Церкви, понимаемой как общественный союз, нуждающийся во внешнем юридическом порядке. При этом таинственная духовная «власть вязать и решить», реализуемая исключительно в Таинстве Покаяния, не подпадает под правовые основания наказаний и относится к сфере иных богословских дисциплин, в частности, пастырского богословия.

Телеологические основания канонических наказаний

Прежде чем перейти к непосредственному анализу целей канонических наказаний, необходимо рассмотреть их внешнеправовой контекст, определяемый позицией светского государства в отношении церковной дисциплины. Как отмечал И. С. Бердников, государство осуществляет контроль над дисциплинарными взысканиями, налагаемыми церковной властью за религиозные преступления. Этот контроль направлен на то, чтобы наказания носили «чисто церковный характер» и «не затрагивали личности, имущества, свободы и гражданской чести наказуемых»[13]. Государство при этом самоустраняется от содействия в исполнении церковных наказаний, оставляя их подчинение «на волю каждого»[14] гражданина. Светская власть, защищая гражданский мир, регулирует лишь те аспекты, которые могут нарушить свободу религиозного исповедания других граждан, не вмешиваясь в духовную суть дисциплинарных мер.

[10] Суворов, Н. С. О церковных наказаниях. С. 9.
[11] Там же.
[12] Там же.
[13] Бердников, И. С. Краткий курс церковного права. – Казань: Типография Императорского университета, 1903. С. 162-163.
[14] Там же. С. 163.

Телеология (целеполагание) канонических наказаний неразрывно связана с фундаментальной миссией Церкви как Царствия Божия на земле и общества, являющегося «средством для спасения личности»[15]. Исходя из этой миссии, основная цель наказаний сформулирована канонистами как «нравственное исправление согрешившего», «охранение святости божественных установлений церкви» и обеспечение «внутреннего порядка в церкви»[16].

Однако проблематика целеполагания заключается в определении конечного результата наказания, поскольку принудительными мерами (даже отлучением от благ Церкви) невозможно достичь подлинного покаяния, которое остается сферой свободного волеизъявления человека и действия благодати Божией. Признавая это ограничение, дореволюционные канонисты эксплицитно или имплицитно раскрывали смысл наказаний в трехуровневом значении:

- Содействие исправлению: наказание выступает как предупреждающая и направляющая мера, призванная стимулировать человека к покаянию и нравственному исправлению.
- Охранение общины: обеспечение институциональной целостности Церкви как общества верующих и защита ее членов от нравственного разложения.
- Внешняя честь и достоинство: поддержание безукоризненного нравственного облика Церкви перед светским обществом и государством (по слову Василия Великого, чтобы церковные преступления не оставались безнаказанными).

Таким образом, телеологические основания канонических наказаний интегрируются в единую сверхординарную цель – сохранение Церкви как Божественного установления, которое обеспечивает человеку возможность нравственного преображения и спасения в вечности.

Несмотря на наличие различных взглядов на сущность наказаний, налагаемых церковным судом, в дореволюционной канонистике существовали две основные позиции. Часть исследователей подчеркивала, что свойством церковного суда о проступках является особенная цель взысканий, которая полностью «исключает всякую мысль о мщении или о внешнем заглаживании проступка»[17]. Для них целью являлось исключительно нравственное исправление порочной воли человека, что сближало публичный суд с тайным, исповедальным судом. Другие же придерживались мнения, что «открытый суд Церкви»[18] не восстанавливает ту духовную чистоту, которая возвращается грешнику через Таинство Покаяния. Однако за основу целеполагания можно принять определение епископа Далматинского Никодима (Милаша). Он утверждал, что «по своему существу, каждое наказание является отмщением

[15] Заозерский, Н. А. Церковный суд в первые века христианства. – Сергиев Посад: Типография А.И. Снегиревой, 1878. С. 50.
[16] Горчаков, М. И. Краткий курс лекций по церковному праву. – Санкт-Петербург, 1909. С. 213.
[17] Ламанов, А. А. Церковное право. – Москва, 1907. С. 115.
[18] Суворов, Н. С. О церковных наказаниях. С. 7.

(εκδι΄κησις, vindicta) за зло, соделанное преступником»[19]. Признавая, что христианство осуждает ветхозаветный принцип lex talionis (око за око) и личное мщение, Милаш подчеркивал, что Церковь имеет право на «законное отмщение» в духе своего учения, то есть на юридическое отмщение через наказание. Следовательно, по его выводу, сущность церковного наказания состоит в том, что оно, как и любое юридическое наказание, представляет собой «зло, которое церковная власть налагает на преступника закона, как отмщение за зло, им соделанное»[20].

Телеологические основания канонических наказаний, по мнению дореволюционных канонистов, неразрывно связаны с фундаментальной миссией Церкви как средства спасения, но при этом ограничены внешнеправовым контекстом, где светское государство контролирует, чтобы взыскания носили исключительно «чисто церковный характер» и не затрагивали гражданских прав. Центральная цель наказаний – «нравственное исправление согрешившего» и «охранение внутреннего порядка в церкви», однако, признавая неспособность принуждения вызвать подлинное покаяние, канонисты раскрывали их смысл на трех уровнях: содействие исправлению, охранение институциональной целостности общины и поддержание ее достоинства перед внешним миром. В отношении сущности наказания существовали расхождения (между нравственным исправлением и юридическим возмездием). Таким образом, конечная цель всех канонических наказаний – сохранение Церкви как Божественного установления, обеспечивающего путь к нравственному преображению и спасению в вечности.

Соотношение категорий «преступление и наказание» и «грех и покаяние» в каноническом праве

Телеологический анализ канонических наказаний закономерно выводит на проблему оснований для их применения. В своей сущности, церковное наказание является производным от факта совершения преступления. Применение же наказания к лицу, чья вина не установлена, – хотя подобные прецеденты в церковной истории встречаются (например, в житии преподобного Авраамия Смоленского) – не может быть квалифицировано как наказание в собственном смысле, но представляет собой правонарушение. Сфера действия канонических наказаний ограничена кругом церковных преступлений, онтологическим основанием которых является грех. Таким образом, нарушения сугубо светского характера, такие как неуплата налогов или несоблюдение правил дорожного движения, не подпадают под юрисдикцию Церкви, поскольку их исправление не входит в ее экклезиологическое предназначение.

Каноническое преступление всегда коренится в нарушении божественных заповедей, то есть имеет греховную природу. Однако, с позиции науки канонического права, оно не тождественно греху. Как справедливо отмечал дореволюционный канонист, «следует отличать церковное преступление от

[19] Никодим (Милаш), еп. Правила Православной Церкви с толкованиями. С. 55.
[20] Там же. С. 56.

греха; грех и преступление могут совпасть, но могут и отличаться. Главное отличие состоит в том, что преступление должно быть обнаружено, открыто судимо и подвергаемо наказанию согласно церковным постановлениям о процессе»[21]. К ведению открытого церковного суда, по общему правилу, относятся «все преступления членов церкви, сделавшиеся известными в обществе, признанные законодательной властью церкви, как роняющие ее достоинство и нарушающие порядок религиозного общества и несогласные с обязанностями отдельных лиц в отношении к церкви, как учреждению и обществу»[22].

Следовательно, церковное преступление – это грех, получивший внешнее выражение в деянии, которое не только выявлено церковной властью, но и представляет угрозу достоинству Церкви и внутрицерковному порядку, а также доказано в установленной судебной процедуре[23]. Целью судебного обличения, как писал другой видный канонист, является достижение двух результатов: «чтобы выяснилась виновность подсудимого до степени полной достоверности, была обнаружена, сделана так сказать очевидной, явной, и чтобы обличение, правильно произведенное, вызывало со стороны судьи определенное решение (наказание), хотя бы подсудимый и не признавал себя виновным»[24]. Именно такое, юридически квалифицированное преступление становится основанием для применения канонического наказания.

В связи с этим канонисты подчеркивали важность разграничения дефиниций. Грех, «пока он не выразился в известном действии, или даже и выразился, но действие это носит характер тайного деяния, известного одному лишь деятелю, до тех пор имеет отношение только к Церкви, как к божественному установлению, имеющему великую миссию очищать человечество от грехов»[25]. Для врачевания тайных грехов Церковь пользуется благодатными средствами, главным из которых является таинство Покаяния. Этот так называемый «внутренний или таинственный суд Церкви», осуществляемый в исповеди, не является юридическим понятием. «По своим существенным свойствам, он должен напоминать собой, как замечает Соколов, того внутреннего судью, который присущ каждому человеку и находится в его собственной совести»[26].

Канонические наказания за публично совершенные преступления, будучи связаны с грехом, направлены, в соответствии с целями Церкви как богоустановленного института, на его искоренение. Однако они ни в коей мере не подменяют собой сотериологическую миссию Церкви, реализуемую через таинства. Поэтому в канонической практике наказания носят характер «мягкой силы» и не всегда являются обязательными. Если для спасения души человек

[21] Горчаков, М. И. Краткий курс лекций по церковному праву. – Санкт-Петербург, 1909. С. 323.
[22] Там же.
[23] Ламанов, А. А. Церковное право. С. 34.
[24] Заозерский, Н. А. Церковный суд в первые века христианства. С. 43.
[25] Суворов, Н. С. О церковных наказаниях. С. 9.
[26] Там же.

обязан принести покаяние в содеянном грехе и получить разрешение в таинстве Исповеди, то для этого не обязательно подвергаться каноническому наказанию. Даже будучи примененным, церковный запрет или епитимия являются не гарантом спасения, а лишь вспомогательным дисциплинарным средством на этом пути.

В данном контексте особый интерес представляет вопрос о добровольном признании священнослужителем в совершении канонического преступления, влекущего такое наказание, как лишение сана. «Канонические правила не знают первого способа потери духовного сана, т. е. добровольного его сложения; напротив, они угрожают крайним церковным наказанием – анафемой тем духовным лицам, которые свергают с себя свой сан по произволу или по каким-либо мирским расчетам»[27]. Столь строгая оценка обусловлена тем, что добровольный отказ от сана трактуется как оскорбление церковной святыни, насильственное расторжение союза с Церковью и соблазн для паствы. «И замечательно: церковные правила не только не указывают, но как будто вовсе не предполагают каких-либо уважительных причин или поводов к оставлению духовного сана. Каноны допускают только отречение от внешних, связанных с саном, церковных должностей (удаление на покой от службы), но никак не от самого сана»[28].

Об изменяемости канонических наказаний

Проведя анализ исторического развития института канонических наказаний в Православной Церкви, дореволюционные канонисты пришли к выводу о фундаментальной закономерности их трансформации, происходящей «под влиянием исторического развития церковно-общественной жизни»[29]. Эта изменчивость является не признаком слабости церковного права, но, напротив, свидетельством его жизнеспособности и способности отвечать на вызовы времени в рамках сохранения вероучительной неизменности.

Яркой иллюстрацией данного тезиса служит историческая практика, отмеченная, в частности, профессором И. С. Бердниковым. Он констатировал, что «система приспособления византийских законов к местным потребностям и условиям простиралась на Руси так далеко, что проникла даже в чисто церковную область, в сферу церковной юрисдикции. Мы разумеем при этом тот факт, что денежные пени за преступления практиковались у нас не только в светском, но и церковном суде, вне всякого сомнения, под влиянием местного обычая»[30]. Этот пример демонстрирует, что церковная власть обладает правом не только применять, но и модифицировать меры воздействия, исходя из пастырской целесообразности. Как обобщает другой авторитетный источник,

[27] Павлов, А. С. Курс церковного права. – Сергиев Посад, 1902. С. 45.
[28] Там же.
[29] Лукренин, М. Конспект церковного права. – Казань, 1899. С. 36.
[30] Бердников, И. С. Краткий курс церковного права. – Казань: Типография Императорского университета, 1903. С. 210.

«Церковная власть может даже изменять самые наказания, положенные правилами, заменяя их по обстоятельствам другими»[31].

Церковная дисциплина изначально не была задумана как некий застывший, раз и навсегда данный кодекс. Напротив, как подчеркивалось в дореволюционной литературе, «дисциплина в церкви христианской не могла быть и не была на всем пространстве церковной истории совершенно неподвижной, – без количественных и без качественных изменений, как нечто однажды навсегда данное для хранения в одном и том же виде, и объеме: в числе ее постоянных свойств было то, что не иначе можно назвать, как ее развитие»[32]. Это свойство органически присуще Церкви как живому организму, и было бы ошибочным «предположить невозможное: – наступления, так сказать, омертвения жизнедеятельности церкви»[33]. Ожидать, что в будущем не потребуется никаких дисциплинарных изменений, значит отрицать саму возможность появления новых вызовов и локальных особенностей в жизни поместных Церквей.

Важно, однако, что это развитие не является следствием произвола или разрыва с традицией. Исторические изменения дисциплины «часто совершались при прямом и непосредственном участии церковной власти, очевидно прилагавшей здесь ясно сознаваемое право»[34]. Это право на адаптацию канонических норм рассматривается как «одно из драгоценных прав церкви, дарованных ей в самом ее божественном установлении, обеспечивающих ее истинную свободу, содействующих достижению ее целей и охраняющих ее истинные интересы»[35]. Следовательно, появление «новых канонов» или модификация старых – это «не свидетельство о произволе, по временам вкрадывавшемся будто бы в церковь, и не свидетельство изменения коренных начал ее существования, а выражение полноты жизни церкви»[36]. Эта полнота проявляется, в том числе, «в заботе церковной власти о соответствии дисциплины наличным потребностям верующих, живущих в постоянно, но конечно не в противность воле Провидения, изменяющихся внешних условиях». Данный подход был характерен для отечественной богословской науки: «Русские богословы за немногими исключениями (…преосв. Иоанн Соколов), не обнаруживали наклонности представлять дисциплину как нечто, и в прошедшем, и в будущем, абсолютно и ни в каком случае неизменное»[37].

Заключение

На основании проведенного исследования можно сделать следующие выводы. Дореволюционная каноническая наука сформировала целостное учение о канонических наказаниях, основанное на системном анализе святоотеческого

[31] Там же.
[32] Кипарисов, В. Ф. Вопрос об изменяемости церковной дисциплины // Богословский вестник. – 1897. – Т. 3, № 7. – С. 1.
[33] Там же.
[34] Там же. С. 2.
[35] Там же.
[36] Там же.
[37] Там же.

предания и церковного законодательства. Российские канонисты убедительно доказали, что институт церковных наказаний обладает двойственной природой: с одной стороны, он укоренен в богоустановленной природе Церкви как благодатного организма, с другой - функционирует как юридический институт, регулирующий жизнь церковной общины. Это позволило выработать строгое разграничение между таинственной сферой покаяния и юридической сферой церковного судопроизводства, что остается методологически значимым для современной канонистики.

Особую ценность представляет разработанная дореволюционными учеными телеология канонических наказаний, ориентированная на достижение триединой цели: нравственное исправление согрешившего, охранение святости церковных установлений и поддержание внутреннего порядка в церковной общине. Не менее важным является вывод об исторической изменчивости церковной дисциплины, которая развивается «под влиянием исторического развития церковно-общественной жизни». Этот эволюционный подход, не затрагивая догматических основ вероучения, обеспечивает жизнеспособность канонической системы и ее способность отвечать на вызовы современности, что подтверждает непреходящую актуальность наследия русской канонической школы для решения текущих вопросов церковного строительства.

Литература

1. Бердников, И. С. Краткий курс церковного права. – Казань: Типография Императорского университета, 1888.
2. Бердников, И. С. Краткий курс церковного права. – Казань: Типография Императорского университета, 1903.
3. Горчаков, М. И. Краткий курс лекций по церковному праву. – Санкт-Петербург, 1909.
4. Заозерский, Н. А. Церковный суд в первые века христианства. – Сергиев Посад: Типография А.И. Снегиревой, 1878.
5. Кипарисов, В. Ф. Вопрос об изменяемости церковной дисциплины // Богословский вестник. – 1897. – Т. 3, № 7. – С. 1–26.
6. Ламанов, А. А. Церковное право. – Москва, 1907.
7. Лукренин, М. Конспект церковного права. – Казань, 1899.
8. Неволин, К. А. О пространстве церковного суда в России до Петра Великого. – Санкт-Петербург: Типография Эдуарда Праца, 1847.
9. Никодим (Милаш), еп. Правила Православной Церкви с толкованиями. – Т. 1. – Санкт-Петербург: С.-Петербургская Синодальная типография, 1911.
10. Павлов, А. С. Курс церковного права. – Сергиев Посад, 1902.
11. Суворов, Н. С. О церковных наказаниях: Опыт исследования по церковному праву. – Санкт-Петербург: Типография М.М. Стасюлевича, 1876.

Conceptual Foundations of the Institution of Canonical Penalties in Russian Pre-Revolutionary Church Law

Author: Bagan Vladislav, Priest, Candidate of Theology, Candidate of Legal Sciences, Associate Professor, Department of Theological and Church History Disciplines, Smolensk Orthodox Theological Seminary. E-mail: baganvlad@mail.ru

Abstract. The article explores the problematic of the institute of canonical punishments (ecclesiastical penalties) based on the works of pre-revolutionary canonists of the Russian Empire and the Russian Orthodox Church (N.S. Suvorov, I.S. Berdnikov, Bp. Nikodim (Milash), and others) from the early 20th century. The goal is to identify and systematize key problematic issues relevant to contemporary canon law, specifically: the legal grounds for the Church's right to punish; the teleological objectives of canonical punishments (moral correction, preservation of sanctity and order); the correlation between the definitions of «crime and punishment» with «sin and repentance»; and the issue of the variability of canonical punishments within historical development. The analysis demonstrates that canonists derived the Church's right to punish from its ontology as a visible societal structure, denying a direct link between external judicial punishments and the sacramental «power to bind and loose.» The primary goal of these punishments is to facilitate salvation and protect institutional integrity. The paper confirms the historical regularity of canonical punishments changing in response to ecclesiastical and societal needs.

Keywords: canonical punishments, ecclesiastical law, pre-revolutionary canonists, N.S. Suvorov, Nikodim (Milash), legal grounds, teleology of punishment, sin and crime, variability of canons.

References

- Berdnikov, I. S. Kratkii kurs tserkovnogo prava [A Concise Course in Church Law]. Kazan: Tipografiia Imperatorskogo universiteta, 1888.
- Berdnikov, I. S. Kratkii kurs tserkovnogo prava [A Concise Course in Church Law]. Kazan: Tipografiia Imperatorskogo universiteta, 1903.
- Gorchakov, M. I. Kratkii kurs lektsii po tserkovnomu pravu [A Concise Course of Lectures on Church Law]. St. Petersburg, 1909.
- Zaozerskii, N. A. Tserkovnyi sud v pervye veka khristianstva [Church Court in the First Centuries of Christianity]. Sergiev Posad: Tipografiia A.I. Snegirevoi, 1878.
- Kiparisov, V. F. Vopros ob izmeniaemosti tserkovnoi distsipliny // Bogoslovskii vestnik [Theological Herald]. – 1897. – T. 3, № 7. – S. 1–26.
- Lamanov, A. A. Tserkovnoe pravo [Church Law]. Moscow, 1907.
- Lukrenin, M. Konspekt tserkovnogo prava [Synopsis of Church Law]. Kazan, 1899.
- Nevolin, K. A. O prostranstve tserkovnogo suda v Rossii do Petra Velikogo [On the Scope of Church Court in Russia before Peter the Great]. St. Petersburg: Tipografiia Eduarda Pratsa, 1847.
- Nikodim (Milash), ep. Pravila Pravoslavnoi Tserkvi s tolkovaniiami [The Canons of the Orthodox Church with Commentaries]. – T. 1. – St. Petersburg: S.-Peterburgskaia Sinodal'naia tipografiia, 1911.
- Pavlov, A. S. Kurs tserkovnogo prava [A Course in Church Law]. Sergiev Posad, 1902.
- Suvorov, N. S. O tserkovnykh nakazaniiakh: Opyt issledovaniia po tserkovnomu pravu [On Church Punishments: An Essay in Research on Church Law]. St. Petersburg: Tipografiia M.M. Stasiulevicha, 1876.

Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2026. №4. С. 136-157

УДК 226+296

Выражение «и тогда познаешь…» в 4QInstruction и в речах Господа Иисуса Христа

Автор: Пиковский Иван Витальевич (иеромонах Ириней); Таврическая духовная семинария – доцент кафедры богословия; Сретенская духовная академия – старший преподаватель; кандидат теологии; Россия, г. Севастополь; ORCID: 0000-0003-1532-4625. E-mail: irenaeus@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена сочинению 4QInstruction («Наставление разумеющему»), найденному в Кумране, и его значению для истолкования речей Господа Иисуса Христа. Цель исследования состоит в том, чтобы установить, какой логической формой «Наставление» связывает откровение «тайны сущего» с повседневными обязанностями человека, и проверить, сохраняется ли эта форма в Евангелии. Метод работы составляет историко-филологическое сличение кумранских рукописей, масоретского текста, Септуагинты и греческого текста Евангелий. Показано, что рассуждение «Наставления» строится по устойчивой схеме, выраженной формулой «и тогда познаешь». Исследование тайны ведет к познанию наследия человека, а из наследия выводится поступок. Ближайшей библейской параллелью формулы оказывается Нав 1:8, что подкрепляет наблюдение о замене Торы тайной сущего как предметом размышления. Предложен критерий сравнения, учитывающий не только мотив, но и его место в логической цепочке. Целиком цепочка представлена в Мф 11:25–30 и Мк 10:17–21, а близость других речений к «Наставлению» объясняется общими библейскими текстами без допущения литературной зависимости. Вместе с тем Евангелие переносит начало цепочки на откровение Сына, ее среднее звено на возвещенное Царство, а завершение на следование за Христом.

Ключевые слова: Кумран; 4QInstruction; тайна сущего; наследие; Книга Иисуса Навина; 4Q525; Нагорная проповедь; Евангелие от Матфея; Септуагинта.

Введение

В 1999 г. вышел том официального издания кумранских текстов премудрости, целиком посвященный сочинению, которое известно в науке под условным названием 4QInstruction, по-еврейски מוסר למבין («Наставление разумеющему»), и с тех пор оно заняло особое место в изучении иудейской мысли эпохи Второго Храма[1]. Его списки сводят воедино то, что в библейской письменности обычно разнесено по разным книгам. Совет бедняку не принимать имущества от незнакомого человека соседствует здесь с заповедью о почитании родителей, а она, в свою очередь, с размышлениями о небесных существах, о последнем суде и о свете вечном. Весь этот разнородный материал скрепляет одно выражение, רז נהיה, которое мы переводим как «тайна сущего».

[1] Qumran Cave 4. XXIV: Sapiential Texts. Part 2: 4QInstruction (Mûsār lĕ Mēvîn): 4Q415 ff. With a Re-edition of 1Q26 / by J. Strugnell, D.J. Harrington; and an Edition of 4Q423 by T. Elgvin. Oxford, 1999. (Discoveries in the Judaean Desert; XXXIV).

За прошедшие десятилетия памятник был изучен основательно. Еще до выхода официального издания один из первых связных обзоров сочинения дал Дэниел Харрингтон[2]. Жан-Себастьен Рей подробно разобрал его язык и богословие, Мэтью Гофф выпустил критический текст, перевод и комментарий к основным фрагментам, а Бенджамин Уолд посвятил отдельную монографию его аллюзиям на рассказ о творении[3]. В отечественной науке содержание «Наставления» изложил Константин Битнер в «Православной энциклопедии», а Игорь Тантлевский касается его, описывая богословско-философскую «школу» Кумрана[4].

Сравнение «Наставления» с Новым Заветом тоже имеет свою историю. В свое время Харрингтон заметил, что отдельные места сочинения близки к Нагорной проповеди, а в заключительной главе своей книги оговорил, что кумранские рукописи «дают хорошие параллели, но не являются источниками Нового Завета»[5]. Гофф прочитал «Наставление» как «премудростный фон» источника речений Q[6]. Джордж Брук сопоставил его с «Песнями субботнего жертвоприношения» и искал в этих двух сочинениях образец, позволяющий понять Христа «как учителя эсхатологической откровенной премудрости в связи с царственной властью Бога»[7]. Менахем Кистер на примере речения о разводе показал, что «Наставление» и учение Господа роднят общие экзегетические основания, тогда как поводов для вывода о литературной зависимости нет[8]. Рей и Уолд сравнили семейную этику сочинения с новозаветными наставлениями о доме и семье[9]. Йонатан Бен-Дов показал, что хозяйственные и семейные наставления сочинения образуют последовательное рассуждение о данном каждому от Бога уделе, и увидел в нем «формализованный довод, почти силлогизм»[10]. Сопоставления же с Евангелием идут от темы к теме, и вопрос о весе найденных совпадений остается открытым. Почти каждый общий мотив восходит к Священному Писанию, которое знали обе

---

[2] *Harrington D.J.* Wisdom Texts from Qumran. London; New York, 1996. P. 40–59.

[3] *Rey J.-S.* 4QInstruction: sagesse et eschatologie. Leiden; Boston, 2009; *Goff M.J.* 4QInstruction. Atlanta, 2013; *Wold B.G.* Women, Men, and Angels: The Qumran Wisdom Document Musar leMevin and its Allusions to Genesis Creation Traditions. Tübingen, 2005.

[4] *Битнер К.А.* Рукописи Мертвого моря. [Раздел] Тексты Премудрости. I. Наставление для разумного // Православная энциклопедия. М., 2020. Т. 60. С. 378–381; *Тантлевский И.Р.* Теолого-философская «школа» Кумрана // ΣΧΟΛΗ (Schole). 2022. Т. 16. № 1. С. 154, 167–168.

[5] *Harrington D.J.* Wisdom Texts from Qumran. P. 87; о параллелях к Мф 5:3–12 и 6:12, 14–15 см.: Ibid. P. 51–52.

[6] *Goff M.J.* Discerning Trajectories: 4QInstruction and the Sapiential Background of the Sayings Source Q // Journal of Biblical Literature. 2005. Vol. 124. № 4. P. 657–673; о бедности и эсхатологическом воздаянии см.: Ibid. P. 670–672.

[7] *Brooke G.J.* The Pre-sectarian Jesus // Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament / ed. F. García Martínez. Leiden; Boston, 2009. P. 42.

[8] *Kister M.* Divorce, Reproof, and Other Sayings in the Synoptic Gospels: Jesus Traditions in the Context of "Qumranic" and Other Texts // Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity / ed. R.A. Clements, D.R. Schwartz. Leiden; Boston, 2009. P. 208.

[9] *Rey J.-S.* Family Relationships in 4QInstruction and in Eph 5:21–6:4 // Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament / ed. F. García Martínez. Leiden; Boston, 2009. P. 231–255; *Wold B.G.* Family Ethics in 4QInstruction and the New Testament // Novum Testamentum. 2008. Vol. 50. № 3. P. 286–300.

[10] *Ben-Dov J.* Family Relations and the Economic-Metaphysical Message of Instruction // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. 2020. Vol. 30. № 2. P. 100; ср.: Ibid. P. 87, 93, 97.

традиции, и потому перечень сходств сам по себе еще не доказывает внутреннего родства.

Мы предлагаем иной путь и сравниваем прежде всего ход самого рассуждения. Наша гипотеза состоит в том, что у «Наставления» есть устойчивая логическая форма, благодаря которой оно и остается наставлением, не распадаясь на собрание сентенций. Слушатель призван исследовать открытую Богом тайну, «и тогда» (ואז) ему открывается нечто вполне определенное, прежде всего собственное наследие (נחלה), из которого уже выводится должный поступок. Если такая цепь действительно проходит через весь корпус, то она и должна стать мерилом при сравнении с речами Господа Иисуса Христа, тогда как отдельного слова или образа для этого недостаточно. Значимой параллелью мы будем считать такую, где совпадает не только мотив, но и его место в цепочке рассуждений, а полной параллелью лишь ту, где совпадают все три звена, то есть источник знания, положение слушателя перед Богом и требуемое от него действие.

Из гипотезы вытекает и цель исследования. Предстоит описать эту логическую форму на материале тех списков, где текст сохранился наиболее связно, показать, что ею мотивированы практические наставления памятника, и проверить, сохраняется ли та же цепь в евангельских речениях и в чем именно она преображена. Вопрос о литературной зависимости мы не ставим. Нас занимает близость самой мысли, укорененной в Священном Писании, поэтому основным методом избрано историко-филологическое сличение первоисточников, то есть кумранских рукописей, масоретского текста, Септуагинты и греческого текста Евангелий.

Отдельные наблюдения над самой формулой в науке уже сделаны. Гофф отметил сочетание союза «и тогда» с глаголом «знать» в 4Q417 1 i и 4Q416 2 iii, Эйберт Тигхелар, а вслед за ним Рей подсчитали количество употреблений ואז в сочинении из Кумрана, а также в Библии. Кана Верман описала строй «отрывка о размышлении» в 4Q417 1 i, а Билха Ницан назвала формулу «исследуй тайну сущего … и тогда познаешь» особенностью стиля сочинения и показала, что в 4Q416 2 iii 9–10 знание удела ведет к хождению в правде[11]. Армин Ланге и Гофф возвели призыв размышлять «день и ночь» к Пс 1:2, Рей полагал, что тайна сущего объемлет и Тору, Уолд показал, что в 4Q417 1 i 6 тайна заняла место Торы как предмет размышления, не будучи с нею отождествлена, а Арьен Баккер возвел этот призыв к Нав 1:8[12].

Новое в настоящей работе сводится к трем результатам. Во-первых, связь тайны сущего, наследия и поступка рассмотрена как устойчивая форма рассуждения, и на ее основе предложен проверяемый критерий сопоставления с

[11] *Nitzan B.* The Ideological and Literary Unity of 4QInstruction and Its Authorship // Dead Sea Discoveries. 2005. Vol. 12. № 3. P. 260, 266.

[12] *Lange A.* Weisheit und Prädestination. Leiden, 1995. S. 60; *Rey J.-S.* 4QInstruction. P. 285, 292; *Wold B.G.* “Mystery” in the Wisdom of Solomon and 4QInstruction // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. 2021. Vol. 31. № 1. P. 35–36, note 35; *Bakker A.F.* The Secret of Time: Reconfiguring Wisdom in the Dead Sea Scrolls. Leiden; Boston, 2023. P. 59–62, 67, 74.

евангельскими речениями, который позволяет различить и близость текстов, и точку расхождения. Во-вторых, связь с Нав 1:8 подкреплена синтаксическим доводом. Из четырех случаев употребления ואז в масоретском тексте только в Нав 1:8 это слово вводит плод размышления «день и ночь», а сравнение с кумранскими «Блаженствами» (4Q525) показывает, как по-разному два сочинения наполнили один библейский образ. В-третьих, показано, что евангельские речения пользуются теми же лексическими соответствиями, какими Септуагинта передает опорные слова этой формы.

Рукописи и состояние текста

Сочинение дошло в семи, а возможно, и в восьми списках из первой и четвертой кумранских пещер (1Q26, 4Q415, 4Q416, 4Q417, 4Q418, 4Q418a и 4Q423)[13]. Древнейший из них, 4Q416, переписан в начале или середине I в. до Р. Х., к самым поздним принадлежат 1Q26 и 4Q423, последний переписан в первой половине I в. по Р. Х., а возникновение самого сочинения обычно относят ко II в. до Р. Х., считая его автора приблизительным современником Иисуса, сына Сирахова[14].

Еврейский текст «Наставления» и его перевод сверены с критическим изданием Гоффа, где он воспроизводится вслед за основным изданием 1999 года[15]. Восстановленные места заключены в квадратные скобки, а надстрочные знаки неуверенно читаемых букв в кратких цитатах опущены и оговорены в сносках там, где от них зависит смысл. Переводы небиблейских текстов и иноязычной научной литературы выполнены автором. Русский текст Священного Писания приводится в современной орфографии по Синодальному переводу, греческий текст Нового Завета по 28-му изданию Нестле–Аланда, еврейский текст Ветхого Завета по Штутгартской Библии, текст Септуагинты по изданию А. Ральфса и Р. Ханхарта.

Формула «и тогда познаешь» и ее библейские истоки

О композиции «Наставления» свидетельствует его синтаксис. Выражение «тайна сущего» употреблено в сочинении более двадцати раз, и, как заметил Гофф, обычно оно стоит при повелении, побуждающем к созерцанию и исследованию[16]. Он же отметил, что автор необычно часто пишет ואז («и тогда»)[17] с союзом и что в сочетании с глаголом «знать» это слово выражает то, что адресат может узнать, если последует совету непрестанно исследовать тайну сущего. По данным Рея,

[13] «Фрагменты 4QInstruction происходят из семи или, возможно, восьми списков сочинения. Это 1Q26, 4Q415, 4Q416, 4Q417, 4Q418, 4Q418a и 4Q423» (*Goff M.J.* 4QInstruction. P. 3).

[14] Ibid. P. 3–7, 28–29. По словам Гоффа, «4QInstruction, подобно книге Бен Сиры, вероятно, была написана во II в. до н. э.» (Ibid. P. 28).

[15] *Goff M.J.* 4QInstruction. Основное издание: Qumran Cave 4. XXIV. (Discoveries in the Judaean Desert; XXXIV).

[16] *Goff M.J.* 4QInstruction. P. 14. Гофф приводит в пример 4Q417 1 i 6–7 и перечисляет глаголы этого повеления: «взирать», «исследовать», «размышлять», «постигать», «испытывать» (Ibid. P. 14–15, note 55).

[17] Ibid. P. 11. В еврейской Библии это слово, по замечанию Гоффа, «почти всегда употребляется без вав».

«конструкция ואז засвидетельствована в “Наставлении” 36 раз и лишь 11 раз в прочих кумранских текстах. У Сираха она не встречается, а в библейском еврейском языке представлена всего четырежды», и потому составляет «особенность языка, присущую автору “Наставления”»[18]. Кана Верман, разбирая 4Q417 1 i 6–13, показала, что «три предложения имеют сходный строй (стк. 6–7, 7–8, 12–13). Каждое начинается с повеления разумеющему размышлять, взирать или искать и завершается обещанием ואז תדע, “и тогда познаешь”»[19]. В 4Q416 и 4Q417, где текст сохранился наиболее связно, формула ואז תדע засвидетельствована пять раз (Табл. 1). В 4Q418 она сохранилась в 9+9a–c 8–9, а в остальных параллельных местах восстановлена.

Таблица 1. Формула «и тогда познаешь» (ואז תדע) в 4QInstruction

Место	**Повеление**	**«И тогда познаешь…»**
4Q417 1 i 6–7	«[…размышляй о тайне су]щего и исследуй непрестанно»	«истину и неправду, мудрость [и глупос]ть»
4Q417 1 i 7–8	«[…] дела […] во всех путях их»	«различие между [добр]ом и [злом]»[20]
4Q417 1 i 12–13	«ищи непрестанно и вникай во [вс]е исходы их»	«славу [силы Его вместе] с чудными тайнами Его»[21]
4Q416 2 iii 9–10	«исследуй в тайне сущего происхождение его»	«наследие его», и «в правде будешь ходить»
4Q416 2 iii 14–15	«исследуй тайну сущего … и на все корни неправды взирай»	«что горько для человека и что сладко для мужа»

По дополнениям к формуле видно, куда движется мысль автора. В 4Q417 1 i предмет познания предельно широк. Это истина и неправда в мире, различение добра и зла, слава Творца. В 4Q416 2 iii та же формула обращена к самому слушателю. «Исследуй в тайне сущего происхождение его, и тогда познаешь наследие его и в правде будешь ходить» (וברז נהיה דרוש מולדיו ואז תדע נחלתו ובצדק תתהלך, стк. 9–10; ср. 4Q418 9+9a–c 8–9)[22]. Различение истины и неправды здесь не

[18] *Rey J.-S.* 4QInstruction. P. 30, note 7 (Исх 12:48; Лев 26:41; Нав 1:8; Иер 32:2). Раньше эти места указал Тигхелар, заметивший также, что в «Наставлении» за ואז всюду, где текст сохранился, следует имперфект (*Tigchelaar E.J.C.* To Increase Learning for the Understanding Ones. Leiden; Boston; Köln, 2001. P. 237). Вместо Нав 1:8 у него ошибочно назван Ос 1:8, так же и в указателе (Ibid. P. 255), а стих Книги Иисуса Навина в книге не рассматривается.

[19] *Werman C.* What is the Book of Hagu? // Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls / ed. J.J. Collins, G.E. Sterling, R.A. Clements. Leiden; Boston, 2004. P. 130.

[20] Глагол в 4Q417 1 i 7 утрачен, от него сохранилась лишь неуверенно читаемая буква ת, а в параллельном 4Q418 43–45 i 5 это место не сохранилось. Гофф его не восстанавливает и переводит формой 2-го лица (*Goff M.J.* 4QInstruction. P. 137, 139), поэтому это предложение, возможно, начиналось не с повеления.

[21] После слова בכבוד в 4Q417 1 i 13 сохранились лишь следы одной буквы, Гофф читает [וזו]עֹ (*Goff M.J.* 4QInstruction. P. 138).

[22] Местоименный суффикс 3-го л. ед. ч. в словах מולדיו и נחלתו трудно отнести прямо к адресату, к которому автор обращается во 2-м лице. Гофф видит его антецедент в слове «слава» (стк. 9) и понимает речь о наследии славы, уготованном адресату (*Goff M.J.* 4QInstruction. P. 103–104), Рей оставляет вопрос открытым (*Rey J.-S.* 4QInstruction. P. 104), а Бенджамин Райт относит оба суффикса к самой тайне («исследуй его происхождение (то есть происхождение тайны)») (*Wright B.G. III.* The Categories of Rich and Poor in the Qumran Sapiential Literature // Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls / ed. J.J. Collins, G.E. Sterling, R.A. Clements. Leiden; Boston, 2004. P. 114).

отменено, оно лишь сосредоточено на одной человеческой жизни. Слушатель познает свой удел, горечь и сладость своих поступков, а в строке 15 начинается заповедь «Чти отца твоего», так что знание без всякого перехода оборачивается делом. Кистер обратил внимание на то, что предметом созерцания Божественной тайны служат в сочинении «современные события (4Q418 123 ii), отношения между людьми и законы природы (4Q416 2 iii 9, 18, 21)»[23], а выражение «и тогда познаешь» указывает, в каком порядке это созерцание совершается.

От постижения тайн вселенной мысль автора переходит к познанию человеком своего места в мире, и такой переход естествен, поскольку тайна сущего охватывает и то и другое. Бог, по словам 4Q417 1 i 8–9, «тайною сущего распростер основание ее», то есть основание истины в мироздании. Тайна, стало быть, есть замысел, по которому устроен мир и в котором каждому человеку отведено свое место[24]. Кто постиг этот замысел, тот узнает и свое место в нем, и потому знание тайны не остается одним созерцанием.

Объяснение подсказывают библейские выражения, с которыми перекликается кумранская формула. В Книге Притчей поиск мудрости «как серебра» завершается обещанием «то уразумеешь страх Господень и найдешь познание о Боге» (Притч 2:4–5; евр. אז תבין), а немного ниже звучит и другое обещание: «Тогда ты уразумеешь правду и правосудие» (Притч 2:9). Еще ближе к «Наставлению» слово, обращенное к Иисусу Навину: «поучайся в ней день и ночь, дабы в точности исполнять все, что в ней написано: тогда ты будешь успешен в путях твоих и будешь поступать благоразумно» (Нав 1:8; евр. כי … והגית בו יומם ולילה אז תצליח את דרכך ואז תשכיל). В этом стихе соединены оба элемента кумранской формулы, размышление «день и ночь» и следствие, вводимое словом «тогда».

Из четырех случаев употребления в еврейской Библии слова ואז с союзом, которые насчитали Тигхелар и Рей, только в Нав 1:8 это слово указывает на плод размышления «день и ночь». Псалом (Пс 1:2), к которому обычно возводят кумранский призыв, как и Нав 1:8, содержит глагол и обстоятельство времени, но следствия, вводимого словом «тогда», в нем нет, хотя плод праведности назван и там (Пс 1:3)[25]. Два кумранских списка здесь восполняют друг друга. В 4Q418 43–45 i 4 читается «[…] ночью размышляй о тайне сущего», а в 4Q417 1 i 6 сохранилось

[23] *Kister M.* Wisdom Literature and its Relation to Other Genres: From Ben Sira to Mysteries // Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls / ed. J.J. Collins, G.E. Sterling, R.A. Clements. Leiden; Boston, 2004. P. 34.

[24] По определению Гоффа, тайна сущего означает «всеобъемлющий Божественный замысел, который упорядочивает вселенную от творения до суда и предлагается адресату как знание, достижимое через изучение сверхъестественного откровения» (*Goff M.J.* 4QInstruction. P. 15). Причастие נהיה охватывает прошедшее, настоящее и будущее (Ibid. P. 16), поэтому мы предпочитаем перевод «тайна сущего» распространенному «тайна грядущего».

[25] Ланге видит в 4Q417 1 i 6 (по его нумерации 4Q417 2 i 6) цитату из Пс 1:2, если строка восстановлена верно (*Lange A.* Weisheit und Prädestination. S. 60). Гофф, говоря вслед за ним о языке псалма, оговаривает, что одного этого «недостаточно, чтобы отождествлять Тору с тайной сущего» (*Goff M.J.* 4QInstruction. P. 147, note 19), а в другом месте называет Нав 1:8 и Пс 1:2 среди примеров связи глагола הגה с Торой (Ibid. P. 160). Баккер считает, что призыв «Наставления» и правило Устава общины о непрестанном изучении Торы (1QS 6:6–7) «оба основаны на Нав 1:8» (*Bakker A.F.* The Secret of Time. P. 74), но довода от союза ואז не приводит.

продолжение: «…сущего, и исследуй непрестанно, и тогда познаешь». Поскольку ואז принадлежит излюбленным словам самого автора, речь идет о сходстве построения, а не о прямой цитате. Вместе списки дают ту же последовательность, что и Нав 1:8, с тем же глаголом הגה («размышлять»), с тем же словом «ночью» и с тем же ואז, но на месте «книги закона» стоит тайна сущего[26]. Греческие переводчики передали библейские обороты одинаково, словами τότε συνήσεις («тогда уразумеешь», Притч 2:5, 9; Нав 1:8)[27].

В пользу того, что замена «книги закона» тайной сущего не случайна, говорит другое кумранское сочинение, относящееся к литературе премудрости и восходящее к тому же обороту Нав 1:8 и Пс 1:2. Одно из «Блаженств» (4Q525) начинается словами «Блажен человек, обретший премудрость и ходящий в законе Всевышнего» (אשרי אדם השיג חוכמה ויתהלך בתורת עליון, 4Q525 2–3 ii 3–4), а несколькими строками ниже стоят слова «ибо о ней он размышляет непрестанно» (כי בה יהגה תמיד, стк. 6)[28]. Уильям Туман показал, что в этой строке есть аллюзия на оборот, общий для Нав 1:8 и Пс 1:2 (наряду с аллюзией на Лев 26:15, 43). Мудрый, по его словам, не гнушается Торой, «напротив, он размышляет о ней (יהגה) во всякое время»[29]. Так один библейский образец получил в двух сочинениях разное содержание. Предметом непрестанного размышления в «Блаженствах» служит закон Всевышнего, в «Наставлении» же тайна сущего. Туман и относит «Наставление» к текстам, которые подчеркивают «значение личного откровения эзотерической премудрости», и противопоставляет его тем, что отождествляют премудрость с писаной Торой[30].

Вопрос о соотношении тайны и Торы обсуждается давно. Ланге заключил, что тайна сущего «обозначает не только Тору, но охватывает гораздо больше». Это «миропорядок, или порядок творения», где соединены нравственные, исторические, законоучительные, эсхатологические и первозданные начала[31]. Торлейф Эльгвин, по изложению Битнера, считал ее особым откровением для избранных, отличным от Торы[32]. Сличение с Нав 1:8 и с 4Q525 подкрепляет понимание Ланге и Уолда. Тайна сущего и не тождественна Торе, и не

---

[26] Ср. Нав 1:8 והגית בו יומם ולילה, Пс 1:2 ובתורתו יהגה יומם ולילה и 4Q418 43–45 i 4 [יומם ו]לילה הגה ברז נהיה. От обстоятельства времени в 4Q418 сохранилось лишь «ночью», слово «днем» восстановлено (*Goff M.J.* 4QInstruction. P. 137).

[27] В Нав 1:8 выражением καὶ τότε συνήσεις передано ואז תשכיל, в Притч 2:5, 9 словами τότε συνήσεις передано אז תבין.

[28] Текст приводится по: *Tooman W.A.* Wisdom and Torah at Qumran: Evidence from the Sapiential Texts // Wisdom and Torah: The Reception of ‘Torah’ in the Wisdom Literature of the Second Temple Period / ed.B.U. Schipper, D.A. Teeter. Leiden; Boston, 2013. P. 210–211 (еврейский текст по изданию Э. Пюэ). Основное издание: Qumrân Grotte 4. XVIII: Textes hébreux (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579) / par É. Puech. Oxford, 1998. (Discoveries in the Judaean Desert; XXV). Местоимение בה женского рода и грамматически может относиться как к תורה, так и к חוכמה (стк. 3), ибо премудрость и закон Всевышнего в этом блаженстве соединены.

[29] Ibid. P. 211–212. Антецедентом всех двенадцати местоимений женского рода во второй строфе Туман считает «закон Всевышнего» (Ibid. P. 211).

[30] Ibid. P. 226.

[31] *Lange A.* Weisheit und Prädestination. S. 58–60. Битнер приписывает Ланге отождествление тайны с Синайской Торой (*Битнер К.А.* Рукописи Мертвого моря. С. 380), но Ланге это предположение отверг.

[32] Там же.

противопоставлена ей. В формуле она заняла место «книги закона» как источник, из которого проистекает должное, а содержание самого поступка, как будет видно ниже, дают заповеди Торы.

О том, как тайна становится достоянием человека, говорит другой устойчивый оборот, «открыть ухо». Слова «как Он открыл ухо твое тайне сущего» читаются в 4Q416 2 iii 18, а близкие выражения Гофф указывает в 1Q26 1 4, 4Q418 184 2 и 4Q423 5 1[33]. Оборот этот взят из Библии, где он обозначает откровение, призванное изменить поведение человека. В Книге Иова Бог «открывает их ухо для вразумления и говорит им, чтоб они отстали от нечестия» (Иов 36:10; евр. ויגל אזנם למוסר). Так и в «Наставлении» за открытым ухом тотчас следует требование. В 4Q416 2 iii 18 из откровения тайны выводится заповедь о почитании родителей, о которой речь пойдет ниже.

Наследие как предмет познания

Среднее звено цепи составляет наследие. Словами נחלה («наследие, удел»), חלק («часть, доля») и גורל («жребий») сочинение обозначает положение, полученное человеком от Бога, и в этом положении удивительным образом соединены скромность и высота.

Слушателя «Наставление» постоянно называет бедным, будь то «помни, что ты беден» (4Q416 2 iii 2) или «бедняк ты» (4Q416 2 iii 8, 12; 4Q415 6 2)[34]. Бедность эта вполне житейская. Речь идет о пище, долгах, залогах и опасности попасть в зависимость от заимодавца. Но в том же отрывке 4Q416 2 iii сказано и о величии бедняка. «Ибо из бедности Он поднял голову твою, и с вельможами посадил тебя, и над наследием славы (נחלת כבוד) поставил тебя властвовать. Благоволения Его ищи непрестанно» (стк. 11–12). За этими словами стоит Песнь Анны, где сказано: «Из праха подъемлет Он бедного, из брения возвышает нищего, посаждая с вельможами, и престол славы дает им в наследие» (1 Цар 2:8; евр. וכסא כבוד ינחלם; ср. Пс 112:7–8). Хвалебная песнь становится в «Наставлении» назиданием, обращенным к конкретному слушателю, которому принадлежат одновременно и бедность, и наследие славы.

Отсюда и мера желаний. «Бедняк ты, не желай ничего, кроме наследия твоего» (4Q416 2 iii 8). Удел, данный Богом, определяет границу притязаний, и переступить ее значит, по выражению стк. 8–9, «сдвинуть межу свою». Уолд обратил внимание на переносный смысл этой бедности. Сравнивая человека с Ангелами, он пишет, что человечество «значительно менее способно к стойкости и

[33] *Goff M.J.* 4QInstruction. P. 15.
[34] Перечень мест см.: *Goff M.J.* 4QInstruction. P. 23.

ниже по своему положению», и заключает, что «пребывание в состоянии нужды составляет существенную черту идентичности человеческого рода»[35].

Еще яснее это видно в 4Q417 2 i 10–12, где наследие названо предметом познания. «Ибо что ничтожнее бедняка? … [Взирай на тайну] сущего, постигай происхождение спасения и познай, кто наследует славу и кто неправду[36]. Разве не […] и плачущим их радость вечная?» Восстановление «[взирай на тайну]» надежно, поскольку в параллельном 4Q416 2 i 5 сохранились слова «взирай на тайну сущего». За вопросом «кто наследует» встают слова пророка Исаии, обещающего сетующим «вместо плача – елей радости» и возвещающего, что «веселие вечное будет у них» (Ис 61:3, 7; евр. שמחת עולם תהיה להם). Плачущие, наследие и радость вечная соединены уже у пророка, а «Наставление» делает их предметом познания, которым должен овладеть разумеющий.

Учение о наследии достигает вершины в 4Q418 81+81a 2–5 и 4Q423 8. «Он сотворил все и дал в наследие каждому удел его. И Он часть твоя и наследие твое среди сынов человеческих (והוא חלקכה ונחלתכה בתוך בני אדם) … А ты почитай Его этим, освящая себя Ему, как Он поставил тебя святым святых [для всей] вселенной, и среди всех [небожителей] бросил жребий твой, и славу твою весьма умножил, и поставил тебя Себе первенцем». Слова о Боге как части и наследии восходят к Чис 18:20, к словам Господа Аарону «Я часть твоя и удел твой среди сынов Израилевых» (ср. 1Q26 1 7). Священническая лексика порождает споры о том, можно ли считать адресата священником. Гофф полагает, что священнические предания в 4Q418 81 3 «лучше понимать как привлеченные метафорически, чтобы объяснить избранность адресата»[37]. Для нашего же исследования важно то, что высшим наследием человека здесь мыслится Сам Бог, и потому познание тайны сущего соединено с требованием освятить себя и почитать Его.

В той же колонке есть еще два выражения, к которым мы вернемся при сравнении с Евангелием. Бог «над сокровищницею Своею поставил тебя властвовать, и мера истины вверена [тебе]» (стк. 9). Дальше упоминается «насаждение ве[чное]» и сказано, что по вселенной «будут ходить все наследующие землю (כול נוחלי ארץ), ибо на небе[сах …]» (стк. 13–14). Сочетание «насаждения» и «наследования земли» заимствовано у пророка Исаии, у которого народ Божий «на веки наследует землю, – отрасль насаждения Моего» (Ис 60:21; ср. 61:3). Недалеко отстоит и выражение псалма «кроткие наследуют землю» (Пс 36:11). На этом примере хорошо видно, как автор кумранского сочинения обращается со Словом Божиим. У Исаии и в Псалтири сказано יירשו ארץ, с глаголом ירש. Сочинение из Кумрана этот глагол употребляет (ср. в той же колонке ויורישם איש נחלתו, «и дал

[35] *Wold B.G.* Metaphorical Poverty in “Musar leMevin” // Journal of Jewish Studies. 2007. Vol. 58. № 1. P. 149, 153. Гофф приходит к сходному выводу, согласно которому адресат «не просто материально беден, но должен жить смиренно, просто и благоговейно» (*Goff M.J.* 4QInstruction. P. 26; ср.: P. 25, note 87).

[36] Слово ועל Гофф понимает как необычное написание ועול («неправда»), а чтение издателей ועמל («тягота») считает невозможным по следам букв (*Goff M.J.* 4QInstruction. P. 185–186).

[37] *Goff M.J.* 4QInstruction. P. 247; о самом споре см.: Ibid. P. 243.

каждому в наследие удел его», стк. 3), однако выражение «наследовать землю» передает глаголом נחל (נוחלי ארץ), от корня которого образовано и его ключевое слово נחלה. Библейская формула переложена на собственный язык сочинения, и наследование земли становится частным случаем того наследия, которое человек обретает через познание тайны сущего.

От наследия к поступку

Тора в «Наставлении»

Слово תורה в сохранившихся строках «Наставления» не засвидетельствовано, и лишь в двух сильно поврежденных местах читается оборот «рукою Моисея» (ביד משה, 4Q418 184 1; 4Q423 11 2)[38]. Сочинение, по словам Гоффа, широко пользуется Торой, но, в отличие от Иисуса, сына Сирахова, никогда не делает ее особой темой[39]. Для нашего рассуждения особенно важен отрывок 4Q416 2 iii 15–19. «Чти отца твоего в бедности твоей и мать твою в малости твоей … И как Он открыл ухо твое тайне сущего, чти их ради собственной чести твоей … ради жизни твоей и долготы дней твоих»[40]. Заповедь Исх 20:12 и Втор 5:16 воспроизведена здесь вместе с ее обетованием. В середине того же наставления стоит и необычное богословское обоснование: «ибо каков Бог для человека, таков и отец его, и каковы владыки для мужа, такова мать его» (4Q418 9+9a–c 17–18; ср. 4Q416 2 iii 16)[41]. При таком понимании долг почитать родителей выводится из откровения тайны, а на Синайское законодательство автор не ссылается. Слово «как» (וכאשר) делает дар познания основанием долга, и упомянутая тут же бедность от этого долга не освобождает. Эту связь отметил в свое время Рей, по словам которого Бог «открыл Своему ученику “тайну существования”, и потому он должен чтить и почитать своих родителей»[42].

Сразу за этим следует наставление о браке. «Жену ты взял в бедности твоей. Происхождение [ее] постигай из тайны сущего (מרז נהיה). Соединившись, ходи вместе с помощницей плоти твоей» (4Q416 2 iii 20–21). Слово «помощница» (עזר) отсылает к Быт 2:18, а следующая колонка повторяет слова Быт 2:24 об оставлении отца и матери и о том, что двое будут «одна плоть» (4Q416 2 iv 1–4). Далее говорится о праве мужа отменять обеты жены, «всякую клятву ее … отменяй

---

[38] Оба места указывает Гофф (*Goff M.J.* 4QInstruction. P. 22, note 77). Чтение в 4Q423 11 Уолд считает неубедительным, а в 4Q418 184 отвергает восстановление издателей «[сказа]л рукою Моисея» (*Wold B.G.* “Mystery” in the Wisdom of Solomon and 4QInstruction. P. 35, note 32).

[39] *Goff M.J.* 4QInstruction. P. 22.

[40] Глагол גלה стоит в единственном числе, и вслед за Гоффом, Реем и Бен-Довом мы относим его к Богу (*Ben-Dov J.* Family Relations. P. 96, note 32). Издатели DJD XXXIV и Уолд считают подлежащим родителей и видят здесь соединение пятой заповеди с Шма (*Wold B.G.* “Mystery” in the Wisdom of Solomon and 4QInstruction. P. 39–40). Ланге же исключал здесь и цитату, и аллюзию на Декалог «из-за недостаточного сходства в формулировке» (*Lange A.* Weisheit und Prädestination. S. 58, Anm. 66).

[41] Так читается 4Q418 9+9a–c 17 (כי כאל לאיש כן אביהו), в 4Q416 2 iii 16 на этом месте стоит כאב («как отец»). Уолд принимает чтение «как Бог» и видит здесь «необычную аналогию», в которой отец подобен Богу, а мать ангельским существам (*Wold B.G.* Family Ethics in 4QInstruction and the New Testament. P. 293–294).

[42] *Rey J.-S.* Family Relationships in 4QInstruction and in Eph 5:21–6:4. P. 237.

словом уст твоих» (стк. 7–10), в точном согласии с Чис 30:9, 14. Брак, как и почитание родителей, постигается «из тайны сущего», а выражается в конкретных правовых установлениях Закона[43].

Тот же порядок соблюден и в хозяйственных наставлениях. В 4Q423 1–2 i 1–3 сад описан словами Книги Бытия. Бог поставил над ним смотрителя, «чтобы возделывать его и хранить его» (ср. Быт 2:15), и положение Адама становится положением человека, которому вверено благо и с которого спросится верность[44]. В 4Q423 5 несколькими строками ниже слов «и что Он открыл ухо твое» (стк. 1) дан совет земледельцу собирать урожай «во время его» (стк. 5), а в 4Q418 103 ii 6–9 запреты смешения разнородного (Лев 19:19; Втор 22:9–11) служат образом для хозяйственных товариществ, в которых нельзя смешивать свое с чужим.

Тора задает поступку рамку, а побуждение к нему исходит из тайны сущего. Знание, почерпнутое из Откровения, указывает человеку его удел, и уже из удела следует исполнение заповеди Божией.

Вверенное имущество

Еще отчетливее та же связь видна в наставлении о чужом имуществе. В 4Q416 2 iii 3–8 (ср. 4Q418 9+9a–c 2–6) слушателю нечто «вверено» (פוקד לכה). «Не простирай к нему руки твоей, чтобы не обжечься и чтобы огонь его не опалил тела твоего. Как [взял] ты его, так и возврати, и будет тебе радость, если останешься чист от него … И тогда ляжешь с истиною, и по смерти твоей проц[ветет наве]ки память твоя, и будущее твое наследует радость» (ואחריתכה תנחל שמחה)[45]. Сразу за этим следует уже приведенное «бедняк ты, не желай ничего, кроме наследия твоего». Верность в чужом и довольство своим поставлены рядом, и первой прямо обещано наследование радости. В 4Q418 81+81a 9, как мы видели, Сам Бог «над сокровищницею Своею поставил» разумеющего, так что и удел человека мыслится как вверенное ему Божие достояние.

Пища, одежда и мера желания

Наставления о пропитании подчинены той же логике удела. В 4Q416 2 ii 18–20 (ср. 4Q417 2 ii+23 23–24) читается правило, обращенное к бедняку: «Не насыщайся хлебом, когда нет одежды, не пей вина, когда нет пищи, не ищи услаждения, когда нуждаешься в хлебе». Трем основным потребностям человека (хлебу, питью и одежде) задан определенный порядок, а избыток ограничен мерой имеющегося.

Источник пропитания назван в 4Q417 2 i 17–21. «А ты, если будешь нуждаться в пище … если будет у тебя избыток, … возьми из него наследие твое и

---

[43] Об аллюзиях на Быт 2 см.: *Wold B.G.* Family Ethics in 4QInstruction and the New Testament. P. 296; о Чис 30: *Werman C.* What is the Book of Hagu? P. 129; *Ben-Dov J.* Family Relations. P. 97–99.

[44] Аллюзиям «Наставления» на рассказы о сотворении в Книге Бытия посвящена третья глава монографии: *Wold B.G.* Women, Men, and Angels. P. 81–123; о 4Q423 1–2 i см.: Ibid. P. 113–120.

[45] Слово אחרית означает «конец, последнее, будущее», но в ряде библейских мест и «потомство» (ср. Пс 108:13). Оба понимания сохраняют связь верности во вверенном с наследованием радости.

не прибавляй более … ибо не оскудеет сокровищница [… По] слову Его будет все, и то, чем Он питает тебя, ешь, и не прибавляй более» (ואל תוסף ע[ו]ד). Пища здесь есть часть наследия, которую следует принять, не умножая ее сверх меры. Глагол «питает» (יטריפכה) отсылает к молитве Агура, сына Иакеева, просящего «нищеты и богатства не давай мне, – питай меня насущным хлебом» (Притч 30:8; евр. הטריפני לחם חקי), где «насущный» хлеб буквально означает хлеб положенной человеку части[46]. Хозяйственное наставление неотделимо здесь от представления о мироустройстве, на что справедливо указывает Бен-Дов, говоря о «метафизике финансов» в «Наставлении»[47].

Тяжба и прощение

В той же колонке 4Q417 2 i, несколькими строками выше слов о пище, помещено наставление о тяжбе. «Будь как человек смиренный (כאיש עני) в тяжбе твоей … и тогда увидит Бог, и отвратится гнев Его, и Он простит грехи твои. Ибо пред [гневом Его] никто не устоит, и кто оправдается на суде Его? И без прощения как [оправдается всякий] бедный?» (стк. 14–17)[48]. Союз ואז, прежде соединявший исследование и знание, связывает на этот раз смиренный поступок с ответом Бога. Сознание собственной бедности перед Богом определяет здесь и поведение в споре с ближним.

Свет как исход пути

Завершается цепь светом, который обретает человек, ходящий в истине и правде. В 4Q416 2 iii 9–10 за словами «и тогда познаешь наследие его и в правде будешь ходить» следует обещание «ибо Бог озарит (יגיה) … во всех путях твоих»[49]. В 4Q418 69 ii 13–14 сыны небес «хо[дят] в свете вечном» (באור עולם), и их неутомимость в «делах истины» поставлена в пример слушателям. Здесь приходит к концу движение, начатое повелением исследовать тайну сущего. Познание, воплощенное в праведном хождении, приводит к свету, который принадлежит уже будущему веку. И здесь за кумранским текстом просматриваются слова пророка Даниила: «И разумные (והמשכלים) будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звезды, вовеки, навсегда» (Дан 12:3).

---

[46] Бен-Дов, разбирая 4Q417 2 i 17–19, пишет: «Намекая на Притч 30:8, автор утверждает, что человек не должен выходить за пределы отведенной ему доли ни в меньшую, ни в большую сторону» (*Ben-Dov J.* Family Relations. P. 91).

[47] Ibid. P. 89–94.

[48] Слово אביון стоит в начале стк. 17 и может завершать вопрос «как [оправдается всякий] бедный?» (так восстанавливает Гофф: *Goff M.J.* 4QInstruction. P. 184–185), но может и открывать следующую фразу. Форму слова יראה можно прочитать и как «увидит», и как «явится», так ее понимают Гофф и Харрингтон (*Goff M.J.* 4QInstruction. P. 185; *Harrington D.J.* Wisdom Texts from Qumran. P. 52).

[49] После слов יגיה אל («Бог озарит») в 4Q416 2 iii 10 текст поврежден. Гофф восстанавливает ת[אר]הו («лик Свой») (*Goff M.J.* 4QInstruction. P. 91, 93), но объект озарения определяется лишь предположительно, тогда как связь Божия света с праведным путем читается надежно.

Речи Господа Иисуса Христа

Дар знания

Евангельское учение о тайне построено сходно, хотя начало у него иное. Ученикам, спросившим о притчах, Господь отвечает, что им «дано знать тайны Царствия Небесного», а прочим «не дано» (Мф 13:11; ср. Мк 4:11; Лк 8:10). Само понятие тайны, открываемой Богом, укоренено в Книге пророка Даниила, где Бог «открывает глубокое и сокровенное» и где пророк исповедует, что «есть на небесах Бог, открывающий тайны» (Дан 2:22, 28)[50]. Арамейский глагол גלא («открывать») родствен еврейскому גלה, который стоит и в кумранском «открыл ухо твое тайне сущего». Однако с «Наставлением» его роднит прежде всего строй речи, поскольку и здесь тайна дана для того, чтобы ее услышали и исполнили. Рядом стоят слова о возрастании дара («кто имеет, тому дано будет и приумножится», Мф 13:12) и о слухе («Ваши же блаженны очи, что видят; и уши ваши, что слышат», Мф 13:16). Кумранское «открыл ухо твое тайне сущего» и евангельское «уши ваши, что слышат» говорят об одном и том же даре слышания, исходящем от Бога.

Гофф, сравнивая «Наставление» с источником речений Q, пришел к выводу, что Q не придает получению небесного откровения такого значения, какое оно имеет в кумранском сочинении[51]. Между тем как раз речение, которое относят к Q (Мф 11:25–27; ср. Лк 10:21–22), показывает, что откровение в евангельской традиции сохранено, хотя и преображено. «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных, и открыл то младенцам … и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть». Слова «утаил … от мудрых и разумных» (ἔκρυψας … ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν) перекликаются с греческим текстом Ис 29:14 (ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν κρύψω, «погублю мудрость мудрых и разум разумных сокрою»; перевод наш; ср. 1 Кор 1:19). Общих слов здесь три, это «мудрые», «разумные» и «сокрыть». В еврейском тексте здесь стоит ובינת נבוניו תסתתר, и «разумные» названы словом от корня בין. От того же корня образовано имя адресата «Наставления», מבין («разумеющий»), а Септуагинта передает этот корень словами гнезда συνίημι, в Ис 29:14 существительным и прилагательным (σύνεσις, συνετός), в Притч 2:5 самим глаголом («тогда уразумеешь»). Глагол «открыл» (ἀπεκάλυψας) совпадает с тем, которым у Феодотиона переданы слова пророка Даниила «открывающий тайны» (ἀποκαλύπτων μυστήρια, Дан 2:28). Так евангельские «разумные», от которых нечто сокрыто, названы словом того же корня, что и кумранский «разумеющий», которому тайна открыта. Евангелие сохраняет первое звено цепи, откровение сокровенного, но меняет и Того, Кто открывает, и тех, кому открыто. Источником

[50] По наблюдению Гоффа, слово רז восемь раз употреблено во 2-й главе Книги Даниила (*Goff M.J.* 4QInstruction. P. 15).

[51] «Q никогда не подчеркивает получения небесного откровения так, как это делает 4QInstruction» (*Goff M.J.* Discerning Trajectories. P. 669). На той же странице Гофф упоминает «тайну Царствия» (Мк 4:11; Мф 13:11; Лк 8:10), но Мф 11:25–27 (Лк 10:21–22) не рассматривает.

знания становится Сын, Которого не знает никто, кроме Отца, а получателями оказываются «младенцы». За откровением сразу следует призыв «научитесь от Меня … и найдете покой душам вашим» (Мф 11:29), с которым в речение входят второе и третье звенья.

Наследие

Среднее звено евангельской цепи, как и в «Наставлении», составляет наследие, и здесь сходство заметнее всего. Первые блаженства Нагорной проповеди обращены к нищим, к плачущим и к кротким, которым обещано, что они «наследуют землю» (Мф 5:3–5; ср. Лк 6:20–21). Их библейской основой давно признаны Ис 61:1–2 и Пс 36:11[52]. Но, как мы видели, тот же круг текстов стоит и за 4Q417 2 i 10–12 («кто наследует славу», «плачущим их радость вечная»), и за 4Q418 81+81a 13–14 («насаждение ве[чное]», «все наследующие землю»). Общий источник этой близости проясняется при обращении к Септуагинте. И евангельские блаженства, и оба кумранских отрывка восходят к пророчеству о благовестии нищим и утешении плачущих и к обетованию псалма о том, что землю унаследуют кроткие.

Слова «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (οἱ πενθοῦντες … παρακληθήσονται, Мф 5:4) перекликаются со словами пророка Исаии «утешить всех сетующих» (παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας, Ис 61:2). Обетование кротким κληρονομήσουσιν τὴν γῆν (Мф 5:5) дословно совпадает с греческим текстом Ис 61:7 и 60:21, от Пс 36:11 оно отличается лишь артиклем, а с псалмом его роднит и самое слово «кроткие» (οἱ πραεῖς). При этом в Ис 61:7 за словами «наследуют землю» следует καὶ εὐφροσύνη αἰώνιος ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν («и веселие вечное над головою их»; перевод наш), а в еврейском тексте того же стиха стоит שמחת עולם תהיה להם, то самое выражение «радость вечная», которое 4Q417 2 i 12 обещает плачущим[53].

В греческой Библии одним корнем κληρονομ- переданы оба еврейских глагола, נחל и ירש. Слова «Я часть твоя и удел твой» в Чис 18:20 звучат как ἐγὼ μερίς σου καὶ κληρονομία σου, «престол славы дает им в наследие» в 1 Цар 2:8 как θρόνον δόξης κατακληρονομῶν αὐτοῖς, а ירש в Пс 36:11 и Ис 60:21; 61:7 передан тем же κληρονομέω. Поэтому евангельское «наследовать» (Мф 5:5; 25:34; Мк 10:17) соединяет в одном греческом слове и ключевое понятие «Наставления», נחלה, и возвещение пророка Исаии о наследовании земли.

Но при всем сходстве различие очевидно. В «Наставлении» наследие еще предстоит познать, взирая на тайну сущего, а в Евангелии оно возвещено как уже принадлежащее слушателям, ибо «их есть Царство Небесное». Основание этой

[52] Еще Давид Флуссер пришел к выводу, что «первые три блаженства в целом зависят от Ис 61:1–2» (*Flusser D.* Blessed Are the Poor in Spirit… // Israel Exploration Journal. 1960. Vol. 10. № 1. P. 9), а Пс 36:11, «преобразованный в благословение, появляется в Мф 5:5» (Ibid. P. 7).

[53] В еврейском тексте Ис 61:7 сказано בארצם משנה יירשו («в земле своей вдвое получат», как и в Синодальном переводе), а выражение «наследуют землю» принадлежит греческому переводу LXX. Евангельская формулировка Мф 5:5 совпадает именно с ним.

уверенности названо в Евангелии от Луки, где Господь, прочитав в назаретской синагоге Ис 61:1–2а, свидетельствует, что «ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк 4:21). Пророчество, которое в «Наставлении» служит материалом для рассуждения мудреца, в устах Иисуса Христа становится свидетельством о Нем Самом. Различие видно и при сравнении с кумранскими «Блаженствами». По словам Харрингтона, они «обращены к премудрости и “закону Всевышнего”, тогда как новозаветные устремлены к эсхатологическому Царству Божию»[54].

Учение о наследии развернуто и в других речениях. Малому стаду обещано, что «Отец ваш благоволил дать вам Царство» (Лк 12:32). Богатый человек спрашивает Господа, что ему делать, «чтобы наследовать жизнь вечную», и слышит ответ, соединяющий все три звена: «пойди, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною…» (Мк 10:17, 21). Вопрос о наследии в Евангелии, как и в кумранском наставлении, есть вопрос о поступке, но поступок этот в Новом Завете завершается следованием за Христом.

Поступок

Третье звено проверим на нескольких примерах, где совпадает и тема, и последовательность изложения мысли.

Первый пример касается прощения. В 4Q417 2 i 14–15 смиренное поведение в тяжбе ведет к тому, что Бог «простит грехи твои». В Нагорной проповеди за прошением «прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» следует пояснение: «если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный» (Мф 6:12, 14). Мысль о прощении в этой колонке уже сопоставлялась с Евангелием. Харрингтон, комментируя открывающее ее наставление об обличении (4Q417 2 i 1–8), писал, что «мысль о готовности прощать других на том основании, что сам получил прощение от Бога, конечно же, занимает видное место в Новом Завете»[55]. В строках 14–15 к смысловой близости прибавляется и сходство в построении фразы. Особенно сходно построено наставление о даре у жертвенника: «пойди, прежде примирись с братом твоим, и тогда (καὶ τότε) приди и принеси дар твой» (Мф 5:24). Кумранское «будь как человек смиренный в тяжбе твоей … и тогда увидит Бог» и евангельское «примирись … и тогда приди» выражают одну и ту же последовательность действий человека. Тот же порядок сохранен в речении о сучке и бревне («вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда (καὶ τότε) увидишь, как вынуть сучек из глаза брата твоего», Мф 7:5). Отношение к ближнему предшествует отношению Бога к человеку и обусловливает его, а очищение поступка предшествует ясному видению.

[54] *Harrington D.J.* Wisdom Texts from Qumran. P. 87.

[55] *Harrington D.J.* Wisdom Texts from Qumran. P. 51 (по нумерации до выхода DJD XXXIV это 4Q417 1 i 2–6). Харрингтон ссылается на Мф 6:12, 14–15.

Греческое τότε стоит в этих речениях там же, где кумранское ואז. Поскольку это одно из излюбленных слов евангелиста Матфея, само по себе такое совпадение доказательной силы не имеет и значимо лишь вместе с одинаковым порядком действий.

Второй пример касается пищи и одежды. Наставление «не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться» (Мф 6:25; ср. 6:31) называет те же три нужды, что и 4Q416 2 ii 18–20, то есть хлеб, питье и одежду. В обоих случаях мера заботы определяется отношением к Богу, питающему всякое живое (Мф 6:26; ср. Пс 103:27–28). Той же мерой подсказана и молитва «хлеб наш насущный дай нам на сей день» (Мф 6:11), по смыслу стоящая рядом с Притч 30:8, на которую опирается и кумранское «то, чем Он питает тебя, ешь». Повеление «не прибавляй более» (4Q417 2 i 18, 20) находит неожиданный отзвук в риторическом вопросе «кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?» (Мф 6:27). В обоих случаях речь идет о попытке «прибавить» к отмеренному. В той самой главе Притчей, к которой отсылает кумранское «то, чем Он питает тебя, ешь», запрет אל תוסף על דבריו («Не прибавляй к словам Его», Притч 30:6) Септуагинта передает словами μὴ προσθῇς τοῖς λόγοις αὐτοῦ, и это та же глагольная форма אל תוסף, что и в 4Q417 2 i 18, 20, хотя в Притчах запрет касается слов Божиих, а в «Наставлении» меры пропитания. Однако в Евангелии прибавляет Сам Бог, и потому сказано: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (προστεθήσεται, Мф 6:33). В «Наставлении» слушатель удерживает себя в пределах удела, а в Евангелии ищет прежде всего Царства, и все прочее прилагается ему от Бога.

Третий пример касается вверенного имущества. Кумранское наставление о чужом имуществе, вверенном на хранение, которое нужно вернуть нетронутым, с обетованием «будущее твое наследует радость» (4Q416 2 iii 3–8) и слова о Боге, поставившем разумеющего «над сокровищницею Своею» (4Q418 81+81a 9), находят близкое смысловое соответствие в притчах о верном рабе. «Кто же верный и благоразумный раб, которого господин его поставил над слугами своими … истинно говорю вам, что над всем имением своим поставит его» (Мф 24:45, 47). «Хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего» (Мф 25:21). Изречение Лк 16:12 выражает ту же связь чужого и своего с почти юридической точностью: «если в чужом не были верны, кто даст вам ваше?» В обоих корпусах текстов верность во вверенном становится путем к собственному наследию и к радости.

Четвертый пример касается света. О нынешней жизни сказано: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела» (Мф 5:16), о будущем веке: «Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф 13:43), и эти последние слова отсылают нас к пророку Даниилу (Дан 12:3). В «Наставлении» Бог озаряет пути праведно ходящего (4Q416 2 iii 10), а сыны небес «хо[дят] в свете

вечном» (4Q418 69 ii 14). Совпадает и сам образ, и его место в цепи, потому что и в нынешней жизни, и в Царстве свет становится исходом праведного пути.

Наконец, формула «и тогда познаешь» имеет два соответствия в Евангелии от Иоанна. Первое, «если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину…» (γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, Ин 8:31–32), построено сходно с кумранским «исследуй непрестанно, и тогда познаешь истину и неправду» (4Q417 1 i 6), но пребывать надлежит уже не в тайне мироздания и не в законе, о котором размышляет блаженный муж 4Q525, а в слове Христовом. Второе выражение, из найденных нами примеров, по композиции стоит еще ближе: «Когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я» (τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι, Ин 8:28). В нем соединены те же два элемента, «тогда» и «узнаете», однако предметом знания становится Сам Христос. Условием же знания названо вознесение Сына. Тем же глаголом ὑψόω сказано и «когда Я вознесен буду от земли» (Ин 12:32), и евангелист поясняет, что Господь говорил так, «давая разуметь, какою смертью Он умрет» (Ин 12:33). Обещанное в Ин 8:28 знание о Сыне открывается, следовательно, через Его крестную смерть.

Сходство и различие

Сопоставление по всей цепи показывает, что «Наставление разумеющему» и евангельская проповедь пользуются сходной библейской лексикой и сходным построением речи. В обоих случаях знание даровано Богом, обращено к наследию слушателя и требует поступка, а поступок ведет к радости, славе и свету. Совпадения в изложении таких тем, как бедность, пропитание, прощение обид и благоразумное распоряжение вверенным имуществом, потому не случайны, поскольку принадлежат одной структуре, опирающейся на Притч 2 и 30, Ис 61 и Пс 36. Греческий текст Евангелий пользуется теми же соответствиями, какими Септуагинта передает опорные слова этой структуры, будь то κληρονομέω для נחל и ירש, гнездо συνίημι для корня בין или ἀποκαλύπτω для גלה. Такая близость не требует допущения литературной зависимости. О сходном случае Кистер пишет, что «нет убедительных оснований предполагать генетическую связь между 4QInstruction и речением Иисуса, однако отрывок из 4QInstruction разделяет с учением Иисуса некоторые экзегетические и концептуальные основания»[56].

Вместе с тем каждое звено евангельской цепи преображено одним и тем же образом. Откровение исходит от Сына и обращено к «младенцам». Наследием становится Царство, которое Отец «благоволил дать» уже теперь и пророчество о Котором «ныне исполнилось». Поступок же завершается следованием за Христом Спасителем (Мк 10:21), и идущему за Ним обещан «свет жизни» (Ин 8:12). Даже формула «тогда узнаете» получает новое дополнение, потому что познается уже не Богом определенный удел, а Сам Христос (Ин 8:28).

[56] *Kister M.* Divorce, Reproof, and Other Sayings. P. 208.

Как видно, библейский образец непрестанного размышления кумранские сочинения наполняли по-разному. В «Блаженствах» его предметом был закон Всевышнего, в «Наставлении» тайна сущего, которую разумеющий должен исследовать день и ночь, а в Евангелии им становятся слово Христово и Сам Иисус Христос.

Заключение

Исследование подтвердило исходную гипотезу. «Наставление разумеющему» обладает устойчивой логической формой, выраженной формулой «и тогда познаешь» (ואז תדע) и засвидетельствованной в 4Q416 и 4Q417 с параллелями в 4Q418. Гофф и Ницан уже указали на эту формулу в 4Q416 2 iii 9, а здесь она рассмотрена как форма, позволяющая сравнивать «Наставление» с Евангелием. Ближайшая библейская параллель формулы есть Нав 1:8, единственное место масоретского текста, где ואז показывает, какой плод приносит размышление, совершаемое «день и ночь». Это соответствие подкрепляет наблюдения Уолда и Баккера о том, что тайна сущего заняла в «Наставлении» место Торы как предмет размышления, а сравнение с 4Q525, где тот же оборот обращен к закону Всевышнего, показывает, как по-разному два сочинения наполнили один библейский образ. Из познанного наследия выводятся почитание родителей, понимание брака, верность во вверенном от Бога имуществе, мера в пище и одежде, смирение в тяжбе. Поступок совершается в рамках Торы, но основание его лежит в тайне сущего, а плодом его становится свет.

Применение этой формы в качестве критерия сравнения позволило выделить в Евангелиях группу речений, в которых сохранен порядок цепочки «знание, наследие, поступок». Целиком, всеми тремя звеньями, она представлена в словах о даровании тайн Царства (Мф 11:25–30) и в беседе о наследовании жизни вечной (Мк 10:17–21). С отдельными ее звеньями, сохраняя их место в той же последовательности, соотносятся слова о тайнах Царства (Мф 13:11–17), блаженства нищих, плачущих и кротких (Мф 5:3–5), наставления о примирении и прощении (Мф 5:23–24; 6:12–15) и об изъятии сучка из глаза брата (Мф 7:5), о пище и одежде (Мф 6:25–34; Лк 12:15–34), о верности во вверенном (Мф 24:45–47; 25:21; Лк 16:10–12), о свете (Мф 5:16; 13:43) и о познании истины (Ин 8:28, 31–32). Некоторые из этих параллелей отмечались в публикациях ученых и прежде, но сличение еврейского текста, Септуагинты, кумранских рукописей и греческого текста Евангелий показало, что они принадлежат сходной структуре, опираются на общие для кумранского сочинения и Евангелий библейские тексты и на устойчивые соответствия лексики и потому не требуют допущения литературной зависимости.

Тот же критерий позволил определить и границу сходства. Евангелие сохраняет цепь «дар знания, наследие, поступок», но переносит ее начало с исследуемой тайны мироздания на откровение Сына Божия, ее среднее звено с познаваемого удела на возвещенное и уже исполняющееся Царство Божие, а ее

завершение на следование за Иисусом Христом, Который Сам становится предметом обещанного знания. Таким образом, кумранское «Наставление» помогает увидеть, насколько глубоко евангельская проповедь укоренена в литературе мудрости Древнего Израиля, и вместе с тем отчетливо увидеть, в чем собственно состоит новизна новозаветной Благой вести.

Источники

1. Библия, или Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с параллельными местами. Изд. 1-е. СПб.: Синодальная типография, 1889.
2. Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger, W. Rudolph. 5. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
3. Novum Testamentum Graece / begr. von E. und E. Nestle; hrsg. von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger. 28. revidierte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
4. Qumran Cave 4. XXIV: Sapiential Texts. Part 2: 4QInstruction (Mûsār lĕ Mēvîn): 4Q415 ff. With a Re-edition of 1Q26 / by J. Strugnell, D.J. Harrington; and an Edition of 4Q423 by T. Elgvin. Oxford: Clarendon Press, 1999. (Discoveries in the Judaean Desert; XXXIV).
5. Qumrân Grotte 4. XVIII: Textes hébreux (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579) / par É. Puech. Oxford: Clarendon Press, 1998. (Discoveries in the Judaean Desert; XXV).
6. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs; editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Литература

1. *Битнер К.А.* Рукописи Мертвого моря. [Раздел] Тексты Премудрости. I. Наставление для разумного // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2020. Т. 60. С. 378–381.
2. *Тантлевский И.Р.* Теолого-философская «школа» Кумрана // ΣΧΟΛΗ (Schole). 2022. Т. 16. № 1. С. 152–171.
3. *Bakker A.F.* The Secret of Time: Reconfiguring Wisdom in the Dead Sea Scrolls. Leiden; Boston: Brill, 2023. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; 143).
4. *Ben-Dov J.* Family Relations and the Economic-Metaphysical Message of Instruction // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. 2020. Vol. 30. № 2. P. 87–100.
5. *Brooke G.J.* The Pre-sectarian Jesus // Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament / ed. F. García Martínez. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 33–48.
6. *Flusser D.* Blessed Are the Poor in Spirit… // Israel Exploration Journal. 1960. Vol. 10. № 1. P. 1–13.
7. *Goff M.J.* 4QInstruction. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
8. *Goff M.J.* Discerning Trajectories: 4QInstruction and the Sapiential Background of the Sayings Source Q // Journal of Biblical Literature. 2005. Vol. 124. № 4. P. 657–673.
9. *Harrington D.J.* Wisdom Texts from Qumran. London; New York: Routledge, 1996.
10. *Kister M.* Divorce, Reproof, and Other Sayings in the Synoptic Gospels: Jesus Traditions in the Context of “Qumranic” and Other Texts // Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity / ed. R.A. Clements, D.R. Schwartz. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 195–229.
11. *Kister M.* Wisdom Literature and its Relation to Other Genres: From Ben Sira to Mysteries // Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls / ed. J.J. Collins, G.E. Sterling, R.A. Clements. Leiden; Boston: Brill, 2004. P. 13–47.

12. *Lange A.* Weisheit und Prädestination: Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; XVIII).
13. *Nitzan B.* The Ideological and Literary Unity of 4QInstruction and Its Authorship // Dead Sea Discoveries. 2005. Vol. 12. № 3. P. 257–279.
14. *Rey J.-S.* 4QInstruction: sagesse et eschatologie. Leiden; Boston: Brill, 2009.
15. *Rey J.-S.* Family Relationships in 4QInstruction and in Eph 5:21–6:4 // Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament / ed. F. García Martínez. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 231–255.
16. *Tigchelaar E.J.C.* To Increase Learning for the Understanding Ones: Reading and Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; XLIV).
17. *Tooman W.A.* Wisdom and Torah at Qumran: Evidence from the Sapiential Texts // Wisdom and Torah: The Reception of 'Torah' in the Wisdom Literature of the Second Temple Period / ed. B.U. Schipper, D.A. Teeter. Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 203–232.
18. *Werman C.* What is the Book of Hagu? // Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls / ed. J.J. Collins, G.E. Sterling, R.A. Clements. Leiden; Boston: Brill, 2004. P. 125–140.
19. *Wold B.G.* Family Ethics in 4QInstruction and the New Testament // Novum Testamentum. 2008. Vol. 50. № 3. P. 286–300.
20. *Wold B.G.* Metaphorical Poverty in "Musar leMevin" // Journal of Jewish Studies. 2007. Vol. 58. № 1. P. 140–153.
21. *Wold B.G.* "Mystery" in the Wisdom of Solomon and 4QInstruction // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. 2021. Vol. 31. № 1. P. 29–48.
22. *Wold B.G.* Women, Men, and Angels: The Qumran Wisdom Document Musar leMevin and its Allusions to Genesis Creation Traditions. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
23. *Wright B.G. III.* The Categories of Rich and Poor in the Qumran Sapiential Literature // Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls / ed. J.J. Collins, G.E. Sterling, R.A. Clements. Leiden; Boston: Brill, 2004. P. 101–123.

"And Then You Will Know…" in 4QInstruction and in the Sayings of the Lord Jesus Christ

Author: Pikovskiy Ivan Vitalyevich (Hieromonk Iriney); Taurida Theological Seminary – Associate Professor at the Department of Theology; Sretensky Theological Academy – Senior Lecturer; Ph.D. in Theology; Russia, Sevastopol; ORCID: 0000-0003-1532-4625. E-mail: irenaeus@mail.ru

Abstract: The article examines the Qumran composition 4QInstruction ("Instruction for the Understanding One") and its significance for interpreting the sayings of the Lord Jesus Christ. The aim is to establish the logical form by which 4QInstruction links the revelation of the "mystery of existence" with everyday duties, and to test whether this form persists in the Gospels. The method is a historical-philological comparison of the Qumran manuscripts, the Masoretic Text, the Septuagint and the Greek

text of the Gospels. The argument of 4QInstruction is shown to follow a stable pattern expressed by the formula “and then you will know”. Study of the mystery leads to knowledge of one’s inheritance, and conduct is derived from that inheritance. The closest biblical parallel of the formula is Josh 1:8, which supports the observation that the mystery of existence replaces the Torah as the object of meditation. The article proposes a criterion of comparison that considers not only a motif but also its place in the chain. The whole chain is present in Matt 11:25–30 and Mark 10:17–21, while the affinity of other sayings with 4QInstruction is explained by shared scriptural texts without literary dependence. The Gospel, however, moves the beginning of the chain to the revelation of the Son, its middle link to the proclaimed Kingdom, and its end to following Christ.

Keywords: Qumran; 4QInstruction; mystery of existence; inheritance; Book of Joshua; 4Q525; Sermon on the Mount; Gospel of Matthew; Septuagint.

References

- Aland B., Aland K., Karavidopoulos J., Martini C.M., Metzger B.M. (eds) *Novum Testamentum Graece*. 28th rev. ed. Stuttgart, 2012.
- Bakker A.F. *The Secret of Time: Reconfiguring Wisdom in the Dead Sea Scrolls*. Leiden; Boston, 2023.
- Ben-Dov J. Family Relations and the Economic-Metaphysical Message of Instruction. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 2020, vol. 30, no. 2, pp. 87–100.
- *Bibliia, ili Knigi Sviashchennogo Pisaniia Vetkhogo i Novogo Zaveta v russkom perevode s parallel’nymi mestami* [The Bible, or the Books of the Holy Scripture of the Old and New Testaments in Russian Translation with Parallel Passages]. 1st ed. St. Petersburg, 1889.
- Bitner K.A. Rukopisi Mertvogo moria. Teksty Premudrosti. I. Nastavlenie dlia razumnogo [Dead Sea Scrolls. Wisdom Texts. I. Instruction for the Understanding One]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [*Orthodox Encyclopaedia*]. Moscow, 2020, vol. 60, pp. 378–381.
- Brooke G.J. The Pre-sectarian Jesus. *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament*. Leiden; Boston, 2009, pp. 33–48.
- Elliger K., Rudolph W. (eds) *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5th ed.Stuttgart, 1997.
- Flusser D. Blessed Are the Poor in Spirit… *Israel Exploration Journal*, 1960, vol. 10, no. 1, pp. 1–13.
- Goff M.J. *4QInstruction*. Atlanta, 2013.
- Goff M.J. Discerning Trajectories: 4QInstruction and the Sapiential Background of the Sayings Source Q. *Journal of Biblical Literature*, 2005, vol. 124, no. 4, pp. 657–673.
- Harrington D.J. *Wisdom Texts from Qumran*. London; New York, 1996.
- Kister M. Divorce, Reproof, and Other Sayings in the Synoptic Gospels: Jesus Traditions in the Context of “Qumranic” and Other Texts. *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity*. Leiden; Boston, 2009, pp. 195–229.
- Kister M. Wisdom Literature and its Relation to Other Genres: From Ben Sira to Mysteries. *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls*. Leiden; Boston, 2004, pp. 13–47.
- Lange A. *Weisheit und Prädestination: Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran*. Leiden; New York; Köln, 1995.
- Nitzan B. The Ideological and Literary Unity of 4QInstruction and Its Authorship. *Dead Sea Discoveries*, 2005, vol. 12, no. 3, pp. 257–279.
- Puech É. (ed.) *Qumrân Grotte 4. XVIII: Textes hébreux (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579)*. Oxford, 1998.

- Rahlfs A., Hanhart R. (eds) *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Editio altera. Stuttgart, 2006.
- Rey J.-S. *4QInstruction: sagesse et eschatologie*. Leiden; Boston, 2009.
- Rey J.-S. Family Relationships in 4QInstruction and in Eph 5:21–6:4. *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament*. Leiden; Boston, 2009, pp. 231–255.
- Strugnell J., Harrington D.J., Elgvin T. (eds) *Qumran Cave 4. XXIV: Sapiential Texts. Part 2: 4QInstruction (Mûsār lĕ Mēvîn): 4Q415 ff. With a Re-edition of 1Q26*. Oxford, 1999.
- Tantlevskii I.R. Teologo-filosofskaia "shkola" Kumrana [The Theological-Philosophical "School" of Qumran]. *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, 2022, vol. 16, no. 1, pp. 152–171.
- Tigchelaar E.J.C. *To Increase Learning for the Understanding Ones: Reading and Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction*. Leiden; Boston; Köln, 2001.
- Tooman W.A. Wisdom and Torah at Qumran: Evidence from the Sapiential Texts. *Wisdom and Torah: The Reception of 'Torah' in the Wisdom Literature of the Second Temple Period*. Leiden; Boston, 2013, pp. 203–232.
- Werman C. What is the Book of Hagu? *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls*. Leiden; Boston, 2004, pp. 125–140.
- Wold B.G. Family Ethics in 4QInstruction and the New Testament. *Novum Testamentum*, 2008, vol. 50, no. 3, pp. 286–300.
- Wold B.G. Metaphorical Poverty in "Musar leMevin". *Journal of Jewish Studies*, 2007, vol. 58, no. 1, pp. 140–153.
- Wold B.G. "Mystery" in the Wisdom of Solomon and 4QInstruction. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 2021, vol. 31, no. 1, pp. 29–48.
- Wold B.G. *Women, Men, and Angels: The Qumran Wisdom Document Musar leMevin and its Allusions to Genesis Creation Traditions*. Tübingen, 2005.
- Wright B.G. III. The Categories of Rich and Poor in the Qumran Sapiential Literature. *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls*. Leiden; Boston, 2004, pp. 101–123.

УДК 27-788 (271.2)

Проблемы реализации духовного руководства в женских монастырях Русской Православной Церкви и возможные нормативные способы их решения

Автор: Булочев Роман Сергеевич (иеромонах Михаил). Перервинская духовная семинария – старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин; Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия – соискатель ученой степени кандидата теологии. Россия, г. Москва. E-mail: ppds@ppds.ru

Аннотация: В статье обосновывается необходимость принятия норм, дополняющих разделы IV, VII и VIII «Положения о монастырях и монашествующих» 2017 г., направленных на дополнительное обеспечение стабильности духовного руководства в женских монастырях Русской Православной Церкви в переходный период развития отечественного монашества. Рассматриваются три сферы, требующие дополнительной регламентации: особый порядок духовного руководства в монастырях, образованных из общины, созданной духовником; разграничение исповеди, откровения помыслов и доверительной беседы со священником; обязательства игумении в отношении родственников и монастырского имущества и порядок ответственности за их нарушение. С использованием историко-правового и формально-юридического методов показано, что предлагаемые нормы имеют каноническое основание, опираются на опыт женских общин синодального периода и развивают принципы действующего «Положения о монастырях и монашествующих», а изъятия из общего порядка предусматриваются только для монастырей, образованных из общины духовника.

Ключевые слова: женское монашество; духовное руководство; «Положение о монастырях и монашествующих»; игумения; духовник; откровение помыслов; тайна исповеди; нестяжание; церковное право; de lege ferenda.

В действующей редакции Устава Русской Православной Церкви монастырь определяется как «церковное учреждение, в котором проживает и осуществляет свою деятельность мужская или женская община, состоящая из православных христиан, добровольно избравших монашеский образ жизни для духовного и нравственного совершенствования и совместного исповедания православной веры»[1]. Дефиниция дублирована в п. 3.1 «Положения о монастырях и монашествующих» 2017 года. Существенные признаки монастыря – церковное учреждение, наличие реальной, устойчивой общины монахов, совместность объединяющей цели – оказывают значительное влияние

[1] Устав Русской Православной Церкви (с изменениями и дополнениями, принятыми Архиерейскими Соборами 2016 и 2017 гг.). Гл. XVIII, п. 1 // Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата: официальный сайт. URL: https://www.mospat.ru/ru/documents/87549-monastyri/ (доступ от 28.10.2026).

на содержание нормативных документов Русской Православной Церкви, регламентирующих деятельность монастырей и жизнь монахов.

Важнейшее значение для отечественного «монашеского законодательства» имеет принятое Архиерейским Собором 2017 г. на основе адаптированной к современным условиям святоотеческой традиции «Положение о монастырях и монашествующих», определяющее основные принципы и правила деятельности монастырей. Нормы документа часто сочетают в себе устанавливаемое правило и его каноническое, историческое или святоотеческое обоснование. Всего в нем имеется 87 подстрочных сносок, преимущественно на канонические правила или святоотеческие тексты. Еще одной значимой особенностью документа является широкое использование наряду с императивными («должен», «недопустимо» и т. д.) и диспозитивными («следует», «желательно» и т. д.) нормами мотивирующих предписаний («призван»). Первый вид норм устанавливает условия пострига, обязанность послушания игумену и архиерею, отношение к имуществу и выходы из обители, вторые и третьи нормы и предписания касаются внутреннего делания и отдельных особенностей духовного руководства насельниками.

Помимо собственного регулятивного воздействия, нормативное значение «Положения о монастырях и монашествующих» заключается в создании на его основе целой группы рекомендательных документов, развивающих и детализирующих различные аспекты монастырской жизни. Как отмечает председатель Комиссии Межсоборного присутствия по вопросам организации жизни монастырей и монашества митрополит Нижегородский и Арзамасский Георгий, «все документы, принимаемые в настоящее время относительно монашества, соотносятся с Положением о монастырях и монашествующих»[2].

Исходя из понимания монастыря как организационной формы существования монашеской семьи, имеющей право на признание и сохранение созданного внутри нее уклада, «Положение о монастырях и монашествующих» не устанавливает исключительное единообразие в обителях, но, напротив, «позволяет им сохранять свои традиции и свободно развиваться в русле святоотеческих установлений»[3].

Эффективным способом реализации указанного права для обителей является фиксация во внутренних монастырских уставах индивидуализирующих признаков, характеризующих особенности духовного руководства и вопросы монастырской повседневности. Созданные внутренние уставы монастырей после их утверждения епархиальным архиереем становятся

[2] *Георгий (Данилов), митр. Нижегородский и Арзамасский.* Опыт деятельности Комиссии Межсоборного присутствия по вопросам организации жизни монастырей и монашества за последний период (2016–2022 гг.). Актуальные вопросы: доклад на Собрании игуменов и игумений монастырей Русской Православной Церкви (Москва, 23 сентября 2022 г.) // Монастырский вестник: сайт Синодального отдела по монастырям и монашеству. URL: https://monasterium.ru/publikatsii/s-ig-22/opyt-deyatelnosti-komissii/ (доступ от 28.10.2026).

[3] Положение о монастырях и монашествующих: принято Освященным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 29 ноября – 2 декабря 2017 г. Разд. XI // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: https://patriarchia.ru/article/98902 (доступ от 28.10.2026).

элементом правовой основы деятельности монастырей[4] и нормативной основы деятельности игумена монастыря[5]. Таким образом, существующая в Русской Православной Церкви многоуровневая система церковно-правовой регламентации монашества создает широкие возможности для комплексного воздействия на деятельность монастырей с целью приведения иноческой жизни в них к каноническому и святоотеческому руслу.

Период, в котором находится современное отечественное монашество, можно назвать переходным. Пользуясь терминологией Архиерейских Соборов Русской Православной Церкви, его можно определить как время от повсеместного возрождения монашеской жизни (Архиерейский Собор 1994 г.)[6] через объективное, ответственное и взвешенное обсуждение современного состояния монашества (Архиерейский Собор 2013 г.)[7] к формированию зрелых монастырских традиций и свободному развитию в русле святоотеческих установлений (раздел XI «Заключение» «Положения о монастырях и монашествующих» 2017 г. и далее).

Значение переходного периода для практики заключается в возможности выбирать соответствующие имеющимся условиям формы организации монашеской жизни в монастырях, исходя из того, что имеющийся духовно-нравственный уровень насельников не позволяет «сразу и в полноте ставить задачу повторения образа жительства великих лавр и монастырей прошедших веков»[8]. Правовые нормы, принимаемые в переходный период, часто носят временный характер, который может не получать прямого выражения в тексте предписания, но выражается опосредованно – через фиксацию идеала монашеского устройства как потенциальной цели развития. На выбор содержания правового предписания оказывает влияние не только традиция регламентации подобных отношений, но и организационные характеристики современного монашества, а также аскетический и богословский потенциал современных иноков.

Естественным негативным следствием переходного состояния является отсутствие или недостаточность духовной преемственности в монастырях, а также почти повсеместное отсутствие укоренения в традиции прохождения монашеской жизни, на что неоднократно указывали иерархи Русской

[4] Устав Русской Православной Церкви. Гл. XVIII, п. 8.

[5] Положение о монастырях и монашествующих. П. 5.1.

[6] Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Церкви» (1994 г.). П. 10 // Русская Православная Церковь. Отдел внешних церковных связей: архив официального сайта. URL: https://old.mospat.ru/archive/page/sobors/1994-2/513.html (доступ от 28.10.2026).

[7] Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2–5 февраля 2013 г.). П. 25 // Монастырский вестник: сайт Синодального отдела по монастырям и монашеству. URL: https://www.monasterium.ru/dokumenty/17-ofitsialnye-dokumenty/75-postanovlenie-osvyashchennogo-arkhierejskogo-sobora-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-2-5-fevralya-2013-goda/ (доступ от 28.10.2026).

[8] Концепция разработки и принятия внутренних уставов в монастырях Русской Православной Церкви: утв. резолюцией Святейшего Патриарха Кирилла от 26.08.2019 № ПК-01/1761. [М.]: Синодальный отдел по монастырям и монашеству, 2019. С. 6. URL: https://monasterium.ru/dokumenty/17-ofitsialnye-dokumenty/kontseptsiya-razrabotki-i-prinyatiya-vnutrennikh-ustavov-v-monastyryakh-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi/ (доступ от 28.10.2026).

Православной Церкви во время дискуссий о назначении или избрании игумена при обсуждении проекта «Положения о монастырях и монашествующих».

Епископ (ныне – митрополит) Иваново-Вознесенский и Вичугский Иосиф, не оспаривая приоритет выбора игумена по существу вопроса, указывал на разницу в организации монашеской жизни в современной России, где она «только возрождается после страшных испытаний», и Греции, «где она никогда не прерывалась»[9]. Поэтому, по его мнению, «выборы игумена или игумении могли бы только закрепить существующие искажения монашеской жизни, сделать невозможным их исправление»[10].

Другой известный иерарх, митрополит Иларион (Алфеев), в 2013 году – председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, в докладе «Монашество как Таинство Церкви» на конференции «Монастыри и монашество: традиции и современность» в Свято-Троицкой Сергиевой лавре соглашался с канонической обоснованностью монашеской традиции самостоятельного выбора игумена братией. В то же время, оценивая состояние современных отечественных монастырей, митрополит Иларион считал необходимым учет «того факта, что большинство из них в последние 25 лет сложились вне той преемственности монашеской традиции, которую мы можем наблюдать, например, в афонских монастырях», ввиду чего делал вывод о том, «что в настоящий момент мы еще не готовы к тому, чтобы выборность игумена (игумении) стала нормой в наших монастырях. Однако это не значит, что такая норма не может оказаться востребованной когда-либо в дальнейшем»[11].

Реальность негативных проявлений переходного периода в жизни женских монастырей, выражающихся в различных злоупотреблениях со стороны начальствующих лиц, признавалась самими представительницами отечественного женского монашества. Игумения Феофила (Лепешинская) в публицистической книге «Плач третьей птицы», содержащей яркие зарисовки современной повседневности обителей, рассказывала о настоятельнице, в знойный полдень проходящей мимо сестер, возвращающихся после короткого обеда в поле окучивать картофель, «с книжкой к озеру, в сопровождении келейницы, понуро волочащей шезлонг и зонтик»[12]. При этом сама автор связывала случаи злоупотреблений игуменской властью с неготовностью современных насельниц монастырей воспринимать и реализовывать дух древних иноческих традиций. По ее словам, необходимо помнить, что

---

[9] *Иосиф, еп. Иваново-Вознесенский и Вичугский.* Отзыв Преосвященного Иосифа, епископа Иваново-Вознесенского и Вичугского // Монастырский вестник: сайт Синодального отдела по монастырям и монашеству. 08.07.2012. URL: https://monasterium.ru/publikatsii/obsuzhdenie-proekta/31-otzyv-preosvyashchennogo-iosifa-episkopa-ivanovo-voznesenskogo-i-vichugskogo/ (доступ от 28.10.2026).

[10] Там же.

[11] *Иларион (Алфеев), митр. Волоколамский.* Монашество как Таинство Церкви: доклад на конференции «Монастыри и монашество: традиции и современность» (Свято-Троицкая Сергиева лавра, 23 сентября 2013 г.) // Монастырский вестник: сайт Синодального отдела по монастырям и монашеству. URL: https://monasterium.ru/doklady/monastyri-i-monashestvo-traditsii-i-sovremennost/265-monashestvo-kak-tainstvo-tserkvi/ (доступ от 28.10.2026).

[12] *Феофила (Лепешинская), игум.* Плач третьей птицы. Земное и небесное в современных монастырях. М.: Эксмо, 2017. С. 133.

«большинство российских обителей переживает детский возраст и населено монашествующими первого поколения; болезни их детские. Трудности роста со временем будут преодолены, исцелены Богом»[13].

Анализ действующих норм и практики духовного руководства в отечественных женских монастырях позволяет выделить несколько сфер, требующих дополнительной регламентации для формирования монашеской традиции, ориентированной на адаптированное следование каноническим и святоотеческим основам общежительного монашества. К таким сферам можно отнести: выделение отдельного типа женского монастыря, созданного путем преобразования из монашеской общины, собранной конкретным духовником; четкое нормативное разграничение сакраментальной исповеди, беседы и практики откровения помыслов, с созданием системы гарантий для монашествующих против злоупотребления духовной властью в отношении них; детализирование обязательств игумении являть пример исполнения монашеских обетов и принципов монашеского общежития (в частности, путем запрета на постоянное или долгосрочное проживание в возглавляемом монастыре родственников, свойственников и детализации личного нестяжания).

В связи с признанием канонов и иных правил «монашеского законодательства» частью нормативной основы деятельности монастырей, а также соответствия современных норм принципам общежительного монашества, в результате разработки новых норм, регламентирующих указанные выше сферы монастырской жизни, может возникнуть эффект дублирования правовых предписаний. Однако Церковь неоднократно обращалась к такому методу, либо обращая внимание на нерешенность проблемы, либо усиливая и конкретизируя содержание предписаний. Например, запрет создавать монастырь без воли и согласия епископа, установленный 4-м правилом IV Вселенского Собора[14], был повторен и усилен 1-м правилом Двукратного Собора[15], а требование того же правила о пребывании монашествующих в местах, в которых они отреклись от мира, было конкретизировано 46-м правилом Трулльского Собора, определившим условия выхода монахов и монахинь из обители[16]. Святитель Никодим (Милаш), комментируя 1-е правило Двукратного Собора о создании монастыря только с благословения местного епископа, обращает внимание на то, что реальная обстановка также влияет на повторяемость предписания: «это установлено было еще на предшествующих соборах (см. толкования параллельных правил), и на двукратном соборе это было повторено и только сильнее выражено, сообразно с обстоятельствами времени, равно и потому, что

[13] Там же. С. 138.
[14] Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. Т. 2: Правила Вселенских Соборов. Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019. С. 137–138.
[15] Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. Т. 3: Правила Поместных Соборов. Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019. С. 11.
[16] Пидалион. Т. 2. С. 275.

многие потеряли из виду канонические предписания о сооружении монастырей и о монастырских имуществах»[17].

Монастыри, образованные из общины, созданной духовником

Действующие нормативные документы Русской Православной Церкви следуют традиции, по которой духовное руководство сестрами осуществляет игумения, а духовник обители помогает ей в этом[18]. Важнейшей задачей игумении является сохранение единодушия сестер, присущего им в силу природы монастыря как формы существования монашеской семьи. Однако для отечественных женских монастырей с синодальной эпохи распространено их создание путем преобразования из общин, собранных и духовно руководимых конкретным старцем-основателем. Такая община при формировании собственного внутреннего уклада неизбежно вкладывает в него ту систему принципов духовной жизни, которая была создана и привита ей духовником-основателем. При действующем сейчас порядке назначения игумении по решению Святейшего Патриарха и Священного Синода[19] во главе обители может оказаться настоятельница, воспитанная в иной монашеской традиции. При несовпадении принципов духовного руководства возникает риск утраты единства монашеской семьи, часто на практике приводящий к переводу духовника-основателя на другое место служения. Часть сестер, желающих сохранить привычную для себя систему духовного руководства, может предпринимать попытки легального перевода вслед за духовником, а при невозможности сделать это и вовсе оставить монастырь.

Исторический опыт подтверждает реальность этих рисков. После увольнения по ложным обвинениям преподобного Зосимы (Верховского) от попечительства над Туринской женской общиной указом Синода 1825 г. около двадцати сестер последовали за ним, несмотря на указание церковного начальства[20]. В Выксунской Иверской общине конфликт начальницы с духовником-основателем преподобным Варнавой (Меркуловым) по поводу строгости духовного руководства завершился письменным опросом сестер, показавшим, что «из 200 сестер на стороне начальницы оказалось не более 15-ти человек»[21]. При этом проблему разделения общины нельзя сводить только к межличностным конфликтам и объяснению поведения сестер привычкой «прилепления к мужскому полу»: в ее основе может лежать стойкое нежелание сестер менять правила жизни, в духовной пользе которых они могли убедиться.

Во внутренних уставах ряда современных женских монастырей предпринята попытка фиксации роли духовника: в уставе Свято-Архистратиго-

[17] *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 2. СПб.: Тип. С.-Петерб. духовной академии, 1912. С. 287.
[18] Положение о монастырях и монашествующих. П. 5.2.
[19] Там же. П. 5.1.
[20] *Овчинников В.А.* Монастыри Русской Православной Церкви на юге Западной Сибири: конец XVIII – начало XXI вв.: дисс. д-ра ист. наук. Кемерово, 2011. С. 523.
[21] Иверский-Выксунский женский монастырь. 4-е изд., испр. и доп. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1900. Гл. VIII.

Михайловского женского монастыря Харьковской епархии назначения на основные должности производят «Настоятельница совместно с Духовником»[22], правила жизни сестер Свято-Введенского монастыря г. Иваново изданы за подписью основателя и духовника обители[23]. Однако в них отсутствуют нормы о разграничении предметов духовного руководства, принадлежащих исключительно игумении, и о порядке разрешения разногласий между настоятельницей и духовником.

В связи с этим представляется целесообразным нормативное выделение в «Положении о монастырях и монашествующих» особого типа женских монастырей, образованных из общины, созданной духовником. Выделение такого типа не является способом сохранения влияния духовника или формой признания его заслуг, а выступает гарантией стабильности монашеской общины. Основные элементы предлагаемой нормы могут быть такими: признание монастыря таковым производится Священным Синодом по представлению епархиального архиерея, которое должно содержать заключение архиерея о том, что община сложилась под руководством духовника-основателя до открытия монастыря, сведения о мнении сестер, полученные в беседе с каждой сестрой отдельно. Признание не заменяет назначения духовника епархиальным архиереем. Внутренний устав такого монастыря должен разграничивать предметы духовного руководства, принадлежащие исключительно игумении, и предметы, по которым сестры по своему произволению могут обращаться к духовнику-основателю, а также определять порядок разрешения недоумений между ними с обязательным докладом епархиальному архиерею. Игумения не вправе без письменного согласия всех сестер, принесших монашеские обеты, инициировать пересмотр положений внутреннего устава в области духовного руководства и сложившегося порядка совершения богослужений; перед возведением в сан она дает обещание сохранить сложившуюся традицию духовного руководства обители в пределах святых канонов, «Положения о монастырях и монашествующих» и распоряжений епархиального архиерея.

Духовник-основатель не входит в состав Духовного собора монастыря, не вправе без согласования с игуменией давать сестрам указания, касающиеся внутреннего распорядка обители, и не вправе требовать от сестер сообщения того, что открыто ими игумении. Соблюдение этих ограничений проверяется епархиальным архиереем в ходе ежегодных бесед с сестрами.

Основаниями прекращения признания особого типа монастыря могут являться кончина духовника-основателя, извержение его из сана, выход из

[22] Устав Свято-Архистратиго-Михайловского женского монастыря Харьковской епархии Украинской Православной Церкви. П. 15 // Свято-Архистратиго-Михайловский женский монастырь: сайт. URL: https://obitel-angela.narod.ru/index/0-5 (доступ от 28.10.2026).

[23] Памятка инокине [правила для подвизающихся в Свято-Введенском женском монастыре г. Иваново] // Введенский женский монастырь г. Иваново: блог. 2011. URL: http://diakonissa.blogspot.com/2011/07/blog-post_14.html (доступ от 28.10.2026).

канонической юрисдикции Русской Православной Церкви, решение Священного Синода по представлению епархиального архиерея.

Особого обоснования требует сохранение окормления насельниц духовником-основателем после его перевода в другую епархию. Архиерейский Собор 2004 г. признал необходимым «преодоление практики окормления насельников и насельниц монастырей духовниками из иных епархий», указав, что обращение монашествующих к опытным духовникам за пределами своих обителей «может быть допустимо лишь для решения отдельных сложных духовных вопросов»[24]. Поэтому предлагаемые нормы представляют собой исключение из общего правила, допускаемое лишь для монастырей указанного типа и только при наличии благословения епархиального архиерея, в епархии которого находится монастырь, и согласия архиерея, в клир которого переведен духовник-основатель. Такое исключение обусловлено задачей сохранения сложившейся монашеской общины и не распространяется на выбор каждой насельницей отдельного духовника вне обители.

Исповедь, откровение помыслов и доверительная беседа

Исповедь и откровение помыслов являются важнейшими способами духовного руководства насельниками монастырей. Принципиальным канонически значимым различием между ними является сакраментальное разрешение грехов только в исповеди. Действующее «Положение о монастырях и монашествующих» охраняет исповедь сестры, запрещая священнику ее раскрытие, и указывает, что беседы с игуменией «не следует отождествлять с Таинством исповеди ни по форме, ни по содержанию»[25]. Однако правовой режим сведений, открытых игумении или наставнице при откровении помыслов, нормативно не определен.

Монашеский устав святителя Василия Великого исходит из презумпции духовной опытности избранной сестрами настоятельницы, перед которой подчиненные должны «тайны сердечные обнажать»[26]. Во время переходного периода такой уровень сестринского единодушия, при котором все насельницы способны иметь полное откровение перед игуменией, представляется недостижимым. В доступных внутренних уставах откровение помыслов закрепляется как обязанность или возможность без оговорки о его добровольности и о сохранении открытого в тайне[27], а скрытое несогласие в ряде уставов рассматривается как основание взыскания[28]. Документ «Духовное

[24] Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о вопросах внутренней жизни Русской Православной Церкви (Москва, 3–8 октября 2004 г.). П. 24 // Русская Православная Церковь. Отдел внешних церковных связей: архив официального сайта. URL: https://old.mospat.ru/archive/2004/10/7810-1/ (доступ от 28.10.2026).

[25] Положение о монастырях и монашествующих. П. 7.3.

[26] *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. Т. 2. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. С. 193.

[27] Должностные лица монастыря [внутренний устав Владычнего женского монастыря, г. Серпухов] // Владычний женский монастырь: официальный сайт монастыря. 24.08.2017. URL: https://инокини.рф/сестрам/должностные-лица-монастыря/ (доступ от 28.10.2026).

[28] Устав Свято-Архистратиго-Михайловского женского монастыря Харьковской епархии Украинской Православной Церкви. П. 51.

руководство монашествующими в монастырях» прямо называет среди искажений духовного руководства «чрезмерную властность, авторитарность игумена, стремление подчинить себе братию»[29] и подчеркивает, что «всякое насилие в духовном руководстве противоречит духу Священного Предания Церкви»[30].

Исходя из этого предлагается дополнить п. 7.3 «Положения» нормами, составляющими систему гарантий. Беседы насельниц с игуменией (наставницей), включая откровение помыслов, признаются способом духовного руководства, не тождественным Таинству исповеди, и совершаются по произволению насельницы; отказ от них не может служить основанием для епитимии. Сведения, открытые игумении или наставнице, подлежат сохранению в тайне и не могут быть положены в основание решений, касающихся сестры, без ее согласия; при этом наставница сохраняет возможность обратить внимание игумении на неблагополучное состояние сестры, не сообщая содержания открытого. Из требования о тайне исключаются только сведения о готовящемся преступлении, о совершенном насилии, требующем мер защиты пострадавшего, и о непосредственной угрозе жизни или здоровью; в таких случаях епархиальному архиерею сообщаются сведения, необходимые для предотвращения угрозы. Насельница, полагающая, что открытое ею использовано ей во вред, вправе обратиться к епархиальному архиерею без благословения игумении, и игумения не вправе подвергать ее взысканию за такое обращение.

Особого внимания заслуживает доверительная беседа насельницы со служащим в монастыре священником, не являющимся назначенным архиереем духовником. Святейший Патриарх Кирилл отмечал: «Некоторые матушки очень ревностно оберегают своих монахинь от духовного влияния духовника. Это неправильно. <…> Священник несет ответственность пред Богом и должен отвечать на вопросы тех монашествующих, которые к нему обращаются»[31]. Не от всех насельниц можно сразу ожидать внутренней готовности и умения исповедоваться: исследования мотивации пострига показывают, что основной причиной ухода в монастырь нередко является конфликт, внутриличностный или межличностный[32]. Действующий порядок предусматривает в качестве способа руководства общие и частные беседы с игуменией и назначенным епархиальным архиереем духовником. Однако не во всех женских монастырях такой специально назначенный духовник имеется. Ввиду чего предлагается

---

[29] Духовное руководство монашествующими в монастырях: документ Межсоборного присутствия; утв. резолюцией Святейшего Патриарха Кирилла от 09.01.2019 № ПК-01/12. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2022. С. 35. URL: https://monasterium.ru/dokumenty/17-ofitsialnye-dokumenty/dukhovnoe-rukovodstvo-monashestvuyushchimi-v-monastyryakh/ (доступ от 28.10.2026).

[30] Там же. С. 14.

[31] *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* Доклад на Собрании игуменов и игумений Русской Православной Церкви (22 сентября 2016 г.) // Монастырский вестник: сайт Синодального отдела по монастырям и монашеству. 23.09.2016. URL: https://monasterium.ru/predstoyatel/doklady/doklad-svyateyshego-patriarkha-kirilla-na-sobranii-igumenov-i-igumeniy-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi/ (доступ от 28.10.2026).

[32] *Астэр И.В.* Современное русское православное монашество как социокультурный феномен: дисс. канд. филос. наук. СПб., 2009. С. 125.

выделить доверительную беседу со штатным священником обители в качестве самостоятельного способа духовного руководства. При этом, ее совершение должно быть подчинено общим правилам пастырской деятельности священника в женском монастыре – не должно нарушать единства монашеской общины, не вступать в конфликт с осуществляемым игуменией духовным руководством насельниц.

Также проведение доверительной беседы должно учитывать канонические предписания, ограждающие от соблазна: 20-е правило VII Вселенского Собора воспрещает монаху «с монахинею… беседовати наедине»[33], а документ «Священнослужение монахов в женских монастырях», ссылаясь на 108-е и 110-е краткие правила святителя Василия Великого, признает актуальным требование, призванное «исключить ситуацию, когда бы клирик оставался с одной из сестер наедине»[34]. Предлагаемое условие: беседа в месте, исключающем уединение, но позволяющем сохранить ее содержание в тайне. Благословение игумении на беседу касается ее времени и места и не предполагает сообщения игумении ее содержания; отказ в благословении не может быть произвольным.

Наконец, предлагается закрепить недопустимость произвольного ограничения игуменией участия сестер в исповеди, в том числе ограничения времени, выделяемого сестре для исповеди и принуждения насельницы к исповеди только у указанного игуменией священника.

Обязательства игумении и порядок ответственности

Признание особой роли личностных свойств игумении в формировании модели монашеского поведения насельниц является общим принципом «монашеского законодательства». Действующее «Положение о монастырях и монашествующих» требует от игумена помнить о зависимости духовного состояния братии от его образа жизни и являть пример во всех сторонах монастырской жизни[35]. Однако это требование не обеспечено установленной определенной санкцией.

История отечественного женского монашества знает случаи, когда реальные или мнимые злоупотребления игумении становились поводом к долгим нестроениям. Материалы следственного дела о так называемой «Дивеевской смуте» свидетельствуют о том, что часть сестер соблазнилась поведением начальницы обители Е. А. Ушаковой, выразившимся в «неуместных и неприличных» разговорах с фельдшером, хранении в келье «хлебного вина» и его употреблении вместе с послушницами, предоставлении материальных благ сторонним лицам. П. 10 «Вопросов следователей Св. Синода Е. А. Ушаковой с ее ответами» был сформулирован следующим

[33] Цит. по: Священнослужение монахов в женских монастырях: документ утвержден на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 28 декабря 2018 г. (журнал № 129) // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: https://patriarchia.ru/article/99772 (доступ от 28.10.2026).
[34] Там же.
[35] Положение о монастырях и монашествующих. П. 5.1.

образом: «Правда ли, что зятю Котина, когда прибыл он жениться, вы отвели квартиру в монастырском гостином дворе, а дочери Котина шили всю одежду в монастыре, на свадьбу давали кучеров, лошадей, мебели и снабжали всем нужным, когда как сестры имели во всем нужду и недостаток?»[36], п. 18 сформулирован так: «Правда ли, что у себя в келье постоянно держали хлебное вино, которое и сами употребляли и послушницам не возбраняли?», а п. 19 констатировал факт соблазна сестер: «правда ли, что вы изменили все правила монашеской жизни и служили соблазном сестер?»[37]. Несмотря на аргументированные ответы Е. А. Ушаковой, свидетельствующие о ложной интерпретации ее действий и об отсутствии ущерба для обители от них, следствие продолжалось в период 1861–1862 гг., а продолжительность дивеевских нестроений составила около двадцати девяти лет (1833–1862 гг.)[38].

История основанной преподобным Зосимой (Верховским) Троице-Одигитриевской женской пустыни также была омрачена периодом внутреннего неустройства и раздоров, связанных с чрезмерной опекой и материальным содержанием родственников первой игуменией обители Верой (Верховской). В 1853 году настоятельница принимает под опеку двух племянниц, 14 и 18 лет, помещая их в монастырь на полное содержание. Пользуясь расположением игумении, племянницы ведут себя неподобающим образом, подавая сестрам монастыря повод к раздражению, обиде и желанию покинуть обитель. Одна из насельниц, монахиня Антония (Загряжская), пишет письмо преподобному Антонию (Путилову): «Матушка грустна, ох, любовь ее к родным сгубила все ее здоровье. Хоть бы Господь милосердный умалил это чувство в ее сердце своею всемогущею силою. И нам бы отраднее было, и ей тоже»[39]. В письме другой насельницы выражается прямое неудовольствие установившимися порядками: «Под моими келлиями постоянно до 9 часов вечера шум, гам, игры, крик. Я пытаюсь просить Господа, да изведет он из темниц бедную душу мою, т. е. из сей жизни. Хочется пожить вдали от мира, все надоело!»[40]. Попустительство игумении Веры приводит к вмешательству племянниц в само монастырское богослужение: «Одно только скажу, что прискорбно было видеть, как вертели Казначеей эти девочки Верхов[ские] Магдалина и Екатерина. Катинька даже нынче стала вмешиваться в церков[ную] службу, отменять и располагать уставом, то, как она никакого понятия об этом не имеет. Грустно было видеть их <…> распоряжение при Владыке и обращение с Казначеей как с девочкой. Жаль, что Матушка Игум[ения] дала им такую волю,

[36] Вопросы следователей Св. Синода Е.А. Ушаковой с ее ответами // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 31. Д. 1966. Л. 60–68 об.
[37] Там же.
[38] См. подробнее: *Георгий Павлович, свящ., Менькова И.Г.* Серафимо-Дивеевский монастырь и его первая игумения Мария (Ушакова): с приложением архивных документов, писем и воспоминаний. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 24–254.
[39] Письмо монахини Антонии (Загряжской) игумену Антонию (Путилову) от 8 мая [1863 г.] // Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ). Ф. 213. К. 60. Д. 2. Л. 270–271.
[40] Письмо монахини Марии (Поливановой) игумену Антонию (Путилову) от 5 апреля 1863 г. // НИОР РГБ. Ф. 213. К. 60. Д. 2. Л. 151–152.

и что будет из них?»[41]. Со временем ситуация развивается до такой степени, что игумения Вера участвует в материальном содержании не только вышедшей замуж племянницы Екатерины, но и ее супруга. В письме епископу Леониду (Краснопевкову) от 26 января 1868 года настоятельница сама отмечает сестринский ропот в обители: «Я Вам как-то говорила, что у Катиньки всего состояния два билета по 1000 рублей. Теперь пришлось им нечем жить, они один билет разменяли и получили за 1000 р. только 784 рубля. Вот уж сколько потеряли убытку, и теперь этим живут. Катя скучает, плачет, что останутся в совершенной нищете; ежели не будет мужу службы, то вынуждены будут и остальную последнюю 1000 р. также прожить. А в обители некоторые сестры (хоть шепотком пока) говорят: “Он не служит, жалованья не имеет, чем они живут? Матушка монастырским их содержит”»[42]. Вовлеченность настоятельницы в решение материально-бытовых проблем родственников блокирует возможность формирования единой монашеской семьи, в результате чего главное направление игуменского служения – духовное руководство насельницами – становится невозможным, что отмечает в письме преподобному Антонию (Путилову) послушница Александра: «Матушка слаба своими родными и делами занята, и все мы сами по себе живем»[43], вследствие чего ослабляется общий духовный настрой насельниц, видимый со стороны: «Я думаю, Вы изволили заметить вольность нашу»[44].

В опубликованных внутренних уставах современных женских монастырей нормы о подарках, личном имуществе и доходах адресованы насельницам, тогда как специальных положений об обязательствах игумении в отношении родственников и монастырского имущества в них не обнаружено.

Предлагаемые обязательства имеют каноническое основание. Так, 38-е Апостольское правило запрещает епископу дарить принадлежащее Богу своим родственникам, допуская помощь им лишь как бедным; 25-е правило Антиохийского Собора подвергает суду того, кто передает распоряжение церковным достоянием родственникам; 12-е правило VII Вселенского Собора ограничивает отчуждение угодий монастыря; 1-е правило Двукратного Собора ограждает неприкосновенность монастырского имущества[45]. Указанные каноны адресованы прежде всего епископу и игумену; к игумении, распоряжающейся монастырским имуществом с благословения епархиального архиерея, они применимы по аналогии. Обязательство не принимать родственников для проживания в обители опирается не на отдельный канон, а на аскетический принцип отречения от мира.

---

[41] Письмо монахини Аполлинарии (Баниной) игумену Антонию (Путилову) от 30 августа 1863 г. // НИОР РГБ. Ф. 213. К. 60. Д. 2. Л. 218–221.

[42] Письмо игумении Веры (Верховской) епископу Леониду (Краснопевкову) от 26 января 1868 г. // НИОР РГБ. Ф. 149. К. 12. Д. 5. Л. 12–28.

[43] Письмо послушницы Александры игумену Антонию (Путилову) [1863?] // НИОР РГБ. Ф. 213. К. 60. Д. 2. Л. 451–452.

[44] Там же.

[45] Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. Т. 1: Правила святых апостолов. Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019. Апост. 38; Пидалион. Т. 3. Антиох. 25; Пидалион. Т. 2. VII Всел. 12; Пидалион. Т. 3. С. 11.

Исходя из сказанного, предлагается дополнить пп. 8.6 и 8.7 «Положения» нормами, по которым игумен письменно обязуется перед епархиальным архиереем не принимать родственников и свойственников для постоянного или долгосрочного проживания в возглавляемом монастыре (за исключением принятия их в число братии в общем порядке, без предоставления преимуществ), не принимать родственников и свойственников на работу в возглавляемый монастырь без общего согласия всех членов Духовного собора, не использовать имущество обители для удовлетворения частных интересов родственников и сторонних лиц, не выдавать родственникам и свойственникам займов из монастырских средств, не отчуждать безвозмездно монастырское имущество, в том числе в виде подарков, в пользу родственников и свойственников (помощь им как нуждающимся оказывается на общих основаниях), а иное отчуждение производить только с благословения епархиального архиерея. Для решений, принимаемых в интересах родственников игумена, проект требует письменного согласия всех членов Духовного собора – в отличие от общего порядка принятия его решений большинством голосов: в таких делах настоятельница лично заинтересована, и единогласие ограждает членов собора от давления.

Данные обязательства нельзя рассматривать в качестве произвольного ограничения полномочий игумении. Ввиду понимания игуменства как послушания согласие кандидата на его принятие влечет согласие с предъявляемыми требованиями как элементом правового статуса, на что обращал внимание Святейший Патриарх Кирилл: «Это нужно очень ясно всем понять, а если нет понимания, то не стоит становиться игуменом или игуменией. Нужно просто попросить правящего архиерея не возводить в игуменский сан, потому что настоятельское служение – это подвиг, и только на этом подвиге основывается авторитет»[46].

Предлагаемые письменные обязательства конкретизируют собственные монашеские обеты настоятельницы и ее обязанности как распорядителя монастырского имущества.

Обязательства нуждаются в обеспечении мерами ответственности. Создавать для этого особую систему взысканий нет необходимости: действующее церковное право содержит необходимые механизмы. Предлагаемый п. 8.9 «Положения» сводит эти механизмы в последовательность действий: обращение насельницы к епархиальному архиерею без благословения игумении и без риска взыскания за само обращение; проверка сведений с предоставлением игумении возможности дать объяснения; по ее результатам – предписание устранить нарушение, меры в пределах компетенции архиерея или передача дела в церковный суд, а при существенном или повторном нарушении – представление об освобождении от должности.

[46] *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* Доклад на Собрании игуменов и игумений Русской Православной Церкви (22 сентября 2016 г.).

Сам факт обращения не предрешает вывода о виновности, что ограждает настоятельницу от последствий ложных обвинений.

Роль личного свидетельства о стремлении к добросовестному исполнению отречения от мира и нестяжания была известна отечественным подвижницам благочестия. Игумения Таисия (Солопова) в «Духовном завещании» по примеру преподобных отцов древности открывает перед сестрами свою тщательность в хранении нищеты, являющуюся важным критерием разграничения монашеской и мирской жизни: «если какой обет монашества сохранила я, то, по преимуществу, обет нестяжательности, “ничтоже стяжевая себе, точию яже на общую монастырскую потребу” – сотни и тысячи проходили через мои руки на созидание величественных наших храмов и других построек, но меня хранил Господь от казенной копейки, чиста в ней рука моя, чиста и душа моя, и “мне да не будет хвалитися токмо о кресте”, понесенном во имя Господа моего, о кресте нищеты, скудости, труда и терпения, как неразлучных спутников моих по делам устройства обители»[47].

Заключение

Предлагаемые дополнения развивают принципы действующего «Положения о монастырях и монашествующих» и восполняют его пробелы в трех сферах духовного руководства в женских монастырях. Изъятия из общего порядка – участие духовника-основателя в духовном руководстве наряду с игуменией, его невхождение в Духовный собор, особый порядок пересмотра внутреннего устава и сохранение окормления при переводе в другую епархию как исключение из правила п. 24 Определения Архиерейского Собора 2004 г. – предусматриваются только для монастырей, образованных из общины, созданной духовником. Нормы об откровении помыслов и доверительной беседе создают систему гарантий против злоупотребления духовной властью, не затрагивая тайны исповеди. Обязательства игумении конкретизируют ее монашеские обеты и обеспечиваются уже существующими механизмами церковного права, сведенными в последовательность действий.

Дополнительная фиксация известных канонических принципов в переходный период не только оказывает регулятивное воздействие, но и содействует формированию правильного канонического сознания монашествующих. Возможное дублирование предписаний не является недостатком нормы: Церковь неоднократно обращалась к такому методу, повторяя и конкретизируя предписания сообразно с обстоятельствами времени.

Источники

1. *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. Т. 2. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. 1230 с.

[47] *Таисия (Солопова), игум.* Духовное завещание // *Таисия (Солопова), игум.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3: Не расстаюсь я с вами духом. СПб.: О-во памяти игумении Таисии, 2017. С. 265–266.

2. *Георгий (Данилов), митр. Нижегородский и Арзамасский.* Опыт деятельности Комиссии Межсоборного присутствия по вопросам организации жизни монастырей и монашества за последний период (2016–2022 гг.). Актуальные вопросы: доклад на Собрании игуменов и игумений монастырей Русской Православной Церкви (Москва, 23 сентября 2022 г.) // Монастырский вестник: сайт Синодального отдела по монастырям и монашеству. URL: https://monasterium.ru/publikatsii/s-ig-22/opyt-deyatelnosti-komissii/ (доступ от 28.10.2026).
3. Должностные лица монастыря [внутренний устав Владычнего женского монастыря, г. Серпухов] // Владычний женский монастырь: официальный сайт монастыря. 24.08.2017. URL: https://инокини.рф/сестрам/должностные-лица-монастыря/ (доступ от 28.10.2026).
4. Духовное руководство монашествующими в монастырях: документ Межсоборного присутствия; утв. резолюцией Святейшего Патриарха Кирилла от 09.01.2019 № ПК-01/12. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2022. URL: https://monasterium.ru/dokumenty/17-ofitsialnye-dokumenty/dukhovnoe-rukovodstvo-monashestvuyushchimi-v-monastyryakh/ (доступ от 28.10.2026).
5. Журналы заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 16 мая 2023 года. Журнал № 39 // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: https://patriarchia.ru/article/104515 (доступ от 28.10.2026).
6. *Иларион (Алфеев), митр. Волоколамский.* Монашество как Таинство Церкви: доклад на конференции «Монастыри и монашество: традиции и современность» (Свято-Троицкая Сергиева лавра, 23 сентября 2013 г.) // Монастырский вестник: сайт Синодального отдела по монастырям и монашеству. URL: https://monasterium.ru/doklady/monastyri-i-monashestvo-traditsii-i-sovremennost/265-monashestvo-kak-tainstvo-tserkvi/ (доступ от 28.10.2026).
7. *Иосиф, еп. Иваново-Вознесенский и Вичугский.* Отзыв Преосвященного Иосифа, епископа Иваново-Вознесенского и Вичугского // Монастырский вестник: сайт Синодального отдела по монастырям и монашеству. 08.07.2012. URL: https://monasterium.ru/publikatsii/obsuzhdenie-proekta/31-otzyv-preosvyashchennogo-iosifa-episkopa-ivanovo-voznesenskogo-i-vichugskogo/ (доступ от 28.10.2026).
8. *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* Доклад на Собрании игуменов и игумений Русской Православной Церкви (22 сентября 2016 г.) // Монастырский вестник: сайт Синодального отдела по монастырям и монашеству. 23.09.2016. URL: https://monasterium.ru/predstoyatel/doklady/doklad-svyateyshego-patriarkha-kirilla-na-sobranii-igumenov-i-igumeniy-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi/ (доступ от 28.10.2026).
9. Концепция разработки и принятия внутренних уставов в монастырях Русской Православной Церкви: утв. резолюцией Святейшего Патриарха Кирилла от 26.08.2019 № ПК-01/1761. [М.]: Синодальный отдел по монастырям и монашеству, 2019. URL: https://monasterium.ru/dokumenty/17-ofitsialnye-dokumenty/kontseptsiya-razrabotki-i-prinyatiya-vnutrennikh-ustavov-v-monastyryakh-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi/ (доступ от 28.10.2026).
10. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ). Ф. 149. К. 12. Д. 5.
11. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ). Ф. 213. К. 60. Д. 2.
12. *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 2. СПб.: Тип. С.-Петерб. духовной академии, 1912. VIII, 635 с.
13. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о вопросах внутренней жизни Русской Православной Церкви (Москва, 3–8 октября 2004 г.) // Русская Православная Церковь. Отдел внешних церковных связей: архив официального сайта. URL: https://old.mospat.ru/archive/2004/10/7810-1/ (доступ от 28.10.2026).

14. Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Церкви» (1994 г.) // Русская Православная Церковь. Отдел внешних церковных связей: архив официального сайта. URL: https://old.mospat.ru/archive/page/sobors/1994-2/513.html (доступ от 28.10.2026).
15. Памятка инокине [правила для подвизающихся в Свято-Введенском женском монастыре г. Иваново] // Введенский женский монастырь г. Иваново: блог. 15.09.2011. URL: http://diakonissa.blogspot.com/2011/07/blog-post_14.html (доступ от 28.10.2026).
16. Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. Т. 1: Правила святых апостолов. Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019. 398 с.
17. Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. Т. 2: Правила Вселенских Соборов. Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019. 422 с.
18. Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. Т. 3: Правила Поместных Соборов. Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019. 430 с.
19. Положение о монастырях и монашествующих: принято Освященным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 29 ноября – 2 декабря 2017 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: https://patriarchia.ru/article/98902 (доступ от 28.10.2026).
20. Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата): принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2008 г. (с изменениями 2017 г.) // Азбука веры: православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/polozhenie-o-tserkovnom-sude-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-moskovskogo-patriarhata/ (доступ от 28.10.2026).
21. Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2–5 февраля 2013 г.) // Монастырский вестник: сайт Синодального отдела по монастырям и монашеству. URL: https://www.monasterium.ru/dokumenty/17-ofitsialnye-dokumenty/75-postanovlenie-osvyashchennogo-arkhierejskogo-sobora-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-2-5-fevralya-2013-goda/ (доступ от 28.10.2026).
22. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 31. Д. 196б.
23. Священнослужение монахов в женских монастырях: документ утвержден на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 28 декабря 2018 г. (журнал № 129) // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: https://patriarchia.ru/article/99772 (доступ от 28.10.2026).
24. *Таисия (Солопова), игум.* Духовное завещание // *Таисия (Солопова), игум.* Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3: Не расстаюсь я с вами духом. СПб.: О-во памяти игумении Таисии, 2017. С. 265–266.
25. Устав Русской Православной Церкви (с изменениями и дополнениями, принятыми Архиерейскими Соборами 2016 и 2017 гг.) // Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата: официальный сайт. URL: https://mospat.ru/ru/documents/173-ustav-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi/ (доступ от 28.10.2026).
26. Устав Свято-Архистратиго-Михайловского женского монастыря Харьковской епархии Украинской Православной Церкви // Свято-Архистратиго-Михайловский женский монастырь: сайт. URL: https://obitel-angela.narod.ru/index/0-5 (доступ от 28.10.2026).

Литература

1. *Астэр И.В.* Современное русское православное монашество как социокультурный феномен: дисс. канд. филос. наук. СПб., 2009. 209 с.

2. *Георгий Павлович, свящ., Менькова И.Г.* Серафимо-Дивеевский монастырь и его первая игумения Мария (Ушакова): с приложением архивных документов, писем и воспоминаний. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. 510 с.
3. Иверский-Выксунский женский монастырь. 4-е изд., испр. и доп. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1900. 250 с.
4. *Овчинников В.А.* Монастыри Русской Православной Церкви на юге Западной Сибири: конец XVIII – начало XXI вв.: дисс. д-ра ист. наук. Кемерово, 2011. 915 с.
5. *Феофила (Лепешинская), игум.* Плач третьей птицы. Земное и небесное в современных монастырях. М.: Эксмо, 2017. 428 с.

Problems of Implementing Spiritual Guidance in Women's Monasteries of the Russian Orthodox Church and Possible Normative Ways of Solving Them

Author: Bulochev Roman Sergeevich (Hieromonk Mikhail). Perervinskaya Theological Seminary – Senior Lecturer, Department of Church Practical Disciplines; Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies – applicant for the degree of Candidate of Theology. Russia, Moscow. E-mail: ppds@ppds.ru.

Abstract: The article substantiates the need to adopt provisions supplementing sections IV, VII and VIII of the 2017 "Regulations on Monasteries and Monastics" in order to further ensure the stability of spiritual guidance in women's monasteries of the Russian Orthodox Church during the transitional period in the development of Russian monasticism. Three areas requiring additional regulation are examined: a special procedure of spiritual guidance in monasteries formed from a community founded by a confessor; the distinction between confession, the revelation of thoughts and a confidential conversation with a priest; the obligations of the abbess with regard to her relatives and monastic property and the procedure of responsibility for their violation. Using the historical-legal and formal-legal methods, the author shows that the proposed provisions have a canonical basis, draw on the experience of women's communities of the Synodal period and develop the principles of the current "Regulations on Monasteries and Monastics", while exceptions to the general rule apply only to monasteries formed from a confessor's community.

Keywords: women's monasticism; spiritual guidance; Regulations on Monasteries and Monastics; abbess; confessor; revelation of thoughts; seal of confession; non-acquisitiveness; church law; de lege ferenda.

References

- Aster I.V. *Sovremennoe russkoe pravoslavnoe monashestvo kak sotsiokul'turnyi fenomen* [Modern Russian Orthodox monasticism as a socio-cultural phenomenon]. PhD thesis (Philosophy). Saint Petersburg, 2009.
- Dolzhnostnye litsa monastyria [vnutrennii ustav Vladychnego zhenskogo monastyria, g. Serpukhov] [Officials of the monastery (internal statute of the Vladychny Convent, Serpukhov)]. Available at: https://инокини.рф/сестрам/должностные-лица-монастыря/ (accessed: 28.10.2026).
- *Dukhovnoe rukovodstvo monashestvuiushchimi v monastyriakh* [Spiritual guidance of monastics in monasteries]. Sergiev Posad, 2022. Available at: https://monasterium.ru/dokumenty/17-ofitsialnye-dokumenty/dukhovnoe-rukovodstvo-monashestvuyushchimi-v-monastyryakh/ (accessed: 28.10.2026).

- Feofila (Lepeshinskaia), igum. *Plach tret'ei ptitsy. Zemnoe i nebesnoe v sovremennykh monastyriakh* [The lament of the third bird: the earthly and the heavenly in contemporary monasteries]. Moscow, 2017.
- Georgii (Danilov), mitr. Opyt deiatel'nosti Komissii Mezhsobornogo prisutstviia po voprosam organizatsii zhizni monastyrei i monashestva za poslednii period (2016–2022 gg.). Aktual'nye voprosy [The experience of the Commission of the Inter-Council Presence on the organization of the life of monasteries and monasticism in 2016–2022: topical issues]. Monastyrskii vestnik [Monastic Herald]. Available at: https://monasterium.ru/publikatsii/s-ig-22/opyt-deyatelnosti-komissii/ (accessed: 28.10.2026).
- Georgii Pavlovich, sviashch., Men'kova I.G. *Serafimo-Diveevskii monastyr' i ego pervaia igumeniia Mariia (Ushakova): s prilozheniem arkhivnykh dokumentov, pisem i vospominanii* [The Seraphim-Diveevo Monastery and its first abbess Maria (Ushakova): with archival documents, letters and memoirs]. Moscow, 2018.
- Ilarion (Alfeev), mitr. Monashestvo kak Tainstvo Tserkvi [Monasticism as a sacrament of the Church]. Monastyrskii vestnik [Monastic Herald]. Available at: https://monasterium.ru/doklady/monastyri-i-monashestvo-traditsii-i-sovremennost/265-monashestvo-kak-tainstvo-tserkvi/ (accessed: 28.10.2026).
- Iosif, ep. Otzyv Preosviashchennogo Iosifa, episkopa Ivanovo-Voznesenskogo i Vichugskogo [Review by Bishop Joseph of Ivanovo-Voznesensk and Vichuga]. Monastyrskii vestnik [Monastic Herald]. Available at: https://monasterium.ru/publikatsii/obsuzhdenie-proekta/31-otzyv-preosvyashchennogo-iosifa-episkopa-ivanovo-voznesenskogo-i-vichugskogo/ (accessed: 28.10.2026).
- *Iverskii-Vyksunskii zhenskii monastyr'* [The Iveron Vyksa Convent]. Sergiev Posad, 1900.
- Kirill, Patriarkh Moskovskii i vseia Rusi. Doklad na Sobranii igumenov i igumenii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (22 sentiabria 2016 g.) [Report at the Assembly of abbots and abbesses of the Russian Orthodox Church (22 September 2016)]. Monastyrskii vestnik [Monastic Herald]. Available at: https://monasterium.ru/predstoyatel/doklady/doklad-svyateyshego-patriarkha-kirilla-na-sobranii-igumenov-i-igumeniy-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi/ (accessed: 28.10.2026).
- *Kontseptsiia razrabotki i priniatiia vnutrennikh ustavov v monastyriakh Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [The concept of drafting and adopting internal statutes in monasteries of the Russian Orthodox Church]. Moscow, 2019. Available at: https://monasterium.ru/dokumenty/17-ofitsialnye-dokumenty/kontseptsiya-razrabotki-i-prinyatiya-vnutrennikh-ustavov-v-monastyryakh-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi/ (accessed: 28.10.2026).
- Nikodim (Milash), ep. *Pravila Pravoslavnoi Tserkvi s tolkovaniiami* [The canons of the Orthodox Church with commentaries]. Saint Petersburg, 1912, vol. 2.
- Opredelenie Arkhiereiskogo Sobora Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi o voprosakh vnutrennei zhizni Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (2004) [Decision of the Bishops' Council of the Russian Orthodox Church on questions of the inner life of the Russian Orthodox Church (2004)]. Available at: https://old.mospat.ru/archive/2004/10/7810-1/ (accessed: 28.10.2026).
- Opredelenie Osviashchennogo Arkhiereiskogo Sobora Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi "O voprosakh vnutrennei zhizni i vneshnei deiatel'nosti Tserkvi" (1994) [Decision of the Holy Bishops' Council of the Russian Orthodox Church "On questions of the inner life and external activity of the Church" (1994)]. Available at: https://old.mospat.ru/archive/page/sobors/1994-2/513.html (accessed: 28.10.2026).
- Ovchinnikov V.A. *Monastyri Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi na iuge Zapadnoi Sibiri: konets XVIII – nachalo XXI vv.* [Monasteries of the Russian Orthodox Church in the south of Western Siberia: late 18th – early 21st centuries]. DSc thesis (History). Kemerovo, 2011.
- Pamiatka inokine [pravila dlia podvizaiushchikhsia v Sviato-Vvedenskom zhenskom monastyre g. Ivanovo] [A memo to a nun (rules for the sisters of the Holy Vvedensky Convent, Ivanovo)].

Available at: http://diakonissa.blogspot.com/2011/07/blog-post_14.html (accessed: 28.10.2026).

- *Pidalion: Pravila Pravoslavnoi Tserkvi s tolkovaniiami* [Pedalion: the canons of the Orthodox Church with commentaries]. Ekaterinburg, 2019, vols. 1–3.
- Polozhenie o monastyriakh i monashestvuiushchikh [Regulations on monasteries and monastics]. Available at: https://patriarchia.ru/article/98902 (accessed: 28.10.2026).
- Polozhenie o tserkovnom sude Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (Moskovskogo Patriarkhata) [Regulations on the church court of the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate)]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/polozhenie-o-tserkovnom-sude-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-moskovskogo-patriarhata/ (accessed: 28.10.2026).
- Postanovleniia Osviashchennogo Arkhiereiskogo Sobora Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (2–5 fevralia 2013 g.) [Resolutions of the Holy Bishops' Council of the Russian Orthodox Church (2–5 February 2013)]. Available at: https://www.monasterium.ru/dokumenty/17-ofitsialnye-dokumenty/75-postanovlenie-osvyashchennogo-arkhierejskogo-sobora-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-2-5-fevralya-2013-goda/ (accessed: 28.10.2026).
- Sviashchennosluzhenie monakhov v zhenskikh monastyriakh [The ministry of monks in women's monasteries]. Available at: https://patriarchia.ru/article/99772 (accessed: 28.10.2026).
- Taisiia (Solopova), igum. Dukhovnoe zaveshchanie [Spiritual testament]. *Sobranie sochinenii (Collected works)*, Saint Petersburg, 2017, vol. 3, pp. 265–266.
- Ustav Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [The Statute of the Russian Orthodox Church]. Available at: https://mospat.ru/ru/documents/173-ustav-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi/ (accessed: 28.10.2026).
- Ustav Sviato-Arkhistratigo-Mikhailovskogo zhenskogo monastyria Khar'kovskoi eparkhii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvi [Statute of the Holy Archangel Michael Convent of the Kharkiv Diocese of the Ukrainian Orthodox Church]. Available at: https://obitel-angela.narod.ru/index/0-5 (accessed: 28.10.2026).
- Vasilii Velikii, svt. *Tvoreniia* [Works]. Moscow, 2009, vol. 2.
- Zhurnaly zasedaniia Sviashchennogo Sinoda Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi ot 16 maia 2023 goda. Zhurnal № 39 [Minutes of the meeting of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church of 16 May 2023. Minute no. 39]. Available at: https://patriarchia.ru/article/104515 (accessed: 28.10.2026).

УДК 130.12:2-9

Критика гипотезы об архаической обречённости проекта переоценки ценностей Ф. Ницше: опыт систематической реконструкции

Автор: Сахневич Сергей Владимирович; Институт деловой карьеры – кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой лингвистики; Россия, г. Москва; ORCID: 0000-0002-2068-9250; E-mail: crash68@yandex.ru

Аннотация. В историко-философской литературе периодически воспроизводится тезис об исторической обречённости проекта переоценки всех ценностей Ф. Ницше, основанный на утверждении, что этот проект опирается на ценностные модели досократической Греции. Однако систематического анализа этой гипотезы до сих пор не предпринималось, что создаёт пробел в понимании ницшевской методологии и её эвристического потенциала. *Цель* статьи – обосновать тезис о том, что обращение Ницше к досократике представляет собой не реставрацию архаики, а метод культурной диагностики – «этическую симптоматологию», направленную на выявление нигилистических оснований европейского модерна. Исследование основано на структурно-функциональном анализе ницшевской методологии, сравнительно-историческом методе и методе концептуального моделирования. Эмпирическую базу составили оригинальные тексты Ницше всех периодов творчества, а также современные исследования последних двадцати лет. Введены операциональные критерии различения «филологического антикваризма» и «философской симптоматологии» как двух типов отношения к историческому материалу. Показано, что ключевые элементы переоценки ценностей (агональность, дионисийское начало, генеалогический метод) сохраняют эвристический потенциал за пределами античного контекста, что подтверждается их актуализацией в современных политических теориях и антропологических исследованиях. Впервые предлагается систематическая реконструкция ницшевской методологии как диагностической процедуры, направленной на выявление нигилистических оснований европейского модерна; вводится операциональное различение двух типов отношения к историческому материалу; предлагается понятие «трансформационной модели» как альтернативы реставрационной логике. Результаты могут быть использованы в курсах по истории философии, философской антропологии и философии культуры, а также для методологической рефлексии в современных исследованиях, апеллирующих к ницшеанскому наследию.

Ключевые слова: Ницше, переоценка ценностей, досократическая Греция, культурная симптоматология, генеалогия морали, агональность, дионисийское начало, филологический антикваризм.

Введение

В историко-философской литературе периодически воспроизводится тезис, который в настоящей статье обозначается как «гипотеза архаической обречённости» проекта переоценки всех ценностей Ф. Ницше, который, по

выражению Лоренса Кахуна, «был рожден из головы Зевса»[1]. В наиболее развёрнутом виде эта гипотеза представлена в работах А.Ф. Лосева[2], Я.Э. Голосовкера, Л. Шестова и, в более умеренной форме, у У. Кауфмана[3]. Её базовая логика может быть реконструирована следующим образом. Во-первых, констатируется, что Ницше конструирует нормативный этический идеал, опираясь на ценностные ориентации досократической Греции – аристократизм, агон, дионисийский экстаз, иерархию. Во-вторых, утверждается, что эти ценностные ориентации предполагают институциональные условия – рабовладение, полисную замкнутость, сословную иерархию, – безвозвратно утраченные модерном. В-третьих, делается вывод, что проект переоценки ценностей внутренне противоречив, поскольку пытается применить архаические нормы к условиям, для которых они не предназначены, что ведёт либо к культурному регрессу, либо к тоталитарной деформации.

Настоящая статья ставит своей целью систематическую критику этой гипотезы. В отличие от предшествующих исследований, которые либо апологетически защищают Ницше[4], либо критикуют его с позиций гуманизма[5], предлагается структурно-функциональный анализ ницшевской методологии, позволяющий отделить философское содержание проекта от его исторического генезиса[6]. Актуальность исследования обусловлена не только сохраняющимся влиянием ницшевской мысли на современную философию, но и тем, что гипотеза архаической обречённости продолжает воспроизводиться в учебной и научной литературе без должной критической рефлексии, что приводит к упрощённому пониманию ницшевского проекта и препятствует адекватной оценке его эвристического потенциала[7].

Научная новизна исследования определяется следующими аспектами. Во-первых, впервые предлагается операциональное различение «филологического антикваризма» и «философской симптоматологии» как двух типов отношения к историческому материалу, что позволяет преодолеть смешение генезиса и обоснования ценностей, лежащее в основании критикуемой гипотезы. Во-вторых, вводится понятие «трансформационной модели» как альтернативы реставрационной логике, что даёт возможность переосмыслить ницшевское обращение к досократике не как возврат к прошлому, а как методологический приём диагностики современности. В-третьих, систематически сопоставляются ранние и поздние тексты Ницше с целью выявить эволюцию его метода, а не только содержания, что позволяет увидеть преемственность его диагностического подхода на протяжении всего творчества. В-четвёртых,

[1] Cahoone L. The Modern Intellectual Tradition: From Descartes to Derrida [Videorecording] / Lawrence Cahoone. – Chantilly, VA : The Teaching Company, 2010. – 6 videodiscs (approximately 1080 min.): sound, colour; 4 3/4 in. + 1 course guidebook (137 p.: ill.; 19 cm). – (The Great Courses. Philosophy & Intellectual History). – Course No. 4750.
[2] Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 5: Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. С. 25.
[3] Кауфман В. Ницше: философ, психолог, антихристианин. М.: Дом интеллектуальной книги, 2004. С. 89.
[4] Делёз Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. С. 67.
[5] Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше // Шестов Л. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 158.
[6] Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 2006. С. 90.
[7] Ясперс К. Ницше и христианство. М.: Медиум, 1994. 101 с.

привлекаются современные исследования последних двадцати лет, включая работы Ш. Муфф[8], Х. Дрошона, Р. Жирара, П. Слотердайка, которые демонстрируют эвристический потенциал ницшевских понятий вне античного контекста[9].

Методологическую основу исследования составляет структурно-функциональный анализ, позволяющий рассматривать элементы ницшевской философии не как изолированные суждения, а как функциональные компоненты единой диагностической процедуры. Дополнительно применяется сравнительно-исторический метод для реконструкции эволюции ницшевского отношения к Греции от ранних базельских лекций до поздних работ. Привлекается также метод концептуального моделирования для построения альтернативной интерпретационной рамки, снимающей противоречие между «архаическим» и «современным» в проекте переоценки.

Методология и методы исследования

Исследование базируется на структурно-функциональном анализе, позволяющем рассматривать элементы ницшевской философии не как изолированные суждения, а как функциональные компоненты единой диагностической процедуры. Этот подход даёт возможность выявить внутреннюю логику ницшевского метода, которая остаётся невидимой при сугубо содержательном анализе его отдельных высказываний. Сравнительно-исторический метод применяется для реконструкции эволюции ницшевского отношения к Греции от ранних базельских лекций (1872–1876) до поздних работ (1886–1888), что позволяет проследить, как менялась функция греческого материала в его философии. Метод концептуального моделирования используется для построения альтернативной интерпретационной рамки, снимающей противоречие между «архаическим» и «современным» в проекте переоценки.

Эмпирическую базу составили оригинальные тексты Ницше, включая «Рождение трагедии» (1872), «Греческое государство» (1871–1872), «Гомеровское соревнование» (1872), «Философию в трагическую эпоху греков» (1873), «Мы, филологи» (1875), «К генеалогии морали» (1887), «Сумерки идолов» (1888), «Антихриста» (1888), «Ecce Homo» (1888), а также черновые наброски из критического издания Colli–Montinari. Анализ проведён в период с сентября 2025 по май 2026 года. Объём выборки составил 12 текстов, охватывающих все периоды творчества Ницше – от раннего базельского периода до последних работ 1888 года. Такой хронологический охват позволяет проследить эволюцию методологии Ницше и избежать ошибочных обобщений, основанных на анализе лишь одного периода его творчества.

В работе также использованы современные исследования ницшевской философии, что обеспечивает актуальность и научную обоснованность выводов. Критерием отбора источников служила их релевантность проблеме соотношения

[8] Муфф Ш. Агонистическая политика / пер. с англ. А. Смирнова // Логос. 2011. № 6 (84). С. 133.
[9] Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 234.

ницшевского проекта и античности, а также наличие оригинальных интерпретаций, выходящих за рамки традиционной критики или апологетики.

Результаты исследования

1. Методологический тупик гипотезы: смешение генезиса и обоснования

Главная логическая ошибка, на которой покоится гипотеза архаической обречённости, – смешение генезиса ценностной позиции и её нормативного обоснования (лат. *ignoratio elenchi*). Тот факт, что Ницше черпает вдохновение и аналитический материал в досократической Греции, автоматически приравнивается в рамках гипотезы к тезису о необходимости реставрации греческих институтов в неизменном виде. Этот тип умозаключения был бы справедлив лишь в том случае, если бы Ницше выступал как филолог-антиквар, стремящийся к археологически точной реконструкции греческой жизни, а не как философ-диагност современности.

Однако Ницше многократно и последовательно дистанцируется от филологического антикваризма, в частности в черновиках «Мы, филологи», где он прямо заявляет о необходимости «исчезновения» филологии как самоцели[10]. Как показано в работе М. Белана, в 1870-е годы Ницше стремился очертить понятия, источники и границы своей ранней этической мысли через реконструкцию этической «симптоматологии»[11]. Под симптоматологией понимается метод, при котором философ описывает греческий этос в качестве радикального вызова современной культуре, но не с целью реставрации греческих институтов, а для того, чтобы скорректировать фундаментальные ошибки, ответственные за болезнь немецкой культуры. Греческая этика выступает здесь как «диагностическая матрица»: по тому, как греки решали свои конфликты, можно понять, какие структуры отсутствуют в современности.

Структурно-функциональный анализ позволяет развести два типа отношения к историческому материалу – филологический антикваризм и философскую симптоматологию – по нескольким критериям. Для филологического антикваризма целью является точная реконструкция прошлого, самоценность текста, результат в виде знания о прошлом и ориентация назад, к истокам. Для философской симптоматологии целью выступает диагностика современности через сравнение с иным, инструментальная ценность источника, результат в виде понимания современной патологии и ориентация вперёд, к преодолению нигилизма. Это различие имеет принципиальное значение для понимания ницшевского проекта, поскольку позволяет увидеть, что его обращение к Греции является не целью, а средством.

Уподобляя себя врачу, Ницше использует греческий материал как диагностический инструмент для постановки диагноза больному телу

[10] Nietzsche F. Werke: Kritische Gesamtausgabe (KGW), hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin: De Gruyter, 1967. S. 18.

[11] Béland M. Nietzsche's Greek Ethics: His Early Ethical Symptomatology Reconstructed // Journal of Nietzsche Studies. 2014. Vol. 45, No. 1. P. 45–67.

европейской цивилизации XIX века. Эта метафора проходит через все его творчество: уже в «Рождении трагедии» он пишет о «болезни» сократического рационализма, а в поздних «Сумерках идолов» объявляет себя «врачом культуры»[12]. В отличие от романтиков, Ницше не ищет в Греции безмятежную гармонию; напротив, он находит там конфликт, агон, жестокость – и именно эти «тёмные» элементы становятся для него источником философского, а не ностальгического интереса. Как отмечает Джеймс Портер, «Ницше интересуется не тем, какой была Греция, а тем, какой она могла бы быть для нас – как зеркало наших собственных подавленных возможностей»[13].

Он не призывает «вернуться в Грецию»; он призывает мыслить и оценивать с той же степенью трагической серьёзности, с какой это делали досократики, не имея за спиной двухтысячелетней метафизической традиции. Этот тезис находит подтверждение и в более поздних работах самого Ницше, в частности в «Сумерках идолов», где история «истинного мира» превращается в басню, а последней стадией этой истории объявляется «полдень, мгновение самой короткой тени, конец самой долгой ошибки, вершина человечества, Incipit Zarathustra»[14]. Досократики здесь выступают не как хронологическая точка отсчёта, а как символический горизонт неметафизического мышления.

2. «Греческое государство»: критика культуры, а не институциональная программа

Наиболее уязвимым для гипотезы архаической обречённости текстом Ницше традиционно считается ранний фрагмент «Греческое государство» (1871–1872), в котором философ, как принято считать, выступает в защиту рабства и войны как необходимых условий культурного творчества. Однако, как убедительно показал Джеффри Чёрч, «Греческое государство» критикует либеральную культуру, а не её институты, и предлагает современные функциональные альтернативы древним практикам[15].

Разберём структуру аргументации Ницше в этом тексте. Ницше действительно пишет, что греческая культура покоилась на институте рабства. Однако его аргумент имеет иную структуру: поскольку высокие культурные достижения требуют освобождения определённой части общества от физического труда и заботы о выживании, то в условиях модерна функцию, которую в античности выполняли рабы, должны взять на себя иные – уже не антропологические, а структурные – механизмы. Конкретно Ницше указывает на категорию современного рабочего класса и подвергает критике социалистическую идеологию не потому, что она предлагает неприемлемые институты, а потому, что она, по его мнению, неадекватно осмысляет природу того «напряжения», которое необходимо для культуры[16]. В черновиках того же периода Ницше прямо пишет: «Рабство должно быть уничтожено – но не потому,

[12] Ницше Ф. Сумерки идолов. М.: АСТ, 2015. С. 78.
[13] Porter J.I. Nietzsche and the Philology of the Future. Stanford: Stanford University Press, 2000. P. 34.
[14] Ницше Ф. Сумерки идолов. М.: АСТ, 2015. С. 82.
[15] Church J.F. Nietzsche's Early Perfectionism: A Cultural Reading of «The Greek State» // Journal of Nietzsche Studies. 2015. Vol. 46, No. 2. P. 210–235
[16] Ницше Ф. Греческое государство // Ницше Ф. Несвоевременные размышления. М.: АСТ, 2005. С. 61-64.

что оно несправедливо, а потому, что оно более не функционально; но его место занимают машины и дисциплина, которые еще более ужасающе контролируют... Рабочий подчиняется слепому деспоту, он больше чем его раб»[17].

Иными словами, Ницше проблематизирует не столько отсутствие рабов, сколько отсутствие адекватных современности иерархических различений и дисциплинарных механизмов, способных порождать культурное творчество на новой основе. Такое прочтение снимает обвинение Ницше в «архаическом радикализме» и одновременно сохраняет критическую остроту его мысли: вопрос о цене культуры – кто платит, кто создаёт, кто потребляет – остаётся открытым и в XXI веке, но он требует не реставрации древних институтов, а изобретения новых. Чёрч также показывает, что «Греческое государство» следует читать в контексте полемики Ницше с немецким либеральным национализмом, в частности с историком Теодором Моммзеном[18]. Для Моммзена греческий полис был образцом гражданского равенства; для Ницше – наоборот, образцом неравенства как условия творчества. Но Ницше не предлагает перенести полисное неравенство в современность; он использует греческий пример, чтобы продемонстрировать, что любая культура неизбежно основана на разделении труда и неравном распределении времени и энергии. В этом смысле его аргумент – не исторический, а антропологический.

3. Агональная модель: от полиса к современным институтам

В работе «Гомеровское соревнование» (1872) Ницше анализирует гесиодовское различение двух Эрид (богинь раздора) – одной «злой», ведущей к взаимоуничтожению, и другой «много лучшей», побуждающей к соревнованию[19]. Греческий агон рассматривается как культурный механизм преобразования деструктивных аффектов в конструктивные деяния. Деструктивные импульсы утверждаются здесь в качестве стимулов, но одновременно трансформируются через агональный режим ограниченной агрессии. Принципиально важно, что этот механизм функционально не привязан к полисной организации.

Как показано в современных исследованиях, агональная логика может быть воспроизведена в условиях современного институционального дизайна – например, в форме конкурентной демократии[20] или в форме рыночной конкуренции, очищенной от монополий. Сам Ницше в поздней «Великой политике» предлагал видение единого европейского политического порядка, который должен был служить противовесом великим державам[21]. Хьюго Дрошон в монографии «Ницше и великая политика» доказывает, что Ницше мыслил Европу не как империю, а как агональное пространство, где различные центры силы соревнуются друг с другом, не стремясь к уничтожению

[17] Nietzsche F. Werke: Kritische Gesamtausgabe (KGW), hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin: De Gruyter, 1967. S. 19.
[18] Church J.F. Nietzsche's Early Perfectionism: A Cultural Reading of «The Greek State» // Journal of Nietzsche Studies. 2015. Vol. 46, No. 2. P. 210–235.
[19] Ницше Ф. Гомеровское соревнование // Ницше Ф. Несвоевременные размышления. М.: АСТ, 2005. С. 35–42.
[20] Муфф Ш. Агонистическая политика /// Логос. 2011. № 6 (84). С. 112–135.
[21] Drochon H. Nietzsche's Great Politics. Princeton: Princeton University Press, 2016. P. 78.

противника[22]. Это позволяет рассматривать агональную модель как трансформируемую структуру, сохраняющую свой эвристический потенциал вне античного контекста.

Современная политическая философия даёт дополнительные подтверждения этому тезису. Шанталь Муфф разрабатывает модель «агонистической демократии», в которой конфликт не подавляется, а институционализируется как продуктивная сила[23]. Кристоф Менке в книге «Сила искусства» показывает, что агональный принцип лежит в основе эстетического суждения и творчества в модерне – от Бодлера до Беккета[24]. Рене Жирар в своих работах о жертвоприношении и насилии демонстрирует, что механизмы «переключения» агрессии с деструктивных на конструктивные цели являются универсальными антропологическими структурами, не привязанными к какой-либо конкретной эпохе[25]. Жирар показывает, что агональный механизм, описанный Ницше, действует в различных культурных контекстах – от архаических жертвоприношений до современных политических институтов. Таким образом, агональная модель сохраняет свою объяснительную силу за пределами греческого полиса.

4. Дионисийское начало как трансгрессия всякой эпохи

Особого внимания заслуживает дионисийское начало – центральная категория раннего Ницше, не утратившая своего значения и в поздний период. Как показано в исследовании М. Силка и Дж. Стерна «Nietzsche on Tragedy», а также в работах Арпада Сабольцаи, озабоченность Ницше фигурой Диониса может быть наилучшим образом понята как прозрение относительно отдалённых корней европейской культуры в минойской цивилизации[26]. Дионис у Ницше – это стихия чистого становления, разрушения границ, опьянения и творческого экстаза. В отличие от статичного аполлонического принципа индивидуации, дионисийское начало трансгрессивно по определению. Оно не фиксировано ни в какой конкретной эпохе: ни в архаической Греции, ни в минойском Крите, ни в любом другом историческом локусе. Именно поэтому призыв Ницше к «возвращению Диониса» на самом деле является призывом к непрерывной революции чувственности против любого окостеневшего порядка – включая и сам греческий полис, который Ницше, тем не менее, считал высшим достижением аполлонического оформления.

Более того, в «Ecce Homo» Ницше характеризует себя как «первого человека, понявшего дионисийское», объясняя его как «избыток силы», как «жажду и вожделение разрушения»[27]. Такая трактовка не может быть редуцирована к исторической реконструкции греческих мистерий; она выводит дионисийское в сферу универсальной антропологии. Именно это, а не архаическая экзотика, привлекло в ницшеанстве теоретиков постмодерна, для

[22] Там же. С. 132.
[23] Муфф Ш. Агонистическая политика / пер. с англ. А. Смирнова // Логос. 2011. № 6 (84). С. 112–135.
[24] Menke C. Die Kraft der Kunst. Frankfurt: Suhrkamp, 2013. S. 230.
[25] Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 345.
[26] Silk M.S., Stern J.P. Nietzsche on Tragedy. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 55-79.
[27] Ницше Ф. Ecce Homo // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 2005. С. 7–18.

которых Дионис стал символом сопротивления любой нормативной тотальности[28]. Мишель Фуко в лекциях «Истина и юридические формы» прямо связывает дионисийское начало с возможностью «негативной диалектики», которая не приводит к синтезу, а остаётся в состоянии продуктивного напряжения[29].

Стоит также отметить, что дионисийское начало у Ницше имеет не только эстетическое, но и этическое измерение. Дионис – это бог, который учит «говорить да» жизни во всей её полноте, включая страдание, гибель и жестокость. В «Сумерках идолов» Ницше восклицает: «Быть жестоким – это добродетель дионисийского зверя»[30]. Однако жестокость здесь не садистская, а онтологическая: это способность вынести трагический аспект существования без утешительных иллюзий. Именно такое понимание дионисийского делает ницшевскую переоценку ценностей неустранимым вызовом для любой морали, основанной на сострадании и избегании страдания.

В современной философии дионисийский мотив развивают такие авторы, как Петер Слотердайк, Джорджо Агамбен и Роберто Эспозито. Слотердайк в «Критике цинического разума» использует ницшевскую фигуру Диониса для анализа современных форм субъективации[31]. Агамбен в «Homo Sacer» применяет дионисийскую логику исключения для критики биополитических механизмов современности[32]. Это показывает, что дионисийское начало продолжает работать как аналитический инструмент, не будучи привязанным к античности.

5. Генеалогический метод против телеологического историзма

Критики архаичности Ницше, как правило, игнорируют тот факт, что сам философ разработал мощный методологический инструмент, позволяющий использовать исторический материал без впадения в историцизм или реставраторство. Речь идёт о генеалогическом методе, впервые систематически применённом в «К генеалогии морали» (1887). Генеалогия, в отличие от исторической реконструкции, не стремится установить «подлинное происхождение» ценностей с целью их легитимации. Напротив, генеалогический анализ, как показал Мишель Фуко, «диссоциирует» то, что традиционная история считает единым и непрерывным; он выявляет случайное, разорванное, не-сущностное в том, что принято считать «источником»[33].

Применительно к досократической Греции генеалогический подход означает следующее: Ницше интересуется не тем, «как на самом деле было» в Греции V века до н.э., а тем, как определённые досократические интуиции – Фалеса, Анаксимандра, Гераклита, Парменида – могут быть активированы для критики современных ценностей. В третьем трактате «К генеалогии морали»

[28] Делёз Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. С. 89.
[29] Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 2006. С. 98–150.
[30] Ницше Ф. Сумерки идолов. М.: АСТ, 2015. С. 79.
[31] Sloterdijk P. Kritik der zynischen Vernunft. Frankfurt: Suhrkamp, 1983. S. 807.
[32] Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. С. 124.
[33] Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 2006. С. 98–150.

Ницше показывает, что идеал аскета – это не исконное свойство христианства, а результат сложных исторических наслоений, включающих платоновскую метафизику, римское право и германские обычаи[34]. Точно так же и досократики у Ницше – не «чистое начало», а конструкт, призванный высветить произвольность современных ценностей.

В работе «Философия в трагическую эпоху греков» (1873) Ницше пишет о досократиках: «Строительство и разрушение, без всякой моральной вменяемости, в вечной одинаковой невинности, – вот что единственно есть в этом мире игра художника и ребёнка»[35]. Эта фраза – не историческое высказывание о греках, а философский принцип, согласно которому ценностное творчество освобождается от оков моральной вменяемости и исторической телеологии. Досократическая Греция здесь – иллюстрация, а не программа.

Жиль Делёз в работе «Ницше и философия» показал, что генеалогия есть «дифференциальное» мышление, противоположное любой форме телеологического историзма. Делёз подчёркивает, что генеалогия не ищет происхождения (*Ursprung*), а ищет происхождение в смысле *Herkunft* – «происхождение как родословную низменных элементов»[36]. Генеалогия выявляет случайное, разорванное происхождение ценностей, но сама операция переоценки требует не постепенной реформы, а мгновенного акта. Здесь можно ввести понятие *transitus statim* – «мгновенного переназначения» или «немедленного перехода». В отличие от реставрации, которая требует времени и непрерывности, и от эволюции, которая отрицает скачок, *transitus statim* совершается здесь и сейчас. Этот акт, а не филологическая реконструкция, превращает архаическую Грецию из мёртвого архива в живую симптоматологию.

Кроме того, генеалогический метод позволяет Ницше избежать и другой ловушки – гегелевского историзма, который рассматривает каждую эпоху как необходимый этап на пути к Абсолютному духу. Ницше, напротив, настаивает на принципиальной случайности исторических событий и ценностных систем. В «Воле к власти» он пишет: «Нет никакого “бытия” за деланием, действованием, становлением; “деятель” всего лишь присочинён к деятельности – деятельность есть всё»[37]. Эта онтология становления исключает любую попытку зафиксировать «вечные» ценности – будь то греческие или какие-либо иные. Поэтому сам Ницше был бы первым, кто отверг бы попытку превратить его обращение к досократике в новую метафизику.

6. «Мы, филологи» и преодоление филологического антикваризма

Важным дополнением к методологической аргументации служат черновые наброски Ницше под общим названием «Мы, филологи» (1875), опубликованные посмертно. В этом тексте Ницше набрасывает критику науки через

[34] Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 2005. С. 250-280.

[35] Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. СПб.: Азбука-классика, 2014. с. 145.
[36] Делёз Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. С. 157.
[37] Ницше Ф. Воля к власти. М.: АСТ, 2005. С. 567.

провокационное обсуждение несовершенных стандартов и критериев, принятых его современниками и предшественниками среди филологов. Ницше предъявляет немецкой классической филологии обвинение в том, что она превратила живую Грецию в собрание текстов, не способных никого ничему научить, кроме мертвенного педантизма. Именно против этого – против «идеализирующего искажения», которое производит филолог-антиквар, – направлены филиппики Ницше. «Задача для филологии: исчезновение» – так формулирует Ницше радикальный вывод в одном из фрагментов[38]. Грецию, которая нужна философии, по Ницше, нельзя найти на страницах критического аппарата Дильса-Кранца. Её нужно изобрести заново как набор вопросов, а не как архив ответов. Именно этим, вопреки архаической букве, и занимается сам Ницше.

Критикуя филологов за то, что они показывают только фальшивую идеализированную картину классики, Ницше тем самым отказывается от археологической реконструкции в пользу конструктивной переоценки. Его Греция – это всегда Греция для современности, всегда Греция глазами философа, а не историка. В этом смысле Ницше предвосхищает позднейшие методологические дебаты между «историей понятий» и «историей ментальностей», а также современную критику историзма, представленную, например, Франком Анкерсмитом[39]. Анкерсмит, как и Ницше, утверждает, что историческое знание никогда не является простым отражением прошлого, а всегда – нарративом, который служит современным интересам.

Особенно интересны в «Мы, филологи» пассажи, где Ницше обсуждает социальную психологию учёных. Он замечает, что филологи склонны к мелкой зависти, карьеризму и конформизму – именно тем чертам, которые он позже опишет как «стадный инстинкт» в «По ту сторону добра и зла»[40]. Таким образом, критика филологии становится частью более общей критики морали: академический антикваризм – это одна из форм декаданса, бегства от живой жизни в мёртвые тексты. Поэтому Ницше и заявляет, что филология должна «исчезнуть» – не как дисциплина, а как самоцель. Она должна стать служанкой философии, инструментом диагностики современности. Этот аспект ницшевской мысли часто упускают из виду сторонники гипотезы архаической обречённости. Они принимают буквально высказывания Ницше о греках, не замечая его иронической дистанции по отношению к филологии как профессии. Между тем, именно эта дистанция позволяет Ницше использовать греческий материал столь свободно и продуктивно.

Обсуждение

Гипотеза архаической обречённости основывается на трёх столпах. Во-первых, Ницше действительно часто хвалит досократическую Грецию и критикует современность. Во-вторых, он допускает высказывания, которые

[38] Nietzsche F. Werke: Kritische Gesamtausgabe (KGW), hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin: De Gruyter, 1967. S.27.
[39] Ankersmit F. Sublime Historical Experience. Stanford: Stanford University Press, 2005. P. 301.
[40] Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 2005. С. 210–490.

выглядят как апология рабства, войны и сословного неравенства. В-третьих, многие из этих высказываний трудно совместить с либеральными или социалистическими ценностями модерна. Однако эти три тезиса не ведут к выводу об обречённости проекта переоценки ценностей.

Почему? Во-первых, похвала Греции у Ницше – это генеалогический и симптоматологический жест, а не реставрационный [41]. Он хочет показать, что современные ценности – демократия, равенство, сострадание – не являются вечными и необходимыми, а имеют случайное происхождение. Греция служит контрпримером, демонстрирующим возможность иной ценностной конфигурации. Без такого контрпримера критика современности была бы голословной. Но из этого не следует, что Ницше призывает буквально вернуться к греческим порядкам – точно так же, как Маркс, критикуя капитализм через отсылку к примитивному коммунизму, не призывал вернуться к первобытному обществу. Во-вторых, высказывания о рабстве и войне следует понимать в их полемическом контексте. Ницше пишет «Греческое государство» в разгар франко-прусской войны, когда вопрос о «цене культуры» стоял особенно остро. Он адресуется к немецким либералам, которые считали, что культура может процветать без насилия и эксплуатации. Ницше показывает, что это иллюзия: любая культура основана на исключении и неравенстве. Но он не говорит, что рабство – единственно возможная форма этого неравенства. Напротив, он предлагает искать «современные функциональные альтернативы» древним институтам[42]. Те же самые аргументы сегодня можно переформулировать в терминах социального разделения труда, неравенства возможностей, проблемы «творческого класса» и т.д. Ницше не даёт ответов, но он ставит вопросы, которые не устарели.

В-третьих, сама гипотеза архаической обречённости покоится на логической ошибке смешения генезиса и обоснования. Это можно показать на простом примере: если философ восхищается Спинозой и использует его идеи для критики современности, это не значит, что он призывает вернуться в Голландию XVII века. Точно так же и Ницше. Более того, отказ от использования исторического материала в философии означал бы отказ от самой возможности критики, поскольку любая критика предполагает сравнение с иным. Как писал Поль Рикёр, «критика является диалектической, если она умеет черпать из памяти о том, что не есть современность»[43]. В-четвёртых, многие исследователи, которые сегодня работают с наследием Ницше, давно отказались от «архаического» прочтения. Достаточно назвать имена таких авторов, как Вальтер Кауфман, Эрих Хеллер, Александр Нойхаус, Поль де Ман, Жак Деррида – все они так или иначе используют Ницше для понимания современной культуры, не впадая в антикваризм. Это доказывает, что проект переоценки ценностей живёт и работает вне своего исторического контекста.

[41] Szakolczai A. Nietzsche and the Birth of the Dionysian // History of the Human Sciences. 2007. Vol. 20, No. 4. P. 55–78.
[42] Church J.F. Nietzsche's Early Perfectionism: A Cultural Reading of «The Greek State» // Journal of Nietzsche Studies. 2015. Vol. 46, No. 2. P. 210–235.
[43] Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008. С. 345.

Наконец, важно подчеркнуть, что сам Ницше предвидел подобные обвинения в архаизме и отвечал на них. В предисловии к «К генеалогии морали» он пишет: «Мы, познающие, неизвестны нам самим; и на то есть своя причина. Мы никогда не искали себя – так как же могло бы случиться, что мы однажды нашли бы себя?»[44]. Эта самоирония означает, что Ницше не предлагает никакой готовой идентичности – ни греческой, ни какой-либо ещё. Переоценка ценностей – это процесс, а не состояние. Поэтому её нельзя «завершить» и нельзя «обречь», потому что она по определению незавершаема. Как замечает Делёз, «переоценка – это не реставрация, а трансмутация: превращение элементов в иное»[45].

Исследование имеет ограничения, связанные с интерпретативной природой философского анализа. Возможны иные прочтения ницшевских текстов (психоаналитическое, теологическое, структуралистское), которые не были рассмотрены в рамках данной работы. Кроме того, предложенная операционализация «филологического антикваризма» и «философской симптоматологии» требует дальнейшей эмпирической верификации на материале других философских текстов, обращающихся к историческому материалу. Перспективным направлением представляется сравнительный анализ «Греческого государства» с другими текстами Ницше о политике, а также применение разработанной методологии к анализу современных политических теорий, апеллирующих к Ницше (например, теорий агонистической демократии). Также представляет интерес сопоставление ницшевского метода культурной симптоматологии с аналогичными диагностическими подходами в философии XX века (например, с феноменологией Э. Гуссерля или критической теорией Франкфуртской школы).

Заключение

Проведённый анализ позволяет сделать следующие выводы. Гипотеза об архаической обречённости проекта переоценки всех ценностей Ф. Ницше несостоятельна по ряду причин, каждая из которых вытекает из прямой или имплицитной методологии самого философа.

Во-первых, смешение генезиса и обоснования в этой гипотезе приводит к ошибочному отождествлению источников вдохновения с нормативной программой, которую Ницше никогда не выдвигал в институциональной форме. Ницше использует Грецию как диагностический инструмент, а не как политическую программу.

Во-вторых, метод культурной симптоматологии, эксплицированный Белан, превращает греческий материал из объекта реставрации в диагностический инструмент для анализа нигилистических патологий модерна. Этот метод позволяет сохранить дистанцию по отношению к античности и использовать её как зеркало для современности.

В-третьих, интерпретация «Греческого государства» в работах Чёрча показывает, что Ницше критикует либеральную культуру и ищет «современные

[44] Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 2005. С. 230–430.
[45] Делёз Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. С. 345.

функциональные альтернативы» древним институтам, а не требует их возвращения. Тем самым снимается обвинение в буквальной апологии рабства.

В-четвёртых, агональная модель из «Гомеровского соревнования» и дионисийское начало как принципиально трансгрессивная стихия нелокализуемы ни в какую конкретную эпоху и сохраняют эвристический потенциал вне исторического контекста. Они могут быть переведены на язык современных институтов – конкурентной демократии, художественного авангарда, рыночной конкуренции.

В-пятых, генеалогический метод Ницше, в отличие от исторического антикваризма, выявляет разрывы и случайности там, где традиционная история усматривает непрерывность и сущность; это делает невозможным сведение проекта переоценки к реставрации архаики. Генеалогия показывает, что ценности – это не наследие, которое нужно сохранять, а поле битвы, на котором постоянно происходят переоценки.

В-шестых, филологическая самокритика Ницше в работе «Мы, филологи» окончательно отмежёвывает его проект от какой бы то ни было археологической или антикварной реставрации. Ницше требует «исчезновения» филологии как самоцели, что означает, что его интерес к Греции – это всегда интерес к современности.

Обречена не переоценка ценностей. Обречена, скорее, попытка игнорировать тот факт, что вопрос о ценностях после ухода трансцендентных гарантий не может быть решён простым отрицанием «архаических» источников. Дионис, вопреки гипотезе архаической обречённости, не является музейным экспонатом. Он остаётся работающей гипотезой философской антропологии – опасной, трагической, но, как показал весь последующий постницшеанский дискурс – от Фуко до Агамбена, от Делёза до Слотердайка, – необходимой для понимания условий возможности ценностного творчества в постметафизическую эпоху. Если и есть обречённость, то это обречённость тех интерпретаций, которые настаивают на том, чтобы читать Ницше как антиквара, а не как философа будущего. Но сам Ницше, как он писал в «Ecce Homo», «не человек, он динамит» – и этот динамит продолжает взрывать устоявшиеся ценностные структуры, не обращая внимания на то, из какой эпохи пришли его метафоры.

Теоретическая значимость исследования заключается в разработке методологического аппарата, позволяющего различать реставрационное и диагностическое использование исторического материала в философии, что может быть применено не только к Ницше, но и к другим мыслителям, обращавшимся к античности (например, к М. Хайдеггеру или Х.-Г. Гадамеру). Практическая значимость состоит в возможности использования результатов в преподавании истории философии, философской антропологии и философии культуры, а также для методологической рефлексии в современных исследованиях, апеллирующих к ницшеанскому наследию. Перспективы дальнейших исследований связаны с применением разработанной методологии

к анализу других аспектов ницшевской философии, а также к сравнительному исследованию диагностических подходов в философии XX века.

Список литературы

1. *Агамбен Дж.* Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: Европа, 2011.
2. *Быховский Б. Э.* Кьеркегор. – М.: Мысль, 1972.
3. *Ванхузер К. Дж.* Искусство понимания текста: Литературоведческая этика и толкование Писания. – Черкассы: Коллоквиум, 2007.
4. *Гайденко П. П.* Трагедия эстетизма: Опыт характеристики миросозерцания Серена Киркегора. – М.: Искусство, 1970.
5. *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. – М.: Наука, 1987.
6. *Делёз Ж.* Ницше и философия. – М.: Ад Маргинем, 2003.
7. *Жирар Р.* Насилие и священное. – М.: Новое литературное обозрение, 2000.
8. *Кауфман В.* Ницше: философ, психолог, антихристианин. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2004.
9. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 5: Ранний эллинизм. – М.: Искусство, 1979.
10. *Муфф Ш.* Агонистическая политика / пер. с англ. А. Смирнова // Логос. – 2011. – № 6 (84). – С. 112–135.
11. *Ницше Ф.* Воля к власти. – М.: АСТ, 2005.
12. *Ницше Ф.* Гомеровское соревнование // Ницше Ф. Несвоевременные размышления. – М.: АСТ, 2005. – С. 35–42.
13. *Ницше Ф.* Греческое государство // Ницше Ф. Несвоевременные размышления. – М.: АСТ, 2005. – С. 55–78.
14. *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 2005. – С. 230–430.
15. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 2005. – С. 210–490.
16. *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. – СПб.: Азбука-классика, 2014.
17. *Ницше Ф.* Сумерки идолов. – М.: АСТ, 2015.
18. *Ницше Ф.* Ecce Homo // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 2005. – С. 7–89.
19. *Рикёр П.* Память, история, забвение. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008.
20. *Фуко М.* Ницше, генеалогия, история // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Касталь, 2006. – С. 98–150.
21. *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ницше // Шестов Л. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М. : Наука, 1993. – С. 150–210.
22. *Ясперс К.* Ницше и христианство. – М.: Медиум, 1994.
23. *Ankersmit F.* Sublime Historical Experience. – Stanford: Stanford University Press, 2005.
24. *Béland M.* Nietzsche's Greek Ethics: His Early Ethical Symptomatology Reconstructed // Journal of Nietzsche Studies. – 2014. – Vol. 45, No. 1. – P. 45–67.
25. *Cahoone L.* The Modern Intellectual Tradition: From Descartes to Derrida [Videorecording] / Lawrence Cahoone. – Chantilly, VA: The Teaching Company, 2010. – 6 videodiscs (approximately 1080 min.): sound, colour; 4 3/4 in. + 1 course guidebook (137 p.: ill.; 19 cm). – (The Great Courses. Philosophy & Intellectual History). – Course No. 4750.
26. *Church J. F.* Nietzsche's Early Perfectionism: A Cultural Reading of «The Greek State» // Journal of Nietzsche Studies. – 2015. – Vol. 46, No. 2. – P. 210–235.
27. *Drochon H.* Nietzsche's Great Politics. – Princeton: Princeton University Press, 2016.
28. *Menke C.* Die Kraft der Kunst. – Frankfurt: Suhrkamp, 2013.
29. *Nietzsche F.* Werke: Kritische Gesamtausgabe (KGW) / hrsg. von G. Colli und M. Montinari. – Berlin: De Gruyter, 1967.

30. *Porter J. I.* Nietzsche and the Philology of the Future. – Stanford: Stanford University Press, 2000.
31. *Silk M. S., Stern J. P.* Nietzsche on Tragedy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
32. *Sloterdijk P.* Kritik der zynischen Vernunft. – Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
33. *Szakolczai A.* Nietzsche and the Birth of the Dionysian // History of the Human Sciences. – 2007. – Vol. 20, No. 4. – P. 55–78.
34. *Young J.* Nietzsche's Philosophy of Art. – Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Critique of the Hypothesis of the Archaic Doom of F. Nietzsche's Project of Revaluation of Values: an Essay in Systematic Reconstruction

Author: Sakhnevich Sergey Vladimirovich; Institute of Business Career – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Linguistics; ORCID: 0000-0002-2068-9250; Russia, Moscow; E-mail:crash68@yandex.ru

Abstract. In the historico-philosophical literature, the thesis of the historical doom of F. Nietzsche's project of revaluation of all values is periodically reproduced, based on the claim that this project relies on the value models of pre-Socratic Greece. However, a systematic analysis of this hypothesis has not yet been undertaken, which creates a gap in the understanding of Nietzsche's methodology and its heuristic potential. The purpose of the article is to substantiate the thesis that Nietzsche's recourse to pre-Socratic thought is not a restoration of archaism, but a method of cultural diagnosis – «ethical symptomatology» – aimed at identifying the nihilistic foundations of European modernity. The study is based on a structural-functional analysis of Nietzsche's methodology, the comparative-historical method, and the method of conceptual modeling. The empirical base consists of Nietzsche's original texts from all periods of his work, as well as modern studies of the last twenty years. Operational criteria for distinguishing between «philological antiquarianism» and «philosophical symptomatology» as two types of relationship to historical material are introduced. It is shown that key elements of the revaluation of values (agonality, the Dionysian, genealogical method) retain their heuristic potential beyond the ancient context, which is confirmed by their actualization in modern political theories and anthropological studies. For the first time, a systematic reconstruction of Nietzsche's methodology as a diagnostic procedure aimed at identifying the nihilistic foundations of European modernity is proposed; an operational distinction between two types of relationship to historical material is introduced; the concept of a «transformational model» as an alternative to restorative logic is proposed. The results can be used in courses on the history of philosophy, philosophical anthropology, and philosophy of culture, as well as for methodological reflection in modern studies appealing to the Nietzschean heritage.

Keywords: Nietzsche, revaluation of values, pre-Socratic Greece, cultural symptomatology, genealogy of morals, agonality, Dionysian, philological antiquarianism.

References

- Agamben G. *Homo Sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'.* – M.: Evropa, 2011. (In Russ.)
- Ankersmit F. *Sublime Historical Experience.* – Stanford: Stanford University Press, 2005.

- Béland M. Nietzsche's Greek Ethics: His Early Ethical Symptomatology Reconstructed // *Journal of Nietzsche Studies.* – 2014. – Vol. 45, No. 1. – P. 45–67.
- Bykhovskiy B. E. *K'erkegor.* – M.: Mysl', 1972. (In Russ.)
- Cahoone L. *The Modern Intellectual Tradition: From Descartes to Derrida [Videorecording]* / Lawrence Cahoone. – Chantilly, VA : The Teaching Company, 2010. – 6 videodiscs (approximately 1080 min.): sound, colour; 4 3/4 in. + 1 course guidebook (137 p.: ill.; 19 cm). – (The Great Courses. Philosophy & Intellectual History). – Course No. 4750.
- Church J. F. Nietzsche's Early Perfectionism: A Cultural Reading of «The Greek State» // *Journal of Nietzsche Studies.* – 2015. – Vol. 46, No. 2. – P. 210–235.
- Deleuze G. *Nitsshe i filosofiya.* – M.: Ad Marginem, 2003. (In Russ.)
- Drochon H. *Nietzsche's Great Politics.* – Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Foucault M. Nitsshe, genealogiya, istoriya // Foucault M. *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti.* – M.: Kastal', 2006. – P. 98–150. (In Russ.)
- Gaydenko P. P. *Tragediya estetizma: Opyt kharakteristiki mirosozertsaniya Serena Kirkegora.* – M.: Iskusstvo, 1970. (In Russ.)
- Girard R. *Nasilie i svyashchennoe.* – M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2000. (In Russ.)
- Golosovker Ya. E. *Logika mifa.* – M.: Nauka, 1987. (In Russ.)
- Jaspers K. *Nitsshe i khristianstvo.* – M.: Medium, 1994. (In Russ.)
- Kaufmann W. *Nitsshe: filosof, psikholog, antikhristianin.* – M.: Dom intellektual'noy knigi, 2004. (In Russ.)
- Losev A. F. *Istoriya antichnoy estetiki. T. 5: Ranniy ellinizm.* – M.: Iskusstvo, 1979. (In Russ.)
- Menke C. *Die Kraft der Kunst.* – Frankfurt : Suhrkamp, 2013.
- Mouffe S. Agonisticheskaya politika / transl. by A. Smirnov // *Logos.* – 2011. – No. 6 (84). – P. 112–135. (In Russ.)
- Nietzsche F. *Volya k vlasti.* – M.: AST, 2005. (In Russ.)
- Nietzsche F. Gomerovskoe sorevnovanie // Nietzsche F. *Nesvoevremennye razmyshleniya.* – M.: AST, 2005. – P. 35–42. (In Russ.)
- Nietzsche F. Grecheskoe gosudarstvo // Nietzsche F. *Nesvoevremennye razmyshleniya.* – M.: AST, 2005. – P. 55–78. (In Russ.)
- Nietzsche F. K genealogii morali // Nietzsche F. *Sochineniya v 2 t.* T. 2. – M. : Mysl', 2005. – P. 230–430. (In Russ.)
- Nietzsche F. Po tu storonu dobra i zla // Nietzsche F. *Sochineniya v 2 t.* T. 1. – M.: Mysl', 2005. – P. 210–490. (In Russ.)
- Nietzsche F. *Rozhdenie tragedii iz dukha muzyki.* – SPb.: Azbuka-klassika, 2014. (In Russ.)
- Nietzsche F. *Sumerki idolov.* – M.: AST, 2015. (In Russ.)
- Nietzsche F. Ecce Homo // Nietzsche F. *Sochineniya v 2 t.* T. 2. – M.: Mysl', 2005. – P. 7–89. (In Russ.)
- Nietzsche F. *Werke: Kritische Gesamtausgabe (KGW)* / hrsg. von G. Colli und M. Montinari. – Berlin: De Gruyter, 1967.
- Porter J. I. *Nietzsche and the Philology of the Future.* – Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Ricoeur P. *Pamyat', istoriya, zabvenie.* – M.: Izd-vo gumanitarnoy literatury, 2008. (In Russ.)
- Shestov L. Dobro v uchenii gr. Tolstogo i Nitsshe // Shestov L. *Sochineniya v 2 t.* T. 1. – M.: Nauka, 1993. – P. 150–210. (In Russ.)
- Shestov L. *Kirkegard i ekzistentsial'naya filosofiya (Glas vopiyushchego v pustyne).* – M.: Progress – Gnozis, 1992. (In Russ.)
- Silk M. S., Stern J. P. *Nietzsche on Tragedy.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Sloterdijk P. *Kritik der zynischen Vernunft.* – Frankfurt : Suhrkamp, 1983.
- Szakolczai A. Nietzsche and the Birth of the Dionysian // *History of the Human Sciences.* – 2007. – Vol. 20, No. 4. – P. 55–78.

- Vanhoozer K. J. *Iskusstvo ponimaniya teksta: Literaturovedcheskaya etika i tolkovanie Pisaniya*. – Cherkassy: Kollokvium, 2007. (In Russ.)
- Young J. *Nietzsche's Philosophy of Art.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

УДК 2-67:32(430)

Правовая институционализация исламских организаций в Германии в 1990–2000 гг.

Автор: Сакович Анатолий Евгеньевич, юрист, магистр теологии, аспирант Минской духовной академии. Беларусь, г. Минск. e-mail: sakovich.ae@yandex.ru

Аннотация: В статье исследуется первичная правовая институционализация исламских организаций в Германии в 1990–2000 гг. На материале документов Бундестага прослеживается изменение юридического объекта парламентского рассмотрения: от мусульманина как адресата миграционной и социальной политики – к исламской организации как коллективному носителю религиозных прав. Эмпирическую основу составили 320 документов и стенографических отчётов Бундестага из Документационно-информационной системы парламентских материалов Бундестага и Бундесрата (DIP), из них 19 источников образовали ядро качественного анализа. Установлено, что в рассматриваемое десятилетие сложились исходные категории последующего государственно-правового взаимодействия с мусульманскими организациями: зарегистрированный союз, религиозное объединение, зонтичный союз, корпорация публичного права, репрезентативность и институциональная автономия. Большой запрос «Ислам в Германии» 1999 г. и ответ Федерального правительства 2000 г. объединили ранее разрозненные вопросы мечетей, погребения, религиозного обучения, организационного представительства и зарубежных связей в единую правовую конструкцию. Делается вывод, что результатом периода стало не установление общего статуса для всех исламских организаций, а формирование процедур и критериев их дифференцированной правовой квалификации.

Ключевые слова: Бундестаг, исламские организации, религиозное объединение, зарегистрированный союз, корпорация публичного права, зонтичный союз, религиозное обучение, репрезентативность, правовая институционализация.

Введение

Период 1990–2000 гг. имеет ключевое значение для понимания современного правового положения исламских организаций в Германии. До начала 1990-х гг. исламская проблематика в федеральном парламентском дискурсе преимущественно включалась в законодательство об иностранцах, социальную адаптацию трудовых мигрантов и гарантии индивидуальной свободы вероисповедания. За последующее десятилетие изменилась сама юридическая постановка вопроса: предметом обсуждения стали устойчивые коллективные структуры, способные владеть имуществом, содержать мечети, организовывать религиозное обучение и погребение, представлять верующих и вступать в публично-правовые отношения с государством.

Важность этого десятилетия обусловлена совпадением нескольких процессов. Воссоединение Германии изменило политико-правовой контекст и усилило необходимость общегосударственного осмысления религиозного многообразия.

Поколения мусульман, родившихся или постоянно проживавших в Германии, уже не укладывались в модель временного пребывания иностранных работников. Мечеть превращалась из временного молитвенного помещения в центр постоянной религиозной и социальной инфраструктуры, возникали земельные и федеральные зонтичные исламские союзы, всё настойчивее ставились вопросы школьного религиозного обучения мусульман и признания исламских объединений.

Именно в 1990–2000 гг. обнаружилось принципиальное различие между демографическим присутствием мусульман и юридическим представительством верующих. Численность мусульман сама по себе не отвечала на вопрос, какая организация уполномочена формулировать религиозные принципы, заключать соглашения с органами власти или выступать партнёром школы. Поэтому членство, уставная структура, внутренняя компетенция, устойчивость и связь зонтичного исламского союза с местными общинами превратились в юридически проверяемые критерии.

Завершение периода также имеет чётко выраженную источниковую границу. Большой запрос Бундестага «Ислам в Германии» 1999 г. впервые системно поставил вопросы об исламских организациях, религиозных объединениях и зонтичных союзах, а ответ федерального правительства 2000 г. свёл земельные и муниципальные практики в общую картину отношений исламских организаций с немецким государством. Тем самым 2000 г. завершает этап первичного тематического оформления проблемы взаимодействия государства с исламскими организациями и открывает возможность для последующих, более специализированных моделей сотрудничества и контроля[1].

Цель статьи – на основе количественного и качественного анализа документов Бундестага определить содержание первичной правовой институционализации исламских организаций в 1990–2000 гг. Для её достижения необходимо установить динамику парламентского дискурса, раскрыть соотношение частноправовой формы исламского союза и религиозно-конституционного статуса, показать значение религиозного обучения и репрезентативности, а также объяснить роль федерализма и разграничения ислама и исламизма.

1. Источники и методика исследования

Источниковый корпус составили печатные документы и стенографические отчёты Бундестага за 1 января 1990 г. – 31 декабря 2000 г. Сплошной полнотекстовый поиск проведён в DIP по лексическим основам Islam, Muslim, Moslem и Mohammedan. В выборке оставлены документы, издателем которых являлся Бундестаг. Выявлено 320 документов по исламу. Для качественного и герменевтического анализа отобраны 19 источников, непосредственно раскрывающих организационно-правовое положение исламских объединений.

Разграничение количественного массива и качественного ядра методологически необходимо. Частотность фиксирует интенсивность парламентской

[1]Deutscher Bundestag. Große Anfrage der Fraktion der CDU/CSU. Islam in Deutschland. Drucksache 14/2301. Berlin: Deutscher Bundestag, 1999. S. 2; Deutscher Bundestag. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage – Islam in Deutschland. Drucksache 14/4530. Berlin: Deutscher Bundestag, 2000. S. 33–34.

артикуляции темы, но не тождественна числу специальных актов об исламских организациях. Упоминания ислама содержались в документах об иностранцах, детях и молодёжи, правах человека, защите животных, интеграции и безопасности. Качественный анализ поэтому сосредоточен на тех текстах, где раскрываются юридические категории, компетенции организаций и условия взаимодействия с государством.

Тематическое кодирование охватывало пять пересекающихся линий: организационно-правовой статус; интеграцию и толерантность; безопасность и исламизм; религиозное обучение и представительство; мечети и погребение. Один документ мог быть отнесён к нескольким линиям, поскольку правовые вопросы в парламентских материалах образуют взаимосвязанную конструкцию. Количественный результат интерпретируется совместно с содержанием центральных источников, прежде всего правительственных докладов 1994 и 1995 гг., Большого запроса Бундестага 1999 г. и ответа правительства 2000 г.[2]

2. Тематическая динамика парламентского дискурса

Из 27495 печатных документов Бундестага, датированных рассматриваемым периодом, тематический поиск выявил 320 релевантных документов. График показывает не последовательность нормативных актов, а изменение интенсивности и внутренней структуры парламентского дискурса. Поэтому количественные пики требуют качественного объяснения и не могут интерпретироваться как автоматическое увеличение объёма предоставленных мусульманам в Германии прав.

[2]Deutscher Bundestag. Unterrichtung durch die Bundesregierung. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland 1993. Drucksache 12/6960. Bonn: Deutscher Bundestag, 1994. S. 27; Deutscher Bundestag. Unterrichtung durch die Bundesregierung. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer. Drucksache 13/3140. Bonn: Deutscher Bundestag, 1995. S. 27; Deutscher Bundestag. Große Anfrage der Fraktion der CDU/CSU. Islam in Deutschland. Drucksache 14/2301. Berlin: Deutscher Bundestag, 1999. 9 S.; Deutscher Bundestag. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage – Islam in Deutschland. Drucksache 14/4530. Berlin: Deutscher Bundestag, 2000. 96 S.

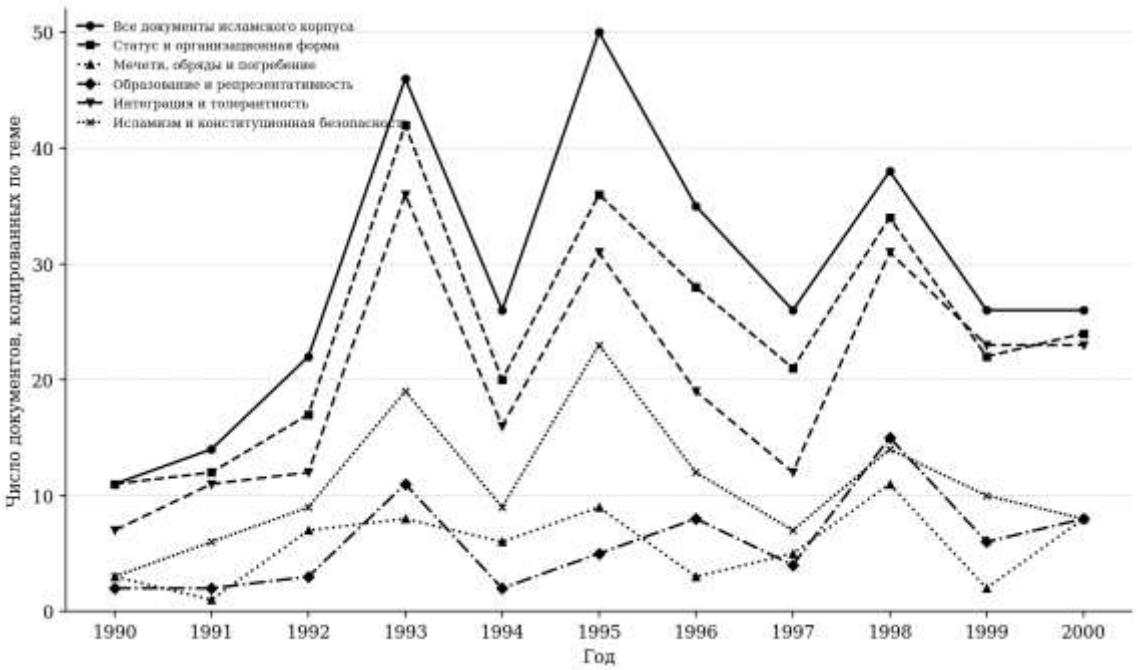


Рисунок 1 – Тематическая динамика дискурса Бундестага об исламских организациях (1990–2000 гг.)

Источник и методика: сплошной полнотекстовый поиск в DIP за 01.01.1990–31.12.2000; объединены выдачи по основам Islam, Muslim, Moslem и Mohammedan; оставлены документы Бундестага; дубли удалены по DIP-ID. Тематические подмножества пересекаются. Дата выгрузки: 25.08.2026. Официальная база печатных документов: https://dip.bundestag.de/.

Первый подъём приходится на 1992–1993 гг.: общий показатель возрастает с 22 до 46 документов, а линии статуса и интеграции достигают соответственно 42 и 36 документов. Этот рост отражает включение исламской проблематики в обсуждение положения иностранцев, прав человека и религиозных меньшинств. Его юридический смысл получил выражение в докладе 1994 г., разграничившем исламское религиозное объединение и корпорацию публичного права[3].

Максимальное значение – 50 документов – достигнуто в 1995 г. Одновременно 36 документов затрагивают организационно-статусную лексику, 31 – интеграцию и толерантность, 23 – исламизм и безопасность. Это свидетельствует о расщеплении дискурса на две взаимосвязанные линии: признание исламских общин участниками религиозно-правовых отношений и индивидуализированную проверку политико-экстремистской деятельности. Правительственный доклад 1995 г. закрепил формулу, согласно которой ислам как религия нельзя отождествлять с исламизмом как политической идеологией[4].

После снижения в 1996–1997 гг. в 1998 г. число документов возрастает до 38, а образовательная и представительская линия достигает максимума

[3]Deutscher Bundestag. Unterrichtung durch die Bundesregierung. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland 1993. Drucksache 12/6960. Bonn: Deutscher Bundestag, 1994. S. 27.

[4]Deutscher Bundestag. Unterrichtung durch die Bundesregierung. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer. Drucksache 13/3140. Bonn: Deutscher Bundestag, 1995. S. 27.

десятилетия – 15 документов. Тематика дискурса Бундестага перемещается от культурной адаптации к курсам Корана, социализации детей и поиску институционального партнёра для религиозного обучения. В 1999–2000 гг. общий показатель стабилизируется на уровне 26 документов в год, однако статусная тематика охватывает 22 и 24 документа, интеграционная – 23. Количественная стабильность скрывает качественный перелом: разрозненные вопросы впервые объединяются вокруг отношений организованных исламских акторов с государством[5].

Таким образом, график фиксирует не линейное усиление или ослабление интереса, а три стадии: расширение проблемного поля в 1992–1995 гг.; его дифференциацию в 1996–1998 гг.; систематизацию правовых категорий в 1999–2000 гг. Наиболее значимым итогом является не максимум частотности 1995 г., а концентрация конца десятилетия на институциональной тематике.

3. От миграционной категории к коллективному религиозному субъекту

В начале десятилетия исламские общины ещё рассматривались преимущественно в рамках положения иностранного населения. Вместе с тем парламентские материалы уже фиксировали устойчивое изменение немецкого общества: «В результате уже состоявшейся и продолжающейся иммиграции разнообразие религиозных общин в немецком обществе будет возрастать. Важно, чтобы государство, обязанное соблюдать мировоззренческую нейтральность, надлежащим образом учитывало это развитие»[6].

Эта формула меняла юридическую перспективу дискурса Бундестага об исламе. Религиозное многообразие представлено не как временное следствие пребывания иностранцев, а как структурная характеристика немецкого общества. Мировоззренческая нейтральность государства требовала не дистанцирования от всех религиозных акторов, а равного и критериально обоснованного доступа различных религий к существующим юридическим формам.

Одновременно Бундестаг исходил из организационной неоднородности ислама: «Правильнее исходить из того, что в Германии существует множество различающихся в этническом и обрядовом отношении исламских сообществ»[7]. Поэтому государство не могло предположить наличие единого центра, сопоставимого со структурой крупных христианских конфессий. Оно взаимодействовало с местными мечетскими союзами, культурными центрами и зонтичными объединениями, различавшимися по происхождению, богословию и характеру внешних связей.

---

[5]Deutscher Bundestag. Große Anfrage der Fraktion der CDU/CSU. Islam in Deutschland. Drucksache 14/2301. Berlin: Deutscher Bundestag, 1999. 9 S.; Deutscher Bundestag. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage – Islam in Deutschland. Drucksache 14/4530. Berlin: Deutscher Bundestag, 2000. 96 S. Deutscher Bundestag. Zehnter Kinder- und Jugendbericht. Drucksache 13/11368. Bonn: Deutscher Bundestag, 1998. 376 S.; Deutscher Bundestag. Plenarprotokoll 13/239. 239. Sitzung, 29. Mai 1998. Bonn: Deutscher Bundestag, 1998. 88 S.

[6]Deutscher Bundestag. Unterrichtung durch die Bundesregierung. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland 1993. Drucksache 12/6960. Bonn: Deutscher Bundestag, 1994. S. 27.

[7]Ibid. S. 27.

Постоянство религиозной жизни проявилось в инфраструктурных правоотношениях. Строительство мечети требовало юридически определённого собственника или арендатора, заявителя в строительном производстве и субъекта ответственности. Организация мусульманского погребения затрагивала земельное законодательство и муниципальную практику. Религиозное обучение предполагало не только наличие верующих, но и организацию, способную формулировать религиозные принципы и отвечать за содержание учебной программы. Тем самым инфраструктура исламских организаций стала материальным доказательством перехода от временного присутствия мусульман в Германии к межпоколенческой устойчивости немецких граждан-мусульман.

4. Организационно-правовые формы и пределы статусной модели

Исходной формой институционализации стал зарегистрированный союз (eingetragener Verein, e.V.). Он позволял общине приобретать правоспособность, владеть или арендовать помещением, заключать договоры, собирать взносы, приглашать религиозных служителей и участвовать в административном либо судебном производстве. По данным Федерального правительства, «большинство представленных в Германии мусульманских организаций действует в правовой форме зарегистрированного союза»[8].

Доступность союзной формы обеспечивала включение исламских общин в гражданский правооборот без предварительного государственно-религиозного признания. Однако эта форма не отвечала автоматически на вопрос о качестве религиозного объединения. Формальный круг членов союза нередко был значительно уже круга участников пятничной молитвы; культурная цель устава могла сочетаться с фактическим содержанием здания мечети; зонтичный союз объединял юридические лица, а не непосредственно всех верующих. Поэтому регистрация подтверждала наличие субъекта частного права, но не доказывала его религиозную репрезентативность.

В 1994 г. в документах Бундестага впервые был системно поставлен вопрос о наделении исламских объединений статусом корпорации публичного права. Правительство констатировало, что такие права им ещё не предоставлялись, но одновременно подчёркивало: «Уже принцип равенства требует не исключать исламские религиозные общины из данной правовой формы заранее, если имеется определённая организационная структура»[9].

Отсутствие корпоративного статуса к 2000 г. поэтому нельзя считать доказательством конфессионального неравенства. Оценивалась устойчивость конкретного заявителя, а не историческая древность ислама. Требовались определённое членство, представительные органы, финансовая жизнеспособность и гарантия продолжительности существования. Кроме того, корпоративные права не

[8]Deutscher Bundestag. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage – Islam in Deutschland. Drucksache 14/4530. Berlin: Deutscher Bundestag, 2000. S. 8.

[9]Deutscher Bundestag. Unterrichtung durch die Bundesregierung. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland 1993. Drucksache 12/6960. Bonn: Deutscher Bundestag, 1994. S. 27.

являлись обязательным условием для богослужения, строительства мечети, частных курсов Корана или социальной деятельности.

Юридически важно различать три уровня. Зарегистрированный союз представляет организационно-правовую форму юридического лица; религиозное объединение – материально-конституционное качество коллектива, совместно исповедующего религию; корпорация публичного права – дополнительный статус, предоставляемый при выполнении специальных условий. Эта конструкция не образует иерархической лестницы, ступени которой последовательно проходит каждый субъект. Исламская организация, зарегистрированная в форме союза, может быть признана религиозным объединением в конституционно-правовом смысле, однако это само по себе не влечёт приобретения ею статуса корпорации публичного права.

5. Религиозное обучение, репрезентативность и автономия

Наиболее отчётливо связь организационной структуры и конституционного статуса проявилась в вопросе школьного обучения исламу. Статья 7, абзац 3 Основного закона требует согласования преподавания с принципами соответствующего религиозного объединения. Следовательно, органам власти необходимо было определить не «представителя ислама вообще», а юридически и религиозно компетентного контрагента, чьи решения обязательны для определяемого круга верующих мусульман.

Здесь выявилось различие между местной религиозной практикой и представительством на земельном уровне. Отдельный мечетский союз мог организовать частные курсы Корана, но не всегда обладал масштабом и структурой для участия в государственной школьной системе. Зонтичный союз координировал множество общин, однако должен был доказать уставную и фактическую связь с ними. Само число организаций-участников ещё не подтверждало способность формулировать обязательные религиозные принципы.

Большой запрос Бундестага 1999 г. сформулировал этот вопрос системно: «В каких организациях, религиозных объединениях и зонтичных союзах организуются мусульмане в Германии?». Формулировка объединяла организацию, религиозно-конституционное качество и надстроечное представительство, но не отождествляла их. Ответ правительства 2000 г. показал, что государство проверяет структуру, членство, компетенцию органов и реальную способность представлять верующих[10].

С репрезентативностью тесно связана институциональная автономия. Транснациональные связи обеспечивали финансирование, подготовку имамов и учебные материалы, но могли затруднять определение фактического центра решений. Особое значение имели порядок назначения мусульманских руководителей, зависимость бюджета исламских организаций от иностранных инвесторов, содержание обязательных указаний и возможность немецкого юридического исламского лица самостоятельно определять позицию по вопросам местного

[10]Deutscher Bundestag. Große Anfrage der Fraktion der CDU/CSU. Islam in Deutschland. Drucksache 14/2301. Berlin: Deutscher Bundestag, 1999. S. 2. Deutscher Bundestag. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage – Islam in Deutschland. Drucksache 14/4530. Berlin: Deutscher Bundestag, 2000. S. 33–34.

правопорядка. Критерий автономии не требовал изоляции от зарубежных религиозных центров, но требовал юридической определённости касательно внутригерманской ответственности.

К концу десятилетия сложилась матрица дискурса Бундестага, которая будет воспроизводиться в последующей парламентской дискуссии в XXI в.: организационная форма, репрезентативность, религиозное обучение, внешнее влияние, конституционная лояльность и пригодность к публичному сотрудничеству. Качественный перелом 1999–2000 гг. состоял именно в их соединении вокруг вопроса о правоспособном и ответственном коллективном субъекте.

6. Разграничение религии и политического экстремизма

Предпосылкой правовой институционализации стало последовательное разграничение ислама и исламизма. В докладе 1994 г. оно было выражено краткой формулой: «В первом случае речь идёт о религии, во втором – о политической идеологии»[11]. Годом позже федеральное правительство подчеркнуло: «Подавляющее большинство проживающих в Германии мусульман являются сторонниками умеренного ислама (gemäßigten Islam). Исламисты составляют в Германии весьма незначительное меньшинство»[12]. Такое разграничение имело не только политико-риторическое, но и юридическое значение. Обычная исламская организация пользовалась гарантиями статей 4 и 9 Основного закона, а усиленный контроль над исламизмом требовал конкретных признаков антиконституционной деятельности определённого исламского объединения. Наблюдение в рамках защиты конституции, отказ в публичном сотрудничестве и установление качества религиозного объединения представляли самостоятельные процедуры и не могли подменять друг друга.

Вместе с тем публичное сотрудничество предполагало проверку правовой надёжности партнёра. Для зонтичных исламских союзов возникал вопрос, в какой мере цели отдельной входящей в него организации определяют деятельность всего объединения. Ответ требовал анализа реального распределения влияния, финансирования, кадровых связей и права принимать обязательные решения. Так в 1990-е гг. сформировалась двойная модель: конституционная защита исламской самоорганизации сочеталась с индивидуализированной оценкой конкретных антиконституционных рисков.

7. Федерализм и модель первичной институционализации

Правовое положение исламских организаций складывалось в условиях федеративного распределения компетенций. Федеральный уровень регулировал гражданское право, право союзов, миграцию и защиту конституционного строя. Школы, культура, кладбищенское право и значительная часть отношений с

[11] Deutscher Bundestag. Unterrichtung durch die Bundesregierung. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland 1993. Drucksache 12/6960. Bonn: Deutscher Bundestag, 1994. S. 27.

[12] Deutscher Bundestag. Unterrichtung durch die Bundesregierung. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer. Drucksache 13/3140. Bonn: Deutscher Bundestag, 1995. S. 27.

религиозными объединениями относились к землям и муниципалитетам. Поэтому институционализация не могла быть оформлена единым законом Бундестага.

Децентрализация допускала разные модели религиозного обучения, консультативных органов, строительства мечетей и мусульманского погребения. Одновременно она порождала неравномерность: сходные организации сталкивались с различающимися административными требованиями. Федеральные запросы выполняли функцию сбора, сопоставления и публичной систематизации практики в федеральных землях. Особенно значим ответ 2000 г., основанный на сведениях земель и муниципальных объединений и потому представляющий первую общую панораму правового положения ислама в Германии[13].

Первичную институционализацию исламских организаций можно представить как взаимодействие четырёх процессов: юридического оформления, инфраструктурного укоренения, представительской консолидации и публично-правовой квалификации. Регистрация союза фиксировала исламский субъект права; мечеть, образовательная и социальная деятельность подтверждали устойчивость; зонтичная организация обеспечивала переговорный уровень; публично-правовая квалификация определяла возможность участия в религиозном обучении или получения специальных корпоративных прав.

Центральное противоречие состояло в несовпадении фактической функции и формального статуса. Исламские организации уже обеспечивали богослужение, образование и социальную поддержку, но в большинстве случаев сохраняли форму обычного зарегистрированного союза. Немецкое право допускало такое положение: значительный объём религиозной свободы не зависел от привилегированного статуса. Дополнительная квалификация требовалась лишь для конкретных форм публичного сотрудничества.

Заключение

Анализ документов Бундестага показывает, что 1990–2000 гг. являются принципиально важным этапом становления дискурса Бундестага: именно тогда исламская организация стала рассматриваться не как производная от иностранного происхождения её участников, а как потенциальный коллективный субъект немецкого религиозно-конституционного права.

Количественная динамика отражает расширение тематики в 1992–1995 гг., её дифференциацию в 1996–1998 гг. и качественную систематизацию в 1999–2000 гг. Наивысшая частотность не совпадает с главным юридическим результатом, которым стало объединение вопросов организационной формы, религиозного обучения, инфраструктуры, репрезентативности, автономии и конституционной надёжности в рамках единой модели отношений исламских организаций с государством.

Зарегистрированный союз обеспечил исходную правоспособность исламских общин, но не подменил понятия религиозного объединения и корпорации

[13] Deutscher Bundestag. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage – Islam in Deutschland. Drucksache 14/4530. Berlin: Deutscher Bundestag, 2000. 96 S.

публичного права. Юридическое равенство означало доступ исламских организаций к общим правовым формам на нейтральных основаниях, однако участие в конкретных публично-правовых отношениях зависело от выполнения специальных требований. Поэтому итог десятилетия нельзя описывать ни как отсутствие признания исламских организаций, ни как предоставление им единого статуса.

Первичная правовая институционализация выразилась в формировании устойчивых исламских организаций, процедур и критериев их дифференцированной квалификации. К 2000 г. большинство исламских организаций действовало как зарегистрированные союзы. Отдельные исламские объединения претендовали на признание их религиозными объединениями в конкретных отношениях. Ни одно исламское объединение ещё не обладало статусом корпорации публичного права. Большой запрос Бундестага 1999 г. и ответ Федерального правительства 2000 г. сформировали предметно-правовую рамку последующих парламентских дискуссий об исламских организациях и стали рубежом, после которого миграционно-социальная проблематика перестала определять основное содержание дискурса Бундестага о мусульманах.

Список источников и литературы

1. Bundesverwaltungsgericht. Urteil vom 25. August 1993 – 6 C 8.91 // Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts. Bd. 94. Köln: Carl Heymanns Verlag, 1994. S. 82–94. 13 S.
2. Deutscher Bundestag. Antrag der Fraktion der CDU/CSU. Integration und Toleranz. Drucksache 14/534. Berlin: Deutscher Bundestag, 1999. 8 S.
3. Deutscher Bundestag. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage – Islam in Deutschland. Drucksache 14/4530. Berlin: Deutscher Bundestag, 2000. 96 S.
4. Deutscher Bundestag. Antwort der Bundesregierung betreffend Gemeinnützigkeit und rechtliche Stellung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Drucksache 12/6836. Bonn: Deutscher Bundestag, 1994. 84 S.
5. Deutscher Bundestag. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen. Drucksache 14/2674. Berlin: Deutscher Bundestag, 2000. 192 S.
6. Deutscher Bundestag. Beschlußempfehlung und Bericht des Ausschusses für Arbeit und Sozialordnung zu Drucksache 13/3140. Drucksache 13/6252. Bonn: Deutscher Bundestag, 1996. 12 S.
7. Deutscher Bundestag. Große Anfrage der Fraktion der CDU/CSU. Islam in Deutschland. Drucksache 14/2301. Berlin: Deutscher Bundestag, 1999. 12 S.
8. Deutscher Bundestag. Plenarprotokoll 12/227. Stenographischer Bericht. 227. Sitzung, 18. Mai 1994. Plenarprotokoll 12/227. Bonn: Deutscher Bundestag, 1994. 108 S.
9. Deutscher Bundestag. Plenarprotokoll 12/235. Stenographischer Bericht. 235. Sitzung, 23. Juni 1994. Plenarprotokoll 12/235. Bonn: Deutscher Bundestag, 1994. 204 S.
10. Deutscher Bundestag. Plenarprotokoll 13/239. Stenographischer Bericht. 239. Sitzung, 29. Mai 1998. Plenarprotokoll 13/239. Bonn: Deutscher Bundestag, 1998. 88 S.
11. Deutscher Bundestag. Plenarprotokoll 14/133. Stenographischer Bericht. 133. Sitzung, 16. November 2000. Plenarprotokoll 14/133. Berlin: Deutscher Bundestag, 2000. 208 S.
12. Deutscher Bundestag. Schriftliche Fragen mit den in der Woche vom 18. November 1991 eingegangenen Antworten der Bundesregierung. Drucksache 12/1633. Bonn: Deutscher Bundestag, 1991. 56 S.

13. Deutscher Bundestag. Schriftliche Fragen mit den in der Woche vom 9. Dezember 1991 eingegangenen Antworten der Bundesregierung. Drucksache 12/1839. Bonn: Deutscher Bundestag, 1991. 72 S.
14. Deutscher Bundestag. Unterrichtung durch die Bundesregierung. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland 1993. Drucksache 12/6960. Bonn: Deutscher Bundestag, 1994. 72 S.
15. Deutscher Bundestag. Unterrichtung durch die Bundesregierung. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer. Drucksache 13/3140. Bonn: Deutscher Bundestag, 1995. 92 S.
16. Deutscher Bundestag. Unterrichtung durch die Bundesregierung. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen. Drucksache 13/9484. Bonn: Deutscher Bundestag, 1997. 128 S.
17. Deutscher Bundestag. Unterrichtung durch die Bundesregierung. Tierschutzbericht 1993. Drucksache 12/4242. Bonn: Deutscher Bundestag, 1993. 96 S.
18. Deutscher Bundestag. Unterrichtung durch die deutsche Delegation in der Parlamentarischen Versammlung des Europarates. Drucksache 12/4572. Bonn: Deutscher Bundestag, 1993. 56 S.
19. Deutscher Bundestag. Unterrichtung über die gemäß § 80 Abs. 3 und § 92 der Geschäftsordnung an die Ausschüsse überwiesenen Vorlagen. Drucksache 13/9669. Bonn: Deutscher Bundestag, 1998. 2 S.
20. Deutscher Bundestag. Zehnter Kinder- und Jugendbericht. Drucksache 13/11368. Bonn: Deutscher Bundestag, 1998. 376 S.
21. Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919 // Reichsgesetzblatt. 1919. Nr. 152. Berlin: Reichsverlagsamt, 1919. S. 1383–1418.
22. Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 // Bundesgesetzblatt. 1949. Nr. 1. Bonn: Bundesgesetzblatt, 1949. S. 1–19.
23. Oberverwaltungsgericht Berlin. Urteil vom 4. November 1998 – 7 B 4.98 // Deutsches Verwaltungsblatt. 1999. Jg. 114. H. 8. Köln: Carl Heymanns Verlag, 1999. S. 554–558.

Legal Institutionalization of Islamic Organizations in Germany, 1990–2000

Author: Sakovich A. E., Master of Theology, postgraduate student of the Minsk Theological Academy. E-mail: sakovich.ae@yandex.ru

Abstract: The article examines the initial legal institutionalization of Islamic organizations in Germany between 1990 and 2000. Drawing on Bundestag documents, it traces a shift in the legal object of parliamentary consideration: from the Muslim individual as an addressee of migration and social policy to the Islamic organization as a collective holder of religious rights. The empirical basis comprises 320 Bundestag documents and plenary records retrieved from the Documentation and Information System for Parliamentary Materials of the Bundestag and Bundesrat (DIP), of which 19 sources formed the core of the qualitative analysis. The study demonstrates that, during this decade, the principal categories underlying subsequent state–legal interaction with Muslim organizations took shape: registered association, religious community, umbrella organization, public-law corporation, representativeness, and institutional autonomy. The 1999 Major Interpellation “Islam in Germany” and the Federal Government’s response of 2000 brought previously fragmented issues–including mosques, burial practices, religious instruction, organizational representation, and foreign ties within a coherent legal framework. The article concludes that the principal outcome of this period was not

the establishment of a uniform status for all Islamic organizations, but the development of procedures and criteria for their differentiated legal classification.

Keywords: Bundestag, Islamic organizations, religious community, registered association, corporation under public law, umbrella organization, religious education, representativeness, legal institutionalization.

References

- Bundesverwaltungsgericht. (1994). Urteil vom 25. August 1993 – 6 C 8.91. Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts. Bd. 94. Köln: Carl Heymanns Verlag. S. 82–94.
- Deutscher Bundestag. (1991). Schriftliche Fragen mit den in der Woche vom 18. November 1991 eingegangenen Antworten der Bundesregierung. Drucksache 12/1633. Bonn: Deutscher Bundestag. 56 S.
- Deutscher Bundestag. (1991). Schriftliche Fragen mit den in der Woche vom 9. Dezember 1991 eingegangenen Antworten der Bundesregierung. Drucksache 12/1839. Bonn: Deutscher Bundestag. 72 S.
- Deutscher Bundestag. (1993). Unterrichtung durch die Bundesregierung: Tierschutzbericht 1993. Drucksache 12/4242. Bonn: Deutscher Bundestag. 96 S.
- Deutscher Bundestag. (1993). Unterrichtung durch die deutsche Delegation in der Parlamentarischen Versammlung des Europarates. Drucksache 12/4572. Bonn: Deutscher Bundestag. 56 S.
- Deutscher Bundestag. (1994). Antwort der Bundesregierung betreffend Gemeinnützigkeit und rechtliche Stellung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Drucksache 12/6836. Bonn: Deutscher Bundestag. 84 S.
- Deutscher Bundestag. (1994). Plenarprotokoll 12/227: Stenographischer Bericht. 227. Sitzung, 18. Mai 1994. Bonn: Deutscher Bundestag. 108 S.
- Deutscher Bundestag. (1994). Plenarprotokoll 12/235: Stenographischer Bericht. 235. Sitzung, 23. Juni 1994. Bonn: Deutscher Bundestag. 204 S. https://dserver.bundestag.de/btp/12/12235.pdf
- Deutscher Bundestag. (1994). Unterrichtung durch die Bundesregierung: Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland 1993. Drucksache 12/6960. Bonn: Deutscher Bundestag. 72 S.
- Deutscher Bundestag. (1995). Unterrichtung durch die Bundesregierung: Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer. Drucksache 13/3140. Bonn: Deutscher Bundestag. 92 S.
- Deutscher Bundestag. (1996). Beschlußempfehlung und Bericht des Ausschusses für Arbeit und Sozialordnung zu Drucksache 13/3140. Drucksache 13/6252. Bonn: Deutscher Bundestag. 12 S.
- Deutscher Bundestag. (1997). Unterrichtung durch die Bundesregierung: Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen. Drucksache 13/9484. Bonn: Deutscher Bundestag. 128 S.
- Deutscher Bundestag. (1998). Plenarprotokoll 13/239: Stenographischer Bericht. 239. Sitzung, 29. Mai 1998. Bonn: Deutscher Bundestag. 88 S.
- Deutscher Bundestag. (1998). Unterrichtung über die gemäß § 80 Abs. 3 und § 92 der Geschäftsordnung an die Ausschüsse überwiesenen Vorlagen. Drucksache 13/9669. Bonn: Deutscher Bundestag. 2 S.
- Deutscher Bundestag. (1998). Zehnter Kinder- und Jugendbericht. Drucksache 13/11368. Bonn: Deutscher Bundestag. 376 S.
- Deutscher Bundestag. (1999). Antrag der Fraktion der CDU/CSU: Integration und Toleranz. Drucksache 14/534. Berlin: Deutscher Bundestag. 8 S.
- Deutscher Bundestag. (1999). Große Anfrage der Fraktion der CDU/CSU: Islam in Deutschland. Drucksache 14/2301. Berlin: Deutscher Bundestag. 12 S.

- Deutscher Bundestag. (2000). Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage „Islam in Deutschland“. Drucksache 14/4530. Berlin: Deutscher Bundestag. 96 S.
- Deutscher Bundestag. (2000). Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen. Drucksache 14/2674. Berlin: Deutscher Bundestag. 192 S.
- Deutscher Bundestag. (2000). Plenarprotokoll 14/133: Stenographischer Bericht. 133. Sitzung, 16. November 2000. Berlin: Deutscher Bundestag. 208 S.
- Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919. (1919). Reichsgesetzblatt. Nr. 152. Berlin: Reichsverlagsamt. S. 1383–1418. 36 S. Сведения об официальной публикации
- Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949. (1949). Bundesgesetzblatt. Nr. 1. Bonn: Bundesgesetzblatt. S. 1–19.
- Oberverwaltungsgericht Berlin. (1999). Urteil vom 4. November 1998 – 7 B 4.98. Deutsches Verwaltungsblatt. Jg. 114. H. 8. Köln: Carl Heymanns Verlag. S. 554–558.

УДК 101(177.5)

Теология освобождения: генезис и общие предпосылки

Автор: Панищев Алексей Леонидович, кандидат философских наук, доцент, профессор РАЕ, доцент кафедры истории и социально-культурного сервиса Юго-Западного государственного университета (Россия, Курск); ORCID 0000-0003-4327-1225; E-mail: Alexeipl1980@mail.ru

Аннотация. Данная статья посвящена такому направлению в Христианстве как теология освобождения. Поскольку эта сфера христианского развития требует масштабного исследования, в мы ограничились лишь темой формирования и условий зарождения теологии освобождения. Целью данной статьи является обоснование того, что философия жизни имеет важный социальный смысл, сохраняющий актуальность. Подчёркивается то, что факторами, повлиявшими на теологию освобождения стали социально-политические реалии капиталистической формации, а также социальная философия, которая как самостоятельное направление сложилось к середине XIX столетия. Регионом, в котором теология освобождения особенно проявилась, стала Латинская Америка, где периферийный капитализм принял особенно инфернальные формы. В некотором смысле, теология освобождения стала христианской реакцией на пороки социально-политической действительности, принявшие системный характер.

Ключевые слова: Христианство, теология освобождения, Латинская Америка, социальная философия.

Развитие христианской культуры неизбежно ставит перед человеком комплекс требований этического и интеллектуального характера. Выражаются таковые в совершенно различных областях, в том числе и в социальной. Специфика этой сферы человеческого бытия состоит в том, что, если психические процессы в жизни личности не очевидны и обычно скрыты от стороннего наблюдателя, то общественные явления более выражены, хотя, безусловно, некоторые социальные движения носят латентный характер, особенно на начальном этапе. Христианство с его идеей любви к ближним со всей своей естественной неизбежностью преобразовало общежитие людей, образовало качественно новую реальность, с которой должна была параллельно развиваться реальность иного характера – политическая. Анализ соотношения христианских идей с социально-политическими реалиями станет основной **целью** данного исследования. Географическим пространством, на примере которого будет проводиться исследование, локализовано странами Латинской Америки, а в идеологическом смысле слова – теологией освобождения.

Специфика латиноамериканского региона состоит в том, что Христианство в католическом варианте в нём развивалось без серьёзной

конкуренции, поскольку языческие культы автохтонных народов не могли предложить полноценной альтернативы в религиозной жизни. Более того, индейцы частично погибли, в основном от привнесённых европейцами болезней, к которым не имели иммунитета, частично ассимилировались. Рассуждения о том, что христиане устроили массовое истребление индейцев, не являются корректными, так как основная масса индейцев уничтожалась другими индейцами. Вопрос о милосердии и доброте был как раз привнесён в сознание народов Америки христианами. Протестантизм в Латинскую Америку проник относительно поздно, когда католическая церковь уже укрепилась во всех регионах этой части света.

Тем не менее сословное общество в странах Латинской Америки не было идентичным сословности в странах Западной Европы. Если структура западноевропейского общества в течение столетий поздней античности и раннего средневековья развивалась в переплетении с Христианством, то общества стран Америки были поставлены перед фактом, с одной стороны, сословности, в котором люди не равны, и, с другой стороны, принятия Христианства, где все люди равны и одинаково призваны к теозису. Так, если в сословном мире произвольное избиение человека низкого социального положения обычно не вызывает правовых нареканий, при условии, что пострадавший не умер от побоев, то в религиозном мировоззрение такое поведение осуждается и рассматривается как греховное. В условиях испанской колонизации и расширения практики энкомьенды именно священники активно защищали права индейцев. Если для индейцев до прихода христиан рабство и тотальное истребление проигравшего войну народа было нормальным явлением, то в Христианстве такие мрачные явления считались недопустимыми. Испанское, лучше сказать, кастильское, правительство, законодательно запрещало обращать индейцев в рабство, кроме случаев открытого мятежа, однако этот запрет не соблюдался.[1] Интеллектуальная элита Испании, включая часть чиновников и священников, открыто осуждала рабство, считая это явлением отвратительным и порочным.[2] Тенденции сословного разделения общества противоречили основным идеям христианского вероучения. Поэтому Латинская Америка стала своеобразной средой для развития Христианства. С одной стороны, правящая аристократия, стремясь сохранить свою власть, использовала Христианскую Церковь в своих меркантильных целях, но, с другой стороны, сама Церковь в своей богословской составляющей свидетельствовала о том, что каждый человек, независимо от сословного положения, есть храм божий, к каждому человеку нужно относиться с любовью.

Практика энкомьенды и других форм феодальной зависимости, часто сводимой к рабству, предрасположили латиноамериканское общество к ярко выраженной поляризации. Подчеркнём, что рабство в Бразилии было отменено лишь в 1888 году. В условиях сильного расслоения общества именно

[1] Кеймен, Г. Испания: дорога к империи. М., 2008. С. 182-183.
[2] Кеймен, Г. Там же. С. 198-199.

священство на рядовом уровне часто возглавляло протестные движения народа, при этом ставя себя в оппозицию священноначалию и часто вне юридических законов. Начиная с колониальных времён священство принимало самое активное участие в восстаниях против центральной власти. Трудно найти пример восстания, в котором не было бы организационного участия священников. Конечно, церковное руководство обычно находилось в тесной связке с правящим режимом, поэтому публично осуждало бунтующий народ и тех священников, которые находились в его рядах. Тем не менее именно рядовые священники, будучи грамотными людьми, проповедующими христианские ценности и по уровню материального благополучия не сильно отличавшиеся от трудовых людей, становились лидерами восстаний или теми, через которых беднейшие и бесправные слои населения пытались донести до правящей аристократии информацию о своём тяжёлом положении. Нередко восстания возглавлялись лидерами, которые считались религиозными, но, по сути, в их идеологии Христианство смешивалось с местными верованиями, надеждами бедных неграмотных людей, в Церкви такие идеи назвали бы еретическими. Тем не менее народ не занимался тонкостями богословского вероучения, он видел лишь чудовищную пропасть между христианской заповедью о любви к ближним и реальностью, в которой он пребывал. Общество ждало от Церкви не только проповеди, но и оценок социальных реалий, детерминированных политическим строем. Формально Церковь не обязана давать таких оценок, тем более, если этим подвергает себя риску быть подвергнутой гонениям. Однако категория справедливости не может быть игнорированной любой организацией без ущерба для своего авторитета. Протестантский теолог Пауль Тиллих писал: «Священное – это не только то, что есть. Священное также и то, что должно быть, что требует справедливости превыше всего. Поэтому, если религия пренебрегает социально-политической сферой, то в этой последней имеет место реакция против религии, и эта реакция может не только победить, но и разрушить её как систему».[3] Поэтому при каждом безнравственном акте всесильного чиновника народ смотрел на то, как служители Церкви отреагируют. Священники в этом случае становятся негласной совестью культуры, той силой, которая берёт на себя ответственность утверждать добро среди системного зла. Отсюда в теологии освобождения категория ответственности за реальность столь ярко выражена.[4]

В период колониального правления в Бразилии португальского правительства (1500-1822 годы) произошло пять крупных восстаний, а в политически независимой Бразилии случилось двадцать девять таковых, из которых одиннадцать приходятся на имперский период (до 1889 года). Эти восстания, как правило, подавлялись с ярко выраженной жестокостью, причём республиканские власти подчас действовали более суровыми мерами, чем колониальные, или имперские правители. Это обстоятельство привело к тому,

[3] Тиллих Пауль. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 370.
[4] Lorena Zuchel. (2014). Ignacio Ellacuría, filósofo cristiano. Reflexión filosófico-teológica sobre la inexorable acción de cargar con la realidad // Teología y Vida. 55/4. P. 633.

что среди народных масс господство католической церкви было условным, так как в сознании людей священноначалие ассоциировалось с колониальными угнетателями, а религиозная жизнь часто сводилась к суевериям и подчас к инфернальным культам, например, вуду. Католическая церковь стала рассматриваться как аппаратом закабаления трудовых людей. Священство на рядовом уровне эти опасные для Христианства тенденции чувствовало особенно остро, однако в силу иерархичности церковного устройства подчинялось священноначалию и мало могло помочь людям. Богослужения в храмах проводились, но для прихожан часто лишь формально, они в храм приходили между работой и участием в языческих культах. Подчеркнём, что ныне искусственно популяризированные латиноамериканские танцы, по сути являются частью языческих культов с их развращённостью и бесстыдством. Примечательно то, что долгое время латиноамериканские танцы запрещались, как аморальные, несовместимые с человеческим достоинством, но позже они были узаконены и получили широкую популярность. «В музыке XIX-XX столетий мы наблюдаем уход от Духа в сторону тела. В этот период… популярность получают музыкальнотанцевальные жанры: регтайм, танго, фокстрот, чарльстон и другие «грязные танцы»… [Костюк, с. 64].[5] В униженном, бесправном и нищем обществе Христианству развиваться крайне сложно, аддиктивные формы поведения находят для себя основу и выражаются в самых неприглядных видах. Такие негативные тенденции могут быть навязаны извне, так как морально разложившимся населением проще управлять. В период испанского владычества католическая церковь, сохраняя лицо, осуждала непотребные танцы, но после провозглашения независимости в латиноамериканских странах установилась неоколониальная власть США, которые ориентировались на их экономическое закабаление и не были заинтересованы в развитой общественной морали. Социальный организм, лишённый твёрдых этических ориентиров, ценностей, не может создать мощную технологическую базу для развития государства, обеспечить его всесторонний рост и независимость, – иначе говоря того,что для сторонних сил как раз и не нужно, поскольку они заинтересованы, чтобы в их негласных колониях общества отличались бы отсталостью, не способностью ни к объединению, ни реальному государственному суверенитету. Тем более население морально низкое, тем легче его хищнически эксплуатировать.

В условиях противоречий между неоколониальными порядками капиталистических правительств и христианским мировоззрением в среде католической церкви формируется *теология освобождения*, в которой христианские постулаты выражались в социалистическом мировоззрении (если написать наоборот, то ошибки не будет). В максимально сжатом виде суть теологии освобождения состоит в том, что социалистический строй наиболее полно, комплексно соответствует христианским принципам и наиболее содействует духовному спасению человека. XX век для интеллектуальной

[5] Костюк, Е. Б. Телесность как характеристика музыкальной культуры XX - начала XXI века // Вопросы культурологии. 2012. № 12. С. 64.

мысли в странах Латинской Америки ознаменовался интенсивным развитием социальной философии. Изначально таковая развивалась при активном участии правозащитников. Поэтому начальный период развития социальной философии часто называют «социологией юристов».[6] Очень скоро в неё включились и христианские священнослужители, например, Игнасио Эльякурия (1930-1989), Сегундо Монтес (1933-1989). Эти люди вошли в историю гуманитарной мысли Сальвадора не только как теологи, но и как философы.[7]

Разумеется, ряд значимых основоположников социализма придерживались материалистического мировоззрения, однако сторонники теологии освобождения абстрагировались от атеизма ряда социалистов и акцентировали внимание на их социальных идеях, коррелирующих с христианской этикой. По сути, в теологии освобождения сформировался новый исторический проект. Эльякурия считает, что необходимо развернуть вектор мировой цивилизации к единению трудового народа. «Для Эльякурия, нынешняя цивилизация капитала расширила разрыв богатых и бедных, укрепила процессы эксплуатации и угнетения с более изощрёнными формами, расхитила природные ресурсы планеты и обрекла на дегуманизацию».[8] Между тем сам по себе факт дегуманизации есть свидетельство не только деструктивных процессов в социально-политической сфере, но и кризиса религиозного сознания общества. «После отказа от Церкви, от христианства в общество «может прийти только нигилизм и пост-человек».[9] Между тем снижение роли Церкви приводит к формированию пространства для искусственного конструирования и человека и форм его социального бытия. Государства начинают своё движения не в сторону гуманизации общества, а в направлении, жёстко заданном узкой группой капиталистов. «В рамках секулярного разума проблема человеческого конструирования культуры апоретическим образом пересекается с идеей культурного конструирования человечества».[10] Подобные процессы вполне закономерно ведут к тому, что «светское» превращается в искусственное *пространство*, суть которого – чистый *dominium*, или сферы произвола».[11] Такой произвол не есть безобидная философская абстракция – формируются прайдовые государства, в которых правила и ритм жизни задаётся грубым бесчеловечным произволом узкой группы диктаторов, поставленных к власти представителями крупного капитала для эффективного ограбления и растления населения.

Христианство в таких условиях оказывается лишним элементом, так как по своей природе призвано учить людей общество высоким нравственным идеалом, осуждать зло. Примирение с капиталистической реальностью для

---

[6] Palma, E. La sociologíaen El Salvador. Elementos para un análisis historiográfico. – Режим доступа в Интернете: https://www.academia.edu/12845690/La_sociología_en_El_Salvador_Elementos_para_un_análisis_historiográfico (дата обращения: 16.07.2026).

[7] Romero Matias. (2007). Historia de la filosofía en El Salvador (1 ed.). Editorial Delgado. P. 630.

[8] Сальвадор, Э. С. В поисках новой парадигмы: Игнасио Эльякурия (1930-1989) / Э. С. Сальвадор // Дискурс-Пи: научно-практический альманах. – 2007. – № 1(7). – С. 46-47.

[9] Милбанк Джон. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. М., 2022. С. 19.

[10] Милбанк Джон. Там же. С. 63.

[11] Милбанк Джон. Там же. С. 83.

Христианства равнозначно утрате своей самостоятельности и, более того, – своей сущности. «Если христианство пытается «найти место» для секулярного разума, оно оказывается перед необходимостью идти на извращённый компромисс с тем, что в его же собственных понятиях является либо отклонением, либо ложью».[12] Общество в таких условиях становится не продолжением божьего творения, а конструктом, автором которого является узкая группа граждан, хищнически настроенных в отношении трудовых людей. Священники, не пожелавшие идти на сделку с олигархией, автоматически оказались в оппозиции к капитализму и в рядах социалистов. Это не означало того, что священники становились членами социалистических организаций, но те идеи, которые они публично выражали в богословском русле, тесно переплетались с содержанием социалистических постулатов.

Теология освобождения, по сути, стала областью проектирования будущей жизни, причём в ближайшем измерении. На идеологов теологии освобождения оказали сильное влияние такие социологи как Сен Симон и Огюст Конт,[13] которые тоже говорили о проектах, но в неопределённом будущем. «Их основные надежды были связаны с временем будущим; рисуя его картины, они по сути выступали в роли футурологов, хотя в те времена не существовало ни термина «футуролог», ни науки «футурология».[14] Однако в период становления теологии освобождения люди уже имели исторический опыт социалистических идей, реализованных в Советской России, вдохновлявший общество на мысли о скором преобразовании социально-политической реальности в их странах по социалистическому образцу. Иначе говоря, их рассуждения носили не отвлечённый характер, а вполне конкретный практический смысл, который соответствовал христианскому мировоззрению. В XIX веке рассуждения о социализме не считались опасными для капиталистических устоев, однако после социалистической революции в России стало очевидно то, что социализм способен побеждать капиталистические силы. Победа Кубинской революции в 1959 году лишь подтвердила опасения буржуазии и их марионеточных правительств. Капиталистические правительства Латинской Америки ради сохранения своих возможностей грабить трудовой народ предприняли системный террор против социалистов и представителей теологии освобождения: например, были убиты поэт Роке Дальтон (в 1975 году), священники Игнасио Эльякурия и Сегундо Монтес (в 1989 году). Причём, если Роке Дальтон выражал революционные идеи, то священники никакого отношения о радикальным воззрениями не имели – их убили за то, что они постулировали те христианские ценности, которые одновременно были и социалистическими. Безусловно, каждый священник, ставший на путь теологии освобождения, оказывается с христианским распятием и Священным Писанием в оппозиции мощным

[12] Милбанк Джон. Там же. С. 93.
[13] Matilde Elena Lopes (1968). Masferrer Socialista Utópico, Reformista o Revolucionario // Humanidades. № 5. P. 82-83.
[14] Воскресенская, Н. О. Реформаторские программы и футурологические идеи европейских социалистов-утопистов Нового времени // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2012. № 4(8). С. 44.

политическим и финансовым системам с их разветвлённым аппаратом насилия. Однако это обстоятельство является частью величия Христианской Церкви, свидетельством её надмирности. «Церковь должна бояться Бога и не бояться мира. Но она только тогда и постольку может не бояться мира, когда и поскольку она боится Бога».[15] Церковь не может адаптироваться ко злу, иначе прекратит быть Церковью, поэтому у христианина может господствовать только один страх – страх стать частью зла и прогневать Бога. Сам онтологический статус человека решается не в плоскости его адаптации к миру, лежащему во зле, а в степенью его богоугодности. «Существовать – это и значит быть мыслимым, быть помятуемым или, наконец, быть познаваемым Богом».[16] Вполне закономерно то, что в христианской культуре идея страданий за правду занимает важное место в аксиологическом ряду, а в основании алтарей православных храмов помещены мощи святых мучеников.

Выводы

Как мы видим, теология освобождения стала важной составляющей философской и социологической мысли в Латинской Америке, более того, оно стало самостоятельным направлением в богословии. Конечно, не все исследователи соглашаются с теологией освобождения как с религиозным учением. Так, А.А. Ахмерова пишет «Освобождение от греха ставится на второй план, ему не придают первостепенной важности. Искупление превращается в политический процесс, для которого марксистская философия даёт основные руководящие принципы».[17] Ряд теологов подчёркивает то, что в теологии освобождения главное внимание уделено не воле Бога, а человеческой активности.[18] Тем не менее такого рода критика теологии освобождения могла бы быть принятой в качестве конструктивной, если бы Церковь публично осудила капитализм с органичными ему пороками, которые фактически для подавляющего большинства людей блокируют возможность духовного спасения. Чтобы понять природу теологии освобождения, нужно увидеть то, как в капитализме проституция, коррупция, лицемерие искусственно становятся массовыми обязательными явлениями – капитализм без всего этого немыслим. Фашизм, как разновидность капитализма, также блокирует возможность богоугодной жизни общества. Рассуждения о том, что сильный человек всегда может спастись, не выдерживают критики, тем более негласно отсылают к антихристианским произведениям Ф. Ницше, которые легко нашли своё место в нацистской идеологии. (Христианство учит не становлению сверхчеловека, а обожению человеческой личности в Духе Божьем). Конечно,

[15] Барт К. Церковная догматика. Том I. М., 2007. С. 44.

[16] Флоренский П. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2003. С. 268.

[17] Ахмерова, А. А. Основания христианской миссии в богословской дискуссии после II Ватиканского собора // XXVIII Сретенские чтения : Материалы Всероссийской (национальной) научно-богословской конференции с международным участием, Москва, 18–19 февраля 2022 года. – Москва: Свято-Филаретовский институт, 2022. С. 80.

[18] Ratzinger, Joseph, Card. (1996). The current Situation of Faith and Theology. Meeting with the Doctrinal Commissions of Latin America (Guadalajara, Mexico, 7 May 1996). – Режим доступа в Интернете: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19960507_guadalajara-ratzinger_en.html (дата обращения: 16.07.2026).

всегда найдётся полпроцента людей, способных на волевое противостояние злу, но, если Церковь обращается к обществу в целом, а не к узкой социальной группе, то нужно ориентироваться на возможности людей в целом.

Если мы упомянули фашизм в контексте изучения теологии освобождения, то важно прописать то, что таковая неслучайно развилась в странах Латинской Америки. После Великой Победы СССР в 1945 году многие лидеры нацизма, военные преступники, при посредничестве Ватикана, бежали из Европы в страны Латинской Америки. Теология освобождения стала религиозной реакцией на то, что ряд латиноамериканских стран стали фашистскими и их лидеры (Стресснер в Парагвае, Сомоса в Никарагуа, Пиночет в Чили, Перон в Аргентине...) по сути не отличались от Гитлера, портрет которого, кстати, долгое время стоял в кабинете Сомосы. Теология освобождения стала духовным и интеллектуальным неприятием инфернальных порядков капитализма. Христианство постулирует всё то, что противоречит хищнической эксплуатации человека. Именно здесь в этом противоречии мы видим природу теологии освобождения как богословского направления. Она не претендует на то, чтобы выражать вероучительные догматы, но ставит вопрос о преобразовании социальной реальности таким образом, чтобы вероятность духовного спасения людей в ней была бы наиболее высокой и зависела бы не от навязанных условий, а от свободного выбора человека.

Вместе с тем значение теологии освобождения нельзя преувеличивать, так как, если догматическое богословие имеет дело с божественной реальностью, которую человек старается, хотя бы, частично осмыслить и приблизиться к ней, то теология освобождения есть реакция на социальные реалии, противоречащие христианским ценностям. Иначе говоря, теология освобождения есть вторичное направление в Христианстве, которое полезно в силу необходимости противостоять социально-политическому злу и стремления не стать частью порочной системы.

В христианском обществе теология освобождения теряет актуальность и смысл. Иначе говоря, например, если тринитарное, догматическое богословие связано с совершенством Бога, то теология освобождения – с ущербностью мира, лежащего во зле. Генезис теологии освобождения детерминирован, во-первых, усилившимися пороками капитализма и, во-вторых, оформлением социальной философии как отдельной науки. На данное время теология освобождения может стать перспективным направлением, в рамках которого будут исследованы, во-первых, методы и формы реакции Церкви на пороки существующей капиталистической формации, во-вторых, возможности христианского общества в социалистическом укладе.

Список используемой литературы

1. Ахмерова, А. А. Основания христианской миссии в богословской дискуссии после II Ватиканского собора / А. А. Ахмерова // XXVIII Сретенские чтения : Материалы Всероссийской (национальной) научно-богословской конференции с международным

участием, Москва, 18–19 февраля 2022 года. – Москва: Свято-Филаретовский институт, 2022. – С. 78-85. – EDN HUJYPN.
2. Барт К. Церковная догматика. Том I. / К. Барт. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 560 с.
3. Воскресенская, Н. О. Реформаторские программы и футурологические идеи европейских социалистов-утопистов Нового времени / Н. О. Воскресенская // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. – 2012. – № 4(8). – С. 43-52. – EDN QAJRST.
4. Кеймен, Г. Испания: дорога к империи / Г. Кеймен. – М.: АСТ, Хранитель, 2008. – 764 с.
5. Костюк, Е. Б. Телесность как характеристика музыкальной культуры XX - начала XXI века / Е. Б. Костюк // Вопросы культурологии. – 2012. – № 12. – С. 62-66. – EDN PONIXL.
6. Сальвадор, Э. С. В поисках новой парадигмы: Игнасио Эльякурия (1930-1989) / Э. С. Сальвадор // Дискурс-Пи: научно-практический альманах. – 2007. – № 1(7). – С. 46-47. – EDN TQTDZH.
7. Милбанк Джон. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. – М.: Теоэстетика, 2022. – 736 с.
8. Тиллих Пауль. Избранное. Теология культуры / Пауль Тиллих. – М.: Юрист, 1995. – 480 с.
9. Флоренский П. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи / П. Флоренский. М.: АСТ, 2003. – 640 с.
10. Lorena Zuchel. (2014). Ignacio Ellacuría, filósofo cristiano. Reflexión filosófico-teológica sobre la inexorable acción de cargar con la realidad // Teología y Vida. 55/4. P. 631-651.
11. Matilde Elena Lopes (1968). Masferrer Socialista Utópico, Reformista o Revolucionario // Humanidades. – № 5. – P. 79-86.
12. Palma, E. La sociologíaen El Salvador. Elementos para un análisis historiográfico. – Режим доступа в Интернете: https://www.academia.edu/12845690/La_sociología_en_El_Salvador_Elementos_para_un_análisis_historiográfico (дата обращения: 16.07.2026).
13. Romero Matias. (2007). Historia de la filosofía en El Salvador (1 ed.). Editorial Delgado. P. 630.
14. Ratzinger, Joseph, Card. (1996). The current Situation of Faith and Theology. Meeting with the Doctrinal Commissions of Latin America (Guadalajara, Mexico, 7 May 1996). – Режим доступа в Интернете: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19960507_guadalajara-ratzinger_en.html (дата обращения: 16.07.2026).

Liberation Theology: Genesis and General Assumptions

Author: Panishchev Alexey Leonidovich, PhD in Philosophy, Associate Professor, Professor at the Russian Academy of National Economy and Public Administration, Associate Professor in the Department of History and Socio-Cultural Services at Southwestern State University (Russia, Kursk)**.** ORCID 0000-0003-4327-1225. E-mail: Alexeipl1980@mail.ru

Abstract. This article is devoted to the Christian movement known as liberation theology. Since this area of Christian development requires extensive research, we have limited ourselves to the formation and conditions of liberation theology's emergence. The purpose of this article is to substantiate the fact that the philosophy of life has an important social significance that remains

relevant. It is emphasized that the factors that influenced liberation theology were the socio-political realities of the capitalist system, as well as social philosophy, which emerged as an independent movement by the mid-19th century. The region in which liberation theology became particularly prominent was Latin America, where peripheral capitalism had taken on particularly infernal forms. In a sense, liberation theology became a Christian response to the systemic vices of socio-political reality.

Keywords: Christianity, liberation theology, Latin America, social philosophy.

References

- Akhmerova, A. A. (2022) Foundations of Christian Mission in the Theological Discussion after Vatican II / A. A. Akhmerova // XXVIII Sretensky Readings: Proceedings of the All-Russian (National) Scientific and Theological Conference with International Participation, Moscow, February 18–19, 2022. Moscow: St. Philaret Institute. Pp. 78–85.
- Barth, K. (2007). Church Dogmatics. Volume I. Moscow: Biblical and Theological Institute of St. Andrew the Apostle. 560 p.
- Voskresenskaya, N. O. (2012). Reformation Programs and Futurological Ideas of the European Utopian Socialists of the New Time // Humanitarian Sciences. Bulletin of the Financial University. No. 4(8). P. 43-52.
- Kamen, G. (2008). Spain: the road to empire. Moscow: AST, Khranitel. 764 p.
- Kostyuk, E. B. (2012). Corporality as a characteristic of the musical culture of the 20th - early 21st centuries // Questions of Cultural Studies. No. 12. P. 62-66.
- Salvador, E. S. (2007). In search of a new paradigm: Ignacio Ellacuria (1930-1989) // Discourse-Pi: scientific and practical almanac. No. 1(7). P. 46-47.
- Milbank John. (2022). Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. – Moscow: Teoesthetics. 736 p.
- Tillich Paul (1995). Selected Works. Theology of Culture. Moscow: Jurist. 480 p.
- Florensky P. (2003). The Pillar and Ground of Truth: The Experience of Orthodox Theodicy. Moscow: AST. 640 p.
- Lorena Zuchel. (2014). Ignacio Ellacuría, filósofo cristiano. Reflexión filosófico-teológica sobre la inexorable acción de cargar con la realidad // Teología y Vida. 55/4. P. 631-651.
- Matilde Elena Lopes (1968). Masferrer Socialista Utópico, Reformista o Revolucionario // Humanidades. – № 5. – P. 79-86.
- Palma, E. La sociologíaen El Salvador. Elementos para un análisis historiográfico. – Режим доступа в Интернете: https://www.academia.edu/12845690/La_sociología_en_El_Salvador_Elementos_para_un_análisis_historiográfico (дата обращения: 16.07.2026).
- Romero Matias. (2007). Historia de la filosofía en El Salvador (1 ed.). Editorial Delgado. P. 630.
- Ratzinger, Joseph, Card. (1996). The current Situation of Faith and Theology. Meeting with the Doctrinal Commissions of Latin America (Guadalajara, Mexico, 7 May 1996). – Режим доступа в Интернете: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19960507_guadalajara-ratzinger_en.html (дата обращения: 16.07.2026).

УДК 088.85

Об энциклике «Magnifica Humanitas» Папы Римского Льва XIV

Автор: Цибизова Ирина Михайловна. ИНИОН РАН; кандидат исторических наук; научный сотрудник Отдела философии; Российская Федерация, Москва. ORCID 0000-0003-1428-2152. e-mail: itsibizova@mail.ru

Аннотация: В статье с использованием методов критического и контекстуального анализа рассматривается первая энциклика Папы Римского Льва XIV «Magnifica Humanitas», как важнейший документ, объясняющий выбор имени понтификом имени, определяющий вектор понтификата и развивающий социальную доктрину Римско-Католической церкви (РКЦ) на современном этапе, то есть в эру искусственного интеллекта (ИИ), а также интерпретируются критерии отношения к ИИ для верующих и меры по разумному ограничению его развития. Основные принципы социальной доктрины РКЦ, а именно общего блага, всеобщего предназначения благ, субсидиарности, солидарности и социальной справедливости наряду с особенностями их понимания в эпоху бурного развития ИИ, интерпретируются как разработка программы христианско-демократического и христианско-социалистического содержания с рядом утопических и популистских элементов, в том числе осуждения так называемой «реальной политики». Применяемый метод позволяет рассмотреть документ в контексте его появления - конфликта с президентом США Дональдом Трампом, а также с ультраконсервативным католическим объединением Священническое братство святого Пия X (SSPX) и внешнеполитических визитов понтифика – как намерение Ватикана проявлять свою мягкую силу, одновременно ориентируясь на нормы и стандарты Запада и пытаясь совместить их с доктриной христианского социализма.

Ключевые слова: Ватикан; искусственный интеллект; Римско-Католическая церковь; социальная доктрина; утопизм

Итальянский религиовед и историк религии оценил первую энциклику Папы Римского Льва XIV «Magnifica Humanitas» (*лат*. Возвышенная или величайшая человечность) как один из самых ожидаемых и потенциально значимых документов понтификата[1]. Ее символично обнародовали 15 мая 2026 года — в 135-ю годовщину открытого письма Льва XIII всем епископам Римско-Католической церкви «Rerum Novarum» (*лат*. «Новых явлений, вещей» от первых слов обращения «Однажды

[1] Sibilio Vito. Magnifica Humanitas: la prima enciclica di Leone XIV sul futuro dell'umanità nell'era dell'Intelligenza Artificiale // Academia.edu. – URL: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (date of access: 15.06.2026)

пробуждено желание нового …»)[2], где впервые была изложена социальная доктрина РКЦ.

Сближает документы не только дата и имя авторов, демонстрирующие преемственность их политики, но и тот факт, то оба они посвящены острым проблемам времени: первый – положению рабочего класса, второй – будущему человечества в эпоху искусственного интеллекта[3]. На основании первого была сформулирована социальная доктрина РКЦ, основанная на Священном Писании и достижениях науки (§ 3), а также фактически выстроено все христианско-демократическое движение. Значение второго еще предстоит полностью осмыслить, хотя уже очевидно, что он развивает социальную доктрины с учетом *res novae*[4], а именно, развития цифровизации, искусственного интеллекта (ИИ) и роботизации (§ 4).

Энциклика объясняет выбор Робертом Превостом имени Лев XIV на четвертом этапе промышленной революцией[5], на втором этапе которой Лев XIII (в миру Винченцо Джоаккино Раффаэле Луиджи Печчи) выпустил поучение о защите рабочих перед лицом технологического прогресса[6]. Первое послание понтификата, дающее нравственный ориентир верующим, обозначило одну из основных задач понтификата – защиту человечества и человечности от бурно развивающегося и грозящего стать непредсказуемым искусственного интеллекта (ИИ).

Отчасти энциклика является продолжением политики Папы римского Франциска I, при котором был принят этический кодекс использования искусственного интеллекта, разработанный под эгидой Папской академии жизни на основе «Римского призыва к этике ИИ» и подписанный 28 февраля 2020 представителем Святого престола архиепископом В. Пальей[7], хотя многие реформы предыдущего понтифика, в первую очередь экономические, Лев XIV отменил[8], и его

[2] Rerum Novarum: Lettera enciclica di S.S. Leone XIII // La Santa Sede. – 1891 – 15.05 – URL: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (accessed: 29.06.2025)

[3] Полное название документа – «Величайшая человечность: о будущем человечества в эпоху искусственного интеллекта».

[4] Res novae (*лат.*) – новые вещи.

[5] Этот термин, популяризированный основателем и президентом Всемирного экономического форму в Давосе Клаусом Швабом в книге «Четвертая промышленная революция» (Шваб 2022).

[6] Rerum Novarum…

[7] Цибизова И.М. Некоторые аспекты и проблемы современной неосхоластической этики // Дискурсы этики. – Санкт-Петербург, 2021. - № 2(12). – С. 20; Язькова В. «Слуга» или «господин»? Католическая этика и искусственный интеллект // Научно-аналитический вестник ИЕ РАН. — 2020, № 5. – С. 113-120

[8] Об этом говорится в статье «Конец эпохи: памяти Папы Римского Франциска. Цибизова И. М. Конец эпохи: памяти папы римского Франциска // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2026. Т. 57. С. 87–105. https://doi.org/10.26516/2073-3380.2026.57.87

политику иногда оценивают как разрыв с линией предшественника при сохранении внешней преемственности[9].

Основными положениями «Римского призыва» были прозрачность системы ИИ; деятельность в интересах человеческой личности; предоставление индивиду возможности для самовыражения и саморазвития; принцип ответственности разработчиков за конечный продукт; беспристрастность, исключающая дискриминацию, уважение человеческого достоинства; надежность, безопасность и соблюдение приватности (Цибизова 2021: 20-21).

Вероятно, учтя критику предшественника, которого упрекали за большее сходство его энциклик с общественно-политическими манифестами и философскими трактатами, чем с богословскими поучениями, Лев XIV начал со ссылок на Священное Писание, противопоставив варианты возможного развития человечества, отраженные в двух библейских символах: Вавилонской башне (Быт. 11), бросившей вызов Небесам, дабы в результате рухнуть, перемешав языки и народы, и восстановлении стен Иерусалима при Неемии[10] (Неем. 2-6), осуществленном после возвращения иудеев из вавилонской ссылки с Божьей помощью (§ 7-13). Согласно определению В. Сибилио, первый проект, основанный на самодостаточности, единообразие и силе, завершился смятением и разделением, второй – стал символом эффективности коллективных усилий, а также благ, которые приносит общая ответственность и доверие Богу[11]. «Единый язык, единая технология, единое направление» (§ 7) вавилонских строителей, напоминающие политику развивающих ИИ наднациональных корпораций, привели к краху. «Вавилонский синдром» заключается в идолопоклонстве перед прибылью, приносящем в жертву слабых единообразии, требовании единого цифрового языка, способного переводить всё, даже тайну человека, в данные и результаты с риском дегуманизации — построения будущего путем исключения Бога и сведения людей к средствам. Понтифик предлагает выбрать «путь Неемии», подчеркивающий ценность коллективного труда для города Божьего» (§ 10), позволяющий обрести общий язык единения, гармонию, возникающую, когда люди принимают свою роль и признают, что их сила исходит от Господа» (§ 8).

Документ объемом в 184 страницы состоит из пяти глав. Подчеркивая преемственность политики Ватикана, Лев XIV ссылается на энциклику «Laudato si'»[12], выделяя призыв Франциска не забывать, какую власть, прежде всего

---

[9] Sibilio Vito. Note i riflessione su Leone XIV in Spagna // Nuovo giornale nacionele. – 2026. - Academia.edu. – URL: https://www.academia.edu/168967271/Sul_viaggio_di_Papa_Leone_in_Spagna?email_work_card=view-paper (date of access: 21.06.2026)

[10] Неемия (др.-евр. «утешение Бога» или «тот, кого утешает Иегова»; Нехемия; Нехемья; Неэмия) - еврейский наместник Иудеи под властью Персии при царе Артаксерксе I, сторонник национально-религиозной консолидации

[11] Sibilio Vito. Magnifica Humanitas…

[12] Lettera enciclica "Laudata si'" del Santo Padre Francesco sulla cura della cfsf commune // Vatican.ba. – 2015. – 24.05. – URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (accessed: 16.07.2026)

экономическую, дают ядерная энергия, биотехнологии, информационные технологии, знание ДНК и другие приобретенные человеком возможности (§ 5). Необходимость появления энциклики обосновывается изменением ситуации, в которой мощь и повсеместность новых технологий вплетаются в ткань повседневности, формируя процессы принятия решений и оказывая глубокое влияние на коллективное воображение; и последствия этого пока невозможно полностью предвидеть (§ 4).

Понтифик предлагает выбрать созидание ради общего благосостояния (§ 11-14), при любых условиях оставаясь людьми[13] (§ 15-16), усердно молиться подобно Неемии, «мудро планировать и настойчиво трудиться, ставя Бога во главу угла наших действий, а человека — в центр … решений» (§ 16).

В первой главе «Динамичный и верный Евангелию подход» прогресс ИИ интерпретируется как трансформация, «которая бросает вызов категориям социальной доктрины изнутри и требует их дальнейшего развития в верности Евангелию» (§ 17). Заявление о том, что эта доктрина не является ни чрезмерным вмешательством в мирские дела, ни этическим кодексом, применяемым сверху, но «признает автономию земных реалий» и стремится служить общему благу» (§ 18), представляется особенно актуальным в свете словесных выпадов против понтифика со стороны президента США Дональда Трампа и очевидной решимости Ватикана, не вступая в дискуссию, демонстрировать свою «мягкую силу»[14]. РКЦ не претендует на принятие функций государства; ценит его служение общему благу и признает ответственность, которую гражданские институты несут в обществе, поскольку не может заменить институциональные обязанности гражданского общества (§ 21). Понимание истины как дара, а не как собственности освобождает Церковь от искушения сожалеть о формах присутствия, *основанных на власти* (§ 25). Посредством социальной доктрины РКЦ заявляет о себе не для того, чтобы господствовать, а для того, чтобы служить общению, и доктрина «становится богословием общения в истории; местом, где Слово, ставшее плотью, продолжает становиться диалогом, памятью и пророчеством» (§ 27). «Постоянная парадигма» социальной доктрины заключается в практике, «посредством которой Церковь, сталкиваясь с историческими преобразованиями, осуществляет свой законный долг

[13] Невольно вспоминается Патриарх Павел Сербский, постоянно повторявший: «Будем людьми». – Янчич Й. Павел, Патриарх Сербский. «Будем людьми!» Жизнь и слово Патриарха Павла. – Москва : Эксмо, 2014. – 512 с.

[14] В середине апреля 2026 г. Дональд Трамп выступил с резкими высказываниями в адрес Льва XIV после его критики военной операции США и Израиля против Ирана. Прежде понтифик осудил военную операцию США против Венесуэлы. В ночь на 13 апреля Трамп опубликовал предположительно сгенерированное ИИ свое изображение в образе Иисуса, исцеляющего американских солдат. После оценки поста как «духа Антихриста», он был удален. Понтифик почеркнул, что не хочет ввязываться в публичные споры, но в ходе ставшего очевидной демонстрацией «мягкой силы» апрельского африканского турне во время публичной проповеди в Камеруне заявил, что мир «подвергается нападкам горстки тиранов». – Леонов Ю. «Это больше, чем богохульство». За что Трамп раскритиковал Папу Римского и почему соратники президента сравнили его с Антихристом? Политолог Дубравский: Критика Трампом Льва XIV ударила по его избирателям. – Lenta.ru. – 2026. – 18.04. – URL: https://lenta.ru/news/2026/04/18/guelphs-ghibellines/?ysclid=mqzty8633g72943817 (дата обращения: 30.06.2026)

исследовать социальные реалии, высказываться о них и указывать пути поиска справедливых решений» (§ 29).

Развитие социальной доктрины РКЦ интерпретируется как путь в свете Евангелия ради формирования личности по образцу и подобию Божьему (§ 29).

Как важные этапы ее формирования выделяются учительство Пия XII, сформулировавшего принципы приоритета закона над интересами; осознания экономического неравенства как благодатной почвы для напряженности и насилия, необходимость сети ассоциаций, способных выступать посредниками между индивидом и государством (§ 32); напоминание Иоанна XXIII о том, что помимо выполнения своей миссии Церковь не должна пренебрегать конкретными потребностями повседневной жизни и заботится о каждом подлинном человеческом благе, и связь достоинства личности с признанием ее прав и обязанностей, а прочного мира – с необходимостью институтов и отношений между народами, вдохновленных достоинством каждого человека (§ 33).

Пастырская конституция «Gaudium et spes» («Радость и надежда») и Декларация «Dignitatis humanae» («Человеческое достоинство») Второго Ватиканского собора понимается как указание в заботе о человеке размышлять не «об абстрактных моделях, а о конкретности исторических ситуаций» (§ 34).

Заслугой св. Павла VI считается понимание развития как перехода от менее гуманных к более гуманным условиям жизни каждого человека и всего человечества, требование искоренения корней несправедливости и конфликтов (§ 35), а также истолкование вечного Слова Божьего в эпоху постиндустриального общества, требующее не рассматривать ни одного человека и ни один народ как расходный материал (§ 36).

Как вклад в социальную доктрину Иоанна Павел II оценивается декларирование достоинства трудящихся, права на достаточную заработную плату и возможность участия в общественной жизни, труда как фундаментального блага для человека и ключа к социальному вопросу (§ 37), осуждение удушения слабых экономик, понимание солидарности как совместной ответственности людей, народов и наций, формы социальной дружбы или политической благотворительности, ориентированной на «цивилизацию любви» (§ 38), обоснование преимуществ демократии и рыночной экономики при условии, что подчинены моральному закону и руководствуются принципом солидарности, не жертвуя слабейшими ради логикой прибыли (§ 39), в приуроченная к столетней годовщине «Rerum Novarum» энциклике «Centesimus annus»[15], которую сложно

[15] John Paul II Holy Father «Centesimus annus» encyclical letter to his venerable brother Bishops in the episcopate, the priests and deacons, families of men and women religious, all the Christian faithful and all men and women of good will on the Hundredth anniversary of «Rerum Novarum» // La Santa Fede. – 1991. – «01.05». – URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (accessed: 20.06.2026)

воспринимать как богословское поучение, а не ликование по поводу распада социалистической системы.

Выделяется переосмысление Бенедиктом XVI социальной политики РКЦ в условиях глобализации с учетом ответственности политического сообщества за общее благо (§ 40) и постановка в ее центр благотворительности вкупе с истиной (§ 41).

Понтификат Франциска I выделен как определивший социальное измерение в христианском послании и призвавший Церковь прислушаться к крику бедных, мигрантов и жертв новых форм рабства (§ 42), обозначивший экологический аспект современного социально-экономического кризиса, отвергнувший технократическую парадигму (§ 43), возродивший мечту о социальной дружбе и всеобщем человеческом братстве и утверждавший конкретную любовь к братьям и сестрам как лучший ответ на любовь Иисуса (§ 44).

Характеризуя основания и принципы социальной доктрины РКЦ во второй главе энциклики (§ 46-89), Лев XIV напомнил об основании католической доктрины на создании человека по образу и подобию Триединого Бога (§ 48-50) и призвании каждого — войти в тринитарное движение любви, а также об онтологическом достоинстве, принадлежащее «каждому человеку просто по факту существования, по воле, по желанию и любви Бога» (§ 52).

Принципы социальной доктрины РКЦ опираются на Всеобщую декларацию прав человека (§ 54). Среди прав особо выделяется право на жизнь – от зачатия до ее естественного конца. Таким образом подтверждается непримиримую позицию РКЦ в отношении абортов, убийств невинных и эфтаназии (§ 55). Со ссылкой на Франциска повторяются увещевание о необходимости защиты прав женщин, правда, они парадоксально следуют за утверждением необходимости защиты меньшинств без уточнения, каких именно (§ 57).

Эти принципы с учетом новшеств, внесенных развитием ИИ, следующие:

- общего блага (§ 59-64);

- всеобщего предназначения благ (§ 65-67) при подчинении этому принципу принципа частной собственности (§ 66) и с предложением отнести к благам новые формы собственности: патенты, алгоритмы, цифровые платформы, технологическую инфраструктуру и данные (§ 67);

- субсидиарности (§ 68-72), подразумевающий поощрение ответственности каждого стать главным действующим лицом собственной жизни. Роль государства сводится к защите и поощрению творчества низших уровней (§ 68)[16]: его вмешательство необходимо ради возможности выполнения своей миссии всех социальных субъектов (§ 69). В условиях цифровой революции крупные экономические и технологические субъекты нарушают этот принцип, регулируя условия общественной жизни, определяя условия доступа, правила прозрачности,

[16] Здесь фактически применяется либеральная доктрина минималистического государства.

формы взаимоотношений и даже экономические возможности, хотя ориентированность на общее благо требует прозрачности алгоритмов, подотчетности,возможности независимой проверки, равного доступа к данным, наличия средств обжалования (§ 71) и недопущения управления общественными процессами в одиночку (§ 72);

- солидарности (§ 73-76), трактуемый из создания человека по образу Божьему и его вписанности в сеть отношений с другими, с народами, с творением. Этот принцип следует сочетать с предыдущим: субсидиарность без солидарности выливается в приоритет частных интересов, солидарность без субсидиарности – в государство всеобщего благосостояния, не способствующее развитию ответственности (§ 73). Понтифик находит «фактическую солидарность» в последствиях глобализации: переплетении жизней людей, глобальной экономике и коммуникациях, связях людей и сообществ по всему миру благодаря цифровым сетям, но считает ее недостаточной, призывая к диктуемому верой разделению жизни и страданий братьев и сестер[17] (§ 74). В цифровую эпоху солидарность требует при выборе данных, алгоритмов, платформ и искусственного интеллекта учитывать не выгоды немногих, но влияние на народы и будущие поколения (§ 76);

- социальной справедливости (§ 77-81), воспринимаемой как «конкретная форма следования за Иисусом и верности Его Евангелию» (§ 77) и в цифровую эпоху требующей предотвращения новых форм исключения и лишения свободы: отказа или ограничения доступа к базовым технологиям, инвазивного наблюдения, наказания непрозрачными алгоритмами, воспроизводящими предрассудки и дискриминацию (§ 80);

- интегрального гуманитарного развития (§ 82-85), подразумевающего «прогресс каждого человека и всего человечества», затрагивающего все измерения существования и открывающего будущее новым поколениям (§ 82). Оно способствует повышению качества жизни в ее духовном, культурном, моральном и межличностном измерениях, с уважением к общему дому, разнообразию народов и их образа жизни (§ 83). Технологические инновации, включая ИИ, предлагается оценивать с точки зрения влияние на это развитие (§ 84).

Эти принципы применимы и к самой РКЦ: принцип субсидиарности, как критерий управления и пастырской жизни, признает и поддерживает ответственность верующих и промежуточных церковных органов, ценит харизму и навыки и избегает любого патернализма, подавляющего евангельскую свободу, предполагая участие верующих в принятии решений через реальные органы участия (§ 87). Принцип справедливости в Церкви интерпретируется как очищение церковных отношений и структур от искажений, порождающих неравенство, непрозрачность и злоупотребления. Сама же Церковь – как способная показать, что

[17] Уточнения «братьев и сестер во Христе» не последовало. Вероятно, таким образом отдается дань космополитизму, пронизывающего энциклику Франциска I «Fratelli tutti» («Все братья»).

совместное стремление к благу всех в со-ответственности и братстве — не утопия, а реальная возможность (§ 89).

Третья глава, посвященная технологиям и доминированию, обосновывает превосходство человека над ИИ (§ 90).

По убеждению понтифика, способ построения социальных отношений в Евангелии не установлен раз и навсегда, а остается задачей, возложенной на христианскую общину, и призывает слушать друг друга и брать на себя ответственность за построение более гуманного и братского общества (§ 91).

Осуждая технологический прогресс без руководящего антропологического подхода, социального и морального прогресса, то есть технократическую парадигму, Лев XIV предупреждает против таких его последствий как оценка людей лишь на основе их достижений (§ 94), рисков искаженного развития, порождающего новые зависимости, исключения, манипуляции и неравенство (§ 95), требуя проверки, действительно ли власть цифровых инфраструктур и алгоритмов способствует участию и ответственности, защищает уязвимых, обеспечивает равный доступ к возможностям и остается ориентированной на благо всех (§ 96).

Понтифик приводит «некоторые существенные элементы для морального и социального различения, которое гарантирует, чтобы человеческий интеллект, с его совестью и свободой, направлял технические инновации и определял их использование и ограничения» (§ 97), полагая, что люди, в том числе разрабатывающие системы ИИ «мало знают о том, как они на самом деле функционируют» (§ 98), внося в наставление элемент двусмысленности,[18] становящийся еще более явным после заявления о невозможности дать однозначное и полное определение ИИ (§ 99).

Подчеркивается, что ИИ не имеют моральной совести, не существуют в аффективном, реляционном и духовном контексте, в котором человек развивается, этот опыт не растет благодаря выбору, ошибкам, прощению и преданности (§ 99); что он может стать неплохим подспорьем, но стоит учитывать легкость получения результатов, видимость объективности и имитацию человеческого общения (§ 100).

Из негативных сторон ИИ выделяется экологический аспект – интенсивное потребление ресурсов и необходимость снижения воздействия на окружающую среду (§ 101), что вполне вписывается в «зеленую» политику ЕС. Отмечаются риски вверения судеб людей бездушным системам, не знающим сострадания, милосердия, прощения и открытости к надежде на личностные изменения в

[18] Так полагают участники заседание научно-исследовательского семинара Студенческого научного объединения ОЦАД «Философская теология», посвященное анализу энциклики Папы Римского Льва XIV «Magnifica Humanitas. О защите человеческой личности в эпоху искусственного интеллекта», состоявшегося 10 июня 2026 г. – В ОЦАД обсудили антропологические и социальные вызовы искусственного интеллекта в свете энциклики «Magnifica Humanitas» // Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. – 2026. – 12.06. – URL: https://doctorantura.ru/news/v_otsad_obsudili_antropologicheskie_i_sotsialnye_vyzovy_iskusstvennogo_intellekta_skvoz_prizmu_entsi/ (дата обращения: 13.06.2026)

вопросах прав, возможностей, репутации, работы, доступа к услугам и кредитам; вероятность манипулирования информацией, нарушения конфиденциальности, отражения стереотипов или идеологических позиций разработчиков вопреки заверениям в бесстрастности и объективности систем (§ 102); перераспределения границ человеческих возможностей при потере эмпатии и ответственности за политические жесты (§ 103). Выдвигается требование не ограничивать этические различения систем ИИ использованием их во благо или во вред, но учитывать представления о личности и обществе их разработчиков (§ 104). Понтифик требует для ИИ адекватных правовых рамок, независимого надзора и просвещения пользователей (§ 106).

Подчеркивается невозможность «моральности» ИИ без обсуждения этического кодекса и подчинения его критериям социальной справедливости, иначе контролирующие навяжут собственное моральное видение (§ 107).

Предлагает применять к ИИ принципы социальной доктрины церкви: универсального предназначения благ, что означает доступ к технологиям и обучению, субсидиарности – способность сообществ к надзору и контролю за стандартами, а также регулированию собственности на данные, считающиеся общими благами; солидарности – признание скрытого эксплуатируемого труда, питающего алгоритмические модели; справедливости – изменение географии власти, определяющей обучение моделей, и внедрение этог принципа в разработку систем (§ 108-109). Призывается вывести ИИ из вооруженной конкуренции, военной, экономической и когнитивной. Это означает не отказ от технологий, но предотвращение их господства над человечеством (§ 110). Инновации расцениваются как человеческое участие в божественном акте творения, отсюда этическая и духовная ответственность разработчиков за превращение систем в благо (§ 111). Отвергается оценка людей по их эффективности не в силу неприятия интеллекта, но признания его создания для служения жизни и человеческой личности (§ 113).

При характеристике транс- и постгуманизма (§ 114-117), напоминается предостережения св. Павла VI: оторванные от морального и социального прогресса завоевания науки и техники оборачиваются против человека, и о невозможности чисто технического «спасения» (§ 117).

В рассуждениях об ограничениях и величии человека (§ 118-126) слабость, болезнь, старость, страдание, уязвимость определяются не как недостаток, но источник созревания человечества и открытия для взаимоотношений (§ 118), сострадания, духовного опыта, обретения мудрости и ощущения присутствия Бога (§ 119), открытия к признанию Бога и других, признание своего и чужого достоинства неприкосновенным (§ 122) в развитии, достигаемом не обожествлением технологий, но благодатью Божией (§ 126) и христианским гуманизмом (§ 126-128).

Четвертая глава касается защиты человечества, труда и свобод в эпоху ИИ и начинается с определения истины как общественного блага, неотрывного от демократии (§ 132-134). Отмечается влияние цифровых сетей на мировоззрение пользователей и призывается сделать виртуальное пространство местом развития внутренней свободы и критического мышления (§ 136).

Выдвигается требование экологии коммуникаций (§ 137-138), в которых истина – общественное благо, а не инструмент обладающих властью или влиянием (§ 137).

Предлагается создание образовательного альянса (§ 139-142) из-за неготовности образования к стремительным теологическим переменам и таким рискам как культура мгновенности и чрезмерная стимуляция, подпитывающая усталость, скуку и апатию (§ 139); скорость и легкость получения решений, подавляющие желание самостоятельного поиска, соблазн счесть человеческую мысль бесполезной (§ 140), негативное влияние на сон, внимание, эмоциональную регуляцию и отношения у детей; легкий доступ к сценам насилия, жестокости, порнографическому или гиперсексуальному содержанию, сообщениям, принижающим тело и эмоциональную сферу и нормализующим рискованное поведение; использование фейковых профилей мошенниками или манипуляторами; способность ИИ к подделке изображений или видео (§141). Наряду с законодательными мерами, устанавливающими возрастные ограничения, привлекающими к ответственности и обеспечивающие защиту от всех форм эксплуатации и сексуального насилия в интернете, предлагается обучать детей и подростков распознавать манипуляции, защищать собственное достоинство и уважать достоинство других (§ 142).

Констатируются проблемы образования: социально-политическая из-за неравенства доступа к базовому и высшему образованию (§ 144); педагогическая из-за быстрого роста изменений и необходимостью непрерывного образования педагогов (§ 145); интеллектуальная, состоящая в необходимости не дать непрерывному потоку информации заменить исследование, размышление и мудрость (§ 146).

Отдельное внимание уделяется достоинству труда в цифровую эпоху (§ 148-156), когда работники вынуждены адаптироваться к скорости и требованиям машин, что снижает их квалификацию, подвергает автоматическому наблюдению и сводит деятельность к повторяющимся функциям, поэтому системы предлагается ориентировать на человека, не только на производительность (§ 150).

В связи с проблемой безработицы, вызванной «четвертой промышленной революции»[19] (§ 151-156) констатируется необходимость согласованных усилий политических лидеров, рабочих организаций, делового и научного сообществ для

[19] Этот термин, популяризированный основателем и президентом Всемирного экономического форму в Давосе Клаусом Швабом в книге «Четвертая промышленная революция» (Шваб Клаус. Четвертая промышленная революция. – Москва : Эксмо, 2022. – 233 с.), используется со ссылкой на энциклику «Laudato si'» Франциска I.

разработки общих правил и гарантий (§ 155), установления социальных критериев инноваций и защиты рабочих мест, переподготовки работников и корпоративной ответственности (§ 156). В духе Франциска I, высоко оценившего предпринимательскую деятельность, предприниматели призываются создавать богатства для улучшения жизни всех, а не думать исключительно о прибыли (§ 159).

Предлагаются выработать новые критерии экономической политики, позволяющие оценивать влияния законодательных и нормативных решений на достоинство труда, всеобщее процветание, сокращение неравенства и охрану окружающей среды, дабы основать мир на *справедливости* (§ 159. Над реализацией этой мечты веками бились многие мыслители, не продвинувшись далеко и даже не придя к согласию в том, что означает мир, основанный на справедливости. В энциклике она понимается как равный доступ к преимуществам инноваций: заботе, знаниям, инструментам, возможностям (§ 160), только в эпоху глобализации и многонациональных корпораций это представляется утопией. Верным, но столь же утопичным выглядит утверждение: «финансы ради самих финансов сильно отличаются от финансов для развития и для создания и развития занятости» (§ 160)[20].

Традиционно значительное внимание уделяется семьи и молодежи (§ 165-169).

Подчеркивается необходимость защиты свободы от зависимости и коммерциализации (§ 170-172) в свете рисков влияния цифровой революции на индивидуальное психическое здоровье и опасности *масштабных социальных трагедий*, возможным благодаря платформам и сервисам, созданным для захватывать время и внимание пользователей (§ 170). Рекомендуются меры укрепления внутренней свободы: обучение цифровой трезвости, защита несовершеннолетних и противодействие моделям, паразитирующим на уязвимости (§ 170). Обозначена опасность социального контроля, выражающегося в управлении поведением, формирования мнения и выбора, конформизма и самоцензуры; использования персональных данных, порождающая угрозу дискриминации уязвимых слоев населения. Свобода становится общественным вопросом, требующим четких правил, прозрачности, возможности обжалования и соразмерных ограничений на использование инвазивных технологий, дабы технологии оставались на службе личности и не становились формой господства над совестью (§ 171).

Осуждаются технократическое и постгуманистическое мышление, выделяющие «второсортных» людей для служения элитам и подкрепленное технологическими инструментами, которые расширяют возможности отбора и

[20] Стоит отметить, что Франциска I, автора этого тезиса, упрекали в утопизме, подчеркивая, что его преемнику придется думать над воплощением его программ (Sibilio 2025).

контроля, а также структурная зависимость многих государств, ведущая к подчинению, граничащему с рабством (§ 172).

Лев XIV призывает «порвать цепи» рабства, порождённого цифровой экономикой (§ 173-181), предотвратить эксплуатацию женского и детского труда; использованием сетей для вербовки, слежки и перемещения жертв торговли людьми (§ 173), появление новых форм колониализма, превращение информации о геополитически значимых и структурно зависимых территориях в рычаг давления (§ 178). Предлагается: 1) повысить прозрачность цепочек поставок, поддерживающих технологическую индустрию и цифровую экономику, дабы не извлекать эксплуатацию из конкурентного преимущества; 2) принять критерии этической проверки ИИ для защиты работников, борьбы с принудительным трудом и социальным воздействием бизнес-моделей, основанных на данных; 3) призвать цифровые платформы сотрудничать с властями и гражданским обществом для предотвращения превращения инструментов коммуникации, оплаты и профилирования в каналы вербовки и контроля за жертвами, и сделать цифровую среду в пространство защиты, предотвращения преступлений и развития достоинства (§ 179).

Предлагается коллективная ответственность институтов, предприятий, промежуточных органов и образовательных сообществ и граждан в управлении процессов цифровизации для (§ 181).

Пятая глава сосредотачивается на культуре власти, которой предстоит участвовать в выстраивании цивилизации любви (§ 182-245). Особую тревогу вызывает использование ИИ в военных целях (§ 182-186).

Понтифик предлагает возродить проект св. Павлв VI эпохи холодной войны: перенести милосердие в структуры права, придать институциональную форму братству и рассматривать другого — и отдельных людей и народы — как союзника в построении общего блага (§ 186). ИИ должен служить построению универсальной человеческой семьи с общими правами и обязанностями, где цифровая близость становится реальной возможностью для встречи и взаимной заботы (§ 187).

Отвергается культура власти, для которой ресурсы и способность доминировать определяют повестку дня и критерии принятия решений, нормализуя войны (§ 188). Констатируется потеря исторической памяти о Холокосте и двух мировых войнах, способствующая избирательному или искаженному переписыванию прошлого (§ 191), упрощение цифровыми сетями подготовки войны через упрощенные нарративы, логику «друг-враг», дезинформацию и страх (§ 192), реабилитация войны как инструмента мировой политики при размывании этических критериев (§ 190), превращение военной промышленности в ключевым фактор развития экономики (§ 193), войны – в образ жизни для поколений молодежи и детей, в источник власти и дохода (§ 196), появление новых вооруженных субъектов — джихадистских группировок, частных ополчений, криминальных сетей, знаменующее конец государственной монополии на применение силы.

В наставлении понтифика очевидны эскапады против «империй» и «имперской политики» не называемых прямо США и Российской Федерации[21].

Из-за возросшей роли ИИ в вооруженных конфликтах (§ 197-203) епископ Рима потребовал, чтобы его разработка и применение в условиях войны подчинялось строгим этическим ограничениям с уважением человеческого достоинства и святости жизни (§ 197), а также не доверять ему фатальные или критические решения (§ 198). Применение систем в военных целях ограничивается условиями: идентифицируемость цепочки ответственности проектировщиков, обучающих, санкционирующих и развертывающих ИИ; временная пауза, необходимая для моральной оценки последствий; защита гражданского населения (§ 199), отслеживаемость систем и их способность восстанавливать принятие решений; человеческий контроль; установление правил для обуздания гонки вооружений и обеспечения защиты гражданского населения и инфраструктуры, необходимой для его выживания (§ 200).

Посвященный «кризису многосторонности» или многополярности раздел (§ 201-203), возвращающий к «поворотному моменту 1989 г.», когда от экономической глобализации ждали «благополучия, демократии и стабильности», но получили «фундаменталистские, идентитарные и националистические реакции» (§ 201), констатирует кризис международного права и его институтов (§ 202), свидетельствуя о решимости Ватикана строить мир по западному образцу и его критериям. Трудно представить, как это совместить с требованием покончить с любыми формами неоколониализма.

Так называемая «реальная политика» («Realpolitik») (§ 205) отвергается как ложный прагматизм, основанный на вооруженном балансе и сдерживании, толкающий к асимметричным и «гибридным» войнам, которые ведутся на экономическом, финансовом и киберфронтах, используя дезинформацию и запугивание (§ 204). Вооруженный конфликт становится способом отвлечения внимания от внутренних проблем и инструментом управления трудностями (§ 208). Особая ответственность возлагается на исследователей, привлекающихся к проектам, которые подпитывают новые формы насилия, манипуляций и доминирования (§ 209).

Призыв к построению цивилизации любви (§ 210-211) конкретизируется мерами повседневной общественной ответственности для каждого: обезоруживание словом (§ 214), построение мира в справедливости (§ 215), принятие точки зрения жертв (§ 216-217), культивирование здорового реализма (§ 218), возобновление диалога и многостороннего сотрудничества (§ 219-223),

[21] Понтифик завуалированно характеризует СВО как конфликт «за территориальную экспансию» (§ 190), утверждая необходимость преодоления теории «справедливой войны», слишком часто используемой для оправдания любой войны, без ущерба для права на законную защиту, понимаемого в самом строгом смысле. (§ 192). Последнее может быть отнесено также к США и войнам Израиля. Отмечает понтифик и тот факт, что основные ядерные державы (США и Российская Федерация) ныне не являются подписантами Договора о запрещении ядерного оружия 2021 г., называя доктрину ядерного сдерживания «заблуждением» (§ 194).

включая диалог межрелигиозный (§ 223). Напоминается о необходимости дипломатии как инструмента предотвращения конфликтов и восстановления доверительных отношений даже с «неудобными» партнерами (§ 224), в том числе в вопросах ставшего «полем битвы» киберпространства (§ 225), о важности международных организаций, в первую очередь ООН, хотя последняя нуждается в реформировании (§ 226).

Заключение (§ 229-245), провозглашающее, что «слово стало плотью» (Иоан, 1:14) (§ 230-233), констатирует необходимость предоставить миру, направленному на завоевание рынков и позиций влияния, исполненный мудрости и милосердия план, подобный тому, который Дева Мария созерцает в Магнификате[22], провозглашая, что милость Божья простирается на боящихся Его (§ 230). Обещания транс- и ряда постгуманистов избавить человечество от хрупкости и страданий отвергаются, как противоречащие жертве Иисуса, взявшего на себя человеческую слабость и преобразовавшую ее в место спасения (§ 232). Вопреки машинам, превосходящим людей по эффективности, в центре истории остается человек, и ничто человеческое не должно быть утрачено (§ 233). Предлагается выбрать духовность мудрого архитектора, строящего здание, исходя из отношений человека с Богом (§ 236) и интегрируя технологии в этот путь (§ 237). Цифровой мир представляется новым пространством для евангелизации, нуждающимся в миссионерах, зрелых в вере (§ 238), но стоит больше ценить места, требующие физического присутствия (§ 238). Призывается, зная негативные стороны ИИ, «искать конкретные способы содействия равенству, участию и заботе о творении» (§ 240), чтобы присутствие Иисуса возрастало и Его Царство обретало форму (§ 245).

Знаковым выглядит выступление на обнародовании энциклики сооснователя компании по разработке ИИ Anthropic Криса Олаха, фактически признавшего, что разработчики уже не в силах контролировать свое детище[23].

Вопросы относительно «этического различения» систем ИИ, требующего знания, как они разработаны и «какое представление о личности и обществе заложено в данных и моделях» (§ 104) свидетельствует об отдании приоритета западным разработкам носителей либеральной идеологии при априорном осуждении иных.

Развивать социальную доктрину РКЦ намерена, руководствуясь мудростью Слова Божьего и в диалоге с гуманитарными науками (§ 23-24), а также учитывая, что она является инструментом формирования общественного мнения (§ 25-27).

---

[22] Библейский текст, славословие или благодарственная песнь Девы Марии после встречи со святой Елизаветой из Евангелия от Луки (1:46–55).

[23] Павликов про айти. Исповедь разработчика. Зачем сооснователь Anthropic пошел к Папе Римскому жаловаться на ИИ-индустрию // VC.ru. – 2026 – 26.05. – URL: https://vc.ru/ai/2947807-kris-olah-i-papa-rimskiy-ii-industriya?ysclid=mqzyd90b5j215355116 (дата обращения: 30.06.2026)

Первая энциклика показала решимость Льва XIV идти в ногу со временем, обращая внимание на значимые проблемы и продолжая разработку социальной доктрины церкви в духе своего предшественника Льва XIII. Она стала также демонстрацией мягкой силы Ватикана.

Помимо более частых, чем у Франциска, ссылок на Священное Писание стоит отметить и значительно более простой, чем у предшественника язык. Если Бергольо стремился возвысить слушателей до своего, Романо Гвардини и других мыслителей уровня, то энциклика его последователя ориентирована на самых средних, если не на самых простых прихожан.

Социальная доктрина сочетает либеральные требования минималистического государства с положениями христианского социализма со ссылками, в первую очередь, на Иоанна Павла II и Франциска I (§ 73-76). Либеральная трактовка субсидиарности (§ 68-72) несколько смягчается ее связью с принципом христианской солидарности.

Совершенно не понятно, как этот принцип должен применяться в отношении систем ИИ: требование надзора и контроля за ними со стороны общества (§ 106) представляется утопичным – весьма сомнительно, что разработчики и владельцы согласятся с ними.

Очень много вопросов вызывает требование просвещения, которое не позволит формировать желаемое разработчиками цифровых систем мировоззрение, но сделает пространство сетей местом развития внутренней свободы и критического мышления (§ 136). Если Франциска I критиковали за чрезмерную абстрактность его посланий, нарочитая простота наставления Льва XIV также не всегда гарантирует аргументированность его высказываний, напоминающих неспешную беседу о бытовых последствиях применения ИИ, лежащих на поверхности.

Высказанная предстоятелем РКЦ сентенция о непредсказуемости развития человечества (§ 128) представляется чрезмерно расплывчатым и пессимистичным.

Много проблем обозначено – в том числе возможность великих социальных трагедий от цифровых сетей (§ 170), – но не конкретизировано.

Энциклика напоминает программы христианско-демократических и христианско-социалистических партий и, безусловно, будет использована во многих из них.

Ряд положений, в частности, о недопустимости применения ИИ в вооруженных конфликтах, звучит утопично. Ныне человечество столкнулось с подобием шахматной вилки: тот, кто не будет применять ИИ, или тот, чьи системы будут выдавать более медленные или менее всесторонние решения, рискует проиграть. Это касается также экономики и научно-технологического развития.

Однако существует риск фатальной ошибки в случае, если система решит, что наиболее рациональным будет уничтожение обеих сторон[24].

В заключении документа прослеживается призыв, легший в основу создания ЕС – построение Царства Божьего на земле.

Обнародование энциклики не осталось без внимания в мире. 10 июня в актовом зале Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия состоялось заседание научно-исследовательского семинара Студенческого научного объединения ОЦАД «Философская теология», посвященное анализу энциклики Папы Римского Льва XIV «Magnifica Humanitas. О защите человеческой личности в эпоху искусственного интеллекта»[25]. Были отмечены положительные стороны и недостатки документа, в частности отсутствие конкретных механизмов регулирования ИИ, двусмысленность в определении границ человеческой природы, а также опасность абсолютизации рационального дедуктивизма в ущерб духовному опыту. Осуждение сосредоточилось вокруг ключевых различий социальных учений Русской Православной и Римско-Католической церквей, необходимости избегать слепого копирования западных моделей, а также актуальности разработки документа, определяющего позиции РПЦ по отношению к искусственному интеллекту. При этом предлагается опираться на достижения православной антропологии, действовать в активном диалоге с технологическими компаниями и академической средой и сделать новый документ инструментом формирования политики РПЦ в отношении искусственного интеллекта[26].

Отчасти как своеобразную реакцию на документ можно расценивать и рукоположение четырех новых епископов Священническим братством святого Пия X, ультраконсервативным или традиционалистским объединением, образованным в 1970 г. под руководством французского архиепископа Марселя Лефевра противниками модернизации церкви, отказывающимися выполнять решения Второго Ватиканского Собора[27], тем как в энциклике декларируется верность заложенным им традициям (§ 17-21). Ответным шагом понтифика стало отлучение шестерых епископов братства от церкви[28].

---

[24] Об этом, в частности, говорил Иван Девятко в докладе «Планетарный искин. Как сервер станет правителем» на семинаре в ИФ НАН Беларуси. – На философском семинаре обсудили проблему машинного господства // Философия.BY. Институт философии Национальной академии наук Беларуси. – 2026. – 13.05. – URL: https://philosophy.by/ru/news/event-2026-05-13/?ysclid=mtcdekle7897829390 (дата обращения: 20.08.2026)

[25] В ОЦАД обсудили...

[26] Там же.

[27] Sibilio V. L’ermeneutica della continuità e il caso FSSPX: un conflitto interpretativo del magistero conciliare // Nuovo Giornale Nazionale. – 2026. – 03.07. – URL: https://www.nuovogiornalenazionale.com/lermeneutica-della-continuita-e-il-caso-fsspx/ (date of access: 20.07.2026)

[28] Ватикан отлучил от церкви братство католиков-консерваторов: что известно о первом крупном расколе XXI века // Московские новости. – 2026. – 02.07. – URL: https://dzen.ru/a/akaphFjDZ2J6aWny?ysclid=mtqeys6l7j925971116 (дата обращения: 22.07.2026)

Документ подтвердил оценку многими религиоведами Льва XIV как «умеренного прогрессиста», действующего в рамках идеологии и правового поля ЕС.

Литература

1. Цибизова И. М. Конец эпохи: памяти папы римского Франциска // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2026. Т. 57. С. 87–105. https://doi.org/10.26516/2073-3380.2026.57.87
2. Цибизова И.М. Некоторые аспекты и проблемы современной неосхоластической этики // Дискурсы этики. – Санкт-Петербург, 2021. - № 2(12). – С. 13-40. – URL: https://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2021/12/DE2021_2_12_full.pdf (дата обращения: 15.06.2026)
3. Шваб Клаус. Четвертая промышленная революция. – Москва : Эксмо, 2022. – 233 с.
4. Язькова В. «Слуга» или «господин»? Католическая этика и искусственный интеллект // Научно-аналитический вестник ИЕ РАН. — 2020, № 5. – С. 113-120. — URL: https://cyberleninka.ru/article/n/sluga-ili-gospodin-katolicheskaya-etika-i-iskusstvennyy-intellekt/viewer (дата обращения: 15.05.2026) DOI: http://dx.doi.org/10.15211/vestnikieran52020113120
5. Янчич Й. Павел, Патриарх Сербский. «Будем людьми!» Жизнь и слово Патриарха Павла. – Москва : Эксмо, 2014. – 512 с.
6. Lettera enciclica Magnifica humanitas del Santo Padre Leone XIV sulla custodia della persona umana nel tempo dell'intelligenza artificiale // La Santa Fede. – 2025. – «15.05». – URL: https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html (date of access: 03.06.2026)
7. Rerum Novarum: Lettera enciclica di S.S. Leone XIII // La Santa Sede. – 1891 – 15.05 – URL: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (accessed: 29.06.2025)
8. Sibilio V. Il morte di papa Bergoglio // Nuovo giornale nazionale. 21.04.2025. URL: https://nuovogiornalenazionale.com/index.php/italia/cultura/23291-in-morte-di-papa-bergoglio.html (accessed: 02.07.2025)Sibilio Vito. L'ermenevtica della contituià e il caso FSSPX: Un conflitto interpretative dal conflitto interpretative del Magistero Conciliare // Nuovo giornale nacionale. – 2026. – 03.07. – URL: https://www.nuovogiornalenazionale.com/lermeneutica-della-continuita-e-il-caso-fsspx/ (accessed: 03.07.2026)
9. Sibilio V. L'ermeneutica della continuità e il caso FSSPX: un conflitto interpretativo del magistero conciliare // Nuovo Giornale Nazionale. – 2026. – 03.07. - URL: https://www.nuovogiornalenazionale.com/lermeneutica-della-continuita-e-il-caso-fsspx/ (date of access: 20.07.2026)
10. Sibilio Vito. Magnifica Humanitas: la prima enciclica di Leone XIV sul futuro dell'umanità nell'era dell'Intelligenza Artificiale // Academia.edu. – URL: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (date of access: 15.06.2026)
11. Sibilio Vito. Note i riflessione su Leone XIV in Spagna // Nuovo giornale nacionele. – 2026. - Academia.edu. – URL: https://www.academia.edu/168967271/Sul_viaggio_di_Papa_Leone_in_Spagna?email_work_card=view-paper (date of access: 21.06.2026)

On the Encyclical *Magnifica Humanitas* of Pope Leo XIV

Author: Tsibizova I.M.; PhD in History, Researcher, Department of Philosophy, Institute of Scientific Information for Social Sciences RAS, Russian Federation, Moscow. ORCID 0000-0003-1428-2152. E-mail: itsibizova@mail.ru

Abstract: Using critical and contextual analysis, this article examines Pope Leo XIV's first encyclical, *Magnifica Humanitas*. It analyzes the document as a pivotal text that explains the pontiff's choice of name, defines the trajectory of his pontificate, and advances the Roman Catholic Church's (RCC) social doctrine for the modern era—specifically the age of artificial intelligence (AI). The article also interprets the criteria guiding believers' attitudes toward AI and measures for the prudent limitation of its development. The core principles of RCC social doctrine—namely the common good, the universal destination of goods, subsidiarity, solidarity, and social justice—are analyzed alongside their interpretation in the era of rapid AI advancement. These principles are viewed as the foundation of a program with Christian-democratic and Christian-socialist content, incorporating utopian and populist elements, including a condemnation of so-called *Realpolitik*. The methodological approach allows the document to be examined within the context of its emergence—amidst conflicts with U.S. President Donald Trump and the ultra-conservative Society of Saint Pius X (SSPX), as well as the pontiff's foreign visits. Thus, the encyclical is seen as an expression of the Vatican's intent to project "soft power" by aligning with Western norms and standards while simultaneously attempting to reconcile them with the doctrine of Christian socialism.

Keywords: artificial intelligence; Roman Catholic Church; social doctrine; utopianism; Vatican

References

- Tsibizova I.M. Konec epohi: pam'ati papi rimskogo Franciska [The End of an Era: In Memory of Pope Francis]. *Izvestija Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija Politologija, Religiovedenije* [Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies, 2026, vol. 57, pp. 87-105. https://doi.org/10.26516/2073-3380.2026.57.87 (in Russian)
- Tsibizova I.M. Nekotrije aspekti i problemi sovremennoj neosholasticheskoj etiki [Some Aspects and Problems of Modern Neo-Scholastic Ethics]. *Diskursi etiki - Discourses of Ethics*. St. Petersburg. 2021, N. 12, pp. 13-40. Available at: https://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2021/12/DE2021_2_12_full.pdf (accessed: 15.06.2026)
- Shvab Klaus. *Chetvertaja promishlennaja revolucija* [*The Fourth Industrial Revolution*]. Moscow, 2022.
- Jaz'kova V. «Sluga» ili «gospodin»? Katolicheskaja etika I iskusstvannij intellect. Nauchno-analiticheskij vestnik IE RAN – Scientific and Analytical Bulletin of the Institute of Europe of the Russian Academy of Sciences. 2020, № 5, pp. 113-120. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/sluga-ili-gospodin-katolicheskaya-etika-i-iskusstvennyy-intellekt/viewer (accessed: 15.05.2026) DOI: http://dx.doi.org/10.15211/vestnikieran52020113120
- Janchich J. Pavel, Patriarh Serbskij. «Budem ljud'mi! » Zhizn' i slovo Patriarha Pavla [Pavle, Patriarch of Serbia. "Let Us Be Human!" The Life and Words of Patriarch Pavle]. Moscow, 2014.

- Sibilio V. Il morte di papa Bergoglio. *Nuovo giornale nazionale*. 2025. 21.04. Available at: https://nuovogiornalenazionale.com/index.php/italia/cultura/23291-in-morte-di-papa-bergoglio.html (accessed: 02.07.2025)
- Sibilio V. L'ermenevtica della contituià e il caso FSSPX: Un conflitto interpretative dal conflitto interpretative del Magistero Conciliare. *Nuovo giornale nacionale*. 2026. 03.07. Available at: https://www.nuovogiornalenazionale.com/lermeneutica-della-continuita-e-il-caso-fsspx/ (accessed: 03.07.2026)
- Sibilio V. L'ermeneutica della continuità e il caso FSSPX: un conflitto interpretativo del magistero conciliare. *Nuovo Giornale Nazionale*. 2026. 03.07. Available at: https://www.nuovogiornalenazionale.com/lermeneutica-della-continuita-e-il-caso-fsspx/ (accessed: 20.07.2026)
- Sibilio V. Magnifica Humanitas: la prima enciclica di Leone XIV sul futuro dell'umanità nell'era dell'Intelligenza Artificiale. 2026. *Academia.edu*. Available at: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (accessed: 15.06.2026)
- Sibilio V. Note i riflessione su Leone XIV in Spagna. *Nuovo giornale nacionele*. 2026. Academia.edu. Available at: https://www.academia.edu/168967271/Sul_viaggio_di_Papa_Leone_in_Spagna?email_work_card=view-paper (accessed: 21.06.2026)

УДК 22-2

Проблематика датировки и места написания неканонической молитвы царя Манассии (2 Пар. 36)

Автор: Волчев Александр Александрович (иерей Александр Волчев); Таврическая духовная семинария - преподаватель, магистр богословия; Россия, г. Севастополь; E-mail: alexvolchev37@gmail.com

Аннотация: В докладе представлен исагогический анализ молитвы царя Манассии касательно датировки и места написания. В связи с тем, что молитва является неканоническая и находится в конце Второй книги Паралипоменон (2 Пар. 36), то и, следовательно, гипотез существует несколько относительно времени и места её написания. С другой стороны, эта молитва вошла в христианское церковное богослужение и читается за Великим Повечерием, в том числе в период Великого Поста. В настоящем докладе приводятся не только труды и мнения отечественных учёных, но и статьи и труды зарубежных исследователей, которые этот вопрос довольно неплохо изучили в своих научных работах. В ходе исследования выяснилось, что на сегодняшний день существуют две основные гипотезы – молитва написана либо незадолго до разрушения Иерусалимского храма (70 г. по Р.Х.), либо в последние столетия до Р.Х. (II и I век). Относительно места написания молитвы также существуют две гипотезы – молитва составлена в Египте (Александрия) или же в Палестине (Иерусалим или окрестности его).

Ключевые слова: исагогика, неканоническая, молитва, царь, Манассия, Ветхий, Завет.

Молитва царя Манассии – это исповедь грешного человека, которая обращена ко Всемилостивому Богу (2 Пар. 36). В Синодальном переводе молитва Манассии делится на 12 стихов (а-м) и помещена она в 36 главе 2 книги Паралипоменон. Согласно своей структуре, неканоническая молитва условно делится на следующие три тематические части: 1) вступление: хвала Богу-Творцу, гневающегося на грешников и милующих их (а-ж); 2) исповедь царя Манассии: самоукорение за свои грехи и мольба о прощении (ж-л); 3) заключительная доксология: выражение доверия к Божией благодати, краткое славословие Богу (л-м).

Манассия был 14 царём Иудейским (VII век до Р.Х.), который царствовал дольше всех царей Израиля и Иудеи – 55 лет (2 Пар. 33:1). В Библии Манассия изображён как самый нечестивый царь из рода Давида, при котором возводились жертвенники Ваалу, совершались поклонения светилам небесным – солнцу, звёздам и луне (4 Цар. 21:3). Кроме того, царь Манассия гадал, вызывал духов предков (4 Цар. 21:6). После неоднократных увещеваний Богом Манассии, в Иерусалим приходит войско Ассирийского царя, которое захватывает в плен Манассию и уводит его в Вавилон (2 Пар. 33:11). В плену царь осознал всё то зло, которое совершил, и, раскаявшись, написал молитву, в которой умолял Бога

простить его согрешения (2 Пар. 33:12). Всемогущий Бог услышал моление Манассии и вернул его на царство в Иерусалим (2 Пар. 33:13). Иудейский царь восстановил жертвенник Богу, который находился в Иерусалимском Храме, начал приносить жертвы, а также призвал народ служить только Единому Богу Израиля (2 Пар. 33:16).

Проблематика датировки и места написания молитвы царя Манассии обусловлено древнейшим происхождением самой молитвы. Поскольку эта молитва является ещё неканонической вставкой в конце второй книги Паралипоменон (2 Пар. 36), то русские исследования этой молитвы фрагментарны. Согласно Анатолию Алексеевичу Алексееву, молитва была написана незадолго до разрушения Второго храма (70 г. по Р.Х.)[1]. О месте написания он ничего не говорит. Иных гипотез относительно датировки молитвы Манассии среди русских исследователей не имеются. Относительно места написания существует гипотеза Павла Александровича Юнгерова, который считает автором молитвы иудея Палестины[2]. Согласно некоторым западным исследователям, молитва Манассии была написана незадолго до разрушения Иерусалимского храма[3]; согласно другим – во II или I в. до Р.Х.[4].

Питер Ван дер Хорст и Юдифь Ньюман предположили, что одна из версий молитвы Манассии встречается в кумранской рукописи «Неканонические псалмы A-B» (4Q380–381), которая датируется I веком до Р.Х.[5]. Датируя молитву этим веком, многие западные учёные понимали её как расширение книги Паралипоменон и поэтому она должна датироваться более ранним периодом, чем Дидаскалия[6] (первая половина III века)[7]. Такового же мнения придерживался в своей статье «The Prayer of Manasse» зарубежный исследователь Генри Райл[8]. По мнению Джеймса Чарльзвоза, постбиблейские фразы и концепции: «кротость Господа» (д), «Господь, Бог праведников» (е), понятие «сердца с коленями» (к)

---

[1] Алексеев А. А. Септуагинта и ее литературное окружение // Богословские труды. 2007. № 41. С. 225.

[2] Юнгеров П.А. Пророческие и неканонические книги // Частное историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. Вып. 2. Казань, 1907. С. 274-275.

[3] Fabricius, Libri veteris testamenti apocryphi (Leipzig, 1694) p. 208. N.V.; J.-P. Migne, Dictionnaire des apocryphes (Paris, 1856) vol. 1, col. 850; F. Nau, "Un Extrait de la Didascalie: La Priere de Manassl (avec une Edition de la version syriac)," ROC 13 (1908) 134-44, especially p. 137. Цит. по: Charlesworth J.H. The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Garden City, Doulbleday & Company, Inc., 1985. P. 627.

[4] Van der Horst P., Newman J. Early Jewish Prayers in Greek. Berlin, 2008. P. 151; Ball, in Apocrypha, ed. Wace, vol. 2, pp. 361-71, N.V.; Fritzsche, Handbuch, p. 157; E. J. Goodspeed, The Story of the Apocrypha (Chicago, 1939) p. 54; Oesterley, Introduction, p. 297; Rowley, Origin, p. 8; Ryssel in APAT, vol. 1. p. 167. Цит. по: Charlesworth J.H. The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Garden City, Doulbleday & Company, Inc., 1985. P. 627.

[5] Van der Horst P., Newman J. Early Jewish Prayers in Greek. Berlin, 2008. P. 151.

[6] Дидаскалия («Учение двенадцати апостолов», или просто «Учение») — это раннехристианский юридический трактат, относящийся к жанру церковных установлений. Считается, что она была написана Двенадцатью апостолами во время Иерусалимского собора; однако ученые сходятся во мнении, что на самом деле она была создана позже, и большинство исследователей относят ее к III веку, а по другим оценкам, она могла быть написана даже в IV веке.

[7] Цит. по: Charlesworth J.H. The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Garden City, Doulbleday & Company, Inc., 1985. P. 627.

[8] Ryle H. The Prayer of Manasse // Apocrypha of the Old Testament: Vol. 1 /ed. R. H. Charles. Oxford, 1913. P. 614.

и «Бог кающихся» (л) указывают на вероятность того, что эта еврейская молитва была написана где-то в последние два столетия до н. э.[9]

Относительно места написания молитвы Манассии в труде Дж. Чарльзвота существуют следующие гипотезы. Зарубежные исследователи Гудспид и Рост думали, что молитва Манассии была составлена в Египте, а Викгрэн посчитал, что местом написания может быть Александрия [10] . Более подробной аргументации в труде не встречается, но, возможно, данные предположения строятся на том, что эти города являлись центрами эллинизма. Однако Пфайффер и Метцгер безусловно правы, по мнению исследователя, заявляя, что теологические концепции в молитве Манассии находятся в гармонии с учением палестинского иудаизма. И поэтому происхождение молитвы Манассии может быть в Иерусалиме или в его окрестностях[11].

Таким образом, исходя из вышеизложенных русских и зарубежных исследований относительно датировки молитвы Манассии, можно сказать, что на сегодняшний день существуют две основные гипотезы – молитва написана либо незадолго до разрушения Иерусалимского храма (70 г. по Р.Х.), либо в последние столетия до Р.Х. (II и I век). Относительно места написания молитвы также существуют две гипотезы – молитва составлена в Египте (Александрия) или же в Палестине (Иерусалим или окрестности его).

Источники

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Моск. Патриархия, 1988. – 1360 с.

Литература

1. Алексеев А. А. Септуагинта и её литературное окружение // Богословские труды. Сб. 41. М.: Издательский совет РПЦ, 2007. С. 212-259.
2. Юнгеров П.А. Пророческие и неканонические книги // Частное историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. Вып. 2. Казань, 1907.
3. Charlesworth J.H. The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Garden City, Doulbleday & Company, Inc., 1985. – 1006 p.
4. Van der Horst P., Newman J. Early Jewish Prayers in Greek. Berlin, 2008. – 314 p.
5. Ryle H. The Prayer of Manasse // Apocrypha of the Old Testament: Vol. 1 /ed. R. H. Charles. Oxford, 1913. P. 612-624.

[9] Charlesworth J.H. The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Garden City, Doulbleday & Company, Inc., 1985. P. 627.

[10] Цит. по: Charlesworth J.H. The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Garden City, Doulbleday & Company, Inc., 1985. P. 628.

[11] Ibid. P. 628.

The problematic of dating and place of writing of the non-canonical prayer of King Manasseh (2 Par. 36)

Author: Volchev Alexander Alexandrovich (Priest Alexander Volchev); Tavricheskaya Spiritual Seminary — teacher, Master of Theology; Russia, Sevastopol; E-mail: alexvolchev37@gmail.com

Abstract: The report presents an isagogic analysis of King Manasseh's prayer regarding the date and place of writing. Since the prayer is non-canonical and is located at the end of the Second Book of Chronicles (2 Chronicles 36), there are several hypotheses about the time and place of its writing. On the other hand, this prayer has entered into Christian church worship and is recited at Great Compline, including during Great Lent. This report contains not only the works and opinions of domestic scientists, but also articles and works by foreign researchers who have studied this issue quite well in their scientific papers. The study revealed that today there are two main hypotheses – the prayer was written either shortly before the destruction of the Jerusalem temple (70 A.D.), or in the last centuries BC (II and I century). There are also two hypotheses regarding the place where the prayer was written – the prayer was composed in Egypt (Alexandria) or in Palestine (Jerusalem or its environs).

Keywords: isagogics, non-canonical, prayer, king, Manasseh, Old Testament.

References

- The Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. Moscow: Mosk. The Patriarchate, 1988. – 1360 p.
- Alekseev A. A. The Septuagint and its literary environment // Theological Works. Collection 41. Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church, 2007. Pp. 212–259.
- Yungerov P.A. Prophetic and Non-Canonical Books // A Private Historical and Critical Introduction to the Sacred Books of the Old Testament. Issue 2. Kazan, 1907.
- Charlesworth J.H. The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Garden City, Doulbleday & Company, Inc., 1985. – 1006 p.
- Van der Horst P., Newman J. Early Jewish Prayers in Greek. Berlin, 2008. – 314 p.
- Ryle H. The Prayer of Manasse // Apocrypha of the Old Testament: Vol. 1 /ed. R. H. Charles. Oxford, 1913. P. 612-624.

Приложение 1. Молитва Манассии, царя иудейского, когда он содержался в плену в Вавилоне

[a] Господи Вседержителю, Боже отцев наших, Авраама и Исаака и Иакова, и семени их праведного, [6] сотворивший небо и землю со всем благолепием их, связавший море словом повеления Твоего, заключивший бездну и запечатавший ее страшным и славным именем

Твоим, которого все боятся, и трепещут от лица силы Твоея, потому что никто не может устоять пред великолепием славы Твоея, и нестерпим гнев [в] прещения Твоего на грешников! [г] Но безмерна и неисследима милость обетования Твоего, [д] ибо Ты Господь вышний, благий, долготерпеливый и многомилостивый и кающийся о злобах человеческих. Ты, Господи, по множеству Твоей благости, обещал покаяние [е] и отпущение согрешившим Тебе, и множеством щедрот Твоих определил покаяние грешникам во спасение. Итак Ты, Господи, Боже праведных, не положил покаяния праведным [ж] Аврааму и Исааку и Иакову, не согрешившим Тебе, но положил покаяние мне грешнику, потому что я согрешил паче числа песка морского.

[з] Многочисленны беззакония мои, Господи, многочисленны беззакония мои, и я недостоин взирать и смотреть на высоту небесную от множества неправд моих. Я согбен многими железными узами, [и] так что не могу поднять головы моей, и нет мне отдохновения, потому что прогневал Тебя и сделал пред Тобою злое: [к] не исполнил воли Твоей, не сохранил повелений Твоих, поставил мерзости и умножил соблазны. И ныне преклоняю колени сердца моего, умоляя Тебя о благости.

[л] Согрешил я, Господи, согрешил, и беззакония мои я знаю, но прошу, молясь Тебе: отпусти мне, Господи, отпусти мне, и не погуби меня с беззакониями моими и не осуди меня в преисподнюю. Ибо Ты Бог, Бог кающихся, и на мне яви всю благость Твою, спасши меня недостойного по великой милости Твоей, и буду прославлять Тебя во все дни жизни моей, [м] потому что Тебя славят все силы небесные, и Твоя слава во веки веков. Аминь

УДК 294.3

Осмысление исторических перипетий буддизма в мире и на территории России в контексте формирования миссионерских компетенций

Автор: Полетаева Татьяна Александровна, кандидат философских наук, кандидат филологических наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном образовании Института Дистанционного Образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ). Российская Федерация, г. Москва. Доцент кафедры социально-гуманитарных исследований и заведующий учебно-методическим отделом Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). Российская Федерация, г. Белгород.E-mail: bpds_umo@mail.ru

Аннотация. В статье ставится цель воссоздать целостную картину истории распространения буддизма в мире, хронологию появления его главных направлений: хинаяны, махаяны и ваджраяны и проследить их ретро-географию на территории Азии и Дальнего Востока , а также рассмотреть особенности истории буддизма ваджраяны как традиционной религии в российских регионах Бурятии, Калмыкии и Тывы вплоть до современной ситуации, сопоставляя особенности существования традиционных буддийских сангх на территории России до 1917 года, в советский период и в последние 40 лет. Подчеркивается, что знание истории определенной нехристианской религии, включая историю появления ее направлений и распространения в мире и на территории регионов, входящих в миссионерское поле современного православного миссионера, является одним из условий профессионального, компетентного подхода, помогающего не только правильно понять проблемы миссии в регионе доминирования данной нехристианской религии, но и прогнозировать ее перспективы, направления и степень успеха.

Ключевые слова: махаяна, хинаяна, ваджраяна, северный буддизм, юго-восточный буддизм, Гелуг, «Желтая вера», бурятский буддизм, калмыцкий буддизм.

Введение

В современных российских учебниках по религиоведению[1] при изложении истории нехристианских религий, как правило, говорится о времени появления той или иной религии, но об ее исторических путях в мире и на территории России сведения приводятся очень кратко, больше внимания уделяется изложению вероучения, культа и религиозных практик.

Между тем, миссионерские начинания не могут быть успешны без

[1] **Примечание:** Это, например, учебники: *Максимов Ю., Смоляр К.* Православное религиоведение: ислам, буддизм, иудаизм / Изд. 2-е, испр. Москва : Изд-во храма пророка Даниила на Кантемировской, 2005. 300 с.; *Соловьев С.К.* Религиоведение М.: Инфра М, 2016. 370 с.; *Гуревич П.С.* Религиоведение. Учебник для бакалавров. М.: Юрайт, 2019. 573 с. и др.

глубокого знания истории той или иной нехристианской религии, в том числе ее истории на территории региона, где проходит миссия, так как именно изучение истории данной религии показывают ее место в национальной и региональной культуре, объясняет степень ее влияния на национальный менталитет и менталитет жителей региона и помогает, соответственно, сделать выводы о перспективах и проблемах организации православной миссии на территории доминирования той или иной нехристианской религиозной традиции.

Целью статьи является описание этапов истории распространения буддизма в мире на основе анализа современных зарубежных и отечественных публикаций, и исторических перипетий буддизма на территории Российской Федерации на основе изучения опубликованных преимущественно в течение последних 40 лет исследований отечественных ученых с целью систематизации данных для использования их православными миссионерами при освоении миссионерского поля, охватывающего российские регионы, где буддизм является традиционным – Калмыкию, Бурятию и Тыву.

Исторические этапы распространения буддизма в мире

Полнота воссоздания картины истории возникновения и распространения буддизма, особенно на ранних стадиях, проблематична по той причине, что наглядно подтверждается этот исторический процесс больше археологическими артефактами, а не письменными источниками (в отличие от христианства, начало и ранняя история которого подтверждается и тем, и другим). Как известно, буддизм – это нетеистическая религия, которая возникла в Индии в недрах брахманизма в середине 1 тысячелетия до н.э. как форма индийского свободомыслия и реакция на засилье власти жрецов-брахманов.

В истории распространения буддизма в мире могут быть обозначены следующие ключевые даты и этапы. Во-первых, это конец V в. до н.э. (489-477 гг. до н.э.) – общепризнанное современными буддологами время смерти (в терминах буддизма «паринирваны»)[2] основателя религии - Сиддтхартхи Гаутамы, ставшего Буддой, то есть признается, что Будда жил в то же время, что и Сократ (дата его рождения остается неизвестной и приблизительным считается возраст Будды в момент смерти – 80 лет) [3].

Во-вторых, это период раннего буддизма, который продолжался около 200 лет, до III века до н.э. В IV в. до Р.Х., во время эпохи завоевательных походов Александра Македонского (330-326 г. до Р.Х.) буддизм проник в Центральную Азию[4]. Далее, начиная с III века до Р.Х. можно говорить о появлении в буддизме традиции тхеравады (малой колесницы), которая также называется южноазиатской и юго-восточно-азиатской формой буддизма (или «южным буддизмом») – она начала формироваться с времени вытеснения буддизма из

[2] *Андросов В.*П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография; Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения. М.: Ориенталия, 2011. *С. 17.*

[3] *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию: курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С.7.

[4] *Kitinov B. U.* Central Asian Nomads in the Spread of Buddhism in Russia // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2024. Vol. 16 No. 4. С.506.

пределов Индостана на остров Шри-Ланка[5].

Следующий репер в истории распространения буддизма – это, по мнению ряда религиоведов, начало эпохи после Рождества Христова, когда появляется направление махаяны (большой колесницы)[6]. Таким образом, два основных направления буддизма: хинаяны (тхеравады) и махаяны существовали уже на рубеже нашей эры. Зарождение третьего направления - ваджраяны (алмазной колесницы), которое спустя несколько столетий после своего появления попало на территорию России и стало в регионах своего исторического распространения традиционным, по мнению Е.А.Торчинова, могло произойти в середине I тысячелетия, когда в самой Индии буддизм вступил «в последний период своего развития <…> «тантрический»[7]. Исследователь Хиракава называет ваджраяну эзотерическим буддизмом, появившимся в Индии, определяя время его появления немного позднее – VI - VII вв. – и считая, что сам термин впервые стал использоваться в VIII веке[8]. Именно ваджраяна с VIII века завоевала Тибет, вытеснив из него привнесенные сначала сюда китаизированные версии буддизма махаяны. На Тибете ваджраяна, слившись с шаманской религией бон, в период с XI по XIV вв. стала развиваться в тибетских школах: Ньингма («древняя школа»), Кадам, Кагью, Сакья[9], а в XIV-XV вв. – в школе Гелуг[10].

Об историческом пути буддизма в Центральной и Восточной Азии, где он называется по территориальному признаку также «северным буддизмом» [11], в настоящее время известны следующие факты. О следах деятельности буддийских миссионеров в Центральной Азии говорят сохранившиеся храмово-монастырские комплексы, датируемые II веком[12].

---

[5] *Bhikkhu Anālayo.* Early Buddhism // Insight Journal, 2023. 49: 23-34. P.23

[6] *Hirakawa Akira, Paul Groner.* A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana. 1993. [Электронный ресурс]. URL: https://books.google.ru/books?id=XjjwjC7rcOYC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (дата обращения 12.11.2025). P.2

[7] *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. С.368.

[8] *Hirakawa Akira, Paul Groner.* A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana… P. 4

[9] *Островская Е.А*. Тибетский буддизм. СПб: Петербургское Востоковедение, 2002. С. 193

[10] *Островская Е.А.* Тибетский буддизм... С. 193, 199. Примечание: В связи с тем, что, как говорилось выше, именно буддизм ваджраяны, концептуально сложившийся в школе Гелуг, впоследствии был привнесен на территорию России и закрепился в ряде российских регионов, приведем здесь краткую характеристику этой школы. В своем вероучении она внесла в традиционную трехсоставную формулу обета буддиста (Будда, сангха, учение) четвертый элемент – подчинение ламе. Еще одной отличительной ее чертой была строгая дисциплина в монастырях. Религиозное лидерство в этой школе было доступно не из-за знатности или богатства, а по причине строгости соблюдения религиозных обетов и достижения высокой учености [*Островская Е.А*. Тибетский буддизм… С. 361]. В конце XVI в. в этой школе появился титул Далай-ламы (монг.«далай» - великий), который фиксирован самый высокий статус Великого учителя, «закрепляющийся за всеми последующими «перерожденцами» главы школы Гелугпа» [Там же. С. 368]. В XVII в. после процесса объединения Центрального Тибета Гуши-хан утвердил своего духовного наставника Далай-ламу владыкой всех буддистов центрального Тибета, а школа Гелуг стала государственной религией Тибета и ее влияние при поддержке государства продолжалось в Тибете вплоть до конца XIX века, подавляя развитие всех остальных тибетских буддистских школ [Там же. С.377, 386].

[11] *Jens Braarvig.* The Spread of Buddhism as Globalization of Knowledge // The Globalization of Knowledge in History. 2012. P.245-267. [Электронный ресурс]. URL: https://www.mprl-series.mpg.de/media/studies/1/14/Studies1ch10.pdf (дата обращения 12.11.2025). *P*. 247.

[12] *Jens Braarvig. The Spread of Buddhism as Globalization of Knowledge …P*. 247.

В Китае первые следы буддизма появились в начале нашей эры, в 70 г., во время правления династии Хан[13]. О появлении буддистов в Корее и Японии существует разные мнения. Так, согласно В.П.Андросову, буддисты еще во второй половине IV века дошли до Кореи, в VI веке появились в Японии[14]. Зарубежный исследователь Jens Braarvig пишет, что это произошло позднее - после 600 г., когда из административных центров Китая, подобных Ксиану или Чангану, буддизм проник в Корею, Вьетнам и Японию[15]. В VII веке он появляется в Таиланде[16]. Известно, что в Японии, благодаря поддержке государства, буддизм в VII веке укрепился настолько, что к 623 г. в стране действовало 46 буддийских храмов, было множество монашествующих как мужчин, так и женщин, а спустя столетие в VIII веке сложилась система шести школ, среди которых, например, Санрон (от кит. «Саньлунь» – три трактата), Дзёдзицу («достижение истины») и др. [17]. В конечном итоге, в Японии, как и в других странах Дальнего Востока, буддисты оказались под наблюдением государства. Специфика существования буддизма в Японии заключалась в том, что с XII века здесь сложился рёбусинто – синтез буддизма с национальной религией японцев политеистического характера – синтоизмом.

В первые века нашей эры буддизм также особенно интенсивно распространялся в Центральной Азии, когда большая часть этого региона находилась в составе Кушанского царства, которое было мировой империей в 105-250 гг. н.э. Вообще в Центральной Азии, т.е. «на территории Киргизии, Казахстана, Таджикистана, Узбекистана»[18] буддизм был широко распространен вплоть до VIII-IX вв., пока сюда не пришел ислам.

Постепенно осваивая страны Восточной и Центральной Азии, буддисты пользовались переведенными священными текстами на тибетский или китайский язык, а оригинальный текст (на пали и санскрите) был на этих территориях постепенно забыт[19].

В самой Индии говорят об исчезновении буддийских институтов после XII века, символом чего стало сожжение мусульманскими войсками в конце XII века монастыря Викрамасила[20], и до на наших дней буддизм сохранился только на крайнем севере Индии (в нынешних Непале и Сиккиме) и юге (на о. Шри-Ланка). В этих регионах Индии, а также в Бирме, Таиланде, Лаосе и Камбодже, начиная с XIII в. была и остается доныне ведущей традиция

[13] *Там же. Р.*246.
[14] *Андросов В.*П. Индо-тибетский буддизм…С.136.
[15] *Jens Braarvig. The Spread of Buddhism as Globalization of Knowledge … P*. 246.
[16] Религии мира /пер.с англ.С.Маслова. М.: АСТ, Кладезь, 2014. С. 67
[17] Религиоведение: Учебное пособие / Под ред. М.М. Шахнович. СПБ.: Питер, 2006. С.175.
[18] *Колосова И.В.* Буддизм в Центральной Азии и России: история и современность // Проблемы постсоветского пространства. 2020. 7(2). С. 240.
[19] *Jens Braarvig. The Spread of Buddhism as Globalization of Knowledge …*С. 247.
[20] *Hirakawa Akira, Paul Groner*. A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana. 1993. [Электронный ресурс].URL: https://books.google.ru/books?id=XjjwjC7rcOYC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (дата обращения 12.11.2025). P.5

тхеравады [21].

Распространение буддизма в Китае в рамках направления махаяны в VI-VIII вв. привело к формированию трех групп школ: Лунь («трактатов»), быстро исчезнувшей; Цзин (т.е. школы сутр), где шла разработка философии на основе идеи о природе Будды (согласно которой природа Будды заключена в каждом живом существе – эта концепция особенно была актуальна в странах Дальнего Востока), и Чань (или школы Сердца Будды)[22].

Китаизированный вариант «северного буддизма» в виде школы Чань проник также во Вьетнам[23], став здесь в X-XI веке государственной религией Тхиен, и Корею, в которой до утверждения здесь конфуцианства именно буддизм Чань (по-корейски Сон) был особенно популярен в XI веке. В Японии Чань (Дзэн)-буддизм появился на рубеже XII - XIII вв. В целом на Дальнем Востоке именно школа Чань в своих национальных вариантах (Тхиен, Дзэн, Сон), а также школа «Чистая Земля», которая означает поклонение Будде Амитабхи, являются в настоящее время доминирующими[24], причем Чань-буддизм наиболее популярен. Православными религиоведами этот вид буддизма оценивается как «самое интеллектуальное и изощренное, духовно трезвое учение < …> самый высокий религиозный идеал, которого может достигнуть человеческий разума без Христа»[25].

В Центральную Азию буддизм временно вернулся в XVII - XVIII веках – в это время здесь шла борьба между ойрат-монгольским Джунгарским ханством (которое к этому времени уже приняло тибетский буддизм школы Гелуг: известно, что монголы приняли буддизм как государственную религию в XVI веке[26]) и Китаем. Если сначала верх взяли ойраты, захватив большие территории Туркестана и Казахстана, юго-запад Монголии и юг Алтая, то с 1759 г. победили китайцы и Джунгарское ханство исчезло. Однако часть джунгар избежали исчезновения, и именно эта группа в виде буддистов-калмыков еще в начале XVII века мигрировала в европейскую часть России и поселилась в районе Волги (история их существования на территории России рассматривается далее).

Согласно зарубежным источникам с XVIII века буддизм проникает в Америку и Европу[27]. В XIX-начале XX века в результате миграции из Китая, Кореи и Японии происходит большой приток буддистов в США[28]. В целом

---

[21] *Jens Braarvig. The Spread of Buddhism as Globalization of Knowledge …P*. 247.

[22] *Максимов Ю. Смоляр К.* Ислам. Буддизм. Иудаизм. М., 2005. С. 231-232.

[23] Примечание: первые следы буддизма во Вьетнаме, согласно археологическим данным, относятся к I-III вв., когда буддизм распространился в странах Юго-Восточной Азии (от Бирмы до Вьетнама) [*Андросов В.*П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография; Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения. М.: Ориенталия, 2011. С.136].

[24] Там же. С. 235-236.

[25] Там же. С. 242.

[26] *Андросов В.*П. Индо-тибетский буддизм …С.137.

[27] Религии мира… С. 67

[28] Андросов В.П. Северный буддизм // Православная энциклопедия. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т.6. М., 2009. С. 299-316. URL: https://www.pravenc.ru/text/153561.html#part_8 (дата обращения: 21.08.2026).

буддизм становится мировой религией в XX веке. На западе, по мнению Д.Браарвига, интерес к буддизму исторически проявился в четырех формах: как романтический интерес к экзотике при неглубоком и фрагментарном знании буддизма (эта тенденция появилась еще в XVIII веке), как академическое изучение буддизма религиоведами (с середины XIX века (то есть когда собственно возникла наука религиоведение – П.Т.)), как миссионерская деятельность самих буддистов и с середины XX века – как буддизм в контексте миграции[29].

Исторические перипетии существования буддизма на территории России

На территории России первые следы буддизма датируются VII - X веком н.э. и географически приурочены к территории современного Приморья и Приамурья. В 698-926 гг. здесь существовало государство Бохай, чья культура была тесно связана с культурой Китая, Маньчжурии и Кореи – традиционных регионов распространения буддизма махаяны, то есть «северного» буддизма. Приморье же находилось на периферии Бохая[30]. На распространение здесь буддизма указывают найденные археологами храмовые постройки и кумирни, датированные бохайским временем, среди найденных артефактов обнаружены керамические и каменные буддийские скульптуры и ритуальная посуда[31].

Другим российским регионом, сохранившим не только древние следы пребывания буддизма в виде археологических артефактов, но и регионом, в котором эта религия жива доныне, является Тыва: здесь обнаружены следы буддийских храмов (тув. «хурээ») XIII–XIV вв.[32]. Есть мнение, что первые следы буддизма на территории Тывы относятся даже к еще более раннему времени: VI–VII векам[33].

Буддизм в Калмыкии. Появление большой общины буддистов в России в степях Волго-Каспийского региона относится к 30-м годам XVII века: как говорилось выше, здесь появились ойраты (западные монголы), предки современных калмыков, которые из Джунгарии принесли с собой эзотерический буддизм ваджраяны. Обосновавшись в Поволжье, воинственные кочевники предложили российскому государству охранять его пограничные территории и, став стратегическим союзником Москвы, действительно стали достойными защитниками этого региона: именно в таком историческом служении на территории Российской империи с 1664 по 1771 год существовало независимое буддийское Калмыцкое ханство[34], которое было упразднено после того, как часть калмыков (около 125 тысяч) перекочевала в Китай. Оставшиеся

[29] *Jens Braarvig. The Spread of Buddhism as Globalization of Knowledge ….* С. 247.
[30] *Ивлиев А.Л.* Отечественное бохаеведение на современном этапе // Археология евразийских степей № 4, 2021. С.6.
[31] *Клюев Н.А., Прокопец С.Д., Слепцов И.Ю., Белова И.В*. Кумирня бохайского времени в южном Приморье// Археологические вести Приморья. 2021. № 4. С.53-54.
[32] *Китинов Б.У.* Роль кочевых народов Центральной Азии в продвижении буддизма в Россию // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2024. Т. 16. № 4. С.512.
[33] *Адыгбай Ч. О.* Из истории буддизма в Туве// Кунсткамера № 3 (29) 2025. С. 158.
[34] *Там же*. С.511.

9 улусов (около 13 тыс. семей) были переселены на реки Урал, Терек и Куму[35]. Для калмыков было характерно духовное руководство прямо из Тибета, в первое время – вплоть до середины XVIII века – из Лхасы, откуда прибывали ламы. Так, на территории Поволжья развивалось влияние школы Гелуг. Отличительной чертой калмыцкого варианта ваджраяны в виде школы Гелуг было отсутствие института «тулку» («перерожденцев»[36]), и полное отсутствие до начала XX века при буддийских монастырях школ буддийской философии, а также тесная связь с родовыми общинами (хурулами). Для калмыков тибетским монахом Зая-Пандитой был разработан алфавит на основе старомонгольской письменности и переведены с тибетского языка на калмыцкий около 170 сочинений: буддийских трактатов, медицинских, философских, географических сборников и др.[37]. С середины XVIII века связь с Лхасой стала ослабевать и именно государственная власть Российской империи сама начала назначать верховных лам с жалованием, что благоприятно сказывалось на межрелигиозных отношениях внутри империи – буддисты Калмыкии были под контролем государства и поэтому никаких межрелигиозных конфликтов не возникало.

В 1917 году в Калмыкии начитывалось 105 буддийских монастырей. В советскую эпоху в 1932 году деятельность буддийских организаций в Калмыкии была запрещена[38]. В 1943-1944 гг. была проведена насильственная депортация калмыков, завершившись упразднением Калмыцкой АССР. Восстановление буддизма в Калмыкии относится к концу 1980-х гг., когда в 1988 году была зарегистрирована первая буддийская община в 1988 году, в 1991 году образовалось *Объединение буддистов Калмыкии*, установились связи с буддийскими монастырями в Бурятии, а также в Монголии и Тибете, а к началу XXI в. в Калмыкии было уже 14 хуралов, в Элисте появился Хурульный центр[39].

Буддизм в Бурятии. На территорию Бурятии буддизм проник в начале XVII века из Монголии в лице последователей школы Гелуг и стал распространяться среди бурят, предками которых являются «монгольские племена байыргу <…> и курыканы»[40], обитавшие около озера Байкал. К

[35] *И.Р.Л.* Буддизм в России // Буддизм / Православная энциклопедия. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т.6. М., 2009. С. 299-316. URL: https://www.pravenc.ru/text/153561.html#part_8 (дата обращения: 21.08.2026).

[36] Примечание: тулку (тиб.), или хутухта, хубилган (монг.) – это специфическая идея, развившаяся в тибетском буддизме, а именно в школе карма-кагью, но также воспринятая другими тибетскими школами. Она основана на представлении «буддизма Махаяны о трех телах Будды… одно из которых…обозначает видимое, материальное тело Будды или других пробудившихся существ в мире» [*Сабиров Р.Т.* Институт тулку в России: между отсутствием и присутствием // Сибирские исторические исследования. 2018.№ 4 С.201-202]. Наличие тулку дает его владельцу (очередному далай-ламе или панчен-ламе) статус главы школы и получение в свою собственность всех территорий с монастырями-школами [Там же].

[37] *Бадмаев А. В.* Зая-Пандита. М.:Элиста, 1968. С.28.

[38] *Жеребцов Ю.В.* Центральное духовное управление буддистов/ Энциклопедия Забайкалья https://ez.chita.ru/encycl/concepts/?id=6915

[39] *Трипольская А.А., Чистяков А.Ю.* Буддийские символы в гербах республик Бурятия и Калмыкия. [Электронный ресурс]. URL: https://gerboved.ru/pdf/Tripolskaya-2021-Buddha-Symbols-pp350-357.pdf (дата обращения: 31.07.2026). С. 351.

[40] *Трипольская А.А., Чистяков А.Ю.* Буддийские символы в гербах республик Бурятия и Калмыкия… С. 350.

середине XVIII столетия ваджраяна уже была известна повсюду в Забайкалье[41], а в 1741 г. указом императрицы Елизаветы Петровны за буддизмом был признан статус государственной религии Российской империи и буддийским монахам была разрешена религиозная деятельность в среде бурят[42]. Характерно, что с самого начала буддизм в Бурятии развивался автономно, «без связи с другими буддистами России» [43]. В 1764 г. Верховным ламой бурят был признан главный лама самого крупного в Забайкалье Цонгольского монастыря с титулом Пандито Хамбо Лама ("Ученый Первосвященник"), что способствовало формированию независимости бурятских буддистов от Тибета и Монголии, хотя Далай–лама продолжал признаваться ими как духовный авторитет. Распространение буддизма за пределы Забайкалья в конце XIX века было остановлено государством, ограничившим, таким образом сферу влияния буддизма в Российской империи[44]. Для бурятского буддизма в течение трех веков было характерно строительство монастырских комплексов - к 1917 году в Забайкалье насчитывалось 36 таких крупных монастырей[45] (дацанов), не считая мелких (дуганов). В отличие от калмыцких монастырей, при крупных буддийских монастырях в Бурятии изучалась буддийская философия, издавались религиозные и художественные тексты.

На рубеже XIX – XX веков в Бурятии среди буддистов началось движение, возглавляемое Агваном Лопсаном Доржиевым, которое стремилось обновить буддизм, увязав его учение с новейшими достижениями европейской науки и культуры. Это движение поддержали и калмыцкие буддисты. После установления в Бурятии советской власти лидеры движения начали приспосабливать буддийское учение к марксизму и всячески пытались показать лояльность советской власти[46]. Действительно, буддизм в силу своего нетеистического содержания мог вполне угодить советской власти.

В 1922 г. состоялся 1 съезд буддистов бурятско-монгольских автономных областей ДВР и РСФСР, на котором был образован Духовный совет буддистов. Однако официальная поддержка советской власти буддизму в Бурятии вскоре прекратилась - после издания советским государством «Постановления о религиозных объединениях» 1929 г. все бурятские буддисты подверглись гонениям: дацаны стали закрываться и разрушаться, лам арестовывали и отправляли в тюрьмы и лагеря. Репрессии привели к тому, что в 1941 г. не было зарегистрировано ни одного буддиста не только в Бурятии, но и вообще в СССР

---

[41] *Китинов Б.У.* Роль кочевых народов Центральной Азии в продвижении буддизма в Россию // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2024. Т. 16. № 4. С. 504–514. С.512.

[42] *Андреев А.И.* Буддийская святыня Петрограда. Улан-Удэ: ЭкоАрт, 1992. С.14.

[43] Амоголонова Д.Д. Буддийская традиционная Сангха России в социокультурных процессах современной Бурятии// Научный диалог. 2021. № 7. С. 387.

[44] *Андреев А.И.* Буддийская святыня Петрограда... С.14.

[45] *Жеребцов Ю.В.* Центральное духовное управление буддистов // Энциклопедия Забайкалья. [Электронный ресурс]. URL: https://ez.chita.ru/encycl/concepts/?id=6915(дата обращения: 24.08.2026).

[46] *Данзанова А.А.* Религиозная политика Советского государства по отношению к буддизму в Бурятии в 1920 - 30-е гг. Автореферат дис.к....ист.н. Улан-Удэ, 1998 [Электронный ресурс].URL: http://www.dissercat.com/content/religioznaya-politika-sovetskogo-gosudarstva-po-otnosheniyu-k-buddizmu-v-buryatii-v-1920-30- (дата обращения 16.12.2025).

[47].

После освобождения буддийского духовенства из лагерей в 1945 году был открыт дацан Хамбо-ламы (Иволгинский)[48], а в 1946 г. в Бурятии был воссоздан Центр духовного управления буддистов (ЦДУБ)[49].

В 1988 году началось возрождение буддизма в Бурятии: стали регистрироваться буддийские общины, в 1990 -е гг. в Бурятию прибыли буддисты из Тибета, которые пытались помогать восстановить монастырскую жизнь и буддийское образование[50]. В 1990 году стали действовать Гусиноозерский и Цугольский дацаны, число которых в 1991 году составило 12 дацанов[51].

В современную эпоху, как и в дореволюционное время, Буддийская традиционная Сангха России (БТСР), которая появилась в результате преобразования *Центрального Духовного Управления буддистов* СССР в 1997 году, включает преимущественно бурят, но имеет представителей и в различных российских городах Тывы, Алтая, Иркутска, Омска, Читы, Санкт-Петербурга, Москвы и др. [52] . Ее положение среди других российских Сангх считается самым авторитетным, что объясняется, по мнению исследователей, большим опытом взаимодействия бурятских буддистов с государством еще в эпоху Российской империи. С 1995 года по сей день БТСР руководит Хамбо лама Дамба Аюшеев[53], который пропагандирует среди современных бурят идею, что бурятский буддизм является ветвью махаяны, а вовсе не тибетского буддизма ваджраяны, что, несмотря на неверность утверждения, нашло поддержку среди бурят. Неординарность ситуации состоит в том, что, несмотря на это, «уважение к Далай-ламе сохраняется» [54].

Примечательно, что наряду с БТСР в Бурятии в настоящее время насчитывается еще около 30 общин, которые входят в состав других 7 буддийских организаций, а также существуют совершенно независимые общины, которые находятся в конфликтных отношениях с БТСР в связи с тем, что она, будучи официальной Сангхой России, не одобряет, как и в дореволюционное время, деятельность иностранных лам без получения разрешения на то Хамбо ламы[55].

Стремление подчинить себе эти независимые бурятские общины являются отличительной чертой современной позиции БТСР, для которой также характерна активная включенность в общественно-политическую и

---

[47] *Жеребцов Ю.В*. Центральное духовное управление буддистов

[48]*Б.а.* Иволгинский дацан «Гандан Геже Даши Чойнхорлин» [Электронный ресурс].URL: https://ivolgdatsan.ru/about/history/ (дата обращения 16.07.2026).

[49] *Жеребцов Ю.В*. Центральное духовное управление буддистов

[50] *Амоголонова Д.Д.* Буддийская традиционная Сангха России ...С.388.

[51] *Трипольская А.А., Чистяков А.Ю.* Буддийские символы в гербах республик Бурятия и Калмыкия. [Электронный ресурс]. С.350-357. URL: https://gerboved.ru/pdf/Tripolskaya-2021-Buddha-Symbols-pp350-357.pdf (дата обращения: 31.07.2026). С. 351.

[52] *Жеребцов Ю.В*. Центральное духовное управление буддистов

[53] *Амоголонова Д.Д.* Буддийская традиционная Сангха России ...С.387.

[54] Там же.

[55] Там же.С.389-390.

экономическую жизнь Бурятии, на что указывают ряд авторов, например, Амоголонова Д.Д, Бадмацыренов Т., Родионов В. [56]. Специфика современного статуса Бурятской Сангхи в России заключается в том, что она не имеет «официального признания в качестве представительства всех российских буддистов»[57]. Отечественные исследователи (П.Варнавский, И.С.Тарбастаева) подчеркивают, что для бурятского буддизма характерны «ярко выраженные элементы антизападного и антиглобалистского дискурса»[58].

Буддизм в Тыве имеет особое национальное наименование – Желтая Вера (“Сарыг шажын»)[59]. Как уже указывалось выше, буддизм в Тыве из всех российских регионов, где эта религия признается традиционной, имеет наиболее древние корни, и поэтому можно ожидать здесь наиболее прочные позиции буддизма в менталитете местных жителей.

Название Тува (Тыва) происходит от китайских названий этого региона («都播 дубо, 萨颜 саянь, 土巴 туба, 德瓦 дэва, 德巴 дэба, 秃巴 туба») [60]. Будучи частью Тюркского и Уйгурского каганатов в период китайской династии Тан (VII–IX вв.) до середины IX в. [61], в начале XIII в. Тува была завоевана монголами, а в XVIII веке – маньчжурами, стоявшими во главе китайской династии Цин. В правление Цин на территории Тувы были возведены первые буддийские монастыри (например, Эрзинский в 1772 г., Самагалтайский в 1773 г.)[62]. Во второй половине XVII — середине XVIII веков, когда эта территория принадлежала Джунгарскому ханству ойратов, здесь стал распространяться буддизм ваджраяны в виде школы Гелуг[63] (Примечание: в настоящее время, при преобладании этой школы в Тыве есть и представители школы Карма Кагью[64]).

Так, на протяжении нескольких веков сформировался тувинский этнос в результате «смешения скифо-тунгусо-тюрко-монгольского населения»[65], или, как писал еще в 1913 г. Н.Ф. Катанов, в результате смешение тюркских, монгольских и самоедских элементов[66]. Основными верованиями этого народа,

---

[56] *Амоголонова Д.Д.* Буддийская традиционная Сангха России ...С.381-399; Бадмацыренов Т., Родионов В. Буддийское возрождение и конструирование буддийского сообщества в современной Бурятиии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. №1 (38). С. 62–85. С. 63.

[57] *Sablin I.* Official Buddhism in Russia’s Politics and Education Religion, Indigeneity, and Patriotism in Buryatia //Entangled Religion Vol. 5 (2018). 210-249. [Электронный ресурс]. URL: https://er.ceres.rub.de/index.php/ER/article/view/7344/6516 (дата обращения 12.11.2025). p.214

[58] См. например, *Тарбастаева И.С.* Социальный институт буддизма в современной России: Бурятия, Калмыкия, Тува // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 4. С.149.

[59] *Китинов Б.У., Люлина, А.Г.* Буддизм и шаманизм у современных тувинцев России и Китая: на примере народных культов и традиций // Ориенталистика. 2022;5(1):15–34. URL: https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-015-034. (дата обращения: 20.08.2026).С.15.

[60] Там же.

[61] *Монгуш М.* Конфессиональная ситуация в постсоветской Туве // Acta Slavica Iaponica, Tomus 26. С.191.

[62] *Тензин Ч. М.-Х.* Буддизм в духовной жизни тувинского общества // Вестник Бурятского Государственного Университета 2018. № 3. Т. 1 С.87.

[63] *Китинов Б.У.* Роль кочевых народов Центральной Азии в продвижении буддизма в Россию // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2024. Т. 16. № 4. С.512.

[64] *Китинов Б.У., Люлина, А.Г.* Буддизм и шаманизм у современных тувинцев России и Китая…С. 20.

[65] *Адыгбай Ч. О.* Из истории буддизма в Туве... С. 158.

[66] *Катанов Н. Ф.* Опыт исследования урянхайского языка с указанием важнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. Казань : Типо-литография Императорского Казанского университета, 1903.

помимо привнесенного в XIII в. буддизма, был местный шаманизм. Многовековой синкретизм буддизма с шаманизмом в Тыве привел, в частности, к тому, что «буддизм перенял от шаманизма поклонение оваа и культ защитников семьи ээрен; в штате Хурээ (храма) были даже особые духовные лица – ламы-шаманы (бурхан-боо)»[67].

Во второй половине XIX века Тыва стала осваиваться русскими поселенцами православными и старообрядцами[68]. Это произошло благодаря заключению русско-китайского договора 1864 г. в г. Тачэн, согласно которому северо-запад Урянхайского края был включен в состав Российской империи. А после Синьхайской революции 1911-12 гг. к Российской империи присоединились еще «пять тувинских хошунов» [69]. Таким образом православные миссионеры в Тыве появились во второй половине XIX века, но не успели закрепить здесь свои позиции. К 1917 году в Тыве начитывалось 44 буддийских монастыря[70]. После революции 1917 года в 1921 г. здесь была провозглашена народная республика (ТНР)[71]. Интересно, что элита тувинских буддистов как наиболее образованная часть населения ТНР сознательно ставилась советской властью на руководящие посты в республике (подробно вопрос о роли тувинских лам в 1920-30 гг. в государственном управлении Тывы раскрыт в исследовании Н.П.Москаленко)[72]

Буддизм в Туве (Тыве) поддерживался советской властью вплоть до 1930 г., на что указывает такой факт, подробно рассмотренный М.В.Монгуш, что в 1928 году в республике был созван Всетувинский съезд лам, показавший возможное взаимодействие сангхи и советского государства и готовность лам к сотрудничеству с ним в вопросах образования и воспитания. Главным вопросом этого съезда было обновление буддизма, его переформатирование в соответствии с политическими изменениями[73].

Однако в 1930-х гг., когда все религиозные организации на территории СССР согласно постановлению ВЦИК и СНК РСФР 1929 года были поставлены под жесткий государственный контроль, буддийские монастыри в Туве были разрушены, тувинские ламы репрессированы. К 1936 году на свободе оставалось 594 ламы, которые продолжали «практиковать в отдаленных районах Тувы» [74]. В 1937 году деятельность буддийских организаций в Туве была окончательно запрещена[75].

[Электронный ресурс]. URL: https://rusneb.ru/catalog/000200_000018_v19_rc_1760155/ (дата обращения: 24.08.2026).С.3.

[67] *Китинов Б.У., Люлина, А.Г.* Буддизм и шаманизм у современных тувинцев России и Китая …С. 18.

[68] *Монгуш М.В*. История буддизма в Туве (вторая половина VI - конец XX в.). Новосибирск: Наука, 2001. С.191.

[69] *Китинов Б.У., Люлина, А.Г.* Буддизм и шаманизм у современных тувинцев России и Китая …С. 19.

[70] *Жеребцов Ю.В.* Центральное духовное управление буддистов/ Энциклопедия Забайкалья https://ez.chita.ru/encycl/concepts/?id=6915

[71] *Монгуш М.* Конфессиональная ситуация в постсоветской Туве **...** С.191.

[72] *Москаленко Н.П.* Основные проблемы этнополитической истории Тувы в XX в.: Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 2000. С.16.

[73] *Монгуш М.В*. История буддизма в Туве (вторая половина VI - конец XX в.)... С. 78-79, 80.

[74] *Тензин Ч. М.-Х.* Буддизм в духовной жизни тувинского общества... *С.87.*

[75] *Жеребцов Ю.В*. Центральное духовное управление буддистов...

После принятия ТНР в состав СССР в 1944 г. стала возрождаться религиозная жизнь буддистов Тувы на основе сохранившихся двух хурэ (Нижне- и Верхнечаданского): с 1946 года начали создаваться молитвенные дома во главе с ламами[76]. В 1957 г. тувинские ламы восстановили отношения с буддистами Бурятии, и тувинцы даже могли отправлять «свою молодежь на учебу в главный монгольский монастырь Гандентекченлинг»[77], однако реальный процесс возрождения буддизма в Туве начался в 1990 году, когда здесь было создано первое общество буддистов из 25 человек и появились храмы в столице Тувы - Кызыле и в других районах республики[78].

Подобно тому, как в Бурятию с 1990 х гг. стали прибывать ламы из Тибета, так же и в Тыву после посещения Далай-Ламы в 1992 году регулярно стали приезжать тибетские монахи, а из Тывы стали «отправляться на обучение тувинские хуураки в буддийские монастыри Индии»[79]. В 1993 году в Кызыле была создана буддийская организация «Далай-лама», стали организовываться лекции буддистов из Тибета по буддийской философии для жителей республики. В начале 2000 гг. в Тыву начали регулярно прибывать «монахи тантрического монастыря Гьюрмед из Южной Индии» [80].

Тувинские буддисты стали устраивать паломничества в Бурятию, в так называемый «Байкальский медитационный центр». Образование они получали в начале 1990-х гг. в монастыре Даши Чойнхор-лин в Иволгинском дацане Бурятии и в монастыре Гунзэчойнэй в Санкт-Петербурге, а с середины 1990 х гг. – в монастыре Индии.

По данным СМИ в 2004 году 53% населения Тывы составляли буддисты, 29% - последователи шаманизма (и лишь 2,25 православных и 16% протестантов)[81]. В 2014 г. уже 62 % населения Тувы исповедовало буддизм и наблюдалось резкое уменьшение последователей шаманизма – до 8 %. В 2019 г. последователей буддизма в Тыве стало еще больше – 84%[82].

Положительная динамика количества тувинских буддистов говорит об устойчивом закреплении позиций буддизма в Тыве, чему способствовала и власть республики, усилиями которой, например, в столице Тывы Кызыле в 2021 г. была установлена 12-метровая статуя Будды, буддийская символика применяется активно в городской культуре и за пределами столицы – в региональной культуре, причем наряду с поддержанием буддийских традиций тувинская администрация не имеет ничего против возрождения среди местного населения и шаманизма[83]. Отличительной чертой современного тувинского буддизма является вышеуказанный синкретизм с шаманизмом при

---

[76] *Монгуш М.В*. История буддизма в Туве (вторая половина VI - конец XX в.)... С. 93.

[77] *Barkmann Udo B.* The Revival of Lamaism in Mongolia. *Central Asian Survey.* 1997;16(1):69–79. [Электронный ресурс]. URL: https://doi.org/10.1080/02634939708400971 (дата обращения: 12.11.2025).p. 71.

[78] *Тензин Ч. М.-Х.* Буддизм в духовной жизни тувинского общества... *С.88.*

[79] Там же.

[80] *Монгуш М.* Конфессиональная ситуация в постсоветской Туве... С.194 -196.

[81] Тувинская правда, 06.04.2004. № 51. С. 3.

[82] *Китинов Б.У., Люлина, А.Г.* Буддизм и шаманизм у современных тувинцев России и Китая …С. 21-22.

[83] Там же. С. 21.

преобладании буддийских традиций: с 1990 гг. среди коренных жителей Тывы популярны идеи принадлежности к роду того или иного ламы или шамана, идеи восстановления родовых храмов[84].

Завершая рассмотрение современного состоянии буддизма на территории России, необходимо отметить отсутствие полного единства российских буддистов: с 2004 г. существует Центральное духовное управление буддистов, объединяющее 20 общин из Бурятии, 29 из Калмыкии, 6 из Москвы. Это управление имеет доктринальные различия с Бурятской Сангхой России, которая, как уже говорилось выше, является наиболее авторитетной в России[85]. В 2025 году этнических буддистов в России насчитывалось 900 тыс. [86].

Заключение

После своего зарождения в Индии, в результате кризиса брахманизма в V в. до н.э. буддизм в истории проявился в 4 основных формах: раннего буддизма **с V до III в. до н.э**. и в трех формах, существующих доныне, а именно **с III века до н.э.** - как южный, или юго-восточно-азиатский буддизм (малая колесница, или хинаяна, она же тхеравада), районами распространения которого является в настоящее время о.Шри-Ланка (юг Индии), Непал и Сикким (север Индии), Бирма, Таиланд, Лаос и Камбоджа; **с начала нашей эры** - *северный буддизм* (*большая колесница,* или *махаяна*), современная география которого включает Китай, Корею, Вьетнам, Японию (а с первых веков вплоть до VIII - IX в. эта форма буддизма была широко распространена также и в Центральной Азии до утверждения здесь ислама); **с VI-VII в. н.э.** - *эзотерический буддизм (алмазная колесница,* или *ваджраяна*), главными регионами распространения которого являются **с VIII в.** – Тибет, а также **с XVI в.** – Монголия.

На территорию России буддизм исторически проник в своей эзотерической форме (ваджраяны): с XIII в. (но, возможно, и ранее) он появился в Тыве, с XVII в. проник в Поволжье (Калмыкию) и в Бурятию. Будучи признан российским государством, буддизм не имел больших препятствий для развития своих институтов и практик в регионах исторического распространения в эпоху Российской империи, но был под наблюдением государства.

В советскую эпоху, в отличие от Русской Православной Церкви, буддисты подверглись гонениям только после издания «Постановления о религиозных объединениях» 1929 г., несмотря на активные попытки буддистов особенно Тувы и Бурятии в 1920-30 гг. обновить религиозные установки в соответствии с идеологией советской власти.

---

[84] *Монгуш М.* Конфессиональная ситуация в постсоветской Туве ... С.200.

[85] *Жеребцов Ю.В*. Центральное духовное управление буддистов...

[86] *Махачкеев А.* Сколько всего буддистов и их общин в России?// Авторская колонка Александра Махачкеева. 4 июня 2025. [Электронный ресурс]. URL: https://burunen.ru/blogs/137666-skolko-vsego-buddistov-i-ikh-obshchin-v-rossii/ (дата обращения 31.07.2026).

Хотя наиболее древние корни буддизма и соответственно в менталитете коренных народностей в России, исповедующих буддизм, находятся в Тыве, однако не Тувинская сангха в настоящее время является наиболее авторитетной среди буддистов России, а Бурятская, в силу сложившихся здесь еще в эпоху Российской империи традиций сотрудничества буддистов с российским государством, впрочем, Бурятская Сангха (БТСР) является не одной в самой Бурятии и находится в соперничестве с другими сангхами. В то же время, наряду с БТСР существует Центральное духовное управление буддистов России, объединяющее ряд сангх из Бурятии и Калмыкии, а также буддийские общины на территории Москвы.

Литература

1. *Адыгбай Ч. О.* Из истории буддизма в Туве// Кунсткамера № 3 (29) 2025 .С.156–166.
2. *Амоголонова Д.Д.* Буддийская традиционная Сангха России в социокультурных процессах современной Бурятии// Научный диалог. 2021. № 7. С. 381-399.
3. *Андреев А.И.* Буддийская святыня Петрограда. Улан-Удэ: ЭкоАрт, 1992. 124 с.
4. *Андросов В.П.* Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография; Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения. М.: Ориенталия, 2011. 448 с.
5. *Бадмаев А. В.* Зая-Пандита. М.: Элиста, 1968. 75 с.
6. *Бадмацыренов Т., Родионов В.* Буддийское возрождение и конструирование буддийского сообщества в современной Бурятии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. №1 (38). С. 62–85. С. 63.
7. *Б.а.* Иволгинский дацан «Гандан Геже Даши Чойнхорлин» [Электронный ресурс].URL: https://ivolgdatsan.ru/about/history/ (дата обращения 16.07.2026).
8. *Данзанова А.А*. Религиозная политика Советского государства по отношению к буддизму в Бурятии в 1920 - 30-е гг. Автореферат дис.к....ист.н. Улан-Удэ, 1998 [Электронный ресурс].URL: http://www.dissercat.com/content/religioznaya-politika-sovetskogo-gosudarstva-po-otnosheniyu-k-buddizmu-v-buryatii-v-1920-30- (дата обращения 16.12.2025).
9. *Жеребцов Ю.В*. Центральное духовное управление буддистов // Энциклопедия Забайкалья. [Электронный ресурс]. URL: https://ez.chita.ru/encycl/concepts/?id=6915(дата обращения: 24.08.2026).
10. *Ивлиев А.Л.* Отечественное бохаеведение на современном этапе // Археология евразийских степей № 4, 2021. С.6 – 16.
11. *Катанов Н. Ф.* Опыт исследования урянхайского языка с указанием важнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. Казань : Типо-литография Императорского Казанского университета, 1903. [Электронный ресурс]. URL: https://rusneb.ru/catalog/000200_000018_v19_rc_1760155/ (дата обращения: 24.08.2026).
12. *Китинов Б.У.* Роль кочевых народов Центральной Азии в продвижении буддизма в Россию // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2024. Т. 16. № 4. С. 504–514.
13. *Китинов Б.У., Люлина, А.Г.* Буддизм и шаманизм у современных тувинцев России и Китая: на примере народных культов и традиций // Ориенталистика. 2022;5(1):15–34. URL: https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-015-034. (дата обращения: 20.08.2026).
14. *Клюев Н.А., Прокопец С.Д., Слепцов И.Ю., Белова И.В*. Кумирня бохайского времени в южном Приморье // Археологические вести Приморья. 2021. № 4. С. 45–56.
15. *Колосова И.В.* Буддизм в Центральной Азии и России: история и современность // Проблемы постсоветского пространства. 2020. 7(2). С.237-249.
16. *Максимов Ю., Смоляр К.* Ислам. Буддизм. Иудаизм. М., 2005. 300 с.

17. *Махачкеев А.* Сколько всего буддистов и их общин в России?// Авторская колонка Александра Махачкеева. 4 июня 2025. [Электронный ресурс]. URL: https://burunen.ru/blogs/137666-skolko-vsego-buddistov-i-ikh-obshchin-v-rossii/ (дата обращения 31.07.2026).
18. *Монгуш М.* Конфессиональная ситуация в постсоветской Туве // Acta Slavica Iaponica, Tomus 26. Pp. 191–204.
19. *Монгуш М.В*. История буддизма в Туве (вторая половина VI - конец XX в.). Новосибирск: Наука, 2001. 200 с.
20. *Москаленко Н.П.* Основные проблемы этнополитической истории Тувы в XX в.: Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 2000. 28 с.
21. *Островская Е.А*. Тибетский буддизм. СПб: Петербургское Востоковедение, 2002. 400 с.
22. *И.Р.Л.* Буддизм в России // Православная энциклопедия. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т.6. М., 2009. С. 299-316. URL: https://www.pravenc.ru/text/153561.html#part_8 (дата обращения: 21.08.2026).
23. Религии мира /пер.с англ.С.Маслова. М.: АСТ, Кладезь, 2014.288 с.
24. Религиоведение: Учебное пособие / Под ред. М.М. Шахнович. СПБ.: Питер, 2006.432 с.
25. *Сабиров Р.Т.* Институт тулку в России: между отсутствием и присутствием // Сибирские исторические исследования. 2018.№ 4. С.200-217.
26. *Тарбастаева, И.С.* Социальный институт буддизма в современной России: Бурятия, Калмыкия, Тува // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 4. С. 144- 156.
27. *Тензин Ч. М.-Х.* Буддизм в духовной жизни тувинского общества // Вестник Бурятского Государственного Университета. 2018. № 3. Т. 1. С. 87 -93.
28. *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию: курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.
29. *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. 539 с.
30. *Трипольская А.А., Чистяков А.Ю.* Буддийские символы в гербах республик Бурятия и Калмыкия. [Электронный ресурс]. С.350-357. URL: https://gerboved.ru/pdf/Tripolskaya-2021-Buddha-Symbols-pp350-357.pdf (дата обращения: 31.07.2026).
31. Тувинская правда, 06.04.2004. № 51. С. 3.
32. *Шакабпа В. Д.* Тибет: политическая история. СПб.: Нартанг, 2003. 428 с.
33. *Barkmann Udo B.* The Revival of Lamaism in Mongolia. *Central Asian Survey.* 1997;16(1):69–79. [Электронный ресурс]. URL: https://doi.org/10.1080/02634939708400971 (дата обращения: 12.11.2025).
34. *Bhikkhu Anālayo.* Early Buddhism // Insight Journal, 2023. 49: 23-34. P.26-27.
35. *Hirakawa Akira, Paul Groner.* A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana. 1993. [Электронный ресурс]. URL: https://books.google.ru/books?id=XjjwjC7rcOYC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (дата обращения 12.11.2025).
36. *Jens Braarvig.* The Spread of Buddhism as Globalization of Knowledge // The Globalization of Knowledge in History. 2012. P.245-267. [Электронный ресурс]. URL: https://www.mprl-series.mpg.de/media/studies/1/14/Studies1ch10.pdf (дата обращения 12.11.2025).
37. *Kitinov B. U.* Central Asian Nomads in the Spread of Buddhism in Russia // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2024. Vol. 16 No. 4. 504–514.
38. *Sablin I.* Official Buddhism in Russia's Politics and Education Religion, Indigeneity, and Patriotism in Buryatia //Entangled Religion Vol. 5 (2018). 210-249. [Электронный ресурс]. URL: https://er.ceres.rub.de/index.php/ER/article/view/7344/6516 (дата обращения 12.11.2025).

Comprehension of the historical ways of Buddhism in the world and on the territory of Russia in the context of the formation of missionary competencies

Author: Poletaeva Tatyana Aleksandrovna, Ph.D. in Philosophy, Ph.D. in Philology; Associate Professor at the Chair of New Technologies in Humanitarian Education of Institute of Distance Learning at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities. Russian Federation, Moscow. Associate Professor at the Chair of Social and Humanitarian Research and Head of the Educational and Methodological Department of Belgorod Orthodox Theological Seminary (with missionary orientation). Russian Federation, Belgorod.

Abstract. The aim of the article is to reconstruct a complete picture of the history of Buddhism's spread throughout the world, to trace chronologically the emergence of its main directions: Hinayana, Mahayana and Vajrayana, describing their retro-geography across Asia and the Far East, as well as to examine the history of Vajrayana as a traditional religion in such Russian regions, as Buryatia, Kalmykia, and Tuva, up to the present day, comparing the existence of traditional Buddhist sanghas in Russia before 1917, during the Soviet period, and over the past 40 years. It is emphasized that knowledge of the history of any non-Christian religion, including the history of its directions and spread in the world and throughout the regions within the missionary field of a modern Orthodox missionary, is essential for a professional, competent approach, helping not only to correctly understand the challenges of mission in a region where a given non-Christian religion is dominant, but also to predict its perspectives, directions, and degree of success.

Keywords: Mahayana, Hinayana, Vajrayana, Northern Buddhism, Southeastern Buddhism, Gelug, "Yellow Faith", Buryat Buddhism, Kalmyk Buddhism.

References

- *Ady`gbaj Ch. O.* Iz istorii buddizma v Tuve [From the history of Buddhism in Tuva]// Kunstkamera № 3 (29) 2025 .C.156–166.
- *Amogolonova D.D.* Buddijskaya tradicionnaya Sangxa Rossii v sociokul`turny`x processax sovremennoj Buryatii [The Buddhist traditional Sangha of Russia in the socio-cultural processes of modern Buryatia]// Nauchny`j dialog. 2021. № 7. S. 381-399.
- *Andreev A.I.* Buddijskaya svyaty`nya Petrograda [Buddhist object of veneration of Petrograd] Ulan-Ude`: E`koArt, 1992. 124 c.
- *Androsov V.P.* Indo-tibetskij buddizm. E`nciklopedicheskij slovar`: monografiya [Indo-Tibetan Buddhism. Encyclopedic Glossary: monograph] Ros. akad. nauk, In-t vostokovedeniya. M.: Orientaliya, 2011. 448 s.
- *Badmaev A. V.* Zaya-Pandita. M.: E`lista, 1968. 75 s.
- *Badmacyrenov T., Rodionov V.* Buddijskoe vozrozhdenie i konstruirovanie buddijskogo soobshhestva v sovremennoj Buryatii [Buddhist revival and the construction of a Buddhist community in modern Buryatia]// Gosudarstvo, religiya, cerkov` v Rossii i za rubezhom. 2020. №1 (38). S. 62–85. S. 63.
- *B.a.* Ivolginskij daczan «Gandan Gezhe Dashi Chojnxorlin» [Ivolginsky Datsan "Gandan Gezhe Dashi Choinkhorlin"] [E`lektronny`j resurs].URL: https://ivolgdatsan.ru/about/history/ (data obrashheniya 16.07.2026).

- *Danzanova A.A.* Religioznaya politika Sovetskogo gosudarstva po otnosheniyu k buddizmu v Buryatii v 1920 - 30-e gg. [Religious policy of the Soviet state towards Buddhism in Buryatia in the 1920s and 1930s.] Avtoreferat dis.k....ist.n. Ulan-Ude`, 1998 [E`lektronny`j resurs].URL: http://www.dissercat.com/content/religioznaya-politika-sovetskogo-gosudarstva-po-otnosheniyu-k-buddizmu-v-buryatii-v-1920-30- (data obrashheniya 16.12.2025).
- *Zherebczov Yu.V.* Central`noe duxovnoe upravlenie buddistov [Central Spiritual Administration of Buddhists]// E`nciklopediya Zabajkal`ya. [E`lektronny`j resurs]. URL: https://ez.chita.ru/encycl/concepts/?id=6915(data obrashheniya: 24.08.2026).
- *Ivliev A.L.* Otechestvennoe boxaevedenie na sovremennom e`tape [National Boha studies at the present stage] // Arxeologiya evrazijskix stepej № 4, 2021. S.6 – 16.
- *Katanov N. F.* Opy`t issledovaniya uryanxajskogo yazy`ka s ukazaniem vazhnejshix rodstvenny`x otnoshenij ego k drugim yazy`kam tyurkskogo kornya. [An Experience of study of the Uryankhai language with an indication of its most important relationships with other languages of Turkic origin] Kazan` : Tipo-litografiya Imperatorskogo Kazanskogo universiteta, 1903. [E`lektronny`j resurs]. URL: https://rusneb.ru/catalog/000200_000018_v19_rc_1760155/ (data obrashheniya: 24.08.2026).
- *Kitinov B.U.* Rol` kochevy`x narodov Central`noj Azii v prodvizhenii buddizma v Rossiyu [The role of nomadic peoples of Central Asia in the promotion of Buddhism in Russia] // Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby` narodov. Seriya: Vseobshhaya istoriya. 2024. T. 16. № 4. S. 504–514.
- *Kitinov B.U., Lyulina, A.G.* Buddizm i shamanizm u sovremenny`x tuvincev Rossii i Kitaya: na primere narodny`x kul`tov i tradicij [Buddhism and Shamanism of Contemporary Tuvans in Russia and China: on the example of Folk Cults and Traditions]// Orientalistika. 2022;5(1):15–34. URL: https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-015-034. (data obrashheniya: 20.08.2026).
- *Klyuev N.A., Prokopecz S.D., Slepczov I.Yu., Belova I.V.* Kumirnya boxajskogo vremeni v yuzhnom Primor`e [A Bohai-era temple in the southern Primorye] // Arxeologicheskie vesti Primor`ya. 2021. № 4. S. 45–56.
- *Kolosova I.V.* Buddizm v Central`noj Azii i Rossii: istoriya i sovremennost` [Buddhism in Central Asia and Russia: History and Modernity]// Problemy` postsovetskogo prostranstva. 2020. 7(2). S.237-249.
- *Maksimov Yu., Smolyar K.* Islam. Buddizm. Iudaizm [Islam. Buddhism. Judaism]. M., 2005. 300 s.
- *Maxachkeev A.* Skol`ko vsego buddistov i ix obshhin v Rossii? [How many Buddhists and their communities are there in Russia?]// Avtorskaya kolonka Aleksandra Maxachkeeva. 4 iyunya 2025. [E`lektronny`j resurs]. URL: https://burunen.ru/blogs/137666-skolko-vsego-buddistov-i-ikh-obshchin-v-rossii/ (data obrashheniya 31.07.2026).
- *Mongush M.* Konfessional`naya situaciya v postsovetskoj Tuve [The religious situation in post-Soviet Tuva] // Acta Slavica Iaponica, Tomus 26. Rp. 191–204.
- *Mongush M.V.* Istoriya buddizma v Tuve (vtoraya polovina VI - konecz XX v.) [History of Buddhism in Tuva (second half of the 6th – end of the 20th century)]. Novosibirsk: Nauka, 2001. 200 s.
- *Moskalenko N.P.* Osnovny`e problemy` e`tnopoliticheskoj istorii Tuvy` v XX v. [The main problems of the ethnopolitical history of Tuva in the 20th century]: Avtoref. dis. … kand. ist. nauk. M., 2000. 28 s.
- *Ostrovskaya E.A.* Tibetskij buddizm [Tibetan Buddhism]. SPb: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2002. 400 s.
- *I.R.L.* Buddizm v Rossii [Buddhism in Russia]// Pravoslavnaya e`nciklopediya. Pod red. Patriarxa Moskovskogo i vseya Rusi Kirilla. T.6. M., 2009. S. 299-316. URL: https://www.pravenc.ru/text/153561.html#part_8 (data obrashheniya: 21.08.2026).

- Religii mira [Religions of the world] /per.s angl.S.Maslova. M.: AST, Kladez`, 2014.288 s.
- Religiovedenie: Uchebnoe posobie [Religious Studies: A Textbook]/ Pod red. M.M. Shaxnovich. SPB.: Piter, 2006.432 s.
- *Sabirov R.T.* Institut tulku v Rossii: mezhdu otsutstviem i prisutstviem [The Tulku Institute in Russia: Between Absence and Presence] // Sibirskie istoricheskie issledovaniya. 2018.№ 4. S.200-217.
- *Tarbastaeva I.S.* Social`ny`j institut buddizma v sovremennoj Rossii: Buryatiya, Kalmy`kiya, Tuva [Social Institute of Buddhism in Modern Russia: Buryatia, Kalmykia, Tuva] // Sibirskij filosofskij zhurnal. 2019. T. 17, № 4. S. 144- 156.
- *Tenzin Ch. M.-X.* Buddizm v duxovnoj zhizni tuvinskogo obshhestva [Buddhism in the spiritual life of Tuvan society]// Vestnik Buryatskogo Gosudarstvennogo Universiteta. 2018. № 3. T. 1. S. 87 -93.
- *Torchinov E.A.* Vvedenie v buddologiyu: kurs lekcij [Introduction to Buddhology: a course of lectures]. SPb.: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo, 2000. 304 s.
- *Torchinov E.A.* Religii mira: opy`t zapredel`nogo. Psixotexnika i transpersonal`ny`e sostoyaniya [Religions of the World: Experience of the Beyond. Psychotechnics and Transpersonal States]. SPb.: Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005. 539 s.
- *Tripol`skaya A.A., Chistyakov A.Yu.* Buddijskie simvoly` v gerbax respublik Buryatiya i Kalmy`kiya [Buddhist symbols in the coats of arms of the republics of Buryatia and Kalmykia ]. [E`lektronny`j resurs]. C.350-357. URL: https://gerboved.ru/pdf/Tripolskaya-2021-Buddha-Symbols-pp350-357.pdf (data obrashheniya: 31.07.2026).
- Tuvinskaya pravda [Tuva truth].06.04.2004. № 51. S. 3.
- *Shakabpa V. D.* Tibet: politicheskaya istoriya [Tibet: a political history]. SPb.: Nartang, 2003. 428 s.
- *Barkmann Udo B.* The Revival of Lamaism in Mongolia. Central Asian Survey. 1997;16(1):69–79. [E`lektronny`j resurs]. URL: https://doi.org/10.1080/02634939708400971 (data obrashheniya: 12.11.2025).
- *Bhikkhu Anālayo*. Early Buddhism // Insight Journal, 2023. 49: 23-34. P.26-27.
- *Hirakawa Akira, Paul Groner.* A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana. 1993. [E`lektronny`j resurs]. URL: https://books.google.ru/books?id=XjjwjC7rcOYC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (data obrashheniya 12.11.2025).
- *Jens Braarvig.* The Spread of Buddhism as Globalization of Knowledge // The Globalization of Knowledge in History. 2012. P.245-267. [E`lektronny`j resurs]. URL: https://www.mprl-series.mpg.de/media/studies/1/14/Studies1ch10.pdf (data obrashheniya 12.11.2025).
- *Kitinov B. U.* Central Asian Nomads in the Spread of Buddhism in Russia // Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby` narodov. Seriya: Vseobshhaya istoriya. 2024. Vol. 16 No. 4. 504–514.
- *Sablin I.* Official Buddhism in Russia's Politics and Education Religion, Indigeneity, and Patriotism in Buryatia //Entangled Religion Vol. 5 (2018). 210-249. [E`lektronny`j resurs]. URL: https://er.ceres.rub.de/index.php/ER/article/view/7344/6516 (data obrashheniya 12.11.2025).

УДК 27-772

Ученические экскурсии и паломничества в Херсонской и Таврической епархиях Русской Церкви: по материалам региональной церковной периодики (1893-1917)*

Автор: Астапов Алексей Анатольевич (протоиерей Алексей Астапов); Севастопольский государственный университет, Научно-исследовательская лаборатория «Сакральные ландшафты Византийского порубежья» – научный сотрудник. Таврическая духовная семинария – старший преподаватель, магистр богословия. Россия, г. Севастополь; ORCID: 0009-0008-0020-7550. E-mail: ierey25@gmail.com

Аннотация: Целью настоящей статьи является изучение дореволюционной практики ученических экскурсий и паломничеств на территории Херсонской и Таврической епархий Русской Церкви. В качестве основного источника использованы материалы региональной церковно-периодической печати – «Херсонские…» и «Таврические епархиальные ведомости» за 1893–1917 гг., а также «Таврический церковно-общественный вестник» за 1909, 1913–1917 гг. Организация ученических экскурсий и паломничеств в конце XIX в. и первые годы начала XX в. зависела во многом от воли руководства отдельных учебных заведений или учителей. Несмотря на рекомендации Святейшего Синода, какие-либо указания об обязательности их проведения со стороны епархиального руководства отсутствовали, что не способствовало распространению такой практики внеурочной деятельности. Программы, направления и сроки ученических экскурсий и паломничеств в упомянутых епархиях были самыми разнообразными. Наиболее многочисленными были краткосрочные походы и поездки. Характер многодневных экскурсий учащихся духовных учебных заведений с выездами за пределы родных губерний свидетельствует о влиянии экскурсионной практики, получившей распространение в светских учебных заведениях Российской империи в начале XX в. В свою очередь, паломническая практика церковно-приходских и духовных школ епархий Русской Церкви оказала влияние на появление в программе светских учебных заведений Одесского учебного округа экскурсий-паломничеств с посещением святых мест.

Ключевые слова: экскурсия, паломничество, маршруты, церковно-приходская школа, духовное училище, духовная семинария, Крым, Северное Причерноморье, Русская Православная Церковь, епархиальные ведомости

Исследование выполнено при финансовой поддержке государственного задания РАН, проект № FEFM 2024-0016

С августа по октябрь 2025 г. Агентством стратегических инициатив был проведен опрос «Живу в классной стране!», участниками которого стали более 148 тысяч респондентов от 14 лет и старше. Оказалось, что 82% подростков готовы принимать участие в образовательном туризме, однако более 87%

указало на недостаток информации о таких возможностях в своих школах[1] (Прим. авт.).

Для удовлетворения спроса современных учащихся на образовательный туризм важно не только заниматься разработкой новых маршрутов, но и обращаться к истории ранее существовавших ученических экскурсионных и паломнических практик, учитывая их сильные и слабые стороны. Осложнение международной политической обстановки, недружественной по отношению к Российской Федерации, еще более актуализирует исследование. На повестке дня стоит вопрос о пересмотре возможностей внутреннего образовательного туризма, в котором регионы Северного Причерноморья, как территории древнейшего распространения христианства, занимают одно из первых мест.

Целью данной статьи является изучение практики дореволюционных ученических экскурсий и паломничеств на территории Херсонской и Таврической епархий Русской Церкви. С 1837 по 1859 г. составлявших единый церковно-административный округ. Даже после раздела две епархии сохраняли тесные связи друг с другом в образовательном и в паломническо-туристическом отношениях. Первое было обусловлено принадлежностью Херсонской и Таврической губерний к единому Одесскому учебному округу, второе – деятельностью Императорского Православного Палестинского Общества, которое занималось организацией паломничества на Святую землю через морские порты Одессы и Севастополя, и Крымского горного клуба, созданного для изучения горных районов Крыма и налаживания путешествий на территорию полуострова.

Для выполнения поставленной цели автор стремится к решению следующих задач: охарактеризовать особенности экскурсионной и паломнической деятельности среди учащихся церковно-приходских школ и иных учебных заведений региона, упоминавшихся на страницах епархиальной периодической печати; выявить и локализовать основные места ученических экскурсий и паломничеств внутри и за пределами Херсонской и Таврической епархий; воссоздать маршруты многодневных ученических экскурсий; определить степень влияния региональных отделов Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО) и Крымского горного клуба на развитие экскурсионной и паломнической практики в исследуемых епархиях.

Цель и задачи исследования определили набор методологического инструментария, включающего в себя как общенаучные, так и специальные (историко-генетический, историко-сравнительный и историко-типологический) исторические методы исследования. Системный подход позволил выявить особенности практики ученических экскурсий и паломничеств на территории двух православных епархий Северного Причерноморья, оценить степень их самостоятельности и взаимосвязи.

Источниковая база исследования широка по количественному составу и составляет более 70 единиц, в качестве основных выбраны Херсонские и

[1] АСИ: спрос школьников на образовательный туризм превышает 80% URL: https://asi.ru/news/206922/?ysclid=mvr9bl78so242204269 (доступ от: 28.10.2026).

Таврические епархиальные ведомости, а также Таврический церковно-общественный вестник, наиболее полно и системно освещавшие тему экскурсий и паломничеств учащихся церковно-приходских и иных духовных школ на территориях Херсонской и Таврической губерний.

Первые описания ученических экскурсий появились в специализированных журналах «Русский турист» (1899-1913), «Русский экскурсант» (1914-1917), «Экскурсионный вестник» (1914-1916), «Школьные экскурсии и школьный музей» (1913-1917), в «Записках Крымского горного клуба» (1891-1905), после реорганизации в «Записках Крымско-Кавказского горного клуба» (1906-1915), в педагогических журналах «Русская школа», «Журнал Министерства народного просвещения», «Вестник воспитания» и др. Указанные издания способствовали популяризации экскурсий в обществе.

В современной отечественной историографии изучением экскурсионного движения в России во второй половине XIX – начале XX в., а также опыта первых педагогов, применивших экскурсионный метод в образовательных целях, занималась Н.В. Тарасова [2] . Общий обзор становления и развития экскурсионного метода обучения в учебных заведениях Российской империи дан в статье Д.В. и Т.Н. Арцыбашевых [3] . Освещением отечественного дореволюционного туристско-экскурсионного дела занимались Л.В. Баталова и Г.В. Мерзлякова [4] , И.Н. Нужнов [5] . То же, но среди учащихся средних профессиональных школ исследовал Т.А. Магсумов [6] , который попытался классифицировать виды, формы и методы экскурсионного дела. Изучению ученических экскурсий в разных регионах Российской империи и за ее пределами посвящены статьи Л.В. Баталовой[7] и Г.В. Мерзляковой[8], А.Л. Ильина[9],

[2] *Тарасова Н.В.* Образовательный потенциал ученических экскурсий во второй половине XIX – начале XX века // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. 2014. № 1(32). С. 45-55.

[3] *Арцыбашев Д.В., Арцыбашева Т.Н.* Становление и развитие экскурсионного метода обучения в отечественных учебных заведениях конца XIX – начала XX века // Учебные записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2018. № 4(48). С. 80-86.

[4] *Баталова Л.В., Мерзлякова Г.В.* История развития дореволюционного отечественного туристско-экскурсионного дела // Учебные записки Казанского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2009. № 2-2. С. 83-91.

[5] *Нужнов И.Н.* Исторический опыт развития экскурсионного и школьного туризма в России в XIX веке // Научно-методический электронный журнал "Концепт". 2015. Т. 33. С. 126-130. URL: http://e-koncept.ru/2015/95410.htm (доступ от: 28.10.2026).

[6] *Магсумов Т.А.* Образовательные экскурсии в средней профессиональной школе дореволюционной России // Былые годы. Российский исторический журнал. 2013. № 27(1). С. 52-60.

[7] *Баталова Л.В.* Экскурсионная практика в учебных заведениях дореволюционной Удмуртии (вторая половина XIX – начало XX века) // Вестник Удмуртского университета. Серия: История и филология. 2012. № 3. С. 127-131.

[8] *Мерзлякова Г.В., Баталова Л.В.* Организация ученических экскурсий в Крым в конце XIX – начале XX века (на примере Вятской губернии) // Современные проблемы сервиса и туризма. 2015. № 1. С. 20-26.

[9] *Ильин А.Л.* Организация и проведение экскурсий в учебных заведениях дореволюционного Пинска // Туризм и гостеприимство. 2014. № 1. С. 47-52.

М.В. Кучминой[10], А.Ю. Гусаровой[11], Е.В. Бурлуцкой[12] и др. Ученическим экскурсиям Тверской мужской гимназии посвящена статья Е.А. Макаровой[13]. Более десяти лет назад в одном из журналов ближнего зарубежья была опубликована добротная источниковедческая статья С.В. Грибановой[14] о развитии экскурсионного дела на территории Украины. Опираясь на данные светских периодических изданий, она попыталась раскрыть заявленную тему исследования, однако отсутствие региональной церковной прессы, хотя бы его упоминания, не позволило сделать это более полно и качественно. Впрочем, к церковной периодике не обращались и другие упомянутые выше авторы, за исключением Л.В. Баталовой и Г.В. Мерзляковой[15].

Настоящее научное исследование является продолжением более ранних работ автора, посвященных изучению паломнической деятельности на территории Таврической епархии[16]. Автор продолжает проводить смысловую реконструкцию экскурсионной (посещения исторических достопримечательностей с просветительскими целями) и паломнической (посещения церквей и монастырей с участием в религиозных Таинствах и обрядах) деятельности, но уже среди учащихся церковно-приходских школ, духовных и некоторых светских учебных заведений на территории Херсонской и Таврической епархий Русской Церкви.

Хронологические рамки исследования занимают период с 1892 г. по 1917 г., времени первого и последнего упоминания об ученическом паломничестве в периодической печати указанных выше епархий. Все даты, использованные в тексте даны по юлианскому календарю, т.е. по старому стилю. Чтобы избежать неоднозначности, далее в тексте для отображения режима дня паломников и экскурсантов использован 24-часовой, а не 12-часовой формат исчисления времени, как в епархиальной периодической печати кон. XIX – нач. XX вв.

Херсонская епархия

[10] *Кучмина М.В.* Проведение естественнонаучных экскурсий на южном берегу Крыма для учащихся и учителей гимназий (конец XIX – начало XX века) // Мир народов. Серия: Наука и практика. 2017. № 1. С. 10-15.

[11] *Гусарова А.Ю.* Экскурсионный метод обучения в учебных заведениях Чувашии во второй половине XIX – начале XX века // Вестник Чувашского университета. 2021. № 2. С. 36-43.

[12] *Бурлуцкая Е.В.* Учебные прогулки и экскурсии как элемент детской повседневности в Оренбурге на рубеже XIX – XX веков // История повседневности. 2024. № 1. С. 10-25.

[13] *Макарова Е.А.* Общество организации путешествий учеников Тверской гимназии (1902–1917) // Вестник ТвГУ. Серия: История. 2018. № 3. С. 43-57.

[14] *Грибанова С.В.* Материалы периодических изданий как источник изучения истории развития экскурсионной деятельности в Украине в второй половине XIX – начале XX века // Краеведение. 2012. № 2. С. 103-112.

[15] *Баталова Л.В.* Экскурсионная практика в учебных заведениях дореволюционной Удмуртии (вторая половина XIX – начало XX века) // Вестник Удмуртского университета. Серия: История и филология. 2012. № 3. С. 127-131; *Мерзлякова Г.В., Баталова Л.В.* Организация ученических экскурсий в Крым в конце XIX – начале XX века (на примере Вятской губернии) // Современные проблемы сервиса и туризма. 2015. № 1. С. 20-26.

[16] *Астапов А.А.* Паломническая деятельность на территории Таврической епархии до образования Таврического отдела Императорского Православного Палестинского Общества: по материалам региональной церковной периодики (1869-1899) // Genesis: исторические исследования. 2025. № 8. С. 98-112; *Астапов А.А.* Паломническая деятельность на территории Таврической епархии после образования Таврического отдела Императорского Православного Палестинского Общества: по материалам региональной церковной периодики (1900-1917) // Genesis: исторические исследования. 2025. № 12. С. 27-41.

Первое упоминание об ученической экскурсии на страницах «Херсонских епархиальных ведомостей» относится к 1893 г., хотя совершено было годом ранее — в июне 1892 г., когда из Одессы в Крым при содействии Крымского горного клуба отправилось 20 учеников одесских реальных училищ. О состоявшемся девятидневном путешествии была опубликована отдельная статья в первом выпуске журнала «Мир Божий» за 1893 г.[17] 19 декабря того же года в Одессе был открыт отдел Императорского Православного Палестинского Общества, однако за последующие 3,5 года ни одного упоминания о паломничествах и экскурсиях учащихся или иной группы лиц в местной церковной печати не встречается.

16 мая 1897 г. по окончании экзаменов учащиеся Глодосской второклассной школы, несмотря на непогоду, отправились в д. Воробьеву, где находился местночтимый колодец, над которым землевладелец Воробьев выстроил часовню и недалеко от нее молитвенный дом. Вода из колодца считалась целебной, особенно при болезни глаз. В Добровеличковке путники сделали привал, чтобы подкрепиться, отдохнуть и просушить свои одежды в местной церковной школе, помолились в церкви перед местночтимой иконой Божией Матери, затем пошли дальше. Вечером паломники достигли цели своего путешествия, переоделись в помещении, отведенном для них землевладельцем Воробьевым, и приняли участие в богослужении в местном молитвенном доме, исполняя церковные песнопения, затем осмотрели часовню над колодцем и возведенную неподалеку арку. На следующий день, 17 мая, состоялась литургия, в которой пели два хора: Добровеличковский и учащихся Глодосской второклассной школы. После богослужения крестным ходом все направились к часовне, где был совершен водосвятный молебен, пообедали и под дождем направились в обратный путь[18].

9 июня 1899 г. учащиеся церковно-приходской школы Григорие-Бизюкова монастыря (8 мальчиков и 4 девочки) вместе со своей учительницей и школьным служителем совершили паломничество в находившийся неподалеку г. Берислав, куда ежегодно после праздника Пресвятой Троицы доставляли Касперовскую икону Божией Матери. Накануне похода все собрались на ночлег в помещении своей школы, ночью в 2.00 отправились в путь, при выходе из школы к юным паломникам присоединились еще три богомолки (матери учащихся). В дороге было сделано два привала, во время которых учительница знакомила своих учеников с историей иконы, делилась своими личными впечатлениями. К 7.00 все были уже в Бериславе, привели себя в порядок, переоделись и отправились в Воскресенский храм. Учащиеся шли парами, в церкви, несмотря на тесноту и давку, стояли также. По окончании молебна и литургии паломники пошли на временную квартиру своей учительницы, угостившей их завтраком и гостинцами, в т. ч. в виде шейного образка Касперовской иконы Божией Матери. Обратно

[17] Объявление // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1893. № 6. С. 133.

[18] *Сендульский Г.* Окончание учебного года в Глодосской второклассной школе Елисаветградского уезда // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1897. № 15. С. 454-458.

школьники добирались уже на лошадях, чтобы успеть вовремя приехать домой[19]. В 1900 г. учительницей церковно-приходской школы Григорие-Бизюкова монастыря вновь было совершено паломничество в Берислав. Всего паломников собралось 15 человек, вышли со школы в полночь и на месте были уже в 5.00. Во время трех привалов читались статьи из книги «Училище благочестия», учительница рассказывала детям о своем паломничестве в Киев и Чернигов[20].

31 мая 1900 г. после молебна о путешествующих 19 воспитанников Демидовской второклассной учительской школы в сопровождении заведующего и трех учителей школы отправились в Ново-Нямецкий (Кицканский) монастырь Бессарабской губернии. Из с. Демидово до железнодорожной станции «Веселый Кут» экскурсанты за 2,5 дня преодолели пешком 65 верст, попутно знакомясь с достопримечательностями, например, Петроверовской министерской двухклассной школой, снаружи осматривая встречающиеся по пути храмы. В колонии «Цебриково» посетили лютеранский приход, слушали орган и спели русский народный гимн под аккомпанемент органа. От станции «Веселый Кут» до Тирасполя путники добрались на поезде, причем большинство из учеников впервые воспользовались железной дорогой. Затем 7 верст прошли пешком, воспользовавшись паромной переправой через Днестр, до местечка Кицканы к Ново-Нямецкому монастырю, в котором пробыли двое суток, осматривая сады, виноградники, мастерские, старую церковь, больницу и пр. 3-4 июня, с субботы на воскресенье, паломники принимали участие в клиросном чтении и пении во время всенощного бдения и литургии. На прощание каждый экскурсант получил по образу Нямецкой молдавской Божией Матери[21].

13 мая 1902 г. 10 учащихся церковно-приходской школы Григориево-Бизюкова монастыря и 3 взрослых отправились в паломничество в Корсунский монастырь Таврической епархии. Сначала прибыли в Берислав, где к ним присоединилось еще 5 человек. В 15.30 на пароходе РОПиТ «Проворный» отправились к ближайшей от Корсунского монастыря станции «Британы». В 17.00 были на месте, после чего с помощью двух извозчиков преодолели еще 7-8 верст. В монастыре заселились в двух номерах гостиницы, переоделись и направились на всенощное бдение, которое в сослужении 2 иеромонахов и 2 диаконов совершал игумен монастыря о. Варсонофий. После богослужения в гостинице откушали чаю, послушали вечерние молитвы и житие преподобного Серафима Саровского (1-ю половину книги Е. Поселянина). 14 мая к 8.00 направились на Литургию в храм, после которой отслужен был молебен с чтением акафиста Божией Матери. По распоряжению наместника в гостинице для ребят приготовили чай с молоком, маслом и монастырским хлебом. После завтра паломники отправились осматривать 5 монастырских церквей: собор в

[19] Паломничество учеников церковно-приходской школы Бизюкова монастыря для поклонения Касперовскому чудотворному образу Божией Матери// Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1899. №14. С. 386-390.

[20] Обзор учебно-воспитательного состояния церковно-приходской школы при Григориево-Бизюкове монастыре за первые десять лет ее существования (1890-1900 годы). Окончание // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1901. № 9. С. 351-352.

[21] *Машкевич Д., свящ.* Ученическое паломничество // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1900. № 15. С. 443-448.

честь Пресвятой Богородицы, в котором находилась копия Корсунской иконы Божией Матери, храмы святителя Николая при Архиерейском доме, святителя Иннокентия Иркутского Чудотворца при трапезной и две маленькие церкви в честь Воскресения Христова и святителя Димитрия Ростовского. В последних двух службы совершались один раз в год — в день храмовых праздников. После осмотра храмов побывали в покоях Таврического архиерея, состоявших из больших, хорошо меблированных комнат, в одной из которых было прорублено окно в храм святителя Николая, и монастырской библиотеки. Посетили новое здание церковно-приходской школы, вмещавшее около 60 человек. В нем было три комнаты: одна для класса, другая для прогулок учащихся во время перемен, третья – спальня на 60 коек, четвертая – столовая. Учащиеся в монастырской школе ходили в подрясниках и скуфейках. После школы богомольцы направились осмотреть новую гостиницу, имевшую два выхода — на улицу и в небольшой садик, просторные светлые номера, выкрашенные или с обоями, с кафельными печами. Всего в монастыре имелось две гостиницы (старая и новая), в каждой из которых был свой управитель. Осмотрев монастырь, дети посетили покои игумена Варсонофия, который каждого ученика и ученицу одарил шейной иконкой или крестиком с книжкой духовно-нравственного содержания, учительницу и взрослых сопровождающих благословил иконами Корсунской Божией Матери и просфорами. Перед отъездом из монастыря на двух экипажах, предоставленных наместником, паломников накормили обедом. В Британы прибыли за час до отправления парохода, поэтому успели дослушать вторую часть жития преподобного Серафима Саровского. В 17.00 были уже в Бериславе, где их уже ожидали лошади, присланные наместником Бизюкова монастыря[22].

Кроме обозначенных паломничеств, 5 мая 1902 г. было совершено совместное путешествие 6 школ Тираспольского уезда: двух Парканских, Коротянской, Красногорской, Гребеницкой и Малаештской в Ново-Нямецкий монастырь Бессарабской губернии. Всего в нем участвовало 214 учеников и учениц во главе со своими учителями и заведующими. А вместе с сопровождавшими родственниками в обитель прибыло около 500 богомольцев. Все ученики разместились в монастырской гостинице, выслушали всенощное бдение и литургию, на которой пели два хора учащихся — Коротнянский и Парканский. После богослужения юные паломники были угощены чаем и обедом. На прощание игумен монастыря вручил каждому из них по две брошюры об основании монастыря и его достопримечательностях[23].

В 1905 г. руководство частной женской гимназии С.А. Верцинской готовило для своих воспитанниц паломническую поездку на Святую землю и даже утвердило ее программу у Попечителя Одесского учебного округа, однако

[22] Кирилло-Мефодиевский праздник в церковно-приходской школе Григориево-Бизюкова монастыря и паломничество учащихся этой школы в Корсунский монастырь, Таврической епархии в 1902 году // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1903. № 5. С. 142-147.

[23] Отчет о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты Херсонской епархии в учебно-воспитательном отношении за 1902–1903 учебный год // Херсонские епархиальные ведомости. 1903. № 19. Отдел офиц. С. 599-600.

из-за наступивших беспорядков и тревожного положения в стране реализация намерения была отложена до более благоприятного времени[24].

О паломничествах и экскурсиях учащихся церковно-приходских и светских школ Херсонской епархии в последующем на страницах «Херсонских епархиальных ведомостей» не упоминается. Исключением является сообщение 1913 г. об их важности «для укрепления в детях религиозно-нравственных начал», наравне с устройством «литературно-музыкальных вечеров, школьных праздников с устройством всевозможных игр, развлечений, организацией юношеских содружеств, юных братств против куренья, сквернословия, разорения птичьих гнезд, жестокости обращения с животными»[25].

Отдельного внимания заслуживают экскурсии и паломничества учащихся духовных школ Херсонской епархии. 12 июня 1898 г. ученики Елисаветградского духовного училища в сопровождении смотрителя училища совершили паломничество в Рождество-Богородицкий женский монастырь д. Козельщина Полтавской губернии. После 7 часов на поезде к 22.00 учащиеся духовного училища прибыли на монастырскую станцию в Козельщине. От вокзала до монастырского храма, где находилась чудотворная икона Божией Матери, учащиеся шли со свечами в руках и под пение молебна, который возглавил смотритель училища. По распоряжению игуменьи Олимпиады паломникам был предоставлен ночлег в здании женской церковно-приходской школы монастыря, где для них приготовили чай и ужин. 13 июня в 9.00 все рядами отправились в церковь. Литургию возглавил смотритель училища в сослужении с диаконом монастыря, пел хор учащихся духовного училища. После литургии попили чаю и в сопровождении старшей сестры обители осмотрели монастырские здания, кухню, трапезную, иконописную и рукодельную мастерские и пр. Около 15.00 учащихся приняла игуменья монастыря, одарив каждого на прощанье серебряной иконкой Козельщанской Божией Матери и сладостями, смотрителю училища передали ценную копию местночтимой иконы и денежное пожертвование для учеников-сирот. В 16.00 ребята помолились на молебне с акафистом Божией Матери и освящением воды, а в 19.00, заняв места в поезде, направились обратно в Елисаветград[26].

О других экскурсиях учеников упомянутого училища мы узнаем из протоколов съезда духовенства Елисаветградского духовно-училищного округа. При рассмотрении сметы на содержание училища в 1910-1912 учебном году съезд решил выделить на проведение образовательных экскурсий 100 руб., предложив правлению училища представить на следующем съезде доклад о результатах экскурсий[27]. В 1911 г. воспитанники училища совершили под

[24] Отчет Одесского отдела Императорского Православного Палестинского Общества. Продолжение // Херсонские епархиальные ведомости. 1906. № 11. Отдел офиц. С. 292 (С. 287-295).

[25] Чем нужно бороться с упадком веры и нравственности // Херсонские епархиальные ведомости. 1913. № 10. Отдел неофиц. С. 251.

[26] Паломничество учеников Елисаветградского духовного училища // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1898. № 18. С. 434-446.

[27] Протоколы Съезда духовенства Елисаветградского духовно-училищного округа, состоявшегося 27-29 мая 1909 года под председательством благочинного Елисаветградского округа, протоиерея Павла Колосова, при

руководством своего смотрителя паломническую поездку в Киев и Чернигов, в 1912 г. — в Полтаву, Харьков, Белгород и Козельщанский монастырь под руководством помощника смотрителя[28]. Съезд духовенства пожелал, «чтобы таковые паломничества — экскурсии совершались бы ежегодно»[29], но при этом постановил ассигновать на их проведение в 1912 г. лишь 100 руб., вместо 150 руб., выделенных в 1911 г.[30]

В Одесском духовном училище, если основываться на информации Херсонских епархиальных ведомостей, первое паломничество было совершено 20 апреля 1903 г., хотя и не с познавательными целями. В тот день в 8.00 более 140 учащих и учащихся училища в 4 вагонах поезда отправились в путь. Около 9.00 прибыли на Большой Фонтан и пошли в Успенский монастырь, где недавно был похоронен епископ Елисаветградский Тихон. В 10.00 началась литургия, затем панихида на могиле Преосвященного. На всех богослужениях пел хор воспитанников училища. После чая и раздачи учащимся апельсинов, приобретенных за счет средств Одесского духовного училища, паломники на часовом поезде вернулись обратно[31]. В последующие два года паломничество к могиле архипастыря повторилось. Известно, что Попечительство о бедных учениках Одесского духовного училища в 1904 г. израсходовало «в неделю жен-мироносиц на паломничество всех учеников училища в Успенский монастырь на Большом-Фонтане для поминовения в Бозе почивших епископов Тихона и Мемнона 25 р. 20 к.»[32]. В 1905 г. — 94 руб. 95 коп., включая расходы на праздничные развлечения учеников училища в праздник Рождества Христова[33].

В январе 1910 г. Съезд благочинных Одесского учебного округа рассматривал ходатайство правления Одесского духовного училища «об ассигновании средств на паломничества и экскурсии для обозрения родных святынь и памятников старины», однако решил его «отложить до более благоприятного времени, когда по училищному бюджету будут остаточные суммы»[34]. Вопрос изыскания средств на экскурсии и паломничества для учеников указанного училища оставался актуальным в течение нескольких лет[35]. В 1913 г. Съезд благочинных Одесского духовно-училищного округа постановил представить из личных средств причтов округа «120 р., недостающие 80 р.

делопроизводителе-благочинном, священнике Симеоне Глядковском // Херсонские епархиальные ведомости. 1909. № 17. Отдел офиц. С. 391.

[28] Протоколы Съезда духовенства Елисаветградского духовно-училищного округа, состоявшегося под председательством благочинного Елисаветградского округа, протоиерея П. П. Колосова 22-23 августа 1912 года // Херсонские епархиальные ведомости. 1912. № 21. Отдел офиц. С. 333.

[29] Там же.

[30] Там же. С. 338.

[31] Паломничество Одесского духовного училища в Успенский монастырь (что на Большом-Фонтане) на могилу Преосвященного Тихона, Епископа Елисаветградского // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1903. № 9. С. 270-271, 274-275.

[32] Отчет Правления Попечительства о бедных учениках Одесского духовного училища за 1904-й (20-й) год// Херсонские епархиальные ведомости. 1906. №19. Отдел офиц. С. 467.

[33] Отчет Правления Попечительства о бедных учениках Одесского духовного училища за 1905 год (21-й год Попечит)// Херсонские епархиальные ведомости. 1906. №20. Отдел офиц. С. 500.

[34] Акт// Херсонские епархиальные ведомости. 1910. №11. Отдел офиц. С. 222.

[35] От Правления Одесского духовного училища// Херсонские епархиальные ведомости. 1913. №2-3. Отдел офиц. С. 24.

собрать из собственных средств участников экскурсий, однако из-за резолюции правящего архиерея о том, что экскурсии «дело доброе, но не необходимое», приостановил его выполнение до более благоприятного времени[36].

Воспитанницы Одесского епархиального женского училища свою первую задокументированную экскурсию совершили в Благовещенскую женскую обитель и Григорьевский Бизюков мужской монастырь. 8 мая 1904 г. на пароходе «Суворов» из Одессы в Херсон отправились 40 воспитанниц шестого (выпускного) класса училища. Сопровождали их начальница училища А.Г. Мокиевская, инспектор священник Николай Моисеев, классная воспитательница А.И. Вильковская и еще 6 представителей преподавательско-воспитательской корпорации. Следующий день и начало 10 мая провели в Херсонском Благовещенском монастыре, после чего на пароходе «Брат» направились в Бизюков монастырь, где после литургии осматривали древности старой Григорьевской церкви, в т. ч. старинное трехпудовое Евангелие, подаренное императрицей Екатериной Великой. На обратном пути в Херсоне осмотрели Успенский и Екатерининский соборы. Потом на том же пароходе «Суворов» отплыли в Одессу, где были уже утром 12 мая 1904 г.[37]

26 января 1908 г. на заседании Съезда благочинных Херсонской епархии был заслушан доклад Совета Одесского епархиального женского училища от 21 января 1908 г. №55 о важном образовательном значении паломничеств, путешествий и экскурсий с научной целью, которые рекомендовались объяснительной запиской к программам природоведения, утвержденной Святейшим Синодом 23 августа – 5 сентября 1907 г. Примечательно, что для светских учебных заведений подобные меры были предприняты семью годами ранее — 2 августа 1900 г., когда Министерство народного просвещения своим циркуляром отменило летние работы учеников, а вместо них рекомендовало «образовательные прогулки, путешествия или какие-либо полезные занятия и развлечения, возможные при данных условиях»[38].

Итогом доклада Совета училища на Съезде благочинных Херсонской епархии стало предложение ассигновать на ближайшие поездки воспитанниц епархиального училища до 100 руб., а в дальнейшем до 300 руб. в год (дополнительно к тем суммам, которые они могли собрать между собой). Этот вопрос был положительно решен за счет остатков денежных средств за предыдущий год[39].

С 4 по 15 июня 1909 г. 34 выпускницы, 12 учителей и служащих Одесского епархиального женского училища, включая начальницу училища А.Г. Мокиевскую и инспектора классов прот. Н. Моисеева, совершили

[36] Акт и протоколы Съезда Благочинных Одесского духовно-училищного округа, состоявшегося 12-14 февраля 1913 года// Херсонские епархиальные ведомости. 1913. №8-9. Отдел офиц. С. 187.

[37] Паломничество воспитанниц шестого класса Одесского епархиального женского училища, описанное ими самими// Херсонские епархиальные ведомости. 1904. №12. С. 331-337.

[38] Циркуляр Г. Министра Народного Просвещения Попечителям Учебных Округов от 2 августа 1900 г. за № 20185 // Школьные экскурсии, их значение и организация: Сб. науч.-пед. статей / под ред. Б.Е. Райкова. Пг., 1921. С. 319.

[39] Журнал № 9-й заседания Съезда Благочинных Херсонской епархии 26 января 1908 года// Херсонские епархиальные ведомости. 1908. №8-9. Отдел офиц. С. 38-39.

паломничество в Киев, Москву и Сергиев Посад[40]. Перед отъездом в училищном храме была совершена литургия и отслужен молебен. Затем все разместились в поезде и направились в Киев, куда прибыли 5 июня утром. С вокзала на трамвае отправились в Киево-Печерскую лавру. С наружной стороны у ворот обители паломники увидели «целый ряд лавочек, в которых блестят крестики, образки, колечки, поддельные кораллы, бусы»[41] — все, что богомольцы обычно покупали в память о Киеве и его святынях. Воспитанницы женского училища посетили «Великую церковь», в которой были похоронены Румянцев-Задунайский, Константин Острожский, митрополит Петр Могила и несколько малороссийских гетманов, приложились к находившимся в церкви мощам святых, в т.ч. главе святого равноапостольного князя Владимира. Затем посетили монастырскую типографию, ризницу посетить не смогли по причине запрета. Из-за непогоды немного побыли в гостинице, переждали дождь и пошли в ближние, затем дальние пещеры. По пути к гостинице, где паломников ожидал обед, встретили целые ряды нищих, слепых, калек, громко кричавших, «наперебой прося у проходящих милостыни...»[42]. Подкрепившись, паломники осмотрели трапезную церковь, вышли из лавры и пошли на Владимирскую горку, где у памятника святому князю Владимиру полюбовались видами Киева и Днепра. Затем посетили древний Софийский собор, приложились к мощам убитого в 1497 г. татарами священномученика Макария, митрополита Киевского, и левой руке великомученицы Варвары. Побывали у памятника Богдану Хмельницкому и в Михайловском монастыре, в главном храме которого почивали в серебряной гробнице мощи великомученицы Варвары, осмотрели образ архистратига Михаила, украшенный бриллиантами, купили себе на память крестики и колечки, освященные на мощах великомученицы, подкрепились чаем и направились в Ботанический и Зоологический сады. Последний не впечатлил паломников: зверей было мало, поскольку сад был устроен недавно. 6 июня в 2.00 паломники отправились на поезде дальше в Москву. Воспользовавшись трехчасовой стоянкой в Брянске, побывали в сосновом лесу, собирая цветы и ягоды. 7 июня в Москве паломников встретили бывшие преподаватели Одесского духовного училища М.К. Богоявленский и Одесского епархиального женского училища Н.Е. Приемышев. Сразу все направились в храм Христа Спасителя, после его осмотра пошли размещаться в помещении Бахрушинского городского училища, которое было предоставлено паломникам городским головой Н.И. Гучковым[43]. Следующим местом посещения воспитанниц стал Румянцевский музей — «богатейшее в России просветительное учреждение»[44]. В нем они осмотрели

[40] Паломничество воспитанниц Одесского епархиального женского училища чрез Киев в Москву и Троице-Сергиеву Лавру// Херсонские епархиальные ведомости. 1909. №22. Отдел неофиц. С. 585; Паломничество воспитанниц Одесского епархиального женского училища чрез Киев в Москву и Троице-Сергиеву Лавру// Херсонские епархиальные ведомости. 1910. №1. Отдел неофиц. С. 24.

[41] Паломничество воспитанниц Одесского епархиального женского училища чрез Киев в Москву и Троице-Сергиеву Лавру// Херсонские епархиальные ведомости. 1909. №22. Отдел неофиц. С. 587.

[42] Там же. С. 590.

[43] Там же. С. 594-595.

[44] Паломничество воспитанниц Одесского епархиального женского училища чрез Киев в Москву и Троице-Сергиеву Лавру// Херсонские епархиальные ведомости. 1910. №1. Отдел неофиц. С. 10.

этнографический отдел, посетили картинную галерею. Вечер первого дня в Москве закончился посещением Новодевичьего монастыря и местного кладбища. Следующий день, 8 июня, начался с поклонения Иверской иконе Божией Матери у Иверских ворот, посещения Красной площади, Лобного места и храма святого Василия Блаженного, где приложились к мощам св. Василия Блаженного и св. Иоанна Юродивого. Затем через Спасские ворота вошли в Кремль, осмотрели памятник Александру II, Царь-колокол, Потешный дворец царя Алексея Михайловича, Оружейную палату, в которой особое внимание воспитанниц было обращено на коронационный зал, Большой Кремлевский дворец и Теремной дворец с Грановитой палатой. Затем осмотрели Архангельский, Успенский и Благовещенский соборы Кремля, вечер провели в зоологическом саду. 9 июня посвятили осмотру Третьяковской галереи в сопровождении своего бывшего преподавателя по рисованию Н. Е. Приемышева, вечером поехали на Воробьевы горы, чтобы издали полюбоваться видами Москвы. 10 июня рано утром паломники отправились в Троице-Сергиеву лавру, куда прибыли уже в 11.00. Перед гробницей преподобного Сергия о. инспектор отслужил молебен, воспитанницы пропели всю службу, после этого приложились к мощам святого и поклонились другим святыням Троицкого храма. Успенский собор посетить не смогли из-за ремонта, побывали в усыпальнице Годуновых и на стенах лавры. После обеда в трапезной обители отдохнули в местной гостинице и направились в Черниговский скит, чтобы помолиться перед чудотворным образом Черниговской Божией Матери. Инспектор снова отслужил молебен при хоровом сопровождении епархиалок. После Черниговского скита поехали в Вифанию с ее Преображенской церковью, устроенную митрополитом Платоном (Левшиным), затем на вокзал, чтобы вернуться в Москву. 11 июня паломницы в сопровождении своих наставников посетили Чудов монастырь Кремля, приложились к мощам святителя Алексия Московского, в Вознесенской обители – к мощам основательницы монастыря святой Евфросинии (Евдокии), супруги Дмитрия Донского, а также осмотрели могилы русских цариц. Выйдя из Кремля, посетили Исторический музей, Музей прикладных знаний, Кустарный музей, в котором накупили множество разных мелких вещиц. Вечером провели несколько часов в компании епархиалок Московского Филаретовского училища, которое также с удовольствием осмотрели, а вечером были на всенощном бдении в Успенском соборе Кремля. 12 июня отправились на литургию в Новодевичий монастырь, после богослужения часть епархиалок направилась в Успенский собор, другая – в город, чтобы приобрести себе на память сувениры о своем первом большом путешествии. Вечером добрались до Брянского вокзала и заняли свои места в поезде, чтобы ехать в Киев. Воспользовавшись четырехчасовой стоянкой, посетили раннюю литургию в великолепно расписанном Владимирском соборе Киева. 15 июня все паломники благополучно вернулись в Одессу. На всю паломническую поездку было ассигновано 300 руб.

из епархиальных средств и 407 руб. из личных взносов экскурсанток и пожертвований[45].

Учащиеся Одесской семинарии первую экскурсию, освещенную в епархиальной периодической печати, совершили летом 1904 г. По инициативе ректора семинарии 30 воспитанников разных классов упомянутой духовной школы 3 июня во главе с некоторыми из лиц инспекторского надзора и преподавателями отправились из Одессы, чтобы посетить «Киев, Москву, Троице-Сергиеву Лавру, Поволжье от Нижнего до Царицына и южное побережье Крыма, везде осматривая все достойное внимания в религиозном, научном и общественно-бытовом отношениях»[46], а в конце июня возвратились в Одессу.

Осенью того же 1905 г. при семинарии было учреждено Иустиновское попечительство, одной из целей деятельности которого была покупка всего необходимого для занятий воспитанников музыкой, живописью, содействие устройству образовательных экскурсий учащихся и паломничеству их по святым местам[47]. В 1910 г. Попечительство выдало 78 руб. в качестве пособия бедным воспитанникам, принявшим участие в экскурсии в Киев, Москву, Санкт-Петербург[48].

В начале 1910 г. Епархиальный съезд благочинных Херсонской епархии рассматривал ходатайство правления Одесской духовной семинарии об ассигновании «необходимых средств на паломничество и экскурсии воспитанников, согласно определению Св. Синода, от 29 июля 1908 года за №4718», признавшему весьма полезными периодические загородные экскурсии всей школой в сопровождении наставников. Упомянутый съезд постановил выделить «150 руб. с тем, чтобы пособия выдавались только беднейшим ученикам»[49]. Данное требование было актуальным в 1910 и 1911 гг.[50] На 1912 г. из-за недостатка средств ассигнование паломничества и экскурсий учеников семинарии было отклонено[51]. В 1913 г. этот вопрос снова был подан на рассмотрение епархиального съезда[52] и также отложен «до следующего

[45] Паломничество воспитанниц Одесского епархиального женского училища чрез Киев в Москву и Троице-Сергиеву Лавру// Херсонские епархиальные ведомости. 1910. №1. Отдел неофиц. С. 9-25.

[46] Сведения, извлеченные из отчета о состоянии Одесской духовной семинарии за 1903/4 уч. год и прочитанный на акте 30 ноября 1904 года преподавателем богословия К. Спасским// Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1904. №24. С. 595.

[47] Устав Иустиновского Попечительства, учрежденного при Одесской духовной семинарии в память исполнившегося 30 октября 1903 года пятидесятилетия священнослужения Высокопреосвященного Иустина, бывшего Архиепископа Херсонского и Одесского// Херсонские епархиальные ведомости. 1906. №5. Отдел офиц. С. 122-123.

[48] Отчет Правления Иустиновского Попечительства о деятельности, числе членов, а также приходе и расходе сумм Попечительства за 1910 год// Херсонские епархиальные ведомости. 1911. №20. Отдел офиц. С. 391.

[49] Протоколы заседаний Епархиального съезда благочинных Херсонской епархии// Херсонские епархиальные ведомости. 1910. №17. Отдел офиц. С. 426.

[50] Протоколы заседаний Епархиального съезда благочинных Херсонской епархии// Херсонские епархиальные ведомости. 1910. №19. С. 465-466.

[51] Протоколы заседаний Епархиального Съезда о.о. благочинных Херсонской епархии, бывшего в Одессе в октябре 1911 года. Одесса. 1911. С. 28.

[52] Дополнительный перечень вопросов, подлежащих рассмотрению Епархиального съезда, назначенного Его Высокопреосвященством, Высокопреосвященнейшим Назарием, Архиепископом Херсонским и Одесским, на 16 сентября сего 1913 года// Херсонские епархиальные ведомости. 1913. №17. Отдел офиц. С. 397; Протоколы заседаний епархиального съезда о.о. благочинных Херсонской епархии, бывшего в Одессе в сентябре 1913 года// Херсонские епархиальные ведомости. 1913. №22. Отдел офиц. С. 531.

сметного периода»[53]. 28 ноября 1914 г. правление семинарии ходатайствовало о выделении на предстоящее трехлетие на паломничества и экскурсии 300 руб., в итоге Съезд постановил ассигновать на паломничество и экскурсии семинаристов по 300 руб. в год[54]. О реализации указанного постановления в период Первой мировой войны в епархиальных ведомостях информации нет.

О повсеместно сложившейся практике проведения школьных экскурсий свидетельствовало устройство в 1909 г. Всероссийской церковно-школьной выставки. В качестве ее экспонатов собирались описания школьных праздников и ученических экскурсий, которые представляли собой сводные записки по уездам и общее описание по всем церковным второклассным школам различных губерний и областей Российской империи[55]. В 1911 г. отмечалось, что «экскурсии стали теперь модным явлением. Зародившись в углах глухих деревень и тесных стенах школ из естественного стремления в большей или меньшей степени приобщиться к культуре, экскурсии в наши дни в своем прогрессивном движении получили широкий размах. Ныне экскурсируют не только небольшие группы насельников деревень и городов, не только воспитанники разного типа школ для расширения своего кругозора, для освежения и обогащения своих знаний, но посредством этого способа взаимообщения сближаются и духовно объединяются между собой целые нации и народы»[56]. Благодаря разнообразию форм и видов ученических путешествий в епархиях Русской Церкви с 1911 г. учебными заведениями Одесского учебного округа наряду с образовательными экскурсиями стали организоваться экскурсии-паломничества, имевшие своею целью поклонение святыням, чтимым Православной Церковью[57].

Таким образом, в епархиальной прессе региона было отражено 17 ученических паломничеств и экскурсий, из которых пешком были пройдены маршруты лишь в 1897, 1900 и 1902 гг. 14 остальных были осуществлены комбинированным способом (с использованием железнодорожного и водного транспорта). Самыми многочисленными были краткосрочные экскурсии или паломничества, по известным данным в них приняли участие от 10 до 214 учащихся (максимальное количество по сравнению с другими епархиями) (Рис. 1). Информационное затишье об ученических путешествиях в течение 3,5 лет после открытия Одесского отдела Императорского Православного Палестинского Общества, состоявшегося 19 декабря 1893 г., а также отсутствие

[53] Протоколы заседаний епархиального съезда о.о. благочинных Херсонской епархии, бывшего в Одессе в сентябре 1913 года// Херсонские епархиальные ведомости. 1913. №22. Отдел офиц. С. 532.

[54] Протоколы заседаний Съезда о.о. Благочинных Херсонской епархии 25 ноября - 2 декабря 1914 г.// Херсонские епархиальные ведомости. 1915. №3-4. С. 75, 94.

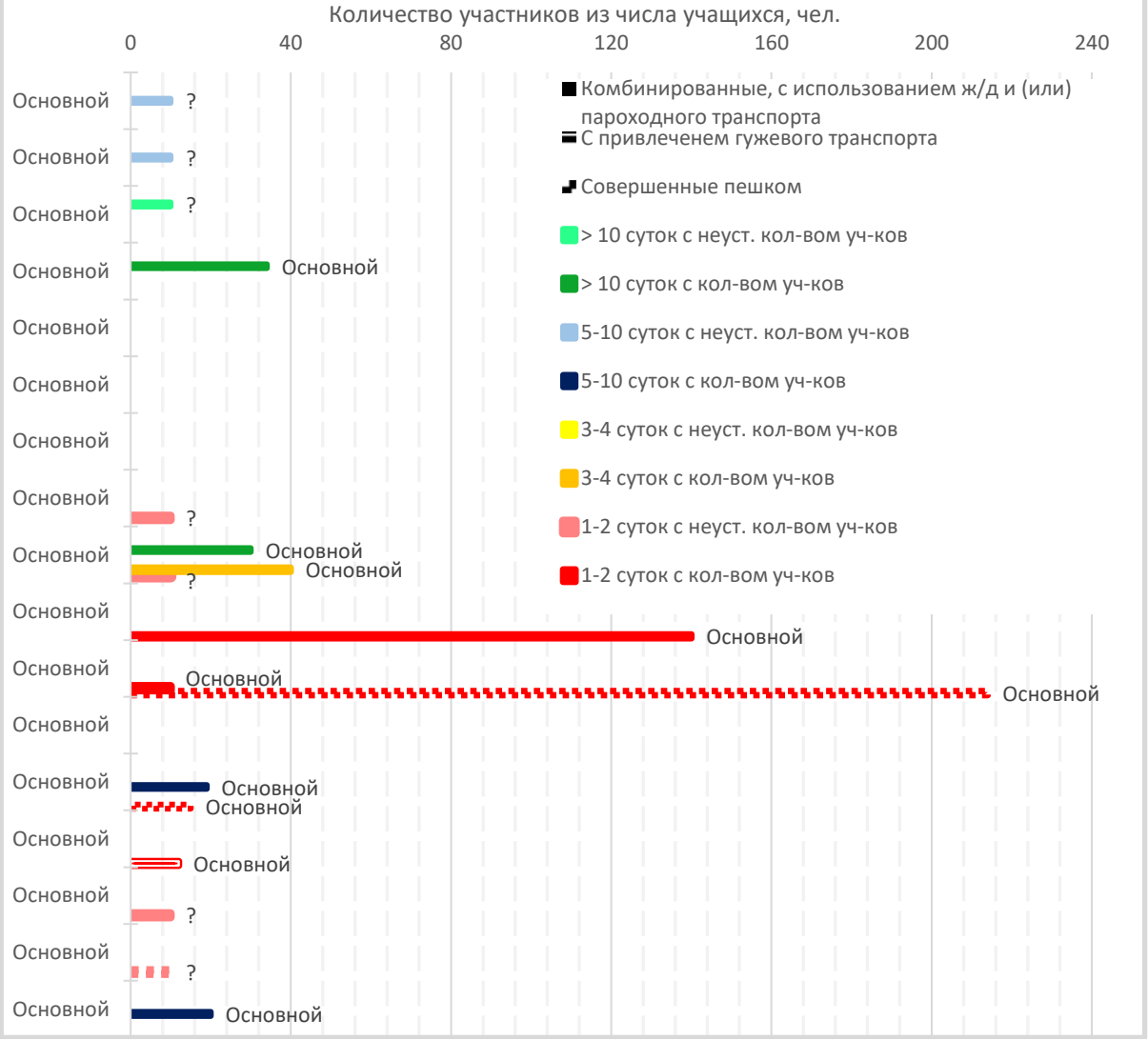
[55] Программа Всероссийской церковно-школьной Выставки, устрояемой по случаю двадцатипятилетия со времени Высочайшего утверждения (13 июня 1884 г.) Правил о церковных школах// Херсонские епархиальные ведомости. 1909. №2. Отдел офиц. С. 18; Об устройстве в 1909 году Всероссийской церковно-школьной выставки// Херсонские епархиальные ведомости. 1909. №3. Отдел офиц. С. 56; Об устройстве в 1909 году Всероссийской церковно-школьной выставки// Херсонские епархиальные ведомости. 1909. №4. Отдел офиц. С. 98.

[56] Экскурсанты-Сербы в г. Одессе// Херсонские епархиальные ведомости. 1911. №17. Отдел неофиц. С. 411.

[57] Постановка образовательных экскурсий в Одесском учебном округе: Отчеты о деятельности Экскурсионного комитета за 1911 и 1912 гг. Одесса, 1913. С. 53.

отсылок к его деятельности при описании ученических походов и поездок в епархиальной прессе свидетельствуют, если не об отсутствии, то о весьма посредственном влиянии Императорского Православного Палестинского Общества на развитие экскурсионно-паломнической практики в Херсонской губернии. То же самое можно сказать о влиянии Крымского горного клуба.

Рис. 1. Ученические паломничества и экскурсии в Херсонской епархии



Таврическая епархия

Первое паломничество учащихся в Таврической епархии, если не учитывать опыт Симферопольской мужской гимназии 1886 г., было совершено воспитанниками Симферопольского духовного училища в 1898 г. Вместе со своими наставниками они отправились по железной дороге в Бахчисарай, чтобы

посетить местный Успенский скит[58]. В 1899 г. тот же путь 42 ученика училища преодолели на лошадях, отправившись 24 апреля в 5.00 из Симферополя, чтобы успеть на монастырскую литургию. Около 13.00 состоялся завтрак в монастырской гостинице, после чего ребята отправились осматривать пещерный город Чуфут-Кале. Через два часа в братской трапезной ребят уже ожидал обед, затем состоялась аудиенция в квартире наместника обители, который каждому вручил по одной брошюре «Панагия или Успенский Бахчисарайский в Крыму скит. Краткое истор. описание», и посещение Бахчисарайского ханского дворца. Около 19.00 учащиеся отправились в обратный путь и через три часа пути были уже в стенах родного духовного училища[59].

С 1900 г., уже после открытия Таврического отдела Императорского Православного Палестинского Общества, сообщения о паломничествах учащихся некоторых церковно-приходских школ, реальных училищ и гимназий Таврической губернии на страницах местной епархиальной периодической печати стали появляться регулярно. Первое такое сообщение мы находим в «Отчете Таврического епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ в Таврической епархии за 1899-1900 учебный год». Так, ученики Раденской школы Днепровского уезда под руководством своей учительницы Марии Виноградовой в 1899 г. совершили паломничество в Алешковскую женскую общину и в с. Касперовку для поклонения чудотворной иконе Божией Матери[60]. В 1900 г. они же отправились за 30 верст в Корсунский единоверческий Богородичный мужской монастырь. Паломничество продолжалось четыре дня, с 12 по 15 мая, по пути останавливались в Казачьих Лагерях, где их радушно принимали во второклассной школе. 13 мая учащиеся прибыли в монастырь, отстояли всенощное бдение, а 14 мая — литургию, причастившись Святых Таин. После обеда под руководством насельника обители осмотрели монастырь, а вечером, получив от наместника благословение с книжечками и иконками, отправились обратно[61].

Казачье-Лагерская второклассная школа, где останавливались юные паломники, также последовала их примеру. Под руководством учительниц и учителя пения ученицы школы пешком совершили путешествие в Корсунский монастырь 21 мая 1900 г., сразу после окончания экзаменов. Прибыв в монастырь, стали свидетелями и участниками освящения места для новой школы обители, побывали на богослужении, охотно приняв участие в пении[62].

25 мая 1900 г. Мария Виноградова и ее ученицы совершили путешествие в г. Херсон для поклонения находившейся там в то время чудотворной

[58] *Астапов А.А.* Паломническая деятельность на территории Таврической епархии до образования Таврического отдела Императорского Православного Палестинского Общества: по материалам региональной церковной периодики (1869-1899) // Genesis: исторические исследования. 2025. № 8. С. 102.

[59] *Викторовский П.* Поездка воспитанников Симферопольского духовного училища в Бахчисарайский скит и несколько слов по поводу этой поездки// Таврические епархиальные ведомости. 1899. №13-14. Ч. неофиц. С.1049-1053.

[60] Отчет Таврического епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ в Таврической епархии за 1899-1900 учебный год // Таврические епархиальные ведомости. 1901. № 8. Ч. офиц. С. 434-435.

[61] Там же.

[62] Там же.

Касперовской иконе Божией Матери. Осуществив свое намерение, они осмотрели достопримечательности Херсона и вернулись домой[63].

В 1901 г. после сдачи экзаменов паломничество в Кизилташскую и Топловскую обители совершили более 30 учеников Петровской, Казантипской и Киятской школ Петровского прихода, большинству из которых не было и 10 лет. Под руководством учителей П. Клыкова и Н. Ершова ребята пешком, за счет небогатых средств руководителей, отправились в 10-дневное путешествие, преодолев в целом 180 верст.

Через несколько дней после учеников Петровского прихода в те же обители под руководством своих учительниц отправились ученики и ученицы Топловского подворья в Феодосии. В обителях ребята принимали участие в пении на богослужениях[64].

Опыт проведения экскурсий и паломничеств учениками церковно-приходских и духовных школ Таврической епархии для многих был новым и интересным, поэтому на страницах местной епархиальной периодической печати гордо сообщалось, что ученики церковной школы, в отличие от светских образовательных учреждений, «не знают ни спектаклей, ни танцевальных вечеров, ни увеселительных экскурсий: высшее их наслаждение — читать и петь в церкви, совершить паломничество в ближайший монастырь или к местночтимой святыне»[65].

3 мая 1902 г. 40 мальчиков и девочек, обучавшихся в приходской и земской школах Ново-Николаевки Мелитопольского уезда, отправились на поезде в паломничество к крымским святыням. Их сопровождали законоучитель священник И. Фидровский, учителя и учительницы земского училища и церковно-приходской школы. 4 мая все прибыли на станцию «Мекензиевы горы» (вблизи Севастополя) и пешком отправились в Бахчисарайский Свято-Успенский мужской монастырь, затем посетили Инкерманскую, Георгиевскую и Херсонесскую обители[66]. Под руководством учителя церковной школы Костина дети везде пели утреню, литургию и молебен. 11 мая после осмотра достопримечательностей Херсонеса и Севастополя паломники отправились в Симферополь. В Александро-Невском кафедральном соборе Симферополя отстояли литургию и молебен. Вечером того же дня пели всенощное бдение и молебен, а 12 мая – литургию в Крестовой архиерейской церкви, после чего ребятам был предложен чай и закуска. В 13.00 юные паломники были представлены Владыке, который каждого наградил Евангелием, молитвословом и крестиком, а в библиотеки церковной и земской школ, о. И. Фидровскому и учителю Костину передал по одному экземпляру из пяти выпусков своих проповедей. Юные паломники спели некоторые церковные песнопения для архиерея и вечером выехали из Симферополя в Ново-Николаевку. Весь путь

[63] Там же. С. 435.

[64] Отчёт Таврического епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Таврической епархии за 1900-1901 учебный год (Продолжение)//Таврические епархиальные ведомости. 1902, №6. Ч. офиц. С. 359-360.

[65] Там же. С. 359.

[66] Паломническое путешествие учащимся народных школ села Ново-Николаевки// Таврические епархиальные ведомости. 1902. №10. Ч. неофиц. С. 645.

между обителями занял 80 верст, не считая расстояния, пройденного при осмотре достопримечательностей монастырей и городов Бахчисарая и Севастополя[67].

20 мая 1902 г. по предложению заведующего Алуштинской церковно-приходской школой о. Николая Дмитриевского состоялось паломничество учащихся в Космо-Дамианский монастырь, игумении которого заблаговременно было отправлено уведомление с просьбою дать детям приют для ночлега с 20 на 21 мая. По звуку школьного колокола в 6.00 дети со своими узелками, валками, зонтами и прочими дорожными принадлежностями в сопровождении дрог, на которые была сложена провизия (рыба, хлеб, чай, сахар и все детские узелки с запасным тёплым верхним платьем), отправились в 18-верстный путь. В паломничестве приняло участие 70 детей под наблюдением заведующего и учителей Олтаржевского, Кретинина, Олтаржевской и Ершова. В 13.30 паломники приблизились к обители и направились в храм, чтобы помолиться у иконы святых бессребренников и чудотворцев, затем богомольцев разместили по монастырским корпусам, напоили чаем, в 16.00 накормили обедом. В 17.00 началось всенощное бдение, которое совершил заведующий Алуштинской церковно-приходской школой. Церковные песнопения исполнялись попеременно хорами школьников и сестер-клирошанок. По окончании богослужения школьники посетили иконную монастырскую лавку, осмотрели окрестности монастыря. Угостившись чаем, в 21.00 дети под наблюдением двух учителей школы были уложены спать. Вместе с ними ночевали два учителя. В 7.30 после звона к обедне ребята начали сходиться в церковь к началу часов, которые читались учениками. После часов был отслужен молебен с акафистом святым бессребренникам, потом в сопровождении двух хоров, как накануне вечером, совершена литургия и молебен святым равноапостольным Константину и Елене. Служба окончилась к 10.30, детей напоили чаем, в 12.00 накормили обедом. Через час они отправились в обратный путь, но попали под сильный дождь. На половине пути из Алушты подъехала крытая можара, доставившая до 30 наиболее ослабевших детей в школу[68].

О становлении паломнической и экскурсионной практики в церковных школах Таврической епархии свидетельствует опубликованный в 1903 г. проект инструкции для местных уездных наблюдателей церковных школ, 14-й пункт которой предписывал уездному наблюдателю заботиться «об устройстве при школах народных читален, религиозно-нравственных чтений, при помощи фонаря или без оного, об открытии воскресных и вечерних занятий с взрослыми, о поощрении предпринимаемых о.о. заведующими или учителями экскурсий и паломничеств с учащимися»[69].

Из отчета Таврического епархиального наблюдателя известно, что в 1902-1903 учебном году некоторые из учащих в каникулярное время со своими

[67] Там же.

[68] *Кретинин Ф.* Паломничество учащихся Алуштинской церковно-приходской школы Ялтинского уезда в Космо-Дамианский женский монастырь// Таврические епархиальные ведомости. 1902. №11. Ч. неофиц. С.701-704.

[69] Проект инструкции для уездных наблюдателей церковных школ Таврической епархии// Таврические епархиальные ведомости. 1903. №21. Ч. офиц. С. 1404.

питомцами совершали «паломнические путешествия к ближайшим местным святыням»[70].

В первой половине 1903 г. студенты Санкт-Петербургской академии совершили научно-образовательную и паломническую экскурсию по западной России, Крыму, Кавказу и Волге. Впоследствии краткое описание их путешествия, составленное одним из участников экскурсии, было преподнесено в дар Таврическому епископу Николаю (Зиорову)[71]. Это описание сохранилось до нашего времени и называется «Первая экскурсия студентов Спб. духовной академии по России. 5 июня - 21 июля 1903 г.»[72]. Из него мы можем узнать, что в Крым студенты академии прибыли на пароходе, следовавшем из Одессы в Батум. Более всего их интерес привлек «Херсонесский монастырь и местные археологические раскопки Императорской археологической комиссии» [73]. В Севастополе они посетили Петропавловский собор и Владимирский собор-усыпальницу. Вследствие забот Преосвященного Николая им был предоставлен военный катер, который помог им осмотреть Братское кладбище, Малахов курган, броненосцы, Инкерманский Свято-Климентовский монастырь. Потом студенты побывали в Бахчисарайском Успенском монастыре, на Чуфут-Кале и в Балаклавской Свято-Георгиевской обители, на пароходе добрались до Ялты. Обосновавшись в Аутской церковно-приходской школе, они ежедневно совершали экскурсии по окрестностям Ялты в экипажах ялтинского общества горного клуба: посетили Верхнюю Массандру с дворцом, Гурзуф, Никитский сад, побывали на вершине горы Ай-Петри, у водопада Учан-Су, в Ореанде, на мысе Ай-Тодор, где осмотрели маяк, в Алупке, прогулявшись по местному парку со знаменитым „хаосом" и дворцу. Последним местом в Крыму, которое посетили студенты академии, стала Керчь с крепостью Митридата[74].

11 июня 1909 г. 14 выпускниц Казачье-Лагерской женской второклассной учительской школы вместе со священником, заведовавшим школой, и учителями совершили экскурсию в Алешковский женский монастырь. Из с. Казачьих-Лагерей на катере они доехали до Херсона, а оттуда таким же образом до Алешек. От пристани ок. 11 верст прошли пешком до монастыря, помолились на литургии и молебне. Потом по приглашению игуменьи монастыря подкрепили свои силы чаем, немного отдохнули и направились осматривать монастырь: церкви, трапезную, кухню и рукодельную, где инокини вышивали золотом, делали цветы, рамки для иконок, изготовляли разные украшения для их отделки и т. д. Перед отбытием в Херсон экскурсантки посетили монастырский сад. К вечеру все отправились по своим домам[75].

---

[70] Отчёт Таврического епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Таврической епархии в 1902-1903-м учебном году (Продолжение)// Таврические епархиальные ведомости. 1904. №8. Ч. офиц. С. 538-539.

[71] Выражение признательности Преосвященному Николаю, Епископу Таврическому, от экскурсантов — студентов С. Петербургской духовной академии// Таврические епархиальные ведомости. 1904. №3. Ч. неофиц. С.192-193.

[72] *Смирнов П.Ф.* Первая экскурсия студентов Спб. духовной академии по России. 5 июня - 21 июля 1903 г. СПб.: тип. М. Меркушева, 1903. 16 с.

[73] Там же. С. 9.

[74] Там же. С. 12.

[75] Из жизни Казачье-Лагерской второклассной школы// Таврический церковно-общественный вестник. 1909. №22. С.970-972.

12-15 мая 1911 г. учащиеся Биюк-Онларской школы Перекопского уезда, вместе со своими заведующим и учителями совершили экскурсию-паломничество в Севастополь и Бахчисарай, посетив Херсонесский монастырь и Успенский скит. Учащиеся Мелитопольской, Кизиярской и Песчанской школ в сопровождении своих заведующих и учителей устроили однодневную экскурсию по железной дороге до местечка Васильевки, где осмотрели храм-памятник и дворец Ю.В. Попова[76].

11-15 июня 1912 г. съезд церковно-школьных деятелей Таврической епархии постановил признать «устройство школьных праздников, паломничеств и образовательных экскурсий с учащимися признать весьма желательным, как для умственного их развития, так и для религиозно-нравственного воспитания их в духе святой Православной Церкви»[77].

В 1913 г., когда в Российской империи праздновалось 300-летие Дома Романовых, Училищным советом при Святейшем Синоде в епархиальные училищные советы были разосланы бланки свидетельств на льготный проезд по железным дорогам, которые были переданы заведующим школами. Последние должны были за своей подписью выдавать каждому учащемуся по одному свидетельству для поездки домой на пасхальные каникулы. Упомянутый документ при соблюдении надлежащих требований мог быть использован и в образовательных целях, включая паломничество (по льготному тарифу № 200)[78]. О продолжении практики выдачи подобных свидетельств в последующие годы подтверждения в епархиальной периодической печати нет.

Летом 1913 г. ученики Демьяновской церковно-приходской школы Днепровского уезда Таврической губернии совершили паломничество в Григорие-Бизюков монастырь Херсонской епархии. 60 верст дети ехали на подводах, потом на пароходе по реке Днепр переправились на его высокий правый берег, где располагался монастырь. Местные монахи приветливо встретили детей, которые «пошли в церковь, где отстояли вечерню, а на другой день утреню и литургию, а потом, перекусивши, в сопровождении братии пошли осматривать монастырские достопримечательности, из коих особенное внимание было обращено на шелководство, огородничество, пчеловодство и садоводство»[79]. На третий день своего путешествия ученики помолились на молебне и после напутственного слова и благословения наместника монастыря возвратились обратно.

В том же году епархиальным начальством была осуществлена попытка создания Попечительств о церковных школах Таврической епархии. В местной церковной периодической печати опубликовали типовой устав, согласно которому одной из обязанностей таких попечительств должна была стать забота

[76] Отчёт Таврического Епархиального Наблюдателя о состоянии церковных школ Таврической епархии в 1910-1911 учебном году. Продолжение// Таврические епархиальные ведомости. 1912. №25. С. 440.

[77] Постановления съезда церковно-школьных деятелей Таврической епархии 11-15 июня 1912 года// Таврические епархиальные ведомости. 1913. №12-13. С. 209.

[78] Известия и заметки. Льготные свидетельства// Таврический церковно-общественный вестник. 1913. №10. С.394-395.

[79] *Белоконь Г.* Паломничество учеников Демьяновской церк.-прих. школы, Днепр. у., в Бизюков монастырь, Херсон. Епархии// Таврический церковно-общественный вестник. 1914. №4. С. 83.

«об организации паломничеств по святым местам, полезных экскурсий и развлечений»[80]. Возможной причиной такой инициативы стали недоработки со стороны попечителей церковных школ или приходских попечительств. Так, в 1911-1912 учебном году попечитель греко-русской школы в г. Симферополе И.К. Амасиалов, как правило, шел навстречу запросам своих подопечных, однако отказывал им в «выдаче средств на школьную ёлку, экскурсии, паломничества»[81].

В Таврической духовной семинарии совершение экскурсий во время пасхальных каникул к 1914 г. стало «традиционным», однако о более ранних экскурсиях из епархиальной периодической печати ничего неизвестно. Пролить свет на данную ситуацию, вероятно, могли бы годовые отчеты Таврической духовной семинарии, находящиеся на хранении Российском государственном историческом архиве. 9 апреля 1914 г. 42 воспитанника семинарии под руководством инспектора семинарии протоиерея А.Г. Мурина и помощника инспектора Г.М. Орлова отправились на поезде в отдельном вагоне в Севастополь, чтобы побывать в Херсонесском, Инкерманском и Георгиевском монастырях. К полудню были на месте, через исторический сад добрались до Балаклавского шоссе, далее по нему пешком в 15.15 пришли в Балаклавский Свято-Георгиевский монастырь. Многие сразу спустились к морю и небольшими группами на рыбачьей лодке добрались до скалы, на вершине которой по преданию явилась икона святого великомученика Георгия. К вечеру уставшие экскурсанты прибыли в монастырскую гостиницу, где с разрешения настоятеля их разместили в трех номерах нижнего этажа на циновках. 10 апреля ранним утром воспитанники наблюдали восход солнца над морем, свои вещи отправили на извозчике в Балаклаву, а сами, после того как напились чаю, пошли пешком. После осмотра генуэзской крепости, грота и грандиозных скал побережья, обеда в «гранд-столовой» экскурсанты пошли в Кадыковку, где посетили старинный храм. После 15.00 при помощи местного священника все направились на трех арбах обратно в Севастополь. Дорога заняла более трех часов. Экскурсанты прибыли в Херсонесский монастырь, где их накормили ужином и разместили в здании Таврической епархиальной школы псаломщиков. Весь день 11 апреля был посвящен осмотру достопримечательностей Севастополя: военно-морского собора, музея, аквариума, панорамы и даже броненосца «Св. Евстафий». В тот же день на городском катере ребята посетили Инкерманский монастырь, затем прибыли к железнодорожному вокзалу и на отдельном вагоне отправились обратно в Симферополь[82].

20 июня 1916 г. в помещении архиерейского дома состоялось третье пастырское собрание духовенства по вопросу о возрождении церковно-приходской жизни, принявшее решение устраивать в каждом приходе добровольные союзы ревнителей веры и благочестия, члены которых могли

[80] Устав Попечительств о церковных школах Таврической епархии// Таврические епархиальные ведомости. 1913. №21. С. 410.

[81] Отчёт Таврического Епархиального Наблюдателя о состоянии церковных школ Таврической епархии в 1911-1912 учебном году (Продолжение)// Таврические епархиальные ведомости. 1914. №8. С. 132.

[82] Экскурсия воспитанников Таврической духовной семинарии в монастыри южного берега Крыма // Таврический церковно-общественный вестник. 1914. № 11-12. С. 380-384.

оказывать всяческое содействие приходскому священнику, в том числе «организовывать крестные ходы, паломничества для поклонения православным святыням»[83].

Последнее сообщение о паломничестве в Таврической епархии связано с упоминанием литургии, совершенной епископом Сильвестром (Братановским) 11 декабря 1917 г. в Херсонесской обители. На богослужении в тот день «присутствовали паломники — учащие и учащиеся Севастопольских Реального училища, мужской и женской гимназий»[84].

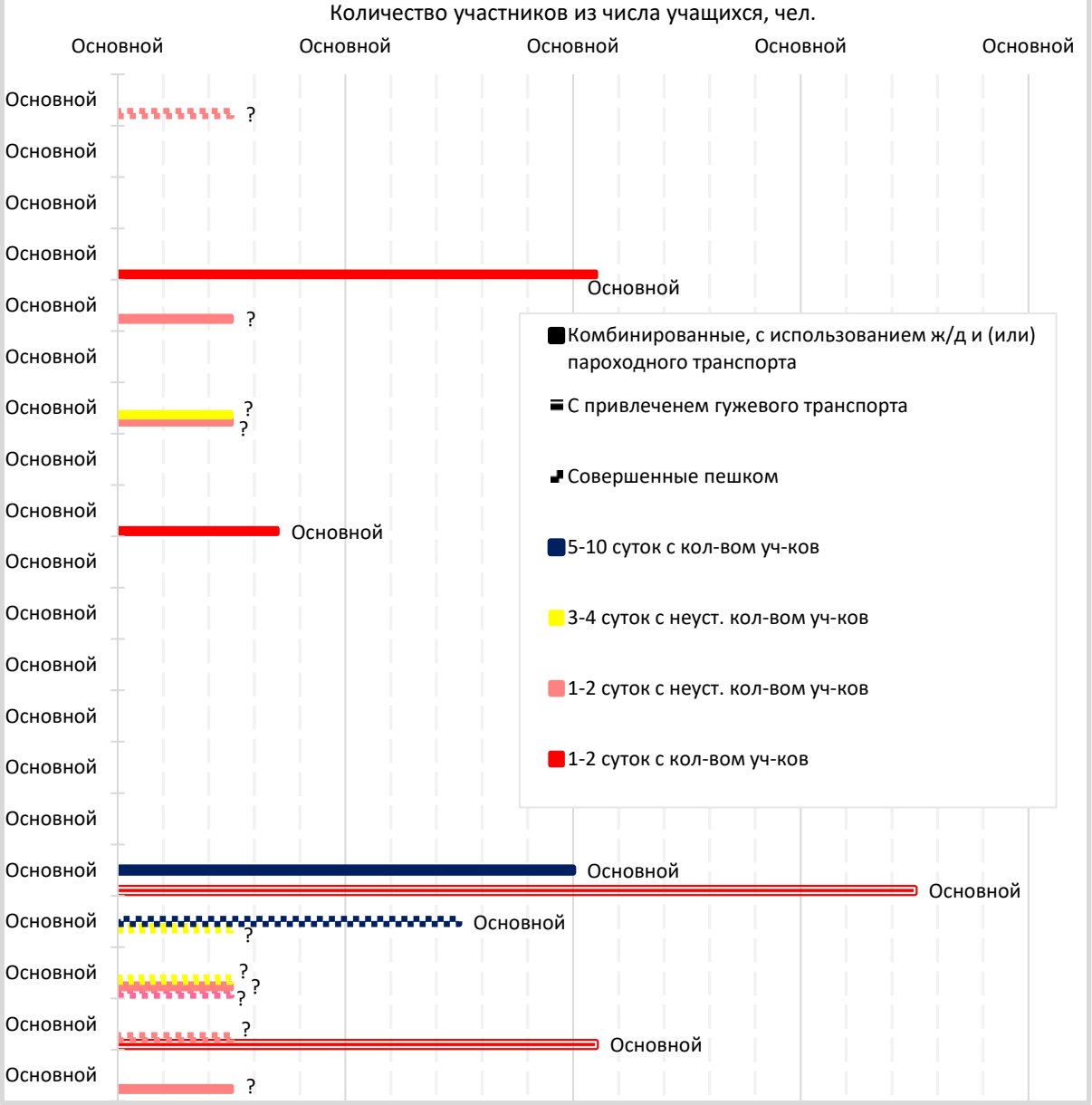
На страницах «Таврических епархиальных ведомостей» и «Таврического церковно-общественного вестник» было упомянуто всего 16 ученических экскурсий и паломничеств. Самыми многочисленными, как и в Херсонской епархии, были краткосрочные походы. В них, по известным данным, принимало участие от 14 до 70 учащихся, в последнем случае с использованием гужевого транспорта. С его помощью или пешком ученические экскурсии и паломничества совершались с 1898 по 1902 г., а также в 1917 г. Всего таковых было 8, т. е. половина от того количества, которое было описано в церковной периодике региона. Остальные совершались комбинированным способом, с использованием поездов, катеров или пароходов (Рис. 2).

Большинство экскурсий и паломничеств учащихся проходило в пределах Таврической губернии. Лишь три раза они были связаны с выездом за ее пределы, однако лишь в соседнюю Херсонскую губернию: с. Касперовку, куда привозили одноименную чудотворную икону Божией Матери, Григорие-Бизюков монастырь и Херсон.

[83] *Безсонов Н., свящ.* Пастырское собрание духовенства Таврической епархии по вопросу о возрождении приходской жизни// Таврический церковно-общественный вестник. 1916. №19. С. 457.

[84] Хроника. Архиерейские служения в Севастополе // Таврический церковно-общественный вестник. 1917. № 2-3. С. 62.

Рис. 2. Ученические паломничества и экскурсии в Таврической епархии


Количество участников из числа учащихся, чел.
Основной
Основной
Основной

явлением. По этой причине до 1903 г. в местной церковной периодике чаще встречаются описания путешествий учащихся церковно-приходских школ.

Программы, маршруты и сроки ученических экскурсий и паломничеств в Херсонской и Таврической епархиях были самыми разнообразными. Большее количество людей было задействовано в краткосрочных походах и поездках к находящимся неподалеку монастырям и храмам.

Благодаря определению Святейшего Синода от 1908 г. о полезности периодических загородных экскурсий поездки учащихся духовных школ (женских епархиальных и мужских духовных училищ, а также духовных семинарий) становятся продолжительнее и системнее в Херсонской епархии. Соседняя с ней Таврическая епархия в этом отношении значительно отставала.

Росту интереса к эксурсионно-паломнической деятельности в церковно-учебной среде могла способствовать не только многовековая благочестивая народная традиция совершения паломничеств, деятельность Императорского Православного Палестинского Общества и Крымского горного клуба, влияние которых региональной церковной периодикой не подтверждается, но и тематические статьи в специализированных и педагогических журналах нач. XX в., а также определенная протекция органов государственной власти. Характер многодневных экскурсий учащихся духовных учебных заведений с выездами за пределы родных губерний свидетельствует о влиянии экскурсионной практики светских учебных заведений, получившей распространение на территории Российской империи в нач. XX в., особенно на ее юге. Определенную известность стала приобретать деятельность специализированных обществ: в 1897 г. было образовано Общество организации путешествий учеников Сумского реального училища, в 1902 г. – Общество содействия экскурсиям учеников Курского реального училища для ознакомления с Отечеством и Общество организации путешествий учеников Тверской гимназии, в 1907 г. – Общество организации путешествий учеников Тверского реального училища.

Паломническая практика церковно-приходских и духовных школ епархий Русской Церкви, сложившаяся к тому же времени, в свою очередь, также оказала влияние на появление в программе светских учебных заведений «экскурсий-паломничеств», связанных с посещением святых мест, например, в Одесском учебном округе с 1911 г. Дальнейшему развитию такого направления внеурочной образовательной деятельности помешала социально-политическая ситуация в стране, связанная с началом Первой мировой войны, революциями 1917 г. и приходом советской власти, отделившей 20 января (2 февраля) 1918 г. церковь от государства и школу от церкви.

Источники

1. Акт// Херсонские епархиальные ведомости. 1910. № 11. Отдел офиц. С. 215-224.
2. Акт и протоколы Съезда Благочинных Одесского духовно-училищного округа, состоявшегося 12-14 февраля 1913 года// Херсонские епархиальные ведомости. 1913. № 8-9. Отдел офиц. С. 183-192.

3. *Безсонов Н., свящ.* Пастырское собрание духовенства Таврической епархии по вопросу о возрождении приходской жизни// Таврический церковно-общественный вестник. 1916. № 19. С. 450-457.
4. *Белоконь Г.* Паломничество учеников Демьяновской церк.-прих. школы, Днепр. у., в Бизюков монастырь, Херсон. Епархии// Таврический церковно-общественный вестник. 1914. № 4. С. 82-83.
5. *Викторовский П.* Поездка воспитанников Симферопольского духовного училища в Бахчисарайский скит и несколько слов по поводу этой поездки// Таврические епархиальные ведомости. 1899. № 13-14. Ч. неофиц. С.1049-1053.
6. Выражение признательности Преосвященному Николаю, Епископу Таврическому, от экскурсантов — студентов С. Петербургской духовной академии// Таврические епархиальные ведомости. 1904, № 3. Ч. неофиц. С. 192-193.
7. Дополнительный перечень вопросов, подлежащих рассмотрению Епархиального съезда, назначенного Его Высокопреосвященством, Высокопреосвященнейшим Назарием, Архиепископом Херсонским и Одесским, на 16 сентября сего 1913 года// Херсонские епархиальные ведомости. 1913. № 17. Отдел офиц. С. 395-397.
8. Журнал № 9-й заседания Съезда Благочинных Херсонской епархии 26 января 1908 года// Херсонские епархиальные ведомости. 1908. № 8-9. Отдел офиц. С. 38-43.
9. Известия и заметки. Льготные свидетельства// Таврический церковно-общественный вестник. 1913. № 10. С. 394-395.
10. Из жизни Казачье-Лагерской второклассной школы// Таврический церковно-общественный вестник. 1909. № 22. С. 970-972.
11. Кирилло-Мефодиевский праздник в церковно-приходской школе Григориево-Бизюкова монастыря и паломничество учащихся этой школы в Корсунский монастырь, Таврической епархии в 1902 году // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1903. № 5. С. 139-147.
12. *Кретинин Ф.* Паломничество учащихся Алуштинской церковно-приходской школы Ялтинского уезда в Космо-Дамианский женский монастырь// Таврические епархиальные ведомости. 1902, № 11. Ч. неофиц. С. 701-704.
13. *Машкевич Д., свящ.* Ученическое паломничество // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1900. № 15. С. 443-448.
14. Об устройстве в 1909 году Всероссийской церковно-школьной выставки// Херсонские епархиальные ведомости. 1909. № 3. Отдел офиц. С. 52-57.
15. Об устройстве в 1909 году Всероссийской церковно-школьной выставки// Херсонские епархиальные ведомости. 1909. № 4. Отдел офиц. С. 96-103.
16. Обзор учебно-воспитательного состояния церковно-приходской школы при Григориево-Бизюкове монастыре за первые десять лет ее существования (1890-1900 годы). Окончание // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1901. № 9. С. 345-354.
17. Объявление // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1893. № 6. С. 133-134.
18. От Правления Одесского духовного училища// Херсонские епархиальные ведомости. 1913. № 2-3. Отдел офиц. С. 24.
19. Отчет о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты Херсонской епархии в учебно-воспитательном отношении за 1902–1903 учебный год // Херсонские епархиальные ведомости. 1903. № 19. Отдел офиц. С. 596-612.
20. Отчет Одесского отдела Императорского Православного Палестинского Общества. Продолжение // Херсонские епархиальные ведомости. 1906. № 11. Отдел офиц. С. 287-295.
21. Отчет Правления Иустиновского Попечительства о деятельности, числе членов, а также приходе и расходе сумм Попечительства за 1910 год// Херсонские епархиальные ведомости. 1911. № 20. Отдел офиц. С. 388-391.

22. Отчет Правления Попечительства о бедных учениках Одесского духовного училища за 1904-й (20-й) год// Херсонские епархиальные ведомости. 1906. № 19. Отдел офиц. С. 463-468.
23. Отчет Правления Попечительства о бедных учениках Одесского духовного училища за 1905 год (21-й год Попечит)// Херсонские епархиальные ведомости. 1906. № 20. Отдел офиц. С. 494-501.
24. Отчет Таврического епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ в Таврической епархии за 1899-1900 учебный год // Таврические епархиальные ведомости. 1901. № 8. Ч. офиц. С. 428-436.
25. Отчёт Таврического епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Таврической епархии за 1900-1901 учебный год (Продолжение)//Таврические епархиальные ведомости. 1902, № 6. Ч. офиц. С. 351-360.
26. Отчёт Таврического епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Таврической епархии в 1902-1903-м учебном году (Продолжение)// Таврические епархиальные ведомости. 1904, № 8. Ч. офиц. С. 535-549.
27. Отчёт Таврического епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Таврической епархии в 1910-1911 учебном году. Продолжение// Таврические епархиальные ведомости. 1912. № 25. С. 432-440.
28. Отчёт Таврического епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Таврической епархии в 1911-1912 учебном году (Продолжение)// Таврические епархиальные ведомости. 1914. № 8. С. 126-132.
29. Протоколы Съезда духовенства Елисаветградского духовно-училищного округа, состоявшегося 27-29 мая 1909 года под председательством благочинного Елисаветградского округа, протоиерея Павла Колосова, при делопроизводителе-благочинном, священнике Симеоне Глядковском // Херсонские епархиальные ведомости. 1909. № 17. Отдел офиц. С. 389-402.
30. Протоколы Съезда духовенства Елисаветградского духовно-училищного округа, состоявшегося под председательством благочинного Елисаветградского округа, протоиерея П. П. Колосова 22-23 августа 1912 года // Херсонские епархиальные ведомости. 1912. № 21. Отдел офиц. С. 329-340.
31. Паломничество Одесского духовного училища в Успенский монастырь (что на Большом-Фонтане) на могилу Преосвященного Тихона, Епископа Елисаветградского // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1903. № 9. С. 268-275.
32. Паломническое путешествие учащимся народных школ села Ново-Николаевки// Таврические епархиальные ведомости. 1902, № 10. Ч. неофиц. С. 645-647.
33. Паломничество воспитанниц Одесского епархиального женского училища чрез Киев в Москву и Троице-Сергиеву Лавру// Херсонские епархиальные ведомости. 1909. № 22. Отдел неофиц. С. 585-595.
34. Паломничество воспитанниц Одесского епархиального женского училища чрез Киев в Москву и Троице-Сергиеву Лавру// Херсонские епархиальные ведомости. 1910. № 1. Отдел неофиц. С. 9-25.
35. Паломничество воспитанниц шестого класса Одесского епархиального женского училища, описанное ими самими// Херсонские епархиальные ведомости. 1904. № 12. С. 331-337.
36. Паломничество учеников Елисаветградского духовного училища // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1898. № 18. С. 434-446.
37. Паломничество учеников церковно-приходской школы Бизюкова монастыря для поклонения Касперовскому чудотворному образу Божией Матери// Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1899. № 14. С. 386-390.
38. Постановка образовательных экскурсий в Одесском учебном округе: Отчеты о деятельности Экскурсионного комитета за 1911 и 1912 гг. Одесса, 1913. 71 с.
39. Постановления съезда церковно-школьных деятелей Таврической епархии 11-15 июня 1912 года// Таврические епархиальные ведомости. 1913. № 12-13. С. 206-210.

40. Программа Всероссийской церковно-школьной Выставки, устрояемой по случаю двадцатипятилетия со времени Высочайшего утверждения (13 июня 1884 г.) Правил о церковных школах// Херсонские епархиальные ведомости. 1909. № 2. Отдел офиц. С. 17-21
41. Проект инструкции для уездных наблюдателей церковных школ Таврической епархии// Таврические епархиальные ведомости. 1903, № 21. Ч. офиц. С. 1401-1405.
42. Протоколы заседаний Епархиального съезда благочинных Херсонской епархии// Херсонские епархиальные ведомости. 1910. № 17. Отдел офиц. С. 417-428.
43. Протоколы заседаний Епархиального съезда благочинных Херсонской епархии// Херсонские епархиальные ведомости. 1910. № 19. С. 457-466.
44. Протоколы заседаний Епархиального Съезда о.о. благочинных Херсонской епархии, бывшего в Одессе в октябре 1911 года. Одесса. 1911. 54 с.
45. Протоколы заседаний епархиального съезда о.о. благочинных Херсонской епархии, бывшего в Одессе в сентябре 1913 года// Херсонские епархиальные ведомости. 1913. № 22. Отдел офиц. С. 527-539.
46. Протоколы заседаний Съезда о.о. Благочинных Херсонской епархии 25 ноября - 2 декабря 1914 г.// Херсонские епархиальные ведомости. 1915. № 3-4. С. 69-99.
47. Сведения, извлеченные из отчета о состоянии Одесской духовной семинарии за 1903/4 уч. год и прочитанный на акте 30 ноября 1904 года преподавателем богословия К. Спасским// Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1904. № 24. С. 581-596.
48. *Сендульский Г.* Окончание учебного года в Глодосской второклассной школе Елисаветградского уезда // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. 1897. № 15. С. 454-458.
49. *Смирнов П.Ф.* Первая экскурсия студентов Спб. духовной академии по России. 5 июня - 21 июля 1903 г. СПб.: тип. М. Меркушева, 1903. 16 с.
50. Устав Иустиновского Попечительства, учрежденного при Одесской духовной семинарии в память исполнившегося 30 октября 1903 года пятидесятилетия священнослужения Высокопреосвященного Иустина, бывшего Архиепископа Херсонского и Одесского// Херсонские епархиальные ведомости. 1906. № 5. Отдел офиц. С. 121-131.
51. Устав Попечительств о церковных школах Таврической епархии// Таврические епархиальные ведомости. 1913. № 21. С. 410-416.
52. Хроника. Архиерейские служения в Севастополе // Таврический церковно-общественный вестник. 1917. № 2-3. С. 61-62.
53. Чем нужно бороться с упадком веры и нравственности // Херсонские епархиальные ведомости. 1913. № 10. Отдел неофиц. С. 241-251.
54. Экскурсанты-Сербы в г. Одессе// Херсонские епархиальные ведомости. 1911. № 17. Отдел неофиц. С. 411-426.
55. Экскурсия воспитанников Таврической духовной семинарии в монастыри южного берега Крыма // Таврический церковно-общественный вестник. 1914. № 11-12. С. 380-384.

Литература

56. *Арцыбашев Д.В., Арцыбашева Т.Н.* Становление и развитие экскурсионного метода обучения в отечественных учебных заведениях конца XIX – начала XX века // Учебные записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2018. № 4(48). С. 80-86.
57. АСИ: спрос школьников на образовательный туризм превышает 80% URL: https://asi.ru/news/206922/?ysclid=mvr9bl78so242204269 (доступ от: 28.10.2026).
58. *Астапов А.А.* Паломническая деятельность на территории Таврической епархии до образования Таврического отдела Императорского Православного Палестинского

Общества: по материалам региональной церковной периодики (1869-1899) // Genesis: исторические исследования. 2025. № 8. С. 98-112.
59. *Астапов А.А.* Паломническая деятельность на территории Таврической епархии после образования Таврического отдела Императорского Православного Палестинского Общества: по материалам региональной церковной периодики (1900-1917) // Genesis: исторические исследования. 2025. № 12. С. 27-41.
60. *Баталова Л.В.* Экскурсионная практика в учебных заведениях дореволюционной Удмуртии (вторая половина XIX – начало XX века) // Вестник Удмуртского университета. Серия: История и филология. 2012. № 3. С. 127-131.
61. *Баталова Л.В., Мерзлякова Г.В.* История развития дореволюционного отечественного туристско-экскурсионного дела // Учебные записки Казанского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2009. № 2-2. С. 83-91.
62. *Бурлуцкая Е.В.* Учебные прогулки и экскурсии как элемент детской повседневности в Оренбурге на рубеже XIX – XX веков // История повседневности. 2024. № 1. С. 10-25.
63. *Грибанова С.В.* Материалы периодических изданий как источник изучения истории развития экскурсионной деятельности в Украине в второй половине XIX – начале XX века // Краеведение. 2012. № 2. С. 103-112.
64. *Гусарова А.Ю.* Экскурсионный метод обучения в учебных заведениях Чувашии во второй половине XIX – начале XX века // Вестник Чувашского университета. 2021. № 2. С. 36-43.
65. *Ильин А.Л.* Организация и проведение экскурсий в учебных заведениях дореволюционного Пинска // Туризм и гостеприимство. 2014. № 1. С. 47-52.
66. *Кучмина М.В.* Проведение естественнонаучных экскурсий на южном берегу Крыма для учащихся и учителей гимназий (конец XIX – начало XX века) // Мир народов. Серия: Наука и практика. 2017. № 1. С. 10-15.
67. *Магсумов Т.А.* Образовательные экскурсии в средней профессиональной школе дореволюционной России // Былые годы. Российский исторический журнал. 2013. № 27(1). С. 52-60.
68. *Макарова Е.А.* Общество организации путешествий учеников Тверской гимназии (1902–1917) // Вестник ТвГУ. Серия: История. 2018. № 3. С. 43-57.
69. *Мерзлякова Г.В., Баталова Л.В.* Организация ученических экскурсий в Крым в конце XIX – начале XX века (на примере Вятской губернии) // Современные проблемы сервиса и туризма. 2015. № 1. С. 20-26.
70. *Нужнов И.Н.* Исторический опыт развития экскурсионного и школьного туризма в России в XIX веке // Научно-методический электронный журнал "Концепт". 2015. Т. 33. С. 126-130. URL: http://e-koncept.ru/2015/95410.htm (Доступ от: 28.10.2026)
71. *Тарасова Н.В.* Образовательный потенциал ученических экскурсий во второй половине XIX – начале XX века // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. 2014. № 1(32). С. 45-55.
72. Школьные экскурсии, их значение и организация: Сб. науч.-пед. статей / под ред. Б.Е. Райкова. Петроград, 1921.

Student excursions and pilgrimages in the Kherson and Taurida dioceses of the Russian Church: based on regional church periodicals (1893-1917)

Author: Astapov Aleksei Anatol'evich (Archpriest Aleksei Astapov); Scientific Research Laboratory "Sacred Landscapes of the Byzantine Borderlands", Sevastopol State University – researcher; Taurida Theological Seminary – senior lecturer, Master of Theology. ORCID: 0009-0008-0020-7550. Russia, Sevastopol. E-mail: ierey25@gmail.com

Abstract: The aim of this article is to study the pre-revolutionary practice of student excursions and pilgrimages in the territory of the Kherson and Tauride dioceses of the Russian Church. The main source used is materials from regional church periodicals — “Khersonskie…” and “Tavricheskie Eparkhialnye Vedomosti” for 1893–1917, as well as “Tavrichesky Tserkovno-Obshchestvenny Vestnik” for 1909, 1913–1917. The organization of student excursions and pilgrimages in the late 19th century and the early years of the 20th century depended on the will of the management of particular educational institutions or some teachers. Despite the recommendations of the Holy Synod, there were no mandatory directives from the diocesan leadership regarding their organization, which did not contribute to the widespread adoption of this extracurricular activity. The programs, directions, and timeframes for student excursions and pilgrimages in the aforementioned dioceses were very diverse. Short-term hikes and trips were the most numerous. The nature of multi-day excursions undertaken by students of religious educational institutions, involving trips outside their native provinces, indicates the influence of excursion practices that became widespread in secular educational institutions in the Russian Empire at the beginning of the 20th century. In turn, the pilgrimage practices of parish and theological schools in the dioceses of the Russian Church influenced the inclusion of pilgrimage excursions with visits to holy sites in the curriculum of secular educational institutions in the Odessa educational district.

Keywords: excursion, pilgrimage, routes, parochial school, theological college, theological seminary, Crimea, the Northern Black Sea Region, the Russian Orthodox Church, diocesan statements.

References

- Artsybashev D. V., Artsybasheva T. N. Stanovlenie i razvitie ekskursionnogo metoda obucheniia v otechestvennykh uchebnykh zavedeniiakh kontsa XIX – nachala XX veka [The formation and development of the excursion based teaching method in Russian educational institutions at the end of the 19th – beginning of the 20th century]. *Uchebnye zapiski. Elektronnyi nauchnyi zhurnal Kurskogo gosudarstvennogo universiteta – Educational Notes. Electronic Scientific Journal of Kursk State University*, 2018, no. 4 (48), pp. 80-86.
- ASI: spros shkol'nikov na obrazovatel'nyi turizm prevyshaet 80% [ASI: schoolchildren’s demand for educational tourism exceeds 80%]. Available at: https://asi.ru/news/206922/?ysclid=mvr9bl78so242204269 (accessed: 28.10.2026).
- Astapov A. A. Palomnicheskaia deiatel'nost' na territorii Tavricheskoi eparkhii do obrazovaniia Tavricheskogo otdela Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshchestva: po materialam regional'noi tserkovnoi periodiki (1869-1899) [Pilgrimage activities in the territory of the Taurida Diocese before the establishment of the Taurida Department of the Imperial Orthodox Palestinian Society: based on materials from regional church periodicals (1869-1899)]. *Genesis: istoricheskie issledovaniia – Genesis: Historical Research*, 2025, no. 8, pp. 98-112.
- Astapov A. A. Palomnicheskaia deiatel'nost' na territorii Tavricheskoi eparkhii posle obrazovaniia Tavricheskogo otdela Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshchestva: po materialam regional'noi tserkovnoi periodiki (1900-1917) [Pilgrimage activities in the territory of the Taurida Diocese after the establishment of the Taurida Department of the Imperial Orthodox Palestinian Society: based on materials from regional church periodicals (1900-1917)]// *Genesis: istoricheskie issledovaniia – Genesis: Historical Research*, 2025, no. 12, pp. 27-41.
- Batalova L. V. Ekskursionnaia praktika v uchebnykh zavedeniiakh dorevoliutsionnoi Udmurtii (vtoraia polovina XIX – nachalo XX veka) [Excursion activity in the education of the pre-revolutionary Udmurtia (the second half of XIXth - beginning of the XXth cent.)]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Seriia: Istoriia i filologiia – Bulletin of Udmurt State University. Series History and Philology*, 2012, no. 3, pp. 127-131.

- Batalova L. V., Merzliakova G. V. Istoriia razvitiia dorevoliutsionnogo otechestvennogo turistsko-ekskursionnogo dela [The history of the development of the pre-revolutionary domestic tourist-excursion business]. *Uchebnye zapiski Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia: Gumanitarnye nauki – Proceedings of Kazan University. Humanities series*, 2009, no. 2-2, pp. 83-91.
- Burlutskaia E. V. Uchebnye progulki i ekskursii kak element detskoi povsednevnosti v Orenburge na rubezhe XIX – XX vekov [Educational walks and excursions as an element of children's everyday life in Orenburg at the turn of the 19th - 20th centuries]. *Istoriia povsednevnosti – History of everyday life*, 2024, no. 1, pp. 10-25.
- Gribanova S. V. Materialy periodicheskikh izdanii kak istochnik izucheniia istorii razvitiia ekskursionnoi deiatel'nosti v Ukraine v vtoroi polovine XIX – nachale XX veka [Materials from periodicals as a source for studying the history of the development of excursion activities in Ukraine in the second half of the 19th – early 20th century]. *Kraevedenie – Local history studies*, 2012, no. 2, pp. 103-112.
- Gusarova A. Iu. Ekskursionnyi metod obucheniia v uchebnykh zavedeniiakh Chuvashii vo vtoroi polovine XIX – nachale XX veka [Excursion method of teaching in educational institutions of chuvashia in the second half of the XIX - early XX century]. *Vestnik Chuvashskogo universiteta – Bulletin of the Chuvash University*, 2021, no. 2, pp. 36-43.
- Il'in A. L. Organizatsiia i provedenie ekskursii v uchebnykh zavedeniiakh dorevoliutsionnogo Pinska [Organizing and conducting excursions in educational institutions of pre-revolutionary Pinsk]. *Turizm i gostepriimstvo – Tourism and hospitality*, 2014, no. 1, pp. 47-52.
- Kuchmina M. V. Provedenie estestvennonauchnykh ekskursii na iuzhnom beregu Kryma dlia uchashchikhsia i uchitelei gimnazii (konets XIX – nachalo XX veka) [Conducting natural science excursions on the southern coast of Crimea for students and teachers of gymnasiums (late 19th – early 20th century)]. *Mir narodov. Seriia: Nauka i praktika – World of Peoples. Series: Science and Practice*, 2017, no. 1, pp. 10-15.
- Magsumov T. A. Obrazovatel'nye ekskursii v srednei professional'noi shkole dorevoliutsionnoi Rossii [Educational Excursions in Technical Schools of Pre-revolutionary Russia]. *Bylye gody. Rossiiskii istoricheskii zhurnal – Russian Historical Journal Bylye Gody*, 2013, no 27 (1), pp. 52-60.
- Makarova E. A. Obshchestvo organizatsii puteshestvii uchenikov Tverskoi gimnazii (1902–1917) [Community travel pupils of the tver gymnasium (1902–1917)]. *Vestnik TvGU. Seriia: Istoriia – Vestnik TvGU. Seriya Istoriya*, 2018, no. 3, pp. 43-57.
- Merzliakova G. V., Batalova L. V. Organizatsiia uchenicheskikh ekskursii v Krym v kontse XIX – nachale XX veka (na primere Viatskoi gubernii) [Organization of excursions for students to the Crimea In the late 19th century and the beginning of the 20th century (Vyatka province is taken as an example)]. *Sovremennye problemy servisa i turizma – Service and Tourism: Current Challenges*, 2015, no. 1, pp. 20-26.
- Nuzhnov I. N. Istoricheskii opyt razvitiia ekskursionnogo i shkol'nogo turizma v Rossii v XIX veke [Historical experience of the development of excursion and school tourism in Russia in the 19th century]. Available at: http://e-koncept.ru/2015/95410.htm (accessed: 28.10.2026).
- Tarasova N. V. Obrazovatel'nyi potentsial uchenicheskikh ekskursii vo vtoroi polovine XIX – nachale XX veka [Educational potential of student excursions in the second half of the 19th – early 20th centuries]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia 4: Pedagogika. Psikhologiia – St. Tikhon's University Review. Series IV: Pedagogy. Psychology*, 2014, no. 1 (32), pp. 45-55.
- *Shkol'nye ekskursii, ikh znachenie i organizatsiia* (School excursions, their significance and organization). Petrograd, 1921.

УДК 82.09

Церковнославянизмы и их роль в «лейтенантской прозе» (проблемный обзор)

Автор: Атаманцев Георгий Сергеевич, иерей, магистр теологии, клирик Храма священномученика Антипы Пергамского на Колымажном дворе. Российская Федерация, г. Москва. ORCID: 0009-0007-5550-0191. E-mail: mr.atamantsev@mail.ru

Аннотация: В статье исследуется специфика функционирования церковнославянской лексики в произведениях «лейтенантской прозы» – литературного направления, ориентированного на показ «окопной правды» и психологизма Великой Отечественной войны. Цель работы – выявить смысловую роль лексических единиц, генетически связанных с православной традицией, в текстах, созданных в эпоху государственного атеизма. В качестве материала для сопоставительного анализа выбраны повести В. П. Некрасова «В окопах Сталинграда» и В. О. Богомолова «Иван». В исследовании применяются методы лексико-семантического, стилистического и контекстуального анализа. Результаты показывают, что в лирически окрашенной повести В. П. Некрасова церковнославянизмы маркируют моменты предельного экзистенциального напряжения, создавая контраст между фронтовым бытом и трагическим величием происходящего. В произведении же В. О. Богомолова эти элементы выступают преимущественно в виде фразеологизированных разговорных формул. Делается вывод, что церковнославянизмы в «лейтенантской прозе» заполняют лакуны официального идеологического языка, а также создают в тексте скрытую смысловую вертикаль, позволяющую авторам-фронтовикам говорить о смерти, жертве, милосердии и вечности.

Ключевые слова: лейтенантская проза; Великая Отечественная война; В. П. Некрасов; В. О. Богомолов; военная проза; окопная правда; церковнославянизмы; сакральная лексика; православная традиция; лексико-семантический анализ.

Литературное направление, которое в исследовательской традиции получает условное наименование «лейтенантская проза», формируется в конце 1950-х и развивается до середины 1960-х годов[1]. Его отправной точкой традиционно считают публикацию рассказа М. А. Шолохова «Судьба человека» в 1956 году[2].

Появление данного направления закономерно вытекает из предшествующего этапа развития военной прозы, в рамках которого тема Великой Отечественной войны долгое время осмысляется преимущественно в соответствии с официальными идеологическими установками. «В 50-е годы возрастает интерес к военной прозе, углубляется внимание к подлинным свидетельствам участников войны, к восстановлению памяти незаслуженно забытых героев или оставшихся в тени»[3], – отмечает Д. С. Берестовская.

[1] Чеснокова А. В. Тема Великой Отечественной войны в «Лейтенантской прозе»: Научно-методическое пособие. Армавир: АФГОУ Краснодарского края ККИДППО, 2010. С. 4.

[2] Шолохов М. Судьба человека. Рассказ // Правда. 1956. 31 декабря. № 366 и 1957. 1 января. № 1.

[3] Берестовская Д. С. Героическое и трагическое в литературе о Великой Отечественной войне (по страницам книг писателей-фронтовиков). Симферополь: Диайпи, 2015. С. 7.

Во второй половине 1950-х годов в общественном и культурном сознании складывается потребность в более достоверном осмыслении пережитого фронтового опыта. Настоящий сдвиг соотносится с изменениями общественно-политической атмосферы после XX съезда КПСС со знаменитым хрущевским разоблачением[4]. В центре литературного внимания оказывается уже не отвлеченная схема героического события, а человек на войне, его судьба, внутренний мир и личное восприятие исторической катастрофы.

К числу представителей «лейтенантской прозы» относят В. П. Некрасова (1911-1987), Ю. В. Бондарева (1924-2020), Г. Я. Бакланова (1923-2009), В. О. Богомолова (1924-2003), В. В. Быкова (1924-2003), К. Д. Воробьева (1919-1975), А. А. Ананьева (1925-2008), В. Л. Кондратьева (1920-1993) и других писателей-фронтовиков[5]. Их произведения объединяет стремление передать войну как непосредственную реальность окопного существования, увиденную изнутри.

А. В. Чеснокова выделяет ряд общих особенностей, присущих «лейтенантской прозе»:

1) «неприятие идеологических шаблонов в изображении войны, ее "урапатриотического" понимания»[6];

2) «представители "лейтенантской прозы" стремились дать читателям возможность увидеть «частную» войну глазами ее участников»[7];

3) «образы показаны в реальной фронтовой обстановке, часто на обыденном, бытовом фоне, что особенно раздражало тяготеющую к эффектной героике критику»[8];

4) «ярчайшей чертой этой литературы стали психологизм, пристальное внимание к внутреннему миру персонажей, которые предстают как сложные, противоречивые личности»[9];

5) «психологический подход в "лейтенантской прозе" имел место и в отношении образов врагов»[10];

6) «постоянная изнуряющая борьба человека с обстоятельствами и собственными страхом и слабостью»[11];

7) «"литература лейтенантов" либо отводит партии и ее лидеру весьма скромное место, либо разоблачает их ошибочную, а порой и преступную военную политику, что было наказуемо даже во времена "оттепели"»[12];

8) «чаще и иначе рассматривается долгое время игнорируемая или однозначно трактуемая тема плена»[13].

---

[4] Там же. С. 9-11.
[5] Чеснокова А. В. Тема Великой Отечественной войны в «Лейтенантской прозе»: Научно-методическое пособие. Армавир: АФГОУ Краснодарского края ККИДППО, 2010. С. 4.
[6] Там же. С. 7.
[7] Там же.
[8] Там же.
[9] Там же.
[10] Там же.
[11] Там же. С. 8.
[12] Чеснокова А. В. Тема Великой Отечественной войны в «Лейтенантской прозе»: Научно-методическое пособие. Армавир: АФГОУ Краснодарского края ККИДППО, 2010. С. 8.
[13] Там же.

Как уже было сказано, советская литература о войне традиционно рассматривается в рамках идеологических категорий: героизм, патриотизм, коллективный подвиг[14]. Между тем при внимательном чтении обнаруживается целый пласт лексики, генетически связанной с церковнославянской традицией. Присутствие его в произведениях эпохи государственного атеизма требует объяснения – и именно это объяснение составляет задачу данного исследования.

Под церковнославянизмами в данном исследовании понимаются лексические единицы, вошедшие в русский литературный язык из церковнославянского и сохраняющие его фонетические, словообразовательные, семантические или стилистические признаки[15]. К ним относятся слова с книжной, торжественной окраской, а также единицы религиозной сферы, например: «Бог», «жертва», «искупление», «страдание», «душа», «грех», «вечность», «воздаяние», «мученик», «крест» и др.[16].

Конечно, само по себе употребление подобной лексики не означает сознательной религиозной декларации со стороны автора. В советском контексте многие из этих слов воспринимались как нейтрально-возвышенные, принадлежащие к так называемому высокому регистру литературного языка[17]. Тем не менее их семантический ореол сохраняет следы религиозного происхождения, и именно они представляют исследовательский интерес[18].

Е. Н. Мансветова, изучавшая церковнославянизмы в русском языке, замечает: «Употребление стилистических славянизмов на отдельных этапах развития русского языка советской эпохи была различным. В 20-30-е годы, время "языковой разрухи", отрицания авторитетов и традиций прошлого, славянизмы в поэзии использовались редко. В годы войны и первого послевоенного десятилетия в связи с преобладанием патриотической тематики и общим духовным подъемом воскрешается традиции возвышенного стиля. В конце 50-х годов, в 60-70-е годы наблюдается оживление в употреблении слов данной категории»[19].

Это позволяет утверждать, что церковнославянский лексический пласт в русском языке является хранилищем смыслов, выработанных многовековой православной традицией. Когда автор обращается к данной лексике – сознательно или нет, – он вводит в текст этот семантический аспект.

---

[14] Вороничева О. В. Русские писатели о великой отечественной войне // Вестник Московского университета МВД России. 2011. № 4. С. 235-238; Ахильгова М. М., Ужакова Р. К. Тема Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. в творчестве русских писателей XX века // Рефлексия. 2020. № 1. С. 60-64.

[15] Маршева Л. И. Церковнославянский язык. Начальные сведения. Теоретический очерк. Упражнения. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2018. С. 75-95.

[16] Винокур Г. О. О славянизмах в современном русском литературном языке // Избранные работы по русскому языку, М.: Учпедгиз, 1959. С. 447-448.

[17] Там же.

[18] Перова Е. Ю. Сакральный язык в русской культуре XX века // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2015. № 23(734). С. 148.

[19] Мансветова Е. Н. Славянизмы в русском литературном языке XI-XX веков. С. 61.

Для сопоставительного анализа выбраны два произведения, признанных хрестоматийными образцами «лейтенантской прозы»: повесть В. П. Некрасова «В окопах Сталинграда»[20] и повесть В. О. Богомолова «Иван»[21].

Выбор обусловлен несколькими соображениями.

Во-первых, оба автора прошли войну офицерами[22].

Во-вторых, они создают нарратив от первого лица или в близкой к нему перспективе. Такая форма, по словам, «позволяет проследить становление личности, формирование представлений о неразрывной связи с каждой "пядью земли" Родины»[23].

Поэтика у этих двух авторов разная. У В. П. Некрасова – лирическая интонация[24], у Ю. В. Богомолова – сухая, почти документальная речь, к тому же сосредоточенная на теме детей на войне[25]. Это различие позволяет проверить, имеют ли выявленные закономерности надындивидуальный характер или же обусловлены спецификой отдельного авторского стиля.

«Повесть «В окопах Сталинграда» – это фронтовой дневник автора, в котором от начала до конца он описывает тяжелые бои, трудности, с которыми сталкивались солдаты во время войны», – пишет А. К. Верескун[26]. В этой связи произведении «В окопах Сталинграда» на фоне разговорно-бытовой лексики, военных слов и просторечий заметно работают элементы церковнославянского происхождения. Через них текст переключается из одного речевого регистра в другой, точнее выстраивается психологический рисунок персонажей, сильнее чувствуется разрыв между военным бытом – грязным, будничным – и тем почти трагедийным масштабом, который за ним стоит.

Иными словами, в пространстве «лейтенантской прозы» внедрение элементов языка православного богослужения обусловлено рядом смысловых задач. Подобная лексика обозначает стилистические сдвиги внутри повествовательной ткани произведения: «И белоснежная церквушка с зеленым остроконечным куполом выглядывает из золотеющего осинника на том берегу»[27]. Сакральные слова передают душевные переживания героев: «Старушка в клетчатом платке тащит табурет и гигантских размеров узел. –

[20] Некрасов В. В окопах Сталинграда: Повесть; Рассказы. М.: Художественная литература, 1990. С. 8-248.
[21] Богомолов В. О. Иван // Богомолов В. Иван. Зося. Повести. М.: Современник, 1985. С. 1-41.
[22] Галинская И. Л. Рыцарь литературы – Виктор Некрасов // Культурология. 2012. № 2(61). С. 1331-1333; Подольская И. И. Богомолов Владимир Осипович // Краткая литературная энциклопедия. Т. 9. М.: Советская энциклопедия, 1978. Стлб. 135.
[23] Перевалова С. В. Великая Отечественная война в произведениях современной «лейтенантской прозы» // Литература в школе. 2014. № 6. С. 19.
[24] Перевалова С. В. Героико-патриотические традиции русской культуры в прозе В.П. Некрасова о Сталинградской битве // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2020. № 2(145). С. 232-238.
[25] Трубина Л. А. Лейтенантская проза: контексты и смыслы // «Они сражались за Родину»: Литература и история: Сборник статей. М.: Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, 2025. С. 949.
[26] Верескун А. К. Окопная правда в прозе В. Некрасова и фронтовых письмах // Русская литература в полилингвальном мире: вопросы аксиологии, поэтики и методики: Материалы научно-методической конференции. Москва, 25 февраля 2020 года. М.: Государственный институт русского языка им. А.С. Пушкина, 2020. С. 187.
[27] Некрасов В. В окопах Сталинграда: Повесть; Рассказы. М.: Художественная литература, 1990. С. 120.

Господи боже... Пресвятая богородица...»[28]. Применение славянизмов задает резкую границу между рутиной окопного быта и метафизической пропастью военной трагедии: «Он прилетел расстегнутый, в ушанке набекрень, полный справедливого гнева»[29].

Автор вводит лексему «странный» для указания на пугающие и необъяснимые явления («необычный, непонятный, вызывающий недоумение»[30]). В этой же единице стабильно прочитывается изначальный церковнославянский смысл «посторонний, чужой»[31]. Например: «Странный человек. В его обществе я всегда чувствую себя натянуто, поэтому никогда не задерживаю его»[32].

Фонетических маркеров в строгом смысле немного: «Впечатление такое, будто вы сторонитесь, чуждаетесь людей»[33].

Исконно церковнославянский элемент «ра-» присутствует в наречии «равнодушно»: «Мы уже две недели сидели на этом концентрате и не могли на него равнодушно смотреть»[34]. Сегодняшний носитель языка воспринимает данный морфемный элемент в качестве органичной части сугубо светской речи. Генетически этот элемент берет начало в текстах древней книжной традиции. О. С. Ширяева пишет о сложной семантике указанного прилагательного: «С одной стороны, характеризуется личность человека, с другой – изображается его внутреннее психическое состояние»[35].

Следы церковнославянской словообразовательной традиции в повести заметны, в частности, в глаголах с приставками *воз-*/*вос-*. Но эти формы у В. В. Некрасова не образуют единой группы, связанной с выражением сильного чувства. Они используются прежде всего для обозначения возникновения, изменения состояния, восстановления или направленного действия: «Ей-богу, он ничуть не изменился. Нет – возмужал все-таки»[36]; «человек, на которого провидение возложило бремя и ответственность»[37].

Пред- встречается реже – «предварительно», «предчувствие»: «Вы понимаете, как это интересно, Жорж? – говорит он, изящно прислонившись к трубе и предварительно сдунув с нее пыль»; «А вы верите в предчувствие, Фарбер?»[38].

Примечательно слово «жертвенники» – единственный такой случай в тексте. Оно возникает в воспоминании рассказчика о киевском кинотеатре «Шанцер»: «Так казалось нам в детстве. Какие-то трубящие в длинные трубы скульптуры вокруг экрана, жертвенники с трепещущими, словно пламя,

[28] Там же. С. 68.
[29] Некрасов В. В окопах Сталинграда: Повесть; Рассказы. М.: Художественная литература, 1990. С. 41.
[30] Словарь современного русского литературного языка. Т. 14. М.-Л.: Наука, 1963. Стлб. 994.
[31] Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008. С. 341.
[32] Некрасов В. В окопах Сталинграда: Повесть; Рассказы. М.: Художественная литература, 1990. С. 129.
[33] Там же. С. 201.
[34] Там же. С. 24.
[35] Ширяева О. С. Функционирование производных слова душа в произведениях советской прозы // Вестник Иркутского государственного технического университета. 2012. № 3(62). С. 364.
[36] Некрасов В. В окопах Сталинграда: Повесть; Рассказы. М.: Художественная литература, 1990. С. 241.
[37] Там же. С. 245.
[38] Там же. С. 184-185, 260.

красными ленточками и какой-то особый, возбуждающий кинематографический запах»[39]. В данном примере все держится на смещении: ребенок смотрит на кинотеатр как на почти сакральное место, и для описания этого впечатления вдруг берется лексика совсем из другого ряда.

Наиболее очевидные церковнославянизмы в тексте – прямые цитации молитвенного и религиозного обихода. К ним относятся следующие примеры:

– «Господи Боже… Пресвятая Богородица…»[40] – восклицание старухи в сцене бомбардировки Сталинграда;

– «Слава Тебе Господи…»[41] – мысленная реакция рассказчика, когда ночью, после многочасового напряженного дежурства, приходит разрешение лечь спать;

– «Господи Боже мой»[42] – внутренний возглас рассказчика во время авиационного налета.

В каждой из описанных ситуаций приведенные формулы звучат в момент предельного риска для жизни или полного телесного изнеможения. Текст поглощает подобные реплики без видимых стилистических швов. Читатель считывает такие высказывания в качестве органичного словесного отклика на близость неминуемой гибели.

Указанные обороты переходят в разряд междометий. А. А. Купцова констатирует утрату этими языковыми единицами сугубо богословского ядра. Одновременно такие словосочетания наполняются иной, противоположной семантикой[43].

Группу слов со специфической смысловой нагрузкой образуют существительные «душа» – «условно употребляемый термин, обозначающий внутренний психический мир человека»[44], «смерть» – «прекращение жизнедеятельности организма, его гибель»[45], «кровь» – «красная жидкость, которая, обращаясь в организме, обеспечивает питание его клеток и обмен веществ в нем»[46], «церковь» – «здание, в котором происходит христианское богослужение; храм»[47], «церквушка», «грех» – «проступок; порок, недостаток»[48] и наречие «смертельно» – «имеющий своим последствием смерть»[49]. Писатели-фронтовики передают сокровенные терзания солдата с помощью особого словаря внутренних состояний. Данный лексический пласт тесно сплетается с мотивами раскаяния и строгим судом совести.

---

[39] Там же. С. 19-20.
[40]Там ж. С. 68.
[41] Там же. С. 78.
[42] Там же. С. 112.
[43] Купцова А. А. Многозначность междометных образований с компонентом Бог в русском языке // Вестник Центра международного образования Московского государственного университета. Филология. Культурология. Педагогика. Методика. 2009. № 2. С. 25.
[44] Словарь современного русского литературного языка. В 17 томах. Т. 3. М.-Л.: Наука, 1954. Стлб. 1184.
[45] Словарь современного русского литературного языка. В 17 томах. Т. 13. М.-Л.: Наука, 1962. Стлб. 1355.
[46] Словарь современного русского литературного языка. В 17 томах. Т. 5. М.-Л.: Наука, 1956. Стлб. 1687.
[47] Словарь современного русского литературного языка. В 17 томах. Т. 7. М.-Л.: Наука, 1965. Стлб. 672.
[48] Словарь современного русского литературного языка. В 17 томах. Т. 3. М.-Л.: Наука, 1954. Стлб. 388.
[49] Словарь современного русского литературного языка. В 17 томах. Т. 13. М.-Л.: Наука, 1962. Стлб. 1350.

К примеру, единицы, однокоренные с существительным «смерть» присутствуют в прямом и метафорическом смыслах. Обыденное преувеличение «смертельно надоело» обретает в пространстве окопной правды пугающую буквальность: «– Неужели вам не надоело все это? – Что «это»? – Война, пулеметы... – Смертельно надоело»[50].

Есть и единственная прямая отсылка к церковнославянскому слову через цитацию. В госпитальной сцене один из раненых, перечисляя людей разных судеб, говорит: «Другой на сцене выступал – глаголом, так сказать, сердца зажигал»[51]. Пушкинское «глаголом жги сердца людей» цитируется в сниженной, бытовой форме, применительно к актеру-любителю.

В данном примере церковнославянизм «глагол» в значении «слово, изречение, высказывание»[52] попадает в текст через литературную интертекстуальность, что само по себе показательно: путь церковнославянского слова в военную прозу пролегает через посредство поэтической классики.

Теперь нужно сказать о произведении В. О. Богомолова «Иван» – повести о двенадцатилетнем мальчике-разведчике. Ее стилистика подчинена задаче максимального документального правдоподобия. Голос повествователя, капитана Холина, намеренно скуп, почти протоколен, так как, по мысли И. Н. Позерт, «война и ее будни предопределяют не только словарь и стиль повести, но и образ мыслей»[53]. Автор избегает лирических отступлений, частых риторических фигур, прямого выражения чувств, а также книжной лексики, в том числе церковнославянского происхождения. Тем не менее отдельные элементы этого пласта фиксируются в тексте, выполняя конкретные стилистические задачи.

Прежде всего необходимо указать на отсутствие в повести лексики с неполногласными сочетаниями. Единственное исключение составляет слово «здравие», входящее в устойчивую формулу воинского обращения «Здравия желаю!», а также близкое ему приветствие «Здравствуй»: «Здравствуй! – говорит мне мальчик[54].

Формы с начальными сочетаниями *ра-* вместо русского *ро-* и *ла-* вместо *ло-*, которые являются характерными маркерами церковнославянского происхождения, в анализируемом тексте представлены лексемами «работа», «равный», «ладонь»: «У меня от работы уши пухнут, а ты…», «Теперь уж все равно», «Настороженно глядя вперед и по бокам, я сидел на ящике у пулемета, машинально держа ладони на шероховатых ручках затыльника»[55]. Но стоит заметить: данные лексемы давно вошли в состав русского литературного языка и

[50] Некрасов В. В окопах Сталинграда: Повесть; Рассказы. М.: Художественная литература, 1990. С. 58.
[51] Там же. С. 286.
[52] Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008. С. 102; Словарь современного русского литературного языка. В 17 томах. Т. 3. М.-Л.: Наука, 1954. Стлб. 116.
[53] Позерт И. Н. Особенности языка и стиля повести В. Богомолова «Иван» // Русский язык в школе. 2006. № 3. С. 76.
[54] Богомолов В. О. Иван // Богомолов В. Иван. Зося. Повести. М.: Современник, 1985. С. 19.
[55] Там же. С. 5, 31, 74.

в современном употреблении не воспринимаются как книжные или церковнославянские, поэтому их функционирование требует разграничения собственно церковнославянского маркера и стилистической маркированности слова.

Наиболее отчетливо выделяется группа слов, соотнесенных с религиозной сферой и областью повышенной эмоциональной оценки. Так, в реплике Холина «Эх и ночка будет – как на заказ!.. Все же Господь не без милости»[56] слово «Господь» приобретает в советской военной речевой среде архаизированное звучание. В нем ощущается интонация народного присловья, иногда с легким ироническим оттенком.

Тот же принцип обнаруживается в выражении «тишь да гладь Божья благодать»[57], которое произносит пулеметчик Чупахин.

В эпизоде внутренних размышлений Гальцева перед переправой возникает словосочетание «спаси нас Бог» [58]. Данная формула утрачивает прямую связь с исповедальным высказыванием и существует в тексте как эмоционально напряженный восклицательный оборот.

Слово «душа» в фразе «Маслов требует, чтобы я "лично вкладывал душу" в отчетность»[59] также относится к семантическим церковнославянизмам. В русском языке, как уже указано, эта лексема обладает широким кругом значений. В рассматриваемом контексте активизируется именно книжный смысловой оттенок, который приобретает ироническое звучание в речи штабного начальника.

Итак, сопоставление двух произведений открывает общую закономерность в употреблении церковнославянизмов в «лейтенантской прозе».

Во-первых, подобные языковые элементы вводят проблематику духовного выбора и нравственной оценки. Их природа раскрывается в двух измерениях.

Первая сторона связана с устойчивыми христианскими смыслами, заключенными в словах «Бог», «смерть», «кровь». По этой причине данный пласт лексики допускает рассмотрение в богословской перспективе.

Вторая сторона соотносится с глубинными слоями национальной культурной памяти. В этом случае церковнославянское слово сохраняет внутреннюю смысловую энергию даже при ослабленном или скрытом религиозном подтексте.

Во-вторых, церковнославянизмы заполняют лакуны, оставленные официальным языком эпохи, и позволяют авторам говорить о героизме, смерти, жертве и вечности без идеологических штампов.

В-третьих, церковнославянизмы связывают военную прозу с культурной и православной традицией русского языка. Даже в редком и внешне неприметном употреблении они сохраняют семантический ореол, связанный с представлениями о жертве, страдании, милости, душе, грехе и спасении.

[56] Там же. С. 18.
[57] Там же. С. 15.
[58] Там же. С. 25.
[59] Богомолов В. О. Иван // Богомолов В. Иван. Зося. Повести. М.: Современник, 1985. С. 13.

Благодаря этому в тексте возникает скрытая вертикаль смысла, которая углубляет изображение человека на войне.

В-четвертых, роль церковнославянизмов заключается и в художественной организации речи. На фоне сдержанного, разговорного, документально точного повествования они становятся точками особой смысловой концентрации. Они делают речь персонажей и повествователя более выразительной.

Это позволяет заключить, что в художественном тексте «лейтенантской прозы» церковнославянизмы функционируют прежде всего как средства психологической характеристики, речевой достоверности и смыслового углубления. В рассмотренных произведениях авторы используют их для передачи человеческого опыта, без какого-либо религиозного элемента. Но при этом в произведениях сохраняется след православной традиции.

Список литературы

1. Ахильгова М. М., Ужакова Р. К. Тема Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. в творчестве русских писателей XX века // Рефлексия. 2020. № 1. С. 60-64.
2. Берестовская Д. С. Героическое и трагическое в литературе о Великой Отечественной войне (по страницам книг писателей-фронтовиков). Симферополь: Диайпи, 2015. 120 с.
3. Богомолов В. О. Иван // Богомолов В. Иван. Зося. Повести. М.: Современник, 1985. С. 1-41.
4. Верескун А. К. Окопная правда в прозе В. Некрасова и фронтовых письмах // Русская литература в полилингвальном мире: вопросы аксиологии, поэтики и методики: Материалы научно-методической конференции. Москва, 25 февраля 2020 года. М.: Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина, 2020. С. 185-188.
5. Винокур Г. О. О славянизмах в современном русском литературном языке // Избранные работы по русскому языку, М.: Учпедгиз, 1959. С. 443-459.
6. Вороничева О. В. Русские писатели о великой отечественной войне // Вестник Московского университета МВД России. 2011. № 4. С. 235-238.
7. Галинская И. Л. Рыцарь литературы – Виктор Некрасов // Культурология. 2012. № 2(61). С. 1331-1333.
8. Купцова А. А. Многозначность междометных образований с компонентом Бог в русском языке // Вестник Центра международного образования Московского государственного университета. Филология. Культурология. Педагогика. Методика. 2009. № 2. С. 23-26.
9. Мансветова Е. Н. Славянизмы в русском литературном языке XI-XX веков. 224 с.
10. Маршева Л. И. Церковнославянский язык. Начальные сведения. Теоретический очерк. Упражнения. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2018. 112 с.
11. Некрасов В. В окопах Сталинграда: Повесть; Рассказы. М.: Художественная литература, 1990. 319 с.
12. Перевалова С. В. Великая Отечественная война в произведениях современной «лейтенантской прозы» // Литература в школе. 2014. № 6. С. 19-21.
13. Перевалова С. В. Героико-патриотические традиции русской культуры в прозе В.П. Некрасова о Сталинградской битве // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2020. № 2(145). С. 232-238.
14. Перова Е. Ю. Сакральный язык в русской культуре XX века // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2015. № 23(734). С. 143-153.

15. Подольская И. И. Богомолов Владимир Осипович // Краткая литературная энциклопедия. Т. 9. М.: Советская энциклопедия, 1978. Стлб. 135.
16. Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008. 432 с.
17. Словарь современного русского литературного языка. В 17 томах. М.-Л.: Наука, 1948-1965.
18. Трубина Л. А. Лейтенантская проза: контексты и смыслы // «Они сражались за Родину»: Литература и история: Сборник статей. М.: Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, 2025. С. 940-953.
19. Чеснокова А. В. Тема Великой Отечественной войны в «Лейтенантской прозе»: Научно-методическое пособие. Армавир: АФГОУ Краснодарского края ККИДППО, 2010. 32 с.
20. Ширяева О. С. Функционирование производных слова душа в произведениях советской прозы // Вестник Иркутского государственного технического университета. 2012. № 3(62). С. 362-365.
21. Шолохов М. Судьба человека. Рассказ // Правда. 1956. 31 декабря. № 366 и 1957. 1 января. № 1.

Church Slavonisms and their role in the «Lieutenant's Prose» (problematic review)

Author: Atamantsev Georgy S., Priest, Master of Theology, Cleric of the Church of the Holy Hieromartyr Antipas of Pergamum on Kolymazhny Dvor. Moscow, Russian Federation. ORCID: 0009-0007-5550-0191. E-mail: mr.atamantsev@mail.ru

Abstract: This article examines the specific functioning of Church Slavonic vocabulary in the works of "lieutenant prose" – a literary movement focused on depicting the "trench truth" and psychological realities of the Great Patriotic War. The aim of the study is to reveal the semantic role of lexical units genetically linked to the Orthodox tradition within texts created in an era of state atheism. The material selected for comparative analysis comprises V. P. Nekrasov's novella *In the Trenches of Stalingrad* and V. O. Bogomolov's *Ivan*. The study employs methods of lexical-semantic, stylistic, and contextual analysis. The results demonstrate that in Nekrasov's lyrically charged novella, Church Slavonicisms mark moments of ultimate existential tension, creating a contrast between everyday frontline life and the tragic grandeur of unfolding events. In Bogomolov's work, by contrast, these elements appear predominantly in the form of phraseologized colloquial formulas. The author concludes that Church Slavonicisms in «lieutenant prose» fill the lacunae of the official ideological language and, moreover, construct a hidden semantic vertical within the text, enabling frontline authors to speak of death, sacrifice, mercy, and eternity.

Keywords: lieutenant prose; Great Patriotic War; V. P. Nekrasov; V. O. Bogomolov; military prose; trench truth; Church Slavonicisms; sacred vocabulary; Orthodox tradition; lexical-semantic analysis.

References

- Akhil'gova M. M., Uzhakova R. K. Tema Velikoi Otechestvennoi voiny 1941-1945 gg. v tvorchestve russkikh pisatelei XX veka [The theme of the Great Patriotic War of 1941-1945 in the works of Russian writers of the 20th century]. *Refleksiya - Reflection*, 2020, no. 1, pp. 60-64. (In Russ.)

- Berestovskaya D. S. *Geroicheskoe i tragicheskoe v literature o Velikoi Otechestvennoi voine (po stranitsam knig pisatelei-frontovikov)* [The heroic and the tragic in literature on the Great Patriotic War (through the pages of books by frontline writers)]. Simferopol, Diaipi Publ., 2015, 120 p. (In Russ.)
- Bogomolov V. O. Ivan [Ivan]. *Bogomolov V. Ivan. Zosia. Povesti* (*Bogomolov V. Ivan. Zosya. Novellas*), Moscow, Sovremennik Publ., 1985, pp. 1-41. (In Russ.)
- Vereskun A. K. Okopnaya pravda v proze V. Nekrasova i frontovykh pis'makh [Trench truth in the prose of V. Nekrasov and in frontline letters]. *Russkaya literatura v polilingval'nom mire: voprosy aksiologii, poetiki i metodiki: Materialy nauchno-metodicheskoi konferentsii* (*Russian Literature in the Multilingual World: Issues of Axiology, Poetics and Methodology: Proceedings of the Scientific and Methodological Conference*), Moscow, February 25, 2020, Moscow, Pushkin State Russian Language Institute Publ., 2020, pp. 185-188. (In Russ.)
- Vinokur G. O. O slavyanizmakh v sovremennom russkom literaturnom yazyke [On Slavonicisms in the modern Russian literary language]. *Izbrannye raboty po russkomu yazyku* (*Selected Works on the Russian Language*), Moscow, Uchpedgiz Publ., 1959, pp. 443-459. (In Russ.)
- Voronicheva O. V. Russkie pisateli o velikoi otechestvennoi voine [Russian writers on the Great Patriotic War]. *Vestnik Moskovskogo universiteta MVD Rossii - Bulletin of the Moscow University of the Ministry of Internal Affairs of Russia*, 2011, no. 4, pp. 235-238. (In Russ.)
- Galinskaya I. L. Rytsar' literatury – Viktor Nekrasov [A knight of literature – Viktor Nekrasov]. *Kul'turologiya - Culturology*, 2012, no. 2(61), pp. 1331-1333. (In Russ.)
- Kuptsova A. A. Mnogoznachnost' mezhdometnykh obrazovanii s komponentom Bog v russkom yazyke [Polysemy of interjectional formations with the component "God" in the Russian language]. *Vestnik Tsentra mezhdunarodnogo obrazovaniya Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya. Kul'turologiya. Pedagogika. Metodika - Bulletin of the Centre for International Education of Moscow State University. Philology. Cultural Studies. Pedagogy. Methodology*, 2009, no. 2, pp. 23-26. (In Russ.)
- Mansvetova E. N. *Slavyanizmy v russkom literaturnom yazyke XI-XX vekov* [Slavonicisms in the Russian literary language of the 11th-20th centuries]. 224 p. (In Russ.)
- Marsheva L. I. *Tserkovnoslavyanskii yazyk. Nachal'nye svedeniya. Teoreticheskii ocherk. Uprazhneniya* [The Church Slavonic language. Introductory information. Theoretical outline. Exercises]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2018, 112 p. (In Russ.)
- Nekrasov V. *V okopakh Stalingrada: Povest'; Rasskazy* [In the trenches of Stalingrad: A novella; Short stories]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1990, 319 p. (In Russ.)
- Perevalova S. V. Velikaya Otechestvennaya voina v proizvedeniyakh sovremennoi "leitenantskoi prozy" [The Great Patriotic War in the works of contemporary "lieutenant prose"]. *Literatura v shkole - Literature at School*, 2014, no. 6, pp. 19-21. (In Russ.)
- Perevalova S. V. Geroiko-patrioticheskie traditsii russkoi kul'tury v proze V. P. Nekrasova o Stalingradskoi bitve [Heroic-patriotic traditions of Russian culture in V. P. Nekrasov's prose on the Battle of Stalingrad]. *Izvestiya Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta - Ivzestia of the Volgograd State Pedagogical University*, 2020, no. 2(145), pp. 232-238. (In Russ.)
- Perova E. Yu. Sakral'nyi yazyk v russkoi kul'ture XX veka [Sacred language in Russian culture of the 20th century]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta - Vestnik of Moscow State Linguistic University*, 2015, no. 23(734), pp. 143-153. (In Russ.)
- Podol'skaya I. I. Bogomolov Vladimir Osipovich [Bogomolov Vladimir Osipovich]. *Kratkaya literaturnaya entsiklopediya* (*Concise Literary Encyclopaedia*), vol. 9, Moscow, Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1978, col. 135. (In Russ.)
- Sedakova O. A. *Slovar' trudnykh slov iz bogosluzheniya: Tserkovnoslavyano-russkie paronimy* [Dictionary of difficult words from the liturgy: Church Slavonic-Russian paronyms]. Moscow, Greek-Latin Cabinet of Yu. A. Shichalin Publ., 2008, 432 p. (In Russ.)

- *Slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo yazyka. V 17 tomakh* [Dictionary of the modern Russian literary language. In 17 volumes]. Moscow-Leningrad, Nauka Publ., 1948-1965. (In Russ.)
- Trubina L. A. Leitenantskaya proza: konteksty i smysly [Lieutenant prose: contexts and meanings]. *"Oni srazhalis' za Rodinu": Literatura i istoriya: Sbornik statei* (*"They Fought for the Motherland": Literature and History: Collection of Articles*), Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2025, pp. 940-953. (In Russ.)
- Chesnokova A. V. *Tema Velikoi Otechestvennoi voiny v "Leitenantskoi proze": Nauchno-metodicheskoe posobie* [The theme of the Great Patriotic War in "lieutenant prose": Scientific and methodological manual]. Armavir, AFGOU of the Krasnodar Krai KKIDPPO Publ., 2010, 32 p. (In Russ.)
- Shiryaeva O. S. Funktsionirovanie proizvodnykh slova dusha v proizvedeniyakh sovetskoi prozy [The functioning of the derivatives of the word "soul" in the works of Soviet prose]. *Vestnik Irkutskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta - Proceedings of Irkutsk State Technical University*, 2012, no. 3(62), pp. 362-365. (In Russ.)
- Sholokhov M. Sud'ba cheloveka. Rasskaz [The fate of a man. A story]. *Pravda - Pravda*, 1956, December 31, no. 366; 1957, January 1, no. 1. (In Russ.)

УДК 223.2+811.163.1

Образы враждебных сил в псалмах Шестопсалмия на церковнославянском языке и их святоотеческое истолкование в свете литургического богословия

Автор: Миронюк Денис Алексеевич, магистр теологии, старший преподаватель кафедры древних и новых языков Сретенской духовной академии. Россия, Москва. ORCID: 0000-0002-8551-1824. E-mail: mironyk.denis@yandex.ru

Аннотация: Статья посвящена исследованию образов враждебных сил в псалмах Шестопсалмия (Пс 3, 37, 62, 87, 142) и их интерпретации в православной экзегетической традиции. В работе выделяются три категории противников — бесовские силы, страсти и враждующие люди, — основания для различения которых выявляются в святоотеческих толкованиях Псалтири. В результате анализа установлено, что церковнославянская лексика, используемая для обозначения врагов, не различает указанные категории, их разграничение становится возможным только через святоотеческое истолкование. Обосновано, что каждый фрагмент Шестопсалмия, содержащий образ врага, сопровождается обращением к Богу-Заступнику, что обусловливает литургико-богословский смысл этих текстов в контексте утреннего богослужения. Полученные результаты могут найти применение при составлении комментированных изданий Псалтири и в преподавании литургики.

Ключевые слова: Шестопсалмие; Псалтирь; экзегеза; литургическое богословие; аскетическая традиция; враги; духовная брань; бесовские силы; страсти; молитва.

Введение

Псалмы Шестопсалмия (Пс 3, 37, 62, 87, 102, 142), будучи неотъемлемой частью православного утреннего богослужения, содержат развернутую систему образов, описывающую противостояние молящегося враждебным силам. В пяти из шести псалмов данного последования — 3-м, 37-м, 62-м, 87-м и 142-м — прямо или косвенно упоминаются враги, окружающие псалмопевца. При этом церковнославянский текст не предоставляет формальных критериев для различения природы этих врагов.

Актуальность обращения к данной теме определяется тем, что литургическое употребление указанных псалмов предполагает их осмысленное молитвенное прочтение, которое невозможно без учета святоотеческой экзегетической традиции — единственно в рамках православной теологии способной раскрыть многозначность образа врага в библейском тексте.

Целью статьи становится выявление оснований, по которым святоотеческая традиция усматривает в образе врагов Шестопсалмия три

различных смысловых плана, а также определение богословского значения каждого из них для литургической практики.

Согласно православной аскетической традиции противники православного христианина составляют три категории: бесовские силы, страсти и враждующие люди. Святитель Феофан Затворник так формулирует данное разделение: «Три врага, — каждый с бесчисленным полчищем, — но главнокомандующий есть диавол… Он оставил мир — мир за это начнет теснить его; он спасся от власти диавола — диавол будет гнать вслед его и ставить ему козни… он отвергся себя, отверг самость со всем полчищем страстей, но этот живущий в нас грех не вдруг расстается с своим привольным житием в самоугодии и поминутно будет покушаться… водворить те же порядки жизни, которые так богато насыщали… прежде»[1].

Каждый из них получает отражение в псалмах Шестопсалмия и святоотеческое истолкование, определяющее его понимание в контексте литургического богословия.

Бесы

Природа бесовских сил изложена в учении преподобного Иоанна Дамаскина об отпадших ангелах: диавол и покорные ему духи, изначально сотворенные благими наравне с прочими небесными силами, по собственному произволению уклонились от Бога и обратились во врагов человека — образа Божия[2].

Церковнославянский текст псалмов Шестопсалмия не называет бесовские силы прямым именем — соответствующее слово в нем отсутствует. Тем не менее святоотеческая экзегеза находит основания видеть указание на них в стихах, где говорится о врагах вообще.

Стихи третьего псалма «*Что ся умножиша стужающии ми*» (Пс 3:2) и «*Окрест нападающих на мя*» (Пс 3:7) содержат образ множества врагов, окружающих псалмопевца.

Толкуя первый из этих стихов, монах Евфимий Зигабен указывает на возможность его духовного понимания и отмечает, что псалом «приличествует… всякому, подвергающемуся нападениям видимых и невидимых врагов»[3]. П. Казанский, следуя святоотеческому пониманию, располагает врагов человека по степени их опасности: «Для нас враги опаснее врагов материальных те враги, которых мы имеем в наших собственных страстях… но еще опаснее для нас враг нашего спасения — диавол»[4].

Стих 37-го псалма «*Друзи мои и искреннии мои прямо мне приближишася и сташа*» (Пс 37:12) получает у святителя Василия Великого истолкование, относящее его к ангельским силам: отступившие от пророка друзья и близкие

---

[1] *Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия: краткие поучения М., 2009. С. 14-15.

[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. Точное изложение православной веры // Творения прп. Иоанна Дамаскина. М., 2002. С. 190.

[3] *Евфимий Зигабен, мон.* Толковая Псалтирь. К., 1907. С. 32.

[4] *Казанский П.* Изъяснение Шестопсалмия. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1894. С. 13. См. также: *Augustine of Hippo, st.* Expositions on the Book of Psalms. In six volumes. V. 1. Oxford, 1847. P. 16.

означают ангелов-хранителей, оставивших его по причине греха[5]. Врагов же, о которых говорится в следующем стихе «*Укрепишася паче мене*» (Пс 37:20), святитель отождествляет с бесовскими силами, получившими доступ к пророку вследствие утраты им ангельского покрова[6].

Таким образом, святитель Василий Великий напрямую связывает возрастание враждебной силы в 37-м псалме с грехом, вследствие которого пророк лишился ангельского заступления.

Основание для духовного понимания образа врага усматривается святыми отцами и в 142-м псалме. Комментируя слова «*Яко погна враг душу мою*» (Пс 142:3), святитель Афанасий Великий поясняет, что здесь имеется в виду «мысленный враг»[7], то есть диавол, а святитель Иоанн Златоуст подтверждает такое понимание: «Здесь можно в переносном смысле разуметь и врага-диавола»[8].

Богословское значение рассмотренного образа для духовной жизни христианина определяется учением о духовной брани, засвидетельствованным в Новом Завете и в аскетической письменности. Апостол Павел пишет: «*Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных*» (Еф 6:12).

О действии бесов на человека, ведущего духовную жизнь, святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет: «Невидимую брань свою… падший ангел основывает на взаимном сродстве грехов между собою. Брань эта не умолкает ни днем, ни ночью, но действует с особенным напряжением, когда мы встанем на молитву»[9]. Приведенное наблюдение прямо касается богослужебного употребления Шестопсалмия, читаемого в начале утрени: по учению святителя, именно в момент вступления в молитву противодействие диавола молящемуся возрастает[10].

Относительно пределов бесовского действия православная традиция единодушна в том, что бесы лишены власти принуждать человека ко греху. Святые старцы Варсонофий и Иоанн свидетельствуют: «Не думай, чтобы диавол имел власть над кем-нибудь, — причина греха заключается в нашей свободной воле, а не в принуждении от получившего над нами будто власть; человек как не принуждается ко спасению, так и ко греху»[11].

Отсюда следует практический вывод для богослужения: образы бесовских врагов в Шестопсалмии служат для молящегося исповеданием нужды в Божием заступничестве. Каждое из мест, где святоотеческая традиция усматривает указание на бесовских врагов (Пс 3, 37, 142), сопровождается прямым

---

[5] *Василий Великий, свт.* Беседа на псалом тридцать седьмой // Василий Великий, свт. Творения. В двух томах. Т. I: Догматико-полемические творения; Экзегетические сочинения; Беседы. М., 2008. С. 553.

[6] Там же.

[7] *Афанасий Великий, свт.* Толкование на псалмы. М., 2011. С. 509-510.

[8] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на псалмы // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста. В русском переводе. Т. V. СПб., 1904. С. 504.

[9] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* О молитве. М., 1997. С. 175.

[10] Там же.

[11] Святых великих старцев Варсонофия и Иоанна. Наставления о молитве и трезвении // Святые отцы о молитве и трезвении или о внимании в сердце к Богу. Сост. святитель Феофан Затворник. М., 2014. С. 622.

обращением к Богу как Заступнику: «*Ты же, Господи, заступник мой еси*» (Пс 3:4); «*Яко на тя, Господи, уповах*» (Псь37:16); «*К тебе прибегох*» (Пс 142:9).

Страсти

Страсть в православной аскетике определяется как повреждение воли, присущее падшей человеческой природе, вследствие которого человек устремляется к действиям и состояниям, причиняющим вред этой природе[12].

Преподобный Авва Исаия называет страсти ранами души: «Суть раны души, которые отделяют ее от Бога. Блажен, совлекшийся их»[13].

Как отмечает протоиерей В. Н. Лосский, «после прародительского грехопадения жажда наслаждений и стремление избежать страданий стали основными мотивами поведения человека»[14].

Страсти принадлежат самому человеку: возникнув из свободного согласия воли с греховным помыслом, они проникают в душу и становятся ее устойчивым расположением. Такое понимание отражено в обобщении С. М. Зарина: страсть представляет собой греховный навык души, поэтому противостояние ей предполагает отказ от греховного действия и восстановление поврежденной природы посредством стяжания противоположной добродетели[15].

Хотя в тексте Шестопсалмия образ страстей лексически не выражен, святоотеческая традиция усматривает его в ряде стихов 37-го псалма.

Экзегеты нередко соотносят образы телесного страдания с действием страстей. В частности, комментируя стих «*Яко лядвия моя наполнишася поруганий*» (Пс. 37:8), они поясняют, что *лядвия* обозначают часть тела, в которой зарождается блудная похоть, и поэтому псалмопевец говорит о поражении плоти страстью[16]. Святитель Василий Великий развивает приведенную мысль — кающийся пророк предает наказанию именно ту плоть, через которую совершил грех: «Мою плоть, которой я совершил прегрешение, я также предал наказанию»[17].

С точки зрения литургического богословия, рассмотренные образы указывают на двуплановость слов утреннего богослужения: они обращены одновременно к внешним обстоятельствам и видимым врагам, а также к внутреннему состоянию души, которая поражена страстями.

---

[12] См.: *Васильев М.Г.* Учение Отцов Церкви о страсти // Богословский вестник 1911. № 12. С. 804-822; *Малков П.Е.* Учение святых отцов Восточной Церкви о страстях (в его взаимосвязи с учением о человеческой природе и призвании ее к обожению) // URL: https://bogoslov.ru/materials/article/uchenie-svyatikh-ottsov-vostochnoi-tserkvi-o-strastyakh-v-yego-vzaimosvyazi-s-ucheniem-o-chelovecheskoi-prirode-i-prizvanii-yee-k-obozheniyu (дата обращения: 13.02.2026).

[13] *Авва Исаия, прп.* Слово 28 О ветвях греховного зла, 1 // Добротолюбие. В пяти томах. Т. 1. М., 1895. С. 432.

[14] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 2012. С. 220

[15] *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. В двух книгах. Кн. 2. СПб.. 1907. С. 7-9.

[16] *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение Псалмов. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 133; *Василий Великий, свт.* Беседа на псалом тридцать седьмой // Василий Великий, свт. Творения. В двух томах. Т. I: Догматико-полемические творения; Экзегетические сочинения; Беседы. М., 2008. С. 550; *Евфимий Зигабен, мон.* Толковая Псалтирь. К., 1907. С. 298.

[17] *Василий Великий, свт.* Беседа на псалом тридцать седьмой // Василий Великий, свт. Творения. В двух томах. Т. I: Догматико-полемические творения; Экзегетические сочинения; Беседы. М., 2008. С. 550.

Из современных богословских работ по данной теме следует выделить труд митрополита Иерофея (Влахоса) «Православная психотерапия», в котором святоотеческое учение о страстях рассматривается в связи с исцелением поврежденной человеческой природы[18], а также исследование Ж.-К. Ларше «Исцеление духовных болезней», где то же учение излагается в контексте врачевания природы через Таинства, молитву и аскетическое делание[19].

Таким образом, произнесение слов 37-го псалма становится для молящегося исповеданием состояния собственной природы, пораженной действием страстей. Богослужебное прочтение псалма требует осознания того, что описываемое состояние свойственно падшей человеческой природе как таковой и не связано с отождествлением с конкретными историческими обстоятельствами жизни пророка Давида.

Враждующие люди

Третий вид врагов в Шестопсалмии — люди, враждующие против пророка, — присутствует в тексте наиболее отчетливо: это подтверждается надписаниями псалмов и святоотеческими толкованиями.

Надписание третьего псалма («*Псалом Давиду, внегда отбегаше от лица Авессалома сына своего*») и сто сорок второго связываются с периодом гонений от Авессалома[20], а тридцать седьмой псалом традиционно относится к бедствиям, постигшим Давида вследствие греха и включавшим противостояние ближних[21].

Блаженный Феодорит Кирский в толкованиях на Псалтирь последовательно соотносит образы врагов с историческими лицами эпохи Давида — Авессаломом, Ахитофелом и Семеем[22], — а святитель Иоанн Златоуст, также придерживаясь библейско-исторического понимания, относит врагов псалма 3 к гонителям, окружившим пророка во время восстания Авессалома[23].

При буквально-историческом прочтении ряд стихов Шестопсалмия свидетельствует о реальном гонении со стороны людей: «*Нуждахуся ищущии душу мою, и ищущии злая мне, глаголаху суетная*» (Пс 37:13) описывает посягательство на жизнь пророка; «*Погна враг душу мою, смирил есть в землю живот мой*» (Пс 142:3) — состояние гонимого и униженного человека; «*Удалил еси знаемых моих от мене*» (Пс 87:9) — оставление пророка близкими, что соотносится с реальными обстоятельствами его жизни.

Буквально-историческое толкование позволяет молящемуся относить образы врагов Шестопсалмия к собственным житейским несчастьям, однако богословское значение этих образов определяется евангельской заповедью о

---

[18] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. Сергиев Посад, 2005. С. 245-301.

[19] *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви. Сергиев Посад, 2018. С. 117-133.

[20] *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение Псалмов. М., 2004. С. 481.

[21] *Евфимий Зигабен, мон.* Толковая Псалтирь. К., 1907. С. 34; *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение Псалмов. М., 2004. С. 132.

[22] *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение Псалмов. М., 2004. С. 132.

[23] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на псалмы // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста. В русском переводе. Т. V. СПб., 1904. С. 6.

любви к врагам (Мф 5:44), с которой должны соотноситься прошения об избавлении от врагов, звучащие в псалмах.

Святоотеческое осмысление 62-го псалма подтверждает данный принцип: о врагах, чьи действия тщетны перед Божией силой, псалмопевец говорит — «*Тии же всуе искаша душу мою*» (Пс 62:10), а радость его, по пояснению блаженного Феодорита, обращена не к смерти врагов, но Божию промышлению: «Буду увеселяться не смертью их, но Твоим промышлением»[24].

Святоотеческая традиция сохраняет ряд наставлений о правильном отношении христианина к враждующим людям. Преподобный Симеон Новый Богослов учит: «В том и состоит человеколюбие, чтобы ты благодетельствовал врагам и любил их, как друзей и как истинных благодетелей, чтобы молился за всех обижающих тебя и имел сердечную любовь равно ко всем, и добрым и злым, и за всех повседневно полагал душу свою»[25]. Вместе с тем преподобный Иоанн Дамаскин призывает к рассудительности: «Если кто лишает меня спасения, хорошо разгневаться и возненавидеть, а если огорчает в мирском и доставляет пользу тем, что лишает чего-то вещественного, я скорее буду его любить, чем ненавидеть»[26].

Данное учение означает, что слова о врагах в Шестопсалмии следует произносить без злобы и мстительности, поскольку прошение «*Милостию твоею потребиши враги моя*» (Пс 142:12) подчеркивает совершение Божия действия по милости, а не человеческому желанию возмездия.

Заключение

Таким образом, образ враждебных сил в Шестопсалмии допускает троякое истолкование, соответствующее трем видам противников в православной аскетической традиции: бесовским силам, страстям и враждующим людям.

При этом во всех рассмотренных фрагментах образ врагов сопряжен с образом Божия заступничества: прошения об избавлении сопровождаются обращениями к Богу как Защитнику — «*заступник мой еси*» (Пс 3:4), «*помощник мой еси*» (Пс 62:8), «*к тебе прибегох*» (Пс 142:9).

Проведенное рассмотрение показывает: церковнославянский текст Шестопсалмия использует общие для всех категорий слова — *враг, стужающий, ищущий душу*, — а отнесение конкретного стиха к одной из трех категорий является результатом святоотеческого толкования и молитвенного опыта, но не лексического значения слова.

Установленное трехчастное разграничение врагов не опирается на церковнославянскую лексику, а достигается святоотеческим истолкованием: избрание того или иного смысла в молитвенной практике зависит от духовного опыта и жизненных обстоятельств верующего.

---

[24] *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение Псалмов. М., 2004. С. 213.

[25] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. В трех томах. Т. 3. Сергиев Посад, 1993. С. 146. См. также: Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова). Ставрополь, 2007. С. 54; *Ларше Ж.-К.* Преподобный Силуан Афонский. М., 2016. С. 61-110.

[26] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против манихеев // Творения преподобного Иоанна Дамаскина: Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М., 1997. С. 38.

Библиографический список

Источники

1. *Авва Исаия, прп.* Слово 28 О ветвях греховного зла, 1 // Добротолюбие. В пяти томах. Т. 1. М.: Типо-литография И. Ефимова, 1895.
2. *Афанасий Великий, свт.* Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2011.
3. Библия, сиречь книги Ветхаго и Новаго Завета. Т. 2. СПб., 1751.
4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2022. 1536 с.
5. *Василий Великий, свт.* Беседа на псалом тридцать седьмой // Василий Великий, свт. Творения. В двух томах. Т. I: Догматико-полемические творения; Экзегетические сочинения; Беседы. М.: Сибирская Благозвонница, 2008.
6. *Евфимий Зигабен, мон.* Толковая Псалтирь. К.: Типография Киево-Печерской Лавры, 1907.
7. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* О молитве. М.: Сестричество во имя преподобномученицы вел. княгини Елизаветы, 1997.
8. *Иоанн Дамаскин, прп*. Источник знания. Точное изложение православной веры // Творения прп. Иоанна Дамаскина. М.: Индрик, 2002
9. *Иоанн Дамаскин, прп.* Против манихеев // Творения преподобного Иоанна Дамаскина: Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М.: Мартис, 1997.
10. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на псалмы // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста. В русском переводе. Т. V. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1904.
11. Святых великих старцев Варсонофия и Иоанна. Наставления о молитве и трезвении // Святые отцы о молитве и трезвении или о внимании в сердце к Богу / Сост. святитель Феофан Затворник. М.: Правило веры, 2014.
12. *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. В трех томах. Т. 3. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
13. *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение Псалмов. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004.
14. *Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия: краткие поучения М.: Правило веры, 2009.
15. *Augustine of Hippo, st.* Expositions on the Book of Psalms. In six volumes. V. 1. Oxford: J.H. Parker, 1847.

Литература

16. *Васильев М.Г.* Учение Отцов Церкви о страсти // Богословский вестник 1911. № 12. С. 804-822.
17. *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. В двух книгах. Кн. 2. СПб., Типография В.Ф. Киршбаума. 1907.
18. *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2005.
19. *Казанский П.* Изъяснение Шестопсалмия. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1894.
20. *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви. Сергиев Посад: Издательство МДА, 2018.
21. *Ларше Ж.-К.* Преподобный Силуан Афонский. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2016.

22. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012.
23. *Малков П.Е.* Учение святых отцов Восточной Церкви о страстях (в его взаимосвязи с учением о человеческой природе и призвании ее к обожению) // URL: https://bogoslov.ru/materials/article/uchenie-svyatikh-ottsov-vostochnoi-tserkvi-o-strastyakh-v-yego-vzaimosvyazi-s-ucheniem-o-chelovecheskoi-prirode-i-prizvanii-yee-k-obozheniyu (дата обращения: 13.06.2026).

The images of hostile powers in the Church Slavonic Psalms of the Six Psalms and their patristic interpretation in the light of liturgical theology

Author: Mironyuk Denis A., Master of Theology, Senior Lecturer at Sretensky Theological Academy. Russia, Moscow. ORCID: 0000-0002-8551-1824. E-mail: mironyk.denis@yandex.ru

Abstract: The article is devoted to the study of the images of hostile powers in the Psalms of the Six Psalms (Ps. 3, 37, 62, 87, 142) and their interpretation within the Orthodox exegetical tradition. The study distinguishes three categories of opponents — demonic powers, passions, and hostile people — the grounds for whose differentiation are revealed in the patristic commentaries on the Psalter. The analysis establishes that the Church Slavonic vocabulary used to denote enemies does not distinguish between these categories, and that their differentiation becomes possible only through patristic interpretation. It is demonstrated that every passage of the Six Psalms containing the image of an enemy is accompanied by an appeal to God as Protector, which determines the liturgical-theological meaning of these texts within the context of Matins. The results obtained may be applied in the preparation of annotated editions of the Psalter and in the teaching of liturgics.

Keywords: Six Psalms; Psalter; exegesis; liturgical theology; ascetic tradition; enemies; spiritual warfare; demonic powers; passions; prayer.

References

- Afanasii Velikii, svt. *Tolkovanie na psalmy* [Commentary on the Psalms]. Moscow, 2011.
- Augustine of Hippo, st. Expositions on the Book of Psalms. In six volumes. Vol. 1. Oxford, 1847.
- Avva Isaiya, prp. Slovo 28 O vetvyakh grekhovnogo zla, 1 [Homily 28. On the Branches of Sinful Evil, 1]. *Dobrotolyubie* [Philokalia]. In five volumes. Vol. 1. Moscow, 1895.
- Bibliya, sirech' knigi Vetkhago i Novago Zaveta [The Bible, That Is, the Books of the Old and New Testament]. Vol. 2. Saint Petersburg, 1751.
- Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta [The Bible. Books of the Holy Scripture of the Old and New Testament]. Moscow, 2022.
- Evfimii Zigaben, mon. *Tolkovaya Psaltir'* [Explanatory Psalter]. Kiev, 1907.
- Feodorit Kirskii, blzh. *Iz"yasnenie Psalmov* [Interpretation of the Psalms]. Moscow, 2004.
- Feofan Zatvornik, svt. *Mysli na kazhdyi den' goda po tserkovnym chteniyam iz slova Bozhiya: kratkie poucheniya* [Thoughts for Every Day of the Year according to the Church Readings from the Word of God: Brief Instructions]. Moscow, 2009.

- Ierofei (Vlakhos), mitr. *Pravoslavnaya psikhoterapiya. Svyatootecheskii kurs vrachevaniya dushi* [Orthodox Psychotherapy: The Patristic Course of the Treatment of the Soul]. Sergiev Posad, 2005.
- Ignatii (Bryanchaninov), svt. *O molitve* [On Prayer]. Moscow, 1997.
- Ioann Damaskin, prp. Istochnik znaniya. Tochnoe izlozhenie pravoslavnoi very [The Fount of Knowledge. An Exact Exposition of the Orthodox Faith]. *Tvoreniya prp. Ioanna Damaskina* [Works of St. John of Damascus]. Moscow, 2002.
- Ioann Damaskin, prp. Protiv manikheev [Against the Manichaeans]. *Tvoreniya prepodobnogo Ioanna Damaskina: Khristologicheskie i polemicheskie traktaty. Slova na bogorodichnye prazdniki* [Works of St. John of Damascus: Christological and Polemical Treatises. Homilies for the Feasts of the Theotokos]. Moscow, 1997.
- Ioann Zlatoust, svt. Besedy na psalmy [Homilies on the Psalms]. *Tvoreniya svyatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousta* [Works of Our Holy Father John Chrysostom]. In Russian translation. Vol. V. Saint Petersburg, 1904.
- Kazanskii P. *Iz"yasnenie Shestopsalmiya* [An Explanation of the Six Psalms]. Moscow, 1894.
- Larshe Zh.-K. *Istselenie dukhovnykh boleznei. Vvedenie v asketicheskuyu traditsiyu Pravoslavnoi Tserkvi* [The Therapy of Spiritual Illnesses: An Introduction to the Ascetic Tradition of the Orthodox Church]. Sergiev Posad, 2018.
- Larshe Zh.-K. *Prepodobnyi Siluan Afonskii* [Saint Silouan the Athonite]. Moscow, 2016.
- Losskii V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [An Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]. Sergiev Posad, 2012.
- Malkov P E. Uchenie svyatykh ottsov Vostochnoi Tserkvi o strastyakh (v ego vzaimosvyazi s ucheniem o chelovecheskoi prirode i prizvanii ee k obozheniyu) [The Teaching of the Holy Fathers of the Eastern Church on the Passions (in Its Connection with the Teaching on Human Nature and Its Calling to Deification)]. Available at: https://bogoslov.ru/materials/article/uchenie-svyatikh-ottsov-vostochnoi-tserkvi-o-strastyakh-v-yego-vzaimosvyazi-s-ucheniem-o-chelovecheskoi-prirode-i-prizvanii-yee-k-obozheniyu (accessed: 13.06.2026).
- Simeon Novyi Bogoslov, prp. *Tvoreniya* [Works]. In three volumes. Vol. 3. Sergiev Posad, 1993.
- Svyatykh velikikh startsev Varsonofiya i Ioanna. Nastavleniya o molitve i trezvenii [Instructions of the Great Elders Barsanuphius and John on Prayer and Sobriety]. *Svyatye ottsy o molitve i trezvenii ili o vnimanii v serdtse k Bogu* [The Holy Fathers on Prayer and Sobriety, or On Attentiveness of the Heart to God]. Comp. by svt. Feofan Zatvornik. Moscow, 2014.
- Vasil'ev M.G. Uchenie Ottsov Tserkvi o strasti [The Teaching of the Church Fathers on Passion]. *Bogoslovskii vestnik – Theological Herald*, 1911, no. 12, pp. 804–822.
- Vasilii Velikii, svt. Beseda na psalom tridtsat' sed'moi [Homily on the Thirty-Seventh Psalm]. *Tvoreniya* [Works]. In two volumes. Vol. I: Dogmatiko-polemicheskie tvoreniya; Ekzegeticheskie sochineniya; Besedy [Dogmatic-Polemical Works; Exegetical Writings; Homilies]. Moscow, 2008.
- Zarin S.M. *Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniyu* [Asceticism according to the Orthodox Christian Teaching]. In two books. Book 2. Saint Petersburg, 1907.

УДК 726.5:271.2

Символический язык храмовой архитектуры в патристических толкованиях

Автор: Остроумов Дмитрий Андреевич, архитектор, магистр богословия, выпускник аспирантуры Минской духовной академии, руководитель архитектурной мастерской «Прохрам». Россия, г. Москва. E-mail: prohram.info@gmail.com

Аннотация: исследуются принципы богословского истолкования храмовой архитектуры в сочинениях Евсевия Кесарийского, Псевдо-Софрония Иерусалимского, Максима Исповедника, Германа Константинопольского и Симеона Солунского. Сопоставляются экклезиологические, космологические, антропологические, литургические и эсхатологические значения алтаря, престола, наоса, амвона и алтарной преграды. Показано, что значения архитектурных элементов определяются предметом богословского рассмотрения, пространственными отношениями и богослужебным назначением. Обосновано различие между свидетельством о символическом истолковании и доказательством влияния этого истолкования на создание конкретного здания. Делается вывод о необходимости исследовать архитектурную форму в связи с литургией и церковной традицией, сохраняя самостоятельность исторического анализа памятников.

Ключевые слова: храмовая архитектура, символ, литургия, мистагогия, алтарь, престол, наос, амвон, алтарная преграда, Евсевий Кесарийский, Псевдо-Софроний, Максим Исповедник, Герман Константинопольский, Симеон Солунский.

Введение

Символический язык христианского храма складывается в связи с богослужением и церковным истолкованием Священного Писания. Алтарь, престол, наос, амвон и алтарная преграда получают смысловые значения, которые выходят за пределы их конструктивного назначения. Однако наличие такого толкования не означает, что архитектурная форма изначально проектировалась как буквальное воспроизведение определённого богословского образа. Для исследования храмовой архитектуры необходимо различать устройство здания, совершаемое в нём священнодействие и способ их осмысления в церковном тексте.

Цель статьи – выявить принципы богословского истолкования храмовой архитектуры в сочинениях Евсевия Кесарийского, Псевдо-Софрония Иерусалимского, Максима Исповедника, Германа Константинопольского и Симеона Солунского. Основной вопрос заключается в том, каким образом пространственное устройство храма связывается с образами Церкви, мира, человека и спасительного служения Христа. Рассматриваемые тексты

принадлежат разным эпохам и жанрам: торжественная речь Евсевия о храме в Тире отличается от мистагогического сочинения Максима Исповедника и от комментариев к храму и богослужению у Германа Константинопольского и Симеона Солунского. Поэтому они сопоставляются как различные способы истолкования, а не как последовательное развитие богословской интерпретации языка храмовой архитектуры.

Исследование основано на сравнительном анализе архитектурной терминологии и контекста её употребления. Особое внимание уделяется различию алтарного пространства, святой трапезы и сопрестолия, а также разграничению завесы у престола и алтарной преграды. Ключевые греческие термины сохраняются в скобках. Греческие цитаты приводятся в авторском переводе с уточнением терминологии, поскольку старые переводы на русский язык допускают неточности искусствоведческого плана. Выводы об архитектурной форме отделяются от богословского толкования её литургического назначения.

Храм как образ Церкви, мира и человека у епископа Евсевия Кесарийского

Епископ Евсевий Кесарийский (ум. 339/340) в описании храма в Тире сопоставляет возведённое здание и общину, которую называет живым храмом. Евсевий не только уделяет внимание функционально-смысловому назначению архитектурных форм и конструкций, но и приводит философию архитектуры, в которой строителем храма является не мастер, а заказчик, несущий в своем сердце и сознании образ Христа, мастер же это творчески воплощает. Сам храм сооружен по образу храма лучшего, невидимого. «Но ещё удивительнее этих чудес – первообразы (ἀρχέτυπα) и их первоначальные умопостигаемые, боголепные образцы (νοητὰ καὶ θεοπρεπῆ παραδείγματα), то есть обновление боговдохновенного и разумного здания в душах (ἐν ψυχαῖς οἰκοδομή)»[1], – пишет Евсевий. Так, душа предстает домом и храмом Божиим. Далее Евсевий обращается к образу Церкви как живого храма, созидаемого Сыном Божиим.

Описывая служение епископа Павлина, он уподобляет верующих частям здания, ограде, преддвериям и столпам, заключая: «Отбирая повсюду и со всех сторон живые, устойчивые и прочно сложенные камни душ (ζῶντες τῶν ψυχῶν λίθοι), он из всех них устраивает великий царский дом (βασιλικὸς οἶκος), сияющий и исполненный света внутри и снаружи»[2]. Павлин «каждой частью

[1] Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica, X, 4, § 55 / Eusebius Caesariensis // Eusebius Werke. – Bd. II, T. 2 : Die Kirchengeschichte : Bücher VI–X / hrsg. von E. Schwartz und Th. Mommsen ; 2., unveränd. Aufl. von F. Winkelmann. – Berlin : Akademie Verlag, 1999. – S. 878. – (GCS, N. F. ; 6/2). Ср. Евсевий Памфил. Церковная история / пер. с греч. М. Е. Сергеенко. – Москва : Издательский отдел Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. – Кн. X, гл. 4. – С. 350–356; § 55; Бычков, В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica : в 2 т. – Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 1999. – Т. 1. – С. 399–400.

[2] Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica, X, 4, § 65 // Eusebius Werke. – Bd. II, T. 2 : Die Kirchengeschichte : Bücher VI–X / hrsg. von E. Schwartz und Th. Mommsen ; 2., unveränd. Aufl. von F. Winkelmann. – Berlin : Akademie

храма выразил ясность и блеск истины во всей полноте и многообразии» [Перевод с греческого: «По всему дому [каждой частью храма] он показывает обильную и многообразную ясность и свет каждой отдельной истины (τὸ σαφὲς καὶ φωτεινὸν τῆς καθ’ ἕκαστον ἀληθείας)»], тогда как воздвигнутый Логосом вселенский храм существует «на земле как умопостигаемый образ (νοερὰ εἰκών) того, что находится за небесными сводами (οὐράνιαι ἁψῖδες)»[3]. Далее Евсевий соотносит престолы и сидения в храме с дарами Святого Духа в душах верующих, а алтарь – с первосвященническим служением Христа.

У Евсевия архитектурное описание переходит в характеристику церковной общины через конкретные пространственные образы: у стен базилики он помещает оглашенных, а внутренним столпам уподобляет крещёных, наставляемых в Писании. Это сопоставление связано с пастырским служением Павлина, который устраивает здание и наставляет людей, тогда как созидание души как храма Божия Евсевий относит к действию Логоса Божия. Образ вселенского храма расширяет рассуждение за пределы тирской базилики: её архитектура даёт Евсевию язык для описания общины, человека и поклонения Богу всей разумной твари, но не устанавливает символического значения всякой архитектурной формы.

Богословско-архитектурное значение речи Евсевия раскрывается через соотношение созидания здания и собирания людей в Церковь. Камень становится образом души благодаря включению в целый храм, основанием которого является Христос. Архитектурная целостность предоставляет язык для выражения церковной соборности, однако не отождествляется с ней. Красота тирского храма свидетельствует о восстановлении церковной жизни после испытаний: устроенное пространство позволяет общине собраться, услышать слово и воздать славословие Богу. Вместе с тем речь Евсевия представляет собой осмысление уже возведённого здания и оставляет открытым вопрос о том, насколько эти образы определяли первоначальные решения его строителей.

Литургические и эсхатологические значения храмовой архитектуры в комментарии Псевдо-Софрония Иерусалимского

Среди византийских истолкований храмового устройства рассмотрим «Слово о Божественном священнодействии», переданное под именем святителя Софрония Иерусалимского (ум. 638), но не принадлежащее ему[4]. Его автор

Verlag, 1999. – S. 881. – (GCS, N. F. ; 6/2). Ср. Евсевий Памфил. Церковная история. Кн. X, гл. 4, § 65. С. 350–356; ср.: Бычков, В. В. 2000 лет христианской культуры... Т. 1. С. 400.

[3] Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica, X, 4, § 65, 69 // Eusebius Werke. – Bd. II, T. 2 : Die Kirchengeschichte : Bücher VI–X / hrsg. von E. Schwartz und Th. Mommsen ; 2., unveränd. Aufl. von F. Winkelmann. – Berlin : Akademie Verlag, 1999. – S. 881–882. – (GCS, N. F. ; 6/2). Ср. Евсевий Памфил. Церковная история. Кн. X, гл. 4, §§ 65, 69. С. 350–356; Бычков, В. В. 2000 лет христианской культуры... Т. 1. С. 400–401.

[4] Об атрибуции: Bornert, R. Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle. – Paris : Institut français d’études byzantines, 1966. – P. 210–211.

соотносит части храма с литургическими действиями и эсхатологическими образами.

Автор комментария Псевдо-Софрония начинает изложение с соотнесения частей храма и совершаемых в них священнодействий, связанных с домостроительством Христа. Конха (κόγχη) «соответствует пещере в Вифлееме и пещере, где Он был погребён. Сопрестолие (σύνθρονον) – образ (τύπος) Владычного престола: победив мир, Он вознёсся с плотью и воссел на нём. Оно называется сопрестолием, а не престолом (θρόνος), потому что Сын восседает вместе с Отцом (συγκαθέζεσθαι)»[5]. Далее сразу же к литургическому добавляется эсхатологическое понимание: «Седалища сопрестолия (σύνθρονα) обозначают честь, которую праведники должны получить после воскресения, согласно словам: "Я сказал: вы боги" (Пс. 81:6). Священники восседают вместе с Ним как сораспявшиеся Христу со страстями и вожделениями; диаконы стоят как образ ангелов. Святая трапеза (ἁγία τράπεζα) обозначает святую гробницу (ἅγιον μνημεῖον), где Он был погребён; святое предложение (ἁγία πρόθεσις) – Лобное место, где Он был распят; поэтому здесь приносится жертва. Киворий (κιβώριον) служит образом Ноева ковчега… Его небольшие столбы воспроизводят четырёх животных, явившихся пророку»[6]. Так автор истолковывает алтарную часть в связи с литургией и Церковью, собранной у престола Божия. Образ Ноева ковчега раскрывает церковный смысл кивория. Термин κόγχη обозначает конху (полукружие), однако цитируемый фрагмент не уточняет её расположения в храме. Поэтому отнесение этого образа к конкретной апсиде требует дополнительных свидетельств. Сопрестолие (синтрон) также нужно отличать от святой трапезы, названной далее престолом[7].

Далее Псевдо-Софроний уподобляет алтарную часть храма горнему миру, а сам храм миру видимому, космосу: «Свод (μύαξ) над алтарём (βῆμα) – образ первого неба [духовного, горнего]; остальная кровля [потолок] церкви – образ видимого неба: снизу на ней висят зажжённые лампады вместо звёзд. Алтарь устроен в подражание небесному жертвеннику (ἐπουράνιον θυσιαστήριον): как там служат ангелы Божии, так и в святом алтаре священники поставлены непрестанно предстоять Господу и служить Ему»[8]. Здесь же Псевдо-Софроний добавляет и эсхатологическое толкование: «Другое толкование: алтарь (βῆμα) – возвышенное место для восседания (τόπος ὑπόβαθρος); он указывает на Второе

[5] Sophronius Hierosolymitanus [Pseudo]. Commentarius liturgicus / Sophronius Patriarcha Hierosolymitanus // Patrologiae cursus completus. Series Graeca / ed. J.-P. Migne. – Paris : J.-P. Migne, 1860. – T. 87, pars 3. – Col. 3984A. Ср. Отрывок из слова о Божественном священнодействии // Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. – Санкт-Петербург : Типография Королева и комп., 1855. – Т. 1. – С. 265–291. Пояснения к тексту см.: Хрестоматия : приложение к учебнику «Христианский храм» / науч. ред.-сост. А. М. Копировский. – Москва : СФИ, 2013. – С. 27.

[6] Sophronius Hierosolymitanus [Pseudo]. Commentarius liturgicus / Sophronius Patriarcha Hierosolymitanus // PG. – T. 87, pars 3. – Col. 3984A–B.

[7] Murray, P., Murray, L. The Oxford Companion to Christian Art and Architecture. – Oxford ; New York : Oxford University Press, 1996. – P. 9–10; ср.: Sophronius Hierosolymitanus [Pseudo]. Commentarius liturgicus / Sophronius Patriarcha Hierosolymitanus // PG. – T. 87, pars 3. – Col. 3984.

[8] Sophronius Hierosolymitanus [Pseudo]. Commentarius liturgicus / Sophronius Patriarcha Hierosolymitanus // PG. – T. 87, pars 3. – Col. 3984B–D.

пришествие (δευτέρα παρουσία), поскольку Воссевший на нём будет судить живых и мёртвых»[9]. Затем автор переходит к толкованию алтарной преграды как гроба Господня, открывающего вход в мир Небесный: решетки – это ограда гроба, а пространство в алтаре есть Святое святых. Далее в трактате истолковываются богослужебная утварь и ткани алтаря: «Индития (ἐνδυτή) обозначает лоно Богородицы; илитон (εἰλητόν) – погребальную ткань, в которой Он был погребён. Дискос (δίσκος) в уменьшенном виде изображает облако; чаша (ποτήριον) – то, о чём Он сказал: "Пейте все". Лжица (λαβίς) соотносится со словами пророка Исаии: "Послан ко мне один из серафимов" (Ис. 6:6); она обозначает и Деву, принимающую Самого небесного Хлеба. Звездица (ἀστερίσκος), подобно четырём живым существам, покрывает небесный уголь… Лампады и свечи (κανδῆλαι καὶ κηροί) – образ вечного света (φῶς αἰώνιον); они также обозначают свет, которым сияют праведники»[10].

В тексте, передаваемом под именем Софрония Иерусалимского, один архитектурный элемент допускает несколько взаимосвязанных прочтений: конха напоминает о Рождестве и Погребении Христа, сопрестолие – о Его Вознесении и будущем прославлении праведных, алтарь – о небесном служении и Втором пришествии. Эти значения не выводятся из формы конхи, свода или седалищ, они устанавливаются через их место в храме, богослужебное назначение и обращение к Священному Писанию. Поэтому данный трактат свидетельствует о способе богословского истолкования храмовой архитектуры, но не может служить доказательством единого обязательного значения каждой её части.

Образ Ноева ковчега дополнительно раскрывает церковный характер этого единства: спасение осмысляется в связи с собранием, которому принадлежит пространство священнодействия. Храм оказывается местом, где память о совершившемся и ожидание грядущего соединяются в литургическом служении. Историческая верификация при этом должна различать текстовое истолкование элемента и свидетельство о его действительном устройстве.

Космологическое и антропологическое истолкование храмовой архитектуры в «Мистагогии» преподобного Максима Исповедника

Преподобный Максим Исповедник (ум. 662) развивает иное понимание символизма храма. Раскрывается его позиция в богословском сочинении «Мистагогия» («Тайноводство»). Примечательна принципиальная установка преподобного Максима на тотальный символизм жизни и всего мироздания: «Весь умопостигаемый мир (νοητὸς κόσμος) для способных видеть таинственно обнаруживается запечатлённым во всём чувственном мире (αἰσθητὸς κόσμος) в символических формах/эйдосах (συμβολικὰ εἴδη); и весь чувственный мир присутствует во всём умопостигаемом, духовно раскрываясь для ума в своих

[9] Ibid. Col. 3984D.
[10] Ibid. Col. 3985B–C.

логосах (λόγοι). Ибо чувственный находится в умопостигаемом своими логосами, а умопостигаемый – в чувственном через свои символические образы (τύποι)… Символическое созерцание (συμβολικὴ θεωρία) умопостигаемого через видимое есть духовное знание и постижение видимого через невидимое. Ведь вещи, указывающие друг на друга, должны иметь истинные и явственные отражения друг друга, а их взаимоотношение (σχέσις) должно оставаться неповреждённым [связь между ними должна быть неразрывная]»[11]. Поэтому храм может быть истолкован как образ духовного мира, раскрывающийся через материальное устройство.[12] Для преподобного Максима связь чувственного и умопостигаемого основана на их взаимной соотнесённости, а не на внешнем сходстве. Поэтому материальное устройство храма может быть истолковано как образ духовной реальности, но само приведённое рассуждение ещё не устанавливает значения отдельных архитектурных частей. Их истолкование требует обращения к последующим главам «Тайноводства», где Максим рассматривает храм в связи с Церковью, миром и человеком.

При дифференциации мира на две части (видимого космоса и мира духовного, находящихся во взаимосвязи), для преподобного Максима это все же один мир: «Будучи словно иной нерукотворной Церковью (ἀχειροποίητος ἐκκλησία), он мудро изображается этой рукотворной церковью: высший мир, отведённый горним силам, служит ему как бы алтарём (ἱερατεῖον), а нижний, предоставленный получившим чувственную жизнь, – как бы наосом (ναός). И всё же мир един: он не разделяется вместе со своими частями, но силой их отношения к его целости и нераздельности покрывает различие их природных особенностей. Он показывает их неслиянно (ἀσυγχύτως) тождественными ему и друг другу, целиком проникающими друг в друга; обе части составляют один целый мир и в отношении к нему как целому сами обретают единство и целостность»[13]. Так и храм, по преподобному Максиму, есть «символический образ и изображение (τύπος καὶ εἰκών) мира, состоящего из видимых и невидимых сущностей (ὁραταὶ καὶ ἀόρατοι οὐσίαι)»[14]. Храм состоит из двух частей: алтарь символизирует мир духовный, а наос – мир чувственный; вместе они изображают единое мироздание. Подробно об этом пишет преподобный Максим во II главе «Тайноводства».

В III главе Максим Исповедник называет храм «символом (σύμβολον) также одного чувственного мира (αἰσθητὸς κόσμος), рассматриваемого самого по себе: его божественный алтарь (ἱερατεῖον) – словно небо, а благолепие (εὐπρέπεια) наоса (ναός) – словно земля. Подобным образом и мир является

[11] Maximus Confessor. Mystagogia, cap. II / Maximus Confessor // PG. – Paris : J.-P. Migne, 1865. – T. 91. – Col. 669C–D; современное критическое издание греч. текста: Maximi Confessoris Mystagogia / Maximus Confessor; ed. Ch. Boudignon. – Turnhout : Brepols, 2011. – P. 17–18. – (CCSG ; 69).

[12] Максим Исповедник, преподобный. Мистагогия. Гл. II / преподобный Максим Исповедник // Творения. – Москва : Мартис, 1993. – Кн. 1. – С. 159–160.

[13] Maximus Confessor. Mystagogia, cap. II / Maximus Confessor // PG. – T. 91. – Col. 669A–C. Maximi Confessoris Mystagogia / Maximus Confessor; ed. Ch. Boudignon. – Turnhout : Brepols, 2011. – P. 17. – (CCSG ; 69).

[14] Maximus Confessor. Mystagogia, cap. II / Maximus Confessor // PG. – T. 91. – Col. 668D. Maximi Confessoris Mystagogia / Maximus Confessor; ed. Ch. Boudignon. – Turnhout : Brepols, 2011. – P. 16. – (CCSG ; 69).

церковью: его небо соответствует алтарю, а земное устроение (διακόσμησις) – наосу»[15]. Однако и это, исходя из сказанного преподобным Максимом во II главе, вновь нас отсылает к символике мира духовного, высшего неба, выраженного в символике алтаря и небосвода.

В IV и V главах «Тайноводства» преподобный Максим переходит к антропологическому толкованию храма. Храм представляется символом человека, как и наоборот, сам человек является храмом. Алтарь символизирует душу, божественный жертвенник (престол) – ум, а сам храм – тело человека. В храме (теле) проповедуется Слово Божие, в алтаре (душе) сообщается духовный смысл естественному миросозерцанию, а «в божественном жертвеннике (θεῖον θυσιαστήριον)», по терминологии преподобного Максима, то есть на престоле (в уме) «открывается таинственное богословие (μυστικὴ θεολογία)». Иными словами, происходит подлинное богообщение и созерцание мира божественного в образах его проявления. Рассматривая человека как храм Божества, преподобный Максим называет условия этого богообщения: исполнение заповедей (телесная часть), славословие Бога чистым сердцем (душевная часть) и «через ум (νοῦς), словно через жертвенник (θυσιαστήριον)», входя в безмолвие Божества, пребывание в богообщении и «запечатлении Его всесветлыми сияниями (παμφαεῖς αἴγλαι)»[16].

В заключение, в V главе, преподобный Максим уподобляет храм только душе человека. Все, что касается ума, знаменуется алтарем, а что касается слова, изображается через храм, «и всё собирая к таинству (μυστήριον), совершаемому на божественном жертвеннике (θεῖον θυσιαστήριον)»[17]. Сопоставления, предложенные преподобным Максимом, не закрепляют за каждой частью храма единственного значения: алтарь соотносится с умопостигаемым миром, небом, душой и умом в зависимости от предмета толкования. Устойчивым остаётся отношение различённых частей к целому: алтарь, престол и наос сохраняют собственное назначение, составляя единое пространство священнодействия. Тем самым символический язык храмовой архитектуры у Максима Исповедника строится на соотношении пространственного устройства храма с его космологическим и антропологическим истолкованием.

При рассмотрении души Максим подчёркивает необходимость соединения созерцания и делания, ведения и добродетели. Поэтому космологические и антропологические сопоставления в «Мистагогии» связаны с духовной жизнью человека, направленной к богообщению.

Литургическое и эсхатологическое истолкование храмовой архитектуры у святителя Германа Константинопольского

[15] Maximus Confessor. Mystagogia, cap. III / Maximus Confessor // PG. – T. 91. – Col. 672A. Maximi Confessoris Mystagogia / Maximus Confessor; ed. Ch. Boudignon. – Turnhout : Brepols, 2011. – P. 19. – (CCSG ; 69).
[16] Maximus Confessor. Mystagogia, cap. IV / Maximus Confessor // PG. – T. 91. – Col. 672A–D. Maximi Confessoris Mystagogia / Maximus Confessor; ed. Ch. Boudignon. – Turnhout : Brepols, 2011. – P. 19–21. – (CCSG ; 69).
[17] Maximus Confessor. Mystagogia, cap. V // PG. – T. 91. – Col. 681D. Maximi Confessoris Mystagogia / ed. Ch. Boudignon. – Turnhout : Brepols, 2011. – P. 31. – (CCSG ; 69).

Следующим автором, подробно разбирающим символизм храма, является святитель Герман, патриарх Константинопольский (ум. 740). Толкование святителя Германа, описанное в «Последовательном изложении церковных служб и обрядов, и таинственном умозрении о значении их», условно можно разделить на три части. Его толкование можно обозначить как историко-топографическое. Составлено оно применительно к литургии в контексте погружения в ее священное время и воспоминание топографии рождения, страданий, смерти, погребения и воскресения Христа. Так, сам храм «есть земное небо (ἐπίγειος οὐρανός), в котором небесный Бог обитает и ходит среди людей (ἐνοικεῖ καὶ ἐμπεριπατεῖ)»[18], и он напоминает о распятии, погребении и воскресении Христовом. И он же есть «божественный дом (οἶκος θεῖος), где совершается таинственное жертвоприношение (μυστικὴ ζωοθυσία), где находятся внутреннее святилище (τὰ ἔνδον τοῦ ἱερατείου), святая пещера (ἅγιον σπήλαιον), гробница (τάφος), душепитающая и животворящая трапеза (τράπεζα ψυχοτρόφος καὶ ζωοποιός), где хранятся жемчужины божественных догматов – учение Господа, обращённое к Его ученикам»[19].

Святитель Герман подробно описывает отдельные части храма: конха символизирует вифлеемскую пещеру и одновременно пещеру, где был погребен Христос, жертвенник символизирует место заклания Христа, свод над ним напоминает перенесение креста, а столбы – знамения страданий. Престол в этом контексте символизирует место гроба, где был положен Христос, «на ней [святой трапезе, престоле] предлежит истинный и небесный Хлеб (ἀληθινὸς καὶ οὐράνιος ἄρτος), таинственная и бескровная жертва (μυστικὴ καὶ ἀναίμακτος θυσία): принося Себя в животворящую жертву, Он предложил верным Свою плоть и кровь как пищу вечной жизни»[20]. Также престол символизирует и высший Божий престол, «на котором небесный Бог, восседающий на херувимах, почил, воплотившись (σωματωθείς)»[21]. Причастие «σωματωθείς» (воплотившись) указывает на Боговоплощение. Отнесение упомянутого здесь покоя ко времени после Распятия и Воскресения непосредственно из данной фразы не следует. Престол символизирует трапезу Христа с Его учениками во время Тайной вечери. Киворий, ранее часто устанавливаемый над престолом, символизирует

[18] Germanus Constantinopolitanus. Historia ecclesiastica et mystica contemplatio/ Germanus Constantinopolitanus // PG. – Paris : J.-P. Migne, 1860. – T. 98. – Col. 384D–385A (земное небо), 385A (божественный дом). Греч. текст в новом издании: Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy : the Greek text with translation, introduction and commentary / Germanus of Constantinople; ed. and transl. by P. Meyendorff. – Crestwood, NY : St Vladimir's Seminary Press, 1984. – P. 56–57. Ср. Герман Константинопольский, святитель. Последовательное изложение церковных служб и обрядов, и таинственное умозрение о значении их / святитель Герман Константинопольский // Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. – Санкт-Петербург : Типография Королева и комп., 1855. – Т. 1. – С. 375–426.

[19] Germanus Constantinopolitanus. Historia ecclesiastica et mystica contemplatio/ Germanus Constantinopolitanus // PG. – T. 98. – Col. 385A (божественный дом).

[20] Germanus Constantinopolitanus. Historia ecclesiastica et mystica contemplatio / Germanus Constantinopolitanus // PG. – T. 98. – Col. 388C–D (святая трапеза и небесный Хлеб).

[21] Ibid. Col. 388C–D (небесный престол).

место распятия, то есть Голгофу. В храме «он установлен, чтобы кратко представить (ἐν συντομίᾳ) распятие (σταύρωσις), погребение (ταφή) и воскресение (ἀνάστασις) Христа»[22], так как близки место распятия и место погребения и воскресения в пещере. Алтарная преграда отделяет алтарь (Святое Святых), от общей части храма. Устраивается он в подобие ограды гроба Христова.

Интересное толкование дает святитель Герман амвону. Общепринятое мнение заключается в том, что амвон символизирует отваленный от гроба Христова камень, с которого Ангел возвестил о Воскресении. Святитель Герман, указывая на это толкование, раскрывает еще один смысл амвона: «Амвон (ἄμβων) изображает камень святой гробницы: ангел отвалил его от входа в гробницу и возвестил мироносицам воскресение Господа (Мф. 28:2–7). Он соответствует и словам пророка: "Поднимите знамя на открытой горе (Ис. 13:2); взойди на высокую гору, благовествующий,… возвысь с силою голос твой" (Ис. 40:9), – ибо это гора (ὄρος), находящаяся на ровном и плоском месте»[23].

Итак, святитель Герман толкует амвон и как гору. Можно вспомнить множество мест из Евангелия, где Христос проповедует именно на горе. Наиболее известное – Нагорная проповедь (Мф. 5–7). На горе же происходит Его Преображение, явление Его света. Вообще образ горы свойственен всем духовным традициям как символ духовной высоты и восхождения[24]. Обратим внимание в контексте этого толкования на почти целый амвон, найденный при раскопках в центре Стамбула, в анонимной «церкви А» в районе Бейязит, который сейчас находится в лапидарии около Св. Софии и датируется юстиниановской эпохой. Стивен Джордж Ксидис называет поэму Павла Силенциария «древнейшим и наиболее подробным описанием алтарной преграды»[25]. В статье он реконструирует амвон Святой Софии по письменному описанию и сохранившимся фрагментам. Такой древний амвон наиболее походит на гору, с которой благовествуется Слово Божие. Еще одно интересное толкование амвона дает Павел Силенциарий (ум. ок. 575–580), комментируя амвон в своем стихотворном экфрасисе «Описание храма святой Софии», посвященное восстановленному после землетрясения 557 г. храму Святой Софии в Константинополе: «остров посреди морских волн… соединенный с материком перешейком» [26] . Образы камня и горы у Германа характеризуют место

[22] Germanus Constantinopolitanus. Historia ecclesiastica et mystica contemplatio / Germanus Constantinopolitanus // PG. – T. 98. – Col. 389A (киворий).

[23] Germanus Constantinopolitanus. Historia ecclesiastica et mystica contemplatio / Germanus Constantinopolitanus // PG. – T. 98. – Col. 392A–B (амвон). Ср. Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy : the Greek text with translation, introduction and commentary / Germanus of Constantinople; ed. and transl. by P. Meyendorff. – Crestwood, NY : St Vladimir’s Seminary Press, 1984. – P. 62–63.

[24] Данилов, А. В. Феноменология религиозного символа / А. В. Данилов. Минск: Зорны Верасок, 2010. – С. 186–200.

[25] Xydis, S. G. The Chancel Barrier, Solea, and Ambo of Hagia Sophia / S. G. Xydis // The Art Bulletin. – 1947. – Vol. 29, no. 1. – P. 1.

[26] Paul the Silentiary. Description of St. Sophia / Paul the Silentiary // Mango, C. The Art of the Byzantine Empire, 312–1453 : Sources and Documents. – Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1972. – P. 95. Paulus Silentiarius. Descriptio ambonis / Paulus Silentiarius // PG. – Paris : J.-P. Migne, 1865. – T. 86, pars 2. – Col. 2251–2264.

возглашения Евангелия: в архитектурном определении Питера и Линды Мюррей амвон – «возвышенная кафедра», служившая для его чтения[27].

Третье толкование восходит к эсхатологии. Храм и совершаемое в нём богослужение осмысляются как символическое выражение служения небесных сил Богу. По этому толкованию, храм есть небо на земле, духовная реальность, выраженная через символы мира чувственного. В храме обитает Бог, било символизирует ангельские трубы, жертвенник есть символ «пренебесного и мысленного жертвенника (ἐπουράνιον καὶ νοερὸν θυσιαστήριον)» [28], а священнослужители изображают собой иерархию небесных сил бесплотных. Вима (алтарное возвышение) есть трон Небесного Царя, седалища – седалища апостолов. Так, сам алтарь символизирует «второе пришествие (δευτέρα παρουσία) [Христово], когда Он придёт во славе судить живых и мёртвых, воздавая каждому по его делам и верша суд над всем миром…». [29] Толкуя обращение алтаря на восток, святитель Герман упоминает и эсхатологическую перспективу: «Вновь обрести рай в Эдеме (ὁ ἐν Ἐδὲμ παράδεισος) на востоке, ожидая восхода светоноснейшего Второго пришествия Господа и возрождения (παλιγγενεσία)» [30]. Такое эсхатологическое толкование храма имеет своим основанием Апокалипсис и встречается в довольно развернутом виде у Евсевия Кесарийского, в сочинениях Псевдо-Дионисия Ареопагита и у преподобного Максима Исповедника. Второе Пришествие вспоминается в Евхаристии (Божественная литургия святителя Иоанна Златоуста, евхаристический анамнезис), когда после установительных слов перед призыванием Святого Духа на Дары произносится: «...и вся, яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное Воскресение, на небеса восхождение, сидение одесную Отца, второе и славное паки пришествие»[31].

Если преподобный Максим сопоставляет храм прежде всего с устройством мира и человека, то святитель Герман истолковывает его части в связи с совершаемой Литургией. Поэтому престол соотносится и с Гробом Господним, и с Тайной вечерей, и с небесным престолом: эти образы раскрывают разные аспекты Евхаристии, в которой воспоминание страданий и Воскресения Христа соединено с ожиданием Его Второго пришествия. Значение амвона также связано с богослужебным действием. Образы камня у Гроба и горы относятся к возвещению Воскресения и проповеди, но не предписывают амвону определённой формы. Таким образом, у Германа символика архитектурных частей зависит от их литургического назначения. Его текст свидетельствует о

[27] Murray, P., Murray, L. The Oxford Companion to Christian Art and Architecture. – Oxford ; New York : Oxford University Press, 1996. – P. 12–13. Leclercq, H. Ambon // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. – Paris : Letouzey et Ané, 1907. – T. 1, pars 1. – Col. 1330–1347.

[28] Germanus Constantinopolitanus. Historia ecclesiastica et mystica contemplatio / Germanus Constantinopolitanus // PG. – T. 98. – Col. 389B–C (небесный жертвенник).

[29] Germanus Constantinopolitanus. Historia ecclesiastica et mystica contemplatio / Germanus Constantinopolitanus // PG. – T. 98. – Col. 389C–D (Второе пришествие).

[30] Germanus Constantinopolitanus. Historia ecclesiastica et mystica contemplatio / Germanus Constantinopolitanus // PG. – T. 98. – Col. 392B–C (восток и рай).

[31] Служебник. – Москва : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. – С. 136.

богословском истолковании храмового устройства, но сам по себе не доказывает, что все названные значения относятся к архитектурной структуре храма.

Литургическое и экклезиологическое истолкование храмовой архитектуры у святителя Симеона Солунского

Еще один автор, комментирующий храмовую символику – святитель Симеон Солунский (ум. 1429). Жил он гораздо позднее предыдущих отцов и труд его, объясняющий символику храма, служб, таинств, облачений и др., гораздо объемнее. Общепринятое название текстов, посвященных данной проблематике: «О святых священнодействиях и таинствах церковных», а также «О храме Божием и о служащих в нем». Впервые его труды опубликованы патриархом Иерусалимским Досифеем в Яссах в 1683 году, переведены на новогреческий в 1791 году. Русский перевод вышел в 1856–1857 годах и был включен в сборник «Писания св. отцев и учителей Церкви, относящихся к истолкованию православного богослужения: В 3 томах». Из этого источника и рассмотрим некоторые выдержки.

У святителя Симеона наличествует как экклезиологическое, так и антропологическое толкование храма. Храм толкуется и как мир, видимый и невидимый в единстве, и как мир только видимый, и как человек с душой и телом, и как Сам Христос в двух природах – божественной и человеческой. При таком антропологическом толковании храм соотносится с человеком как целым: наос уподобляется телу, алтарь – душе, а престол – уму. Материя же, то есть тело храма, является только видимой частью как тело человека с душой или как тело Христа, притом, что Его Божество остается сокрытым. Однако к тому и призван христианский образ, будь то иконописный или каменный (в виде здания храма), чтобы передавать в своем материальном воплощении также живые символы онтологического порядка, иначе сказать, духовную составляющую того, что они обозначают. И передавать, не только указывая на эту невидимую часть, но реально приобщая ей, как писал об этом сам святитель Симеон, толкуя храм как символ рая, ибо «он подаёт небесные дары, превосходящие райские (μείζω … τοῦ παραδείσου): содержит не просто древо жизни (ξύλον ζωῆς), а Саму Жизнь (αὐτὴ ἡ ζωή), совершаемую в священнодействии и даруемую (ἱερουργουμένη καὶ διδομένη)»[32].

Приведем цитату из «Толкования о божественном храме», наиболее полно отражающую видение христианского храма святителем Симеоном: «Будучи двухчастным, своими недоступной (ἄδυτα) и внешней (ἐκτός) частями храм изображает Самого двуприродного Христа – Бога и человека: невидимое соответствует Богу, видимое – человеку. Так же он [храм] изображает человека,

[32] Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo, cap. CXL / Symeon Thessalonicensis // PG. – Paris : J.-P. Migne, 1866. – T. 155. – Col. 349B–C. Ср. Симеон Солунский, святитель. Разговор о священнодействиях и таинствах церковных / святитель Симеон Солунский // Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. – Санкт-Петербург : Типография Королева и комп., 1856. – Т. 2. – Гл. 108. – С. 194. Гл. 108 русского издания соответствует гл. 140 в PG.

состоящего из души и тела. Он выражает и таинство Троицы (τὸ τῆς Τριάδος μυστήριον), неприступной по сущности (οὐσία), но познаваемой в промысле (πρόνοια) и силах (δυνάμεις). Он [храм] изображает также видимый и невидимый мир либо один только видимый: небо – через священный алтарь (ἱερὸν βῆμα), земное – через божественный наос (θεῖος ναός). Согласно другому рассмотрению, весь божественный храм разделён на три части – пространство перед наосом (πρόναος), наос (ναός) и алтарь (βῆμα). Это возвещает Троицу и трижды тройственные чины горних сил, а также наше разделение на три группы: рукоположенных, совершенных верных и кающихся. Наконец, он изображает земное, небесное и сверхнебесное: земное – через пространство перед наосом, небо – через наос, сверхнебесное – через недоступную часть алтаря»[33].

В «Диалоге во Христе» говорится о храме как, во-первых, о доме Божием и символе всего мира, «поскольку Бог повсюду (πανταχοῦ) и превыше всего (ὑπὲρ πάντα)»[34]. «Алтарь служит образом пренебесных и горних (обителей), где, говорят, находится и престол невещественного Бога, т. е. место Его упокоения; его изображает трапеза, и здесь, как и там, находятся небесные чины и вместе с ними священники, заступающие их место; иерарх же образует Христа» [Перевод с греческого: «Алтарь (βῆμα) изображает сверхнебесное и горнее, где, как говорится, находятся престол нематериального Бога (θρόνος τοῦ ἀΰλου Θεοῦ) и Его покой (κατάπαυσις); этот престол изображает трапеза (τράπεζα). Здесь также пребывают небесные чины и воспроизводящие их священники, а архиерей изображает Христа»].[35]

Далее святитель Симеон пишет о том, что вместе с тем храм символизирует и один только этот видимый мир: «Верхние части храма – видимое небо, нижние – земное и рай. Внешние же части изображают то, что ниже всего, и только землю – применительно к живущим неразумно (ἀλόγως) и не знающим ничего высшего»[36]. Как видно, интерьер здесь символизирует рай, то есть землю до грехопадения, когда рай был на земле, либо уже землю преображенную. Экстерьер представляется землею, вероятно, в нынешнем ее состоянии, землею, утратившей рай. В последующем святитель Симеон землею

[33] Symeon Thessalonicensis. Expositio de divino templo / Symeon Thessalonicensis // PG. – Paris : J.-P. Migne, 1866. – T. 155. – Col. 704A–B; греч. текст и англ. пер.: Symeon of Thessalonika. The Liturgical Commentaries / Symeon of Thessalonika; ed. and transl. by S. Hawkes-Teeples. – Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011. – § 16. – P. 88–91. Ср. Симеон Солунский, святитель. Толкование о божественном храме и о служащих в нем священниках, диаконах и архиереях... // Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. – Санкт-Петербург : Типография Григория Трусова, 1857. – Т. 3. – Гл. 4. – С. 10–11. В греческом оригинале в отличие от русского перевода различены тройственное устроение горних сил и три группы людей: рукоположенные, совершенные верные и кающиеся.

[34] Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo, cap. CXXXI / Symeon Thessalonicensis // PG. – T. 155. – Col. 337D. Ср. Симеон Солунский. Разговор о священнодействиях... – Т. 2. – С. 183. Гл. 99 русского издания соответствует гл. 131 в PG.

[35] Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo, cap. CXXXI / Symeon Thessalonicensis // PG. – T. 155. – Col. 337D–340A. Симеон Солунский. Разговор о священнодействиях... – Т. 2. – С. 183.

[36] Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo, cap. CXXXI / Symeon Thessalonicensis // PG. – T. 155. – Col. 340A.

называет уже не только внешние формы, но и притворы, а также все места для оглашенных[37].

Там же святитель Симеон приводит одно интересное замечание о единстве мира видимого и невидимого, отраженном в храме: «…одна Церковь (μία Ἐκκλησία) горе и долу, поскольку Бог сошёл к нам, стал подобным нам и совершил ради нас то, что совершил [спасение]. Одно и то же священнодействие Господа (ἱερουργία), приобщение Ему (κοινωνία) и созерцание Его (θεωρία) совершается и горе, и долу; однако там – без покровов и символов (παραπετάσματα καὶ σύμβολα), а здесь – через символы…»[38]. Служба, совершаемая на земле, имеет совершенно точное и ясное онтологическое начало. До явления в мир Сына Божия духовный мир был представлен на земле в виде символов, имеющих, скорее, прообразовательное значение, хотя эти символы и понимались не аллегорически. Здесь же, после того как «Слово стало плотью» (Ин. 1:14), реальность этого символизма совершенно четкая и уже ни о каких аллегориях, прообразах нет речи.

В христианском богословии онтологическое значение символа связано с отношением материального образа к первообразу. Для иконы это отношение определяется изображением Христа или святых и обращённым к ним почитанием, а для храма – посвящением Богу, освящением и совершаемой в нём Евхаристией. Материя при этом не меняет свою тварную природу. Здесь же святитель Симеон пишет о том, что, как души святых вместе с ангелами пребывают на небесах, точно так же они пребывают и в святых храмах. То есть в храме воистину, а не только лишь изобразительно наличествует духовная реальность. И посему именно храм есть средоточие сакрального (как и душа очищенного покаянием человека). При том что разделение на сакральное и профанное в христианстве уже не так ощутимо, как до прихода Христа или как в иных религиях и культурах, но все же оно есть. Однако оно реализуется в степени концентрации сакрального, средоточием которого является святой престол и Святые Дары, на нем возлежащие, в которых символизм дошел до высшего онтологизма, так что сам символ (хлеб и вино) является скорее материальным облачением подлинного Тела и Крови Христовых, символом, по сути являющимся тем, что он отображает.

В последующих пунктах святитель Симеон разбирает отдельные части храма и алтаря. Он пишет об алтаре, что он образует «умопостигаемое (νοητά) [духовное] и то, что превыше неба (ὑπὲρ τὸν οὐρανόν)»[39]. Горнее место и седалища, в древности называемые вместе «сопрестолием» (синтроном), «изображает вознесение Иисуса и Его восседание с плотью одесную Отца, выше

[37] Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo, cap. CLIV / Symeon Thessalonicensis // PG. – T. 155. – Col. 357D–360A. Ср. Симеон Солунский. Разговор о священнодействиях... – Т. 2. – С. 203–204. Гл. 122 русского издания соответствует гл. 154 в PG.

[38] Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo, cap. CXXXI / Symeon Thessalonicensis // PG. – T. 155. – Col. 340A–B. Ср. Симеон Солунский. Разговор о священнодействиях... – Т. 2. – С. 184.

[39] Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo, cap. CXXXI / Symeon Thessalonicensis // PG. – T. 155. – Col. 340B. Ср. Симеон Солунский. Разговор о священнодействиях... – Т. 2. – С. 184.

всякого начала, власти и силы. Поэтому его ступени изображают порядок и восхождение (τάξις καὶ ἀνάβασις) каждого из ангелов и святых. Ибо у ангелов и святых имеются чины и порядки, а наша иерархия (ἱεραρχία), как говорит Дионисий, устроена в подражание небесной»[40], а горнее место «обозначает превышенебесное седалище Иисуса (ἡ ὑπερουράνιος τοῦ Ἰησοῦ καθέδρα)»[41]. Питер и Линда Мюррей описывают синтрон как полукруг седалищ для духовенства, расположенных вдоль апсиды византийского храма. В центре находился епископский престол, обычно несколько возвышавшийся над остальными сиденьями[42].

Престол посреди алтаря, как и у предыдущих авторов, показывается и как гроб Христов, и как небесный престол Божий. В диаконской молитве по отпусте проскомидии перед молитвой Святому Духу в начале литургии говорится о единстве такого символизма престола: «…кадит Святую Трапезу кругом крестовидно, глаголя в себе: Во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог, в раи же с разбойником, и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом вся исполняяй неописанный»[43]. Эсхатологическое значение престола подчеркивает протопресвитер Александр Шмеман: престол знаменует Христа и Его Царство, являясь одновременно евхаристической трапезой и жертвенником, соединяющим Первосвященника и Жертву. Поэтому приближение к престолу он осмысляет как восхождение церковного собрания в Царство Божие.[44]

Святитель Симеон пишет о престоле (трапезе), что он делается четырехсторонним, потому что от него «получают пищу (τρέφονται)» все концы земли, а возвышенным он делается, чтобы напоминать небесную высоту. Также есть важное замечание о том, что престол делается из камня, так как изображает Христа, Который есть символический камень (хотя на практике престолы часто изготавливали из дерева). Часто на углах престол украшается небольшими колоннами, или пилястрами, идущими снизу и как бы поддерживающими его верх. Святитель Симеон толкует и их символическое значение: «Она [трапеза] держится на столбах (στῦλοι), поскольку поднята над землёй и имеет на земле столпы – пророков и апостолов, умерших за неё и твёрдо её поддерживающих. Иногда их много, поскольку многочисленны пророки и апостолы; иногда же один, называемый тростью (κάλαμος), – образ единого Иисуса, превосходящего всех…»[45]. Под престолом устраивается ковчег, символизирующий гроб Христов. Там же полагаются мощи святых. В нынешнее время их зашивают в антиминс,

[40] Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo, cap. CXXXI / Symeon Thessalonicensis // PG. – T. 155. – Col. 340B–C. Ср. Симеон Солунский. Разговор о священнодействиях... – Т. 2. – С. 184.

[41] Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo, cap. CXXXV / Symeon Thessalonicensis // PG. – T. 155. – Col. 345B. Ср. Симеон Солунский. Разговор о священнодействиях... – Т. 2. – С. 190. Гл. 103 русского издания соответствует гл. 135 в PG.

[42] Murray, P., Murray, L. The Oxford Companion to Christian Art and Architecture. – P. 513.

[43] Служебник. – Москва : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. – С. 92.

[44] Шмеман Александр, протопресвитер. Евхаристия : Таинство Царства / протопресвитер Александр Шмеман. – Москва : Паломник, 2001. – С. 53–72.

[45] Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo, cap. CXXXIII // PG. – T. 155. – Col. 341A–B. Ср. Симеон Солунский. Разговор о священнодействиях... – Т. 2. – С. 186. Гл. 101 русского издания соответствует гл. 133 в PG.

обозначающий пещеру погребения Христова. Мощи полагаются в этом символическом гробу, так как «умершие вместе с Ним (συνθανόντες) здесь погребаются вместе с Ним (συνθάπτονται) и вместе вкушают дары Приносимого в жертву, как впоследствии, воскреснув с Ним (συναναστάντες), будут и прославлены вместе с Ним (συνδοξασθήσονται)»[46].

Поддерживаемая четырьмя столбами, символизирующими четыре Евангелия и их проповедников, завеса (катапетасма), «устраивается в честь драгоценного и многоценного Иисуса и как образ небесной скинии (ἐπουράνιος σκηνή)»[47]. И далее: «Завеса (καταπέτασμα) у жертвенника [престола] изображает небесную скинию (ἐπουράνιος σκηνή) вокруг Бога: там пребывает множество ангелов (ὁ τῶν ἀγγέλων δῆμος) и упокоеваются святые»[48]. Поэтому она закрывается, например, на Херувимской песне, после поставления Святых Даров на престол, символизирующем вознесение Христа на небо, к высшему Божьему престолу после Его крестных страданий, то есть в тот момент, когда Христос восходит после смерти и воскресения во Святая Святых – к престолу Бога Отца, что и означала скиния. Также она закрывается и в конце литургии, по возгласе «Вонмем. Святая святым» – это символ смерти Христовой, положения Его тела во гроб и затворения гроба камнем. Поэтому катапетасма также символизирует камень, которым был затворен гроб. Упоминание четырёх опор позволяет предположить, что Симеон имеет в виду завесу у самого престола, на кивории.

В главе 104 русского издания Симеон переходит к отдельному описанию алтарной преграды. Её столбы следует отличать от четырёх опор завесы у престола, рассмотренных в главе 101. Столбы преграды, кроме того, что символизируют гроб Христов, отделяют чувственное от духовного, а также символизируют столпов Церкви, проповедующих Слово Божие. Поверх них ставится космит (архитрав) – горизонтальная балка, означающая «союз [связь] любви (σύνδεσμος τῆς ἀγάπης) и единство во Христе (ἕνωσις ἐν Χριστῷ) святых, пребывающих на земле, с горними. Поэтому над космитом (κοσμήτης), посреди святых икон, находится [изображается] Спаситель, а по обе стороны – Его Матерь и Креститель, ангелы, апостолы и остальные святые: это показывает как пребывание Христа со Своими святыми на небесах, так и Его присутствие с нами ныне, и то, что Он придёт вновь»[49].

Это уже описание иконографии деисисного чина, означающего Церковь единую во Христе и само Домостроительство Христово. Здесь и прошение, и предстояние, и воздаяние славы, и Второе Пришествие (часто посередине композиции изображается икона «Спас в силах»). Позднее на Руси этот образ

[46] Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo, cap. CXXXIII // PG. – T. 155. – Col. 341B–C. Ср. Симеон Солунский. Разговор о священнодействиях... – Т. 2. – С. 186. В греч. оригинале «συνθανόντες» – «умершие вместе», а «συναπολαύουσιν» указывает на совместное вкушение даров Приносимого в жертву.

[47] Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo, cap. CXXXIII // PG. – T. 155. – Col. 341C (завеса и четыре столба).

[48] Symeon Thessalonicensis. Expositio de divino templo, cap. VI // PG. – T. 155. – Col. 704C (завеса у жертвенника).

[49] Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo, cap. CXXXVI // PG. – T. 155. – Col. 345C–D. Ср. Симеон Солунский. Разговор о священнодействиях... – Т. 2. – С. 190–191. Гл. 104 русского издания соответствует гл. 136 в PG.

истолковывался в связи с чинопоследованием литургии, раскрывающим спасительное служение Христа. Деисисный чин, пророческий, праотеческий и праздничный ряды иконостаса развивают общую христоцентрическую тему. Наиболее непосредственно образ Христа и молитвенно предстоящих Ему Богородицы, Иоанна Предтечи и святых выражен в деисисном чине [50], описываемом святителем Симеоном. Питер и Линда Мюррей называют ранний темплон «открытой преградой из колонн» [51]. Появление дополнительных иконных рядов расширило иконографическую программу преграды и усилило архитектурное отделение алтаря от наоса.

Далее в главе 106 описываются проскомидийный жертвенник, символизирующий пещеру в Вифлееме, просфора, обозначающая Божию Матерь, из которой вырезается агнец, звездица, означающая звезду, ведущую волхвов, покрова – как пелены. Дары волхвов святитель Симеон комментирует так: «Вместо золота – священные сосуды; вместо смирны – ткани покровов и так называемый эпитафий (ἐπιτάφιος), изображающий погребальное полотно (σινδών), соединённое со смирной; вместо ладана – каждение (θυμίαμα); вместо поклонения и славословия пастухов и волхвов – молитвы и славословия священников и народа» [52]. У святителя Симеона Солунского термины ἀήρ, ἐπιτάφιος и σινδών раскрывают взаимосвязь литургического покрова и его богословского истолкования. Название «воздух» (ἀήρ) обозначает покров дискоса и потира, тогда как «эпитафий» (ἐπιτάφιος) подчёркивает изображение на нём умершего Христа и связь с Его погребением. «Плащаница» (σινδών) означает погребальную пелену Спасителя, которую этот покров символизирует. Таким образом, Симеон соединяет евхаристическое назначение покрова с воспоминанием спасительных Страстей и погребения Христа: речь идёт не о трёх самостоятельных предметах, а о литургическом предмете, его изображении и обозначаемой им священной реальности.

У святителя Симеона многообразие толкований опирается на богослужебное назначение архитектурных частей: у жертвенника приготовляются Дары, на святом престоле совершается Евхаристия, завеса закрывает престол в определённые моменты службы, а преграда разграничивает алтарь и наос. С этими действиями и пространственными отношениями соотнесены образы Вифлеемской пещеры, Гроба Господня и небесного престола. Деисис над космитом придаёт границе алтаря экклезиологический смысл, представляя Христа в окружении предстоящих Ему святых. Святитель Симеон отдельно описывает завесу на четырёх опорах у престола (предположительно завесу кивория) и алтарную преграду с космитом и иконами,

[50] Walter, C. A New Look at the Byzantine Sanctuary Barrier // Revue des études byzantines. – 1993. – T. 51. – P. 211.
[51] Murray, P., Murray, L. The Oxford Companion to Christian Art and Architecture. – Oxford ; New York : Oxford University Press, 1996. – P. 237.
[52] Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo, cap. CXXXVIII // PG. – T. 155. – Col. 348B–C. Ср. Симеон Солунский. Разговор о священнодействиях... – Т. 2. – С. 192. Гл. 106 русского издания соответствует гл. 138 в PG. В греческом оригинале употреблено название «ἐπιτάφιος» (надгробный), подчёркивающее погребальную символику покрова и изображение умершего Христа. Русский перевод «воздух» (ἀήρ) передаёт его литургическое назначение, однако не выражает столь явно этот смысловой акцент.

отделяющую алтарь от наоса. Трактат Симеона следует рассматривать прежде всего как богословское истолкование храмового устройства, однако не устанавливает единой обязательной планировки для всех храмов.

Принципы богословского истолкования храмовой архитектуры

Сопоставление рассмотренных патристических текстов позволяет выделить несколько взаимосвязанных принципов. У Евсевия Кесарийского архитектурное описание раскрывает созидание церковной общины. У Максима Исповедника отношения алтаря и наоса выражают единство мира и человека. У Псевдо-Софрония, Германа Константинопольского и Симеона Солунского пространственные элементы связываются с событиями домостроительства, небесным служением и эсхатологическим ожиданием. Общим основанием истолкования служит соотнесение архитектурного устройства храма с жизнью Церкви и её богослужением.

Многообразие значений не следует отождествлять с произвольностью толкования. Престол связан с Евхаристией, амвон – с возвещением Евангелия, преграда – с разграничением алтаря и наоса, сопрестолие – с местами служащего духовенства. Литургическое назначение ограничивает поле сопоставлений, а Священное Писание и церковное предание предоставляют образы для их раскрытия. Поэтому архитектурная форма, богослужебное действие и богословское значение рассматриваются совместно, но не подменяют друг друга.

Особенно важно различать символическое истолкование и историческое объяснение происхождения формы. Текст, называющий амвон горой, подтверждает наличие такого понимания, но не доказывает, что определённый амвон был спроектирован как изображение горы. Аналогично толкование конхи через Вифлеемскую пещеру не позволяет без дополнительных свидетельств реконструировать замысел строителя. Для подобного вывода необходимы датировка текста и памятника, сведения о церковном заказе и строительстве, анализ конструкции и богослужебного употребления.

Осторожность в оценке местных особенностей поддерживает и подход архиепископа Василия Кривошеина. Рассматривая духовные и богословские тенденции греческой и русской богослужебной практики, он уточняет: «Но дело всегда идет лишь о неопределенных тенденциях, а не о различных богословских учениях и тем более не о противоречиях»[53]. Для исследования символического языка храмовой архитектуры это не готовый вывод о конкретных памятниках, а методологическое предостережение: различия в пространственном устройстве сами по себе не фиксируют различий в богословском понимании его частей. Эти

[53] Василий (Кривошеин), архиепископ. Некоторые богослужебные особенности у греков и русских и их значение / архиепископ Василий Кривошеин // Василий (Кривошеин), архиепископ. Богословские труды. – Нижний Новгород : Христианская библиотека, 2011. – С. 661.

различия необходимо выявлять посредством патристических текстов и литургического контекста[54].

Для анализа храмовой архитектуры необходимо сопоставлять разные виды свидетельств. Обмеры и археологические данные устанавливают форму и строительные изменения, богослужебные свидетельства раскрывают использование пространства, а патристические тексты позволяют исследовать его смысл. Отсутствие сведений о замысле строителя не лишает последующее толкование исторической значимости: оно свидетельствует о рецепции здания церковной общиной и включении его в традицию. Поэтому следует различать создание формы, её богослужебное освоение и развитие её понимания.

Заключение

Патристические толкования раскрывают символический язык храмовой архитектуры через связь пространственного устройства с литургией, церковной общиной и библейскими образами. Они не закрепляют за каждой частью храма единственного значения. Алтарь может обозначать умопостигаемый мир, небо, душу или ум; престол – Гроб Господень, евхаристическую трапезу и небесный престол; амвон – камень у гробницы и гору благовестия. Смена значения связана с предметом богословского рассмотрения и сохраняет отношение архитектурного элемента к целому.

Различия между авторами позволяют уточнить характер этого языка. Евсевий Кесарийский преимущественно раскрывает экклезиологическое значение здания, Максим Исповедник – космологические и антропологические отношения, Герман Константинопольский – воспоминание событий спасения в литургическом пространстве, Симеон Солунский соединяет эти линии с подробным истолкованием церковного устройства. Комментарий Псевдо-Софрония также показывает сочетание исторических, литургических и эсхатологических значений, однако его атрибуция требует самостоятельной источниковедческой оговорки.

Святоотеческие тексты свидетельствуют о церковном понимании храма, тогда как их влияние на выбор архитектурных форм конкретного сооружения требует самостоятельного исторического обоснования. Исследование символики храмовых частей предполагает сопоставление их материального устройства, литургического назначения и богословского содержания соответствующих толкований.

[54] Там же. С. 644–661.

Источники и литература

1. Бычков, В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: в 2 томах. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999. Том 1: Раннее христианство. Византия. 575 с.
2. Василий (Кривошеин), архиепископ. Некоторые богослужебные особенности у греков и русских и их значение // Богословские труды / составитель А. Мусин. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011. С. 644–661.
3. Герман Константинопольский, святитель. Последовательное изложение церковных служб и обрядов, и таинственное умозрение о значении их // Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Санкт-Петербург: Типография Королева и компании, 1855. Том 1. С. 375–426.
4. Данилов, А. В. Феноменология религиозного символа. Минск: Зорны Верасок, 2010. 464 с. (Теология в университетах).
5. Евсевий Памфил. Церковная история / пер. М. Е. Сергеенко. Москва: Издательский отдел Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. 448 с.
6. Максим Исповедник, преподобный. Творения / перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова. Москва: Мартис, 1993. Книга 1: Богословские и аскетические трактаты. 352 с. (Святоотеческое наследие).
7. Симеон Солунский, святитель. Разговор о святых священнодействиях и таинствах церковных // Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Санкт-Петербург: Типография Королева и компании, 1856. Том 2. С. 11–545.
8. Симеон Солунский, святитель. Толкование о божественном храме и о служащих в нем священниках, диаконах и архиереях // Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Санкт-Петербург: Типография Григория Трусова, 1857. Том 3. С. 5–186.
9. Служебник. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. 464 с.
10. Софроний Иерусалимский [псевдо]. Отрывок из слова о Божественном священнодействии // Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Санкт-Петербург: Типография Королева и компании, 1855. Том 1. С. 265–291.
11. Хрестоматия: приложение к учебнику «Христианский храм» / составитель А. М. Копировский. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2013. 256 с.
12. Шмеман Александр, протопресвитер. Евхаристия: Таинство Царства. Репринтное издание. Москва: Паломникъ, 2001. 310 с.
13. Bornert, R. Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle. Paris: Institut français d’études byzantines, 1966. 292 p. (Archives de l’Orient chrétien; 9).
14. Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica // Eusebius Werke. Band II, Teil 2: Die Kirchengeschichte: Bücher VI–X / herausgegeben von Eduard Schwartz und Theodor Mommsen; zweite, unveränderte Auflage von Friedhelm Winkelmann. Berlin: Akademie Verlag, 1999. S. 512–1040. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge; 6/2).
15. Germanus Constantinopolitanus. Historia ecclesiastica et mystica contemplatio // Patrologiae cursus completus. Series Graeca / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1860. T. 98. Col. 383–454.
16. Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy: the Greek Text with Translation, Introduction and Commentary / transl. and ed. by P. Meyendorff. Crestwood, New York: St Vladimir’s Seminary Press, 1984. 107 p.

17. Leclercq, H. Ambon // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / publié par Fernand Cabrol et Henri Leclercq. Paris: Letouzey et Ané, 1907. Tome 1, première partie. Col. 1330–1347.
18. Mango, C. The Art of the Byzantine Empire, 312–1453: Sources and Documents. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1972. XVI, 272 p.
19. Maximi Confessoris Mystagogia: una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii / edita a Christian Boudignon. Turnhout: Brepols, 2011. CLXXXVII, 99 p. (Corpus Christianorum. Series Graeca; 69).
20. Maximus Confessor. Mystagogia // Patrologiae cursus completus. Series Graeca / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. T. 91. Col. 657–718.
21. Murray, P., Murray, L. The Oxford Companion to Christian Art and Architecture. Oxford; New York: Oxford University Press, 1996. XI, 596 p.
22. Paulus Silentiarius. Descriptio ambonis // Patrologiae cursus completus. Series Graeca / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. T. 86, pars 2. Col. 2251–2264.
23. Sophronius Hierosolymitanus [Pseudo]. Commentarius liturgicus // Patrologiae cursus completus. Series Graeca / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1860. T. 87, pars 3. Col. 3981–4001.
24. Symeon of Thessalonika. The Liturgical Commentaries / edited and translated by Steven Hawkes-Teeples. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011. VIII, 301 p. (Studies and Texts; 168).
25. Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo // Patrologiae cursus completus. Series Graeca / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1866. T. 155. Col. 33–636.
26. Symeon Thessalonicensis. Expositio de divino templo // Patrologiae cursus completus. Series Graeca / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1866. T. 155. Col. 697–750.
27. Walter, Ch. A New Look at the Byzantine Sanctuary Barrier // Revue des études byzantines. 1993. Vol. 51. P. 203–228.
28. Xydis, S. G. The Chancel Barrier, Solea, and Ambo of Hagia Sophia // The Art Bulletin. 1947. Vol. 29, no. 1. P. 1–24.

The Symbolic Language of Church Architecture in Patristic Interpretations

Author: Ostroumov Dmitry Andreevich, architect, Master of Theology, graduate of the doctoral program at the Minsk Theological Academy, head of the architectural studio "Prokhram," Moscow, Russia. E-mail: prohram.info@gmail.com

Abstract: This article examines the principles of theological interpretation of church architecture in the writings of Eusebius of Caesarea, Pseudo-Sophronius of Jerusalem, Maximus the Confessor, Germanus of Constantinople, and Symeon of Thessalonika. It compares the ecclesiological, cosmological, anthropological, liturgical, and eschatological meanings of the sanctuary, altar, naos, ambo, and chancel barrier. It demonstrates that the meanings of architectural elements depend on the subject of theological reflection, spatial relationships, and liturgical function. The article establishes a distinction between evidence of symbolic interpretation and evidence that such interpretation influenced the design of a particular building. It concludes that architectural form should be studied

in relation to the liturgy and Church tradition while preserving the methodological independence of the historical analysis of individual monuments.

Keywords: church architecture, symbol, liturgy, mystagogy, sanctuary, altar, naos, ambo, chancel barrier, Eusebius of Caesarea, Pseudo-Sophronius, Maximus the Confessor, Germanus of Constantinople, Symeon of Thessalonika.

References

- Anthology: Supplement to the Textbook “The Christian Temple” / compiled by A. M. Kopirovsky. Moscow: St. Philaret Orthodox Christian Institute, 2013. 256 p.
- Bornert, R. Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle. Paris: Institut français d’études byzantines, 1966. 292 p. (Archives de l’Orient chrétien, IX).
- Bychkov V. V. Two Thousand Years of Christian Culture sub specie aesthetica: in 2 vols. Vol. 1: Early Christianity. Byzantium. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya Kniga, 1999. 575 p.
- Danilov A. V. Phenomenology of the Religious Symbol. Minsk: Zorny Verasok, 2010. 464 p. (Theology in Universities).
- Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica // Eusebius Werke. Band II, Teil 2: Die Kirchengeschichte: Bücher VI–X / herausgegeben von Eduard Schwartz und Theodor Mommsen; zweite, unveränderte Auflage von Friedhelm Winkelmann. Berlin: Akademie Verlag, 1999. S. 512–1040. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge, 6/2).
- Eusebius Pamphilus. Ecclesiastical History / transl. M. E. Sergeenko. Moscow: Publishing Department of the Valaam Monastery of the Transfiguration of the Saviour, 1993. 448 p.
- Germanus Constantinopolitanus. Historia ecclesiastica et mystica contemplatio // Patrologia Graeca. – T. XCVIII. – Parisiis: J.-P. Migne, 1860. – Col. 383–454.
- Germanus of Constantinople. A Sequential Exposition of Church Services and Rites and Mystical Contemplation of Their Meaning // Writings of the Church Fathers and Teachers Relating to the Interpretation of Orthodox Worship. Vol. 1. St. Petersburg: Korolev and Company Printing House, 1855. P. 375–426.
- Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy: the Greek Text with Translation, Introduction and Commentary / transl. and ed. by P. Meyendorff. Crestwood, New York: St Vladimir’s Seminary Press, 1984. 107 p.
- Leclercq, H. Ambon // Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie / publié par Fernand Cabrol et Henri Leclercq. Tome I, première partie. Paris: Letouzey et Ané, 1907. Col. 1330–1347.
- Mango, C. The Art of the Byzantine Empire, 312–1453: Sources and Documents. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1972. XVI, 272 p.
- Maximi Confessoris Mystagogia: una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii / edita a Christian Boudignon. Turnhout: Brepols, 2011. CLXXXVII, 99 p. (Corpus Christianorum. Series Graeca, LXIX).
- Maximus Confessor. Mystagogia // Patrologia Graeca. – T. XCI. – Parisiis: J.-P. Migne, 1865. – Col. 657–718.
- Maximus the Confessor. Works / translation, introduction and commentary by A. I. Sidorov. Book 1: Theological and Ascetic Treatises. Moscow: Martis, 1993. 352 p. (Patristic Heritage).
- Murray, P., Murray, L. The Oxford Companion to Christian Art and Architecture. Oxford; New York: Oxford University Press, 1996. XI, 596 p.
- Paulus Silentiarius. Descriptio ambonis // Patrologia Graeca. – T. LXXXVI, pars II. – Parisiis: J.-P. Migne, 1865. – Col. 2251–2264.
- Schmemann Alexander, Protopresbyter. The Eucharist: Sacrament of the Kingdom. Reprint edition. Moscow: Palomnik, 2001. 310 p.
- Service Book. Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church, 2003. 464 p.

- Sophronius Hierosolymitanus [Pseudo]. Commentarius liturgicus // Patrologia Graeca. – T. LXXXVII, pars III. – Parisiis: J.-P. Migne, 1860. – Col. 3981–4001.
- Sophronius of Jerusalem [Pseudo]. An Excerpt from the Discourse on the Divine Liturgy // Writings of the Church Fathers and Teachers Relating to the Interpretation of Orthodox Worship. Vol. 1. St. Petersburg: Korolev and Company Printing House, 1855. P. 265–291.
- Symeon of Thessalonika. A Dialogue on the Sacred Rites and Sacraments of the Church // Writings of the Church Fathers and Teachers Relating to the Interpretation of Orthodox Worship. Vol. 2. St. Petersburg: Korolev and Company Printing House, 1856. P. 11–545.
- Symeon of Thessalonika. An Explanation of the Divine Temple and of the Priests, Deacons, and Bishops Serving in It // Writings of the Church Fathers and Teachers Relating to the Interpretation of Orthodox Worship. Vol. 3. St. Petersburg: Grigory Trusov Printing House, 1857. P. 5–186.
- Symeon of Thessalonika. The Liturgical Commentaries / edited and translated by Steven Hawkes-Teeples. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011. VIII, 301 p. (Studies and Texts, CLXVIII).
- Symeon Thessalonicensis. Dialogus in Christo // Patrologia Graeca. – T. CLV. – Parisiis: J.-P. Migne, 1866. – Col. 33–636.
- Symeon Thessalonicensis. Expositio de divino templo // Patrologia Graeca. – T. CLV. – Parisiis: J.-P. Migne, 1866. – Col. 697–750.
- Vasily (Krivoshein), Archbishop. Some Liturgical Peculiarities among Greeks and Russians and Their Significance // Theological Works / compiled by A. Musin. Nizhny Novgorod: Khristianskaya Biblioteka, 2011. P. 644–661.
- Walter, Ch. A New Look at the Byzantine Sanctuary Barrier // Revue des études byzantines. Vol. 51. 1993. P. 203–228.
- Xydis, S. G. The Chancel Barrier, Solea, and Ambo of Hagia Sophia // The Art Bulletin. Vol. 29. No. 1. 1947. P. 1–24.

УДК 348. 5

Церковная правоспособность мирян в сфере общения с иноверными и лицами отпадшими от Церкви

Автор: Суровцев Федор Леонидович; Московская духовная академия - аспирант 3 года обучения, магистр теологии; Россия, г. Сергиев Посад; ORCID: 0009-0000-5573-7219. E-mail: sertakov.fedya@yandex.ru

Аннотация: Целью статьи является систематизация норм Канонического корпуса Православной Церкви, регламентирующих правовой статус мирян в сфере общения с иноверцами, вероотступниками, еретиками и раскольниками. Для достижения поставленной цели в работе решены следующие задачи: выявлены основания приобретения и потери церковной правоспособности мирян; проанализированы нормы Канонического корпуса, определяющие правовой статус вероотступников, еретиков и раскольников; установлены границы евхаристического, молитвенного и бытового общения между православными христианами и лицами, находящимися вне Церкви; выявлены санкции, применяемые к мирянам за нарушение дисциплинарных норм. При проведении исследования применялись общенаучные методы (анализ, синтез, индукция и дедукция, обобщение) и частно-научные методы (формально-юридический, сравнительно-правовой, историко-правовой и теологический). Формально-юридический метод позволил выявить структуру и содержание норм канонического права, сравнительно-правовой метод способствовал сопоставлению институтов церковного и светского права, историко-правовой метод обеспечил понимание развития канонических норм в исторической перспективе, а теологический метод позволил раскрыть духовное содержание церковно-правовых предписаний. В результате исследования было выявлено, что правовыми нормами Канонического корпуса Православной Церкви устанавливается дифференцированный подход к регулированию различных форм общения мирян с иноверцами и отколовшимися лицами, а система ограничений различных форм общения построена таким образом, чтобы одновременно защищать вероучительную целостность Церкви и оставлять открытым путь к спасению для тех, кто находится вне её границ.

Ключевые слова: каноническое право; церковное право; церковно-правовая дисциплина; церковная правоспособность; миряне; иноверцы; вероотступники; еретики; раскольники.

Основания приобретения и утраты церковной правоспособности мирян

Общая церковная правоспособность мирян наступает с момента совершения Таинства Крещения[1]. Иными словами, в сфере церковного права Крещение имеет то же юридическое значение, что и рождение в области права

[1] *Павлов А. С.* Курс церковного права. Сергиев Посад, 1902. С. 190.

светского, где правоспособность индивида наступает с момента его появления на свет[2].

Другим способом приобретения церковной правоспособности мирян служит присоединение к Церкви, через формальное отречение от неправославного вероисповедания. Это возможно, например, в случае предшествующего вероотступничества или уклонения в ересь или раскол[3].

С позиции канонического права прекращение церковной правоспособности возможно в трех случаях: во-первых, по причине смерти, во-вторых, вследствие отпадения от Церкви, в-третьих, ввиду провозглашения анафемы[4].

Несмотря на то, что православные лица, умершие в мире с Церковью остаются ее членами, однако это членство реализуется не в земной воинствующей Церкви, но небесной — торжествующей. Ввиду этого очевидно, что умершие православные христиане не могут подлежать подведомственности земной церковной власти, а значит утрачивают церковную правоспособность[5]. Следует отметить, что в соответствии с общей теорией права, правоспособность физических лиц также прекращается в момент наступления смерти[6].

Уникальным представляется институт потери церковной правоспособности ввиду уклонения в ересь и раскол. Как отмечает И. М. Милованов, уклонение в раскол определяет неизбежное наложение на виновного канонических мер воздействия, а сам согрешивший теряет церковную правоспособность[7]. Аналогично и уклонение в ересь приводит к подобным последствиям. Тем не менее, два последние вида потери церковной правоспособности не являются неизменными, поскольку печать Крещения неизгладима. В случае раскаяния согрешившего, наложенные отлучения и анафематизмы могут быть отменены компетентным церковным органом[8]. При этом вновь принимаемый член не нуждается в совершении повторного Крещения, а способ его возвращения ограничивается покаянием.

Можно увидеть, что в церковном праве в отличии от современного гражданского права содержится уникальный институт потери церковной правоспособности, подразумевающий полную утрату возможности иметь канонические права и обязанности. Стоит пояснить, что в соответствии с юридической доктриной, правоспособность лица сопровождает физическое лицо на протяжении всей его жизни. Правоспособность может быть лишь ограничена в случаях, предусмотренных законом и по решению суда. При этом, ограничение правоспособности не подразумевает ее лишение в целом, но лишь утрату

[2] *Суханов Е. А.* Гражданское право: учебник: в 4 т. М., 2023. Т. 1. С. 104–105.
[3] *Павлов А. С.* Курс церковного права. С. 190.
[4] Там же. С. 233.
[5] *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М., 2009. С. 274.
[6] *Суханов Е. А*. Гражданское право: учебник. Т. 1. С. 129.
[7] *Милованов И. М.* О преступлениях и наказаниях церковных (по канонам древней Вселенской церкви). СПб., 1888. С. 64.
[8] *Павлов А. С.* Курс церковного права. С. 233–234.

способности иметь отдельные права, например, заниматься определенной деятельностью или замещать некоторые должности[9].

Таким образом, как церковная, так и гражданская правоспособность утрачивается после смерти лица. Однако в отличие от утраты гражданской правоспособности церковная правоспособность имеет дополнительные основания утраты: уклонение в ересь, раскол и вероотступничество. В этих случаях, несмотря на физическое продолжение жизни отколовшееся от Церкви лицо как бы духовно умирает для благодатной жизни внутри живого организма Церкви. В свою очередь гражданская правоспособность прекращается лишь в одном случае — при наступлении смерти, а при жизни может быть только ограничена.

Нормы Канонического корпуса Православной Церкви, устанавливающие правовой статус вероотступников, еретиков и раскольников

Некоторые нормы Канонического корпуса Вселенской Церкви определяют правовое положение вероотступников и отколовшихся. Необходимо сразу оговориться, что с позиции формальной логики вероотступник — это человек, который разорвал связь с Церковью. Может возникнуть вопрос: как внутреннее церковное право может определять статус того, кто в этой организации больше не состоит? Однако противоречие снимается тем, что Церковь фиксирует этот статус для себя, например определяя границы общения с ним, устанавливая запрет на его поминовение и условия его возможного возвращения.

10-ым правилом Первого Вселенского Собора (325 г.) устанавливается невозможность рукоположения для вероотступников, даже в случае их раскаяния[10]. Иными словами, вероотступничество, в соответствии с 10-ым правилом является непреодолимым препятствием к рукоположению[11].

Рассматривая данное правило, архиепископ Петр (Л'Юилье) отмечает, что несмотря на существенную тяжесть греха отречения от веры, предполагающего несение длительной епитимии, между тем, отпавшие оглашенные после принятия Крещения могут быть произведены в священные степени, поскольку соделанные до Крещения грехи не принимаются во внимание, в соответствии с 12-вым правилом Анкирского Собора (314 г.)[12].

Следующим правилом, детализирующим правовой статус вероотступников, является 6-ой канон Второго Вселенского Собора (381 г.)[13]. Данным правилом закрепляются особенности церковного судебного процесса, в частности процедур принятия и рассмотрения обвинений против епископа.

Как отмечает протоиерей Владислав Цыпин, 6-ое правило Второго Вселенского Собора имеет особенно важное значения для церковного суда.

---

[9] *Суханов Е. А.* Гражданское право: учебник. Т. 1. С. 128–129.
[10] *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион. Екб., 2019. Т. 2. С. 41.
[11] *Цыпин В., прот., Асмус В., прот.* Вселенский I Собор // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 576.
[12] *Петр (Л'Юилье), архиеп.* Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005. 131.
[13] *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион. Т. 2. С. 85–86.

Данным правилом, в частности, регламентируются требования, предъявляемые к обвинителям епископов. В нем различаются два вида жалоб против епископов: частного и церковного характера[14]. По замечанию епископа Григория (Граббе), частными являются такие жалобы, которые не имеют прямого отношения к Церкви, а относятся к сфере межличностных отношений с епископом[15]. К таким жалобам епископ Никодим (Милаш) относит обвинения в несправедливости, нанесения обиды или изъятие имущества[16]. Иными словами, гражданско-правовые обвинения, касающиеся имущественных, и связанных с ними личных неимущественных прав. Частные жалобы могут быть поданы любым лицом, включая вероотступников и раскольников[17].

Жалобы церковного характера, согласно 6-му правилу Второго Вселенского Собора, не могут быть поданы еретиками, раскольниками, участниками незаконных самочинных сборищ, а также неоправданные лица, находящиеся под церковным судом. Иными словами, лишь лица канонически безупречные имеют право на подачу обвинений по церковным преступлениям против епископа. Данное правило распространяется, как на мирян, так и клириков[18].

Аналогичное предписание закрепляется в 128-ом правиле Карфагенского Собора: «к обвинению по справедливости нельзя допускать того, кто, будучи лишен общения, до сих пор пребывает в этом отлучении, — клирик ли или мирянин желает стать обвинителем»[19].

Следующим правилом, регламентирующим церковно-правовой статус еретиков, является 6-ое правило Лаодикийского Собора (360 г.). Данным каноном еретикам и упорствующим в ереси запрещается входить в дом Божий[20].

Анализируя данное правило, епископ Никодим (Милаш) пишет, что каждый еретик, отвергая тот или иной элемент христианской доктрины, дистанцируется от церковного сообщества и нарушает установленную в Священном Писании истину, а следовательно, и Того, Кто эту истину открыл — Иисуса Христа, Основателя Церкви. В связи с этим логично предположить, что такие индивиды не могут принимать участие в церковных молитвах и лишены той благодати, которую может предоставить только Православная Церковь[21].

Аналогичное нормативное предписание в отношении еретиков закреплено в 9-ом правиле святителя Тимофея Александрийского (ум. 385 г.). Согласно 9-ому правилу святителя Тимофея клирикам запрещается совершать богослужения в присутствии ариан и прочих еретиков. В свою очередь еретики «не должны

---

[14] *Цыпин В., прот., Асмус В., прот.* Вселенский II Собор // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 586–587.

[15] *Григорий (Граббе), еп*. Каноны Православной Церкви. Канада, 2001. С. 99–100.

[16] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. М., 2001. Т. 1. С. 265.

[17] *Никодим Святогорец, преп*. Пидалион. Т. 2. С. 85–86.

[18] *Цыпин В., прот., Асмус В., прот.* Вселенский I Собор // Православная энциклопедия. Т. 9. С. 587.

[19] *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион. Екб., 2019. Т. 3. С. 358.

[20] Там же.

[21] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. М., 2001. Т. 2. С. 84–85.

присутствовать, если не обещают покаяться и оставить ересь».[22] Комментируя данное правило, Вальсамон отталкиваясь от правила о запрете оглашенным присутствовать во время литургии верных, утверждает, что тем более непозволительно присутствие еретиков[23]. Вместе с тем, по мнению преподобного Никодима Святогорца у еретиков имеется возможность пребывать на молитве вместе с оглашенными, однако лишь при условии их обещания отказаться от ереси. В противном случае, даже молитва рядом с оглашенными для них запрещается[24].

Завершая анализ церковной правоспособности мирян, отколовшихся от Церкви ввиду вероотступничества, ереси и расколов, можно сделать следующий вывод. Церковная правоспособность мирян наступает с момента Крещения и может быть утрачена в случае наступления следующих юридических фактов: при смерти, отпадении от Церкви и провозглашении анафемы. Особенность канонического права заключается в том, что оно предусматривает потерю правоспособности не только вследствие физической смерти, но и духовной смерти, наступающей при вероотступничестве, ересях и расколах. Другой примечательной чертой церковной правоспособности служит возможность ее приобретения вновь, после раскаяния в своих деяниях, обусловивших выход из границ Церкви.

Каноническое право содержит развитую дисциплинарную систему ограничений прав лиц, отколовшихся от Церкви. Так, вероотступничество, в соответствии с 10-ым правилом Первого Вселенского Собора является непреодолимым препятствием для принятия священного сана, однако лица, отпавшие до Крещения, могут быть рукоположены после принятия Таинства в соответствии с 12-ым правилом Анкирского Собора.

Другие дисциплинарные ограничения, установленные для отколовшихся от Церкви, касаются права подачи жалоб на епископов по церковным правонарушениям (6 пр. II В. С; 128 пр. Карф. С.), однако у отколовшихся лиц сохраняется субъективное право подачи гражданско-правовых претензий против епископов.

Следует также отметить, что нормы канонического права в отношении еретиков и раскольников направлены на защиту чистоты Православного вероучения и сохранение целостности церковного организма. Запреты на участие еретиков в богослужениях и молитвах преследуют цель предотвратить распространение ложного учения среди верующих (6 Лаод. С., 9 Тим. Ал.).

Вместе с тем, как было отмечено выше Каноническое право не является абсолютно карательным. Оно предусматривает возможность восстановления прав отпавших членов Церкви через покаяние и отречение от ереси. Печать Крещения остается неизгладимой, что позволяет вернувшимся в лоно Церкви лицам восстановить свою правоспособность без повторного совершения Таинства Крещения.

---

[22] *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион. Екб., 2019. Т. 4. С. 239.
[23] Правила Святых Апостол и святых отец с толкованиями. М., 2000. С. 524.
[24] *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион. Т. 4. С. 239.

Приведенные выше правила Канонического Корпуса, конкретизирующие церковную правоспособность отколовшихся мирян, как можно увидеть, касаются непосредственно отколовшихся лиц. В следующем разделе будет проведен анализ норм Канонического корпуса Вселенской Церкви, регламентирующих церковно-правовую дисциплину православных мирян с отколовшимися лицами.

Церковно-правовая дисциплина мирян в сфере общения с еретиками, раскольниками и вероотступниками

Выше было указано, что одним из оснований прекращения церковной правоспособности (наряду со смертью) является вероотступничество, включающее отказ от христианской веры, а также уклонение в ересь и раскол.

Лишение церковной правоспособности одними субъектами корреспондирует для лиц, находящихся в единстве с Церковью наличие определенных прав и обязанностей, в частности, в сфере религиозного и даже бытового общения с ними.

Рассматривая понятие церковного общения на уровне Поместных Церквей, профессор А. С. Павлов выделяет следующие параметры, характеризующие такое общение:

«а) соблюдение одного и того же вероисповедания, определенная на древних общепризнанных соборах;

б) признание одних и тех же оснований церковной жизни и положительного церковного права

в) взаимосвязанные сношения между собой по делам, имеющим общецерковную важность»[25].

Можно увидеть, что единство в вере, соблюдение норм Канонического корпуса Вселенской Церкви и согласие в общецерковных делах являются обязательными требованиями для взаимного общения между Православными Церквями. Не ошибкой будет сказать, что данные критерии также являются основаниями для общения между православными христианами (как физическими лицами). Размышляя над церковно-правовым понятием «общение» И. М. Милованов писал, что под ним можно подразумевать, как житейские, так и религиозные отношения[26].

Нормами Канонического корпуса Православной Церкви установлены некоторые границы, как религиозного, так и бытового общения между православными христианами и прочими лицами. Формирование данных границ необходимо ввиду того, что одной из важнейших обязанностей православных лиц, в частности, мирян является сохранение веры в том виде, в котором она дарована уполномоченными на то церковными органами. Между тем, любое

[25] *Павлов А. С.* Курс церковного права. С. 279.

[26] *Милованов И. М.* О преступлениях и наказаниях церковных (по канонам древней Вселенской церкви). С. 65.

соприкосновение с иноверными, инославными и раскольниками, предполагает вероятность одобрения их вероисповедальной позиции.

Стоит отметить, что в рамках данного исследования акцент будет сделан именно на дисциплине мирян, касающейся их евхаристического, молитвенного и бытового общения с иноверцами, еретиками и раскольниками (включая самочинников), поскольку нормы Канонического корпуса Православной Церкви направлены на регулирование, главным образом, именно этих видов общения.

11-ым правилом Трулльского Собора устанавливается: «Никто из принадлежащих к священному чину и никакой мирянин да не ест иудейских опресноков, не вступает в содружество с иудеями, не призывает их в болезни, не принимает от них лечения и отнюдь не моется вместе с ними в банях. Если же кто-либо станет так делать, то, если он клирик, пусть будет извержен, а если мирянин – отлучен»[27].

Можно увидеть, что 11-ым правилом Трулльского Собора запрещается ни только культовое, но и различные виды бытового общения между православными и иноверными. Рассматривая данное правило, протоиерей Владислав Цыпин пишет, что на сегодняшний день, в условиях, когда православные и иноверцы живут рядом, являются коллегами, родственниками и т.п., попытка отказа от какого бы то не обыденного контакта с иноверцами является уклонением в фарисейство «и законничеством самого дурного свойства»[28]. В связи с этим наиболее верным представляется реализация 11-го правила Трулльского Собора в связи с 75-ым правилом Карфагенского Собора.

Согласно 75-ому правилу на православных христиан накладывается обязанность «кротко обходиться с теми, кто отделился от тела Господня, т. е. от Церкви… с целью, чтобы эти люди, устыдясь такой кротости, познали свое жалкое заблуждение, которым были связаны, и чтобы ради этой доброты, согласно апостолу, Бог даровал им покаяние для познания истины и освобождения от диавольских сетей, которыми они были уловлены и творили волю диавола»[29].

Комментируя 75-ое правило Карфагенского Собора Аристин отмечает, что ученики кроткого Иисуса Христа должны, подобно своему Учителю собирать и присоединять отколовшихся от Церкви с кротостью, «а никак не искать только своих и нерадеть о спасении других»[30]. Анализируя возможность общения православных с иноверными, протоиерей Владислав Цыпин отмечает, что православным христианам заповедано проявлять искреннюю любовь к окружающим, невзирая на то, принимают ли они православное вероучение. В связи с этим, при повседневном общении с представителями других вероисповеданий православным христианам необходимо руководствоваться принципами взаимопомощи и стремления к миру[31].

---

[27] *Никодим Святогорец, преп*. Пидалион. Т. 2. С. 209.
[28] *Цыпин В., прот. [и др.].* Вселенский VI Собор // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 640.
[29] *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион. Т. 4. С. 295.
[30] Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М., 2011. С. 583.
[31] *Цыпин В., прот.* Каноническое право. С. 753.

Подобная благожелательность к лицам, не состоящим в Церкви, однако должна касаться лишь межличностного общения, не соприкасающегося с вопросами веры. Кроме того, как можно увидеть из 75-го правила Карфагенского Собора, на христиан не накладывается обязанность активного взаимодействия с иноверными или отколовшимися. Скорее речь идет о том, что в случае наступления бытового общения не следует абсолютно гнушаться его, но кротко обходиться с заблудшими, тем самым показывая достоинства нравственности, основанной на догматах истинной веры.

Таким образом, сохранение возможности обыденного контакта с иноверными и отколовшимися не предполагает какого бы то ни было общения религиозного[32]. Ряд правил Канонического корпуса Православной Церкви регламентирует дисциплину мирян в области религиозных сношений с иноверными (в частности, язычниками и иудеями).

В соответствии с 65-ым правилом Святых Апостолов клирику и мирянину возбраняется вхождение в иудейскую синагогу и еретическое собрание под страхом извержения и сана и отлучения от общения церковного соответственно[33].

Толкуя данное правило, епископ Никодим (Милаш) пишет, что оно устанавливает запрет на религиозное общение с еретиками и иудеями ни только для священнослужителей, но и мирян[34]. При этом, миряне, нарушившие данное правило, только отлучаются, так как являясь мирянами, согрешают в меньшей мере, нежели клирики[35].

Отлучение для мирян также предполагается за пост, совместное религиозное празднование, принятие религиозных даров (70 пр. Св. Ап.) и другие ритуальные действия (например, возжжение светильников (71 пр. Св. Ап.)) с язычниками, иудеями.

Толкуя 70-е правило Святых Апостолов, епископ Никодим (Милаш) пишет, что если для христианина установлен запрет на религиозное общение с иудеями, которые хотя бы почитают Моисея, то тем более, для них не должно иметь религиозного общения с язычниками[36]. Констатируя полное несоответствие языческого учения православному, епископ Никодим также отмечает, что языческие храмы первых столетий нашей эры представляли собой ничто иное, как дома распущенности. Посещая языческие храмы, молодёжь слушала поучения и традиции, связанные с праздниками идолопоклонников, и невольно приобщалась к их ритуалам. В связи с этим, заключает епископ Никодим, очевидным представляется какого наказания достоин христианин, вступающий в религиозное общение с язычниками[37].

Комментируя 71-ое правило Святых Апостолов, Преподобный Никодим Святогорец отмечает, что из факта возжжения иудейских светильников и

---

[32] *Слесарев А. В.* Расколоведение: Введение в понятийный аппарат. М., 2012. С. 141.
[33] *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион. Екб., 2019. Т. 1. С. 331.
[34] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 142–143.
[35] *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион. Т. 1. С. 331–332.
[36] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 151.
[37] Там же.

посещений языческих храмов нетрудно сделать вывод о признании христианином, осуществляющим эти деяния, истинными лжеобряды иноверцев.

62-ым правилом Трулльского Собора мирянам под страхом отлучения запрещается участвовать в языческих праздниках[38]. В данном каноне «осуждаются, как неприличные для христиан, языческие празднества, игры и ряженья, оставшиеся из времен язычества»[39]. Одна из причин составления данного правила, по замечанию Вальсамона, заключалась в том, что при ритуальном собирании винограда и проставлении бога Диониса, некоторые православные пели не только языческие, но и церковные песни, что означало недолжное отношение к религиозным текстам[40].

Внимания также заслуживает расширительное толкование данного правила преподобным Никодимом Святогорцем, который видит в запрете, установленном в 62-ом правиле на ношение мужчинам женской одежды, а женщинам мужской ни только элемент борьбы с языческой обрядовостью, но и отсылку к Ветхому Завету. Ссылаясь на Втор. 22: 5, преподобный Никодим заостряет внимание на том, что еще с Ветхозаветных времен ношение одежды не характерной для определенного пола является мерзостью пред очами Божиими[41].

Интересным представляется 65-ое правило Трулльского Собора, санкция которого устанавливает отлучение для мирян за реализацию языческого обряда прыжков через костры[42]. Комментируя данное правило, Зонара отмечает, что многие христиане, участвующие в языческих игрищах, в частности прыжках через костры, становились идолопоклонниками, хотя и не предавали своим деяниям сакрального значения[43].

Описывая историю обряда «скаканья через костер», Вальсамон пишет следующее. В эллинской религиозной традиции существовал обычай праздновать новомесячия посредством нескольких процедур. Первая процедура заключалась в соборе язычников на морских берегах. Там совершались пиршества и пляски. В это же время избиралась «первородная девица». После пиршества на берегу участники наливали в медный сосуд с узким горлом морскую воду и влагали туда свои вещи. После проведения определенных сакральных действий девица получала откровения от сатаны и отвечала вопрошающим на их вопросы. При этом, прорицательница вынимала из бутылки заброшенную ранее вопрошающими вещь, которая расценивалась как оберег. Вторым этапом процесса празднования было кропление морской водой своих жилищ, а в ночное время разжигание костров и прыжки через них. Считалось, что, перепрыгнувший через костер гарантировал тем самым отведение от себя несчастья, как бы потенциально сжигая его[44].

[38] *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион. Т. 2. С. 298–299.
[39] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 550.
[40] Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 2011. С. 496.
[41] *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион. Т. 2. С. 299.
[42] Там же.
[43] Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. С. 496.
[44] Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. С. 497–499.

Таким образом, можно увидеть, что согласно 65-ому правилу Трулльского Собора христианину под страхом отлучения возбраняется участие в языческих праздниках, даже если им не предается сакрального значения. Это связано с тем, что различные языческие церемонии, выраженные в том числе в форме игрищ, имеют под собой содержательную идолопоклонническую нагрузку. В свое очередь, участие в подобных языческих мероприятиях априори предполагает религиозное общение с язычниками, которое, в свою очередь, является грубейшим нарушением норм Канонического корпуса Православной Церкви.

71-ым правилом Трулльского Собора под страхом отлучения христианам, «изучающим гражданские законы», запрещено исполнять языческие обычаи, связанные с образовательным процессом, в частности, «ходить в театры, или устраивать так называемые килистры, или одеваться в необычные для всех одежды, — ни в то время, когда приступают к занятиям, ни в то время, когда заканчивают их, ни в продолжение всего этого обучения»[45]. Несмотря на то, что это правило характерно, главным образом, для времен Трулльского Собора и направлено на борьбу с язычеством, тем не менее оно не утрачивает своей актуальности. Так, по замечанию епископа Никодима (Милаша) 71-ое правило Трулльского Собора требует строгости в нравах, «приличествующей христианскому воспитанию во всех без исключения школах, каковые бы науки в них ни преподавались»[46].

Ряд правил Поместных Соборов, также устанавливает запрет на участие христиан в языческих и иудейских праздниках и ритуалах.

29-ое правило Лаодикийского Собора содержит наиболее суровую меру наказания — анафему, за следование иудейским религиозным обычаям и празднование субботы вместо воскресения[47]. 32-ым правилом Лаодикийского Собора христианам запрещается принимать благословения (εὐλογίας) от еретиков[48]. Под таковыми благословениями следует понимать благословенные хлебы и частицы просфор, освящаемые еретиками на их праздники[49]. 37-ым правилом Лаодикийского Собора запрещается принимать праздничные дары и справлять религиозные праздники ни только с еретиками, но и иудеями[50]. Запрет на принятие опресноков от иудеев содержится в 38-ом правиле Лаодикийского Собора, а запрет участия в языческих праздниках установлен 39-ым правилом Лаодикийского Собора[51].

Толкуя 39-ое правило Лаодикийского Собора Зонара рекомендует также ознакомиться с 70-ым и 71-ым правилами Святых Апостолов, а также с 71-ым каноном Карфагенского Собора, которыми устанавливается отлучение для мирян

[45] *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион. Т. 2. С. 311.
[46] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 550.
[47] *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион. Екб., 2019. Т. 3. С. 170.
[48] Там же. С. 173.
[49] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С.101–102.
[50] *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион. Т. 3. С. 176.
[51] Там же. С. 177.

за празднование религиозных торжеств вместе с еретиками, язычниками и иудеями[52].

Таким образом, можно увидеть, что празднование еретических и прочих иноверческих торжеств, а также участие в их обрядах находится под каноническим запретом, за нарушение которого на мирян накладывается епитимия в виде отлучения.

Канонический корпус Православной Церкви также устанавливает дисциплину в области молитвы с отколовшимися от Церкви лицами.

10-ое правило Святых Апостолов закрепляет отлучение даже за совместную домашнюю молитву христианина с «чуждыми общения»[53]. Рассматривая данное правило преподобный Никодим Святогорец пишет, что под чуждыми общения в данном правиле следует понимать «того, кто не причащается, не стоит вместе с верными и не молится с ними в церкви, но отлучен от них, т. е. выходит из церкви и не участвует в общей молитве»[54], иными словами, отлученных от церковного молитвенного общения с верными ввиду совершения великих грехов (плачущие). Комментируя 10-ое правило Святых Апостолов, епископ Никодим (Милаш) пишет, что отлучение является нормальной мерой воздействия для каждого общества, где господствует высшее начало. Даже у язычников и иудеев существует такая мера воздействия, как отлучение провинившихся лиц. В христианской Церкви предписания об отлучении соблюдаются гораздо строже, поскольку начало отлучению положил Сам Спаситель, сказав: «если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь» (Мф. 18: 17)[55]. Молитва с отлученными, по мысли Зонары, означает не только несоблюдение, устоявшейся в Церкви дисциплины, но и наталкивает на мысль, что помолившийся с отлученным сомневается в легитимности наложения отлучения того, с кем он молится[56], что может свидетельствовать о зачаточном состоянии процесса раскола. Примечателен комментарий на данное правило Вальсамона, смысл которого сводится к тому, что сутью данного правила является не место реализации молитвенного общения с отлученным, а сам факт совершения данного противоправного деяния. В связи с этим, молитва в поле с отлученным также наказывается отлучением, как и молитва в доме. Однако запрет на молитву с отлученными по мысли Вальсамона не должен толковаться, как табуирование возможности разговора с ними[57]. Подобная позиция Вальсамона коррелирует с духом упоминаемого ранее 75-го правила Карфагенского Собора, закрепляющего за христианами обязанность кротко обходиться с отделившимися от Церкви.

---

[52] Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. С. 254.
[53] *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. Т. 1. С. 203.
[54] Там же.
[55] Цит. по: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 70.
[56] Правила Святых Апостол и святых отец с толкованиями. С. 29.
[57] Там же. С. 30.

33-им правилом Лаодикийского Собора устанавливается: «не должно молиться вместе с еретиками или раскольниками»[58]. Комментируя данное правило преподобный Никодим Святогорец указывает, что под еретиками в данном правиле подразумеваются лица, заблуждающиеся в вере, а под раскольниками — лица, православные по вере, но отделившиеся «из-за некоторых поддающихся исправлению преданий и обычаев»[59]. Так, например, к раскольникам Аристин относит авдиан, которые, придерживаясь православной веры, однако презирали православных епископов за богатство; удалялись от общения с каноническим клиром, проживая в монастырях; праздновали Пасху по иудейской традиции; являлись крайними антропоморфистами и др[60].

Отлучение от общения за совместную молитву с лишенными общения лицами накладывается и 2-м правилом Антиохийского Собора. Данное правило подразумевает, как молитву в культовых объектах, так и в домах[61].

Таким образом, можно увидеть, что нормами Канонического корпуса Православной Церкви устанавливается запрет на молитвенное общение с любыми представителями, находящимися вне границ Церкви. В подобном запрете усматривается попечение Церкви о своих чадах, выраженное не только в предостережении от заражения иноверческим и раскольническим духом, но и от безразличного отношения к православному вероучению, которое могло проявиться при близком отношении с иноверными и отколовшимися в сфере исповедания веры[62].

Кроме бытового и молитвенного выделяется также евхаристическое общение, которое предполагает возможность совместного приобщения к Телу и Крови Господа Иисуса Христа представителям Его Церкви. Совершенно очевидным представляется, что, если канонами Православной Церкви запрещено даже бытовое общение, то евхаристическое общение с иноверными находится под строжайшим запретом. Протоиерей Владислав Цыпин пишет, что евхаристическое общение недопустимо со всеми, кто не принадлежит к канонической Православной Церкви. Основанием для этого является тот факт, что евхаристическое общение — это самое полное выражение церковного единства, которое не предполагает разномыслия в догматах и прочих церковных административных и дисциплинарных вопросах[63].

Эту же мысль можно найти у А. В. Слесарева, который пишет, что из фундаментального единства Церкви закономерно проистекает её кафоличность (соборность), означающая внутреннюю онтологическую связь всех общин. Исторически христианство охватило разные народы и государства, однако это не превратило Церковь в конгломерат отдельных частей. Каждая поместная община, сохраняя каноническое общение со вселенским православием, являет собой

[58] *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион. Т. 3. С. 173.
[59] Там же.
[60] Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. С. 244.
[61] *Э. Г. П.* Антиохийские Соборы // Православная энциклопедия. М., 2001. Т .2. С. 531.
[62] *Цыпин В., прот.* О молитвенном общении с инославными с канонической точки зрения // Миссионерское обозрение. 1997. № 4. URL: https://clck.ru/3Tj6X6 (дата обращения 26.01.2026).
[63] Там же.

Церковь во всей её полноте. Основой этого учения служат слова Христа о Его присутствии среди «двух или трех», собранных ради Него (Мф. 18:20). Отсюда следует, что совершение Евхаристии открывает общине всю полноту богообщения. Собираясь вокруг литургической чаши, верующие не просто связываются с другими приходами, но являют собой подлинное и самодостаточное воплощение Единой Церкви[64]. Поэтому только находясь в евхаристическом и каноническом общении, православные христиане могут идентифицировать себя как члены Единой Церкви Христовой, а следовательно, и приобщаться к этому единству посредством причащения Тела и Крови Спасителя.

Таким образом, анализ норм Канонического корпуса Православной Церкви, регулирующих дисциплину верующих мирян с лицами, отколовшимися от Церкви, а также иноверными позволяет выделить три основные сферы их взаимодействия.

В области бытового общения каноническое право устанавливает принцип терпимости. Запрет на совместные трапезы, использование общих бань и иные формы повседневного взаимодействия с иноверными закреплен в 11-м правиле Трулльского Собора. Однако данный запрет должен применяться с учетом 75-го правила Карфагенского Собора, предписывающего кроткое обращение с отколовшимися лицами в целях их возвращения в Церковь. Таким образом, полный отказ от бытовых контактов с иноверцами признается излишней суровостью, тогда как сохранение таких контактов не предполагает одобрения их вероисповедальной позиции.

В молитвенной сфере каноническое право проявляет большую строгость. Совместная молитва с лишенными общения лицами запрещена 10-м правилом Святых Апостолов, независимо от места её совершения. Аналогичные предписания содержат 33-е правило Лаодикийского Собора и 2-е правило Антиохийского Собора. Участие в религиозных праздниках еретиков, язычников и иудеев влечет отлучение (62-е, 65-е правила Трулл. С.; 29-е, 37-е, 39-е правила Лаод. С.). Запрещены также принятие благословений от еретиков (32-е правило Лаод. С.), посещение синагог и еретических собраний (65-е правило Святых Апостолов), совместный пост и возжжение светильников (70-е, 71-е правила Св. Ап.).

Евхаристическое общение подлежит абсолютному запрету со всеми, находящимися вне Православной Церкви. Это обусловлено тем, что причащение Тела и Крови Христовых представляет собой наиболее полное выражение церковного единства и предполагает полное согласие в вере и дисциплине.

Санкции за нарушение указанных норм для мирян предполагают отлучение от церковного общения и наложение епитимии. Примечательно, что каноническое право не ставит целью полную изоляцию верующих от иноверцев и отколовшихся лиц, но стремится к сохранению чистоты вероучения и целостности Церкви. Система ограничений построена таким образом, чтобы

[64] *Слесарев А. В.* Расколоведение. С. 49–50.

предотвратить духовное заражение верующих при сохранении возможности их спасительного воздействия на заблудших через проявление христианской любви и кротости.

Заключение

Проведённое исследование позволяет сделать ряд выводов относительно церковно-правовой дисциплины мирян в контексте их взаимодействия с представителями иных вероисповеданий и отколовшимися от Церкви лицами.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что церковная правоспособность мирян представляет собой фундаментальную категорию канонического права, возникающую с момента Крещения и определяющую их статус как членов Церкви. Однако эта правоспособность не является абсолютной и неизменной. Каноническое право предусматривает её утрату в случае вероотступничества, уклонения в ересь или раскол, что отличает церковное право от современного светского права, где правоспособность прекращается исключительно со смертью. Вместе с тем каноническое право не является исключительно карательным. Оно предусматривает возможность восстановления прав отпавших членов Церкви через покаяние и отречение от ошибочного учения. Неизгладимость печати Крещения позволяет вернувшимся в лоно Церкви лицам восстановить свою правоспособность без повторного совершения Таинства Крещения.

Анализ норм Канонического корпуса Православной Церкви, регулирующих поведение мирян в сфере взаимодействия с иноверцами и отколовшимися о Церкви позволяет увидеть следующее. В области бытового общения устанавливается принцип относительной терпимости, хотя и имеются запреты на совместные трапезы и иные формы повседневного контакта (11 пр. Трул. С.). Однако эти запреты должны интерпретироваться в свете требования кротого обращения с заблудшими (75 пр. Карф. С.), что предполагает баланс между сохранением чистоты веры и проявлением христианской любви.

В молитвенной сфере дисциплина мирян значительно строже. Так, запрещена совместная молитва с лишенными общения лицами, независимо от места её совершения (10 пр. Св. Ап.; 33 пр. Лаод. С.; 2 пр. Антиох. С.). Участие мирян в религиозных праздниках еретиков, язычников и иудеев и иные формы ритуального взаимодействия влекут отлучение мирян от церковного общения (62, 65 пр. Трул. С.; 29, 37, 39 пр. Лаод. С.).

Евхаристическое общение подлежит абсолютному запрету со всеми, находящимися вне границ Православной Церкви.

Таким образом, церковно-правовая дисциплина мирян в сфере общения с иноверными и отколовшимися от церковного единства лицами, с одной стороны защищает вероучительную целостность Церкви, а с другой — оставляет открытым путь к спасению для тех, кто находится вне её границ.

Источники

1. *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. Екб.: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019. Т. 1: Правила Святых Апостолов. 400 с.
2. *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. Екб.: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019. Т. 2: Правила Вселенских соборов. 424 с.
3. *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. Екб.: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019. Т. 3: Правила Поместных соборов. 430 с.
4. *Никодим Святогорец, преп.* Пидалион: правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. Екб.: Изд-во Александро-Невский Ново-Тихвинский женский монастырь, 2019. Т. 4: Правила святых отцов. 524 с.
5. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского: Пер. с серб. [Репр. изд.]. В 2 т. М.: Изд-во «Отчий дом», 2001. Т. 1. 650 с.
6. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского: Пер. с серб. [Репр. изд.]. В 2 т. М.: Изд-во «Отчий дом», 2001. Т. 2. 643 с.
7. Правила Святых Апостол и святых отец с толкованиями. М.: Сибирская благозвонница, 2000. 626 с.
8. Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М.: Сибирская благозвонница, 2011. 737 с.
9. Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М.: Сибирская благозвонница, 2011. 879 с.

Литература

1. *Григорий (Граббе), еп.* Каноны Православной Церкви. Канада: Свято-Троицкая Православная Миссия, 2001. 555 с.
2. *Милованов И. М.* О преступлениях и наказаниях церковных (по канонам древней Вселенской церкви) СПб.: Тип. Ф. Елеонскаго и К°, 1888. 215 с.
3. *Павлов А. С.* Курс церковного права. Сергиев Посад: тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1902. 539 с.
4. *Петр (Л'Юилье), архиеп.* Правила первых четырех Вселенских Соборов. М.: Сретенский монастырь, 2005. 526 с.
5. *Слесарев А. В.* Расколоведение: Введение в понятийный аппарат. М., 2012.
6. *Суханов Е. А.* Гражданское право: учебник: в 4 т. М.: Статут, 2023. Т. 1: общая часть.
7. *Цыпин В., прот.* [и др.]. Вселенский VI Собор // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2005. Т. 9. С. 628–645.
8. *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. 864 с.
9. *Цыпин В., прот.* О молитвенном общении с инославными с канонической точки зрения // Миссионерское обозрение. 1997. № 4. URL: https://clck.ru/3Tj6eT (дата обращения 26.01.2026).
10. *Цыпин В., прот., Асмус В., прот.* Вселенский I Собор // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2005. Т. 9. С. 571–580.
11. *Цыпин В., прот., Асмус В., прот.* Вселенский II Собор // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 580–588.
12. *Э. Г. П.* Антиохийские Соборы // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2001. Т. 2. С. 530–534.

Ecclesiastical legal capacity of the laity in the sphere of communication with non-believers and persons who have fallen away from the Church

Author: Surovtsev Fyodor Leonidovich; Moscow Theological Academy - 3-year postgraduate student, Master of Theology; Russia, Sergiev Posad; ORCID: 0009-0000-5573-7219. E-mail: sertakov.fedya@yandex.ru

Abstract: The purpose of the article is to systematize the norms of the Canonical Corpus of the Orthodox Church, regulating the legal status of laity in the sphere of communication with non-believers, apostates, heretics and schismatics. To achieve this goal, the following tasks were solved in the work: the grounds for the acquisition and loss of ecclesiastical legal capacity of the laity were identified; the norms of the Canonical Corpus determining the legal status of apostates, heretics and schismatics were analyzed.; The boundaries of Eucharistic, prayerful, and everyday communication between Orthodox Christians and persons outside the Church have been established; sanctions applied to laypeople for violating disciplinary norms have been identified. The research used general scientific methods (analysis, synthesis, induction and deduction, generalization) and private scientific methods (formal legal, comparative legal, historical legal and theological). The formal legal method made it possible to identify the structure and content of the norms of canonical law, the comparative legal method contributed to the comparison of the institutions of ecclesiastical and secular law, the historical legal method provided an understanding of the development of canonical norms in a historical perspective, and the theological method allowed to reveal the spiritual content of church legal regulations. As a result of the study, it was revealed that the legal norms of the Canonical Corpus of the Orthodox Church establish a differentiated approach to regulating various forms of communication between laity and non-believers and splinters, and the system of restrictions on various forms of communication is designed in such a way as to simultaneously protect the doctrinal integrity of the Church and leave open the way to salvation for those who are outside its borders.

Keywords: canon law; ecclesiastical law; ecclesiastical and legal discipline; ecclesiastical legal capacity; laity; Gentiles; apostates; heretics; schismatics.

References

- *Nicodemus of Svyatogorets, Rev.* Pidalion: Rules of the Orthodox Church with interpretations: in 4 volumes. Ecb.: Publishing House of the Alexander Nevsky Novo-Tikhvin Convent, 2019. Vol. 1: Rules of the Holy Apostles. 400 p.
- *Nicodemus of Svyatogorets, Rev.* Pidalion: Rules of the Orthodox Church with interpretations: in 4 volumes. Ecb.: Publishing House of the Alexander Nevsky Novo-Tikhvin Convent, 2019. Vol. 2: Rules of the Ecumenical Councils. 424 p.
- *Nicodemus of Svyatogorets, Rev.* Pidalion: Rules of the Orthodox Church with interpretations: in 4 volumes. Ecb.: Publishing House of the Alexander Nevsky Novo-Tikhvin Convent, 2019. Vol. 3: Rules of Local Councils. 430 p.
- *Nicodemus of Svyatogorets, Rev.* Pidalion: rules of the Orthodox Church with interpretations: in 4 volumes. Ecb.: Publishing House of the Alexander Nevsky Novo-Tikhvin Convent, 2019. Vol. 4: Rules of the Holy Fathers. 524 p.
- The Rules of the Orthodox Church with the interpretations of Nicodemus Bishop of Dalmatian-Istria: Translated from Serbian. [Repr. ed.]. In 2 volumes. Moscow: Publishing house "Father's House", 2001. Vol. 1. 650 p.

- The Rules of the Orthodox Church with the interpretations of Nicodemus Bishop of Dalmatian-Istria: Translated from Serbian. [Repr. ed.]. In 2 volumes. Moscow: Publishing house "Father's House", 2001. Vol. 2. 643 p.
- The Rules of the Holy Apostles and the Holy Father with interpretations. Moscow: Sibirskaya blagozvonnitsa, 2000. 626 p.
- Rules of the Holy Ecumenical Councils with interpretations. Moscow: Sibirskaya blagozvonnitsa, 2011. 737 p.
- Rules of the Holy Local Councils with interpretations. Moscow: Sibirskaya blagozvonnitsa, 2011. 879 p.
- *Gregory (Grabbe), ep.* Canons of the Orthodox Church of Canada: Holy Trinity Orthodox Mission, 2001.
- *I. Milovanova, M. N.* On Ecclesiastical crimes and punishments (according to the canons of the ancient Universal Church) St. Petersburg: Tip. F. N. Olivet and Co., 1888.
- *A Pavlova.* The Holy Course of Church law. Sergiev Posad: type. He was awarded the Order of St. Tr. St. Sergius Lavra, 1902. 539 p.
- *Peter (L'Huillier), Archbishop.* The Rules of the first four Ecumenical Councils, Moscow: Sretensky Monastery, 2005. pp. 526.
- *A. Slesareva, V. N.* Schismology: An Introduction to the conceptual framework, Moscow, 2012.
- *E. Sukhanova. A. N.* Civil law: textbook: in 4 volumes. M. N.: Statute, 2023. D. N. 1: general part. pp.
- *Tsypin V., prot. [and others].* Ecumenical VI Council / / Orthodox Encyclopedia. M. N.: Orthodox Encyclopedia, 2005. D. N. 9. St. 628-645.
- *Tsypin V., prot.* Canon law. M. N.: Publishing House of the Sretensky Monastery, 2009. p. 864.
- *Tsypin V., prot.* On prayerful communion with the Non-Orthodox from a canonical point of view // The Missionary Review. 1997. No. 4. URL: https://clck.ru/3Tj6eT (accessed 26.01.2026).
- *Tsypin V., prot., Asmus V., prot.* Ecumenical First Council // Orthodox Encyclopedia. M. N.: Orthodox Encyclopedia, 2005. D. N. 9. Pp. 571-580.
- *Tsypin V., prot., Asmus V., prot.* Ecumenical II Council // Orthodox Encyclopedia. M. N., 2005. D. N. 9. Pp. 580-588.
- *A.D. N. P. N.* Antiochian Cathedrals // The Orthodox Encyclopedia. M. N.: Orthodox Encyclopedia, 2001. D. N. 2. Pp. 530-534.

Исторические исследования

УДК 271.2-9:327(47+57)"1945/1948"

Деятельность Московской патриархии в контексте советской политики по созданию социалистической системы в 1945-1948 гг.[1]

Автор: Урядова Анна Владимировна. Институт Российской истории Российской академии наук (ИРИ РАН), Ведущий научный сотрудник; Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова, Заведующий кафедрой новейшей отечественной истории, д.и.н., доцент РФ, Ярославль. ORCID 0000-0003-0091-0293. E-mail: uryadovaanna@gmail.com

Аннотация. В статье исследуется государственно-церковная политика СССР во второй половине 1940-х гг. в контексте формирования социалистической системы в Восточной Европе. Целью работы является структурированный анализ включенности Московской патриархии во внешнеполитическую деятельность советского руководства в 1945–1948 гг. и определение роли Русской Православной Церкви (РПЦ) как инструмента «мягкой силы». Методология исследования базируется на историко-системном и историко-генетическом методах, анализе архивных документов, докладов Совета по делам РПЦ и материалов ЦК ВКП(б). В ходе работы определены пять ключевых инструментов влияния Московской патриархии на международной арене: проведение крупных церковных форумов, двусторонние визиты иерархов, пропагандистская и издательская деятельность, организационно-административное регулирование статуса зарубежных церквей и финансовая поддержка лояльных лидеров. Выводы автора свидетельствуют, что к 1948 г. задача по сплочению восточноевропейского православного блока вокруг Москвы была успешно выполнена. Однако проект создания «православного Ватикана» столкнулся с каноническим сопротивлением Константинополя и Греческих церквей, а также с началом холодной войны, что привело к изменению советского внутриполитического курса и сворачиванию церковных уступок.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Московская патриархия, государственно-церковные отношения, внешняя политика СССР, Восточная Европа, социалистический лагерь, Совет по делам РПЦ, Поместный Собор, Московское Совещание 1948 года, мягкая сила.

[1] Работа выполнена в рамках государственного задания Минобрнауки России для ИРИ РАН (тема 0149-2026-0004 «Критический анализ зарубежных концепций прошлого России и разработка ключевых научных принципов в исследовании актуальных вопросов отечественной и мировой истории в целях развития исторического просвещения»).

Еще с 1943 г. религиозная политика стала одной из «карт», разыгрываемых СССР в отношениях с союзниками. Прагматический подход в использовании Русской Православной Церкви как инструмента «мягкой силы» сохранился и в первые послевоенные годы в отношении православных институтов Восточной Европы. Здесь государство преследовало две основные цели: 1) расширения геополитического влияния СССР в странах формирующегося социалистического лагеря; 2) поддержка православными новых режимов и правительств своих стран.

В марте 1945 г. Г.Г. Карпов (председатель созданного в 1943 г. Совета по делам РПЦ (СД РПЦ)) представил И.В. Сталину докладную записку по вопросу перспектив работы Московской патриархии (МП), направленной на усиление советского влияния в Восточной Европе. Необходимо было обеспечить проведение визитов отечественных иерархов в Белград, Бухарест и Софию, а также «принять меры к ликвидации автокефалии Польской Православной Церкви и присоединить ее в целом к Московской патриархии»[2].

Церковь рассматривалась как еще один связующий элемент между СССР и странами будущей народной демократии, в которых было православие. Можно выделить пять главных инструментов влияния МП на международной арене, реализуемых под чутким партийным и советским руководством, которое тщательно планировало их использование, проверяло и контролировало осуществление и результаты, участвовало физически и финансово в их проведении. Во-первых, это крупные церковные мероприятия. На столь коротком временном отрезке интерес представляют два события, в полной мере характеризующие общий процесс. Это Поместный Собор РПЦ 1945 г. и Московское Совещание глав и представителей поместных православных церквей, собравшихся в столице СССР в июле 1948 г. в связи с 500-летием автокефалии Русской Церкви. Во-вторых, это двухсторонние визиты православных архиереев друг к другу. В-третьих, пропагандистская деятельность, проявлявшаяся в выступлениях и публикациях представителей МП. Отчасти сюда можно отнести и переписку иерархов друг с другом. В-четвертых, организационно-административный. МП благодаря своему авторитету и влиянию, поддержке со стороны советских госструктур, смогла в это время решить ряд вопросов, связанных со статусом ряда церковных образований Восточной Европы. В-пятых, финансовый. Государственные средства выделялись не только на проведение всех вышеуказанных мероприятий, но и как подарки православным иерархам Восточной Европы, а также в виде «спонсорской» помощи (со стороны МП) церковным институтам стран этого региона. Несмотря на то, что все эти инструменты активно использовала Московская патриархия, и государственные, и церковные структуры стран-союзниц понимали и принимали ее аффилированность с государственными органами (как в плане доносимых до мира идей и

[2] Власть и церковь в Восточной Европе. 1944-1953 гг. Документы российских архивов: в 2 т. Т.1: Власть и церковь в Восточной Европе. 1944-1948 гг. М., 2009. С.103-104.

предложений, так и в организационно-финансовом). Рассмотрим более подробно использование этих инструментов в изучаемый период.

31 января – 2 февраля 1945 г. в Москве прошел Поместный Собор. Этот православный форум тщательно готовился не только церковными, но и светскими властями для получения определенного запрограммированного результата. Время проведения, тоже, вероятно, было выбрано не случайно – решения Собора и реакция на них международного православного сообщества были нужны накануне встречи «большой тройки» в Ялте. Кроме того, начал складываться новый круг союзников из числа освобождаемых стран Центральной и Юго-Восточной Европы, будущих народно-демократических режимов. Москва готовилась использовать духовный фактор в новых геополитических условиях появления стран, ориентирующихся на СССР.

В специальной записке Г.Г. Карпов ставил перед Поместным собором и МП следующие цели: 1) добиваться воссоединения с заграничными приходами эмигрантского рассеяния; 2) установить тесные и дружественные отношения с православными церквами славянских стран; 3) укрепить позиции Русской Церкви внутри православия в целом, повысить влияние Московского патриархата в решении международных церковных вопросов[3].

Нельзя сказать, что покровительство Собору со стороны советского правительства скрывалось. Приглашение иностранных делегаций официально было поддержано государством: гости размещались в лучших апартаментах «Националя» и «Метрополя», в распоряжение делегаций выделялись государственные лимузины, был определен фонд вручаемых подарков (42 предмета из музеев Москвы, 28 – из Загорского государственного музея[4]).

Поскольку патриарх Сербский Гавриил на тот момент за сопротивление немецким оккупационным властям находился в концлагере Дахау, главой югославской делегации был митрополит Скопленский Иосиф (Цвийович). Он заявил о желании получше познакомиться с советскими порядками, чтобы рассказать о них у себя на родине. Г. Карпов заранее предупреждал об этом И.В. Сталина, что повлияло на особый прием гостей из Югославии[5]: их постоянно называли «братским народом» и подчеркивали их особый статус в глазах РПЦ и СССР[6]. Не забыли советские власти и то, что Сербская Православная Церковь еще в годы войны вела активную кампанию по прославлению И.В. Сталина и И.Б. Тито[7]. Вместе с тем в СДРПЦ, самого митрополита Иосифа считали церковным деятелем прозападной ориентации. А в 1948 г. во время своего следующего посещения Москвы он будет записан во «враги» за публично

[3] *Васильева О.В.* Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943-1948 гг. М., 1999. С. 159.

[4] *Васильева О.* Сталин и Ватикан. // Наука и религия. 1995 № 8. С. 17-18

[5] Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны. 1941-1945 гг. / О.Ю. Васильева, И.И. Кудрявцев, Л.А. Лыкова. М.: Издательство Крутицкого подворья. Общество любителей церковной истории, 2009. С.368.

[6] Обращение Собора к христианам всего мира // Журнал Московской Патриархии. 1945. №2. С.15.

[7] *Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф.* Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40-50-х годов XX века: Очерки истории. М., 2008. С.205.

произнесенную фразу о благоустройстве советской столицы: «… все это построено на страданиях народа»[8].

Православные церкви Чехословакии и Польши были еще слишком слабы: их церковная иерархия практически была уничтожена немцами, как поддерживающая национально-освободительную борьбу.

Фашистский режим в Болгарии лишал Московский патриархат еще одного потенциального союзника: в связи с поддержкой властями этой страны Германии и Италии, Болгарская церковь подверглась схизме со стороны Вселенского патриархата, в чьем молитвенном подчинении состояла. Братские отношения с Болгарией привели к проведению в ходе Поместного Собора переговоров Москвы с Константинополем. Безусловно, этому способствовали и заявления митрополита Болгарского Стефана с признанием традиционного, но вместе с тем крайне важного для СССР и для будущих отношений в рамках соцлагеря принципа «русский народ – старший брат»[9]. 22 февраля 1945 г. Константинопольский патриархат снял схизму.

Вслед только что проведенному Собору Московский патриархат начал активную международную деятельность. Одним из ее направлений стало восстановление прежних церковных связей на освобождаемых советской армией территориях Центральной и Юго-Восточной Европы. Ситуация требовала не только прямого влияния Советского Союза в регионе, но и воздействия на общественность с помощью такого традиционного института как церковь. РПЦ должна была укреплять имидж СССР в странах народной демократии, а государство в свою очередь всячески поддерживало ее имидж и стремилось убедить всех в свободе совести и отсутствии гонений на Церковь в СССР. В 1946 г. Совинформ издал брошюру Г. Карпова «О РПЦ в Советском Союзе». Ее опубликовали на сербском, болгарском, чешском, словацком, румынском и польском языках.

Одним из способов оказания влияния стал обмен церковными делегациями. Только в 1945 г. были организованы выезды делегаций Московской Патриархии в 15 стран. Самыми плодотворными были встречи в Восточной Европе. Церковные органы в Болгарии, Румынии, Сербии, Албании, Польше и Чехословакии постепенно все больше ориентировались на Московскую Патриархию и поддерживали правительства «народной демократии». В качестве целей визита в другие страны в документах представителей Московской патриархии указывалось «укрепление связей».

6 апреля 1945 г. начался визит архиепископа Псковского и Порховского Григория (Чукова) в Болгарию для возобновления церковного общения после ликвидации схизмы. Одновременно делегация РПЦ под руководством архиепископа Кировоградского Сергия (Ларина) была отправлена в Югославию. С 12 по 22 мая прошел визит в Румынию главы соседней с ней молдавской

[8]Российский государственный архив социально-политической истории (далее РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 132. Д. 8. Л. 30, 42-43.

[9] Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1948. С. 299, 343-344.

кафедры архиепископа Кишиневского и Молдавского Иеронима (Захарова) [10]. В 1946 г. прошло 5 поездок (в том числе в Югославию и Венгрию); в 1947 г. – 2 (одна из них – поездка большой делегации из 7 человек под руководством патриарха Алексия в Румынию); в 1948 г. – 6 (в том числе в Румынию на похороны патриарха Никодима и в связи с избранием нового предстоятеля; с ответным визитом в Албанию; в Венгрию и Болгарию). Такие связи и вовлеченность в жизнь поместных церквей Восточной Европы способствовали укреплению позиций РПЦ и СССР в этих странах. Не маловажной «для покупки» лояльности была и финансовая поддержка, обеспеченная Советом министров СССР[11].

Перед Московской патриархией стояла не просто задача восстановить контакты с Церквами Восточной Европы, но и перейти на новый уровень – стать первой среди них, как заметил митрополит Болгарский Стефан: занимать «ведущее место в большом семействе славянских народов, как старшая и передовая среди Православных Церквей» [12]. В целом, Болгарский экзарх выразил желание во всем поддерживать РПЦ. В ходе визита в Болгарию советская делегация столкнулась с демонстрацией «радости и благодарности Русской Церкви».

Сербский патриарх Гавриил после освобождения из немецкого концлагеря, поселившись в Италии, намеревался вернуться на Родину только вместе с королем Петром. Поэтому первую делегацию РПЦ в 1945 г. принимали сербские иерархи, признавшие новое правительство, активно подчеркивая при этом славянское братство, получившее развитие на завершающем этапе войны[13]. Архиепископ Сергей (Ларин) был принят лично И. Тито, все члены делегации, а также и патриарх Алексий заочно, были награждены югославскими орденами. А осенью 1946 г. московский патриарх стал посредником, призванным помочь в урегулировании конфликта государства и церкви в Югославии и вернуть главу Сербской Церкви на Родину. По личному распоряжению Алексия, представитель РПЦ архиепископ Елевферий (Воронцов) отправился в Италию, где «провел с Гавриилом ряд бесед и убедил его в необходимости вернуться в Югославию и сотрудничать с демократическим правительством» [14]. Правда его отношение к И.Б. Тито осталось крайне неблагожелательным, и во время конфликта с СССР патриарх Сербский практически открыто заявлял о своей поддержке советской стороны, искренне считая отношения государства и церкви здесь идеальными.

Посещение Югославии представителями РПЦ в апреле 1945 г. сделало возможным еще один церковный акт – частичный раздел приходов, а далее и смену юрисдикции разгромленного немцами в годы войны чешского православия. Еще в ноябре 1944 г. представители Мукачевской епархии обратились через штаб 4-го Украинского фронта в Москву с просьбой о смене

[10] См. подробнее: *Кузнецкий А.П.* Делегация Русской Православной Церкви в Румынии // ЖМП. 1945. №6. С.31.
[11] *Каиль М.* Указ. соч. С.22.
[12] *Григорий (Чуков),* архиеп. Московская церковная делегация в Болгарии // ЖМП. 1945. №5. С.19.
[13] *Савинский С.,* проф. Пятнадцать дней в Югославии // ЖМП. 1945. №6. С.20.
[14] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 21.

канонического подчинения (из сербского в русское). Тогда этот вопрос остался нерешенным, теперь же Сербская Церковь была согласна на это.

В октябре 1945 г. Прагу прибыла делегация МП под руководством архиепископа Орловского и Брянского Фотия (Топиро). Состоялись переговоры с представителями чешского православного духовенства (Ч. Крачмаром и др.), до которых была донесена мысль, что речи об автокефалии чешского православия быть не может, так как отсутствуют канонические кандидаты на главную кафедру (национальные кадры церкви во главе с епископом Гораздом были расстреляны немцами в 1942 году)[15]. В январе-марте следующего года прошли уже более детальные переговоры Сербской и Московской Церквей, итогом которых стало временное закрепление чешского православия за РПЦ. В январе 1946 г. в результате визита делегации из Чехословакии в СССР патриарх Алексий дал принципиальное согласие на вступление чешской Церкви в юрисдикцию РПЦ[16]. Вскоре в Чехословакию прибыл Г.Г. Карпов[17], после отъезда которого был еще раз подчеркнут «характер внутренних отношений Матери-Церкви Русской к дочери-Церкви Чешской»[18]. В апреле Московский патриархат официально учредил свой экзархат в Чехословакии, назначив на кафедру епископа Ростовского и Таганрогского Елевферия (Воронцова) с титулом архиепископа Пражского и Чешского. Что не только увеличило количество приходов РПЦ за рубежом, но и усилило ее реальное присутствие в Восточной Европе.

Изначально негативную позицию к советской власти занимал и румынский патриарх Никодим. Связано это было с участием Румынии в войне против СССР. Смена власти в стране изменила ситуацию. Делегация МП была торжественно встречена. Переговоры показали – теперь Румынская патриархия была согласна поддерживать РПЦ во всех начинаниях. Это подтвердил ответный визит румынского патриарха в Москву, который прошел осенью 1946 г. Г. Карпов отмечал в своем докладе, что Румынская Православная Церковь поддержала «мысль о том, что Москва должна стать центром Православия, а Русская Православная Церковь должна возглавить борьбу с католицизмом»[19] и готова обсудить этот на общем православном совещании. Официальная часть визита не обошлась без обязательного для зарубежных делегация прославления советской политической системы и товарища Сталина. Особо отличился в этом патриарх Никодим. В СДРПЦ поступил его отзыв о посещении СССР, который, по указанию секретаря ЦК А. Кузнецова, был срочно опубликован в газете «Известия». В нем, в частности отмечалось: «культура и цивилизация, создаваемые и совершенствуемые в Советской государстве… во главе с Генералиссимусом тов. Сталиным, находятся на такой высоте, что вызывает восторг и восхищение всего мира»[20]. То, что визит прошел удачно, подтвердила

[15] В 1951 г. РПЦ дала ей автокефалию.
[16] О пребывании в Москве Чешской делегации // ЖМП. 1946. №1. С.14-15.
[17] Пребывание Г.Г. Карпова в Чехословакии // ЖМП. 1946. №8. С.7.
[18] Из жизни Православной Церкви в Чехословакии // ЖМП. 1946. №8. С.11.
[19] РГАСПИ.Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 21, 91-92
[20] РГАСПИ.Ф. 17. Оп. 125. Д. 430. Л. 85, 87

и поддержка во время парламентских выборов Румынской Церковью коммунистов в своей стране, что, по мнению Г. Карпова «способствовало победе демократического фронта»[21]. После столь значимой помощи со стороны МП и СДРПЦ их лидеры (патриарх московский и председатель совета) были награждены орденом «Звезда Румынии». Таким образом, румынское правительство и Политбюро ЦК ВКП(б), которое специальным постановлением от 23 декабря 1946 г. дало санкцию на вручение, оценили влияние русского православия в Восточной Европе и одобрили московскую церковную помощь по становлению новых политических решений[22]. В мае 1947 г. патриарх Алексий посетил с визитом Бухарест, где его принял сохраняющий номинальную власть король Михай. Нормализация отношений была официально закреплена. Смерть патриарха Никодима не изменила ситуации. Как показало июльское совещание, избранный в мае 1948 г. румынский патриарх Юстиниан также во всем поддерживал позицию Москвы.

Более сложной для РПЦ была ситуация в Польше. В 1924 г. при участии Константинопольского патриархата там была провозглашена автокефальная Польская Православная Церковь. Москва не признала отделение своих польских епархий, но до середины 1940-х гг. вынуждена была смириться с этим. Освобождение Польши советскими войсками изменило ситуацию: возглавлявший автокефалию митрополит Дионисий (Валединский) бежал в Германию. Но чешская ситуация не была продублирована, и прежде всего потому, что война не уничтожила верхушку польского православия. Вскоре митрополит Дионисий вернулся в страну, был признан новым польским правительством главой церкви. В 1946 г. он отказался от визита в Москву, из-за чего в итоге и лишился кафедры. По версии одного из исследователей-эмигрантов этот шаг был согласован с правительственными кругами страны[23]. Ранее уже отмечалось мнение Г. Карпова, высказанное в 1945 г. в отношении Польской Церкви (необходимость ее интеграции в состав РПЦ), которое разделял и патриарх. Однако польские власти намекнули на несвоевременность этого шага в преддверии референдума (июнь 1946 г.) и выборов в сейм (1947 г.)[24]. Как следствие – решение данного вопроса не на церковном, а на государственном уровне и совсем не в том ключе как планировалось изначально. В ноябре 1946 г. в переговорах с Г. Карповым министр юстиции Польской республики Г. Свянтковский добился компромисса – автокефалия была сохранена (точнее предполагалось ее новое каноническое оформление), но оговаривалось, что в избрании нового главы примет участие Московская патриархия. Об этом «должен позаботиться ваш патриарх Алексий, на которого мы смотрим как на главу всех славянских церквей», – заявил польский министр советским представителям. Такая формула удовлетворяла СССР, и с ней в итоге, пусть и вынужденно, согласилась и РПЦ. Задержка реализации проекта,

[21] РГАСПИ.Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 31.
[22] РГАСПИ.Ф. 17. Оп. 125. Д. 506. Л. 102.
[23] *Свитич А.* Православная церковь в Польше и ее автокефалия // Православная церковь на Украине и в Польше в XX столетии / Материалы по истории церкви. Кн. 14. М., 1997. С. 273.
[24] *Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф.* Указ.соч. С.294-295.

скорее всего, была связана с согласованием условий автокефалии и кандидатов на высший пост (поддержанный польским властями митрополит Дионисий был слишком «антисоветски настроен»)[25]. Только 22 июня 1948 г. Синод РПЦ издал определение о канонически правомерной автокефалии Польской Православной Церкви с временным назначением на кафедру архиепископа Белостокского Тимофея (Шретера). Он же представлял Польшу на открывшемся менее чем через месяц московском православном Совещании. Возможно, время признания автокефалии было связано и с проведением этого мероприятия[26] (нужно было привлечь представителей как можно большего количества автокефальных церквей, а Польская церковь являлась таковой, будучи при этом лояльно настроенной[27]). Так и на польском направлении был сделал первый шаг в сторону централизации православия Восточной Европы вокруг Москвы.

Сотрудничество русской и албанской церквей было активизировано лишь накануне Совещания 1948 г. в ходе взаимных визитов церковных делегаций (в январе – албанской в Москву, в апреле – советской в Тирану). Делегация МП прибыла под руководством епископа Ужгородского и Мукачевского Нестора (Сидорука), который принял участие в хиротонии архимандрита Паисия (Водицы) в епископа Корчинского[28]. Вскоре тот стал архиепископом Тиранским и всея Албании, возглавив Албанскую Православную Церковь. На Совещании 1948 г. и в дальнейшей своей деятельности он выступал за поддержание тесных связей с Москвой.

Понятно, что радушный прием, оказываемый представителям Московской патриархии в странах народной демократии, не всегда означал отсутствие разногласий. Вместе с тем, как правило, он был выгоден всем акторам: восточноевропейские Церкви ценой своей лояльности повышали свои шансы на получение финансовой помощи со стороны Москвы и отсутствие репрессий со стороны собственных правительств; те, в свою очередь заручались поддержкой режима церковью; советские власти получали дополнительных союзников в проведении своей внешней политики; РПЦ имела возможность расширить свое международное влияние, увеличить численность своих приходов и выполнить «задание» партии и правительства. Что касается последнего: перед МП стояла задача объединить православные славянские страны под эгидой Москвы, создать блок православных церквей Восточной Европы под руководством РПЦ. Результаты встреч показывают, что в целом она была успешно выполнена. Уже в феврале 1946 г. митрополит Николай (Ярушевич) писал о том, как московский патриарх видит новую реальность: «славянские церкви не только взирают на нашу церковь, как на свою великую сестру, но и главу ее, патриарха Московского, считают главой всего православного славянского мира»[29].

---

[25] *Шкаровский М.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве… С. 290.
[26] *Вишиванюк А.В.* Указ.соч. С.83.
[27] Представители Польской Православной Церкви о своем посещении Москвы // ЖМП. 1948. №7. С.17.
[28] Ответный визит в Албанию // ЖМП. 1948. №6. С.3.
[29] *Николай (Ярушевич),* митр. Слова, речи, послания: 1941-1946. М., 1947. С. 227.

Вместе с тем, для возвышения роли РПЦ и роста ее влияния в мировом масштабе еще в 1945 г. планировалось провести Всемирную конференцию христианских Церквей. Однако приглашать на нее стоило только лояльных СССР и Московской Патриархии участников. Так, обращаясь к И.В. Сталину, в марте 1945 г. Г. Карпов предлагал не привлекать к участию представителей Албанской, Польской и Чехословацкой церквей[30], отношение которых на тот момент не соответствовало установкам.

Параллельно прорабатывалась идея проведении в Москве Вселенского Собора в том числе для возвышения статуса РПЦ до уровня Вселенской церкви. В марте 1946 г. митрополит Николай (Ярушевич) направил в Совет по делам РПЦ соответствующее. Власти и лично И. Сталин одобрили его. Для координации подготовки в Московской патриархии был создан Отдел внешних церковных сношений (ОВЦС), который и возглавил митрополит Николай. В январе 1947 г. были обозначены сроки созыва Собора – 1-10 октября. 23 января начала свою работу подготовительная комиссия патриархии, составлен план будущей встречи, определена ее повестка.

Согласно программе, разработанной Советами по делам РПЦ и религиозных культов и одобренной ЦК ВКП(б) в феврале 1947 г., главным итогом Собора, помимо пропагандистского, должно быть создание реального противовеса католицизму и всемирному католическому единству – некой структуры с исполнительным органом в Москве в задачу которой входила бы помощь католикам в освобождении от папизма[31]. Однако уже в середине февраля планы изменились и было решено в сентябре 1947 г. провести сначала Предсоборное совещание, которое канонически легитимно установит новую дату встречи «для решения вопроса о присвоении Московской патриархии титула Вселенской»[32]. Правительство СССР поддержало предложения председателя СДРПЦ специальным постановлением от 29 мая 1946 г[33]. Но и это совещание не состоялось.

Выход был найден в сужении задач общеправославной встречи, которую все же было решено провести. Поводом стало 500-летие автокефалии Русской Церкви. 25 февраля 1948 г. вышло специальное постановление Совета Министров СССР за № 2142 рс, по которому в том числе выделялись государственные средства для этого мероприятия. У власти были определенные сомнения, что даже в таком формате встреча не соберет полный комплект приглашенных, поэтому на совещании было решено главный упор сделать на оформление европейского православного блока. В связи с этим в сентябре 1947 г. в Сочи готовилась еще одна встреча Патриарха Алексия со Сталиным, но по ряду причин она не состоялась[34].

---

[30] Власть и церковь в Восточной Европе. 1944-1953 гг. Документы российских архивов: в 2 т. Т.1: Власть и церковь в Восточной Европе. 1944-1948 гг. М., 2009. С.105.

[31] *Шкаровский М.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве… С. 300-301.

[32] РГАСПИ. Ф, 17. Оп.125. Д. 407. Л.34.

[33] *Чумаченко Т.А.* Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР: 1943–1965 гг.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.02. Москва, 2011. С. 29

[34] *Алексеев В.А.* «Штурм небес» отменяется? Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР. М., 1992. С.193.

В подготовке мероприятия, начавшейся еще в январе-феврале 1948 г. приняли участие Московская патриархия, МИД, СД РПЦ. Последний обращал особое внимание министерства иностранных дел на обеспечение представительства из приоритетных и проблемных для СССР стран и регионов, в том числе, прося содействие для приезда болгарской и сербской делегаций. Кроме того, накануне, еще до отъезда иностранных делегаций в СССР, Совет запрашивал советскую резидентуру об откликах и реакции на приглашение в Москву и, по возможности, содействия по включению в состав делегаций благожелательно настроенных лиц[35].

Так, накануне Совещания было получено письмо из Белграда от эмигранта о. Иоанна (Сокаля), проливавшее свет на ситуацию с визитом сербского патриарха: «Что касается поездки в Москву, то патриарх хочет, но не знает еще до собора, пустят ли его или пошлют делегатов без него, так как боятся, что он, как черногорец, может изменить интересам сербского шовинизма и стать на стороны правительства и Москвы [что, собственно и произошло – *А.У.*], а они свой челнок уже отвязали от русского дредноута и пытаются пристегнуть к английскому пакету с американскими долларами и атомной бомбой»[36].

Условно московское мероприятие оно было разделено на 2 части (собственно торжественную и совещание).

Торжества по специально подготовленному властями плану решено было провести с 8 по 18 июля 1948 г. Обращает на себя внимание еще одно обстоятельство, относящееся к программе торжеств. План мероприятий, утвержденный отделом пропаганды ЦК, включал литургию на могиле патриарха Тихона, остающегося для Запада главным символом борьбы с атеистическим большевизмом. Возможно, такая акция должна была еще раз продемонстрировать независимость церкви и выбить у противников совещания аргументацию о контроле Церкви советской властью.

В эти же даты должно было состояться и Совещание православных делегаций по заранее подготовленной повестке дня. Все итоговые решения заранее были проверены и отредактированы отделом пропаганды и агитации ЦК ВКП (б). Боязнь провала встречи привела власти к почти полной закрытости совещания от прессы и общественности[37].

Неожиданно состав мероприятия оказался более представительным, чем на то рассчитывали власти. Опасения Кремля о его бойкоте Восточными патриархами не оправдались. Делегации Восточной Европы оказались наиболее полно представлены на совещании, как численно, так и по значимости, возглавляемые пусть даже и временными (как в Польше и Чехословакии), но главами православных религиозных объединений. Сразу бросается в глаза желание государственных наблюдателей разделить делегатов на «лагеря». Такую оценку они дают уже по оценкам приветственных речей, хотя

[35] *Каиль М.* Указ.соч. С.24
[36] Цит. по: *Каиль М.* Указ.соч. С. 36
[37] РГАСПИ. Ф. 17. Оп.132. Д.8. Л.27.

традиционно таковые мало чем отличаются друг от друга. Так речи патриарха Румынского Юстиниана, епископа Албанского Паисия и архиепископа Польского Тимофея в отчете СДРПЦ названы «дружественными», «доброжелательными и искренними». Именно эти делегации безоговорочно поддержали РПЦ во всех вопросах. Характер выступлений патриарха Сербского, представителя Антиохийского патриархата и экзарха Болгарского назван «официально-национальным». И ход встречи в разной степени доказал, что по крайней мере в кулуарах, они придерживались особой точки зрения по отдельным вопросам. Выступление митрополита Германоса, определено как «сухо-официальное и бесцветное»[38].

Разбор особенностей позиций восточно-европейских делегаций начнем с Сербской церкви, делегацию которой возглавил недавно вернувшийся в Югославию патриарх Гавриил. Гости из этой страны вообще могли не появиться на встрече, поскольку в разгаре был советско-югославский конфликт. Но так случилось, что Белград выпустил церковную делегацию, а Москва согласилась ее принять. Только что, 29 июня 1948 г., закончилось заседание Коминформа в Бухаресте, где политический режим Тито был назван позорным, чисто турецким, террористическим, а здоровые силы в КПЮ призывались к замене нынешнего руководства интернационалистическим[39]. Но патриарх Сербский приехал не для того, чтобы поддерживать власти своей страны во вражеском логове. Наоборот, он открыто заявил, что «поддерживает правильную линию, занятую Москвой по отношению к югославскому правительству»[40]. «Мы видим в величии России надежную гарантию счастливой будущности всего православия и славянских народов», – подчеркнул он[41]. Данное заявление прозвучало ни в ходе совещания, ни в его кулуарах, а при непосредственном общении с советскими властями, на официальном приеме в Совете по делам РПЦ. Там же были высказаны и конкретные претензии: патриарх, пострадавший в ходе войны от хорватских националистов, отметил, что ему не по нраву, что государство возглавляет хорват, а не серб. Не устраивала его и церковная политика правительства (усиливающиеся репрессии), кадровый состав Комиссии по вероисповеданиям, которую возглавляют католик и мусульманин. У патриарха Сербского вообще не было сомнений, что «Балканы [а не только его страна - *А.У.*] должны ориентироваться на Восток, рвать связи с Западом и Ватиканом без всяких оговорок»[42]. Несмотря на то, что существенную часть населения Югославии составляли католики, он был яростным критиком римской курии и даже выступил с предложением усилить и без того жесткую резолюцию в отношении папства, подготовленную советскими властями для принятия на Совещании. Патриарх Гавриил приветствовал сложившиеся в СССР отношения церкви и государства, призывая других равняться на советскую церковную политику.

[38] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д.8. Л. 29-30.
[39] *Верт Н.* История Советского государства. 1900-1991. М., 1995. С. 361.
[40] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 8. Л. 34.
[41] ЖМП. 1962. № 5. С. 42.
[42] РГАСПИ. Ф, 17 оп. 132. Д.8 Л. 30, 35.

Антититоистская позиция патриарха была встречена советскими властями с особым удовлетворением, но она стоила дорого Сербской Церкви: югославское государство начало активную кампанию против нее, попытавшись создать новую организационную структуру, союз независимых православных священников, и проводя репрессии против не желающих выходить из-под юрисдикции Сербской Церкви иерархов. Отношения с Русской Православной Церковью тоже оказались затруднены: под давлением югославских правительственных кругов патриарх не смог направить своего представителя на московское подворье, выделенное для этой патриархии.

Не менее интересные коллизии происходили на Совещании и с делегацией Болгарской Православной Церкви. Как уже отмечалось, Московская патриархия способствовала снятию с нее схизмы, столь же быстрым был и признательный ответ экзарха Болгарского Стефана, готового ставить Москву в авангард мирового православия. Но на июльском совещании оказалось, что не только РПЦ готова использовать в своих интересах Софию, но и митрополит Стефан желает в обмен на свою лояльность получить посох патриарха (совещание должно было в специальной декларации подтвердить такую необходимость). Не был он против и материальной помощи – 100 миллионов болгарских лей (по пересчету СДРПЦ – 1 млн рублей) и 150 тыс. тонн воска[43]. При этом митрополит Стефан реально оценивал ситуацию, понимая, что ведет торг не только и не столько с РПЦ, а с советскими государственными структурами, чьим согласием он намерен был заручиться. «Церковь полностью подчинена Департаменту по делам вероисповеданий», – проявляет недовольство митрополит ситуацией на Родине. Но, учитывая «дружеские» отношения СССР и Болгарии, он прямо просит Г. Карпова вмешаться, фактически обуславливая этим свое отношение к итоговым документам Совещания[44]. Власти в лице Совета по делам РПЦ и МИД СССР во имя успеха совещания готовы выступить посредниками между Стефаном и правительственными структурами Болгарии. Во время этих консультаций глава МИД НРБ Коларов в специальной телеграмме в Москву настаивает на «неподготовленности» такого шага как учреждение патриаршества. Итоговое согласие правительства Болгарии не без участия Кремля экзарх Стефан все же получил, правда, без их письменного закрепления в специальной декларации Совещания и без обсуждения кандидатур на кафедру. СССР при этом особо обратил внимание на неправильность позиции главы болгарского Департамента по делам вероисповеданий Илиева, дав понять, что его действия не соответствуют советским интересам[45]. Сам же торг остался в рамках кулуаров, а в официальном заявлении, также прошедшем корректуру отдела агитации ЦК, митрополит Болгарский заявил: «Болгарская церковь совершенно искренне с полной лояльностью поддерживает новый строй и нынешнее правительство

[43] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д.8. Л. 31, 37.
[44] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д.8. Л. 35,41.
[45] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д.8. Л. 37, 103.

Народного Отечественного фронта»[46]. Выразил экзарх и желание заняться написанием труда об И. Сталине, но власти, кажется, не оценили его вдохновения. Москва выделила денежные средства митрополиту Стефану, несмотря на то, что сомневалась, что траты будут согласованы с Синодом Болгарской Православной Церкви[47]. Итогом общения советских властей с митрополитом было два вывода: во-первых, о его личности («человек двуличный», «прожженный интриган» – писал о нем в ЦК Г. Карпов, такая характеристика впоследствии помешала экзарху занять кафедру патриарха); во-вторых, о необходимости координации и более тесных консультаций с контролирующими религиозные организации государственными органами других стран соцлагеря[48]. Определенные заключения были сделаны и болгарскими властями. В данный период они не проводили репрессивной политики против Болгарской Православной Церкви, так как, во-первых, таких действий до конца 1940-х гг. не совершала Москва, поведение которой в данном случае считалось модельным, во-вторых, из-за нежелания сужать социальную базу, на которую они планировали опереться на этапе существования коалиционных правительств[49].

Таким образом, в долгосрочной перспективе, Совещание позволило добиться значительного прогресса в укреплении связей с Болгарской и Сербской православными церквами. В 1948 г. в Москве было открыто подворье Болгарской Православной Церкви. Однако планировавшееся открытие подворья Сербской церкви в связи с изменением советско-югославских отношений и невозможностью представителей этой патриархии работать здесь, не состоялось[50].

Необходимо в общих чертах коснуться и поведения на совещании «послушных» делегаций. Например, новопоставленный румынский патриарх Юстиниан заявил о поддержке проводимых в Румынии радикальных реформ: «Когда народное демократическое правительство приступило к осуществление социальных реформ – национализации земли, промышленности и т.п. – румынская церковь посчитала своей обязанностью прийти на помощь вождям страны»[51]. Надо понимать, что при этом шел и процесс церковной секуляризации, то есть землю теряла и сама Церковь. Большую признательность Русской Церкви выразил епископ Албанский Паисий (Водица). Карпов называет ее «непосредственной искренностью». Сам епископ подчеркивает, что не может обойти «ложь реакционных газет». «В СССР полная свобода вероисповедания», а сама страна есть образец «подлинной

[46] РГАСПИ Ф. 17. Оп. 132. Д.8. Л. 88.

[47] *Абрамов А.Ю.* Помощь Московского Патриархата Болгарской Православной церкви в 1945-1957 гг. (по документам Государственного архива Российской Федерации) // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2018. №4-1(4). С.41-43.

[48] РГАСПИ Ф. 17. Оп. 132. Д.8. Л. 37, 104, 106-107.

[49] *Калканджиева Д.* Указ.соч. С.65-66.

[50] *Беглов А.Л.* Международная деятельность Русской Православной церкви в период «нового курса» в государственно-церковных отношениях. Основные этапы и кризисные явления // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2018. Т.11. №4. С.114.

[51] РГАСПИ Ф. 17. Оп. 132. Д.8. Л. 82. Это интервью с патриархом так и не было опубликовано в то время.

демократии», – заявил он[52] . В целом такая позиция становиться более понятной, исходя из оговорки председателя СДРПЦ в очередном отчете Г. Маленкову. Нужный тон речей был достигнут благодаря «подготовке со стороны правительств Румынии и Албании».

Собственные интересы были и у архиепископа Елевферия (Воронцова) – временного главы чешского православия. Патриарший экзарх попросил повышения своего ранга и чин митрополита[53] . Как итог – демонстрация Церковью полной поддержки народно-демократического строя, что было крайне важно на фоне политического кризиса в этой стране (самоубийство министра иностранных дел Яна Масарика и уход президента Эдуарда Бенеша).

Участники Совещания приняли, как и предполагалось, резолюции об осуждении экуменизма (участия во Всемирном совете церквей), отказе от признания англиканской иерархии и осуждении прозелитизма Римско-католической церкви. Эти проблемы были общими для православных церквей стран Восточной Европы, что также являлось сплачивающим моментом.

В итоговой записке, направленной И. Сталину, В. Молотову, Г. Маленкову и К. Ворошилову, председатель Совета по делам РПЦ как главный ответственный за мероприятие отмечал итоги встречи. Во-первых, единый православный блок вокруг РПЦ стал реальностью: «достигнуто объединение и сплочение вокруг Московского патриархата автокефальных православных церквей Грузии, Сербии, Румынии, Болгарии, Албании, Польши и Антиохии». Чехословакия не вошла в этот список, так как представляла собой экзархат Московской патриархии, то есть была частью РПЦ. Таким образом задача-минимум – сплочение восточноевропейских Церквей под руководством Московской патриархии и создание соответствующего блока – была выполнена. Властью такое объединение должно было восприниматься как поддержка духовным фронтом новых политических режимов. Во-вторых, признано необходимым проводить регулярные встречи православных иерархов, что означает добиваться расширения созданного союза и повышения влияния РПЦ в православном мире. В-третьих, обозначено за счет кого и каким образом будет происходить это расширение: «целесообразно оказание денежной помощи православным церквам: Антиохийской, Александрийской и Иерусалимской»[54] . Но это уже несколько другая тема, хотя финансовый инструмент оставался важным и в отношении с православными Восточной Европы. В-четвертых, РПЦ начинает активно разворачивать собственные представительства в странах-участницах московского совещания. Открыты подворья Московского патриархата в Александрии, Дамаске, Каире, Белграде и Софии. Это увеличивало возможности прямых контактов и давало властям дополнительные опорные пункты за границей.

В качестве выводов можно отметить следующее:

[52] РГАСПИ Ф. 17. Оп. 132. Д.8. Л. 80, 90.
[53] Заявление с поддержкой правительства народного фронта см.: РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д.8. Л. 94. О просьбе поднять чин: Там же. Л.36.
[54] РГАСПИ Ф. 17. Оп. 132. Д.8. Л. 106-107

Во-первых, в связи с фактическим расширением сферы деятельности СДРПЦ, его взаимодействием с аналогичными органами в странах соцлагеря, влиянием на православные церкви через Московскую патриархию, этот орган в данный период являлся одним из главных акторов государственно-церковной политики. Он не просто транслировал государственные решения (как это было в другие периоды), а разрабатывал стратегию и тактику деятельности РПЦ на международном уровне. При этом его деятельность в отношении Церкви носила инструментально-утилитарный характер.

Во-вторых, план по превращению Москвы в мировой центр православия в 1945-1948 годах провалился. М. Шкаровский считает причиной этого его чрезмерную глобальность и авантюристический подход советских государственных органов, разрабатывавших его[55]. На наш взгляд, такой подход был вполне в духе времени, когда СССР-победитель в войне, создатель социалистической системы, ощущал себя практически всемогущим. Другое дело Церковь. Вряд ли МП считала его реализацию возможной, поскольку даже проведение Вселенского собора по ее инициативе было бы не каноничным, не говоря уж о получении РПЦ нового статуса Вселенской (занимала лишь пятое место в диптихе[56]), что осознавали и представители других поместных церквей, не поддерживавшие эту идею. К тому же надо учитывать, что Церковь обладала ограниченным инструментарием и возможностями, действуя в конкретной внешнеполитической ситуации, которая от нее мало зависела. Опираясь на анализ последней, В.А. Эйранян приходит к выводу, что вне зависимости от канонического характера, в условиях того времени, реализация вышеуказанных планов Кремля была не возможна[57].

В-третьих, по мнению большинства исследователей данной проблематики, вышеуказанные неудачи Московской патриархии по реализации внешнеполитических задач советского правительства стали одной из причин ужесточения вероисповедной политики государства в конце 1940-х гг. Хотя, надо отметить, что никаких конкретных обвинений в адрес Церкви по этому поводу со стороны государства не было.

В-четвертых, задача-минимум – создание блока православных церквей в Восточной Европе с МП в качестве лидера, – пусть и с определенными сложностями, была выполнена. По мнению В.А. Эйрияна, это был единственно возможный результат РПЦ в той внешнеполитической ситуации [58] . Вариативность подходов к каждой из восточно-европейских церквей показывает достаточную гибкость государственной и церковной внешней политики.

В-пятых, взаимодействие православных церковных организаций Восточной Европы с Московской Патриархией, их позиция в отношении советской политики, активная вовлеченность в эти процессы СДРПЦ, с одной

[55] *Шкаровский М.* Сталинская религиозная политика… С. 21

[56] *Цыпин В.,* прот. Значение и итоги Совещания 1948 года. О форуме, собравшем глав и представителей автокефальных православных церквей в Москве // Журнал Московской Патриархии. 2018. №7(920). С.53.

[57] Эйриян В.А. Указ.соч. С. 91

[58] Там же.

стороны, влияли на их собственное положение в мире и своем государстве (причем как со знаком плюс, так и со знаком минус, как это было, например, в Югославии и Албании), с другой, на развитие в странах народной демократии государственно-церковных отношений и религиозной политики по аналогии с СССР.

Таким образом, анализ деятельности Московской патриархии в 1945–1948 годах наглядно показывает ее эффективность в качестве инструмента советской «мягкой силы». Через комплексное использование административных, пропагандистских и финансовых механизмов, через аппеляцию к общей духовной традиции был сформирован лояльный восточноевропейский православный блок под эгидой Русской Православной Церкви.

Источники и литература

Источники

1. Власть и церковь в Восточной Европе. 1944-1953 гг. Документы российских архивов: в 2 т. Т.1: Власть и церковь в Восточной Европе. 1944-1948 гг. М.: РОССПЭН, 2009.
2. *Григорий (Чуков),* архиеп. Московская церковная делегация в Болгарии // Журнал Московской Патриархии. 1945. №5. С.19.
3. Журнал Московской патриархии (далее ЖМП). 1945. № 3. С. 21-22.
4. Из жизни Православной Церкви в Чехословакии // ЖМП. 1946. №8. С.11.
5. *Кузнецкий А.П.* Делегация Русской Православной Церкви в Румынии // Журнал Московской Патриархии. 1945. №6. С.31; 1962. № 5. С. 42.
6. *Николай (Ярушевич),* митр. Слова, речи, послания: 1941-1946. М.: Издательство Московской патриархии, 1947.
7. Обращение Собора к христианам всего мира // Журнал Московской Патриархии. 1945. №2. С.15.
8. О пребывании в Москве Чешской делегации // ЖМП. 1946. №1. С.14-15. Ответный визит в Албанию // ЖМП. 1948. №6. С.3.
9. Патриарх Сергий и его духовное наследство. М.: Издательство Московской патриархии, 1948.
10. Пребывание Г.Г. Карпова в Чехословакии // ЖМП. 1946. №8. С.7.
11. Представители Польской Православной Церкви о своем посещении Москвы // ЖМП. 1948. №7. С.17
12. Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407, 430, 506; Оп. 132. Д. 8.
13. *Савинский С.,* проф. Пятнадцать дней в Югославии // ЖМП. 1945. №6. С.20.

Литература

14. *Абрамов А.Ю.* Помощь Московского Патриархата Болгарской Православной церкви в 1945-1957 гг. (по документам Государственного архива Российской Федерации) // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2018. №4-1(4). С.39-56.

15. *Алексеев В.А.* «Штурм небес» отменяется? Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР. М: Издательский центр «Россия молодая», 1992.
16. *Беглов А.Л.* Международная деятельность Русской Православной церкви в период «нового курса» в государственно-церковных отношениях. Основные этапы и кризисные явления // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2018. Т.11. №4. С.104-129.
17. *Бурега В.В.* Чехословацкая Православная Церковь: путь к автокефалии. 1945-1951 гг. // Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939-1958 гг. М.: Институт славяноведения РАН, 2003.
18. *Васильева О.Ю.* Русская православная церковь в политике советского государства в 1943-1948 гг. М.: ИРИ РАН, 1999.
19. *Васильева О.* Сталин и Ватикан. // Наука и религия. 1995 № 8. С. 17-18
20. *Верт Н.* История Советского государства. 1900-1991. М.: Прогресс-Академия, 1995.
21. *Вишиванюк А.В.* Вопрос об автокефалии Польской православной церкви в контексте холодной войны // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2017. Т.35. №1. С.81-97.
22. *Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф.* Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40-50-х годов XX века: Очерки истории. М.: РОССПЭН; Фонд Первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2008.
23. *Каиль М.* «Православный фактор» в советской дипломатии: международные коммуникации Московского патриархата середины 1940-х гг.// Государство. Общество. Церковь в России и за рубежом. 2017. № 1 [35]. С. 19-40.
24. *Калканджиева Д.* Болгарская Православная церковь и экуменическое движение после Второй мировой войны // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. Т.35. №1. С.64-80;
25. *Кострюков А.А*. Подготовка Московского совещания глав и представителей поместных Православных церквей в 1948 г. // Российская история. 2019. №1. С.197-206;
26. *Кострюков А.А.* Экзарх Болгарской церкви митрополит Степан и Московская Патриархия // Вестник Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: история. История Русской Православной церкви. 2013. №5(54). С.31-43;
27. Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны. 1941-1945 гг. / О.Ю. Васильева, И.И. Кудрявцев, Л.А. Лыкова. М.: Издательство Крутицкого подворья. Общество любителей церковной истории, 2009.
28. *Свитич А.* Православная церковь в Польше и ее автокефалия // Православная церковь на Украине и в Польше в XX столетии / Материалы по истории церкви. Кн. 14. М.: Крутицкое Патриаршее подворье. Общество любителей церковной истории, 1997.
29. *Цыпин В.* Значение и итоги Совещания 1948 года. О форуме, собравшем глав и представителей автокефальных православных церквей в Москве // Журнал Московской Патриархии. 2018. №7(920). С.52-58;
30. *Чумаченко Т.А.* В русле внешней политики советского государства: Московская Патриархия на международной арене в 1943-1948 гг. // Вестник Российского университета дружбы народов. 2007. №1. С.89-99.
31. *Чумаченко Т.А.* В русле внешней политики сталинского руководства: Русская православная церковь и патриархаты Ближнего Востока. 1943-1953 годы // Вестник Челябинского государственного университета. 2014. №22(351). С.142-148.
32. *Чумаченко Т.А.* Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР: 1943–1965 гг.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.02. Москва, 2011.
33. *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье Общество любителей церковной истории, 1999. 400 с.;
34. *Шкаровский М.В.* Сталинская религиозная политика и Русская Православная Церковь в 1943–1953 годах // Acta Slavica Iaponica. Sapporo. 2009. Volume XXVII. P. 1-27.

35. *Эйриян В.А.* Международное измерение деятельности Русской Православной Церкви в 1945-1953 гг. в контексте внешней политики СССР. Диссертация на соиск.уч.ст. к.и.н. М., 2025.

The Activities of the Moscow Patriarchate in the Context of Soviet Policy on Creating the Socialist System in 1945–1948

Author: Uriadova A. V.; Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences Leading Researcher; P.G. Demidov Yaroslavl State University. Head of the Department of Modern Russian History, Dr. habil. in History, Associate Professor. Russian Federation, Yaroslavl. ORCID 0000-0003-0091-0293. E-mail: uryadovaanna@gmail.com

Abstract. The article examines the state-church policy of the USSR in the second half of the 1940s in the context of the formation of the socialist system in Eastern Europe. The aim of the study is to provide a structured analysis of the Moscow Patriarchate's involvement in the foreign policy of the Soviet leadership in 1945–1948 and to determine the role of the Russian Orthodox Church (ROC) as an instrument of "soft power". The methodology is based on historical-systemic and historical-genetic methods, the analysis of archival documents, reports of the Council for the Affairs of the ROC, and materials of the Central Committee of the All-Union Communist Party (Bolsheviks). The study identifies five key instruments of the Moscow Patriarchate's influence on the international arena: major church forums, bilateral visits of hierarchs, propaganda and publishing activities, organizational and administrative regulation of the status of foreign churches, and financial support for loyal leaders. The author's conclusions indicate that by 1948, the minimum task of consolidating the Eastern European Orthodox bloc around Moscow was successfully completed. However, the project to create an "Orthodox Vatican" faced canonical resistance from Constantinople and the Greek Churches, as well as the onset of the Cold War, which led to a change in the Soviet domestic policy and the reduction of state concessions to the Church.

Keywords: Russian Orthodox Church, Moscow Patriarchate, state-church relations, USSR foreign policy, Eastern Europe, socialist camp, Council for the Affairs of the ROC, Local Council, Moscow Conference of 1948, soft power.

References

- Abramov A.Yu. Pomoshch' Moskovskogo Patriarkhata Bolgarskoi Pravoslavnoi tserkvi v 1945-1957 gg. (po dokumentam Gosudarstvennogo arkhiva Rossiiskoi Federatsii) [Assistance of the Moscow Patriarchate to the Bulgarian Orthodox Church in 1945-1957 (based on documents from the State Archive of the Russian Federation)]. *Teologicheskii vestnik Smolenskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii – Theological Herald of the Smolensk Orthodox Theological Seminary*, 2018, no. 4-1(4), pp.39-56.
- Alekseev V.A. «Shturm nebes» otmenyaetsya? Kriticheskie ocherki po istorii bor'by s religiei v SSSR ["Storming of heavens" is canceled? Critical essays on the history of the struggle against religion in the USSR]. Moscow: Izdatel'skii tsentr «Rossiya molodaya», 1992.

- Beglov A.L. Mezhdunarodnaya deyatel'nost' Russkoi Pravoslavnoi tserkvi v period «novogo kursa» v gosudarstvennotserkovnykh otnosheniyakh. Osnovnye etapy i krizisnye yavleniya [International activities of the Russian Orthodox Church during the "new course" in state-church relations. Main stages and crisis phenomena]. *Kontury global'nykh transformatsii: politika, ekonomika, pravo – Contours of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, 2018, vol. 11, no. 4, pp.104-129.
- Burega V.V. Chekhoslovatskaya Pravoslavnaya Tserkov': put' k avtokefalii. 1945-1951 gg. [Czechoslovak Orthodox Church: path to autocephaly. 1945-1951]. In: *Vlast' i tserkov' v SSSR i stranakh Vostochnoi Evropy. 1939-1958 gg.* [Power and church in the USSR and countries of Eastern Europe. 1939-1958], Moscow: Institut slavyanovedeniya RAN, 2003.
- Chumachenko T.A. Sovet po delam Russkoi pravoslavnoi tserkvi pri SNK (SM) SSSR: 1943–1965 gg.: avtoref. dis. ... d-ra ist. nauk : 07.00.02 [Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of People's Commissars (Ministers) of the USSR: 1943–1965: Author's abstract of the dissertation of Doctor of Historical Sciences]. Moscow, 2011.
- Chumachenko T.A. V rusle vneshnei politiki sovetskogo gosudarstva: Moskovskaya Patriarkhiya na mezhdunarodnoi arene v 1943-1948 gg. [In line with the foreign policy of the Soviet state: The Moscow Patriarchate on the international arena in 1943-1948]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov – Bulletin of Peoples' Friendship University of Russia*, 2007, no. 1, pp.89-99.
- Chumachenko T.A. V rusle vneshnei politiki stalinskogo rukovodstva: Russkaya pravoslavnaya tserkov' i patriarkhaty Blizhnego Vostoka. 1943-1953 gody [In line with the foreign policy of the Stalin leadership: The Russian Orthodox Church and the Patriarchates of the Middle East. 1943-1953]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta – Bulletin of Chelyabinsk State University*, 2014, no. 22(351), pp.142-148.
- Eiriyan V.A. Mezhdunarodnoe izmerenie deyatel'nosti Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v 1945-1953 gg. v kontekste vneshnei politiki SSSR [International dimension of the activity of the Russian Orthodox Church in 1945-1953 in the context of the foreign policy of the USSR]. Dissertation for the degree of Candidate of Historical Sciences. Moscow, 2025;
- Ka'il M. «Pravoslavnyi faktor» v sovetskoi diplomatii: mezhdunarodnye kommunikatsii Moskovskogo patriarkhata serediny 1940-kh gg. [The "Orthodox factor" in Soviet diplomacy: international communications of the Moscow Patriarchate in the mid-1940s]. *Gosudarstvo. Obshchestvo. Tserkov' v Rossii i za rubezhom – State. Society. Church in Russia and abroad*, 2017, no. 1 [35], pp. 19-40.
- Kalkandzhieva D. Bolgarskaya Pravoslavnaya tserkov' i ekumenicheskoe dvizhenie posle Vtoroi mirovoi voiny [Bulgarian Orthodox Church and the ecumenical movement after World War II]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom – State, Religion, Church in Russia and Abroad*, 2017, vol. 35, no. 1, pp.64-80;
- Kostryukov A.A. Ekzarkh Bolgarskoi tserkvi mitropolit Stepan i Moskovskaya Patriarkhia [Exarch of the Bulgarian Church Metropolitan Stephen and the Moscow Patriarchate]. *Vestnik Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 2: istoriya. Istoriya Russkoi Pravoslavnoi tserkvi – Bulletin of St. Tikhon's University for the Humanities. Series 2: History. History of the Russian Orthodox Church*, 2013, no. 5(54), pp.31-43;
- Kostryukov A.A. Podgotovka Moskovskogo soveshchaniya glav i predstavitelei pomestnykh Pravoslavnykh tserkvei v 1948 g. [Preparation of the Moscow meeting of heads and representatives of local Orthodox Churches in 1948]. *Rossiiskaya istoriya – Russian History*, 2019, no. 1, pp.197-206;
- Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v gody Velikoi Otechestvennoi voiny. 1941-1945 gg. [Russian Orthodox Church during the Great Patriotic War. 1941-1945] / O.Yu. Vasil'eva, I.I. Kudryavtsev, L.A. Lykova. Moscow: Izdatel'stvo Krutitskogo podvor'ya. Obshchestvo lyubitelei tserkovnoi istorii, 2009.

- Shkarovskii M.V. *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' pri Staline i Khrushcheve (Gosudarstvennotserkovnye otnosheniya v SSSR v 1939-1964 godakh)* [Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev (State-Church relations in the USSR in 1939-1964)]. Moscow, 1999.
- Shkarovskii M.V. Stalinskaya religioznaya politika i Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v 1943–1953 godakh [Stalin's religious policy and the Russian Orthodox Church in 1943–1953]. *Acta Slavica Iaponica*. Sapporo. 2009. Volume XXVII. P. 1-27.
- Svitich A. Pravoslavnaya tserkov' v Pol'she i ee avtokefaliya [Orthodox Church in Poland and its autocephaly]. In: *Pravoslavnaya tserkov' na Ukraine i v Pol'she v XX stoletii / Materialy po istorii tserkvi* [Orthodox Church in Ukraine and Poland in the 20th century / Materials on the history of the church]. Book 14. Moscow: Krutitskoe Patriarshee podvor'e. Obshchestvo lyubitelei tserkovnoi istorii, 1997.
- Tsypin V. Znachenie i itogi Soveshchaniya 1948 goda. O forume, sobravshem glav i predstavitelei avtokefal'nykh pravoslavnykh tserkvei v Moskve [Significance and results of the Conference of 1948. About the forum that gathered heads and representatives of autocephalous Orthodox churches in Moscow]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii – Journal of the Moscow Patriarchate*, 2018, no. 7(920), pp.52-58;
- Vasil'eva O. Stalin i Vatikan [Stalin and the Vatican]. *Nauka i religiya – Science and Religion*, 1995, no. 8, pp. 17-18.
- Vasil'eva O.Yu. *Russkaya pravoslavnaya tserkov' v politike sovetskogo gosudarstva v 1943-1948 gg.* [Russian Orthodox Church in the policy of the Soviet state in 1943-1948]. Moscow, 1999.
- Vert N. *Istoriya Sovetskogo gosudarstva. 1900-1991* [History of the Soviet State. 1900-1991]. Moscow, 1995.
- Vishivanyuk A.V. Vopros ob avtokefalii Pol'skoi pravoslavnoi tserkvi v kontekste kholodnoi voiny [The question of the autocephaly of the Polish Orthodox Church in the context of the Cold War]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom – State, Religion, Church in Russia and Abroad*, 2017, vol. 35, no. 1, pp.81-97.
- Volokitina T.V., Murashko G.P., Noskova A.F. Moskva i Vostochnaya Evropa. Vlast' i tserkov' v period obshchestvennykh transformatsii 40-50-kh godov XX veka: Ocherki istorii [Moscow and Eastern Europe. Power and church during the social transformations of the 40s-50s of the 20th century: Historical essays]. Moscow: ROSSPEN; Fond Pervogo Prezidenta Rossii B.N. El'tsina, 2008.

УДК 321.011.5+321.013+327.51+329.15+329.71+355.1+930.1+930.23

Великая Отечественная война как геополитическое явление

Автор: Ланской Григорий Николаевич; Российский государственный гуманитарный университет – доктор исторических наук, профессор; Россия, г. Москва; E-mail: gri_lanskoi@list.ru

Аннотация: Статья посвящена исследованию Великой Отечественной войны на основе междисциплинарного геополитического подхода. С одной стороны, его использование дает возможность представить содержание войны как процесса реализации территориальных интересов государственных органов и управляемых ими социальных групп. С другой стороны, на основе данного подхода осуществляются объективное изучение и экспертное объяснение значительных исторических событий, связанных с занятием, освоением и во многих случаях защитой территорий. Представляемое исследование основано на применении системного подхода. Во-первых, он ориентирован на изучение геополитики как практического и идеологического процесса. Во-вторых, в рамках его применения война анализируется как историческое явление, имеющее одновременно материальную и духовную форму. Также методологическая база исследования представлена комплексным подходом. Его использование дало возможность выявить объективные и субъективные факторы начала Великой Отечественной войны; происходившие на её протяжении политические процессы и результаты этого события для формирования внешней политики её участников и развития международных отношений в Европе и глобальном мире. Новизна представляемого исследования заключается не только в его методологической направленности в сферу геополитической науки, но также в выявлении и анализе основных объектов изучения Великой Отечественной войны с позиций этого подхода. В их составе определены реализация территориальных интересов государств – участников данного события; практическое функционирование и структура акторов этой войны как геополитических субъектов; идеологические цели и основания действий СССР, его союзников и противников; планирование представителями этих государств системы международных отношений и сфер влияния после окончания открытой стадии вооруженного конфликта. В статье показано, что тема осуществленного исследования имеет не только научное, но и практическое значение в современных условиях геополитической и духовной конфронтации между российским обществом и многими зарубежными институциональными субъектами из западного пространства.

Ключевые слова: Великая Отечественная война; СССР; геополитические исследования; государство; внешняя политика; территориальные интересы; общество; духовные ценности; международные отношения; глобальный мир

Масштабные исторические явления, заключающиеся в динамичном освоении территориальных пространств и также в планировании достижения данной цели, можно продуктивно изучать на основании геополитического подхода. При определении его специфики и функционального назначения

необходимо учитывать то, что он имеет, с одной стороны, практическое и, с другой стороны, теоретическое содержание. В области практики цель его применения заключается в проектировании процессов формирования и реализации власти над территорией, её ресурсами и населением. В теоретическом понимании геополитический подход обозначает оценивание структуры и внутреннего потенциала территориального пространства для выработки возможных сценарных моделей его освоения не только в рамках окружающей действительности, но и в дальнейшей перспективе.

Для применения этого методологического инструмента на базовом – эмпирическом – уровне используются методы наблюдения и фиксации внешних особенностей территории. Итогом этого процесса, в частности, становится создание геополитической карты конкретного исторического явления, на которой можно зафиксировать как статически оформившиеся, так и динамически развивающиеся процессы. На уровне теоретического познания использование геополитического подхода включает в себя осмысление сущности и предположение перспектив развития как частных элементов анализируемого пространства, так и их совокупности в качестве системного явления. Такой методологический выбор предусматривает не только объективное исследование пространственной среды и обращенных к ней политических действий, но и выдвижение гипотез о возможных изменениях каждого из этих двух познаваемых объектов.

Такой дуализм исследовательской задачи, решаемой одновременно в статическом и динамическом контексте, позволяет изучать любые по внутренней сложности и комплексной разносторонности явления. Одним из них применительно к российской и в целом мировой истории XX в. стала Великая Отечественная война.

Базовым объектом для применения геополитического подхода при её исследовании на первичном, непосредственно воспринимаемом уровне является не только конкретная территория состоявшихся боевых действий, но и то более широкое пространство, на которое она распространялась в реализованных, а также в не осуществленных геополитических планах представителей противоборствующих друг другу сторон. Методологически важно то, что оно включало в себя не только практические, наблюдаемые в материальной форме явления, но и намерения участников противостояния, которые становились для них, с одной стороны, мотивацией и, с другой стороны, целью осуществляемых действий.

Важно учитывать, что применительно к периоду 1914–1940 гг. эти геополитические интересы были почти одинаковыми для России и Германии. Руководители и вместе с ними многие жители этих государств пережили существенное ограничение их территориально-политических прав в сформированной по инициативе руководителей победивших в Первой мировой войне стран Версальско-Вашингтонской системе. Затем после перехода от монархической к республиканской форме правления политическими лидерами

данных стран стали создаваться и реализовываться планы обеспечения общественно-государственного подъема в широких слоях населения.

В Германии он после преодоления некоторых системно кризисных явлений, характерных для Веймарского периода, завершился формированием модели Третьего рейха. В России этот подъем при бесспорно существовавших внутренних издержках проявился в создании социально-государственной модели цивилизационного типа. К началу Великой Отечественной войны по достигнутым в 1940 г. границам своего распространения отчасти она стала своеобразной реинкарнацией территориально-политической системы Российской империи. При этом отличие послереволюционного механизма административно-политического устройства от дореволюционного заключалось в том, что в СССР колонизационная модель собирания империи сменилась добровольной. Это проявилось не столько в имевшей отдельные управленческие недостатки советизации общественных отношений, сколько в сплотившей многих людей доктрине интернационализма. На основе её реализации, в частности, планировалось практическое воплощение позитивного по своей сущности мифа – построение первого в мире коммунистического общества.

Великая Отечественная война стала кульминационным явлением в воплощении, с одной стороны, территориально-политических и, с другой стороны, духовно-аксиологических целей развития СССР и Германии как на социальном, так и на государственном уровне. Применительно к германскому государству запланированные и реализовывавшиеся геополитические интересы были логическим продолжением концептуальных планов создания германо-нордического союза[1] и расширения «жизненного пространства» в восточном направлении[2]. Они в качестве внутренне интегрированной панидеи дополнились популярной в целом ряде стран антикоммунистической доктриной.

Представители советского государства, последовательно демонстрируя отличие разработанного ими политического курса от программы деятелей правившей до их прихода к власти элиты, подчеркивали его антиимпериалистическую направленность. Под ней, в частности, подразумевалось отстаивание интересов мирового сообщества представителей пролетариата, а также поддерживающей практические задачи данного класса части других социальных слоёв, которая позитивно восприняла стратегию построения коммунизма и была готова участвовать в её воплощении[3]. Данная цель, имевшая вполне отчетливо выраженный геополитический характер, обозначалась как справедливая, поскольку её детерминантом провозглашалось построение социально-политической системы, дающей заслуженные блага людям, занятым общественно-полезным трудом.

Построение коммунизма, совмещенное с патриотическим отношением к созданному на пространстве СССР первому в мире социалистическому государству и пространству Родины в его культурном и географическом

[1] Челлен Р. Государство как форма жизни. М.: РОССПЭН, 2008.
[2] Хаусхофер К., Ратцель Ф. Теория «жизненного пространства». М.: Алгоритм, 2019.
[3] Троцкий Л.Д. Перманентная революция. СПб: Азбука-классика, 2009.

наполнении, стало в отличие от экспансионистских планов архитекторов Третьего рейха и их союзников основой сопротивления практически воплощенной нацистской угрозе. Частично и затем – со второй половины 1942 г. – полностью успешный срыв реализации плана «Барбаросса» приводил к всё более широкомасштабному и необратимому процессу сплачивания значительного числа социальных слоёв вокруг представителей советского государственного аппарата. В Германии после окончательного перехода стратегической инициативы к военным и дипломатическим силам СССР, проявившегося в подходе к государственной границе между Молдавией и Румынией; разрушении блокадного кольца вокруг Ленинграда; состоявшейся в Тегеране конференции стран-участниц антигитлеровской коалиции начались противоположные – дезинтеграционные – процессы. Их проявлением, в частности, стало состоявшееся 23 июля 1944 г. покушение на А. Гитлера. Оно не завершилось успехом для его организаторов, но при этом было очевидным признаком начавшегося кризиса в правящих кругах германского государства[4].

Помимо борьбы за территориальные, политические и – опосредованно – духовные ценности Великая Отечественная война стала пространственной сферой столкновения не вполне традиционной до её начала совокупности акторов. При определении их состава вполне целесообразным и даже необходимым с методологической точки зрения является расширенный подход к определению субъектной базы формирования и развития международных отношений, который имеет социологическую сущность[5]. Согласно ему акторами различных типов внешнеполитической деятельности являются не только традиционно рассматриваемые в данном качестве органы государственной власти, но и представители различных по широте и влиянию групп общества. Это определение вполне коррелируется с социологическим пониманием государственности как продукта социального развития, а не только функционирования исторически сформированных элементов политической системы.

Как в СССР, так и в государствах, где получила распространение и влияние на принятие административных решений идеология нацизма, роль негосударственных структур в формировании предпосылок, ходе и достижении результатов Великой Отечественной войны была достаточно существенной.

В Германии она проявилась в распространении популизма, который как тогда, так и в настоящее время представлял собой системное явление и поэтому вследствие достигаемой кумулятивной структуры становился особенно востребованным и эффективным инструментом для духовной и практической мобилизации достаточно широких слоёв населения. С одной стороны, в нём присутствовала «правая» ориентация. Она базировалась на отстаивании необходимости взять реванш за произошедшие историко-политические неудачи объединенными усилиями различных – в том числе институционально

[4] Ширер У. Взлёт и падение Третьего рейха = Rise and fall of the third reich: Третий рейх пережил своего основателя ровно на семь дней. М.: АСТ, 2015.

[5] Цыганков П.А. Политическая социология международных отношений: учеб. пособие. М.: Радикс, 1994.

организованных – общностей. С другой стороны, германский популизм межвоенного периода имел «левую» составляющую. Она, в частности, была направлена на передел собственности и других материальных благ в пользу представителей титульной («арийской» по официально констатируемому происхождению) нации. Из этих компонентов логично складывалась политическая идеология национал-социализма, обоснование которой велось различными средствами и инструментами и в преддверии Великой Отечественной войны, и на её протяжении вплоть до безоговорочной капитуляции представителей германского государства.

Развитие советского государства от процесса его становления до приобретшего после XIX Всесоюзной конференции КПСС необратимый характер внутреннего кризиса основывалось на системном взаимодействии партийных и государственных структур. Его наличие представляло собой гарантию устойчивости политической системы. Этот факт признавался даже теми исследователями[6], которые изначально считали её обреченной на внутренний распад и обозначали в качестве исходного времени её распада период между объявлением амнистии для части заключенных в 1953 г. и официальным провозглашением курса на развенчание «культа личности» И.В. Сталина и преодоление его последствий в ходе XX[7] и затем (в еще более радикальной по внешним проявлениям форме) XXII съезда КПСС[8].

На всём протяжении Великой Отечественной войны при административном доминировании Государственного комитета обороны и уполномоченных им институциональных структур представители коммунистической партии вносили существенный вклад в сплочение широких слоев общества для достижения главной цели – защиты СССР от нападения представителей Германии и её геополитических союзников. Окончательная стабилизация на этом направлении произошла в течение 1942 и первой половины 1943 г., что было обусловлено двумя объективными факторами. Ими являлись установление стабильной системы координирования партизанского движения на оккупированных, а также постепенно освобождавшихся территориях и успешное сопротивление внешнему нападению, символом которого стала, в частности, имевшая комплексное и стратегическое значение Сталинградская битва.

Роль Коммунистической партии и других, ассоциированных с ней общественно-политических организаций (например, Всесоюзного ленинского комсомольского союза молодёжи) заключалась не только конструктивном вкладе их представителей в практическую консолидацию жителей страны, но и в формировании в сознании широкого круга людей позитивных ориентиров и ценностей.

---

[6] Верт Н. Террор и беспорядок. Сталинизм как система. М.: РОССПЭН: Фонд Первого Президента Б.Н. Ельцина, 2010.

[7] Хрущев Н.С. Доклад на закрытом заседании XX съезда КПСС «О культе личности Сталина и его последствиях». М.: Госполитиздат, 1959.

[8] Материалы XXII съезда КПСС. М.: Госполитиздат, 1969.

С одной стороны, в их число входили новые объекты. Они были определены в процессе функционирования советского государства и к числу которых, в частности, относились И.В. Сталин; утвержденный декабре 1943 г. гимн СССР; последовательно выстраиваемый коммунизм. С другой стороны, с этими аксиологическими приоритетами вполне гармонично сочетались традиционные ценности, которые сохраняли позитивное значение практически во все периоды отечественной истории[9]. Этот синтез становился одним из фундаментальных ресурсов геополитического преимущества представителей советского государства и общества над их противниками, которые представляли вплоть до 1944–1945 гг. большинство европейских государств.

Его наличие стало не только фактором военных достижений, но и очевидной предпосылкой стратегически неизбежного раскола, который произошел между представителями стран антигитлеровской коалиции и фактически приобрел форму «холодной войны» уже в ходе проведенной ими с 17 июля по 2 августа 1945 г. Потсдамской конференции. В её повестке проблема разделения сфер геополитического влияния в освобожденных от войск Германии и её союзников вполне обоснованно заняла центральное место.

Следует подчеркнуть, что при наличии значительно меньших по сравнению с СССР достижений в изначально основной для переговорного процесса сфере боевых действий представители США и Великобритании руководствовались при выдвижении и отстаивании своих интересов предварительно созданными доктринальными установками. Первая из них, базируясь на сочетании концепций географического детерминизма и талассократического гегемонизма, предусматривала априорное признание лидерства стран, имеющих прямой выход к Атлантическому океану со стороны Северного полушария, в мировом политическом пространстве[10]. Вторая установка заключалась в утверждении о наличии угрозы коммунистических революций, которую не могли не нести партийные и государственные органы СССР по отношению к другим государствам. Эта перспектива представлялась жителям многих стран не только в форме источника тоталитарной модели политического режима, но и в виде основы для неизбежного регресса. Такое утверждение полностью соответствовало двум основным концепциям развития международных отношений, созданным специалистами из стран «западного» геополитического пространства и сохраняющим доминирование вплоть до настоящего времени, – атлантизму и европецентризму.

Миссия СССР в Великой Отечественной войне определялась его руководителями как освободительная. При этом в отличие от периода деятельности органов Коминтерна, в полной мере ориентированной на поддержку инициаторов и других сторонников социального революционного движения, она не предусматривала обязательную смену общественного строя во

[9] Багдасарян В.Э., Иерусалимский Ю.Ю., арх. Сильвестр (Лукашенко С.П.). Традиционные ценности как основа нового мировоззренческого строительства России. Ярославль: Шукаева и семья, 2024.

[10] Spykman Nicholas J. America`s Strategy in World Politics: The United States and the Balance of Power. New York: Harcourt, Brace and Company, 1942.

всех государствах со свергнутым оккупационным режимом. Сделанный руководителями некоторых из них выбор в пользу социалистической системы общественного развития был обусловлен балансом сформированной между ними и СССР практики международных отношений, которая координировалась договорами о создании Совета экономической взаимопомощи и Организации стран – участниц Варшавского договора. Эти два источника были дополнены в условиях периода «разрядки» заключительным актом Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе, подписанном в Хельсинки летом 1975 г.

Данный документ юридически закрепил геополитические достижения СССР в Великой Отечественной войне, став результатом комплексных усилий представителей советских государственных органов. Однако после провозглашенного в условиях «перестройки» курса на формирование и внедрение нового политического мышления, оказавшегося в первую очередь адресованного в сферу участия в международных отношениях и по существу восприятия выгодной внешним конкурентам либерально-глобалистской доктрины[11], эти результаты оказались искусственно нивелированными фактически на всё первое десятилетие существования Российской Федерации в качестве суверенного государства. В последующие годы данное явление, имевшее потенциально деструктивный характер для развития социально-политической системы, стало последовательно преодолеваться, в частности, благодаря формированию достоверных знаний о достижениях советских граждан и их руководителей в годы Великой Отечественной войны

Источники

1. Горбачёв М.С. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для остального мира. М.: Политиздат, 1987. 270 с.
2. Материалы XXII съезда КПСС. М.: Госполитиздат, 1969. 464 с.
3. Троцкий Л.Д. Перманентная революция. СПб: Азбука-классика, 2009. 220 с.
4. Хрущев Н.С. Доклад на закрытом заседании XX съезда КПСС «О культе личности Сталина и его последствиях». М.: Госполитиздат, 1959. 80 с.

Литература

1. Багдасарян В.Э., Иерусалимский Ю.Ю., арх. Сильвестр (Лукашенко С.П.). Традиционные ценности как основа нового мировоззренческого строительства России. Ярославль: Шукаева и семья, 2024. 296 с.
2. Верт Н. Террор и беспорядок. Сталинизм как система. М.: РОССПЭН: Фонд Первого Президента Б.Н. Ельцина, 2010. 444 с.
3. Хаусхофер К., Ратцель Ф. Теория «жизненного пространства». М.: Алгоритм, 2019. 239 с.

[11] Горбачёв М.С. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для остального мира. М.: Политиздат, 1987.

4. Цыганков П.А. Политическая социология международных отношений: учеб. пособие. М.: Радикс, 1994. 318 с.
5. Челлен Р. Государство как форма жизни. М.: РОССПЭН, 2008. 319 с.
6. Ширер У. Взлёт и падение Третьего рейха = Rise and fall of the third reich: Третий рейх пережил своего основателя ровно на семь дней. М.: АСТ, 2015. 1213 с.
7. Spykman Nicholas J. America`s Strategy in World Politics: The United States and the Balance of Power. New York: Harcourt, Brace and Company, 1942. 525 p.

Great Patriotic war as geopolitical phenomenon

Author: Lanskoy Grigory Nikolaevich; Russian State University for the Humanities – Dr. of Historical Sciences, Professor; Russia, Moscow; E-mail: gri_lanskoi@list.ru

Abstract: Paper is devoted to study of Great Patriotic war on the base of interdisciplinary geopolitical approach. From one part it`s using gives possibility to present the content of war as a process of realization of territorial interests of state institutions and social groups directing by them. From the other part on base of this approach are realizing objective studying and expert explication of important historical events connected with taking, exploration and in many situations with defense of territories. Presenting study bases on using of system approach. Firstly it is orienting to study of geopolitical activity as practical and ideological process. Secondly in terms of its application war is analyzing as historical phenomenon which simultaneously has material and spiritual form. Methodological base of study is also presenting by complex approach. It`s using gave possibility to discover objective and subjective factors of beginning of Great Patriotic war; political processes passed during this event and its results for forming external policy of its participants and development of international relations in Europe and in global world. Innovation of presenting study is including not only in its methodological orientation to sphere of geopolitical science but also in discovering and analysis of basic objects in studying of Great Patriotic war from the basic points of this approach. In their community were defined realization of territorial interests of states participated in thus event; practical functioning and structure of actors of this war as geopolitical subjects; ideological aims and basic points of activity of USSR, its allies and enemies; planning by representatives of these states of future system of international relations and spheres of influence after the end of open stage of military conflict. In paper it is shown that the theme of realized study has not only theoretical but also practical importance in contemporary conditions of geopolitical and spiritual confrontation between Russian society and many foreign institutional subjects from western space.

Keywords: Great Patriotic war; USSR; geopolitical studies; state; external policy; territorial interests; society; spiritual interests; international relations; global world

References

- Bagdasaryan V.E., Ierusalimsky Y.Y., Archpriest Sylvester (Lukashenko S.P.), Resnyansky S.I. *Traditional Values as the Foundation of Russia's New Worldview Construction*. Yaroslavl: Shukaeva i semya, 2024. 296 p.
- Gorbachev M.S. *Perestroika and New Thinking for Our Country and for the Rest of the World*. Moscow: Politizdat, 1987. 270 p.
- Haushofer K., Ratzel F. *Theory of "Living Space"*. Moscow: Algorithm, 2019. 239 p.

- Khrushchev N.S. *Report at the Closed Session of the 20th Congress of the CPSU "On the Cult of Personality and Its Consequences"*. Moscow: Gospolitizdat, 1959. 80 p.
- Kjellén R. *State as a Form of Life*. Moscow: ROSSPEN, 2008. 319 p.
- *Materials of the 22nd Congress of the CPSU*. Moscow: Gospolitizdat, 1969. 464 p.
- Shirer W. *The Rise and Fall of the Third Reich*. Moscow: AST, 2015. 1213 p.
- Spykman Nicholas J. *America's Strategy in World Politics: The United States and the Balance of Power*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1942. 525 p.
- Trotsky L.D. *Permanent Revolution*. Saint Petersburg: Azbuka-Classika, 2009. 220 p.
- Tsygankov P.A. *Political Sociology of International Relations: A Textbook*. Moscow: Radiks, 1994. 318 p.
- Werth N. *Terror and Disorder: Stalinism as a System*. Moscow: ROSSPEN: Foundation of the First President B.N. Yeltsin, 2010. 444 p.

УДК 94(47)

Святитель Димитрий Ростовский о семейных ценностях в условиях социально-культурной трансформации России на рубеже XVII- XVIII вв.

Автор: Борисова Алина Владимировна, кандидат исторических наук, доцент; Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова. Россия, г. Ярославль. E-mail:avb_hist@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена изучению роли священнослужителей по сохранению и укреплению ценностей брака и родительского воспитания в условиях трансформации семьи в России как социального института на рубеже XVII- XVIII вв. В центре внимания – фигура выдающегося подвижника, митрополита Ростовского и Ярославского – святителя Димитрия Ростовского. Исследуется его письменное наследие по вопросам семейных ценностей. Автор рассматривает просветительскую деятельность святителя в условиях реконструкции всей социокультурной обстановки в России. Масштабные экономические и политические изменения в жизни страны на рубеже XVII- XVIII вв. оказали значительное влияние на роль и внутреннее устройство семьи. Необходимость сохранения нравственных основ в сложный исторический период потребовала постоянного внимания Димитрия Ростовского к вопросам семьи и христианского воспитания. На основе проповедей и житий святых, поучений и богословских трактатов выявляются центральные вопросы духовного просветительства святителя: наставления родителям по воспитанию, идеал личности ребенка, роль обучения.

Ключевые слова: святитель Димитрий Ростовский, поучения, проповеди, семейные ценности, нравственные установления.

Служение святителя Димитрия Ростовского пришлось на один из сложных и определяющих дальнейшее развитие страны периодов в истории российского государства – конец XVII– начало XVIII в., когда вся страна оказалась в состоянии перехода от эпохи средневековья к новому времени. Дискуссии в исторической науке о направлениях и методах формирования империи, особенностях внутри и внешнеполитического развития продолжаются уже 300 лет. В центре нашего внимания – роль священнослужителей по сохранению и укреплению ценностей брака и родительского воспитания в условиях трансформации семьи как социального института в России на рубеже XVII-XVIII вв. Испокон веков церковь содействует защите и укреплению семьи через обращение к духовно-нравственным ценностям, воспитанию понимания важности любви и уважения между родными и близкими людьми. В изучаемый период бурные изменения, происходившие в политической, экономической, социально-культурной жизни, стали для многих семей серьезным испытанием, когда традиционному укладу приходилось уступать позиции в пользу новых

требований государства к формам бытового и общественного поведения. Вопросы семейных ценностей в таких условиях оказались не приоритетными. Неграмотное большинство населения России на рубеже XVII-XVIII вв. находило единственный источник истины в проповедях священнослужителей, грамотные могли также читать духовные сочинения. Родители нуждались в получении авторитетных образцов семьи, сохраняя традиции воспитания детей и преемственность поколений. Без помощи церкви государство было не в состоянии должным образом регулировать отношения в обществе и его малых группах. Духовный статус церкви определял ее влияние на мирян, позволял формулировать приоритеты нравственной жизни человека и семьи.

В условиях кризиса традиционной культуры проходило служение святителя Димитрия Ростовского – митрополита Ростовского и Ярославского, писателя, подвижника и талантливого проповедника. Для него критерием деятельности являлось «учение Христианской церкви …, в основном его положении, в учении о любви к Богу и к человеку. «Любовь выше всего» – основная тема Димитрия в первых его проповедях. Источниками для них служили Библия, Жития святых»[1]. Димитрий Ростовский был автором многочисленных произведений. Писательство являлось для Димитрия служением Богу, Церкви, людям: «Моему сану надлежит слово Божие проповедати не точию языком, но и пишущею рукою»[2]. По характеру литературные произведения автора «можно разделить на учительные (поучения, жития святых), апологетические («Розыск», т. е. анкета о старообрядцах), исторические («Летописец») богословские (отдельные трактаты), драматические (Рождество, Эсфирь), поэтические (псалмы и духовные песнопения). При всем своем разнообразии, все они преследуют одну и ту же цель: учить и показывать верный путь»[3].

Прежде чем говорить о вкладе Димитрия Ростовского в духовное просветительство обратимся к тем историческим процессам, которые требовали активного участия святителя в церковных делах именно как проповедника и наставника. Вопросы о предпосылках и хронологических рамках петровских реформ изучаются на протяжении длительного времени и дают различные ответы на них. На сегодняшний день в исторической науке практически сформировалось мнение о том, что если не весь XVII в., то его вторая половина – время складывания условий для реформ Петра I. В широком смысле глубинной их причиной стал «кризис традиционализма, т.е. ситуация, при которой традиционно сложившиеся институты социальной и политической организации общества … исчерпали свой потенциал…»[4]. Поиск новых ориентиров и возможностей для формирования иных структур государственной и общественной организации затронул все общество.

---

[1] Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651-1709 г.). СПб., 1891. С.386, 388.

[2] Жизнеописание святого Димитрия Ростовского //Жизнеописания достопамятных людей земли Русской X-XX вв. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/zhizneopisanija-dostopamjatnyh-lyudej-zemli-russkoj. (доступ от: 27.07.2026).

[3] Иоанн (Кологривов), иером. Очерки по истории Русской святости. Ч.3. Русская святость в петровскую эпоху и позже. Святитель Димитрий Ростовский (1651-1709). URL: http://www.odinblago.ru/rus_sviat (доступ от: 27.07.2026).

[4] Каменский А. Российская империя в XVIII в.: традиции и модернизация. М., 1999. С. 45.

«Одной из важных черт религиозности Нового времени была тенденция к интернализации норм христианской жизни. Исследователи говорят о «процессе интернализации, развития христианского сознания, понимания греха и желания “жить чисто” … Тем самым происходил переход от довольно свободных норм поведения, свойственных Средневековью, к жёстким правилам хорошего тона XIX столетия»[5].

В центре сложных изменений оказались и отдельный человек и семья в целом. В предшествующий период вся семейная жизнь подчинялась обычаю и традиции, ее образ был сформулирован в «Домострое» еще в XVI в. Во главе семьи находился муж-отец, решавший все вопросы жизнедеятельности малой группы. Роль женщины сводилась к рождению и воспитанию детей и ведению хозяйства. Она не участвовала в общественной жизни, практически не общалась с внешним миром. Основой отношений между родственниками было уважение, ответственность, обучение личным примером. Нравственные установления, быт, приемы воспитания – сохранялись в неизменном виде длительное время. Более того, не возникало и причин для их пересмотра.

Трансформация семьи, прежде всего дворянской, в России на рубеже XVII–XVIII вв. заключалась в переходе от замкнутого религиозно-патриархального уклада к светской европейской модели семейной жизни. Существенно изменилось правовое положение женщины-дворянки: она была обязаны участвовать в светских собраниях (ассамблеях) наравне с мужчинами. Указ 1724 г. запрещал вступать в брак малолетним и требовал обязательного личного согласия жениха и невесты. Подверглась коренным изменениям и система воспитания и образования. В качестве гувернеров и преподавателей для дворянских детей стали приглашать иностранцев. С 1714 г. при архиерейских домах и монастырях открывались цифирные школы. Для детей духовенства обучение в этих школах было обязательно: не желающим учиться грозила военная служба или податное состояние. В 1715 г. обязанность посещения цифирных школ была распространена на людей всех званий.

Процесс приобщения страны к благам просвещения вызывал различные оценки как среди современников, так и потомков. Один из ярких примеров – сочинение кн. М.М. Щербатова «О повреждении нравов в России». Автор связывает ослабление семейных уз, в частности, родительской привязанности, с развитием системы образовательных учреждений. Он писал: «несть ни родительской любви к их исчадию, которые яко иго с плеч слагая с радостью отдают воспитывать чуждым детей своих»[6]. Мы должны с вниманием относиться к мнению отдельных авторов и отделять эмоциональные обобщения от конкретных фактов. Безусловно, качество образовательных учреждений в целом и отдельных учителей было различным. В то же время, важным доказательством понимания деятелями церкви необходимости развития образования и формирования слоя грамотных специалистов является

[5] Крылов А.О. Митрополит Димитрий Ростовский в церковной и культурной жизни России второй половины XVII − начала XVIII вв.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2014. С.266.
[6] Кн. М. М. Щербатов. О повреждении нравов в России. М., 1908. С.8.

деятельность самого св. Димитрия Ростовского. Он стал основателем Ростовской славяно-греко-латинской школы —одной из первых в истории России академических школ такого образца, открытых после Московской славяно-греко-латинской академии. Эта школа являлась светской: в ней обучались все сословия, а становиться священником после окончания не было обязательным. «Семейственность, простота отношений при известной строгости, полное отсутствие формализма - важная черта школы»[7]. Важно, что это была общедоступная школа, в отличие от тех, что учреждались Петром I, - узкоспециальных, созданных для отдельных категорий населения.

Рост социальной динамики, повышение темпов политической и экономической деятельности в России не могли не отразиться на жизни семьи. Рассуждая о ней, кн. Щербатов с горечью отмечал, что «Вера и Божественный Закон в сердцах наших истребились … Несть ни почтения от чад к родителям … несть искренней любви между супругов, которые часто друг к другу хлодно терпя взаимственные прелюбодеяния, или другие за малые что разрушают собою церковью заключенный брак …»[8]. Уточним, что автор, как представитель аристократического дворянства, прежде всего транслировал образы жизни своего сословия. Это, в свою очередь, не означает, что подобные явления не встречались и среди других категорий населения.

Стремление сохранить важнейшие ценности брака и родительского воспитания вызывает литературную активность Димитрия Ростовского. В центре нашего внимания – рассуждения о семейных ценностях. К этим вопросам святитель обращался многократно. Его целью было, прежде всего, выявление нравственного христианского идеала, стремление сделать людей лучше и добрее. Так, в догматическом сочинении «Вопросы и ответы краткие о вере», давая ответы на вопросы о том, как верующему человеку найти спасение, Димитрий Ростовский говорил о святых Таинствах, в числе которых и Таинство Брака. Основой понимания важности семейных ценностей является само определение брака, которое дает Димитрий Ростовский: «Таинство нелицемерного согласия между мужем и женой и сохранение веры и любви супружеской». Какая благодать Божия заключается в сем Таинстве? – Благодать к честному рождению детей, еще же и к тому, чтобы любовь к жене не была препятствием для любви к Богу»[9].

Большой вклад внес Димитрий Ростовский в развитие авторской проповеди, становление которой пришлось как раз на первую четверть XVIII в. Этот процесс был связан с необходимостью для государства развивать самый доступный для большинства неграмотного населения путь получения информации о происходящем вокруг. Традиционная задача проповеди - сообщать Слово Божие в первой четверти XVIII в. была дополнена необходимостью знакомить с событиями внешней и внутренней политики государства, формировать

[7] Демков М.И. История русской педагогики. Ч.2. Новая русская педагогика. XVIII в. СПб.,1897. С.44.
[8] Кн. М. М. Щербатов. О повреждении нравов в России. М., 1908. С.8.
[9] Вопросы и краткие ответы о вере и о прочем, необходимом для знания христианина (из Творений Святителя Димитрия Ростовского). М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1906. Изд.2. С.52.

общественную поддержку происходившим реформам. В отличие от такого видного церковного деятеля и проповедника как Феофан Прокопович, в центре внимания которого была сакрализация власти царя, объяснение сложного процесса строительства империи, Димитрий Ростовский обращался к душе человека. Феофан Прокопович в своих трудах заложил основы почитания царя-реформатора, создал культ Петра I, функция его проповедей была социально-ориентирующая или идеологическая. Димитрий Ростовский поставил в центр своего внимания как просветителя заботу о вечном, непреходящем – нравственные ценности и ориентиры.

Исследователь творчества святителя свящ. М.С. Попов отмечал, что «Димитрия можно назвать проповедником покаяния ... Его цель – возбудить высшие духовные запросы у слушателей и дать на них ответ, а также помочь пасомым возрастать в духовной жизни»[10]. Важная особенность проповедей Димитрия Ростовского – нравственно-практический характер. Важно было не только донести до человека правильные тезисы, но и встроить их в каждодневную практику верующего человека.

В одной из них святитель говорил о долге матери кормить детей молоком. Бог дал эту обязанность, и нельзя ее возлагать на других – кормилиц, писал Димитрий Ростовский. Здесь мы видим наставление в большей степени для женщин высокого звания. Кормилицы были, конечно, еще в царских семьях XVI - XVII вв., но как показатель статуса и здоровья семьи. В XVIII в. стало модным в дворянской среде отлучать младенца от груди ради сохранения фигуры женщины и возможности для нее бывать на светских мероприятиях. Дамы света практически не занимались воспитанием своих детей, общаясь с ними по несколько минут в день. Димитрий Ростовский обращал внимание на то, что грехом является отдача ребенка кормилице без уважительных причин. Святитель видел вред в том, что с молоком чужой женщины ребенок усваивал и ее дурные (если таковые были) черты и склонности, как любострастие, похоть и другое[11].

Среди произведений Димитрия Ростовского нет сочинений по педагогике или наставлений родителям по воспитанию. В то же время, его рассуждения позволяют нам составить образ идеальной семьи и семейного воспитания. Обращаясь к детям, святитель напоминал о необходимости соблюдения Господней заповеди о почтении к родителям. Идеалом личности ребенка, по мнению святителя, может быть пример Исаака, который был послушен отцу. Исаак согласился умереть, чтобы тем самым исполнить волю своего родителя Авраама и Бога-Творца: «Достигнув места, которое указал ему Бог, Авраам устроил там жертвенник, разложил дрова и, связав сына своего Исаака, положил его на жертвенник поверх дров. И простер Авраам руку свою, и взял нож, чтобы заколоть сына своего»[12].

[10] Попов М.С., свящ. Свт. Димитрий Ростовский и его труды (с 17 рисунками). СПб., 1910. С. 201.
[11] Демков М.И. История русской педагогики. Ч.2. Новая русская педагогика. XVIII в. СПб.,1897. С.49.
[12] Святитель Димитрий Ростовский (Туптало). Жития святых. Житие святого праведного Авраама. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/879 (доступ от: 15.07. 2026).

Родители, в свою очередь, по мнению святителя, несут ответственность за воспитание детей. Дмитрий Ростовский считал, что родители должны воспитывать детей в соответствии с учением церкви, быть строгими и даже суровыми, не оставлять без внимания отступление от заповедей. «Юный отрок подобен доске, приготовленной для написания на ней иконы. Что на ней в начале иконописец напишет … то и останется навсегда. Так и юный отрок: в каком обучении родители воспитают его, каким научат нравам, богоугодным или богоненавистным, ангельским или бесовским, в тех он и будет проводить всю жизнь свою»[13] . Не только родители сами должны воспитывать и давать основы христианской нравственности своим детям. Важно, чтобы они выбирали достойных учителей, которые способны не только следили за дисциплиной, но и наблюдали за мыслями и поступками ребенка, вовремя пресекали дурное поведение и давали необходимые наставления. «Страшную вещь рассказывает святой Григорий Двоеслов: «Многим детям преграждается вход в Царствие Небесное, если их плохо воспитывают»[14].

Глубокая любовь к человеку и понимание его слабостей присутствуют в текстах Димитрия Ростовского. Он писал, что бывают грехи разные: «Грехи несмертные простительны и бесчисленны … никакой человек их избежать не может, но, если не раскаиваться, они открывают путь к грехам смертным»[15]. Одним из несмертных грехов является блуд, ему противопоставлена чистота и целомудрие.

Димитрий Ростовский создал ряд молитвенных текстов для верующих, считая, что человек должен постоянно молить Бога и Богородицу о прощении. Он видел свою миссию в утешении и повседневном направлении на истинный путь верующих: «Недостаточно только молиться о скорбящих, но необходимо утешить их и словами, ибо в том и состоит одно из дел духовного милосердия, чтобы утешать скорбящих. Ведь и апостол увещевает: «Умоляем вас, братия, утешайте малодушных»[16]. Так, произведение «Богодухновенное христианское наставление» представляет собой собрание из 15 кратких духовных наставлений, составленных для ежедневного руководства христианской жизнью.

Основной акцент делался святителем на необходимости благодарности Богу, воздержании, смирении, умеренности в словах и делах, а также на постоянном размышлении о смерти. Например, о пробуждении святитель писал: «Когда встанешь от сна, то первая мысль твоя пусть будет о Боге, первое слово и молитва к Богу»[17]. В быту и общении, автор давал совет хранить себя от ярости, запальчивости, ссор, быть сдержанным в гнев, обдумывать каждое свое слово: «все делай, говори и помышляй честно, смиренно. Да будет в тебе вместе кротость с похвалой и смирение с достоинством. Слово твое да будет смиренно,

[13] Келейный летописец: Творения святителя Димитрия, митрополита Ростовского. Почаев, 2007. Гл.29. С.398.
[14] Там же.
[15] Вопросы и краткие ответы о вере и о прочем, необходимом для знания христианина (из Творений Святителя Димитрия Ростовского). М., 1906. Изд.2. С.24.
[16] Димитрий Ростовский (1651-1709). Апология для утоления печали человека, находящегося в беде, гонении и страдании. Могилев, 1716. С. 4.
[17] Творения/ Святитель Димитрий Ростовский. – М., 2005. Т. 3: Богодухновенное христианское наставление. С. 495-496.

тихо, честно и полезно. В молчании твоем обдумывай слова, которые хочешь сказать, а праздное и гнилое слово отнюдь да не исходит из уст твоих»[18].

Таким образом, на основании исследования письменного наследия святителя Димитрия Ростовского мы выявили основные вопросы в просветительской деятельности святителя в условиях перестраивания всей социокультурной обстановки в России. Охраняя и сохраняя истинные оплоты веры и нравственности, Димитрий Ростовский в условиях масштабных экономических и политических изменения в жизни страны на рубеже XVII-XVIII вв. оказал значительное влияние на поддержание внутреннего духовного устройства семьи. Необходимость сбережения нравственных основ в сложный исторический период потребовала постоянного внимания Димитрия Ростовского к вопросам семьи и христианского воспитания. В своих проповедях, поучениях и богословских трактатах святитель ставил вопросы духовного просветительства: воспитание детей, роль родителей в духовном наставлении, понимание праведной жизни и способы ее достижения.

Источники

1. Вопросы и краткие ответы о вере и о прочем, необходимом для знания христианина (из Творений Святителя Димитрия Ростовского). М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1906. Изд.2. 58 с.
2. Димитрий Ростовский (1651-1709). Апология для утоления печали человека, находящегося в беде, гонении и страдании. Могилев: тип. Богоявленского братства, 1716. 20 с.
3. Келейный летописец: Творения святителя Димитрия, митрополита Ростовского. – Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2007. Гл.29. 704 с.
4. Кн. М. М. Щербатов. О повреждении нравов в России. М.: Тип. Русского Товарищества, 1908. 66 с.
5. Святитель Димитрий Ростовский (Туптало). Жития святых. Житие святого праведного Авраама. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/879 (доступ от: 15.07. 2026).
6. Творения: [В 3 том.] / Святитель Димитрий Ростовский. – М.: Изд. сестричества во имя Святителя Игнатия Ставропольского, 2005. (Лучшие произведения русской духовной литературы) / Т. 3: Руно орошенное. Алфавит духовный. Слово. – 713 с. / Богодухновенное христианское наставление. 720 с.

Литература

1. *Демков М.И.* История русской педагогики. Ч.2. Новая русская педагогика. XVIII в. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1897. 691 с.
2. *Каменский А.* Российская империя в XVIII в.: традиции и модернизация. М.: Новое литературное обозрение, 1999. 328 с.
3. *Крылов А.О.* Митрополит Димитрий Ростовский в церковной и культурной жизни России второй половины XVII − начала XVIII вв.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2014. 373 с.
4. *Попов М.С.*, свящ. Свт. Димитрий Ростовский и его труды (с 17 рисунками). СПб.: Типо-литография М.П. Фроловой, 1910. 351 с.

[18] Там же.

5. *Шляпкин И.А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651-1709 г.) Исслед. И.А. Шляпкина. СПб.: тип. и хромолит. А. Траншель, 1891. 581 с.

Saint Demetrius of Rostov on Family Values Amidst the Socio-Cultural Transformation of Russia at the Turn of the 17th and 18th Centuries

Author: Borisova A.V., Candidate of Historical Sciences, Associate Professor. Yaroslavl State University named after P. G. Demidov. Russia, Yaroslavl. ORCID: 0000000329775005. E-mail:avb_hist@mail.ru

Abstract: This article examines the role of the Church Fathers in preserving and strengthening the values of marriage and parental upbringing amidst the transformation of the family as a social institution at the turn of the 17th and 18th centuries. The study focuses on the figure of the eminent ascetic and hierarch—Saint Demetrius, Metropolitan of Rostov and Yaroslavl—and analyzes his written legacy regarding family values. The author examines the educational work of the hierarch against the backdrop of the restructuring of Russia's entire sociocultural landscape. The sweeping economic and political changes the country underwent at the turn of the 17th and 18th centuries significantly impacted the role and internal structure of the family. The need to preserve moral foundations during this turbulent historical period required Dimitry of Rostov to devote constant attention to matters of family life and Christian upbringing. Based on sermons, lives of the saints, moral teachings, and theological treatises, the central themes of the hierarch's spiritual educational work are identified: guidance for parents on child-rearing, the ideal of the child's personality, and the role of education.

Keywords: Saint Demetrius of Rostov, homilies, sermons, family values, moral precepts.

References

- Demkov M.I. Istoriya russkoj pedagogiki. CH.2. Novaya russkaya pedagogika. XVIII v. St. Petersburg: Tip. M.M. Stasyulevicha, 1897. 691 p.
- Kamenskij A. Rossijskaya imperiya v XVIII v.: tradicii i modernizaciya. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 1999. 328 p.
- Krylov A.O. Mitropolit Dimitrij Rostovskij v cerkovnoj i kul'turnoj zhizni Rossii vtoroj poloviny XVII − nachala XVIII vv.: Dis. ... kand. ist. nauk. Moscow, 2014. 373 p.
- Popov M.S., svyashch. Svt. Dimitrij Rostovskij i ego trudy (s 17 risunkami). Tipo-litografiya M.P. Frolovoj, 1910. 351 p.
- Shlyapkin I.A. Sv. Dimitrij Rostovskij i ego vremya (1651-1709 g.) Issled. I.A. SHlyapkina. — Sankt-Peterburg: tip. i hromolit. A. Transhel', 1891. 581 p.

УДК 94(47)+908

Деятельность рационализаторов и изобретателей на промышленном предприятии в советский период на примере ярославского завода «Красный маяк»

Автор: Марасанова Виктория Михайловна; Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова, Зав. кафедрой рекламы, связей с общественностью и медиакоммуникаций, доктор исторических наук, профессор. Российская Федерация, г. Ярославль. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8973-7831. E-mail: vmm@uniyar.ac.ru

Аннотация: В статье представлен анализ движения рационализаторов и изобретателей на промышленном предприятии Ярославля – машиностроительном заводе «Красный маяк» в 1930–1980-е гг. На основе анализа первичных документов завода, отложившихся в Государственном архиве Ярославской области и его филиале – Центре документации новейшей истории, показан экономический эффект инициативы и научно-технического творчества трудового коллектива в советский период. Показано, что участие в рационализаторском движении давало конкретные новаторские технические разработки, а также расширяло технический кругозор работников, содействовало повышению квалификации кадров. Показано, как в развитии движения рационализаторов и изобретателей с административным ресурсом сочетались моральные и материальные стимулы. Внедрение изобретений и рационализаторских предложений по изменению конструкции или технологии производства позволяло экономить металл и электроэнергию, а также соответственно снижало трудоемкость и повышало производительность труда. Изобретатели и рационализаторы брали на себя социалистические обязательства, участвовали в соревновании цехов, бригад и индивидуальном соревновании в данном направлении. Установлено, что ряд внедренных предложений давал положительный экономический эффект. Показаны биографии активных участников движения рационализаторов и изобретателей. Движение рационализаторов и изобретателей на заводе «Красный маяк» имело полувековую историю, и данный опыт может быть востребован и применен в современных условиях.

Ключевые слова: промышленность, завод, «Красный маяк», Ярославль, рационализатор, изобретатель, рационализаторское предложение, экономический эффект, передовой опыт, конкурс

Одним из традиционных для советского периода направлений совершенствования работы предприятия являлась деятельность рационализаторов и изобретателей. Участие в рационализаторском движении не только давало конкретные технические разработки, но и расширяло технический кругозор работников, содействовало повышению квалификации кадров. В духе официальной советской идеологии считалось, что рационализаторское движение является одним из появлений творческого социалистического отношения к

труду. Для развития рационализаторского движения были задействованы как моральные и материальные стимулы, так и административный ресурс.

Завод «Красный маяк» начал свою историю в 1786 г. со свинцово-белильного завода купцов Сорокиных. После национализации в годы индустриализации и первых пятилеток завод сменил свой профиль на машиностроительный и сосредоточился на производстве строительного вибрационного оборудования для уплотнения бетона. Продолжает свою работу завод и в наши дни.

К исследованию были привлечены документы завода, отложившиеся в Государственном архиве Ярославской области и его филиале – Центре документации новейшей истории. А также местная периодическая печать.

На усиление рационализации и изобретательства начали обращать внимание еще накануне Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Не позднее 1938 г. на заводе появилось Бюро рационализаторов и изобретателей (БРИЗ). В 1940 г. на «Красном маяке» насчитывалось 117 рационализаторов. Ими было внесено 335 рационализаторских предложений, в том числе 100 предложений от рабочих, 219 – от ИТР, 16 – от служащих. Из них было внедрено 106 предложений и отклонено 192. В начале 1941 г. 26 предложений находились в разработке и 11 – на эксперименте[1].

Движение рационализаторов заметно расширилось после окончания Великой Отечественной войны. Только за 1949 г. было внедрено 109 рационализаторских предложений с экономическим эффектом 863,5 тыс. руб. В этом движении особенно отличились мастер литейного цеха И. Н. Телин, бригадир фрезеровщиков А. М. Травин, фрезеровщик В. И. Тихов, давильщики Г. К. Катышев и М. И. Ермолина и др. В частности, в 1949 г. фрезеровщик В. И. Тихов в механическом цехе за счет рационализации приспособлений и инструментов на своем рабочем месте достиг экономии в 7 тыс. руб. Мастер 1-го механического цеха А. Н. Сироткин за счет экономии материалов, инструментов и усовершенствования технологического процесса дал экономии свыше 5 тыс. руб. За счет экономии материалов за год было изготовлено 12 трансформаторов сверх плана[2]. В 1951 г. «по предложению тов. Дерунова изменена конструкция обечаек и дебалансов вибратора с гибким валом, что позволило сэкономить 66,5 тонны металла в год, значительно сократить трудоемкость вибратора»[3].

С 1950-х годов проводились конкурсы «Лучший цех по рационализации», «Лучшая комплексная бригада по рационализации», «Лучший рационализатор завода». В этом соревновании учитывалось количество поступивших и внедренных рационализаторских предложений, а также сумма условно-годовой экономии от их внедрения. Только в 1957 г. экономия завода от рационализации изобретательства составила 606 тыс. руб. В 1957 г. на «Красном маяке»

[1] ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 1. Д. 21а «Стенограмма доклада директора завода "Красный маяк" тов. Куваева на хозяйственном активе завода 8 января 1941 г.». Л. 10.
[2] ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 1. Д. 552 «Коллективный договор за 1950 г.». Л. 143.
[3] *Кудрин Б.* Конструкторы и борьба за экономию металла // Северный рабочий. 1952. 25 янв. № 19.

насчитывалось 138 рационализаторов, а в 1958 г. – 166 (примерно каждый восьмой работающий)[4]. Так, контролер Анна Полиектовна Бутаева предложила новый способ обмотки роторов – без сварки «из целикового провода»[5]. А. П. Бутаева работала на «Красном Маяке» с 1936 г.

В качестве примера можно привести лучшие рацпредложения 1958 г. Ими стали предложение мастера механического цеха А. Р. Кота о том, как получать четыре 13-миллиметровых отверстия в станине С-357 при отливке в кокиль, а также изменить техпроцесс обработки эксцентриков в том же изделии. Это дало 22 тыс. руб. экономии. Бригада слесарей сборочного цеха в составе П. С. Носикова, В. А. Крупко, П. А. Баранова и В. И. Соколовой внесла предложение об изменении процесса изготовления алюминиевых крючков. Они заменили ручную опиловку опиловкой на станке, сами изготовили станок и внедрили его в производство. От внедрения их предложения завод получил «экономию 18,2 тыс. руб., снизил трудоемкость на 5416 нормо-часов» Рацпредложение слесаря опытного цеха К. П. Коровина позволило получить 18 тыс. руб. экономии. Он изменил конструкцию вибронаконечника И-116 и распорной втулки изделия С-357. И, наконец, наибольший экономический эффект в 90 тыс. руб. был получен от внедрения предложения начальника ОТК Б. Г. Гольдштейна и инженера лаборатории А. А. Зайцева о замене марки стали 30ХГМ маркой стали 12ХН2А для большого и малого сердечников вибратора И-116[6].

В 1959 г. самым ценным стало рацпредложение Ю. И. Козловского и П. С. Бубенкова о внедрении щита новой конструкции для вибраторов С-357 и С-413, которое позволило получить рекордные 200 тыс. руб. экономии. Еще 5 тыс. руб. экономии дало внедрение предложения мастера механического цеха А. Р. Кюта о новой конструкции приспособления при обработке шпинделя вибратора И-116, объединяющего две операции в одну. 3 тыс. руб. составил эффект от рацпредложения токаря Ш. А. Бурсы об изменении конструкции щита С-357 с целью уменьшения его обработки[7].

В 1960 г. на заводе было внесено 400 рационализаторских предложений. Из них принято 270, внедрено 193, что позволило получить условно-годовую экономию 873 тыс. руб. Наиболее эффективным стало внедрение по предложению А. А. Журавлева и Ю. И. Козловского новой конструкции корпуса и колодки выключателя вибратора И-50 – экономия 31 тыс. руб. Ценным было также предложение В. Ф. Попова и В. С. Кузьменкова о внедрении уменьшенного периметра катушек на статоре вибратора С-413[8]. В 1961 г. проведение смотра технологических процессов позволило получить 300

[4] ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 1. Д. 306 «Отчеты и переписка по рационализации и изобретательству за 1958–1959 гг.». Л. 1-2, 21.
[5] *Владимиров С.* Простая биография // Северный рабочий. 1958. 5 янв. № 4.
[6] ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 1. Д. 306 «Отчеты и переписка по рационализации и изобретательству за 1958–1959 гг.». Л. 10-11.
[7] ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 1. Д. 306 «Отчеты и переписка по рационализации и изобретательству за 1958–1959 гг.». Л. 37.
[8] ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 1. Д. 749 «Годовой отчет за 1960 г. по основной деятельности». Л. 20.

рацпредложений, но естественно не все они были внедрены в производство[9]. В 1962 г. «инженеры Ганжа, Торопов, Авот и Козловский предложили новую технологию изготовления полумуфт»[10], что позволило получить существенную экономию металла и т.д.

В 1968 г. на выставке «Техническое творчество молодежи», организованной Ярославским обкомом комсомола, третье место занял конструктор завода «Красный маяк» Вениамин Николаевич Макаров. Он попал на завод по направлению после окончания Горьковского политехнического института и сразу же включился в рационализаторское движение: разработал многомерное приспособление с электроконтактными датчиками для контроля роторов, полуавтомат для клеймения и счета крючков в движении, а также предложил полуавтомат для снятия фасок с латунных пластинок. Его применение позволило в пять раза увеличить производительность труда, и всего в производство за два года было внедрено 5 из 15 рацпредложений В.Н. Макарова[11].

«Лучшими рационализаторами завода» в 1969 г. стали слесарь Отдела главного технолога В. И. Скалыга, слесарь Отдела главного конструктора К. П. Коровин и технолог Отдела главного технолога П. И. Сапронов. Среди «активных изобретателей» завода выделялись конструктор Отдела главного конструктора Б. А. Потемин, зам. начальника ППО П. И. Будкин и начальник патентного бюро Б. Н. Недорезов[12].

В 1970 г. слесарь Владимир Иванович Скалыга получил звание «Заслуженный рационализатор РСФСР». Его трудовой стаж на «Красном маяке» начался с 1947 г., и за четверть века в производство было внедрено 50 его рационализаторских предложений, давших значительный экономический эффект[13].

Общественный ресурс (соревнование, движение рационализаторов) рассматривался как средство решения производственных проблем. В 1960 г. на заводе появилось Общественное конструкторское бюро в составе 40 человек. В его структуре выделялись секции: механизации и автоматизации, Отдела главного конструктора, Отдела главного технолога. От внесенных за год рацпредложений удалось получить 90 тыс. руб. экономии[14].

В 1963 г. на «Красном маяке» создали общественное бюро экономического анализа. В его состав вошли 60 человек, но не все активно участвовали в работе. Бюро рассматривалась как форма содействия техническому прогрессу, повышения производительности труда и снижения себестоимости продукции. Первыми итогами деятельности бюро за полгода стали пересмотр 142-х устаревших норм, предложения по унификации 23 наименований деталей

[9] *Васильев О.* Смелые поправки в технологии // Северный рабочий. 1961. 23 авг. № 199.
[10] *Волгин О.* Творческое содружество экономистов и инженеров // Северный рабочий. 1962. 5 мая. № 156.
[11] *Ягловский Б.* К человеку пришло озарение // Северный рабочий. 1968. 7 сент. № 210.
[12] ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 3. Д. 525 «Распоряжения по заводу. 5 янв. – 23 дек. 1970 г. ». Л. 14.
[13] *Железнова Е.* 50 новшеств слесаря // Северный рабочий. 1971. 1 янв. № 1.
[14] *Коровин Т.* Рука об руку с новаторами // Северный рабочий. 1961. 20 июля. № 170.

(достигнута экономия 22 тыс. руб.), сокращение расхода обмоточного провода (экономия 38 тыс. руб.)[15]. Хотя начальник планово-экономического отдела завода Н. Журавлев положительно оценил первый опыт работы общественного бюро, оно довольно скоро прекратило работу.

С одной стороны, общественность не могла заменить деятельность профильных заводских подразделений, а, с другой стороны, близкими вопросами занимался БРИЗ – Бюро рационализаторов и изобретателей.

На заводе также действовало научно-техническое общество, проводились собрания рационализаторов и новаторов. Передовой опыт распространялся через стенгазеты, а недостатки (например, медленная разработка и внедрение рацпредложений) могли критиковаться в тематических стенгазетах «Крокодил» и «Темник». «Красный маяк» организовывал для своих работников технические командировки и производственные экскурсии на передовые предприятия отрасли.

Поскольку рационализаторское движение и изобретательство признавались важными факторами развития производства, на них также составлялись ежегодные планы. Например, в 1973 г. было «от рационализации и изобретательства получено 120 тысяч рублей экономии»[16]. А в 1974 г. рационализаторы позволили сэкономить 190 тыс. руб.[17].

В начале 1970-х годов на «Красном маяке» насчитывалось 9 изобретателей и 308 рационализаторов; в рационализаторской работе участвовало 1239 человек (14% работающих). Звание «Заслуженный рационализатор РСФСР» имели В. И. Скалыга, Ю. И. Козловский и Б. А. Потемин. В 1973 г. на Всесоюзном смотре научно-технического творчества молодежи серебряную медаль получил инженер-конструктор «Красного маяка» Б. В. Гребенщиков[18].

Иногда даже небольшие усовершенствования позволяли получить заметный результат. Так, рабочий литейно-термического цеха Александр кузнецов предложил закрепить крышки на тележках для деталей. Теперь заливщики смогли перевозить в 2-3 раза больше деталей за один раз и экономить полчаса рабочего времени за смену[19].

Были на «Красном маяке» и несомненные лидеры движения рационализаторов и изобретателей. Среди всех выделялся Юрий Иванович Козловский. Он пришел на завод 9 сентября 1941 г., когда ему было 15 лет, учеником станочника. Его привел на завод отец Иван Яковлевич, который вскоре ушел на фронт и погиб той же зимой под Наро-Фоминском. В годы Великой Отечественной войны Юрий работал токарем в цехе по выпуску боеприпасов,

[15] *Журавлев Н.* Из граммов – тонны, из копеек – рубли // Северный рабочий. 1964. 20 мая. № 118; *Кашин В.* Главный технолог прислал бумажку… // Северный рабочий. 1962. 25 дек. № 300.

[16] Социалистические обязательства коллектива завода «Красный маяк» на 1973 год // Северный рабочий. 1973. 10 янв. № 8.

[17] ЦДНИ ГАЯО. Ф. 332. Оп. 1. Д. 150 «Протоколы партийных собраний, заседаний партийного бюро партийной организации заводоуправления. 6 янв. – 24 дек. 1975 г.». Л. 2.

[18] Итоги Всесоюзного смотра научно-технического творчества молодежи // Строительные и дорожные машины. 1973. № 2. С. 34-35.

[19] *Заботин Л.* За словом – дело // Северный рабочий. 1973. 15 февр. № 39.

стал станочником шестого разряда, а затем контрольным мастером в механическом цехе. В 1951 г. после окончания заочной учебы в Московском машиностроительном техникуме стал технологом, т.е. добавил к опыту станочника необходимые технологические знания. Со временем он стал одним из ведущих инженеров «Красного маяка» и работал несколько десятилетий в Отделе главного технолога. Ю. И. Козловский получил медаль «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» и неоднократно становился «Лучшим токарем» завода и Ярославской области.

К этим почетным званиям он добавил и другие – «Лучший рационализатор завода», «Лучший рационализатор отрасли», «Отличник изобретательства» за 1975 и 1980 гг., «Заслуженный рационализатор РСФСР» (1975 г.). Свое первое рационализаторское предложение по развертыванию отверстий под подшипники в щитах электродвигателей вибраторов Ю. И. Козловский внес в 1948 г., оно позволило повысить производительность труда на 30%.

Ю. И. Козловский внес самое большое количество рационализаторских предложений на заводе, разработал и внедрил в производство технологические процессы на все выпускаемые предприятием промышленные вибраторы. Всего в производство было внедрено около 200 его рационализаторских предложений, которые дали экономический эффект свыше 135 тыс. руб. На заводе не без оснований говорили о том, что своими рацпредложениями Козловский полностью «компенсирует» выплаченную ему же заработную плату. Сам Юрий Иванович особенно выделял 1982 г., когда было внедрено 8 его рацпредложений, а в результате они сберегли 14 тонн стального проката, 1,2 тонны цветных металлов, 800 нормо-часов трудозатрат и 6 тыс. киловатт часов электроэнергии. О его работе на заводе писала местная газета «Северный край»[20] и упоминали авторы немногочисленных работ по истории завода[21]. Стаж работы Ю. И. Козловского на «Красном маяке» не прерывался ни на один день и составил рекордные 68 лет. Уйдя на заслуженный отдых в 2009 г., Юрий Иванович не перестал приходить на завод и интересоваться делами родного коллектива.

Борис Александрович Потемин пришел на завод в 1954 г., работал электромонтером, слесарем, а затем стал инженером-конструктором. За 20 лет работы в производство было внедрено свыше 40 его рационализаторских предложений и одно изобретение, давшие народному хозяйству около 120 тыс. руб. годовой экономии. Он имел три ордена и медали, полученные в годы Великой Отечественной войны, а за добросовестный труд и проектирование новых машин получил звание «Ударник коммунистического труда» и бронзовую медаль ВДНХ[22].

---

[20] *Каменева Ю.* От токаря-револьверщика до заслуженного рационализатора // Северный край. 2000. 28 июня. № 119; *Курапин В.* Сто новшеств технолога Козловского // Северный рабочий. 1985. 1 июня. № 126.

[21] *Гурвиц Л. И., Пасынкова Н. П.* Коллектив Ярославского завода «Красный Маяк» в борьбе за технический прогресс / под общ. ред. В. В. Петроченко; отв. за выпуск Т. Б. Ильина. – Ярославль, 1973. – С. 124; *Солеников А. П.* Завод «Красный маяк»: К 200-летию предприятия. 1786–1986. – Ярославль: Верх.-Волж. кн. изд-во, 1986. – С. 31.

[22] ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 1. Д. 134 «Распоряжения по заводу. 1959 г.». Л. 24; *Хорлоо Жамбал.* Укротители вибрации // Северный рабочий. 1965. 15 авг. № 192.

Валентин Фёдорович Фокин работал на «Красном маяке» с 1960 г. после окончания Ленинградского политехнического института и последовательно занимал должности инженера, конструктора третьей, второй, первой категорий, зам. главного конструктора. И, наконец, в 1970 г. он стал главным конструктором завода. Под его руководством конструкторы В. А. Лукьянов, И. А. Ермолина, Ю. К. Мартьянов, Н. И. Малышев, Р. А. Борисова, М. И. Красикова, Б. А. Потемин и другие разрабатывали новые типы отечественных вибраторов[23].

Рабочий Н. И. Кралин, технологи Б. А. Шилов и Г. В. Васильева, начальник ЦЗЛ А. А. Зайцев предложили корпус головки булавы электромоторов не точить на автоматах из металла с кругом диаметром 60 миллиметров, «как делали всегда», а ковать его из металла с кругом диаметром 40 миллиметров. Это должно было обеспечить в год экономию до 60 тонн металла. На заводе сделали оснастку для горизонтально-ковочной машины, и в день открытия XXIV съезда КПСС 30 марта 1971 г. по новой технологии на ней были изготовлены первые 400 корпусов[24].

Старший мастер А. Н. Басаев, начальник механического цеха В. И. Минаев и зам. начальника цеха С. Г. Шульгин предложили вариант четырёхпазовой протяжки. Ранее в эксцентриках для вибратора каждый из четырёх пазов протягивали в отдельности. На инструментальном заводе была изготовлена новая оснастка, и прогрессивную технологию внедрили в производство[25].

По рационализаторскому предложению конструкторов А. Т. Царьковой и Е. М. Железновой была изменена конструкция катушек трансформаторов и аннулированы клееные вручную буртики. В механическом цехе наибольшее количество рационализаторских предложений по усовершенствованию действующего оборудования внесли зам. начальника цеха А. Н. Басаев, мастер Ф. А. Махаличев и В. В. Шашнин. Предложение членов комплексной бригады в составе технолога ОГТ Т. В. Васильевой, начальника КБ ОГТ Б.А. Шилова и других об изменении технологии обработки детали 800-01-3 – головка позволило сэкономить более ста тонн металла[26]. Улучшение электрических параметров позволило уменьшить сопротивление, и, следовательно, снизить температуру нагрева машин.

В то же время, даже подкрепленное административным ресурсом, движение рационализаторов и изобретателей достигло предельных возможностей в своем развитии к середине 1970-х годов. Уже в 1975 г. был отмечено заметное уменьшение количество поданных рационализаторских предложений – до 218 (1974 г. – 274 рацпредложения), и соответственно снижался экономических эффект от их внедрения[27]. Как отмечалось в заводской

[23] *Гурвиц Л. И., Пасынкова Н. П.* Коллектив Ярославского завода «Красный Маяк» в борьбе за технический прогресс / под общ. ред. В. В. Петроченко; отв. за выпуск Т. Б. Ильина. – Ярославль, 1973. – С. 120.
[24] *Лебедев В.* Гвардейская вахта // Северный рабочий. 1971. 4 апр. № 80.
[25] *Константинов В.* Наша пятилетка // Северный рабочий. 1971. 7 янв. № 5.
[26] *Гурвиц Л. И., Пасынкова Н. П.* Коллектив Ярославского завода «Красный Маяк» в борьбе за технический прогресс / под общ. ред. В. В. Петроченко; отв. за выпуск Т. Б. Ильина. – Ярославль, 1973. – С. 39.
[27] ЦДНИ ГАЯО. Ф. 332. Оп. 1. Д. 150 «Протоколы партийных собраний, заседаний партийного бюро партийной организации заводоуправления. 6 янв. – 24 дек. 1975 г.». Л. 37.

документации, в 1979 г. число авторов, вносивших рацпредложения, снизилось на 23%, и соответственно на 34% упало количество внесенных предложений и на 10% снизился экономический эффект от их внедрения[28].

И поскольку участие предприятия в движении рационализаторов и изобретателей было делом не только добровольным, но и обязательным, были предприняты различные меры по его стимулированию. В частности, началось проведение конкурсов «Лучший цех (отдел) по рационализации» в дополнение к конкурсу «Лучший рационализатор завода» с вручением денежных премий.

В 1980-х годах на «Красном маяке» насчитывалось 8 изобретателей и 210 рационализаторов (для сравнения в 1960-х годах примерно на том же уровне – 206, но это в 1,5 раза меньше, чем в 1970-е годы). За одиннадцатую пятилетку ими было внесено 738 рационализаторских предложений и 9 изобретений, экономический эффект от внедрения которых составил 658 тыс. руб. Так, конструкторы ОГК Ю. К. Мартьянов и Н. И. Малышев внесли предложение об изменении конструкции подшипникового узла двигателя. В результате это позволило отказаться от ручных работ на сборке подшипникового щита, и освободить по одному сборщику в каждой бригаде. На участке сборки вибраторов общего назначения рационализаторское предложение А. П. Белянкина об изменении конструкции и технологии сборки узла клеммной колодки позволило каждому рабочего собирать больше на 8–10 колодок за смену.

«Лучшим рационализатором завода» в 1980 г. стал Д. М. Горбушин. Он предложил изменения конструкции и технологии изготовления дебалансов для изделия ИВ-98, что позволило сэкономить 49 тонн тоноколистовой стали и улучшить коэффициент использования металла с 0,71 до 0,83[29].

В 1985 г. почетное звание «Лучший рационализатор завода» получил С. М. Лобзин. За предшествующие четыре года он внес 25 рационализаторских предложений, 8 из которых были внедрены в производство. В том числе по его предложению была изменена технология раскроя листов магнитопровода сердечников статора и ротора, а в результате сэкономлено 100 тонн рулонной стали. За 1985 г. старший мастер Андрей Викторович Тюленев внес 27 рацпредложений, 3 из которых были внедрены в производство и дали экономический эффект в размере 3 тыс. руб.[30].

Ежегодно с 1982 по 1985 гг. коллектив «Красного маяка» становился победителем областного социалистического соревнования за достижение лучших показателей в изобретательской работе.

Внедрение изобретений и рационализаторских предложений по изменению конструкции или технологии производства позволяло экономить металл и электроэнергию, а также соответственно снижало трудоемкость и

[28] ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 3. Д. 1049 «Приказы директора завода по основной деятельности. 24 июня – 31 дек. 1980 г.». Л. 209.
[29] ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 3. Д. 1049 «Приказы директора завода по основной деятельности. 24 июня – 31 дек. 1980 г.». Л. 8.
[30] *Галагаев В.* «Банк» идей старшего мастера // Северный рабочий. 1986. 2 марта. № 52.

повышало производительность труда. Вместе со всеми работниками предприятия изобретатели и рационализаторы брали на себя социалистические обязательства. Конечно, техническую мысль сложно заставить действовать по планам и графикам, но даже при таком формально-административном подходе ряд внедренных предложений давал положительный экономический эффект. Движение рационализаторов и изобретателей на заводе «Красный маяк» имело полувековую историю, и данный опыт может быть востребован и применен в современных условиях.

Источники

1. *Васильев О.* Смелые поправки в технологии // Северный рабочий. 1961. 23 авг. № 199.
2. *Владимиров С.* Простая биография // Северный рабочий. 1958. 5 янв. № 4.
3. *Волгин О.* Творческое содружество экономистов и инженеров // Северный рабочий. 1962. 5 мая. № 156.
4. *Галагаев В.* «Банк» идей старшего мастера // Северный рабочий. 1986. 2 марта. № 52.
5. Государственный архив Ярославской области (ГАЯО). Ф. Р-2350. Оп. 1. Д. 21а «Стенограмма доклада директора завода "Красный маяк" тов. Куваева на хозяйственном активе завода 8 января 1941 г.».
6. ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 1. Д. 134 «Распоряжения по заводу. 1959 г.».
7. ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 1. Д. 306 «Отчеты и переписка по рационализации и изобретательству за 1958–1959 гг.».
8. ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 3. Д. 525 «Распоряжения по заводу. 5 янв. – 23 дек. 1970 г.».
9. ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 1. Д. 552 «Коллективный договор за 1950 г.».
10. ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 1. Д. 749 «Годовой отчет за 1960 г. по основной деятельности».
11. ГАЯО. Ф. Р-2350. Оп. 3. Д. 1049 «Приказы директора завода по основной деятельности. 24 июня – 31 дек. 1980 г.».
12. *Железнова Е.* 50 новшеств слесаря // Северный рабочий. 1971. 1 янв. № 1.
13. *Журавлев Н.* Из граммов – тонны, из копеек – рубли // Северный рабочий. 1964. 20 мая. № 118.
14. *Заботин Л.* За словом – дело // Северный рабочий. 1973. 15 февр. № 39.
15. Итоги Всесоюзного смотра научно-технического творчества молодежи // Строительные и дорожные машины. 1973. № 2. С. 34-35.
16. *Каменева Ю.* От токаря-револьверщика до заслуженного рационализатора // Северный край. 2000. 28 июня. № 119.
17. *Кашин В.* Главный технолог прислал бумажку… // Северный рабочий. 1962. 25 дек. № 300.
18. *Константинов В.* Наша пятилетка // Северный рабочий. 1971. 7 янв. № 5.
19. *Коровин Т.* Рука об руку с новаторами // Северный рабочий. 1961. 20 июля. № 170.
20. *Кудрин Б.* Конструкторы и борьба за экономию металла // Северный рабочий. 1952. 25 янв. № 19.
21. *Курапин В.* Сто новшеств технолога Козловского // Северный рабочий. 1985. 1 июня. № 126.
22. *Лебедев В.* Гвардейская вахта // Северный рабочий. 1971. 4 апр. № 80.
23. Социалистические обязательства коллектива завода «Красный маяк» на 1973 год // Северный рабочий. 1973. 10 янв. № 8.
24. *Хорлоо Жамбал.* Укротители вибрации // Северный рабочий. 1965. 15 авг. № 192.

25. Центр документации новейшей истории – филиал ГАЯО (ЦДНИ ГАЯО). Ф. 332. Оп. 1. Д. 150 «Протоколы партийных собраний, заседаний партийного бюро партийной организации заводоуправления. 6 янв. – 24 дек. 1975 г.».
26. *Ягловский Б.* К человеку пришло озарение // Северный рабочий. 1968. 7 сент. № 210.

Литература

1. *Гурвиц Л. И., Пасынкова Н. П.* Коллектив Ярославского завода «Красный Маяк» в борьбе за технический прогресс / под общ. ред. В. В. Петроченко; отв. за выпуск Т. Б. Ильина. – Ярославль, 1973. – 148 с.
2. *Солеников А. П.* Завод «Красный маяк»: К 200-летию предприятия. 1786–1986. – Ярославль: Верх.-Волж. кн. изд-во, 1986. – 40 с.

The Activities of Innovators and Inventors at an Industrial Enterprise in the Soviet Period: The Case "Krasny Mayak" Plant in Yaroslavl

Author: Marasanova Victoria Mikhailovna; P. G. Demidov Yaroslavl State University Head of the Advertising, Public Relations, and Media Communications Department, Doctor of Historical Sciences, Professor**.** ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8973-7831. Russian Federation, Yaroslavl**.** E-mail: vmm@uniyar.ac.ru

Abstract: This article analyzes the movement of innovators and inventors at the Yaroslavl "Krasny Mayak" Machine-Building Plant from the 1930s to the 1980s. Based on an analysis of primary plant documents stored in the State Archives of the Yaroslavl Region and its branch, the Center for Documentation of Contemporary History, this article demonstrates the economic impact of the initiative and scientific and technical creativity of the workforce during the Soviet period. It demonstrates that participation in the rationalization movement yielded specific innovative technical developments, broadened workers' technical horizons, and contributed to the development of personnel skills. It demonstrates how moral and material incentives were combined with administrative resources in the development of the rationalization and inventor movement. The implementation of inventions and rationalization proposals for changes in design or production technology allowed for savings in metal and energy, and, accordingly, reduced labor intensity and increased productivity. Inventors and rationalizers assumed socialist obligations and participated in competitions between workshops, teams, and individual competitions in this area. It is established that a number of implemented proposals had a positive economic impact. Biographies of active participants in the rationalization and inventor movement are presented. The innovator and inventor movement at the "Krasny Mayak" plant has a half-century-long history, and this experience can be used and applied in today's environment.

Keywords: industry, plant, "Krasny Mayak", Yaroslavl, innovator, inventor, innovation proposal, economic impact, best practices, competition

References

- Gurvits, L. I., Pasynkova, N. P. Kollektiv Yaroslavskogo zavoda «Krasnyj Mayak» v bor'be za tekhnicheskij progress / pod obshch. red. V. V. Petrochenko; otv. za vypusk T. B. Il'ina [The Collective of the Yaroslavl Krasny Mayak Plant in the Struggle for Technical Progress / edited by V. V. Petrochenko; responsible for the publication by T. B. Ilyin]. – Yaroslavl, 1973. – 148 p.
- Solenikov, A. P. Zavod «Krasnyj mayak»: K 200-letiyu predpriyatiya. 1786–1986 [The Krasny Mayak Plant: On the 200th Anniversary of the Enterprise. 1786–1986]. – Yaroslavl: Upper Volga Book Publishing House, 1986. – 40 p.

УДК 299.4(=16)(091)

Проблема источника и метода в истории славянской мифологии XX века

Авторы:
Мельничук Андрей Александрович (протоиерей Андрей Мельничук), кандидат богословия; доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, Смоленская православная духовная семинария. Россия, г. Смоленск. E-mail: o.andre_meln@mail.ru
Мищенко Максим Александрович (иерей Максим Мищенко), Смоленская Православная Духовная Семинария, помощник ректора по издательской работе,
Россия, г. Смоленск. E-mail: makekaresus@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена проблеме источника и метода в истории славянской мифологии XX в. В работе рассматривается противоречие между скудостью первичных источников и необходимостью реконструкции целостной мифологической системы. Прослеживается переход от гиперкритического «научного скептицизма» А. Брюкнера к реконструктивной программе Р. Якобсона и комплексному методу Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова. Анализируются концепции Л. Нидерле, В. Й. Мансикки, В. Чайкановича, Э. Гаспарини, Л. Мошиньского, Г. Ловмяньского и А. Гейштора. Отдельное внимание уделяется феномену «кабинетной мифологии» XVII – XVIII вв. и его параллелям с современным неоязычеством. Обосновывается актуальность темы для христианской апологетики и сектоведения.

Ключевые слова: славянская мифология, источниковедение, научный скептицизм, реконструкция, «основной миф», кабинетная мифология, неоязычество.

Изучение проблемы источника и метода в истории славянской мифологии XX века критически необходимо для христианской апологетики и сектоведения, поскольку оно позволяет отделить подлинные исторические свидетельства о язычестве от идеологических конструкций и псевдонаучных реконструкций. В XX веке теории активно использовались для создания альтернативных религиозных нарративов, нередко далеких от академической науки. Понимание того, какими источниками и методологическими установками руководствовались исследователи, дает апологету инструментарий для критической оценки современных неоязыческих и синкретических учений, апеллирующих к «древней славянской традиции». Это позволяет аргументированно показать, что многие «догматы» таких учений являются не реконструкцией аутентичного язычества, а продуктом новейших идеологических и философских влияний. Особенно это важно в полемике с сектами, которые используют псевдоисторические и псевдомифологические

построения для обоснования своей идентичности и легитимации собственных доктрин.

Исследование славянской мифологии на протяжении XX века развивалось в условиях фундаментального противоречия[1]. С одной стороны, такие первичные источники, как свидетельства инокультурных и конфессионально предвзятых хронистов, не знавших славянских языков и не являвшихся носителями описываемой традиции, отличаются крайней фрагментарностью и ненадежностью. С другой стороны, существовала настоятельная потребность научной реконструкции целостной системы славянских мифологических представлений.

Это противоречие породило затяжной методологический кризис, выразившийся в противостоянии двух полярных стратегий. Первая – гиперкритический «научный скептицизм», восходящий к А. Брюкнеру и доходивший до отказа от всякой реконструкции как заведомо ненадежной. Вторая – реконструктивный подход, начатый Р. Якобсоном и развитый Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым. Он требовал расширения круга источников за счет лингвистических, археологических и фольклорных данных, а также переосмысления самой иерархии свидетельств: поскольку фольклор, будучи зафиксирован поздно, оказывается архетипически «первичнее» хроник.

Центральная проблема настоящего исследования состоит в том, чтобы проследить, каким образом в истории дисциплины совершался переход от скептического отрицания к комплексной реконструкции «основного мифа», и одновременно определить, какие методологические компромиссы и теоретические издержки сопровождали этот переход. Необходимо также оценить, в какой мере выработанные в XX веке принципы работы с источником сохраняют свою объяснительную силу применительно к разрозненному и локально дифференцированному материалу славянских традиций.

Терминологическая неопределенность является первым препятствием, с которым сталкивается любой исследователь славянской мифологии, едва приступая к работе. Само слово «мифология» оказывается неудобным сразу по нескольким причинам. Сам термин двузначен: им обозначают и сам корпус мифов, то есть совокупность текстов и представлений, и науку, которая эти тексты изучает. Более того, применительно к славянскому материалу уместность этого слова вообще вызывает сомнения, поскольку существование мифов в классическом, нарративном смысле здесь далеко не очевидно: мы располагаем не столько связными рассказами о богах, сколько их разрозненными именами, функциями и поздними отголосками. Именно поэтому в разных научных школах

[1] Статья опирается на труды Н. А. Михайлова, прежде всего на его «Историю славянской мифологии в XX веке»: оттуда взяты общая периодизация дисциплины (от «научного скептицизма» Брюкнера через программу Якобсона к реконструкции «основного мифа» Иванова – Топорова) и ряд методологических положений – о двойственности термина, о хронологической и локальной дифференциации материала, о переосмыслении иерархии источников, о «кабинетной мифологии» и о словенской традиции как связующем звене. При этом статья не излагает концепцию Михайлова целиком, а использует эти наработки выборочно, как опорные точки, в ряде случаев дополняя и уточняя их. См. Михайлов Н. А. История славянской мифологии в XX веке. – М.: Институт славяноведения РАН, 2017. – 344 с.

сложилась конкуренция обозначений, каждое из которых стремится точнее очертить предмет.

Несмотря на разнообразие терминологических предпочтений[2], традиционное обозначение сохраняет свои позиции, приобретая при этом двойную смысловую нагрузку. Термин «славянская мифология» используется как для указания на дохристианскую языческую религию славянских народов во всей совокупности ее реликтов и пережитков, так и для наименования научной дисциплины, предметом которой выступает весь корпус материала, связанного с язычеством. Указанная двойственность фактически определяет собой всю историю вопроса, порождая устойчивое напряжение между исследуемым объектом и способом его изучения.

Подобная парадоксальность обусловливает методологическое требование строгой хронологической и локальной дифференциации материала: смешение разнородных по времени и месту слоев недопустимо. В частности, необходимо разграничивать дохристианское язычество как живую религиозную систему, эпоху христианизации с характерным для нее двоеверием, когда старые представления сосуществовали с новыми, и позднейший «демонологический» этап, на котором от былой религии сохранились преимущественно низшие персонажи и суеверия, встроенные в поздне христианский народный быт.

Столь же существенна оговорка о локальной дифференциации: реконструированная для праславянского уровня фигура или отдельный мотив отнюдь не обязательно должны обнаруживаться в остальных территориальных традициях. Единая для всех праславянская схема сохраняет в итоге статус гипотезы, подлежащей проверке на конкретном материале отдельных традиций, а не статус готового шаблона, в который допустимо механически вписывать любой факт. Аналогичной осмотрительности требует, в частности, и проблема балто-славянской общности: даже при допущении ее существования этногенетическая эволюция должна была протекать существенно сложнее, нежели простое разделение единого «протоэтноса» на две группы, и сведение всего многообразия к подобной схеме явилось бы упрощением.

Лейтмотивом всей дисциплины славянской мифологии стала конфронтация гиперкритицизма и реконструктивного подхода, которую уместно обозначить как кризис «научного скептицизма». В академической среде надолго укоренилось пренебрежительно-недоверчивое отношение к мифологическим штудиям, которые воспринимались едва ли не как «научная фантастика» и заведомо сомнительный предмет. Причин тому несколько: неопределенность самой терминологии, обилие дилетантских и псевдонаучных сочинений, дискредитировавших тему. Также обращают внимание на крайнюю скудость первичных источников, которые фрагментарны и ненадежны, а порой и прямо

[2] Так, Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров предпочитали говорить о «мифопоэтическом наследии / творчестве», Н. И. Толстой, С. М. Толстая и Л. Н. Виноградова – о «духовной культуре», О. Н. Трубачев – о «праславянской культуре», Л. Мошиньский и Х. Ловмяньский вводили понятие «полидоксии», а М. Матичетов опирался на словенское слово starosvetnosti, то есть «древности». Михайлов Н. А. История славянской мифологии в XX веке. – М.: Институт славяноведения РАН, 2017. С. 17.

вымышлены. Исток этой позиции – польский исследователь нач. 20 в. Александр Брюкнер[3]: он действительно вскрыл ряд ошибочных сообщений в средневековых хрониках и тем оказал науке немалую услугу. Однако ученый затем почти автоматически распространил подозрение на все, что касается славянской мифологии в целом. Такой подход, при всей его внешней осмотрительности, консервативен и малоперспективен для развития науки, поскольку заранее закрывает возможность движения вперед.

Главный контрдовод строится не на апологетике источников и не на стремлении во что бы то ни стало оправдать сомнительные свидетельства, а на радикальной ревизии самого предмета исследования. Сколь бы несовершенны и темны ни были так называемые первичные свидетельства, сомнений в том, что славянское язычество с его идолами, обрядами, жрецами и прорицателями реально существовало и было достаточно развитым, нет. В пользу этого говорят, как археологические находки (в частности, святилища на Рюгене, под Новгородом, в Птуе и Мильштатте)[4], так и простая логика социально-исторического развития: трудно представить себе народ, у которого вовсе бы отсутствовала религия. Кроме того, латиноязычные и немецкоязычные источники по славянской мифологии до настоящего времени не подвергнуты должному анализу и не изданы на уровне, соответствующем современным научным требованиям, вследствие чего исследовательский резерв остается далеко не исчерпанным, а обращение к уже известному материалу способно привести к существенному приращению знания. Отсюда следует принципиальный вывод: отказ от изучения лишь на том основании, что предмет источников априори признается недостоверным, представлял бы собой позицию, несовместимую с научной основательностью.

Древнейшее письменное свидетельство о славянской религии принадлежит Прокопию Кесарийскому и относится к 562 году. В нескольких фразах «Война с готами» (III, 14) византийский историк сообщает о вере славян в единого бога – творца молний[5]. Это известие ценно уже тем, что оно

---

[3] Александр Брюкнер (1856 – 1939) – польский историк литературы и языковед, специализировавшийся на классической филологии, индоевропеистике и славистике; выпускник Львовского университета, стажировавшийся у Лескина, Ягича и Миклошича, с 1881 по 1924 год профессор Берлинского университета, член-корреспондент Санкт-Петербургской академии наук (1889) и ряда европейских академий, автор «Этимологического словаря польского языка» и трудов по истории польской и русской литературы, а также работ о славянской мифологии, в которых он выступил последовательным представителем критического направления. См. Брюкнер, Александр / Васюкова И. А. // Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / гл. ред. Ю. С. Осипов. – М.: Большая российская энциклопедия, 2004 – 2017.

[4] См. Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян / под ред. д-ра ист. наук С. А. Плетневой. – 2-е изд., испр. – М.: Ладога-100, 2007. – 304 с.; Даркевич В. П. Рец. на: Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян // Российская археология. – 1996. – № 4; Петрухин В. Я. Святилища // Славянские древности: этнолингвистический словарь. – М.: Международные отношения, 2009. – Т. 4: П – С. – С. 582 – 584; Святилища / Петрухин В. Я. // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого; Институт славяноведения РАН. – М.: Международные отношения, 2009. – Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). – С. 582 – 584; Денисова И. М. Образ древнеславянского храма в русском народном искусстве // Этнографическое обозрение. – № 5. – 1992.

[5] «...Эти племена, славяне и анты, не управляются одним человеком... Они считают, что один только бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды. Судьбы они не знают и вообще не признают, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу, и когда им

хронологически близко к эпохе, когда язычество было живой и общей религией славянских племен, однако дальше начинается долгий разрыв: между Прокопием и классической летописной традицией «Повести временных лет» практически нет сколько-нибудь сопоставимых по информативности текстов. Исследователь оказывается перед лицом лакуны, которую приходится заполнять либо позднейшими, либо инокультурными по происхождению источниками.

Для восточных славян ключевым документом остается «Повесть временных лет» с рассказом о пантеоне Владимира 980 года[6]. Летописный текст сообщает, что князь воздвиг на холме идолы: Перуна, изображенного с серебряной головой и золотыми усами, а также, вслед за ним, Хорса, Дажбога, Стрибога, Семаргла и Мокошь (единственное женское божество в этом перечне). Однако состав приведенного перечня остается предметом дискуссии. Согласно одной из точек зрения, Хорс и Семаргл представляют собой божества иранского происхождения, тогда как прочие имена принадлежат собственно славянской традиции; не исключается и предположение, что пантеон в целом формировался искусственно и обнаруживал эклектический характер в силу политических обстоятельств. Существенно и то, что Волос/Велес, именуемый «скотьим богом», по другим сообщениям той же традиции, помещался не на холме, а под холмом: само это пространственное распределение уже содержит указание на иерархию, которую летописец не формулирует прямо.

Применительно к балтийским славянам ситуация складывается иначе: их религия засвидетельствована в нескольких независимых друг от друга, но хронологически более поздних памятниках. К основным из них принадлежат хроника Титмара Мерзебургского[7], сочинение Адама Бременского[8], три жизнеописания епископа Оттона[9] и «Славянская хроника» Гельмольда[10], созданная в 1164 – 1168 гг. Эти тексты содержат несравненно более подробные сведения о культах, святилищах и идолах, однако их познавательная ценность ограничена природой самого источника: хронисты, как правило, не владели славянскими языками и недостаточно адекватно понимали сообщения местного населения. Иными словами, исследователь имеет дело не со свидетельствами носителей традиции, а с внешними описаниями, неизбежно искаженными языковым барьером и конфессиональной предвзятостью. Именно эта

вот-вот грозит смерть, охваченным ли болезнью, или на войне попавшим в опасное положение, то они дают обещание, если спасутся, тотчас же принести богу жертву за свою душу; избегнув смерти, они приносят в жертву то, что обещали, и думают, что спасение ими куплено ценой этой жертвы. Они почитают реки, и нимф, и всякие другие божества, приносят жертвы всем им, и при помощи этих жертв производят и гадания». Из кн.: Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950.

[6] Повесть временных лет / Пер. с древнерусского Д. С. Лихачева, О. В. Творогова. Коммент. А. Г. Боброва, С. Л. Николаева, А. Ю. Чернова при участии А. М. Введенского и Л. В. Войтовича. Ил. М. М. Мечева. – СПб.: Вита Нова, 2012; Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. – М.: Индрик, 1999;

[7] Титмар Мерзебургский. Хроника: в 8 книгах. М.: Русская панорама, 2009.

[8] Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский. Славянские хроники. М.: СПСЛ; Русская панорама, 2011 – 583 с.

[9] Жизнеописание Оттона Бамбергского в церковных сочинениях и преданиях / Пер. с лат., исслед. и коммент. А. С. Досаева и О. В. Кутарева. СПб.: Дмитрий Буланин, 2021. – 911 с.

[10] Гельмольд. Славянская хроника. М.: Издательство АН СССР, 1963. – 300 с.

двойственность – обилие деталей при ненадежности их передачи – и обусловливает особое положение исследователя славянского язычества, вынужденного работать на стыке богатого, но косвенного материала и скупых, но более близких к традиции фрагментов.

Получается, что научная дисциплина славянской мифологии достаточно быстро подошла к затруднительному положению. Поэтому обращение к фольклору как к полноценному источнику, будучи сравнительно поздним завоеванием славянской мифологии, стал прямым ответом на тот тупик, в котором оказалась дисциплина под влиянием «научного скептицизма». Логика скептиков была проста и внешне безупречна: письменных свидетельств о славянском язычестве крайне мало, почти все они ненадежны (фрагментарны, односторонни, субъективны), а потому надежнее вовсе не предполагать, не выдвигать гипотез и не реконструировать, ограничиваясь работой с проверенными данными. Однако такая осторожность, доведенная до принципа, неизбежно обрекала исследование на неподвижность: если принимать в расчет только показания хронистов, возможности для открытия новых элементов славянской мифологии практически иссякают.

Перелом в этой ситуации связан с именем выдающегося лингвиста, одного из основоположников структурализма, Романа Якобсона, который первым перешел в наступление на «научный скептицизм» системно и с концептуальной точки зрения. Его контрдовод состоял в том, что круг допустимых свидетельств нужно расширить: в мифологических исследованиях следует опираться не только на данные хронистов, но и на лингвистические, археологические, фольклорные материалы[11]. Иными словами, недостаток прямых письменных известий можно восполнить за счет свидетельств косвенных, но принадлежащих самой живой традиции. Дело Якобсона продолжили Вяч. Вс. Иванов[12] и В. Н. Топоров[13], предложившие метод общей, или комплексной, реконструкции и сумевшие на его основе восстановить т. наз. «основной миф» славянской мифологии. Именно этот метод позволил перейти от собирания разрозненных имен и функций к построению связного нарратива, в которой отдельные божества и мотивы заняли свои места.

Принципиально важным здесь оказывается переосмысление самой иерархии источников. Фольклор, будучи зафиксирован поздно, обычно считается вторичным по отношению к хроникам, однако такая оценка, основанная исключительно на хронологии записи, упускает из виду его

[11] См. Якобсон, Р. О. (Роман Осипович). Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии [Текст]: тезисы доклада / Р. Якобсон // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук (Москва, 3 – 10 августа 1964 г.). – Москва, 1964. – С. 608 – 619.

[12] Петрухин В. Я. Семиотика и мифы древних славян в трудах Вячеслава Всеволодовича Иванова (памяти ученого) // Славяноведение / Институт славяноведения РАН. – 2018. – № 4. – С. 104 – 109; Дыбо В. А., Крылов С. А. Вячеслав Всеволодович Иванов (1929−2017) // Балто-славянские исследования. – XX: Сб. науч. трудов / Институт славяноведения РАН; Редакционная коллегия: А. В. Андронов, П. М. Аркадьев и др. – М., 2019. – С. 8 – 27.

[13] Топоров, Владимир Николаевич // Телевизионная башня – Улан-Батор [Электронный ресурс]. – 2016. – С. 291 – 292; Владимир Николаевич Топоров (1928 – 2005) / сост. Г. Г. Грачева; авт. вступ. ст. Вяч. Вс. Иванов, Н. Н. Казанский. – М.: Наука, 2006 (Материалы к биобиблиографии ученых. Сер. литературы и языка. Вып. 28).

происхождение. Фольклор представляет собой непрерывную, хотя и сильно измененную во времени оригинальную традицию, тогда как средневековые хронисты близки к первоначальной традиции лишь хронологически, но не архетипически: они не были ее носителями того мировоззрения и зачастую не знали языка описываемых народов. Именно поэтому, с точки зрения школы реконструктивистов, фольклор оказывается несомненно «первичнее» свидетельств хронистов в смысле аутентичности и близости к исходной схеме. Такая перестановка акцентов не отменяет осторожности, но меняет ее направление: вместо отказа от реконструкции она требует тщательной проверки гипотез на материале живой традиции, сохранившей то, что письменные источники могли донести лишь в искаженном и фрагментарном виде.

Особое место в истории дисциплины занимает линия, которую можно назвать системой т. наз. «кабинетной мифологии». В системе источниковедческих координат «кабинетная мифология» – это вторичный, поздний тип источника, возникающий в Новое время в трудах эрудитов-компиляторов, которые реконструировали славянский пантеон не по живому преданию и не по первичным средневековым свидетельствам, а путем отбора, переписывания, систематизации и неизбежного домысливания разрозненных книжных данных, вследствие чего такая конструкция оказывается ненадежным, контаминированным источником, требующим строгой проверки по первичным текстам.

Трактаты XVII – XVIII веков, составленные учеными-энциклопедистами, долгое время воспринимались как заведомо ненадежные, почти инородные образования на теле науки, и именно эта репутация требовала пересмотра. В защиту таких сочинений выдвигаются несколько взаимосвязанных аргумента. Даже при неточной, эклектичной или откровенно вымышленной информации подобные трактаты важно понимать в конкретном социально-историческом контексте, как научный и культурный памятник соответствующей эпохи. Эти труды говорят больше о своем времени, чем о своем предмете. Они не только передают сведения из первичных источников, но и цитируют их, что приобретает особую ценность в тех случаях, когда сами оригиналы утрачены. Авторы таких трактатов иногда фиксировали еще живые мифологемы, обычаи и имена, то есть оказывались не только компиляторами, но и свидетелями уходящей традиции. Тем не менее, в контексте исследования нет смысла задерживаться на описании мнений представителей «кабинетной мифологии», так как они существовали еще в традициях донаучной (пренаучной) методологии.

В качестве примера возьмем трактат М. Френцеля[14] «Dissertationes historicae tres de idolis Slavorum» (1719), демонстрирующий себя как образец

[14] Михал Френцель (1628 – 1706) – лютеранский священник, лужицкий писатель и переводчик, один из создателей литературного верхнелужицкого языка. Получив богословское образование в Лейпциге, он служил настоятелем в Козеле и Гроспоствице, а в 1697 году поднес Петру I свой перевод Нового Завета на верхнелужицкий язык, сопроводив его письмом о родстве славянских языков. Опубликованный в 1706 году перевод, опиравшийся на словенскую, польскую и чешскую традиции, стал образцом архаичной верхнелужицкой периферийной нормы и был позже сверен с греческим текстом его сыном Абрахамом. Ермакова М. И., Роль верхнелужицкого протестантского перевода Библии 1728 г. в становлении и развитии литературного

«кабинетной мифологии». Его композиция внешне логична: от общих тезисов о язычестве через Свентовита как «Deus maximus» к перечню прочих богов. Однако итоговый пантеон оказывается контаминированным. В нем соединены имена, восходящие к раннесредневековым источникам (Свентовит, Радегаст, Чернобог, Тригла, Прове), с более поздними и сомнительными по аутентичности (Ютербог, Флинс). Достоверное здесь соседствует с наслоениями и домыслами. Наиболее показательным симптомом является то, что серболужицкий пантеон в изложении А. Френцеля почти наполовину состоит из богов балтийского, преимущественно прусского происхождения. Причина – убежденность автора в принадлежности пруссов к славянским племенам. Сегодня такая убежденность наивна, но для своего времени вполне объяснима. Поэтому подобные сочинения нельзя мерить одной лишь фактической точностью. Они ценны одновременно как памятники научной мысли и как косвенные свидетельства о том, как в XVII – XVIII веках мыслили и воображали славянское язычество. Их изучение требует двойного зрения: источниковедческого и культурно-исторического.

Здесь интересно проследить параллели между наивной методологией «кабинетной мифологии» и феноменом современных «нативных верований», или т. наз. «неоязычества». Современное неоязычество, если рассматривать его как явление интеллектуальной истории, воспроизводит не столько гипотетическую живую традицию, сколько сам метод ее кабинетной реконструкции, доводя этот метод до предельной формы. Если ученые-эрудиты XVII – XVIII веков, при всей своей эклектичности, все же располагали известным оправданием – стремлением зафиксировать и систематизировать уходящую народную традицию, а также опирались на доступный им корпус письменных свидетельств, то современное неоязычество в значительной мере утрачивает и это оправдание. Оно не столько исследует материал, сколько свободно комбинирует его, соединяя в одном конструкте разнородные и генетически несводимые элементы: имена божеств, заимствованные из разных, порой не связанных между собой локальных традиций; ритуалы, реконструированные по поздним, фольклорным или вовсе книжным источникам; мировоззренческие схемы, восходящие к романтизму, оккультизму, теософии и современной популярной культуре. Такая комбинация осуществляется без должной источниковедческой рефлексии – без различения первичных и вторичных свидетельств, без учета хронологической и локальной дифференциации материала, без проверки гипотез на конкретном материале отдельных традиций. В результате возникает эклектический конструкт, который лишь внешне напоминает реконструируемую древность, но в действительности представляет собой продукт многократной переработки: от первичных, часто фрагментарных и ненадежных свидетельств – через их кабинетную систематизацию и домысливание – к националистическому романтизму – и, наконец, к современному неоязыческому творчеству, которое заимствует и

верхнелужицкого языка/ Роль переводов Библии в становлении и развитии славянских литературных языков, М., 2002, Институт славяноведения РАН, стр. 121 – 163

перерабатывает уже этот, трижды опосредованный материал. Тем самым современное неоязычество оказывается не продолжением традиции, а ее симуляцией: оно тиражирует не саму древность, а ее позднейшие книжные и идеологические репрезентации, смешивая пантеоны, ритуалы и мировоззрения в единый синкретический комплекс, внутренняя логика которого определяется не исторической достоверностью, а современными идеологическими и культурными запросами.

Теперь же обратимся к истокам академического изучения славянской мифологии – к тому периоду, когда она еще только начинала складываться в самостоятельную дисциплину, постепенно отделяясь от смежных областей знания и вырабатывая собственный предмет, метод и круг источников. Именно на этом начальном этапе закладывались те предпосылки, которые впоследствии определили и достижения, и противоречия всей дальнейшей традиции.

Становление научной реконструкции восточнославянского язычества принято связывать с двумя именами, чьи труды появились почти одновременно и во многом дополняли друг друга, хотя и исходили из разных исследовательских установок: Н. М. Гальковский и Е. В. Аничков.

Российский и советский филолог-славист Николай Михайлович Гальковский[15] в работе «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси» (1913 – 1916)[16] пошел по пути собирания письменного материала: он систематизировал свод христианских «Слов» и «Поучений», направленных против язычества, и сопроводил эту публикацию развернутым анализом отдельных божеств.

Принципиальная методологическая установка Н. М. Гальковского состояла в том, что славянская мифология изучается не как самостоятельная религиозная система, а как объект многовековой и целенаправленной борьбы со стороны Церкви и государства. Ученый сознательно отказывается от реконструкции язычества «изнутри» (что, по его мнению, почти невозможно из-за отсутствия аутентичных источников) и рассматривает его через обличительную литературу, канонические постановления, исповедные вопросы и княжеские уставы. Такой ракурс позволяет ему увидеть язычество в динамике его вытеснения и трансформации, а не в статике предполагаемого пантеона. Гальковский прямо признает, что славянское язычество оказывается своего рода искомой величиной, в отношении которой исследователь может только

[15] Николай Михайлович Гальковский (1868 – 1933) – российский и советский филолог-славист, историк литературы, этнограф и переводчик с сербского, окончивший Смоленскую духовную семинарию и Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия; начав научную деятельность как исследователь сербского эпоса и автор высоко оцененных стихотворных переводов, он обратился к изучению древнерусских поучений против язычества, итогом чего стало двухтомное издание «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси» (1913 – 1916), ставшее наиболее полным сводом соответствующих текстов и пособием для изучения народной религиозности; преподавал в духовных и светских учебных заведениях, был директором гимназий в Белополье и Лебедине, скончался в Ленинграде и похоронен на Литераторских мостках Волковского кладбища. См. Алексеев Н. А. ГАЛЬКОВСКИЙ // Православная энциклопедия. – М., 2005. – Т. X: Второзаконие – Георгий. – С. 379-380.

[16] См. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – Х., 1916. – Т. 1; М., 1913. – Т. 2. (ЗМИАИ; 18); М., 2000. – Т. 1-2.

выдвигать предположения и строить догадки, оцениваемые с той или иной вероятностью[17]. В итоге автор выстраивает исследование как историю борьбы с этим ускользающим объектом.

Гальковский формулирует важный методологический принцип: заимствование верований возможно только при наличии «встречного течения» – аналогичной основы в воспринимающей культуре. Этот принцип позволяет ему объяснять, почему те или иные христианские или греческие элементы приживались в русской народной среде, а другие отторгались. Кроме того, ученый настаивает на осторожном обращении с источниками: он предупреждает против некритического переноса греческих и балканских реалий на русскую почву и против огульного отбрасывания свидетельств средневековых авторов, даже при их конфессиональной предвзятости.

Одним из наиболее ценных вкладов Гальковского является его скептический разбор обличительной литературы. Он показывает, что многочисленные «перечни грехов» в древнерусских поучениях представляют собой не отражение реальной народной жизни, а устойчивую литературную традицию, восходящую к Священному Писанию и святоотеческим текстам (прежде всего к прп. Ефрему Сирину и свт. Иоанну Златоусту). Ученый доказывает, что составители этих поучений часто механически заимствовали и варьировали готовые формулы, а потому делать выводы на их основании относительно нравов древней Руси методологически некорректно. Этот вывод позволяет Гальковскому отделить риторические общие места от действительных исторических свидетельств и существенно скорректировать сложившийся в историографии парадоксальный образ древнерусской религиозности. Итак, методологический прием Гальковского заключался в историко-критическом анализе корпуса обличительной христианской литературы; посредством научного анализа выявлялись наиболее жизнеустойчивые артефакты славянской мифологии, бывшие компонентом «двоеверия» в Древней Руси. Подход был достаточно эффективным, но не давал целостной и окончательной картины.

Усовершенствование данной методологию предложил русский историк литературы и фольклорист Евгений Васильевич Аничков[18] в своей двухтомной монографии «Язычество и Древняя Русь» (1914)[19]. Его работа стала первой попыткой систематической реконструкции и интерпретации

[17] Там же. С. 34.

[18] Евгений Васильевич Аничков (1866 – 1937) – русский историк литературы, критик, фольклорист и прозаик, выпускник Санкт-Петербургского университета (1892), приват-доцент Киевского и Санкт-Петербургского университетов, доктор филологии (1903); автор фундаментальных трудов «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (1903 – 1905) и «Язычество и Древняя Русь» (1914), удостоенных академических премий, исследователь славянского фольклора и обрядовой поэзии, последователь и продолжатель идей А. Н. Веселовского; после революции эмигрировал в Югославию, где был профессором Белградского университета и университета в Скопье, скончался и похоронен в Белграде. См. Тименчик Р. Д. АНИЧКОВ Евгений Васильевич // Русские писатели, 1800 – 1917: Биографический словарь / гл. ред. П. А. Николаев. – М.: Сов. энциклопедия, 1989. – Т. 1 : А – Г. – С. 77 – 78; Иванов В. И. Аничков Евгений Васильевич // Новый энциклопедический словарь. – СПб.: Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. – Т. 2. – Стб. 871 – 872.

[19] Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь [Текст] / Е. В. Аничков. ... Издание. Изд. 3-е. Выходные данные. М.: Ленанд, 2014.

восточнославянского язычества в целом, а не только свода отдельных свидетельств. Аничков вторит Гальковскому; славянская мифология изучается не как самостоятельная система верований, а как объект многовековой полемики со стороны христианских книжников. Ученый отказывается от романтической реконструкции «поэтических воззрений на природу» (школа Афанасьева[20]) и настаивает на строгом анализе самих обличительных текстов – «Слова некоего Христолюбца»[21], «Слова святого Григория…»[22], летописных вставок. Однако Аничков показывает, что эти памятники представляют собой не отражение современной писателям языческой веры, но чаще всего литературную традицию, восходящую к византийским и библейским образцам. Исследователь подмечал, что письменные свидетельства о языческих богах и обрядах нередко являются «общими местами» полемики, а не точными этнографическими описаниями. Проанализировав «Слова…» против язычества, Аничков поставил принципиальный вопрос о том, что в этих памятниках относится к собственно славяно-русскому язычеству, а что – к книжной традиции, идущей от христианских образцов и общих мест византийской церковной литературы. Такой подход позволил ему увидеть в «Словах» не просто перечень имен и обрядов, а сложное переплетение реальных воспоминаний о язычестве с литературными штампами, и именно в этом различении живого и книжного состоит его главный методический вклад. Тем самым Аничков закладывает основы критического источниковедения славянского язычества, доработав общую методологию Гальковского.

Следуя школе А. А. Шахматова[23], Аничков применяет метод послойного текстологического анализа: он стремится выделить в обличительных «словах»

---

[20] Школа Афанасьева – направление в русской фольклористике и этнографии XIX века, выросшее из мифологической школы и связанное с именем А. Н. Афанасьева (1826 – 1871), автора фундаментального труда «Поэтические воззрения славян на природу» (1865 – 1869): мифология понимается здесь как древнейшая поэзия, возникшая из попыток человека поэтически осмыслить явления природы, а коллективным творцом мифов выступает сам народ, одновременно создающий язык и мифы; в основе подхода лежит солярно-метеорологическая теория, возводящая земные явления к небесному началу и трактующая мифы как олицетворенное описание природных явлений, прежде всего небесных. Сильная сторона школы – огромный фольклорный материал и выявление глубинных связей между языком, мифологией и культурой индоевропейских народов; слабая – чрезмерное увлечение метеорологической теорией, подгонка фактов под заранее заданные схемы и идеализация древности, за что школа подвергалась критике со стороны М. К. Азадовского, С. А. Токарева, Б. А. Рыбакова и В. Я. Проппа, – однако ее наследие остается фундаментальным для изучения славянской мифологии. См. Баландин А. И. Мифологическая школа в русской фольклористике: А. Н. Афанасьев. – М.: Наука, 1988. – 220 с.

[21] Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – Харьков, 1916. – Т. 1. – С. 39 – 43; Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. – СПб., 1914. – С. 93 – 96, 163 – 167; Тихонравов Н. С. Летописи русской литературы и древности. – М., 1863. – Т. 5. – С. 89 – 93; Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе. – М., 1915. – С. 12 – 18.

[22] Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – Харьков, 1916. – Т. 1. – С. 22 – 35; Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. – СПб., 1914. – С. 96 – 103, 167 – 172; Мансикка В. Й. Религия восточных славян. – М.: ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, 2005. – С. 45 – 62.

[23] Школа А. А. Шахматова – научное направление в отечественном языкознании, основанное на историческом изучении русского языка и заложившее основы текстологии как науки, в частности методику анализа древнерусских летописных сводов. Шахматов и его последователи соединили историко-лингвистические исследования с текстологическим анализом, изучением синтаксиса, акцентологии и диалектологии, а также с практическими задачами нормализации языка, включая подготовку орфографической реформы 1918 года. См. Сирота Е. В. Вклад А. А. Шахматова в развитие лингвистической теории и методологии // Ученые записки

исходное ядро и многочисленные вставки-глоссы, которые накапливались переписчиками и компиляторами. Ученый доказывает, что перечни языческих богов (Перун, Хорс, Мокошь, вилы и др.) являются позднейшими вставками, зависимыми от летописного списка пантеона Владимира, и что первоначальные редакции «слов» вообще не называли имен богов. Этот вывод позволяет ему датировать памятники и отделить аутентичные свидетельства от книжных наслоений, а также показать, что древнерусские книжники не столько описывали язычество, сколько конструировали его образ по библейским и святоотеческим моделям.

Центральным понятием Аничкова становится «двоеверие»[24], которое он понимает не традиционно как сохранение язычества в народной среде, но скорее как книжный конструкт: обличение христиан, нарушающих канон (участие в «моленных трапезах», «играх», «плясках»), приравнивается к идолослужению. Ученый подчеркивает, что само язычество Руси было «убого», «жалко» и не создало развитой метафизики, а его боги были лишь племенными или дружинными культами, не составившими системы. Этот трезвый, «антиромантический» взгляд, полемически направленный против «мифологической» школы и «кабинетной мифологии», позволил Аничкову существенно скорректировать представления о древнерусской религии и наметить пути для последующих исследований, свободных от идеализации язычества, свойственных националистическому романтизму XVII – XIX вв.

Вместе с тем обе работы не свободны от слабостей, которые со всей очевидностью обнаружились при дальнейшем изучении материала. Главная из них – гипотетичность ранней датировки поучений, на которую опирался Аничков, а также зависимость приводимых в них списков богов от «Повести временных лет». Иными словами, исследователь рискует принять за самостоятельное, независимое свидетельство то, что на деле является позднейшей переработкой летописного текста, вторичным отголоском уже известного источника. Осознание этой опасности не умаляет значения работ Гальковского и Аничкова, но показывает, насколько тонкой и ответственной была уже на этом, казалось бы, начальном этапе задача разграничения первичного и вторичного в источниках по славянской мифологии. Именно эта задача – отделить голос живой традиции от эха книжной учености – станет в дальнейшем одной из центральных для всей дисциплины.

Петрозаводского государственного университета. 2025. Т. 47, № 1. С. 16 – 20; Алпатов В. М. Школы российского языкознания: сходства и различия // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2023. Т. 45, № 6. С. 94 – 100.

[24] Понятие «двоеверие» в контексте Древней Руси обозначает сложное религиозное и культурное явление – сосуществование, а зачастую и синтез христианских и дохристианских (языческих) представлений, обрядов и мировоззренческих установок. Это не просто механическое смешение, а сложный процесс адаптации народной традиции к новой христианской системе. См. Петрухин В. Я. Древнерусское двоеверие: понятие и феномен // Славяноведение. – 1996. – № 1. – С. 44 – 47; Хамайко Н. Древнерусское «двоеверие»: происхождение, содержание и адекватность термина // Ruthenica. – 2007. – Т. 6.

Книга французского ученого Луи Леже[25] «Славянская мифология» (1901)[26] занимает в истории дисциплины особое место, поскольку именно в ней впервые со всей отчетливостью была сформулирована задача методического ограничения предмета исследования. Леже поставил перед собой цель отделить конкретный мифологический материал от фольклора и рассматривал исключительно официальный языческий культ, то есть те верования и обряды, которые можно связать с племенным, официальным культом, а не с позднейшей народной обрядностью и бытовыми суевериями. Сама эта установка была серьезным шагом вперед: она позволяла очертить границы исследования, не смешивать разные по происхождению и времени слои и сосредоточиться на том, что действительно относится к языческой религии в собственном смысле слова. В известном отношении Леже задал ту самую планку строгости, без которой дисциплина рисковала раствориться в бесконечных и плохо проверяемых сопоставлениях.

Осторожность Леже в отношении источников была последовательной и подчеркнутой. Он весьма осмотрительно утверждал, что надежных и аутентичных свидетельств имеется очень мало, и эта констатация скудости материала определяла весь тон его работы, заставляя исследователя скорее сдерживать воображение, чем поощрять его. К примеру, он сомневался в подлинности Збручского идола[27], допуская возможность позднейшей подделки, и отвергал польский пантеон Длугоша[28] как конструкцию, не имеющую прочной опоры в источниках. Однако скептиком до конца он не был: в частности, Световида[29] он признавал аутентичным божеством, то есть проводил различие между сомнительными и надежными данными, а не отвергал все скопом. Именно это чувство меры и отличает его позицию от того гиперкритицизма, который позднее надолго затормозил развитие дисциплины.

В целом книгу Леже следует оценивать как значимое событие в истории славянской мифологии. Однако у этой значимости есть и обратная сторона. Исключение балтийской мифологии и почти полное отсутствие сравнительного анализа, конечно, несколько снижают ценность этого труда: сосредоточившись на официальном культе и на строгой проверке источников, Леже сознательно сузил поле зрения и тем самым отказался от тех возможностей, которые открывает сопоставление разных традиций – балтийской, восточнославянской,

[25] Биография. Луи Леже (1843 – 1923) – французский филолог и основоположник славистики во Франции, ученик Александра Ходзько в Коллеж де Франс. Почетный член Болгарского литературного общества (ныне Болгарская академия наук), член-корреспондент Санкт-Петербургской академии наук (1884), а также академий Белграда и Бухареста. В годы Первой мировой войны поддерживал независимость чешского народа. Дмитриева Н. Л. Леже Луи // Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: В 5 т. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. Т. 3. К – О. – 1995. – С. 137 – 138.

[26] Славянская мифология Людовика Леже. / Пер. с фр. А. В. Пасенко // Филологические записки. Воронеж, 1907.

[27] Русанова И. П., Тимощук Б. А. Збручское святилище (предварительное сообщение) // Советская археология. – 1986. – № 4. – С. 90 – 99.

[28] Карнаухов Д. В. История славянского востока в хронике Яна Длугоша // История русских земель в польской хронографии конца XV – начала XVII в. – Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 2009. – С. 13 – 42.

[29] Световид (также встречается написание Святовит или Свентовит) – это верховный бог в пантеоне балтийских славян, особенно почитавшийся на острове Рюген (в частности, в храме Аркона).

южнославянской. Трезвый скептицизм Леже, таким образом, был необходимой, но недостаточной позицией: он дисциплинировал исследование, отсекал необоснованные домыслы и заставлял строже относиться к материалу, но сам по себе не мог заменить реконструкцию. Он подготовил почву для более взвешенного подхода, в котором строгость проверки соединилась бы с широтой сравнения.

Финский ученый В. Й. Мансикка[30] в работе «Религия восточных славян» (1922)[31] обратился к тому, что можно назвать фундаментом всякой мифологической реконструкции, – к филологической критике источников. Мансикка существенным образом усовершенствовал подход Гальковского и Аничкова в плоскости филологической критики. Его внимание было сосредоточено на текстологии летописей и «Слов», и именно в этой области он дал образцы скрупулезного разбора, которые надолго определили стандарт работы с материалом. Мансикка не строил широких гипотез о богах и их функциях, а стремился прежде всего понять, что именно и в каком виде дошло до нас в письменной традиции и как это письменное свидетельство соотносится с более ранними или более поздними слоями.

Научный подход В.Й. Мансикки в изучении религии восточных славян, представленный в его работе «Религия восточных славян», отличался строгим источниковедческим и критическим методом, направленным на демифологизацию традиционных представлений. В отличие от романтической мифологической школы XIX века (А.Н. Афанасьев и др.), он не стремился реконструировать стройную языческую систему, а сосредоточился на тщательном анализе происхождения и достоверности каждого письменного свидетельства. Как последователь текстологического метода А.А. Шахматова, Мансикка рассматривал летописи и поучения против язычества не как прямые и объективные источники, а как литературные памятники, созданные в конкретных исторических условиях и подверженные влиянию книжной традиции (византийской, библейской, а также польских хроник). Он стремился отделить в них реальные этнографические реалии от «общих мест» и книжных заимствований.

Ключевым элементом его подхода был скептицизм по отношению к поздним и вторичным источникам. Мансикка убедительно показал, что такие «божества», как Лада, Лель, Полель, Купало и Коляда, не были исконно славянскими богами, а явились продуктом позднейшего книжного творчества, возникшим в результате неверного истолкования польскими и киевскими хронистами (Длугош, Стрыйковский, автор «Синопсиса») песенных припевов и обрядовых возгласов. Он также критически оценивал достоверность сообщений

[30] Алиева А. И. Судьба и труды академика В. Й. Мансикки (1884 – 1947) // Мансикка В. Й. Религия восточных славян. – М., 2005. – С. 11-44.

[31] Мансикка В. Й. Религия восточных славян. – М.: ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, 2005; Журавлев А. Ф. Рецензия на книгу: В. Й. Мансикка. Религия восточных славян // Славяноведение. – 2008. – № 5. – С. 97-101; Топорков А. Л. К 100-летию со дня выхода в свет книги В. Мансикки «Über russische Zauberformeln mit Berucksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen» // Антропологический форум. – 2004. – № 10. – С. 279 – 296.

о человеческих жертвоприношениях Владимира, возводя их к библейским и византийским литературным образцам, а не к реальной практике. Таким образом, его метод был направлен на очищение славянской мифологии от многовековых наслоений и вымыслов.

Наконец, одним из первых Мансикка стал сочетать филологический анализ с широким сравнительно-историческим и этнографическим контекстом, характерным для финской научной школы. Он привлекал данные археологии, фольклора (заговоры, причитания) и сравнивал славянские верования с религиозными представлениями соседних народов, в первую очередь финно-угорских. Такой комплексный подход позволил ему не только критиковать источники, но и выявлять в них древние, подлинные черты народной религии, такие как культ мертвых, представления о «навьях», упырях и берегинях, а также следы почитания Перуна и Волоса. Его работа стала важным этапом в изучении славянского язычества, утвердив необходимость строгого источниковедческого анализа и отказа от произвольных мифологических реконструкций.

Метод Мансикки, таким образом, состоял в том, чтобы восстановить эти цепочки зависимости и отделить первоначальное ядро от позднейших наслоений. Именно эта работа с текстами, а не с образами богов, и составила его главный вклад в дисциплину: он показал, что, прежде чем реконструировать пантеон, необходимо понять, как и из чего сложились сами источники, которыми мы располагаем.

Труд чешского ученого Любора Нидерле «Славянские древности» (1916)[32] представляет собой попытку историко-типологического синтеза, в котором материал славянской мифологии выстраивается в последовательную картину – от низшей демонологии к тому, что можно назвать «славянской теологией». Сама эта последовательность принципиальна: Нидерле начинает не с богов, а с демонологии, с представлений о духах, предках и низших существах, и лишь затем переходит к высшему уровню язычества. Такой порядок отражает его убеждение в том, что религия славян развивалась постепенно, и что ее простейшие слои сохранились лучше, чем сложные.

Исходная посылка Нидерле состоит в том, что боги на всей славянской территории не были общими. Славянский мир был слишком обширен, а отдельные племена – слишком разобщены, чтобы единый пантеон мог сохраниться в неизменном виде. Однако из этого не следует, что общего не было вовсе: изначально существовали одно или несколько божеств, по всей видимости, общих для всех славян, – Перун, Сварог и Велес. Именно эти три фигуры Нидерле рассматривает как древнейшие персонификации важнейших явлений, вокруг которых впоследствии кристаллизовались локальные культы.

На этом основании он выделяет три большие славянские мифологические традиции: восточнославянскую, полабско-балтийскую и польскую. При этом полабско-балтийская традиция оценивается им как богаче русской, то есть восточнославянской. Причина этого видится не в том, что полабские славяне

[32] Нидерле Л. Славянские древности. – М.: Институт рус-ской цивилизации, 2015. – 784 с.

были более религиозными, а в том, что их язычество сохранялось дольше и было лучше описано. Показательно и другое наблюдение Нидерле: полабские боги – не боги простого народа, а иерархические божества государственного значения. Иными словами, перед нами не столько народная вера, сколько культ, складывающийся вокруг княжеской власти и приобретающий черты официальной религии.

Отдельно Нидерле касается проблемы дуализма. Он допускает возможность влияния иранского дуализма на славянскую религию, но склоняется к тому, что оппозиция Белобог/Чернобог отражает скорее христианское представление о противостоянии доброго и злого начал. Тем самым он занимает среднюю позицию: не отрицает дуалистических мотивов полностью, но и не спешит выводить их из глубокой языческой древности.

Центральным элементом подхода Нидерле является ретроспективный метод, при котором он рассматривает религию славян не как статичную систему, а как динамично развивавшийся феномен. Ученый постулирует эволюцию от древней, богатой демонологии к более сложным представлениям о богах, которые, по его мнению, возникли позже и были менее развиты, чем у соседних народов.

Нидерле стремится отделить достоверные сведения о верованиях славян от позднейших книжных наслоений и вымыслов, что видно из его критики теорий о происхождении славян и анализа письменных свидетельств. Так, он подвергает сомнению сообщения поздних хронистов (например, Длугоша) о польских богах, указывая, что многие из них были искусственно созданы путем истолкования песенных припевов, а не являлись объектами реального культа.

Нидерле, как и Мансикка, не изолирует славянскую мифологию, а сопоставляет ее с верованиями германцев, балтов, финно-угорских народов и иранцев, выявляя как общие индоевропейские корни (например, культ Перуна как громовержца, аналогичного Тору и Зевсу), так и заимствования (влияние скандинавского культа Тора на русское язычество, иранские элементы в культе Хорса). При этом он подчеркивает, что религия славян, особенно балтийских, развивалась под сильным влиянием чужеземных культур, что привело к созданию локальных пантеонов с храмами и жречеством. Прием Нидерле характеризуется стремлением к объективной, основанной на фактах реконструкции, которая учитывает сложную динамику развития, внешние влияния и эволюцию от демонологии к теологии, что делает его труд одной из вершин критического славяноведения своего времени. В целом синтез Нидерле ценен именно этим стремлением соединить историческую трезвость с типологической широтой – увидеть в разрозненном материале общую структуру, не упуская при этом различий между отдельными традициями.

Однако комплексный подход, отраженный в концепциях Мансикки и Нидерле, несмотря на локальные успехи, был фактически нивелирован в свете методического скептицизма одного польского исследователя.

Фигура польского филолога Александра Брюкнера[33] занимает в истории славянской мифологии положение одновременно центральное и двусмысленное. С одной стороны, польский славист проделал работу, без которой дисциплина не могла бы двигаться дальше: он очень подробно проанализировал ряд сомнительных фрагментов первоисточников и показал, сколь ненадежны многие свидетельства, на которых строились предшествующие реконструкции (планомерной критики подверглись все известные на то момент реконструкции). С другой стороны, своим весьма критическим отношением он задержал развитие славянской мифологии на несколько десятилетий[34]. Иными словами, тот же самый инструмент, который очищал поле от домыслов, оказался способен надолго остановить всякое движение вперед.

Конкретные выводы Брюкнера были последовательно скептическими. Он отрицал историчность Радегаста, полагая это имя не теонимом, а топонимом, то есть названием места, ошибочно принятым за имя божества. Триглава он считал поздним божеством, возникшим уже на исходе языческой эпохи. Он сомневался в поликефальности славянских идолов, то есть в самом существовании многоглавых изображений богов, и ставил под вопрос существование Чернобога, видя в нем скорее христианского дьявола, чем языческое божество. Наконец, культ Перуна в Киеве и Новгороде он объяснял норманнским влиянием, отражением почитания скандинавского Тора. Каждый из этих тезисов по отдельности был аргументирован, но вместе они складывались в картину, в которой от славянского язычества оставалось очень немногое.

Итоговый вывод Брюкнера звучит сдержанно и почти примирительно: славянское язычество не развилось ни до монотеизма, ни до дуализма, но достигло уровня хорошо развитого политеизма. Эта формула признает за славянской религией определенную зрелость, но отказывает ей в тех высоких формах, которые искали многие предшественники. В ней слышится трезвость исследователя, уставшего от романтических преувеличений, и одновременно – известная усталость мысли, не решающейся идти дальше констатации наличного.

При этом у скепсиса Брюкнера было и здоровое зерно, которое нельзя не признать. Он отделял критический подход к источникам от национального романтизма и прямых фальсификаций, свойственных современному неоязычеству, и в этом смысле его позиция выполняла защитную функцию, удерживая дисциплину от скатывания в фантазию. Проблема заключалась не в самом скепсисе, а в его тотальности: будучи доведен до принципа, он

[33] Александр Брюкнер (1856 – 1939) – польский историк литературы и языковед, специалист по классической филологии, индоевропеистике и славистике, выпускник Львовского университета, стажировавшийся у Лескина, Ягича и Миклошича, с 1881 по 1924 год профессор Берлинского университета, член-корреспондент Санкт-Петербургской академии наук (1889) и ряда европейских академий, автор «Этимологического словаря польского языка» и трудов по истории польской и русской литературы, а также работ о славянской мифологии, в которых выступил последовательным представителем критического направления. См. Лось И. Л. Брикнер, Александр // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890 – 1907. – Т. IVa; доп. I

[34] Brückner, Aleksander. Mitologia słowiańska i polska (пол.). – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985. – 383 S.

превращался из орудия проверки в запрет на всякую реконструкцию. Именно поэтому наследие Брюкнера требует двойного отношения – признания его заслуг в критике источников и преодоления того торможения, которое эта критика вызвала.

Роман Осипович Якобсон занимает в истории дисциплины положение переломного момента: именно с его программной статьи «Slavic Gods and Demons»[35] принято отсчитывать конец той эпохи, которую он сам и обозначил как эпоху «научного скептицизма». Работа Р. Якобсона представляет собой программный обзор, в котором автор применяет лингвистический и сравнительно-мифологический метод для реконструкции славянского пантеона[36]. Основной тезис Якобсона заключается в том, что за фрагментарными и поздними письменными свидетельствами о славянских богах скрывается архаичная индоевропейская структура, выявляемая через этимологический анализ имен и сопоставление с данными других индоевропейских традиций (ведийской, иранской, балтийской).

Суть новаторства концепции Якобсона состояла в том, что здоровая и необходимая критика малоубедительных гипотез, начатая еще А. Брюкнером, со временем выродилась в деструктивную и бесплодную доктрину, в «гиперкритицизм», который уже не очищал поле исследования, а просто запрещал на нем работать. Якобсон с сожалением отмечал, что разумная проверка сомнительных теорий со временем выродилась в разрушительную и ничем не оправданную гиперкритику, превратившись в установку на бесплодное отрицание. Этой тупиковой позиции он противопоставил собственную конструктивную исследовательскую программу. Свою задачу Якобсон мыслил прежде всего как методологическую: требовалось соединить изучение языка и мифологии, опираясь на сравнительный подход. Иными словами, недостаток прямых письменных свидетельств о славянском язычестве следует восполнять не домыслами, а строгим сравнением – как внутри славянского мира, так и за его пределами, в кругу родственных индоевропейских традиций.

Из этого вытекало и второе условие Якобсона – решительное расширение источниковой базы. Изучение мифологии должно опираться не только на свидетельства хронистов, но и на данные языкознания, археологии, фольклора и смежных дисциплин, а работа с летописями требует объективности. Якобсон

[35] Jakobson R. Slavic Gods and Demons // Selected Writings. Vol. VII: Contributions to Comparative Mythology / R. Jakobson; edited by S. Rudy. – Berlin; New York: Mouton, 1985. – P. 3 – 11.

[36] Центральное место в статье занимает реконструкция ключевой мифологической пары Перун – Велес/Волос. Якобсон интерпретирует Велеса не просто как «скотьего бога», но как аналог ведийского Варуны: гаранта клятв и договоров, связанного с магией, потусторонним миром и водами. Он подробно разбирает древнерусские тексты (договоры с греками 907, 944 и 971 гг.), где клятва Перуном и Велесом влечет разные кары: оружием (Перун) и болезнью «золотухой» (Велес), что, по мнению исследователя, подтверждает функциональную оппозицию двух богов. В более широком контексте Якобсон рассматривает эту пару как славянскую параллель индоевропейскому дуализму небесного громовержца и хтонического гаранта сакрального порядка. Кроме того, в статье анализируются другие фигуры славянского пантеона, включая Сварога/Сварожича и Дажьбога, а также демонологические персонажи. Якобсон стремится показать, что славянская мифология, несмотря на утрату прямых мифологических текстов, сохранила в языке и фольклоре следы развитой системы представлений, которая поддается реконструкции только при условии строгого сравнительно-исторического анализа.

подчеркивал: при всей некомпетентности и конфессиональной предвзятости средневековых авторов, у них было достойное уважения стремление зафиксировать действительное состояние славянской религии, а потому их свидетельства не подлежат огульному отбрасыванию.

В то же время Якобсон предупреждал об опасности иного рода – о недопустимости искусственного замыкания отдельных исследовательских сфер друг на друге. Рассматривать каждое божество изолированно, вне его связей с другими фигурами собственной традиции и с божествами иных традиций, он считал бессмысленным. Особенно показателен, по его мнению, пример балтийских славян: их пантеон долгое время изучали в отрыве от восточнославянского материала, тогда как именно сравнительный метод позволяет, напротив, подтвердить подлинность литературных источников.

Завершается программная статья Якобсона призывом применять методы сравнительного языкознания для описания, проверки, упорядочения и переосмысления мифологических данных – и этот призыв фактически превратился в исследовательскую программу для следующего поколения ученых.

Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров реализовали эту программу с наибольшей полнотой, и их работы составляют вершину реконструктивного направления[37]. Научный подход Вячеслава Всеволодовича Иванова и Владимира Николаевича Топорова к изучению славянской мифологии, представленный в их совместной монографии «Славянские языковые моделирующие семиотические системы»[38], основывается на применении структурно-семиотического метода. В отличие от предшествующих исследований, авторы рассматривают мифологию не как собрание разрозненных сюжетов о богах, а как целостную знаковую систему – «модель мира», которая моделирует представления коллектива об окружающей действительности. Центральным понятием их подхода является «система RS» (Reconstruction System), которая реконструируется на основе анализа бинарных оппозиций, лежащих в основе архаичного сознания. Ключевым для авторов является не просто описание персонажей, а выявление структурных отношений между ними, что позволяет увидеть в мифологии строгую логику и упорядоченность. Иванов и Топоров указывают на то, что исследование серьезно затруднено «крайне ограниченным числом источников», когда сведения о том или ином элементе порой исчерпываются «лишь одним словом, то есть именем божества». Вдобавок ко всему значительная доля этих данных принадлежит «внешним» наблюдателям, которые воспринимали язычество как «ложную» систему. Однако авторы доказали, что даже столь скудный и тенденциозно окрашенный материал допускает систематическую реконструкцию связей между элементами системы на семантическом уровне.

---

[37] См. Славянская мифология / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифы народов мира: Энцикл. в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – Т. 2: К – Я. – 719 с.

[38] Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период) [Текст] / В. В. Иванов, В. Н. Топоров; ответственный редактор И. И. Ревзин; Академия наук СССР, Институт славяноведения. – М.: Наука, 1965. – 245, с.

Метод исследования опирается на тщательный анализ языка и текстов как главного источника. Иванов и Топоров реконструируют модель мира через призму языка, используя данные этимологии, лексики и фразеологии для выявления древнейших противопоставлений, таких как «свой – чужой», «жизнь – смерть», «правый – левый», «чет – нечет». Они показывают, что эти оппозиции не были случайными, а образовывали иерархически организованную систему, которая находила свое выражение в ритуалах, фольклоре и даже в организации пространства (например, структура святилища). Так, авторы детально анализируют пантеон Владимира, выявляя синтагматические связи и иерархию богов (Перун, Велес, Хорс, Мокошь и др.) через их функции, атрибуты и положение в списках.

Важнейшей чертой подхода является последовательный сравнительно-типологический анализ. Иванов и Топоров не ограничиваются славянским материалом, а постоянно привлекают данные других индоевропейских (древнеиндийская, иранская, хеттская, балтийская) и неиндоевропейских традиций. Это позволяет им выявить универсальные структуры человеческого мышления, лежащие в основе мифологических систем, и одновременно подчеркнуть специфику славянской модели мира. Они показывают, что реконструированная система противопоставлений у славян находит поразительные параллели в системах других народов мира, что свидетельствует о наличии неких общих «трафаретов» или универсальных классификаторов, которыми пользовался человек архаичной эпохи.

Наконец, подход Иванова и Топорова отличает стремление к многоуровневой реконструкции, которая выходит за рамки простого описания. Авторы предлагают иерархическую модель, разделяя мифологическую систему на уровни: от высшего уровня богов (I-RS) до низших уровней демонологии, сказочных персонажей и мифологизированных исторических героев (IV-RS, V-RS). Такой подход позволяет не только систематизировать огромный материал, но и проследить эволюцию и взаимодействие различных пластов славянской духовной культуры, показав, как высшие боги соотносятся с низшими духами и как мифологическое мышление пронизывает все сферы жизни древнего человека. Таким образом, их работа стала не просто исследованием славянского язычества, а новаторским опытом применения точных структурных методов к гуманитарному материалу, заложившим основы современной семиотики и этнолингвистики.

В более поздней книге «Предистория литературы у славян»[39] Топорова лежит реконструкция «основного» мифа – универсального сюжета о поединке Громовержца (Перуна) со своим хтоническим противником (Велесом/Змеем). Исследователь рассматривает этот миф не как изолированный сюжет, а как смысловое ядро и «пратекст» всей праславянской духовной культуры. По

[39] Топоров В. Н. Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции (Введение к курсу истории славянских литератур) / В. Н. Топоров; Российский государственный гуманитарный университет, Институт высших гуманитарных исследований. – М.: Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), 1998. – 318 с.

мнению Топорова, именно этот миф, описывающий драму творения, борьбы, смерти и возрождения, задавал парадигму для всей последующей словесности, ритуалов и ментальных схем древних славян.

Методологически подход Топорова опирается на комплексную, многоуровневую реконструкцию, которая сочетает лингвистический анализ с данными фольклора и мифологии. Ученый использует принцип «двусторонней поддержки»: он движется «снизу», от данных индоевропейских и балтийских традиций, и «сверху», от более поздних славянских фольклорных и письменных источников. Это позволяет ему не только восстанавливать сюжеты и персонажей, но и реконструировать языковую форму ключевых мотивов и формул, доводя исследование до уровня гипотетического праславянского текста.

Топоров подчеркивает неразрывную связь мифа с ритуалом, рассматривая миф как «текст», который «разыгрывался» в обряде. Он утверждает, что мифологическое сознание было ориентировано на космологию: все сакральное и подлинно сущее связано с космосом, а ритуал служит инструментом преодоления хаоса и поддержания мирового порядка. В этом контексте миф и ритуал выступают как единая система, где слово обладало сакральной силой и было неотделимо от дела.

Наконец, подход Топорова направлен на выявление преемственности между языческой дописьменной эпохой и раннеславянской литературой. Он стремится показать, что «предистория» литературы не исчезла бесследно, а трансформировалась в новых христианских формах, сохраняя свои архетипические структуры и смыслы. Реконструкция праславянских текстов, по Топорову, – это не самоцель, а ключ к пониманию того, как «старое» языческое наследие взаимодействовало с «новым» христианским словом, обеспечивая единство и непрерывность славянской культурной традиции.

В исследовательской традиции, восходящей к Якобсону, отчетливо прослеживается универсализирующая установка, при которой отдельные сюжеты, образы и частности славянской мифологии осмысляются не изолированно, а через целостность индоевропейской мифологической системы. Такой компаративистский подход имеет строго научный, аналитический характер: он предполагает систематическое сопоставление славянского материала с данными родственных традиций (ведийской, иранской, балтийской, германской и др.), выявление генетических связей и структурных параллелей, а также верификацию гипотез на основе этимологического, лингвистического и историко-культурного анализа. Именно в этом заключается его принципиальное отличие от современных форм рецепции так называемых «нативных» верований – неоязыческих течений, которые нередко претендуют на реконструкцию аутентичной славянской традиции, но фактически представляют собой идейно аморфные, фрагментарные и эклектические конструкты. В этих конструктах акцент сознательно переносится на локальные, часто забытые или вовсе утраченные традиции, которые искусственно насыщаются чужеродными элементами – как заимствованными из других культур, так и сконструированными заново. Подобная практика не имеет ничего общего с

научной компаративистикой: если академическое исследование стремится к объективному познанию исторических связей и закономерностей, то неоязыческий дискурс движим идеологическими задачами – поиском «исконной» идентичности, конструированием национального мифа и заполнением лакун произвольными допущениями. В результате локальная традиция не реконструируется, а изобретается; вместо строгого анализа источников мы имеем дело с идеологически ангажированной контаминацией, где научная достоверность подменяется символической значимостью. Универсализирующая тенденция академической науки и эклектическая фрагментарность современного неоязычества представляют собой не просто разные подходы, а принципиально разные режимы отношения к прошлому: первый основан на критической рефлексии и верифицируемом знании, второй – на ложной вере, идеологии и произвольном конструировании.

Далее представляется целесообразным обратиться к рассмотрению ряда исследователей, чья деятельность складывалась на периферии магистрального направления дисциплины славянской мифологии, однако чьи методологические подходы и концептуальные выводы отличались оригинальностью и заслуживают самостоятельного анализа. Не занимая центрального положения в академической иерархии славистики и не принадлежа к ведущим научным школам, эти авторы тем не менее разрабатывали собственные исследовательские стратегии, нередко опережавшие своё время или предлагавшие альтернативу господствовавшим парадигмам. Их обращение к материалу, выходившему за пределы традиционного круга источников, и стремление к переосмыслению устоявшихся интерпретаций позволяют рассматривать их наследие как существенный, хотя и недостаточно осмысленный в историографии вклад в развитие дисциплины. Именно поэтому анализ их методологических установок и конкретных результатов представляет интерес не только в плане историко-научной реконструкции, но и для понимания внутренней логики и потенциала самой науки о славянской мифологии.

Сербский ученый Веселин Чайканович[40] занимает в истории дисциплины положение, которое можно назвать положением предтечи: он сделал то, что

[40] Веселин Чайканович (1881 – 1946) – сербский классический филолог, философ, этнолог, востоковед, историк религии и переводчик, научная судьба которого сложилась трагично, а наследие до настоящего времени осмыслено далеко не в полной мере. Получив образование в Белграде, Лейпциге и Мюнхене, где он защитил докторскую диссертацию под руководством Карла Крумбахера, Чайканович с 1908 года преподавал в Белградском университете, прошел обе Балканские и Первую мировую войну и был награжден орденом Белого орла с мечами и орденом Почетного легиона, а с 1921 года преподавал сравнительную историю религии на богословском факультете. По оценке исследователей, именно он привнес новейшие философские, исторические, этнографические и сравнительные методологии межвоенной Европы в свой жизненный проект реконструкции дохристианской, языческой сербской мифологии и религии, работая в Белграде в качестве профессора университета и члена Сербской академии наук и искусств. Однако преемников он не оставил: пришедшие после войны к власти коммунисты не одобряли его деятельность, и значительная часть его работ до сих пор существует только в виде рукописей. Преподавание, которое он продолжал частным образом после закрытия университета в 1941 году, стоило ему увольнения с формулировкой «нежелательный военный преступник»; год спустя, в 1946 году, он скончался. Собрание его сочинений под редакцией Воислава Джурича было издано лишь в 1994 году в Белграде, преимущественно на сербском, латинском и немецком языках. См. Zivkovic, Marko. Classics in East European Ethnography Series: "Magical Sitting" By Veselin Cajkanovic. // Anthropology of East Europe Review. – 1996. – 14 (1). P. 51 – 54.

станет магистральным направлением лишь спустя десятилетия, и сделал это тогда, когда, казалось бы, для подобной работы еще не было ни методов, ни накопленного материала. Основание считать его предшественником реконструктивного направления в южнославянской мифологии следует искать не в количестве созданных им работ, а в самом избранном им направлении исследования: он обратился к тому уровню, который до него оставался в стороне, – к фольклору и ритуалу.

Уже в работе «О врховном богу у старој српској религији» (1941)[41] В. Чайканович вышел на этот уровень, предварив таким образом почти на 50 лет другие попытки реконструкции на уровне мифологического сюжета. Иными словами, там, где его современники и ближайшие последователи работали с именами богов и их функциями, он пытался увидеть за отдельными фигурами связный сюжет, а за обрядом – его мифологическую подоплеку. Именно этот сдвиг – от перечня к сюжету, от статики к динамике – и составляет его главный вклад.

Не менее важным было и введение в практические исследования понятия «двоеверия». Это понятие позволило описывать не просто сосуществование язычества и христианства, но их сложное взаимопроникновение, при котором старые представления не исчезают, а переосмысляются в новых формах. Работа В. Чайкановича над сербским Дабогом[42] и Трояном[43] также предвосхитила позднейшие реконструкции: в этих фигурах он искал следы древних мифологических схем, сохранившихся в народной памяти.

При этом его нельзя идеализировать. В. Чайканович иногда без достаточных оснований прилагал некоторые понятия классической мифологии к сербской традиции, и эта склонность к широким аналогиям подчас уводила его слишком далеко от конкретного материала. Однако подобные издержки не отменяют главного факта: в целом В. Чайканович остается недооцененным ученым в плоскости всей дисциплины славянской мифологии, чьи идеи опередили свое время и чье наследие лишь постепенно начинает осознаваться в полной мере.

Э. Гаспарини в своей работе («Il matriarcato slavo», 1973) идет путем углубления в древность. Концепцию Гаспарини можно концептуально отразить через его стремление удревнить славянскую культуру и найти ее истоки в максимально архаичных пластах. В отличие от многих коллег, он ищет параллели не только в индоевропейском наследии, но и у финно-угорских народов, а также в древнейших аграрно-матриархальных субстратах. Его методологическая установка строится на принципе: «чем архаичнее истолкование, тем оно предпочтительнее», поскольку славянская традиция, по его мнению, сохранила черты глубочайшей древности.

---

[41] Чајкановић, Веселин. О врховном богу у старој српској религији. Београд: Српска књижевна задруга. – 1994.

[42] Дабог (Дайбог) – мифологизированный образ в южнославянской мифологии, земное существо или царь, который противопоставляется христианскому Богу на небе.

[43] В южнославянском фольклоре, к которому относятся и сербские предания, Траян – это демонический персонаж, часто триглавый, иногда с козлиными ушами и ногами.

Центральное место в его религиоведческой концепции занимает идея «deus otiosus» (праздного бога). Гаспарини переворачивает привычную интерпретацию «unus deus» Гельмольда: если обычно в этом образе видят влияние христианства или позднюю эволюцию индоевропейского пантеона, то итальянский ученый считает его абсолютно неактивным божеством («deus deorum, а не бог людей»). Для него это не поздний продукт религиозной эволюции, а, напротив, древнейший реликтовый слой религиозных представлений, общий для северной Евразии, где верховное божество удалено от людей и не вмешивается в их дела.

Из этой установки вытекают и другие его выводы, которые он обосновывает в своей фундаментальной работе 1973 года. Гаспарини считает вполне оправданным существование дуалистической схемы с Чернобогом и гипотетическим Белбогом. Кроме того, многоглавость славянских идолов он объясняет не позднейшей модой или внешним влиянием, а исконным желанием подчеркнуть мощь божества. Все эти примеры иллюстрируют его общий подход: он стремится выявить в славянской древности матриархальный субстрат и религиозные представления глубочайшей архаики, отстаивая идею о том, что славянское язычество является одной из наиболее архаичных и самобытных традиций Европы.

Польский филолог и славист Лешек Мошиньский занял по отношению к методологии Иванова и Топорова позицию решительного несогласия. Его книга «Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft»[44] построена на последовательном отрицании привычных представлений о славянском пантеоне[45], фактически игнорируя все написанное в этой области за послевоенный период.

Согласно Л. Мошиньскому, славянской мифологии в собственном, классическом смысле не существовало; то, что принято называть этим именем, есть скорее исследовательская конструкция, обязанная традицией и интеллектуальной инерцией, нежели реальному состоянию верований. Из этого следует отказ от перенесения на славянский материал трехчастной схемы Ж. Дюмезиля[46]: попытка вписать славян в индоевропейскую модель трех функций искажает их своеобразие и дает внешне привлекательную, но объективно не обоснованную картину. Вместо мифологии Мошиньский говорит о праславянской полидоксии – комплексе верований, в котором центральное место занимают не пантеон богов, а демонология и магия: представления об оборотнях, привидениях и «возвращающихся мертвецах», о бесах и нечистой силе, обозначаемой табуистическими именами. Автор сознательно разводит «мир

[44] Moszyński L. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenshaft. Köln; Weimar; Wien: Bühlau Verlad, 1992

[45] Подробный анализ концепции см. Трубачев О. Н. Вопросы языкознания, Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания (по поводу новой книги: Leszek Moszyński. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Böhlau Verlag, Köln – Weimar – Wien, 1992). // Труды по этимологии. Слово. История. Культура Т. 2. М., 2004. С. 423 - 441

[46] Медведев А. П. В поисках древнейших социальных структур индоевропейцев (к 100-летию Ж. Дюмезиля) // Вестник ВГУ. Серия 1, Гуманитарные науки. 1997. № 2. С. 99 – 113; Абаев В. И. Жорж Дюмезиль // Дюмезиль Ж. Скифы и нарты / Под ред. Б. А. Калоева. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 224-227.

духов» (полидоксию) и «мир богов» (собственно религию), хотя это разведение до известной степени условно: духи и боги принадлежали одному и тому же смысловому горизонту, а само понятие бога у праславян оставалось расплывчатым и находилось лишь на полпути своей эволюции. Своеобразие славянской религиозности Мошиньский усматривает и в том, что христианское учение о бессмертии души не предполагало, будто в дохристианском понимании душа погибала вместе с телом: исконные обозначения души, канонизированные христианством, ранее указывали прежде всего на «живую душу», на дыхание, тогда как посмертная участь души описывалась иными, табуированными именами. Тем самым дохристианские представления о смерти и загробном существовании оказываются не упрощенной версией христианских, а иной системой видения, которую нельзя мерить христианской меркой.

В области имен богов Мошиньский занимает сдержанную позицию по вопросу о восточных влияниях на древнерусский пантеон, но при этом склонен преувеличивать кельтское воздействие – вплоть до острова Рюген, в именах отдельных полабских божеств и в фигуре Велеса, которого он трактует как заимствование. Ключевым для понимания славянской религиозной лексики Мошиньский считает прилагательное со значением «святой»: он утверждает, что в праславянском оно первоначально означало «светлый, блестящий», и на этом основании реконструирует праславянский монотеизм – представление о едином Боге как «лучезарном подателе» благ. Однако сакральный оттенок «сияния» прибавился позже, а имена княжеского типа означают не «сакральную славу», а «возрастающую, множащуюся»; кроме того, античный источник в лучшей рукописи говорит не об «одном боге», а об «одном из богов», что подчеркивает множественность богов, а не единственность, свойственную уже христианскому мироощущению. Тем самым Мошиньский, по замечанию Трубачева, невольно модернизирует материал, накладывая христианскую схему на дохристианские представления и упуская собственно славянское своеобразие.

Своеобразие подхода Мошиньского проявляется и в трактовке загробного мира: он верно отмечает, что проблема посмертной ответственности была чужда праславянам, что в праславянском словарном составе отсутствует обозначение ада, преисподней, а следовательно, не было и понятийной оппозиции рая и ада: слово, которое позже стало означать «рай», указывало лишь на потусторонний мир вообще. Трубачев добавляет к этому важное типологическое наблюдение: у славян собственное название рая есть, а названия ада заимствованы, тогда как в западном ареале, наоборот, туземными оказываются названия ада, а «рай» приходит вместе с христианством. В целом Мошиньский, будучи хорошим филологом, все же не реализовал заявленную лингвистическую программу: многие его этимологии неудачны, он почти не пользуется понятием табу, недооценивает разницу между христианским и дохристианским способом видения и оставляет в стороне славяно-италийские связи и более глубокую хронологическую перспективу. Поэтому, по Трубачеву, книга скорее обещает, чем осуществляет реконструкцию собственно славянского своеобразия: предпочтительнее не внешнее сравнение, а внутренняя реконструкция на

лексико-семантическом уровне – с опорой на здравые этимологии, табуированные ряды и архаичные словообразовательные модели.

Польский ученый, историк-медиевист и славист Генрих Ловмянский[47] подошел к проблематике реконструкции славянского язычества с исторической стороны. Его труд «Религия славян и ее упадок»[48] анализирует славянскую мифологию прежде всего в историческом аспекте, с использованием понятий «прототеизм, политеизм, полидоксия». Центральным для него является понятие «полидоксии» – веры в бессмертие души, магии, культа природы и демонологии, – и он доказывает, что «религию славян надо анализировать в индоевропейском контексте», а «принципом славянского язычества была полидоксия». Как же трактовать понимание славянской мифологии через категории прототеизма, политеизма, или полидоксии?

Согласно Г. Ловмянскому, славянская мифология в своей основе не была политеистической системой в духе античности или индоевропейских пантеонов, реконструируемых Ж. Дюмезилем[49]. Ловмянский решительно отвергает тезис о существовании общеславянского политеизма уже в индоевропейскую эпоху, доказывая, что славяне унаследовали архаичный комплекс верований – «полидоксию», включавшую магию, культ мертвых, почитание объектов природы и демонологию, – увенчанный «прототеизмом», то есть культом материального неба (Сварог), который лишь потенциально мог развиться в антропоморфное божество. Политеизм, по Ловмянскому, не был органическим продуктом славянского религиозного сознания: он возникал лишь в условиях внешнего идеологического вызова (прежде всего христианской экспансии) и государственной организации, причем в разных регионах по-разному. Так, у восточных славян единственным подлинным антропоморфным богом, помимо Перуна (трансформации небесного Сварога под скифским влиянием), стал Волос, возникший как калька христианского св. Власия. «Пантеон Владимира» Ловмянский считает книжной конструкцией игумена Никона, а не отражением реального культа. Наиболее развитой формой славянского политеизма Ловмянский признает полабскую систему[50], сложившуюся как идеологический ответ на немецко-христианский натиск после 928 года, где боги выполняли

[47] Пашуто В. Т. Труды польского академика Г. Ловмяньского по истории Литвы, Руси и славянства // Вопросы истории. – 1959. – № 10. – С. 107 – 120.

[48] Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок (VI-XII вв.) / Генрик Ловмянский; [Пер. с пол. М.В. Ковальковой]. - СПб.: Академ. проект, 2003. - 508 с.

[49] См. Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев [Пер. с фр.] / Ж. Дюмезиль ; АН СССР, Ин-т востоковедения. – М.: Наука, 1986. – 234 с.; Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.

[50] Полабские славяне, жившие в бассейне Эльбы и Одера, обладали наиболее развитой формой славянского политеизма, сложившейся в условиях постоянной внешней угрозы со стороны немецких государств: их пантеон включал как общеславянских, так и локальных божеств – Свентовита (верховный бог с четырьмя головами и белым конем, почитавшийся в Арконе на Рюгене), Триглава, Яровита, Прове, Живу и Радегаста, – а культ отправлялся в крупных святилищах с храмами и идолами (Аркона, Ретра, Кореница), сопровождался жертвоприношениями и гаданиями, в том числе с использованием священных коней, и обслуживался жрецами, выступавшими посредниками между людьми и богами; при этом система обнаруживает черты иерархии (Гельмольд описывает верховного «бездеятельного» бога над множеством подчиненных), тесную связь с природными объектами и выраженную региональную специфику, а наши знания о ней в значительной степени основаны на свидетельствах немецких хронистов и потому требуют критического подхода.

функцию территориально-племенных покровителей, а не «ведомственных» божеств, и где возникли храмы, идолы и жречество. При этом сам Святовит трактуется как славянская рецепция христианского св. Вита, а Триглав – как переосмысление Троицы.

Своеобразие подхода Ловмянского состоит в последовательном источниковедческом критицизме и функциональном анализе религии. Автор рассматривает славянскую религию не как статичную «мифологию», а как динамичную систему, чья эволюция определялась практическими (утилитарными) потребностями общества: главной функцией религии он считает обеспечение земного успеха через контакт со сверхъестественным миром, тогда как эсхатологическая функция у славян была рудиментарной и лишь христианство принесло развитую концепцию загробного воздаяния, греха и спасения. Отсюда его скепсис к романтическим реконструкциям (Длугош, «Велесова книга», фантазии о «великих богах») и к гипертрофированному использованию этимологии и позднего фольклора для реконструкции древности: этнографические данные, по Ловмянскому, могут лишь иллюстрировать судьбу языческих реликтов, но не служить основой реконструкции без опоры на письменные источники.

Славянское язычество, таким образом, предстает у него как религия группового обычая, где смена веры мыслилась как правовой акт, санкционированный вечем или князем с согласия знати и народа, а не как индивидуальное теологическое убеждение; само христианство воспринималось не в догматической, а в практической плоскости – как более могущественный покровитель. Именно поэтому Ловмянский описывает историю славянской религии как «упадок»: не столько гибель высокоразвитой системы, сколько вытеснение консервативной полидоксии универсальной религией спасения, причем языческие элементы не исчезли полностью, а сохранялись в реликтовой форме, а сама церковь нередко приспосабливалась к утилитарным запросам паствы (смягчение покаяния, перенос акцента на исповедь и подаяние). Тем самым Ловмяньский связывает форму культа с исторической ситуацией: там, где язычество дольше сопротивлялось христианизации, оно успевало выработать более развитые институты.

В своей работе выдающийся польский историк Александр Гейштор в «Мифологии славян» (1982)[51] избрал обобщающий метод, стремясь свести многих богов к единому прототипу. Гейштор отказывается от узких рамок позитивистской историографии и жесткого разделения наук, характерного для его времени. Его новаторство заключается в объединении методов истории-медиевиста, археологии, лингвистики, этнографии и культурной антропологии. Ученый был убежден, что разрозненные и фрагментарные письменные источники о славянском язычестве невозможно интерпретировать в отрыве от данных смежных дисциплин. Он сознательно шел на методологический риск,

[51] Гейштор, А. Мифология славян [Текст] / А. Гейштор ; [предисл. К. Модзелевского ; вступ. ст. А. Пенендз ; пер. с пол. А. М. Шпирт ; науч. ред. Л. Е. Гвозд ; послесл. Л. П. Слупецкого]. – Москва : Весь мир, 2014. – 382 с.

используя комплексный подход для реконструкции архаичных культов, что позволило ему выйти за пределы простого описания и приблизиться к пониманию мировоззрения древних славян.

А. Гейштор применяет редукционистский метод, стремясь свести пестрый пантеон к немногим архетипическим прототипам. Согласно его концепции, Свентовит, Руевит и Яровит-Ярило выступают как различные ипостаси Перуна; Сварог/Сварожич отождествляется с Радогостом и трактуется не как сын Сварога, а как его малая ипостась, а также сближается с Дажьбогом. Велес объединяется с полабским Триглавом и русским Трояном, которому приписывается трехголовый облик. Единственным женским божеством признается Мокошь (в противовес полабской Живе). Отдельный сюжет – мифы о творении, где творцами выступают Бог и Сатана, а сопоставление польских, болгарских и русских версий позволяет говорить о славянском дуализме, укорененном в богомильской и манихейской традициях. Такой подход дает целостную картину, но ценой известного упрощения: сведение локальных имен к нескольким прототипам не всегда убедительно.

Центральным элементом метода Гейштора является идея о том, что свидетельства источников, различающихся по времени и пространству, можно сопоставлять, если они отражают схожую антропологическую ситуацию. Вдохновляясь концепцией «Школы Анналов», он рассматривает славянскую народную культуру XIX – XX веков не как искаженный пережиток, а как полноценный исторический источник. Гейштор демонстрирует преемственность сакральных моделей, доказывая, что обряды и мифы могут существовать на протяжении столетий и даже тысячелетий, сохраняя свою структурную основу. Это позволяет ему реконструировать древние верования, опираясь на живую этнографическую традицию.

Гейштор активно использует достижения новой сравнительной мифологии, в частности, теорию трех функций Жоржа Дюмезиля, адаптируя ее к славянскому материалу. Он стремится не просто перечислить богов, а выявить их функциональные роли и структурные связи внутри пантеона (например, дуализм Перуна и Велеса, их связь с военной, магической и хозяйственной сферами). При этом он проявляет научную осторожность: признавая ценность индоевропейских параллелей, он не абсолютизирует их, а учитывает уникальные балто-славянские и иранские влияния, а также местные автохтонные субстраты. Его подход – это попытка увидеть за фрагментарными именами богов стройную систему мышления, основанную на общих индоевропейских корнях, но обогащенную локальной историей.

В итоге, мы наблюдаем, что среди разнообразия исследовательских школ – немецкой, русской, сербской, итальянской и иных, – именно польская школа с последней четверти прошлого века стала одной из ведущих в области изучения славянской мифологии, и господствующим направлением внутри нее следует признать историко-филологический реконструктивизм с отчетливой тенденцией к редукции множества локальных божеств к ограниченному кругу прототипов и к объяснению религии через ее историческую динамику. Наиболее отчетливо эта

линия представлена тремя фигурами: Л. Мошиньский строит свою концепцию на последовательном отрицании привычного пантеона и на понятии праславянской полидоксии, отказывая славянской мифологии в классическом статусе; Г. Ловмяньский анализирует религию в категориях прототеизма, политеизма и полидоксии, связывая ее эволюцию с внешним идеологическим вызовом и государственной организацией и трактуя историю славянского язычества как «упадок»; А. Гейштор, напротив, избирает обобщающий метод и сводит многих богов к единому прототипу (Свентовит, Руевит и Яровит-Ярило как ипостаси Перуна, Сварожич как «малый Сварог» и т. д.), что дает цельную картину, но ценой известного упрощения.

Польские исследователи славянской мифологии (в частности, А. Гейштор) активно сообразовывались с трехфункциональной теорией Ж. Дюмезиля, используя ее как аналитическую рамку для реконструкции пантеона и социальных функций богов. Применение этой модели позволяло выявлять индоевропейские структурные параллели и функциональные роли божеств (например, Перуна как воина-громовержца, Велеса как хранителя скота и магии), однако требовало осторожной адаптации к фрагментарному славянскому материалу. Получается, что объединяет эти подходы установка на строгую работу с источниками, скепсис к романтическим реконструкциям и стремление вписать славянский материал в более широкий индоевропейский контекст, при том, что степень реконструктивной смелости у названных авторов существенно различается.

Развитие научной дисциплины славянской мифологии на протяжении XX века подчинено отчетливой внутренней логике, которую можно описать как движение от скептического отрицания к комплексной реконструкции. Эта логика не была задана изначально и не вытекала из какой-либо единой методологической программы: она складывалась постепенно, в столкновении разных исследовательских установок, и каждый последующий этап вырастал из критики предыдущего. Именно поэтому историю славянской мифологии XX века уместно рассматривать не как простую сумму имен и трудов, а как последовательную смену парадигм (опираясь на классическую концепцию «смены господствующих парадигм» Т. Куна), в которой каждая новая позиция возникала как ответ на тупики позиции предшествующей.

Исходной точкой этого движения стал скептицизм А. Брюкнера, который, с одной стороны, существенно затормозил развитие славянской мифологии, но, с другой стороны, выполнил необходимую защитную функцию, отграничив критический подход к источникам от национального романтизма и прямых фальсификаций. Двойственность этой позиции принципиальна: Брюкнер не просто сомневался в надежности источников – он вскрыл конкретные механизмы возникновения ошибок и тем самым задал тот уровень строгости, ниже которого дисциплина уже не могла опускаться. Однако доведенный до принципа скепсис превращался из орудия проверки в запрет на всякое движение вперед, и именно это обстоятельство сделало необходимым следующий шаг.

Следующий этап связан с методологической программой Р. Якобсона, требовавшей расширения круга источников и соединения лингвистических и мифологических исследований на основе сравнительного метода. Якобсон не отвергал достижений критики источников, но настаивал на том, что недостаток прямых письменных свидетельств следует восполнять не домыслами, а строгим сравнением – как внутри славянского мира, так и за его пределами, в кругу родственных индоевропейских традиций. Тем самым он вернул дисциплине перспективу, не пожертвовав при этом требованием объективности, и задал ту рамку, в которой стало возможным дальнейшее движение.

Наконец, вершиной этого движения стала комплексная реконструкция, осуществленная Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым и впоследствии проверенная на южнославянском, в том числе словенском, материале. Реконструктивное направление доказало плодотворность сравнительного метода и работы с фольклором, который в смысле аутентичности и близости к исходной схеме оказывается несомненно «первичнее» свидетельств хронистов. Однако и оно не снимает принципиальных ограничений, среди которых следует назвать скудость первичных источников, дискуссионность их надежности и необходимость строгой хронологической и локальной дифференциации. Эти ограничения не отменяют ценности реконструкции, но задают ее границы: они напоминают, что всякая реконструкция остается гипотезой, проверяемой на конкретном материале отдельных традиций, и что именно эта проверка, а не сама по себе стройность схемы, сообщает ей научный вес.

Список литературы

1. Абаев В. И. Жорж Дюмезиль // Дюмезиль Ж. Скифы и нарты / Под ред. Б. А. Калоева. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 224-227.
2. Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский. Славянские хроники. М.: СПСЛ; Русская панорама, 2011 – 583 с.
3. Алиева А. И. Судьба и труды академика В. Й. Мансикки (1884 – 1947) // Мансикка В. Й. Религия восточных славян. – М., 2005. – С. 11-44.
4. Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь [Текст] / Е. В. Аничков. ... Издание. Изд. 3-е. Выходные данные. М.: Ленанд, 2014.
5. Брюкнер, Александр / Васюкова И. А. // Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / гл. ред. Ю. С. Осипов. – М.: Большая российская энциклопедия, 2004 – 2017.
6. Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. – М.: Индрик, 1999.
7. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – Х., 1916. – Т. 1; М., 1913. – Т. 2. (ЗМИАИ; 18); М., 2000. – Т. 1-2.
8. Гейштор, А. Мифология славян [Текст] / А. Гейштор; [предисл. К. Модзелевского ; вступ. ст. А. Пенендз ; пер. с пол. А. М. Шпирт; науч. ред. Л. Е. Гвозд ; послесл. Л. П. Слупецкого]. – М.: Весь мир, 2014. – 382 с.
9. Гельмольд. Славянская хроника. М.: Издательство АН СССР, 1963. – 300 с.
10. Даркевич В. П. Рец. на: Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян // Российская археология. – 1996. – № 4.

11. Денисова И. М. Образ древнеславянского храма в русском народном искусстве // Этнографическое обозрение. – № 5. – 1992.
12. Дмитриева Н. Л. Леже Луи // Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: В 5 т. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. Т. 3. К – О. – 1995. – С. 137 – 138.
13. Дыбо В. А., Крылов С. А. Вячеслав Всеволодович Иванов (1929−2017) // Балто-славянские исследования. – XX: Сб. науч. трудов / Институт славяноведения РАН; Редакционная коллегия: А. В. Андронов, П. М. Аркадьев и др. – М., 2019. – С. 8 – 27.
14. Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев [Пер. с фр.] / Ж. Дюмезиль; АН СССР, Ин-т востоковедения. – М.: Наука, 1986. – 234 с.
15. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
16. Ермакова М. И., Роль верхнелужицкого протестантского перевода Библии 1728 г. в становлении и развитии литературного верхнелужицкого языка/ Роль переводов Библии в становлении и развитии славянских литературных языков, М., 2002, Институт славяноведения РАН, стр. 121 – 163.
17. Жизнеописание Оттона Бамбергского в церковных сочинениях и преданиях / Пер. с лат., исслед. и коммент. А. С. Досаева и О. В. Кутарева. СПб.: Дмитрий Буланин, 2021. – 911 с.
18. Журавлев А. Ф. Рецензия на книгу: В. Й. Мансикка. Религия восточных славян // Славяноведение. – 2008. – № 5. – С. 97-101.
19. Карнаухов Д. В. История славянского востока в хронике Яна Длугоша // История русских земель в польской хронографии конца XV – начала XVII в. – Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 2009. – С. 13 – 42.
20. Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок (VI-XII вв.) / Генрик Ловмянский; [Пер. с пол. М.В. Ковальковой]. - СПб.: Академ. проект, 2003. - 508 с.
21. Лось И. Л. Брикнер, Александр // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890 – 1907. – Т. IVa; доп. I.
22. Мансикка В. Й. Религия восточных славян. – М.: ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, 2005.
23. Медведев А. П. В поисках древнейших социальных структур индоевропейцев (к 100-летию Ж. Дюмезиля) // Вестник ВГУ. Серия 1, Гуманитарные науки. 1997. № 2. С. 99 – 113.
24. Михайлов Н. А. История славянской мифологии в XX веке. – М.: Институт славяноведения РАН, 2017. – 344 с.
25. Нидерле Л. Славянские древности. – М.: Институт русской цивилизации, 2015. – 784 с.
26. Пашуто В. Т. Труды польского академика Г. Ловмяньского по истории Литвы, Руси и славянства // Вопросы истории. – 1959. – № 10. – С. 107 – 120.
27. Петрухин В. Я. Святилища // Славянские древности: этнолингвистический словарь. – М.: Международные отношения, 2009. – Т. 4: П – С. – С. 582 – 584.
28. Петрухин В. Я. Семиотика и мифы древних славян в трудах Вячеслава Всеволодовича Иванова (памяти ученого) // Славяноведение / Институт славяноведения РАН. – 2018. – № 4. – С. 104 – 109.
29. Повесть временных лет / Пер. с древнерусского Д. С. Лихачева, О. В. Творогова. Коммент. А. Г. Боброва, С. Л. Николаева, А. Ю. Чернова при участии А. М. Введенского и Л. В. Войтовича. Ил. М. М. Мечева. – СПб.: Вита Нова, 2012.
30. Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950.
31. Русанова И. П., Тимощук Б. А. Збручское святилище (предварительное сообщение) // Советская археология. – 1986. – № 4. – С. 90 – 99.
32. Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян / под ред. д-ра ист. наук С. А. Плетневой. – 2-е изд., испр. – М.: Ладога-100, 2007. – 304 с.
33. Святилища / Петрухин В. Я. // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого; Институт славяноведения РАН. – М.: Международные отношения, 2009. – Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). – С. 582 – 584.

34. Славянская мифология / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифы народов мира: Энцикл. в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – Т. 2: К – Я. – 719 с.
35. Славянская мифология Людовика Леже. / Пер. с фр. А. В. Пасенко // Филологические записки. Воронеж, 1907.
36. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период) [Текст] / В. В. Иванов, В. Н. Топоров; ответственный редактор И. И. Ревзин; Академия наук СССР, Институт славяноведения. – М.: Наука, 1965. – 245, с.
37. Тименчик Р. Д. АНИ́ЧКОВ Евгений Васильевич // Русские писатели, 1800 – 1917: Биографический словарь / гл. ред. П. А. Николаев. – М.: Сов. энциклопедия, 1989. – Т. 1: А – Г. – С. 77 – 78.
38. Титмар Мерзебургский. Хроника: в 8 книгах. М.: Русская панорама, 2009.
39. Топоров, Владимир Николаевич // Телевизионная башня – Улан-Батор [Электронный ресурс]. – 2016. – С. 291 – 292.
40. Топоров В. Н. Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции (Введение к курсу истории славянских литератур) / В. Н. Топоров; Российский государственный гуманитарный университет, Институт высших гуманитарных исследований. – М.: Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), 1998. – 318 с.
41. Топорков А. Л. К 100-летию со дня выхода в свет книги В. Мансикки «Über russische Zauberformeln mit Berucksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen» // Антропологический форум. – 2004. – № 10. – С. 279 – 296.
42. Трубачев О. Н. Вопросы языкознания, Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания (по поводу новой книги: Leszek Moszyński. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Böhlau Verlag, Köln – Weimar – Wien, 1992). // Труды по этимологии. Слово. История. Культура Т. 2. М., 2004. С. 423 - 441.
43. Чајкановић, Веселин. О врховном богу у старој српској религији. Београд: Српска књижевна задруга. – 1994.
44. Владимир Николаевич Топоров (1928 – 2005) / сост. Г. Г. Грачева; авт. вступ. ст. Вяч. Вс. Иванов, Н. Н. Казанский. – М.: Наука, 2006 (Материалы к биобиблиографии ученых. Сер. литературы и языка. Вып. 28).
44. Brückner, Aleksander. Mitologia słowiańska i polska (пол.). – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985. – 383 S.
45. Jakobson R. Slavic Gods and Demons // Selected Writings. Vol. VII: Contributions to Comparative Mythology / R. Jakobson; edited by S. Rudy. – Berlin; New York: Mouton, 1985. – P. 3 – 11.
46. Moszyński L. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenshaft. Köln; Weimar; Wien: Bühlau Verlad, 1992.
47. Zivkovic, Marko. Classics in East European Ethnography Series: "Magical Sitting" By Veselin Cajkanovic. // Anthropology of East Europe Review. – 1996. – 14 (1). P. 51 – 54.

The Problem of Sources and Method in the History of Slavic Mythology in the 20th Century

Authors:
Melnichuk Andrey Alexandrovich (Archpriest Andrey Melnichuk),
Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Theological and Church Historical Disciplines, Smolensk Orthodox Theological Seminary. Smolensk, Russia. E-mail: o.andre_meln@mail.ru
Mishchenko Maxim Alexandrovich (Priest Maxim Mishchenko). Smolensk Orthodox Theological Seminary, Assistant to the Rector for Publishing Work. Smolensk, Russia. E-mail: makekaresus@yandex.ru

Abstract. The article deals with the problem of sources and method in the history of Slavic mythology in the 20th century. It examines the contradiction between the scarcity and confessional bias of primary sources and the need to reconstruct an integral mythological system. The transition from the hypercritical "scientific skepticism" of A. Brückner to the reconstructive program of R. Jakobson and the complex method of Vyach. Vs. Ivanov and V. N. Toporov is traced. The concepts of L. Niederle, V. J. Mansikka, V. Čajkanović, E. Gasparini, L. Moszyński, H. Łowmiański and A. Gieysztor are analyzed. Special attention is paid to the phenomenon of "cabinet mythology" of the 17th – 18th centuries and its parallels with modern Neopaganism. The relevance of the topic for Christian apologetics and sect studies is substantiated.

Keywords: Slavic mythology, source studies, scientific skepticism, reconstruction, "principal myth", cabinet mythology, Neopaganism.

References

- Abaev V. I. Georges Dumézil // Dumézil J. Scythians and Narts [Skify i narty] / Ed. by B. A. Kaloev. Moscow: Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1990. Pp. 224 – 227.
- Adam of Bremen, Helmold of Bosau, Arnold of Lübeck. Slavic Chronicles [Slavyanskie khroniki]. Moscow: SPSL; Russkaya panorama, 2011. 583 p.
- Alieva A. I. The Fate and Works of Academician V. J. Mansikka (1884 – 1947) // Mansikka V. J. The Religion of the Eastern Slavs [Religiya vostochnykh slavyan]. Moscow, 2005. Pp. 11 – 44.
- Anichkov E. V. Paganism and Ancient Rus' [Yazychestvo i Drevnyaya Rus'] / E. V. Anichkov. ... Edition. 3rd ed. Publication data. Moscow: Lenand, 2014.
- Brückner, Alexander / Vasyukova I. A. // Great Russian Encyclopedia [Bol'shaya rossiyskaya entsiklopediya]: in 35 vols. / Ed. by Yu. S. Osipov. Moscow: Bol'shaya rossiyskaya entsiklopediya, 2004 – 2017.
- Vasil'ev M. A. The Paganism of the Eastern Slavs on the Eve of the Baptism of Rus': Religious-Mythological Interaction with the Iranian World. The Pagan Reform of Prince Vladimir [Yazychestvo vostochnykh slavyan nakanune kreshcheniya Rusi: Religiozno-mifologicheskoe vzaimodeystvie s iranskim mirom. Yazycheskaya reforma knyazya Vladimira]. Moscow: Indrik, 1999.
- Gal'kovskiy N. M. The Struggle of Christianity with the Remnants of Paganism in Ancient Rus' [Bor'ba khristianstva s ostatkami yazychestva v Drevney Rusi]. Kharkov, 1916. Vol. 1; Moscow, 1913. Vol. 2. (ZMIAl; 18); Moscow, 2000. Vols. 1 – 2.

- Gieysztor, A. The Mythology of the Slavs [Mifologiya slavyan] / A. Gieysztor; [preface by K. Modzelewski; introductory article by A. Penendz; trans. from Polish by A. M. Shpirt; scientific ed. by L. E. Gvozd; afterword by L. P. Slupetsky]. Moscow: Ves' mir, 2014. 382 p.
- Helmold. The Slavic Chronicle [Slavyanskaya khronika]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1963. 300 p.
- Darkevich V. P. Review of: Rusanova I. P., Timoshchuk B. A. Pagan Sanctuaries of the Ancient Slavs [Yazycheskie svyatilishcha drevnikh slavyan] // Rossiyskaya arkheologiya. 1996. No. 4.
- Denisova I. M. The Image of the Ancient Slavic Temple in Russian Folk Art [Obraz drevneslavyanskogo khrama v russkom narodnom iskusstve] // Etnograficheskoe obozrenie. No. 5. 1992.
- Dmitrieva N. L. Léger Louis [Lezhe Lui] // Encyclopedia "The Tale of Igor's Campaign" [Entsiklopediya «Slova o polku Igoreve»]: in 5 vols. St. Petersburg: Dmitriy Bulanin, 1995. Vol. 3. K – O. 1995. Pp. 137 – 138.
- Dybo V. A., Krylov S. A. Vyacheslav Vsevolodovich Ivanov (1929−2017) // Balto-Slavic Studies [Balto-slavyanskie issledovaniya]. Vol. XX: Collection of scholarly works / Institute of Slavic Studies RAS; Editorial Board: A. V. Andronov, P. M. Arkad'ev et al. Moscow, 2019. Pp. 8 – 27.
- Dumézil, J. The Supreme Gods of the Indo-Europeans [Verkhovnye bogi indoevropeytsev] [Trans. from French] / J. Dumézil; USSR Academy of Sciences, Institute of Oriental Studies. Moscow: Nauka, 1986. 234 p.
- Dumézil J. The Ossetian Epic and Mythology [Osetinskiy epos i mifologiya]. Moscow, 1976.
- Ermakova M. I., The Role of the Upper Sorbian Protestant Translation of the Bible of 1728 in the Formation and Development of the Literary Upper Sorbian Language [Rol' verkhnEluzhitskogo protestantskogo perevoda Biblii 1728 g. v stanovlenii i razvitii literaturnogo verkhnEluzhitskogo yazyka] / The Role of Bible Translations in the Formation and Development of Slavic Literary Languages, Moscow, 2002, Institute of Slavic Studies RAS, pp. 121 – 163.
- The Life of Otto of Bamberg in Church Writings and Traditions [Zhizneopisanie Ottona Bambertskogo v tserkovnykh sochineniyakh i predaniyakh] / Trans. from Latin, research and commentary by A. S. Dosaev and O. V. Kutarev. St. Petersburg: Dmitriy Bulanin, 2021. 911 p.
- Zhuravlev A. F. Review of the book: V. J. Mansikka. The Religion of the Eastern Slavs [Religiya vostochnykh slavyan] // Slavianovedenie. 2008. No. 5. Pp. 97 – 101.
- Karnaukhov D. V. The History of the Slavic East in the Chronicle of Jan Długosz [Istoriya slavyanskogo vostoka v khronike Yana Dlugosha] // The History of Russian Lands in Polish Chronography of the Late 15th – Early 17th Century [Istoriya russkikh zemel' v pol'skoy khronografii kontsa XV – nachala XVII v.]. Novosibirsk: GPNTB SO RAN, 2009. Pp. 13 – 42.
- Łowmiański H. The Religion of the Slavs and Its Decline (6th – 12th Centuries) [Religiya slavyan i ee upadok (VI – XII vv.)] / Henryk Łowmiański; [Trans. from Polish by M. V. Koval'kova]. St. Petersburg: Akadem. proekt, 2003. 508 p.
- Los' I. L. Brückner, Alexander [Brikner, Aleksandr] // Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary [Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona]: in 86 vols. (82 vols. and 4 supplementary). St. Petersburg, 1890 – 1907. Vol. IVa; Suppl. I.
- Mansikka V. J. The Religion of the Eastern Slavs [Religiya vostochnykh slavyan]. Moscow: IMLI im. A. M. Gor'kogo RAN, 2005.
- Medvedev A. P. In Search of the Earliest Social Structures of the Indo-Europeans (on the 100th Anniversary of G. Dumézil) [V poiskakh drevneyshikh sotsial'nykh struktur indoevropeytsev (k 100-letiyu Zh. Dyumezilya)] // Vestnik VGU. Series 1, Humanities. 1997. No. 2. Pp. 99 – 113.
- Mikhaylov N. A. The History of Slavic Mythology in the 20th Century [Istoriya slavyanskoy mifologii v XX veke]. Moscow: Institute of Slavic Studies RAS, 2017. 344 p.
- Niederle L. Slavic Antiquities [Slavyanskie drevnosti]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2015. 784 p.

- Pashuto V. T. The Works of the Polish Academician H. Łowmiański on the History of Lithuania, Rus' and the Slavs [Trudy pol'skogo akademika G. Lovmian'skogo po istorii Litvy, Rusi i slavyanstva] // Voprosy istorii. 1959. No. 10. Pp. 107 – 120.
- Petrukhin V. Ya. Sanctuaries [Svyatilishcha] // Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary [Slavyanskie drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar']. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2009. Vol. 4: P – S. Pp. 582 – 584.
- Petrukhin V. Ya. Semiotics and Myths of the Ancient Slavs in the Works of Vyacheslav Vsevolodovich Ivanov (in Memoriam) [Semiotika i mify drevnikh slavyan v trudakh Vyacheslava Vsevolodovicha Ivanova (pamyati uchenogo)] // Slavianovedenie / Institute of Slavic Studies RAS. 2018. No. 4. Pp. 104 – 109.
- The Primary Chronicle [Povest' vremennykh let] / Trans. from Old Russian by D. S. Likhachev, O. V. Tvorogov. Commentary by A. G. Bobrov, S. L. Nikolaev, A. Yu. Chernov with the participation of A. M. Vvedensky and L. V. Voytovich. Ill. by M. M. Mechev. St. Petersburg: Vita Nova, 2012.
- Procopius of Caesarea. The Gothic War [Voyna s gotami]. Moscow, 1950.
- Rusanova I. P., Timoshchuk B. A. The Zbruch Sanctuary (Preliminary Report) [Zbruchskoe svyatilishche (predvaritel'noe soobshchenie)] // Sovetskaya arkheologiya. 1986. No. 4. Pp. 90 – 99.
- Rusanova I. P., Timoshchuk B. A. Pagan Sanctuaries of the Ancient Slavs [Yazycheskie svyatilishcha drevnikh slavyan] / Ed. by Dr. of Hist. Sci. S. A. Pletneva. 2nd ed., rev. Moscow: Ladoga-100, 2007. 304 p.
- Sanctuaries / Petrukhin V. Ya. // Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary: in 5 vols. / Gen. ed. N. I. Tolstoy; Institute of Slavic Studies RAS. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2009. Vol. 4: P (Crossing Water) – S (Sieve). Pp. 582 – 584.
- Slavic Mythology [Slavyanskaya mifologiya] / V. V. Ivanov, V. N. Toporov // Myths of the Peoples of the World [Mify narodov mira]: Encyclopedia in 2 vols. / Gen. ed. S. A. Tokarev. 2nd ed. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1988. Vol. 2: K – Ya. 719 p.
- The Slavic Mythology of Louis Léger [Slavyanskaya mifologiya Lyudovika Lezhe] / Trans. from French by A. V. Pasenko // Filologicheskie zapiski. Voronezh, 1907.
- Slavic Linguistic Modeling Semiotic Systems (Ancient Period) [Slavyanskie yazykovye modeliruyushchie semioticheskie sistemy (drevniy period)] [Text] / V. V. Ivanov, V. N. Toporov; responsible editor I. I. Revzin; Academy of Sciences of the USSR, Institute of Slavic Studies. Moscow: Nauka, 1965. 245 p.
- Timenchik R. D. ANICHKOV Evgeny Vasil'evich [ANICHKOV Evgeniy Vasil'evich] // Russian Writers, 1800 – 1917: Biographical Dictionary [Russkie pisateli, 1800 – 1917: Biograficheskiy slovar'] / Gen. ed. P. A. Nikolaev. Moscow: Sov. entsiklopediya, 1989. Vol. 1: A – G. Pp. 77 – 78.
- Thietmar of Merseburg. Chronicle: in 8 Books [Khronika: v 8 knigakh]. Moscow: Russkaya panorama, 2009.
- Toporov, Vladimir Nikolaevich // Television Tower – Ulaanbaatar [Televizionnaya bashnya – Ulan-Bator] [Electronic resource]. 2016. Pp. 291 – 292.
- Toporov V. N. The Prehistory of Literature among the Slavs: An Attempt at Reconstruction (Introduction to the Course on the History of Slavic Literatures) [Predistoriya literatury u slavyan: Opyt rekonstruktsii (Vvedenie k kursu istorii slavyanskikh literatur)] / V. N. Toporov; Russian State University for the Humanities, Institute for Advanced Studies in the Humanities. Moscow: Russian State University for the Humanities (RGGU), 1998. 318 p.
- Toporkov A. L. On the 100th Anniversary of the Publication of V. Mansikka's Book "Über russische Zauberformeln mit Berucksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen" [K 100-letiyu so dnya vykhoda v svet knigi V. Mansikki «Über russische Zauberformeln mit Berucksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen»] // Antropologicheskiy forum. 2004. No. 10. Pp. 279 – 296.

- Trubachev O. N. Voprosy yazykoznaniya, Thoughts on the Pre-Christian Religion of the Slavs in the Light of Slavic Linguistics (Regarding the New Book: Leszek Moszyński. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Böhlau Verlag, Köln – Weimar – Wien, 1992) [Mysli o dokhristianskoy religii slavyan v svete slavyanskogo yazykoznaniya (po povodu novoy knigi: Leszek Moszyński. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Böhlau Verlag, Köln – Weimar – Wien, 1992)] // Trudy po etimologii. Slovo. Istoriya. Kul'tura. Vol. 2. Moscow, 2004. Pp. 423 – 441.
- Čajkanović, Veselin. On the Supreme God in the Old Serbian Religion [O vrkhovnom bogu u staroy srpskoy religii]. Belgrade: Srpska književna zadruga, 1994.
- Vladimir Nikolaevich Toporov (1928 – 2005) / comp. by G. G. Gracheva; intro. article by Vyach. Vs. Ivanov, N. N. Kazansky. Moscow: Nauka, 2006 (Materials for the Biobibliography of Scholars. Series of Literature and Language. Issue 28).
- Brückner, Aleksander. Mitologia słowiańska i polska (Polish). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985. 383 p.
- Jakobson R. Slavic Gods and Demons // Selected Writings. Vol. VII: Contributions to Comparative Mythology / R. Jakobson; edited by S. Rudy. Berlin; New York: Mouton, 1985. Pp. 3 – 11.
- Moszyński L. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenshaft. Köln; Weimar; Wien: Bühlau Verlad, 1992.
- Zivkovic, Marko. Classics in East European Ethnography Series: "Magical Sitting" By Veselin Cajkanovic // Anthropology of East Europe Review. 1996. 14 (1). Pp. 51 – 54.

УДК 72.03

Русская архитектурная традиция (на примере пятиглавия Успенского собора в Смоленске)

Автор: Пиляк Сергей Александрович; Смоленский государственный университет; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации – профессор; Доктор философских наук, кандидат архитектуры, доцент. Советник Российской академии архитектуры и строительных наук, лауреат Премии памяти Митрополита Московского и Коломенского Макария; ORCID: 0000-0002-8910-8741. Россия, г. Смоленск; E-mail: s.pilyak@mail.ru

Аннотация: Исследование посвящено типу пятиглавого завершения как характерной особенности русского храмостроительного искусства. Пятиглавие последовательно рассматривается от первых примеров подобного завершения до формирования системного подхода к использованию такого венчания как признака принадлежности Московскому государству. Риск утраты преемственности в использовании пятиглавого завершения, ставший реальным в середине XVIII века, был преодолен по воле императрицы Елизаветы Петровны, что стало одним из наиболее очевидных примеров управления в сфере архитектуры храмов в Российской империи.

В рамках исследования аргументирован тезис об исключительности пятиглавого завершения современного здания Успенского собора в Смоленске. Характер завершения объясняется, во-первых, ориентацией зодчих на образец - пятиглавый Успенский собор Московского кремля, а во-вторых, с ретроспективными тенденциями в архитектуре середины XVIII века. Двойная основа для создания пятиглавого завершения является уникальным для архитектуры храмов России, что подчеркивает особый статус Смоленска как древнего православного города и его архитектуры, играющей особую роль в истории и культуре России.

Ключевые слова: Смоленск; архитектура; Успенский собор; православный храм; пятиглавие; купол; завершение храма

Пятиглавое завершение православного храма воспринимается нашими современниками как хрестоматийное, привычное и незыблемое. Еще исследователь русской архитектуры А.М. Павлинов в 1894 году, анализируя завершение Софийского собора в Киеве, сделал пометку при представлении первоначального облика храма: «вокруг средней главы будет не 4 главы, как обыкновенно, а тринадцать»[1]. Однако в истории русской архитектуры XVIII века этот тип покрытия имел риск полного исчезновения. Пятиглавие Успенского

[1] *Павлинов А.М.* История русской архитектуры / А. М. Павлинов. М. : Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерева, 1894. С. 21.

собора в Смоленске, построенного в 1677-1772 годах[2], является памятником сохранения одной из наиболее характерных особенностей русской архитектуры.

Рассматривая «освященное пятиглавие» как символ духовной культуры, мы должны обратиться к событиям XIII века. В это время первоначально одноглавый собор Успения Пресвятой Богородицы в городе Владимире, возведенный по указанию Андрея Боголюбского в 1158-1161 годах, реконструируется в 1185-1189 годах его братом Всеволодом Большое Гнездо[3]. Задача перестройки заключалась в увеличении главного собора Владимира, благоукрашении храма, с сохранением принципиального архитектурного решения. Центральная глава на высоком световом барабане получила окружение из близких ей малых глав.

Так появилось одно из наиболее характерных в русской архитектуре пятиглавых завершений. Этот символ преемственности двух великих владимирских князей и знак духовного наследования роли Хранителя Руси со временем получил иную трактовку. Как правило, встречается уподобление центральной главы образу Иисуса Христа, малых – четырех евангелистов. В качестве символа, исключительного для русского православия, пятиглавие укрепляет свое значение в XV веке, когда Иван III замышляет реконструкцию Московского кремля и начинает формирование на его месте масштабного ансамбля.

Ранее пятиглавие встречается в нескольких примерах, но оно не получает особого духовного значения и не становится частым и системным решением. К примеру, Н.Н. Воронин на основании источников допускал возможность существования пятиглавого завершения у Тверского Спасо-Преображенского собора XIII века[4]. Одним из наиболее ярких примеров является пятиглавие храма св. Софии в Великом Новгороде. Здесь оно дополнено шестой главой, венчавшей лестничную башню.

Успенский собор во Владимире первоначально был трёхнефным храмом с нартексом. Уникальной чертой являются тромпы, заменившие собой паруса в основании барабана центрального купола. По версии С.В. Заграевского, собор первоначально был пятиглавым[5], а угловые купола были разобраны при перестройке храма в 1185-1189 годах. Тогда же собор получил галереи с четырьмя новыми главами.

Русская архитектура оказалась насыщена итальянизмами. Эти привнесенные черты иноземной архитектуры, фрагментарно укоренившиеся в практике российских зодчих, выявляются в облике как укреплений Кремля, так и храмов, за небольшим исключением построенных при участии итальянских

---

[2] Свод памятников архитектуры и монументального искусства России: Смоленская область / РАН, Гос. ин-т искусствознания М-ва культуры РФ; [редкол. : А. И. Комеч и др.]. М.: Наука, 2001. С. 215.

[3] *Швидковский Д.О.* Исторический путь русской архитектуры и его связи с мировым зодчеством / Швидковский Д.О. Научное издание. – М.: «Архитектура-С», 2016. С. 45.

[4] *Воронин Н.Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV веков. В двух томах. Т. 2. XIII–XV столетия. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962. С. 137-140.

[5] *Красовский М.В.* Очерк истории московского периода древне-русского церковного зодчества (от основания Москвы до конца первой четверти XVIII века) / М. В. Красовский. М.: Типография Г. Лисснера и Д. Совко. 1911. С. 48-50.

зодчих. Однако, обращаясь к истории возведения Успенского собора, мы должны отметить важную особенность – ориентацию на русский образец. В архитектуре Москвы XIII-XIV веков тип пятиглавого храма отсутствует. Создание главного собора Москвы по аналогии с собором Владимира не только возвратило к бытованию один из наиболее оригинальных типов храмового завершения, являющегося исключительной чертой русской архитектуры, но и художественно предъявило своеобразный идеологический манифест. Московский кремль как архитектурный ансамбль заявляет о духовных правах Московского государства на духовное и культурное наследие как Византии, так и Владимирского княжества.

Митрополит Филипп, готовясь в 1471 году к возведению Успенского собора в Московском кремле, стремился «воздвигнуть храм велик зело в меру храма пречистой Богородицы, что во Владимире»[6]. М.В. Красовский обращает особое внимание на «пятиверхие храмы; прием этот, возрожденный Аристотелем Фиоравенти, само собою не по личной инициативе, а по воле высшей светской и духовной власти, находит подражание при сооружении не одних только, так сказать, официальных храмов, но и в церквах монастырских»[7].

При возведении Успенского собора на территории Московского кремля Аристотелю Фиорованти «было предписано взять за образец владимирский храм (время сооружения 1158-1161 гг.), издавна прославленный летописями»[8]. Как известно, и более раннее здание Успенского собора, возводившееся зодчими Кривцовым и Мышкиным по заказу митрополита Петра, также было ориентировано на владимирский образец: «по многу же преже видя того храма превелика зело и высока и чюдна велми делом, пресвещенныи митрополит Филиппъ зело духомъ горяше и желанием одръжимъ хотяше в ту же меру видети храмъ созданъ пречистеи Богородици на Москве, иде же бяше целбоносный гробъ иже в святыхъ отца нашего преосвященнаго митрополита Петра чюдотворца и прочих митрополить Рускых, призываетъ же еще преже того мастери каменосечци и посылаеть их в град Володимерь видети тоя церкви и меру сняти с неа»[9]. Одновременно академик Д.О. Швидковский, рассматривая русскую архитектуру XIV века, отмечает, что выбор образца мог определяться политическими мотивами: «Московское каменное зодчество начинается не с обращения к более древнему, важному с политической точки зрения образцу. Оно “подхватывает” владимирскую традицию в той точке, где она остановилась перед самым татарским нашествием»[10].

---

[6] Полное собрание русских летописей: Т. 25: Московский летописный свод конца XV века. М., Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1949. С. 293.

[7] *Красовский М.В.* Очерк истории московского периода древне-русского церковного зодчества (от основания Москвы до конца первой четверти XVIII века) / М. В. Красовский. М.: Типография Г. Лисснера и Д. Совко. 1911. С. 92.

[8] Аристотель Фиораванти и перестройка Московского Кремля / В. Снегирев. М. : Издательство Всесоюзной Академии архитектуры, 1935. С. 77.

[9] Полное собрание русских летописей: Т. 25: Московский летописный свод конца XV века. М., Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1949. С. 293.

[10] *Швидковский Д.О.* Исторический путь русской архитектуры и его связи с мировым зодчеством / Швидковский Д.О. Научное издание. М.: «Архитектура-С», 2016. С. 69.

Рассматривая пример московского Успенского собора, Т.Н. Вятчанина отмечает, что «архитектурная идея состояла в том, что образец должен был быть повторен и превзойден, и через эту архитектурную метафору утверждались преемственность и превосходство московской кафедры и новой столицы по отношению к Владимиру»[11]. Исследователь особо выделяет количественное превосходство, ставшее высказыванием Кривцова и Мышкина (зодчие заложили фундамент храма, немного превосходящий по габаритам владимирский образец), и качественное превосходство, реализованное Фиорованти.

В качестве особого направления русской архитектуры XVI века использование прототипа получило особое развитие. Так, Т.Н. Вятчанина выделяет «соборное строительство по образцу кремлевских соборов»[12] в качестве обособленного направления храмостроительства. Ориентация на Успенский собор Московского кремля при возведении таких сооружений, как Спасо-Преображенский собор Хутынского монастыря под Новгородом (1515 год), Софийский собор в Вологде (1567-1587 годы), Успенский собор Троице-Сергиевой Лавры (1559-1585 годы)[13], Христорождественский собор в Каргополе (1552-1562 годы), Благовещенский собор в Казанском кремле (1561-1562 годы) и ряда других, неоспорима. Характерное завершение получали не только возводимые вновь, но и реконструируемые храмы. К примеру, Н.Н. Воронин отмечал факт возникновения пятиглавия у Суздальского Рождественского собора. Храм получил такое завершение по итогам завершенной к 1529 году реконструкции, проведенной по благословлению епископа Геннадия[14]. Тип завершения стал своеобразным маркером территориальной принадлежности. И.Э. Грабарь отмечает пример того, как новгородцы заменили «прежнюю главу московским пятиглавием»[15].

Таким образом, на протяжении последующего XVI века пятиглавие прочно вошло в арсенал русской храмостроительной культуры. Помимо нескольких кремлевских соборов, получивших пятиглавое завершение по аналогии с Успенским уже в начале XVI века, многие храмы ориентировались на архитектурное решение Успенского собора Московского кремля как образец. Пятиглавие не стало единственной формой завершения столичных соборов, но за несколько десятилетий проявлялось в архитектуре повсеместно.

---

[11] Архитектура русского православного храма / А. С. Щенков, Н. Е. Антонова, Т. Н. Вятчанина, К. В. Рыцарев ; Научно-исследовательский институт теории и истории архитектуры и градостроительства. М.: Издательство «Памятники исторической мысли», 2013. С. 137.

[12] Архитектура русского православного храма / А. С. Щенков, Н. Е. Антонова, Т. Н. Вятчанина, К. В. Рыцарев ; Научно-исследовательский институт теории и истории архитектуры и градостроительства. М.: Издательство «Памятники исторической мысли», 2013. С. 156.

[13] *Демидов С.В.* По Троицкой дороге. Сергиев Посад: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 80.

[14] *Воронин Н.Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV веков. В двух томах. Т. 2. XIII–XV столетия. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962. С. 62.

[15] *Грабарь И.Э.* История русского искусства. Том. I. Архитектура / И. Э. Грабарь. М. : Издание I. Кнебель, 1909. С. 222.

Эпоха XVII века принесла порицаемые в качестве «самомышлений»[16] архитектурные явления, что требовало усиления контроля за обликом как минимум наиболее важных храмов. В 1650-е годы это привело к тому, что Патриарх Никон реализует меры по регламентации храмовой архитектуры: появляются храмозданные грамоты с указанием строить храмы «по чину правильного и уставного законоположения, как о сем правило и устав церковный повелевает, строить храмы о единой, о трех, о пяти главах, а шатровые церкви отнюдь не строить...»[17].

Архитектурные эксперименты XVII века проявились в многочисленных комбинированных решениях. Пятиглавие, к примеру, получает многократные повторения (церковь Иоанна Предтечи в Толчкове (1671-1687 годы). Хрестоматийной стала церковь Троицы в Никитниках в Москве (1628-1653 годы). Особую выразительность приобретают деревянные храмы XVII века, среди которых можно особо упомянуть пятишатровое завершение колокольни в Ракулах (XVII век), пятиглавие на крещатой восьмискатной крыше Троицкой церкви села Помялово (1694 год), пятиглавие на увенчанной шатром крещатой бочке Михаило-Архангельской церкви Юромского погоста (1685 год) и ряд других.

Эпоха петровских преобразований внесла свой вклад в развитие пятиглавого завершения. Стремление представить масштаб трансформации государства и общества в архитектурных решениях не могло не отразиться на главном общественном сооружении этой эпохи – храме. В конечном счете в архитектуре это привело к появлению типов храмов, далеко не всегда предусматривавших именно пятиглавое завершение. Храмы «кораблецом» базиликального плана могли по аналогии с европейскими образцами получать одноглавое завершение и дополнение в виде высокой колокольни, дополнявшей объем храма с запада.

В постройках, возводимых за счет казны, столь важная для русской архитектуры традиция пятиглавия потеряла свою исключительную роль в качестве инструмента архитектурного суверенитета. Возвращение практики использования пятиглавого завершения большинство исследователей связывает со Смольным собором авторства Б. Растрелли (построен в 1748-1764 годах). Архитектор по указанию императрицы Елизаветы Петровны предусмотрел взмывающее в небо «традиционное пятиглавие»[18]. Как отмечает академик Д.О. Швидковский, это решение стало «наиболее отчетливым пожеланием верховной власти к формированию стиля русского императорского барокко с учетом национального наследия»[19].

---

[16] Архитектура русского православного храма / А. С. Щенков, Н. Е. Антонова, Т. Н. Вятчанина, К. В. Рыцарев ; Научно-исследовательский институт теории и истории архитектуры и градостроительства. М.: Издательство "Памятники исторической мысли", 2013. С. 182.

[17] *Забелло С.Я., Иванов В.Н., Максимов П.Н.* Русское деревянное зодчество. М. 1942. С. 9.

[18] *Швидковский Д.О.* Исторический путь русской архитектуры и его связи с мировым зодчеством / Швидковский Д.О. Научное издание. – М.: «Архитектура-С», 2016. С. 265.

[19] *Швидковский Д.О.* Исторический путь русской архитектуры и его связи с мировым зодчеством / Швидковский Д.О. Научное издание. – М.: «Архитектура-С», 2016. С. 263.

Исследователи подчеркивают, что «к вопросам иконографии надо отнести и требование Елизаветы Петровны завершать храм пятиглавием (к 1746-1747 гг. относятся несколько ее указаний о переделке проектов новых храмов с заменой одноглавого завершения на пятиглавое). Почти все храмы елизаветинского барокко получили пятиглавие. Это не было обязательным для традиционной русской архитектуры – с древнейших времен и до петровских реформ было немало одноглавых храмов, но как помним, в XVII в. пятиглавие преобладало, а одно время казалось наиболее каноничным. Елизаветинское пятиглавие было декларативным иконографическим знаком возврата к традиции»[20].

Близкий случай произошел еще с одним петербургским храмом[21]. В 1741 году по проекту М.Г. Земцова началось строительство каменного Князь-Владимирского собора. Первоначальный проект предусматривал одноглавое завершение. Однако в 1747 году последовало распоряжение о достройке церкви «о пяти главах по древнему российскому обычаю». Строительство, в котором принимали участие А. Ринальди и И.Е. Старов, был освящен в 1789 году. Аналогичная ситуация внесла коррективы в облик дворцовой церкви святых апостолов Петра и Павла при Петергофском дворце. Пятиглавие появилось на храме в процессе строительства в 1749 году.

Пятиглавые завершения появились и на провинциальных храмах. Рассмотрим пример Успенского собора Свенского монастыря в окрестностях Брянска. В 1744 году путешествовавшая императрица Елизавета Петровна посетила Свенский монастырь. Монастырский Успенский собор она застала в полуразрушенном состоянии и пожаловала на строительство нового храма 6 тысяч рублей золотом. В 1749 году собор был заложен. В 1762 году архитектором Алексеем Евлашевым был возведен московский храм Климента Папы Римского. Монументальное пятиглавие храма до сих пор доминирует в застройке Замоскворечья. Именно в провинциальном искусстве пятиглавые завершения продолжали свое бытование. Так, в 1740-1751 годах была построена величественная церковь Рождества Иоанна Предтечи в Каргополе, увенчанная выразительным пятиглавием. К 1738 году была выстроена церковь Димитрия Солунского в Ломоносово (Архангельская область), увенчанная мощным пятиглавием. Во многом благодаря архитектурным экспериментам XVII века пятиглавие проявило себя в качестве универсального завершения. Деревянные храмы представляют нам примеры большого количества комбинированных композиций. Пятиглавие венчает кубоватое завершение (церковь Михаила Архангела, 1715 год, Шелоховская (Архангело), крещатую бочку (церковь Собора Богородицы, начало XVIII века (с. Холм, Костромская область), Богоявленская церковь Палтожского погоста, 1733 год), крещатую бочку, увенчанную шатром (Воскресенская церковь в Немнюге, 1700-1712 годы),

[20] Архитектура русского православного храма / А. С. Щенков, Н. Е. Антонова, Т. Н. Вятчанина, К. В. Рыцарев ; Научно-исследовательский институт теории и истории архитектуры и градостроительства. М.: Издательство "Памятники исторической мысли", 2013. С. 242.

[21] *Грабарь И.Э.* История русского искусства. Т. 3. Петербургская архитектура в XVIII и XIX веке. М., б.г. С. 199-200.

группу шатров (Троицкая церковь в Нёноксе, 1727 год), восьмерик (Троицкая церковь в Холуе, 1748-1750 годы).

В данном контексте особое место занимает смоленский Успенский собор. Храм, заложенный в 1677 году, был достроен к 1772 году[22]. В настоящее время храм имеет пятиглавое завершение. В начале строительства архитектурное решение собора пересматривалось. Известно, что зодчий Алексей Корольков по своему разумению и с согласования местных властей замыслил более масштабное сооружение[23] по образцу Успенского собора Московского кремля[24]. Храм оказался суммарно почти в 4 раза больше предполагаемого ранее размера. В итоге смоленский Успенский собор, ориентированный на шестистолпный собор XV века, получил изысканный архитектурный барочный убор XVIII столетия. В 1732-1740-х годах собор получил семиглавое завершение и был освящен. После обрушений 1760-х годов были проведены восстановительные работы, продолжавшиеся до 1772 года. К этому времени Успенский собор получил пятиглавое завершение, сохраняемое и по сей день.

Необходимо отметить, что в смоленском соборе пятиглавие, в противовес традиции, сложившейся в конце XVII века, не было сдвинуто к западу; восточные купола, как и в кремлевских храмах рубежа XV-XVI веков, освещают дьяконник и жертвенник. Таким образом пятиглавие смоленского Успенского собора предстает нам еще более укорененным в традиции решением. Несмотря на свое барочное оформление, пятиглавие Успенского собора ближе освященному пятиглавию XV века, нежели барокко XVIII столетия, или архитектурным экспериментам в сфере национальной идентичности Феодора Алексеевича или Патриарха Никона.

По-своему символично, что именно Успенский собор Смоленска обрел «освященное пятиглавие», обеспечив преемственность почти утраченной для крупных кафедральных храмов архитектурной традиции. Авторитетному искусствоведу, ученому Владимиру Лисовскому это позволило даже развить не вполне соответствующий действительности тезис о том, что «раньше других среди памятников барокко послепетровского времени венчание из пяти глав получил Успенский собор в Смоленске»[25]. При этом значение смоленского пятиглавия сложно переоценить. Кафедральный собор, строительство которого частично финансировалось императрицами Елизаветой Петровной и Екатериной Алексеевной, во многом вернул пятиглавию особое значение, став одним из наиболее ярких примеров обращения к российской национальной архитектурной традиции.

---

[22] Свод памятников архитектуры и монументального искусства России: Смоленская область / РАН, Гос. ин-т искусствознания М-ва культуры РФ; [редкол. : А. И. Комеч и др.]. М.: Наука, 2001. С. 215.

[23] *Ширяев С.Д.* Памятники барокко и влияние зодчества Москвы в архитектуре Смоленска 17 и 18 века // Этюды по истории архитектуры Смоленска и белорусской Смоленщины. Смоленск : Изд. Смолен. гос. музеев и Губоно, 1924. С. 15.

[24] *Ширяев С.Д.* Памятники барокко и влияние зодчества Москвы в архитектуре Смоленска 17 и 18 века // Этюды по истории архитектуры Смоленска и белорусской Смоленщины. Смоленск : Изд. Смолен. гос. музеев и Губоно, 1924. С. 16-17.

[25] *Лисовский В.Г.* «Национальный стиль» в архитектуре России : [Монография] / В. Г. Лисовский. М.: Совпадение, 2000. С. 24.

Как показывает наш обзор, пятиглавие для русского храмового зодчества имеет особое значение. Возвращение пятиглавия в арсенал русских архитекторов является проявлением архитектурной идеологии, в середине XVIII века. Одним из важнейших объектов, подчеркивающих ценность пятиглавия, стал смоленский Успенский собор. Удивительная историческая судьба памятника, подхватившего историческую эстафету, с началом замысла, восходящего к архитектуре крупных соборов эпохи Феодора Алексеевича и завершением строительства по времена Екатерины II. Это по-своему символично для древнего православного города. Смоленск, древний православный город на Днепре, в очередной раз заявил о своей исключительной роли в становлении русской архитектуры. Возрождение и укрепление традиции пятиглавия, имеющее исключительную роль в храмостроительстве, произошло именно в Смоленске.

Литература

1. Аристотель Фиораванти и перестройка Московского Кремля / В. Снегирев. М.: Издательство Всесоюзной Академии архитектуры, 1935.
2. Архитектура русского православного храма / А. С. Щенков, Н. Е. Антонова, Т. Н. Вятчанина, К. В. Рыцарев ; Научно-исследовательский институт теории и истории архитектуры и градостроительства. М.: Издательство "Памятники исторической мысли", 2013.
3. *Воронин Н.Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV веков. В двух томах. Т. 2. XIII–XV столетия. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962.
4. *Грабарь И.Э.* История русского искусства. Том. I. Архитектура / И. Э. Грабарь. М. : Издание I. Кнебель, 1909.
5. *Грабарь И.Э.* История русского искусства. Т. 3. Петербургская архитектура в XVIII и XIX веке. М., б.г.
6. *Демидов С.В.* По Троицкой дороге. Сергиев Посад: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005.
7. *Забелло С.Я., Иванов В.Н., Максимов П.Н.* Русское деревянное зодчество. М. 1942.
8. *Красовский М.В.* Очерк истории московского периода древне-русского церковного зодчества (от основания Москвы до конца первой четверти XVIII века) / М. В. Красовский. М. : Типография Г. Лисснера и Д. Совко. 1911.
9. *Лисовский В.Г.* "Национальный стиль" в архитектуре России : [Монография] / В. Г. Лисовский. М.: Совпадение, 2000.
10. *Павлинов А.М.* История русской архитектуры / А. М. Павлинов. М. : Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерева, 1894.
11. Полное собрание русских летописей: Т. 25: Московский летописный свод конца XV века. М., Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1949.
12. Свод памятников архитектуры и монументального искусства России: Смоленская область / РАН, Гос. ин-т искусствознания М-ва культуры РФ; [редкол. : А. И. Комеч и др.]. М.: Наука, 2001.
13. *Швидковский Д.О.* Исторический путь русской архитектуры и его связи с мировым зодчеством / Швидковский Д.О. Научное издание. М.: «Архитектура-С», 2016.
14. *Ширяев С.Д.* Памятники барокко и влияние зодчества Москвы в архитектуре Смоленска 17 и 18 века // Этюды по истории архитектуры Смоленска и белорусской Смоленщины. Смоленск : Изд. Смолен. гос. музеев и Губоно, 1924. С. 1-45.

Russian architectural tradition (using the example of the five-domed structure of the Assumption Cathedral in Smolensk)

Author: Pilyak Sergey Alexandrovich; Smolensk State University; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration – Professor; Doctor of Philosophical Sciences, Candidate of Architecture, Associate Professor. Advisor to the Russian Academy of Architecture and Construction Sciences, laureate of the prize in memory of Metropolitan Macarius of Moscow and Kolomna; ORCID: 0000-0002-8910-8741. Russia, Smolensk. E-mail: s.pilyak@mail.ru

Abstract: The study is devoted to the type of five-domed completion as a characteristic feature of Russian church-building art. The five-domed structure is examined sequentially, from the earliest examples of such a completion to the formation of a systematic approach to using this type of crowning as a sign of belonging to the Muscovite state. The risk of losing continuity in the use of five-domed completion, which became real in the mid-18th century, was overcome by the will of Empress Elizabeth Petrovna, which became one of the most obvious examples of governance in the field of church architecture in the Russian Empire.

Within the framework of the study, the thesis about the exceptional nature of the five-domed completion of the modern building of the Assumption Cathedral in Smolensk is substantiated. The nature of the completion is explained, firstly, by the architects' orientation towards a model — the five-domed Assumption Cathedral of the Moscow Kremlin, and secondly, by the retrospective trends in the architecture of the mid-18th century. The dual basis for creating the five-domed completion is unique for the architecture of Russian churches, which underscores the special status of Smolensk as an ancient Orthodox city and its architecture, which plays a distinctive role in the history and culture of Russia.

Keywords: Smolensk; architecture; Assumption Cathedral; Orthodox church; five-domed structure; dome; temple roofing.

References

- Aristotle Fioravanti and the rebuilding of the Moscow Kremlin / V. Snegirev. Moscow: Publishing House of the All-Union Academy of Architecture, 1935.
- Architecture of the Russian Orthodox Church / A. S. Schenkov, N. E. Antonova, T. N. Vyatchanina, K. V. Knyazarev ; Scientific Research Institute of Theory and History of Architecture and Urban Planning. Moscow: Publishing House "Monuments of historical thought", 2013.
- *Voronin N.N.* Architecture of Northeastern Russia of the XII-XV centuries. In two volumes. Vol. 2. The 13th–15th centuries. Moscow: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1962. 560 p..
- *Grabar I.E.* History of Russian Art. Volume I. Architecture / I.E. Grabar. Moscow: Edition I. Knebel, 1909.
- *Grabar I.E.* History of Russian Art. Vol. 3. St. Petersburg Architecture in the 18th and 19th Centuries. Moscow, n.p.
- *Demidov S.V.* Along the Troitskaya Road. Sergiev Posad: Publishing House of the Holy Trinity Sergius Lavra, 2005.
- *Zabello S.Ya., Ivanov V.N., Maksimov P.N.* Russian Wooden Architecture. Moscow, 1942.

- *Krasovsky M.V.* An Outline of the History of the Moscow Period of Ancient Russian Church Architecture (from the Founding of Moscow to the End of the First Quarter of the 18th Century) / M.V. Krasovsky. Moscow: G. Lissner and D. Sovko Printing House.
- "Russian National style" in architecture in Russia : [Monograph] / V. G. Lisovsky. Moscow: Coincidence, 2000.
- *Pavlinov A.M.* History of Russian architecture / A.M. Pavlinov. Moscow : Typograph of I. N. Kushnerev, 1894.
- Complete collection of Russian chronicles: Vol. 25: The Moscow Chronicle of the end of the XV century. Moscow, L.: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1949.
- The code of monuments of architecture and monumental art of Russia: "Russian Academy of Sciences, State Institute of Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation; [editorial board: A. I. Komech et al.]. Moscow: Nauka, 2001.
- *Shvidkovsky D.O.* The historical path of Russian architecture and its connections with world architecture / Shvidkovsky D.O. Scientific edition. Moscow: "Architecture-C", 2016.
- *Shiryaev S.D.* Baroque monuments and the influence of Moscow architecture in the architecture of Smolensk in the 17th and 18th centuries // Studies on the History of Architecture in Smolensk and the Belarusian Smolensk Region. Smolensk: Publishing House of the Smolensk State Museums and the Gubono, 1924. Pp. 1–45.

УДК: 281.96

Церковный конфликт в Молдавской ССР (1987-1991 гг.)

Автор: Урум Дмитрий Иванович (иером. Иов). Референт Ректора МДА, Руководитель службы протокола Сергиево-Посадской епархии. ORCID iD: 0009-0003-1097-3236**.** Россия, Московская область, г. Сергиев Посад. E-mail: iov.urum@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена формированию двух точек зрения на развитие Православной Церкви Молдовы. Согласно первой, необходимо сохранить существующую юрисдикцию Русской Православной Церкви. Согласно второй – молдавское Православие должно развиваться в лоне Румынской Православной Церкви. В статье показано, что предпосылки этого конфликта были заложены в последние годы существования советского государства. Мнение о присоединении Кишиневской епархии к Румынскому патриархату происходило из кругов прорумынской молдавской интеллигенции. Публичное заявление подобных взглядов стало возможным благодаря демократизации конфессиональной и национальной политике в период правления М. С. Горбачева. Прорумынские настроения в Кишиневской епархии обострились в период предстоятельства митрополита Серапиона (Фадеева), основной претензией которому было незнание молдавского языка. Ситуация смягчилась после назначения на кафедру архиепископа Владимира (Кантаряна) и его викарных епископов, молдован по происхождению. Тем не менее, радикально настроенных сторонников присоединения к Румынскому патриархату это не смягчило. Исследование проведено на основании опубликованных архивных материалов, официальных заявлений Кишиневской епархии, Русской и Румынской Православных Церквей, материалов молдавской прессы и интервью очевидцев. Принимая во внимание однозначную каноническую принадлежность Кишиневской епархии Московскому патриархату, автор реконструирует взгляды сторонников юрисдикции Румынского патриархата и исследует шаги по предотвращению подобных настроений со стороны священноначалия Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: Кишиневская епархия, Молдавская ССР, митрополит Серапион (Фадеев), митрополит Владимир (Кантарян), И. С. Унгуряну, конфессиональная политика СССР, патриарх Московский Алексий II, юрисдикция Молдавской Православной Церкви.

1. Кишиневская епархия в контексте советской конфессиональной политики

С 1944 г. была возобновлена Кишиневская епархия Русской Православной Церкви. В период существования Молдавской ССР, любые разговоры о переходе Кишиневской епархии под юрисдикцию Румынской Православной Церкви были невозможны, поскольку Румыния выступала на стороне Германии, а после войны вела политику сближения с СССР. Советские чиновники отслеживали малейшие проявления нелояльности советской власти и юрисдикции Московского патриархата, который рассматривался как инструмент

управления верующими на территории СССР. Так, например, в 1948 г. уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви в Молдавской ССР П. Роменский пытался обвинить епископа Кишиневского Венедикта (Полякова) в том, что он «пытается культивировать в своей деятельности местничество и какую-то обособленность православной церкви в Молдавии»[1]. Это было тяжелое обвинения, учитывая, что пастырское служение в Молдавской ССР епископа Венедикта приходилось на 1947-1948 гг., когда память о румынской власти еще была крепка. Доказательства этого обвинения были более чем несостоятельны: уполномоченный считал за таковые издание календаря под заглавием «Молдавский Церковный Православный календарь» и тосты на архиерейском приеме за Молдавскую Церковь[2]. Эти обвинения были крайне несостоятельны: епископ Венедикт, являясь священником в Бессарабии с 1923 г., был известен своим несогласием с румынской церковной политикой, несколько раз отбывал заключение и был запрещен в служении, прежде всего, за стремление к единству с Русской Православной Церковью[3]. О протоиерее Владимире Полякове (имя епископа Венедикта до принятия монашества) вспоминал и архимандрит Варлаам (Кирица): «Он с удивительной настойчивостью отстаивал право церковно-славянского языка в церкви, для чего записался в существующую в то время политическую группировку в Кишиневе «Русское меньшинство». В пределах целей и работы этой организации прот[оиерей] Поляков мужественно боролся и за церковно-славянский язык, и за старый церковный стиль, за что подвергался многочисленным арестам, ссылкам и неоднократному тюремному заключению»[4].

По сравнению с ложными обвинениями епископа Венедикта (Полякова), заявления архимандрита Макария (до монашества протоиерей Мисаил Владимирович Кирица) были более конкретны – он озвучивал идею создания автономной митрополии в Молдавии. По заявлению его сына архимандрита Варлаама (Кирицы) протоиерей Мисаил был известным поборником «русской власти в Бессарабии» и сторонником сохранения старого стиля[5]. Однако он осуждал советскую антирелигиозную политику и участвовал в миссии Румынской Православной Церкви на территории нынешнего Приднестровья. Протоиерей Мисаил неоднократно произносил антисоветские проповеди и называл румынское государство освободителями, а большевиков супостатами[6]. Все это стало причиной его осуждения на срок в лагерях с 1946 по 1954 г. После отбывания наказания вернулся в Молдавскую ССР и принял монашество[7]. Даже

[1] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 1: 1940-1953.Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 285.
[2] Там же. С. 384.
[3] Там же. С. 275.
[4] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 1: 1940-1953.Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 142.
[5] Там же. С. 143.
[6] *Овчинников В. И.* Сопротивление румынизации Бессарабии в 1920-1930-е гг. // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2023. №2. С. 56.
[7] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 2: 1953-1960.Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 243.

после всего этого архимандрит Макарий позволял себе опасные заявления. Так, в 1956 г. он направил на имя маршала Г. К. Жукова письмо, в котором просил назначить в Кишиневскую епархию митрополита молдаванина: «Надеемся при содействии светской власти советской получить право и привилегию, утерянные нами прежним временем, а именно, Кишиневская епархия в 1812 г. была присоединена к славной Русской Церкви рангом «митрополии». Гавриил Банулеско-Бодони, первый ее митрополит, был дан ей Святейшим Синодом русской церкви из кровных молдаван, бывший Киевским митрополитом. Румыния тоже восстановила нам эту привилегию. Надеемся и впредь получить это право и вместе с тем автономию, оставаясь в каноническом подчинении Московской патриархии, инициативу воссоединения с которой я взял на себя в 1941 г.»[8]. Г. Г. Карпов перенаправил это письмо П. Роменскому, поручив ему предотвратить распространение подобных настроений. Это заявление не было высказыванием за объединение с Румынской Православной Церковью, но свидетельствовало об определенном недовольстве советской политикой в отношении Православной Церкви Молдовы и сохранение осознания своей особой идентичности. Действительно, советское правительство целенаправленно не допускало на Кишеневскую кафедру этнических молдаван. По словам того же архимандрита Макария (Кирицы) епископ Нектарий (Григорьев) совершенно не знал молдавского[9], хотя он занимал кафедру наибольший срок из Кишеневских иерархов советского периода – с 1948 по 1969 г.

Румынская Православная Церковь не выражала протеста по поводу восстановления Кишиневской епархии в 1944 г. Это было невозможно по политическим причинам. Уже 12 мая 1945 г. патриарх Никодим (Мунтяну) принимал делегацию Русской Православной Церкви во главе с епископом Кишиневским Иеронимом (Захаровым). Встречи прошли в дружелюбной обстановке и не было высказано никаких претензий и обвинений в неканоничности восстановления Кишиневской епархии[10]. Патриарх Никодим в письме патриарху Алексию I от 20 мая 1945 г. обещал содействие по вопросам возвращения имущества храмов Кишиневской епархии, однако отказался вернуть Юлианский календарь и уклонился от содействия репатриации бежавших от советской власти священников[11]. Также, патриарх Никодим заверял, что «ни одно духовное лицо не пострадало вследствие сопротивления, оказанного введению новых реформ или нововведений, учиненных в Румынской Патриархии»[12]. Однако это было ложью. Например, епископ Венедикт в своей

[8] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 2: 1953-1960.Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 345.
[9] Там же. С. 346.
[10] *Шкаровский М. В.* Православная Церковь Румынии в 1918–1950-х // Вестник церковной истории. 2011. № 1/2(21/22). С. 200.
[11] *Боеш Г. С.* Московская Патриархия в контексте внешней политики советского государства: проблемы межцерковного взаимодействия с Румынской Православной Церковью в 1945-1948 гг. // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 385.
[12] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 1: 1940-1953.Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 126.

автобиографии сообщал, что, будучи митрополитом Ясским, патриарх Никодим возглавлял церковный суд, который постановил лишить протоиерея Владимира Полякова священного сана за сопротивление новому стилю и стремление к объединению с Московским патриархатом[13].

Однако симпатии к положению Церкви в Румынии возникали снова и снова. В 1969 г. уполномоченный Совета по делам религий в Молдавской ССР С. Танасевский отмечал, что граждан Молдавской ССР посещают родственники из Румынии, которые рассказывают им о выгодном положении Церкви в Румынии. Также, публиковали материалы о положении религии в СССР священники, бежавшие в 1944 г. Все это приводило к внутреннему недовольству населения Молдавской ССР и попыткам «активизировать церковную жизнь»[14]. Однако публичное проявление прорумынских настроений стало возможным только в период Перестройки.

В политике Перестройки относительно свободы совести прослеживается четыре этапа. Первый этап, 1985-1986 гг., характеризуется преемственностью антирелигиозной политики советского режима. Хотя приход М. С. Горбачёва к власти обещал некоторую либерализацию, атеистическая пропаганда оставалась широко распространенной, и советский лидер публично демонстрировал непримиримую позицию по отношению к религии. Второй этап периода 1986-1988 годов, был обусловлен действиями СМИ: Интеллегенция и журналисты развернули кампанию по реабилитации Церкви, подчеркивая ее позитивную роль в модернизации общества. Третий этап, охватывающий период 1988-1990 годов, представляет собой кульминацию Перестройки. Встреча М. С. Горбачёва с патриархом Пименом (Извековым) 29 апреля 1988 года и пышное празднование тысячелетия Крещения Руси в июне 1988 года представляли собой как реабилитацию Церкви как социального института, так и осмысление русской культуры в ее религиозных основах. В обоих отношениях эти события отражали решительный разрыв с прежней государственной политикой в сфере религии[15]. В период с 1990 по 1991 год, приняв закон о свободе совести, советское государство создало необходимую правовую основу для возрождения и развития религиозной жизни, положив тем самым конец десятилетиям ограничений, наложенных коммунистическим режимом.

Третий и четвёртый периоды переосмысления религиозной политики происходили одновременно с движением национального возрождения в СССР. В резолюции XXVII съезда Коммунистической партии СССР от 1 марта 1986 года было установлено, что воспитание рабочих в духе коммунистической идеологии и преданности советскому Отечеству пролетарского и социалистического интернационализма является руководящим принципом

[13] Там же. С. 275.

[14] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 3: 1960-1976. Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. С. 406.

[15] *Олихов Д. М.* Празднование 1000-летия Крещения Руси как основной маркер номрализации Церковно-Государственных отношений в советскую эпоху // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2022. №2 (13). С. 79.

идеологической деятельности[16]. В противовес этому «руководству» выступает «буржуазная идеология и мораль», которая использует религию в антисоветских провокациях и в «идеологическом саботаже империализма». С этой точки зрения, партия осуждала попытки использовать религию во вред интересам общества и личности, а также поддержку националистических тенденций[17].

В Молдавской ССР 1987 год ознаменовался активизацией усилий властей по контролю за религиозной деятельностью и противодействию националистическим проявлениям. С этой целью борьбы с «буржуазной идеологией» была проведена республиканская конференция научно-практического характера под названием «Актуальные вопросы совершенствования атеистического воспитания населения в свете решений XXVII съезда КПСС и XVI съезда Коммунистической партии Молдовы»[18]. Целью конференции было укрепление связи между атеистическим и патриотическим, международным, правовым и моральным воспитанием, в явной попытке нейтрализовать любые националистические тенденции. Советские власти напрямую связывали религиозные проявления с национализмом, видя в них угрозу единству советского государства. Официальные отчеты того времени отражают эту озабоченность. Секретарь ЦК КП Молдовы С. К. Гроссу в докладе 1987 года о религиозной деятельности и атеистическом воспитании в Молдавской ССР подчеркнул необходимость усиления борьбы с националистическими проявлениями[19]. В информационной записке 1987 г., адресованной ЦК КП Молдовы, С. Д. Рошка, представитель отдела пропаганды и агитации, описал критическое состояние атеистической пропаганды и трудности, возникающие при противодействии влиянию религии в обществе Молдовы. Он подчеркнул, что в контексте перестройки, демократизации и гласности многие сотрудники департамента считают, что больше нет необходимости проводить мероприятия по борьбе с религиозным фактором. С. Д. Рошка, однако, предупредил, что именно в этом контексте следует активизировать усилия по реформе атеистического образования, которое включает в себя широкий круг теоретических, методологических и организационных проблем[20].

Большинство священников в Молдавской ССР поддерживали реформы перестройки и гласности, отмечая улучшение отношений между Церковью и государством. В то же время среди духовенства появились критические голоса, подчеркивавшие, что законодательство о религиозных культах устарело и не соответствует новым социальным реалиям. Протоиерей Петр Бубуруз вспоминал, как «дыхание свободы» в Церкви начало ощущаться с приходом М.

---

[16] *Кашеваров А. Н.* Государственно-церковные отношения в период «Перестройки» 1985 - 1991 гг // Terra Linguistica. 2015. №1 (215). С. 111.

[17] *Белякова Н. А*. Эволюция церковно-государственных отношений в западных республиках СССР в период перестройки // Вестник РУДН. История России. 2009. №2. С. 117.

[18] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 4: 1976-1991.Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 415.

[19] Там же. С. 421.

[20] Там же. С. 422.

С. Горбачева к власти в советском государстве[21]. Однако в Молдове изменения происходили медленнее, чем в столице, и истинный дух свободы проявился лишь в 1988 году, с празднованием тысячелетия Крещения Руси. Эти свидетельства подтверждаются также воспоминаниями отца Григория Елиховски, который рассказывает о радости христиан, вызванной реформами М. С. Горбачева, позволившими вновь открыть храмы и вернуть религиозную жизнь в нормальное русло[22].

Еще одно событие, которое можно считать символичным для того периода, произошло весной 1987 года, когда архиепископ Иоанафан (Кополович) был приглашен на аудиенцию к главе правительства в Кишиневе[23]. В 1988 году кишинёвские газеты продолжали публиковать атеистические пропагандистские статьи, но их тон становился всё более умеренным. В течение года наблюдался сдвиг парадигмы: от воинствующего атеизма дискурс смещался в сторону растущего признания роли Церкви в обществе. Впервые после присоединения Молдовы к Советскому Союзу в 1988 году кишинёвская пресса начала публиковать статьи и интервью со священнослужителями. В январе и июне 1988 года «Кишинёвская газета» опубликовала два интервью с кишинёвским митрополитом Серапионом (Фадеевым)[24]. В данном контексте впервые вопрос о юрисдикции Молдавской Церкви был поднят в интервью протоиерея Петра Бубуруза. Помимо положительной оценки изменения религиозной политики СССР, в этом интервью священнослужитель из Молдавской ССР впервые открыто говорит о «глубоких и органичных связях между Православной Церковью на двух берегах Прута»[25]. Священник подчеркивал, что их объединяет история, религиозные книги, язык, архитектура и живопись, принадлежащие к одной духовной традиции[26]. Довольно деликатный вопрос, затронутый отцом Петром Бубурузом, касается языка, используемого в литургическом богослужении. Он начинает с данью уважения священнику и поэту Алексею Матеевичу, «который прославил язык народа и научил нас, как относиться к величайшему дару и благоуханию нашего народа – языку»[27]. В то же время священник обращает внимание на болезненную реальность: отсутствие богослужебных книг на румынском языке в церквях Молдовы. Кроме того, он подчеркивает трудности, с которыми сталкиваются священники, получившие образование в семинариях и академиях в России, особенно в плане проповеди[28]. Хотя в этом интервью отец Петр не говорил открыто о присоединении Церкви Молдовы к Румынскому патриархату, он дал

[21] *Rusu A.* Dialog cu părintele Grigore Jelichovischi. Renașterea religioasă și renașterea națională au avut la bază aceleași valori și aspirații fundamentale // Limba Romana. 2024. No. 7. P. 178.
[22] Ibid. P. 179.
[23] *Rusu A.* Dialog cu părintele Petru Buburuz. Biserica Ortodoxă din Republica Moldova: între dictatură comunistă și «russkii mir» // Limba Romana. 2024. No. 6. P. 181.
[24] *См.: Ciubasenko D.* Mitropolitul Serapion: «Să salvgardăm casa noastră comună» // Chişinău. Gazeta de Sară. 1988. 10 februarie. P. 3. *См.: Zamura E.* Credinţă, dragoste şi înţelegere // Chişinău. Gazeta de Sară. 1988. 1 iunie. P. 3.
[25] *Ciubotaru I.* Cartagina tăcerii trebuie să fi e demolată // Literatura şi Arta. 1988. 23 iunie. P. 7.
[26] Ibid. P. 7.
[27] Ibid. P. 7.
[28] Ibid. P. 7.

понять, что считает Молдавское Православие более близким к румынской, чем к русской традиции.

В конце 1988 года газета «Деревенская жизнь» (молд. Viața Satului) опубликовала еще одно важное интервью с православным священником Иоанном Чунту. Он подчеркивает «преобразования к лучшему», достигнутые в 1988 году, преобразования, которые он считает результатом реструктуризации, утверждая, что они «радуют души наших христиан». Также он выразил желание, чтобы традиционные и национальные ценности культивировались с детства, заявляя: «Пусть младенцы вкушают с материнским молоком любовь к своим предкам, к своему родному языку, ко всему, что нам дорого и свято»[29]. В кишинёвской прессе с 1988 года стали появляться статьи, подписанные светскими журналистами, осуждающие ужасы коммунистической эпохи, совершённые против Церкви, и ошибки воинствующего атеизма. Примером в этом смысле является статья «Шаги к свободе совести», написанная Борисом Виеру в газете «Литература и искусство». В этой статье Б. Виеру с негодованием описывает «абсурдность» и «чудовищность» коммунистического режима, ответственного за закрытие церквей в Молдавской ССР и подавление свободы вероисповедания. В то же время он обратил внимание на сохраняющиеся проблемы, затрагивающие религиозную жизнь в МССР, такие как нехватка священников, религиозных книг и литературы на молдавском языке, аспекты, которые он считает существенными для возрождения Церкви[30].

2. Критика митрополита Серапиона (Фадеева)

К концу 1988 года дискурс советских властей начал отражать новые социальные реалии, более открыто признавая роль Церкви и отвечая на духовные потребности населения. Более того, в последние месяцы года власти впервые обратили внимание на национальные проявления среди молдавского духовенства, указав на возросшую озабоченность взаимодействием религиозного и национального возрождения. Это развитие отражает давление процесса реструктуризации, который потребовал адаптации к новым политическим и культурным реалиям, несмотря на идеологическую инерцию, проявившуюся в начале 1988 г. Влияние реструктуризации на процесс религиозного возрождения хорошо иллюстрируется докладом, подготовленным В. В. Зыбковцом, старшим инспектором отдела Православных Церквей при Совете по делам религий при Совете Министров СССР. Этот доклад был составлен по итогам инспекции, проведенной с 23 октября по 3 ноября 1988 года, по деятельности Совета по культам МССР. Наиболее серьезная проблема, отмеченная в докладе В. В. Зыбковца, связана с тем, что процесс религиозного возрождения происходил одновременно с национальным возрождением, которое характеризовалось «преувеличенным пониманием» национальной идентичности

[29] *Bologan G.* Pace vouă, oameni buni! Interviu cu părintele Ioann Ciuntu // Viaţa Satului. 1988. 31 decembrie. P. 4.
[30] *Vieru B.* Paşi spre libertatea de conştiinţă // Literatura şi Arta. 1988. 29 septembrie. No. 40 (2252). P. 2.

и независимости в контексте перестройки, гласности и демократизации[31]. В. В. Зыбковец подчеркивает, что в этой напряженной обстановке молдавское духовенство накапливало недовольство и обвинения митрополита Серапиона (Фадеева) в грубости и высокомерии. Митрополиту приписывали презрительное отношение к молдавскому духовенству, что якобы проявлялось во время местных собраний и семинаров для духовенства и исполнительных органов[32]. Его также обвиняли в том, что он привёз в республику значительное число русских священнослужителей, что усилило ощущение их «возрастающего господства» над религиозной жизнью в Молдавской ССР[33]. Однако это было объяснимо резким ростом числа приходов – за период 1987 – 1989 г. в Молдавской ССР были зарегистрированы 159 новых общин, хотя до этого действовали только 197[34].

Доклад уполномоченного Совета по делам религий в Молдавской ССР И. Х. Вичку за 1988 г. конкретизирует сложность взаимодействия между религиозным и национальным возрождением в обществе, находящемся в переходном периоде, в котором национальная идентичность и духовные потребности начали занимать всё более важное место. И. Х. Вичку фокусируется на состоянии недовольства среди молдавской интеллигенции. Он подчеркивает всё более очевидные противоречия с церковной администрацией русского происхождения в Кишиневе, воспринимаемой как препятствие для религиозного возрождения и утверждения национальной и культурной идентичности[35]. Уполномоченный говорит о заявлении писателя Иона Пантелеевича Друцэ на молдавском телевидении по случаю фестиваля «Друцэ и современный театр» (рум. Druţă și teatrul contemporan). Присутствовавший на выставке И. П. Друцэ, помимо поддержки инициативы по введению латинского алфавита в молдавской орфографии, обвинил Русскую Православную Церковь в поддержке русификации населения Молдавской ССР. Он заявил: «Нормально ли, что в послевоенный период в Молдове из четырех епископов нет ни одного молдаванина, а только русские: митрополит Нектарий, архиепископы Варфоломей, Ионафан и теперь митрополит Серапион, который знает только два слова на молдавском языке – мир вам»[36]. Обращаясь непосредственно к митрополиту Серапиону, И. П. Друцэ риторически спросил его: «Как может пастырь духовно пасти свое стадо, не зная их языка как средства духовного общения?»[37]. 29 мая 1989 г. И. П. Друцэ и М. И. Чимпой при поддержке Союза писателей Молдовы и Демократического движения в поддержку Перестройки

[31] *Букарский В. В.* Политические и церковные процессы в Молдавской ССР в конце 80-х гг.: деятельность митрополита Серапиона (Фадеева) и архимандрита Кирилла (Наконечного) / В. В. Букарский // Духовная миссия, цивилизационная идентичность и ценностно-смысловые аспекты истории Ярославско-Ростовской епархии в X-XXI вв. / Под редакцией Ю.Ю. Иерусалимского. Ярославль: Шукаева и семья, 2022. С. 49.
[32] Там же. С. 50.
[33] Там же. С. 50.
[34] Серапион (Фадеев Николай Сегеевич) // Православная энциклопедия. Т. 62. М., 2021. С. 502.
[35] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 4: 1976-1991.Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 563.
[36] Там же. С. 565
[37] Там же. С. 566.

инициировали обращение к патриарху Пимену с просьбой направить в Молдову епископа, говорящего на молдавском языке. Среди 26 подписавших телеграмму – И. П. Друцэ, М. И. Чимпой, Г. П. Виеру, Н. Т. Дабижа, Леонида Лари, Е. Д. Дога, В. Г. Апостол и И. Д. Хадыркэ и др[38]. Текст телеграммы выражал твердую и прямую просьбу: «Ваше Святейшество! Мы, группа народных депутатов из Молдовы, просим Вашего благословения на срочное освобождение от должности главы Кишиневской епархии митрополита Серапиона пастыря, опозорившего Молдавскую Церковь своим поведением. Одновременно просим назначить на его место духовного человека, знающего язык большинства прихожан, человека, знакомого с историей нашего региона, его жизнью, нуждами, духовной культурой. Если наша просьба не будет решена удовлетворительно, мы будем вынуждены принять необходимые меры для защиты чести нашей Церкви, вплоть до объявления ее автономной (автокефальной) по отношению к Московскому Патриархату. Обратите внимание, что эта просьба подписана народными депутатами, которые представляет собой абсолютное большинство населения республики»[39]. Текст телеграммы раскрывает основной фактор, вызвавший недовольство молдавской интеллигенции митрополитом Серапионом: незнание молдавского языка, что мешало ему эффективно общаться с большинством прихожан Молдавской ССР.

Кроме того, известно, что митрополит Серапион увеличил штат епархиального управления на 70% и поднял им зарплаты на 100 руб. Это привело к повышению епархиальных налогов[40]. Уполномоченный И. Х. Вичку сообщал, что с каждого новооткрытого прихода архиерей взымал 3 тыс. руб[41]. Еще одной серьезной проблемой, о которой сообщают государственные органы, является то, что митрополит рукополагал священников без богословского образования.

Особой критике митрополит Серапион подвергался со стороны изданий, известных своей прорумынской идеологией. Например, газета «Литература и искусство» по случаю открытия кафедрального собора Рождества Христова в Кишиневе. В статье подчеркивается неуважительное отношение и агрессивное поведение митрополита, а также членов его окружения, и отмечается растущее недовольство религиозной общины церковным руководством[42]. Помимо статьи, большая группа верующих подала жалобу, выразив свое возмущение поведением митрополита при повторном открытии собора. В документе содержится следующее заявление: «Мы, молдавское население Кишинева и сотни людей, приехавших из деревень и городов республики, чтобы стать свидетелями повторного открытия собора, глубоко возмущены безответственным поведением митрополита Серапиона, который вместо проповеди преподал нам политический урок на русском языке. Владыка

[38] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 4: 1976-1991.Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 593.
[39] Там же. С. 594.
[40] Там же. С. 47.
[41] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 4: 1976-1991.Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 48.
[42] *Mazilu M.* Nebănuite sînt căile Domnului... // Literatura şi Arta. 1988. 22 iunie. No. 26 (2290). P. 7.

Серапион был восхвален за заслугу в повторном открытии собора. Это аморальный поступок, поскольку собор открыл не Серапион, а молдавский народ. Мы также протестуем против того, что Серапион и его слуги высмеивают писателей в церквях»[43]. Обращение, опубликованное в журнале «Литература и искусство», содержит 608 подписей. Публикация этого протеста отражает отсутствие доверия к митрополиту Серапиону и поддерживает требования управляющего Молдавской Церковью, более близкого к потребностям и ценностям молдавских верующих. В целом, этнический и языковой фактор упоминается как важнейший аргумент христиан из Молдавской ССР, требующих отставки митрополита Серапиона. Недовольство прихожан было связано с тем, что митрополит, русский по происхождению, не знал молдавского языка, что мешало ему эффективно общаться с большинством верующих в республике. Это отсутствие языковой связи воспринималось не только как духовный барьер, но и как проявление безразличия к молдавской культуре. В этом контексте просьба заменить митрополита Серапиона иерархом, говорившим по-молдавски и одновременно знакомым с местной культурой и потребностями, стала выражением желания подтвердить национальную и религиозную идентичность Молдавской Церкви.

Священник Александр Усатюк был особенно недоволен тем, что в церквях служили на церковнославянском языке: «Руководители Церкви в Молдове, особенно в городах, сочли ненужным учить молдавский язык, продолжая и сегодня совершать богослужения на церковнославянском языке, который, как таковой, в значительной степени, из-за своей древности, сильно отличается от современного русского языка, и, следовательно, сегодняшние миряне, даже сами русские, мало его понимают. Мы больше не задаемся вопросом, что молдаване понимают из проповедей этих священников. Отсюда возникает вполне логичный вопрос: зачем молдаванам нужен церковный язык, которого они не понимают и вынуждены слушать только по указанию церковного руководства? И сколько времени потребуется, как сейчас принято говорить «сверху», чтобы принять какие-то меры? Ещё 50 лет?»[44]. Священник Василий Петраке, бывший епархиальный секретарь во время пастырства архиепископа Ионафана (Каполовича) и в первые месяцы управления митрополита Серапиона рассказывает в интервью А. Сырбу о мнении митрополита Серапиона по национальному вопросу: «Когда я увидел, что приходит так много немолдован, я упрекнул Серапиона за то, что у нас есть наши кадры, зачем мы отклоняем так много прошений? Епископ очень рассердился и сказал мне: «Посмотри, кто приходит: украинцы, русские, евреи. Молдавия – не отдельное княжество, а республика СССР»[45]. В 1987 г. отец Василий получил просьбу от священника Кассиана Коцаги. Он написал ему просьбу латиницей. Митрополит в тот же день распорядился вести документацию только на

[43] Culisele altarului // Literatura şi Arta. 1989. 27 iulie. No. 31 (2295). P. 3.
[44] *Usatiuc A.* Şovinism în Biserică // Literatura şi Arta. 1989. 27 iulie. No. 31 (2295). P. 3.
[45] *Sirbu A.* Şi va fi o singură turmă şi un singur pastor. Interviu cu părintele Vasile Petrache // Moldova Suverană. 1992. 19 aprilie. P. 4.

русском[46]. Священник Мина Полиховичи, бывший кладовщик епископского собора во время пасторства митрополита Серапиона, сравнил его с Павлом (Лебедевым), архиепископом царской эпохи, известным своей политикой по искоренению румынского языка из богослужения в Кишиневской епархии[47]. По мнению отца Мины, митрополит Серапион разделял такое же враждебное отношение к молдаванам и их культуре.

Самым активным из священников, публично выступавших против митрополита Серапиона, был протоиерей Петр Бубуруз. Он даже ввел специальный термин – «серапионизм», в рамках которого обобщил критику и недовольство духовенства и верующих руководством митрополита, а также его окружением[48]. Отец Бубуруз протестовал против этого явления в качестве депутата СССР и постоянного члена епархиального совета в Кишиневе, направив патриарху Пимену девять писем, в которых описал катастрофическую ситуацию в Церкви Молдавии В телеграмме от 6 июля 1989 года, адресованной патриарху Пимену и членам Священного Синода, отец Петр Бубуруз заявил следующее: «Считаю своим долгом сообщить Вам, что нынешняя ситуация в Кишиневской и Молдавской епархии требует от Вас реакции и мудрого ответа на просьбу о назначении в Кишиневе молдавского епископа. Назначение епископа немолдавского происхождения может иметь серьезные и нежелательные последствия для местной Церкви. В настоящее время сформировано объединение части духовенства епархии, целью которого является защита чистоты веры и церковной жизни, а также интересов и традиций епархии от тирании и жестокости, вызванных серьезным нарушением церковных канонов»[49]. В резком комментарии отец Петр Бубуруз охарактеризовал митрополита Серапиона следующим образом: «Архиепископ Серапион (Фадеев), человек, очень близкий к Его Святейшеству Пимену, Патриарху Московскому, шовинист и коррумпированный русский до мозга костей. Серапион даже не счел нужным скрывать свою ненависть и презрение ко всему румынскому. Казалось, у него была особая миссия – уничтожить духовенство Бессарабии и все, что дорого и свято народу этой земли. Духовенство могло выжить только за счет взяточничества и слепой покорности. Новый иерарх разрушал семьи и развращал молодых монахов, воровал и грабил, отправляя чемоданы с деньгами и золотом в Москву. Его наглость была настолько вопиющей, что местное духовенство и верующие больше не могли этого терпеть и писали множество жалоб»[50].

Протоиерей Петр Бубуруз также подчеркнул отсутствие прозрачности, рукоположение священников без богословского образования, пренебрежение

---

[46] Ibid. P. 4.

[47] *Budeanu G.* Printre îngeri şi păcătoşi // Literatura şi Arta. 1991. 25 aprilie. No. 17 (2385). P. 7.

[48] Из письма народного депутата СССР, члена Епархиального Совета, протоиерея П.Д. Бубуруза Патриарху Московскому и всея Руси Пимену о положении дел в Кишиневско-Молдавской епархии. 14 марта 1990 г. // Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 4: 1976-1991.Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 615.

[49] Buburuz P. În aceeaşi credinţă, în acelaşi neam. Destinul Mitropoliei Basarabiei în raport cu activitatea Patriarhului Teoctist, părintele spiritual al românilor din Basarabia // Biserica Ortodoxă Română. 1995. No. 1-6. P. 195.

[50] Ibid. P. 196.

местной культурой, иллюстрируемое незнанием молдавского языка и неуважением к культурным и духовным ценностям молдавских верующих, отсутствие эмпатии и подлинной заботы о проблемах духовенства и прихожан, а также высокомерное отношение и отсутствие конкретной поддержки[51]. Посредством этой концепции отец Петр Бубуруз попытался обрисовать образ церковной администрации, воспринимаемой как глубоко несовместимая с духовной и культурной миссией Церкви в Молдавской ССР. Таким образом, серапионизм стал не только личной критикой митрополита, но и символом всеобщего недовольства церковным руководством и стремлениями верующих и духовенства к более справедливому руководству, адаптированному к местным реалиям. В последующий период термин «серапионизм» стал повторяющимся понятием, используемым для разоблачения различных злоупотреблений и предосудительных деяний в Православной Церкви Молдовы. В 1992 году священник Василий Петраке заявил, что «сегодня мы обнаружили, что Молдова полна серапионистов», подчеркивая сохранение проблем, связанных с этим негативным наследием[52]. Этот термин продолжает использоваться и сегодня.

Период пастырского служения митрополита Серапиона совпал с периодом национально-религиозного возрождения в Молдавской ССР. Фигура митрополита Серапиона породила напряженность между церковными властями русского происхождения и стремлениями к национально-религиозному возрождению. Его неспособность понимать культурные и духовные ценности молдавских верующих, проявлявшаяся в незнании молдавского языка, коррупции, авторитаризме и презрении к молдавской национальной идентичности, усилила недовольство духовенства и верующих, что привело к общественным требованиям его замены и реформы церковного руководства.

3. Назначение на Кишиневскую кафедру архиепископа Владимира (Кантаряна) и шаги по предотвращению церковного конфликта

Священный Синод Русской Православной Церкви от 6 июля 1989 года принял решение отстранить митрополита Серапиона от Кишиневской кафедры, и назначить на нее архимандрита Владимира (Кантаряна), секретаря епархиального управления в Черновцах. Архимандрит Владимир был рукоположен в епископы в Патриаршем соборе в Москве 21 июля 1989 года[53]. В 1990 году, в праздник Воскресения Господня, указом Патриарха Пимена епископ Владимир был возведен в сан архиепископа. Новый иерарх Церкви Молдовы принес новую надежду духовенству и верующим. В период, отмеченный утверждением национальной идентичности, принятием закона о статусе государственного языка и возвращением к латинскому алфавиту, от Церкви ожидалась центральная роль в укреплении национального единства и содействии

[51] Buburuz P. În aceeaşi credinţă, în acelaşi neam. Destinul Mitropoliei Basarabiei în raport cu activitatea Patriarhului Teoctist, părintele spiritual al românilor din Basarabia // Biserica Ortodoxă Română. 1995. No. 1-6. P. 199.
[52] *Sirbu A.* Şi va fi o singură turmă şi un singur pastor. Interviu cu părintele Vasile Petrache // Moldova Suverană. 1992. 19 aprilie. P. 4.
[53] Наречение и хиротония архимандрита Владимира (Кантаряна) во епископа Кишиневского и Молдавского // Журнал Московской Патриархии. 1989. №12. С. 10.

духовному возрождению народа. Митрополит Серапион был вынужден покинуть Кишинев из-за обвинений в шовинизме[54]. В этих обстоятельствах считалось, что архиепископ-молдованин предпримет конкретные шаги для возвращения Церкви Молдовы к должному существованию. Эти требования были сформулированы в 1990 году министром культуры Молдовы Ионом Спиридоновичем Унгуряну и председателем Комитета по культуре и религии парламента республики Молдова Ионом Ивановичем Ватаману. Приводя в качестве негативного примера митрополита Серапиона, И. С. Унгуряну утверждал, что население Молдовы не могло в полной мере следовать религиозной жизни в привычном укладе. По этой причине И. И. Ватаману утверждал, что помимо экономической и политической децентрализации, абсолютно необходима децентрализация религиозной жизни[55]. Оба чиновника считали Церковь первым звеном, которое должно освободиться от влияния Москвы. Но этого не было достигнуто.

В докладе уполномоченного И. Х. Вичку о религиозной ситуации в Молдавской ССР за 1989 год подчеркивается, что архиепископ Владимир (Кантарян) не смог сразу решить существующие проблемы: «Однако, предыдущее руководство не смогло адаптироваться к текущим демократическим процессам, а нынешнее не может этого сделать, поскольку оно осталось под сильным влиянием митрополита Серапиона. В одном из своих телевизионных интервью народный депутат СССР, писатель И. П. Друцэ, заявил, что если до приезда епископа Владимира на Кишиневскую кафедру епархия тратила несколько сотен рублей в год на телефонные разговоры с Москвой, то теперь она тратит несколько тысяч рублей на разговоры с Тулой (*митрополит Серапион был переведен из Кишинева в Тулу – прим. авт.*). В частности, это видно по стилю работы нового епископа, который вызывает недовольство среди духовенства и верующих»[56]. В сообщении подчеркивается, что ситуация породила многочисленные обращения и жалобы со стороны духовенства и прихожан, которые требовали организации общего собрания духовенства для решения внутренних проблем церкви в епархии. Аналогичное замечание делал протоиерей Петр Бубуруз в письме к патриарху Пимену, в котором он осуждает управлению Молдавской Церковью из Тулы. В этом письме отец Петр подчеркивает влияние митрополита Серапиона на местное церковное управление, отражающее глубокую зависимость от центров власти в Москве, что препятствовало автономности Церкви и ее адаптации к духовным и культурным потребностям молдавских верующих[57]. Эта ситуация воспринималась как

---

[54] *Букарский В. В.* Политические и церковные процессы в Молдавской ССР в конце 80-х гг.: деятельность митрополита Серапиона (Фадеева) и архимандрита Кирилла (Наконечного) / В. В. Букарский // Духовная миссия, цивилизационная идентичность и ценностно-смысловые аспекты истории Ярославско-Ростовской епархии в X-XXI вв. / Под редакцией Ю.Ю. Иерусалимского. Ярославль: Шукаева и семья, 2022. С. 51.

[55] *Lupan I.* În ţara asta trebuie s-o terminăm o dată şi pentru totdeauna cu prigonirile». Dialog cu Ion Ungureanu, ministrul culturii şi cultelor al Republicii Moldova şi Ion Vatamanu, preşedintele Comisiei pentru problemele culturii şi religiei din Parlamentul Republicii Moldova // Columna. 1990. No. 11. PP. 42-44.

[56] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 4: 1976-1991.Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 608.

[57] Из письма народного депутата СССР, члена Епархиального Совета, протоиерея П.Д. Бубуруза

продолжение политики, проводимой митрополитом Серапионом, и как серьезное препятствие для национально-духовного возрождения Молдовы.

Сразу после интронизации в Кишиневе, 28 августа 1989 года, епископа Владимира спросили о национально-освободительных движениях в советских республиках. Его ответ был уклончивым: «Вся евангельская проповедь направлена на воспитание людей в высших нравственных ценностях: смирении, терпении, любви, милосердии и мире. Церковь всегда была проповедником этих высших духовно-нравственных идеалов. Более того, в истории мы имеем множество примеров, когда члены Церкви представляли себя миротворцами враждебных сторон»[58]. В действительности, согласно отчетам уполномоченного Совета по делам религии и управления по связям с общественностью в ЦК КП Молдовы архиепископ Владимир был сторонником единства с Русской Православной Церковью. В письме Отдела национальных отношений ЦК КП Молдовы, касающемся религиозной ситуации в республике, упоминается существование группы священников во главе с отцом Петром Бубурузом, поддерживаемой молдавской интеллигенцией, которые выступают за объединение Молдавской Церкви с Румынским патриархатом[59]. В этом контексте «нынешний глава епархии, епископ Владимир (Кантарян), молдаванин, выпускник Московской духовной семинарии и академии, пытается более гибко следовать линии Московского патриархата, чтобы не передавать приходы под юрисдикцию Румынской Православной Церкви, но он один не может справиться с этой задачей»[60]. Согласно отчету, архиепископ Владимир утверждал, что подавляющее большинство духовенства в Молдавской ССР имеет низкий уровень духовного образования, что ограничивает их возможности организовать разрыв с Русской Православной Церковью. Он был убежден, что «духовенство занимается исключительно приходскими делами и не готово к политике»[61]. В то же время в докладе указывается, что «не без влияния епископа Владимира (Кантаряна) среди приходского духовенства начинает появляться недовольство идеей присоединения к Румынской Православной Церкви»[62]. Это противодействие было вызвано опасением, что подчинение Румынской Православной Церкви может привести к потере автономии молдавского духовенства.

В 1990 году архиепископ Владимир обратился к Совету по делам религий с предложением создать на базе Кишиневской и Молдавской епархии экзархат Русской Православной Церкви, который должен был называться Молдавской Православной Церковью. Предполагалось создание пяти епархий: Кишиневской и Орхейской, Бендерской и Тираспольской, Бельцкой и Сорокской, Единетской

Патриарху Московскому и всея Руси Пимену о положении дел в Кишиневско-Молдавской епархии. 14 марта 1990 г. // Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 4: 1976-1991.Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 617.

[58] *Popov A.* Renaşterea spiritualităţii // Chişinău. Gazeta de Sară. 1989. 28 august. P. 3.

[59] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 4: 1976-1991.Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 644.

[60] Там же. С. 643.

[61] Там же. С. 644.

[62] Там же. С. 644.

и Бричанской, Комратской и Кагулской[63]. Предложение архиепископа было оправдано сложной социально-политической ситуацией в республике, а также тем фактом, что некоторые священнослужители, верующие и представители интеллигенции требовали создания автокефальной или автономной церкви на территории Молдовы. В этом контексте инициатива архиепископа Владимира была направлена на укрепление позиций Русской Православной Церкви и предотвращение любых тенденций к разрыву связей с Московским патриархатом.

На заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 20 июля 1990 года архиепископ Владимир представил подробный доклад о ситуации в своей епархии и предложил двух кандидатов на избрание в епископы новых епархий. По итогам обсуждений клирик Кишиневской епархии, архимандрит Петр (Пэдурару), был назначен епископом Бельцким, викарием Кишиневской епархии, а игумен Викентий (Морарь), насельник в Свято-Троицкой Сергиевой лавры, был избран епископом Бендерским, викарием Кишиневской епархии[64]. Оба избранных епископа, молдавского происхождения. При этом их учебная подготовка проходила в духовных школах под непосредственным влиянием русской церковной традиции должна была сыграть решающую роль в формировании их пастырского видения, а также в укреплении связей с Московским Патриархатом. Их избрание было вызвано необходимостью компромисса между сохранением единства и пониманием местной специфики. Хотя синодальное решение предусматривал, что рукоположение епископов Петра (Пэдурару) и Викентия (Мораря) должно было состояться в Москве, в конечном итоге оно прошло в Кишиневе 1-2 сентября 1990 года[65]. Рукоположение возглавил совершил патриарх Московский и всея Руси Алексей II. Особой деталью этих рукоположений является участие румынского митрополита Молдавского и Буковинского Даниила (Чоботя) в качестве представителя Румынского Патриархата[66]. Богослужение в столице Молдовы с участием патриарха Алексея II имело символическое значение, подтверждая связи с Русской Православной Церковью в период политических потрясений. Это решение было направлено на укрепление влияния Московского Патриархата, который уважал местные традиции.

Помимо этой детали, важно также отметить, что Румынская Православная Церковь проявляла инициативу по предоставлению богословского образования для граждан Молдовы. В Постановлении Синода Румынской Православной Церкви от 24-26 января 1991 года под номером 197/1990 зафиксировано: «Отметили, что Румынский патриархат в 1990 году потратил около 600 000 леев на помощь румынским православным приходам в Бессарабии

[63] Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 4: 1976-1991.Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 617.
[64] Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 1990. №10. С. 5.
[65] Наречение и хиротония архимандрита Петра (Пэдурару) во епископа Бельцкого // Журнал Московской Патриархии. 1991. №9. С. 35.
[66] Наречение и хиротония архимандрита Викентия (Мораря) во епископа Бендерского // Журнал Московской Патриархии. 1991. №7. С. 11.

и северной Буковине, состоящую из книг и предметов богослужения, предметов для распространения, подписок, журналов, Библий и т. д., необходимых для надлежащего ведения деятельности в соответствующих приходах. Также, при попечении Румынского патриархата и некоторых приходов, были предоставлены стипендии 105 студентам и 33 бессарабским школьникам для их богословской подготовки с целью рукоположения. Следует отметить, что Ясская архиепархия предоставила стипендии 90 студентам и 31 школьнику»[67]. В этом же смысле Священный Синод Румынской Православной Церкви постановил «продолжать и расширять эту поддержку, с привлечением всех епархий»[68]. Во время Синода 9-10 мая 1991 года также было решено вновь открыть Богословскую семинарию в Сучаве на 1991-1992 учебный год, уточнив, что она будет обучать как кандидатов из архиепархии, так и кандидатов из Молдовы, Буковины и Прикарпатья[69]. В 1991 году, чтобы облегчить поступление граждан Молдовы на богословские курсы в Румынии и поддержать приходы в Молдовы средствами на приобретение богословских книг, министр культуры И. С. Унгуряну обратился с официальным письмом к патриарху Румынскому Феоктисту. Чтобы избежать возможной напряженности между Молдавской Церковью, Московским и Румынским патриархатом, И. С. Унгуряну попросил патриарха Феоктиста направить письмо Священному Синоду Русской Православной Церкви с просьбой разрешить молдавским семинаристам учиться в семинариях и богословских факультетах в Румынии[70]. Это были первые шаги Румынской Православной Церкви по сближению с Кишиневской епархией, проявление поддержки этих взаимоотношений со стороны И. С. Унгуряну.

Таким образом, Перестройка стала важнейшим катализатором глубоких изменений в отношениях между государством и Церковью Молдовы, запустив ряд преобразований, которые изменили религиозный и социальный ландшафт региона. Политика прозрачности и реформы, инициированные М. С. Горбачёвым, позволили ослабить строгий идеологический контроль государства над Церковью, создав пространство для долгожданного религиозного возрождения. В этом контексте религиозные общины начали возвращать себе место в обществе, а Православная Церковь Молдовы стала активным участником общественной жизни. Политическая открытость позволила оживить религиозную жизнь, что материализовалось в возобновлении работы закрытых храмов, восстановлении религиозных традиций и увеличении числа верующих, вовлеченных в церковную деятельность. В то же время этот период подпитывал интенсивные общественные дебаты о национальной идентичности и роли Церкви в обществе, в то время как движения за национальное возрождение набирали всё большую силу. Православная Церковь оказалась в центре этого

[67] Lucrările Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Sumarul ședinței de lucru din 24, 25 și 26 ianuarie 1991 // Biserica Ortodoxă Română. 1991. No. 10-12. P. 188.
[68] Ibid. P. 189.
[69] Sesiunea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pe anul 1991. Sumarul ședinței de lucru din 9-10 mai // Biserica Ortodoxă Română. 1991. No. 10-12. P. 213.
[70] Sesiunea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pe anul 1991. Sumarul ședinței de lucru din 25-26 iulie 1991 // Biserica Ortodoxă Română. 1991. No. 10-12. PP. 247.

подъема идентичности, воспринимаясь не только как духовный институт, но и как символ национальных традиций и ценностей. Однако переходный процесс был отмечен напряженностью и противоречиями, отражающими как стремление Церкви к автономии, так и усилия государства по сохранению контроля над этой чувствительной областью. Несмотря на ослабление идеологического давления, советские власти продолжали оказывать влияние на церковную иерархию, пытаясь предотвратить реальную автономию Церкви и ограничить её влияние на национальные движения. Эти противоречия проявились в спорах о канонической принадлежности Православной Церкви в Молдове, которая колебалась между лояльностью к Московскому патриархату и желанием вернуться под юрисдикцией Румынского патриархата. В контексте национально-освободительного движения Церковь стала важным политическим фактором, и вопрос о канонической принадлежности оказался в центре общественных дебатов. Часть духовенства и верующих видела в Румынском патриархате естественное возвращение к румынским духовным и культурным корням, в то время как другая часть, более консервативная и находящаяся в дискурсе наднационального понимания Церкви сохранение юрисдикции Московского патриархата. Это разделение отражало не только теологические предпочтения, но и глубокое противостояние двух взглядов на национальную идентичность и геополитическую принадлежность республики Молдова.

Источники и литература

Источники

1. Наречение и хиротония архимандрита Викентия (Мораря) во епископа Бендерского // Журнал Московской Патриархии. 1991. №7. С. 11.
2. Наречение и хиротония архимандрита Владимира (Кантаряна) во епископа Кишиневского и Молдавского // Журнал Московской Патриархии. 1989. №12. С. 11.
3. Наречение и хиротония архимандрита Петра (Пэдурару) во епископа Бельцкого // Журнал Московской Патриархии. 1991. №9. С. 35.
4. Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 1990. №10. С. 2-5.
5. Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940-1991. Т. 1-4. Собрание документов / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009-2012.
6. *Bologan G.* Pace vouă, oameni buni! Interviu cu părintele Ioann Ciuntu // Viaţa Satului. 1988. 31 decembrie. P. 4.
7. *Buburuz P.* În aceeaşi credinţă, în acelaşi neam. Destinul Mitropoliei Basarabiei în raport cu activitatea Patriarhului Teoctist, părintele spiritual al românilor din Basarabia // Biserica Ortodoxă Română. 1995. No. 1-6. P. 195.
8. *Budeanu G.* Printre îngeri şi păcătoşi // Literatura şi Arta. 1991. 25 aprilie. No. 17 (2385). P. 7.
9. *Ciubasenko D.* Mitropolitul Serapion: «Să salvgardăm casa noastră comună» // Chişinău. Gazeta de Sară. 1988. 10 februarie. P. 3.
10. *Ciubotaru I.* Cartagina tăcerii trebuie să fi e demolată // Literatura şi Arta. 1988. 23 iunie. P. 7.
11. Culisele altarului // Literatura şi Arta. 1989. 27 iulie. No. 31 (2295). P. 3.

12. Lucrările Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Sumarul ședinței de lucru din 24, 25 și 26 ianuarie 1991 // Biserica Ortodoxă Română. 1991. No. 10-12. P. 188.
13. *Lupan I.* În ţara asta trebuie s-o terminăm o dată şi pentru totdeauna cu prigonirile». Dialog cu Ion Ungureanu, ministrul culturii şi cultelor al Republicii Moldova şi Ion Vatamanu, preşedintele Comisiei pentru problemele culturii şi religiei din Parlamentul Republicii Moldova // Columna. 1990. No. 11. PP. 42-44.
14. *Mazilu M.* Nebănuite sînt căile Domnului... // Literatura şi Arta. 1988. 22 iunie. No. 26 (2290). P. 7.
15. *Popov A.* Renaşterea spiritualităţii // Chişinău. Gazeta de Sară. 1989. 28 august. P. 3.
16. *Rusu A.* Dialog cu părintele Grigore Jelichovischi. Renașterea religioasă și renașterea națională au avut la bază aceleași valori și aspirații fundamentale // Limba Romana. 2024. No. 7. P. 178.
17. *Rusu A.* Dialog cu părintele Petru Buburuz. Biserica Ortodoxă din Republica Moldova: între dictatură comunistă și «russkii mir» // Limba Romana. 2024. No. 6. P. 181.
18. Sesiunea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pe anul 1991. Sumarul ședinței de lucru din 9-10 mai // Biserica Ortodoxă Română. 1991. No. 10-12. P. 213.
19. Sesiunea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pe anul 1991. Sumarul ședinței de lucru din 25-26 iulie 1991 // Biserica Ortodoxă Română. 1991. No. 10-12. PP. 247.
20. *Sirbu A.* Şi va fi o singură turmă şi un singur pastor. Interviu cu părintele Vasile Petrache // Moldova Suverană. 1992. 19 aprilie. P. 4.
21. *Usatiuc A.* Şovinism în Biserică // Literatura şi Arta. 1989. 27 iulie. No. 31 (2295). P. 3.
22. *Vieru B.* Paşi spre libertatea de conştiinţă // Literatura şi Arta. 1988. 29 septembrie. No. 40 (2252). P. 2.
23. *Zamura E*. Credinţă, dragoste şi înţelegere // Chişinău. Gazeta de Sară. 1988. 1 iunie. P. 3.

Литература

24. *Белякова Н. А.* Эволюция церковно-государственных отношений в западных республиках СССР в период перестройки // Вестник РУДН. История России. 2009. №2. С. 111-121.
25. *Боеш Г. С.* Московская Патриархия в контексте внешней политики советского государства: проблемы межцерковного взаимодействия с Румынской Православной Церковью в 1945-1948 гг. // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 382-391.
26. *Букарский В. В.* Политические и церковные процессы в Молдавской ССР в конце 80-х гг.: деятельность митрополита Серапиона (Фадеева) и архимандрита Кирилла (Наконечного) / В. В. Букарский // Духовная миссия, цивилизационная идентичность и ценностно-смысловые аспекты истории Ярославско-Ростовской епархии в X-XXI вв. / Под редакцией Ю.Ю. Иерусалимского. Ярославль: Шукаева и семья, 2022. С. 49-52.
27. *Кашеваров А. Н.* Государственно-церковные отношения в период «Перестройки» 1985 - 1991 гг // Terra Linguistica. 2015. №1 (215). С. 109-114.
28. *Овчинников В. И.* Сопротивление румынизации Бессарабии в 1920-1930-е гг. // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2023. №2. С. 51-60.
29. *Олихов Д. М.* Празднование 1000-летия Крещения Руси как основной маркер нормализации Церковно-Государственных отношений в советскую эпоху // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2022. №2 (13). С. 78-82.
30. Серапион (Фадеев Николай Сегеевич) // Православная энциклопедия. Т. 62. М., 2021. С. 501-503.
31. *Шкаровский М. В.* Православная Церковь Румынии в 1918–1950-х // Вестник церковной истории. 2011. № 1/2(21/22). С. 173-221.

Church Conflict in the Moldavian SSR (1987-1991)

Author: Urum Dmitry Ivanovich (Hierom. Job). Assistant to the Rector of the Moscow Theological Academy, Head of the Protocol Service of the Sergiev Posad Diocese. ORCID ID: 0009-0003-1097-3236. Russia, Moscow Region, Sergiev Posad. E-mail: iov.urum@yandex.ru

Abstract. This article examines the development of two perspectives on the development of the Orthodox Church of Moldova. According to the first, the existing jurisdiction of the Russian Orthodox Church must be preserved. According to the second, Moldovan Orthodoxy should develop within the Romanian Orthodox Church. The article demonstrates that the preconditions for this conflict were laid in the final years of the Soviet state. Opinions regarding the annexation of the Chisinau Diocese to the Romanian Patriarchate arose among pro-Romanian Moldovan intellectuals. The public expression of such views became possible thanks to the democratization of confessional and national policies during the reign of Mikhail Gorbachev. Pro-Romanian sentiments in the Chisinau Diocese intensified during the primacy of Metropolitan Serapion (Fadeyev), whose main complaint was his lack of knowledge of the Moldovan language. The situation eased after the appointment of Archbishop Vladimir (Kantarean) and his vicar bishops, all of Moldovan descent, to the see. However, this did not mollify radical supporters of joining the Romanian Patriarchate. The study is based on published archival materials, official statements from the Chisinau Diocese, the Russian and Romanian Orthodox Churches, Moldovan press materials, and eyewitness interviews. Taking into account the clear canonical affiliation of the Chisinau Diocese with the Moscow Patriarchate, the author reconstructs the views of supporters of the Romanian Patriarchate's jurisdiction and examines the steps taken by the hierarchy of the Russian Orthodox Church to prevent such sentiments.

Key words: Chisinau diocese, Moldavian SSR, Metropolitan Serapion (Fadeev), Metropolitan Vladimir (Kantaryan), I. S. Ungureanu, confessional policy of the USSR, Patriarch of Moscow Alexy II, jurisdiction of the Moldavian Orthodox Church.

References

- Belyakova N. A. Evolyuciya cerkovno-gosudarstvennyh otnoshenij v zapadnyh respublikah SSSR v period perestrojki [Evolution of Church-State Relations in the Western Republics of the USSR during Perestroika]. *Vestnik RUDN. Istoriya Rossii – Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. History of Russia,* 2009, no. 2, pp. 111-121.
- Boesh G. S. Moskovskaya Patriarhiya v kontekste vneshnej politiki sovetskogo gosudarstva: problemy mezhcerkovnogo vzaimodejstviya s Rumynskoj Pravoslavnoj Cerkov'yu v 1945-1948 gg. [The Moscow Patriarchate in the Context of the Foreign Policy of the Soviet State: Problems of Interchurch Interaction with the Romanian Orthodox Church in 1945-1948]. *Hristianskoe chtenie – Christian reading*, 2022, no. 2, pp. 382-391.
- *Bologan G.* Pace vouă, oameni buni! Interviu cu părintele Ioann Ciuntu. *Viaţa Satului,* 1988, 31 decembrie, P. 4.
- *Buburuz P*. În aceeaşi credinţă, în acelaşi neam. Destinul Mitropoliei Basarabiei în raport cu activitatea Patriarhului Teoctist, părintele spiritual al românilor din Basarabia. *Biserica Ortodoxă Română,* 1995, No. 1-6, P. 195.
- *Budeanu G*. Printre îngeri şi păcătoşi. *Literatura şi Arta,* 1991, 25 aprilie, No. 17 (2385), P. 7.

- Bukarskij V. V. Politicheskie i cerkovnye processy v Moldavskoj SSR v konce 80-h gg.: deyatel'nost' mitropolita Serapiona (Fadeeva) i arhimandrita Kirilla (Nakonechnogo) [Political and Church Processes in the Moldavian SSR in the Late 1980s: The Activities of Metropolitan Serapion (Fadeev) and Archimandrite Kirill (Nakonechny)]. *Duhovnaya missiya, civilizacionnaya identichnost' i cennostno-smyslovye aspekty istorii Yaroslavsko-Rostovskoj eparhii v X-XXI vv.* Yaroslavl, 2022, pp. 49-52.
- *Ciubasenko D.* Mitropolitul Serapion: «Să salvgardăm casa noastră comună». *Chişinău. Gazeta de Sară.* 1988, 10 februarie, P. 3.
- *Ciubotaru I.* Cartagina tăcerii trebuie să fi e demolată. *Literatura şi Arta,* 1988, 23 iunie, P. 7.
- Culisele altarului // Literatura şi Arta, 1989, 27 iulie, No. 31 (2295), P. 3.
- Kashevarov A. N. Gosudarstvenno-cerkovnye otnosheniya v period «Perestrojki» 1985 - 1991 gg [State-Church Relations during the Perestroika Period of 1985-1991]. *Terra Linguistica*, 2015, no.1 (215), pp. 109-114.
- Lucrările Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Sumarul ședinței de lucru din 24, 25 și 26 ianuarie 1991. *Biserica Ortodoxă Română,* 1991, No. 10-12, PP. 159-190.
- *Lupan I.* În ţara asta trebuie s-o terminăm o dată şi pentru totdeauna cu prigonirile». Dialog cu Ion Ungureanu, ministrul culturii şi cultelor al Republicii Moldova şi Ion Vatamanu, preşedintele Comisiei pentru problemele culturii şi religiei din Parlamentul Republicii Moldova. *Columna,* 1990, No. 11, PP. 42-44.
- *Mazilu M.* Nebănuite sînt căile Domnului. *Literatura şi Arta*, 1988, 22 iunie, No. 26 (2290), P. 7.
- Narechenie i hirotoniya arhimandrita Petra (Peduraru) vo episkopa Bel'skogo [Nomination and consecration of Archimandrite Peter (Păduraru) as Bishop of Bălţi] *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii – Journal of the Moscow Patriarchate*, 1991, no. 9, p. 35.
- Narechenie i hirotoniya arhimandrita Vikentiya (Morarya) vo episkopa Benderskogo [Nomination and consecration of Archimandrite Vikenty (Morari) as Bishop of Bender] *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii – Journal of the Moscow Patriarchate*, 1991, no. 7, p. 11.
- Narechenie i hirotoniya arhimandrita Vladimira (Kantaryana) vo episkopa Kishinevskogo i Moldavskogo [Nomination and consecration of Archimandrite Vladimir (Kantaryan) as Bishop of Chisinau and Moldova]. *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii – Journal of the Moscow Patriarchate*, 1989, no. 12, p. 11.
- Olihov D. M. Prazdnovanie 1000-letiya Kreshcheniya Rusi kak osnovnoj marker nomralizacii Cerkovno-Gosudarstvennyh otnoshenij v sovetskuyu epohu [Celebration of the 1000th Anniversary of the Baptism of Rus' as the Main Marker of the Normalization of Church-State Relations in the Soviet Era]. *Vestnik Omskoj Pravoslavnoj Duhovnoj Seminarii – Bulletin of the Omsk Orthodox Theological Seminary*, 2022, no. 2 (13), pp. 78-82.
- Opredeleniya Svyashchennogo Sinoda [Orders of the Holy Synod]. *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii – Journal of the Moscow Patriarchate*, 1990, no. 10, pp. 2-5.
- Ovchinnikov V. I. Soprotivlenie rumynizacii Bessarabii v 1920-1930-e gg. [Resistance to the Romanianization of Bessarabia in the 1920s-1930s]. *Teologicheskij vestnik Smolenskoj Pravoslavnoj Duhovnoj Seminarii – Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary*, 2023, no. 2, pp. 51-60.
- *Pasat V.* (ed.) Pravoslavie v Moldavii: vlast', cerkov', veruyushchie. 1940-1991. Vol. 1-4. Sobranie dokumentov [Orthodoxy in Moldova: Government, Church, Believers. 1940-1991. Vol. 1-4: Collection of documents]. Moscow, Rosspen, 2009-2012.
- *Popov A.* Renaşterea spiritualităţii. *Chişinău. Gazeta de Sară,* 1989, 28 august, P. 3.
- *Rusu A.* Dialog cu părintele Grigore Jelichovischi. Renașterea religioasă și renașterea națională au avut la bază aceleași valori și aspirații fundamentale. *Limba Romana*, 2024, No. 7, P. 178.
- *Rusu A.* Dialog cu părintele Petru Buburuz. Biserica Ortodoxă din Republica Moldova: între dictatură comunistă și «russkii mir». *Limba Romana*, 2024, No. 6, P. 181.

- Serapion (Fadeev Nikolaj Segeevich). *Pravoslavnaya enciklopediya* [Orthodox Encyclopaedia]. Moscow, 2021, vol. 62, pp. 501-503.
- Sesiunea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pe anul 1991. Sumarul ședinței de lucru din 9-10 mai. *Biserica Ortodoxă Română*, 1991, No. 10-12, PP. 191-223.
- Sesiunea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pe anul 1991. Sumarul ședinței de lucru din 25-26 iulie 1991. *Biserica Ortodoxă Română,* 1991, No. 10-12, PP. 224-249.
- Shkarovskij M. V. Pravoslavnaya Cerkov' Rumynii v 1918–1950-h [The Orthodox Church of Romania in 1918–1950]. Vestnik cerkovnoj istorii – Bulletin of Church History, 2011, no. 1/2(21/22), pp. 173-221.
- *Sirbu A.* Şi va fi o singură turmă şi un singur pastor. Interviu cu părintele Vasile Petrache. *Moldova Suverană,* 1992, 19 aprilie, P. 4.
- *Usatiuc A.* Şovinism în Biserică. *Literatura şi Arta,* 1989, 27 iulie, No. 31 (2295), P. 3.
- *Vieru B.* Paşi spre libertatea de conştiinţă. *Literatura şi Arta.* 1988. 29 septembrie. No. 40 (2252). P. 2.
- *Zamura E*. Credinţă, dragoste şi înţelegere. *Chişinău. Gazeta de Sară,* 1988, 1 iunie, P. 3.

УДК 271-055.1

Рекомендации святителя Филарета (Дроздова) в отношении монастырского питания: духовный и административный аспекты

Автор: Чеботарев Иван Геннадьевич (иеромонах Николай); Кандидат филологических наук; кандидат богословия; Минская духовная академия – преподаватель английского языка; ORCID: 0009-0009-8067-8121. Беларусь, г. Минск. E-mail: nikola.vlg@yandex.ru

Аннотация: В статье рассматриваются взгляды и практические рекомендации святителя Филарета, митрополита Московского и Коломенского (Дроздова), касающиеся организации монастырского питания в XIX веке. На основе анализа малоизвестных документов из эпистолярного наследия святителя (преимущественно писем к наместнику Троице-Сергиевой Лавры архимандриту Антонию), мнений и отзывов, резолюций и проповедей, выявляются ключевые принципы регулирования трапезы. Исследуются баланс между уставной строгостью и пастырским снисхождением к немощам, санитарно-гигиенические, медицинские и психологические аспекты в рекомендациях святителя, роль общей трапезы как инструмента монашеского послушания и дисциплины, а также вопросы экономического управления братским столом. Особое внимание уделяется различию в подходах к питанию в общежительных монастырях, скитах и женских обителях, а также проблеме соблюдения поста в условиях гостеприимства. Делается вывод о том, что для святителя Филарета монастырское питание было не просто хозяйственной или диетологической задачей, но важнейшим элементом аскетической практики и духовного воспитания братии.

Ключевые слова: святитель Филарет (Дроздов); монастырское питание; братская трапеза; пост; монашеский устав; Троице-Сергиева Лавра; архимандрит Антоний (Медведев); филаретика; церковное хозяйство; аскеза.

Введение

Изучение внутреннего уклада русских монастырей XIX века представляет собой одну из *актуальных задач* современной церковной истории и культурологии. В этом контексте фигура святителя Филарета (Дроздова, 1782–1867), митрополита Московского и Коломенского, занимает особое место. Будучи не только выдающимся богословом и проповедником, но и мудрым администратором, святитель Филарет уделял пристальное внимание повседневной жизни подведомственных ему обителей, понимая, что именно в бытовых деталях часто кроется залог духовного благополучия или, напротив, источник искушений и раздоров.

Одним из наименее изученных, но крайне важных аспектов монастырского быта является организация питания. Традиционно исследователи фокусируются на литургической жизни, уставах богослужений или экономических показателях

монастырей. Однако вопрос того, *«что», «как» и «с каким духовным настроем»* едят монахи, ими не рассматривается. Многочисленные письма, мнения и резолюции митрополита Филарета позволяют реконструировать целостную систему его взглядов на монастырскую трапезу.

Целью данной работы является систематизация и анализ рекомендаций святителя Филарета (Дроздова) в отношении монастырского питания. Для достижения этой цели ставятся следующие *задачи*:

1. Выявить духовно-аскетические основания отношения святителя к пище и посту.
2. Проанализировать практические указания по организации трапезы в мужских и женских монастырях.
3. Рассмотреть проблемы гостеприимства и их влияние на соблюдение монастырского устава.
4. Изучить дисциплинарные меры, связанные с нарушениями правил питания.
5. Оценить санитарно-гигиенические, медицинские и психологические аспекты в рекомендациях святителя.

Объектом исследования выступают административные и пастырские решения святителя Филарета, касающиеся трапезы.

Предметом – специфика его рекомендаций, резолюций и наставлений в отношении качества пищи, порядка ее раздачи, дисциплинарных мер, связанных с питанием, а также богословское осмысление процесса принятия пищи.

Методологическую базу составляют историко-филологический анализ текста, контекстуальный метод, а также метод лингвистической интерпретации церковно-административных документов.

Источниковую базу исследования составляют преимущественно материалы из сборника «Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры», а также резолюции, мнения и отзывы митрополита Филарета по делам монастырского управления, опубликованные в многотомных собраниях его трудов. Эти документы, ранее не подвергавшиеся комплексному анализу именно в ракурсе «гастрономической» культуры монашества, позволяют увидеть живую монастырскую жизнь глазами ее главного попечителя.

Степень научной разработанности темы. Проблема внутреннего уклада русских монастырей и эволюции монашеской аскетики привлекала внимание исследователей на протяжении длительного времени. Фундаментальный вклад в изучение истории русского монашества XIX века внесен в трудах И. К. Смолича, П. Н. Зырянова, Е. В. Беляковой, Н Ф. Гриценко. И. К. Смолич[1] заложил основы системного изучения институциональной истории монастырей, однако его фокус был смещен в сторону макропроцессов и духовных течений. П. Н. Зырянов[2,3] детально исследовал экономическую и хозяйственную жизнь обителей, рассматривая питание преимущественно через призму финансовых смет и

[1] *Смолич И. К.* История Русской Церкви. 1700–1917. Часть первая. Москва: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. 749 с.

[2] *Зырянов П. Н.* Русский монастырь в XIX веке. // Вопросы истории. 1991. № 4–5. С. 34–48.

[3] *Зырянов П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М.: «Русское слово», 1999. 312 с.

продовольственного обеспечения. Е. В. Белякова[4] и Н.Ф. Гриценко[5] глубоко проанализировали правовые аспекты, повседневные практики и духовное наставничество в монастырях. Ограничением данных работ является то, что повседневная трапеза рассматривается в них либо как экономическая статья расходов, либо как фон для описания общего духовного климата. Микроистория питания как маркер дисциплины и пастырской педагогики конкретного иерарха в этих трудах не выделена в самостоятельный объект исследования.

Исследование А. Н. Андрианова[6] (1995) представляет собой редкий пример анализа режима и содержания питания как составной части монашеской аскезы. Автор опирался на труды иеромонаха Серафима (Кузнецова)[7] (1910) и рассмотрел уставные положения, регламентирующие прием пищи в общежительном монастыре, общежительном скиту, безмолвном скиту, пустыне и затворе. Он указал, что трапеза была инструментом «устранения страстей» и воспитания «памяти о Господе». Работа Андрианова ценна именно акцентом на воспитательную роль питания (через христианское духовное отношение к удовлетворению одной из важнейших потребностей человека) и выработке насущных для насельников обители черт характера.

Вопросы постнической традиции и аскетики питания рассматриваются в работах по истории православного благочестия и типикону. Исследователи (например, В. М. Лурье[8], А. И. Осипов[9]) преимущественно фокусируются на богословии поста, патристическом наследии и эволюции уставных норм. Ограничением этих публикаций является их оторванность от административно-хозяйственной реальности XIX века. Богословская теория поста в них противопоставляется бытовой практике, тогда как в реальности они находились в сложном взаимодействии, что ярко демонстрирует опыт святителя Филарета, который не просто следовал уставу, но гибко адаптировал его к реалиям эпидемий, гостеприимства и человеческих немощей.

Творческое наследие митрополита Филарета активно изучается современными исследователями. Т. А. Соловьёва[10], Д. И. Бугай[11], Н. В. Ртищева[12] и др. подробно рассматривают его богословие, переводческую деятельность, церковно-государственные отношения и пастырскую переписку.

---

[4] *Белякова Е. В.* Правовое регулирование жизни русского монастыря в XIX – начале XX в. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2008. № 2 (26). С. 112–128.

[5] *Гриценко Н. Ф.* Наставление в духовной жизни: (Из истории русского монашества второй половины XIX – начала XX в.). Москва: ПСТГУ, 2004. 312 с.

[6] *Андрианов А. Ю.* Роль режима питания в духовном становлении насельников русских православных монастырей XIX в. // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 84-91.

[7] *Серафим (Кузнецов), иеромонах.* Монастырские уставы в 3-х томах. Том I. Монастырский мужской общежительный устав (в 2 частях). Нижний Новгород, 1910. 188 с.

[8] *Лурье В. М.* История византийской философской традиции. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2013. 1056 с.

[9] *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины и духовной жизни. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2018. 512 с.

[10] *Соловьёва Т. А.* Святитель Филарет, митрополит Московский: богословие, церковная практика, эпоха. Москва: ПСТГУ, 2012. 432 с.

[11] *Бугай Д. И.* Церковно-государственные отношения в трудах святителя Филарета (Дроздова) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. № 3 (64). С. 23–35.

[12] *Ртищева Н. В.* Пастырское наследие святителя Филарета Московского в контексте эпохи // Богословский вестник. 2017. № 2. С. 88–102.

Однако в этих работах эпистолярное и административное наследие святителя анализируется преимущественно в контексте догматики или социальной этики. Специфика его «гастрономических» резолюций, рассматривающих функциональную роль питания в связи с духовным деланием, до настоящего времени не подвергалась систематизации.

Проведённый историографический обзор позволяет констатировать лакуну, которую призвана восполнить настоящая работа. Ее *научная новизна* заключается в следующем:

– Впервые осуществлена систематизация разрозненных резолюций, писем и мнений святителя Филарета (Дроздова), касающихся организации монастырского питания, которые ранее рассматривались исследователями лишь как фрагменты хозяйственной переписки.

– Выявлена и обоснована трёхчастная структура филаретовского подхода к монастырской трапезе, где дисциплина приема пищи выступает не изолированной практикой, а комплексной системой, включающей: 1) аскетический компонент (пища как «врачевство» и подготовка к Евхаристии), 2) административный компонент (контроль качества, прозрачность учета, борьба с хищениями) и 3) пастырский компонент (применение икономии к немощным, регулирование принципов гостеприимства).

Таким образом, данная работа преодолевает разрыв между исследованиями богословия поста и хозяйственной истории монастырей, предлагая новый ракурс изучения повседневности русского монашества XIX века.

1. Духовно-аскетические основы монастырского питания в учении святителя Филарета

Для святителя Филарета (Дроздова) вопрос принятия пищи никогда не был сугубо утилитарным или хозяйственным. В его понимании телесное питание неразрывно связано с духовным состоянием человека. Эта связь двусторонняя: состояние духа влияет на отношение к пище, а характер потребления пищи воздействует на душу.

Подтверждение этому мы находим в записке «Мысли о труде и бодрствовании» (январь 1858 г.): «…То, что приобретается с трудом, основано на крепком фундаменте. …Требуются силы благодатные. А они не от умножения пищи и сна, от коего грубеет ум, помрачается чистота мыслей, удерживается быстрота соображений. …Уступив лишнее потребностям тела, окрадывается ум. …При таковом брожении воображения должно спешить привести его в безмолвие смиренною молитвою»[13].

В многочисленных поздравительных и назидательных письмах к наместнику Троице-Сергиевой Лавры архимандриту Антонию святитель Филарет использует богатую метафорическую лексику для описания поста. Пост для него

[13] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам: в 6 т. / под ред. Саввы, архиепископ. Тверского и Кашинского. СПб.: Синод. тип., 1886. Т. IV. С. 305.

— это «добрый врач», который «несет врачество покаяния»[14]. В другом месте он называет пост «учителем воздержания, молитвы и внимания», который должен быть «наставником слышимым, благоприемлемым и последуемым»[15].

Особого внимания заслуживает образ поста как «невестоводителя». В письме от 1850-х годов святитель пишет: «Дни благоговения да благословит Господь вам, о. наместник, и братии, и да будет вам пост добрым невестоводителем к общению с Господом»[16]. Этот эпитет указывает на то, что ограничение в пище имеет своей конечной целью не истощение тела ради самого истощения, но приготовление души к мистическому единению с Христом. Пища телесная здесь противопоставляется пище духовной. Святитель отмечает: «...уврачеванные и оживленные Божественною пищею тела и крови Господней, светлыми душами сретили вы пресветлый день воскресения Господня»[17]. Таким образом, монастырское питание в период поста рассматривается как подготовка к принятию Евхаристии. Воздержание от обычной пищи освобождает место для «Божественной трапезы».

В слове на память святителя Алексия, произнесенном в субботу первой недели Великого поста (1844 г.), святитель Филарет разрешает кажущееся противоречие между празднованием памяти святого и постным временем: «Попечению о трапезе телесной не противоречит ли постное время? Трапезе духовной не воспрепятствует ли наша духовная скудость? – Затруднение прекращает сей же самый чин церковных времен, который ныне преимущественно вам открывает торжественную не только духовную, но и Божественную трапезу...»[18]. Здесь четко прослеживается иерархия ценностей: духовная трапеза первична, телесная вторична и подчинена ей.

Московский архипастырь наставлял игуменью Марию (Тучкову), что в монастыре должна быть «не трапеза пиров, а трапеза приемлющих пищу с молитвою, благоговением, благодарением Богу и растворяющих телесную пищу духовною пищею душеполезного чтения»[19]. С христианской точки зрения, трапеза есть продолжение богослужения. Принятие пищи становится не удовлетворением страсти чревоугодия, а аскетическим деланием и формой благодарения Творцу за Его дары. Вкушение «с молитвою и благоговением» знаменует трезвение ума и сердца, ибо, по слову апостола, «едим ли, едим для Господа» (Рим. 14:6), и всякое дело должно совершаться во славу Божию. «Растворение» телесной пищи духовной – чтением Священного Писания или святоотеческих творений – являет целостность христианского подвига, где плоть не господствует над духом, но, освящаясь, соучаствует в стяжании благодати. Митрополит также напоминал, что всякое внешнее устроение в церковной жизни, включая строительство трапезных помещений, должно быть подчинено

[14] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры в 3 ч. М.: Изд-во СТСЛ, 2007. Ч. III. С. 100.
[15] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры в 3 ч. М.: Изд-во СТСЛ, 2007. Ч. I. С. 188.
[16] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. I. С. 382.
[17] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. III. С. 100.
[18] *Филарет (Дроздов), свят*. Слова и речи: в 4 т. М.: Изд-во СТСЛ, 2009. Т. III: 1837–1850 гг. С. 204.
[19] *Филарет (Дроздов), свят.* Переписка с современницами. М.: Изд-во СТСЛ, 2013. С. 543–544.

внутреннему духовному деланию, а не служению только эстетике, комфорту. Главная цель – чтобы рукотворные храмины стали местом созидания «нерукотворенных храмов Божиих», то есть сердец, в которых обитает благодать Святого Духа.

Интересную богословскую рефлексию содержит письмо, в котором святитель обсуждает природу поста в контексте эсхатологии. Отвечая на мысль наместника архимандрита Антония (Медведева) о том, что «в раю пост будет», святитель Филарет предлагает более тонкое понимание: «А мне думается так: что на земле есть подвиг, называемый постом, то на небесах есть просто естественное состояние: потому, что там не употребляют вещественной пищи, которая вместе с питанием и отягощает, а питаются духовною пищею, которой падающие на землю крупицы составляют здесь сладости поста»[20]. Эта мысль имеет фундаментальное значение для понимания филаретовского подхода к питанию. Вещественная пища, по мнению святителя, имеет двойственную природу: она питает, но и «отягощает». В падшем мире человек нуждается в тяжелой, материальной пище для поддержания жизни, но эта тяжесть мешает духовному полету. Пост, ограничивая эту тяжесть, позволяет душе вкусить «крупицы» той легкой, духовной пищи, которая будет единственной пищей в Царствии Небесном. Следовательно, рекомендация умеренности в пище продиктована не столько медицинскими соображениями (хотя и ими тоже), сколько стремлением максимально приблизить земное существование инока к ангельскому, бесплотному состоянию.

Святитель Филарет резко критиковал искажение смысла поста, когда воздержание превращалось в повод для изысканности и лакомства. Ярким примером служит его резолюция на отношении московского военного генерал-губернатора Д. В. Голицына, который прислал записку доктора о постной пище. Святитель написал: «Записка приспособлена к роскошным постникам: и потому едва ли полезна будет для монахов и церковников, как потому, что учит роскоши и лакомству, так и потому, что одобряет некоторые довольно тяжелые приготовления пищи»[21]. Для святителя «тяжелые приготовления» даже из постных продуктов были неприемлемы, так как они возбуждали чувственность вкуса, а не утоляли голод. Монашеская пища должна быть простой, скромной и функциональной. Любое усложнение кулинарного процесса рассматривалось как шаг в сторону мирской суеты и страсти чревоугодия, маскирующейся под благочестие.

В своих проповедях митрополит Филарет формулировал онтологию истинного поста: «Истинный пост есть удаление от зла, воздержание от гнева, укрощение языков, отложение зависти...» [22] (*понедельник первой седмицы Великого поста, вечер, 1-я стихира на стиховне*). При этом он предостерегал от губительного «мнения» и гордыни, указывая на вред ложного аскетизма. В его

[20] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры в 3 ч. М.: Изд-во СТСЛ, 2007. Ч. II. С. 278.
[21] Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского / под ред. протопресвитера В.С. Маркова. М.: «Душеполезное чтение», 1905. Т. 2. Вып. 3. С. 142.
[22] *Филарет (Дроздов), свят*. Слова и речи: в 4 т. М.: Изд-во СТСЛ, 2009. Т. III. С. 275.

понимании пост без смирения и послушания есть не что иное, как бесовская прелесть и пагуба души. Другие святые отцы также неоднократно напоминали об опасности подмены истинного смысла подвижничества: «В гордости человеческой, которая есть самообольщение, диавол находит для себя удобное пристанище и присоединяет свое обольщение к самообольщению человеческому. Всякий человек более или менее склонен к прелести, потому что самая чистая природа человеческая имеет в себе нечто горделивое»[23].

В «Беседе на сырной неделе против невоздержания» (1827 г.) святитель прямо обличает «хитросплетённые сети» объядения и призывает к трезвению, подчёркивая, что «каждый кусок пищи, сверх утоления глада… есть доля объядения»[24]. В другом слове (1852 г.) он формулирует важнейшее для нашей темы положение: «Облегчение поста для немощных дозволительно по правилу церковному и весьма справедливо, потому что немощь тела сама собою доставляет то, что достигается посредством поста»[25]. Эта мысль – о том, что физическая немощь может заменять аскетический подвиг, – имеет фундаментальное значение для понимания филаретовского принципа икономии. Образ поста как «крыльев» для души, без которых она не может «перейти из жизни плотской, земной, греховной в жизнь духовную», также принадлежит святителю Филарету: «Закон духовный предписывает употреблять пост, как оружие для отражения похотей плоти, давать пост и молитву, как крила, духу, для возвышения его к Богу»[26].

2. Организация монастырской трапезы: принципы общежития и дисциплины

Центральным элементом монастырского питания в традиции русского монашества является общая трапеза. Святитель Филарет (Дроздов) уделял огромное внимание тому, чтобы эта традиция правильно функционировала, выполняя не только «питательную», но и воспитательную функцию. Трапеза для него – это индикатор общего духовного и дисциплинарного состояния братии.

Святитель приветствовал введение и утверждение общих трапез. В письме игуменье Олимпиаде (Егоровой) он выражает радость по поводу открытия общей трапезы во вверенной ей обители: «С утешением получил я извещение, что в обители вашей открыта общая для сестер трапеза. Остается желать, чтобы она была упрочена и обеспечена; чтобы Вы и сестры пользовались ею с благодарением Богу и с молитвою за благотворителей; чтобы время, которое каждая сестра порознь тратила на келейные заботы о пище, обращено было на дела, угодные Богу и полезные обители»[27].

Здесь видны три преимущества общей трапезы в глазах святителя:

1) Духовное – совместная молитва и благодарность Богу.

[23] *Игнатий (Брянчанинов), свят*. О молитве (Отечник № 5). М., 1997. С. 55–56.
[24] *Филарет (Дроздов), свят*. Слова и речи: в 4 т. М.: Изд-во СТСЛ, 2009. Т. II: 1825–1836 гг. С. 189.
[25] *Филарет (Дроздов), свят*. Слова и речи: в 4 т. М.: Изд-во СТСЛ, 2009. Т. IV: 1851–1867 гг. С. 39.
[26] Там же.
[27] *Филарет (Дроздов), свят.* Переписка с современницами. С. 598.

2) Экономическое – централизация закупок и приготовления снижает затраты.

3) Аскетическое – освобождение времени от индивидуальных кухонных забот для молитвы и послушаний.

В Троице-Сергиевой Лавре святитель также радовался улучшению порядка в трапезе: «Радуюсь, отец наместник, что трапеза у вас сделалась более братскою и более устроенною в чине духовном. Да призирает на сие Преподобный и своею молитвенною помощью да приближает нас к истинному последованию стопам его»[28]. Упоминание «чина духовного» указывает на то, что прием пищи должен происходить в соответствии с определенным ритуалом, включающим чтение житий или поучений, что превращает трапезу в продолжение богослужения.

Одной из частых проблем, с которыми боролся святитель Филарет, было стремление некоторых монахов избегать общей трапезы и питаться в кельях. Это рассматривалось им как признак духовной болезни, гордости или непослушания.

В письме к наместнику Антонию святитель упоминает иеродиакона Н., который «сугубо худо» поступал, «оскорбляя пост», и спрашивает: «Не надобно ли почаще посылать его в Махру? Или совсем туда?»[29]. Направление в скит или отдаленный монастырь часто была мерой исправления для тех, кто не мог ужиться в общежитии.

Еще более показательна ситуация с монахом Варлаамом. Московский святитель пишет: «Есть слухи, что он спешит изменять в монастыре порядок, введенный предшественником, и что мало ходит на общую трапезу»[30]. Сам факт отсутствия на общей трапезе ставился архиереем в один ряд с попытками изменить устав, что свидетельствует о серьезности этого проступка в глазах митрополита.

Для борьбы с этим явлением применялись строгие меры. В резолюции по делу одного из монахов (о. Варсанофия), пропускавшего службы, святитель предписывает: «Скажите моим именем, чтобы ходил в церковь. Если не будет – не допускать и за трапезу, ибо соблазнительно; а в келью давать ему хлеб, квас и не более, как одно кушанье, ибо нездоровому многие кушанья не на пользу»[31]. Лишение права участвовать в общей братской трапезе было серьезным наказанием, изолирующим провинившегося от иноческого сообщества. При этом пища в келье намеренно делалась минимальной и простой (хлеб и квас), чтобы подчеркнуть временный характер наказания и лишить нарушителя вкусового удовольствия.

На примере письма московского митрополита настоятельнице Спасо-Бородинского монастыря игуменье Сергии (Волконской) можно увидеть этапы отступления от монастырского устава: сначала случается отсутствие сестер на общей трапезе, а затем пропуск церковных служб. «Особенно удивительно, если ропщут и на требование, чтобы ходили в церковь. …Нехождение в трапезу не так важно, как нехождение в церковь. В сем могут

[28] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. I. С. 55.
[29] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. I. С. 39.
[30] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. II. С. 304.
[31] Письма Филарета, митрополита Московского, к наместнику Троице-Сергиевой Лавры архимандриту Афанасию. М., 1886. С. 15.

быть причины извинения. В сей части восстановлять порядок можно с некоторою постепенностью»[32]. Архиерей советовал игуменье «не изнемогать от того, что есть трудности», и в тоже время избегать «сильно действовать на многих». Он считал, что беспорядку от одного человека можно противопоставить умеренные, но твердые меры, чтобы «одни исправлялись делом, а другие остерегаемы были примером».

Святитель Филарет предложил некоторые «санкции», где пища выступала инструментом воспитания. Эти меры можно классифицировать следующим образом:

1) Лишение места за общим столом. В резолюции по делу учеников Вифанской семинарии, производивших беспорядки, предписывалось: «в столовой не кушать за общим столом, впрочем дозволить им, по окончании общего стола, приходить в столовую и употреблять оставшуюся пищу»[33]. Это уничижительная мера, ставящая провинившихся в положение «дораздающих», питающихся остатками, что должно было воспитывать смирение.

2) Кормление остатками как епитимья. Для служителей, не бывших на исповеди и причастии, предусматривалось заключение в Лавру на срок от одной до трех недель с обязательством «кормить остатками от братской трапезы»[34]. Это символический акт – человек, отлучивший себя от церковных таинств, причащения Тела Христова, лишается и полноценного участия в братской трапезе.

3) Занимание последнего места. Иеромонах Анатолий, виновный в неисправности управления хозяйством трапезы, был наказан тем, что должен был «в трапезе занимать последнее место, ниже послушников», а после недели такой епитимьи испросить прощения у всей братии[35]. Иерархия мест за столом отражала духовный статус и послушание; занятие низшего места было публичным покаянием.

4) Запрет входа в трапезу. Для упорствующих в неповиновении (например, отказывающихся дать отчет по хозяйству) предусматривался запрет на вход в братскую трапезу и священнослужение с выдачей в келью только хлеба и кваса[36].

5) Поклоны перед Литургией. Московский архипастырь использовал бытовые ситуации, связанные с нарушением устава, для духовного вразумления иноков. Даже мелкие проступки, такие как взятие в долг продуктов в лавке, карались лишением трапезного комфорта: «Как монашествующим... особенно неприлично брать в долг в овощной лавке: то за сие положить им во время часов пред литургиею по 25 поклонов»[37].

---

[32] *Филарет (Дроздов), свят.* Переписка с современницами. С. 601–602.

[33] Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского / под ред. протопресвитера В.С. Маркова. М.: «Душеполезное чтение», 1906. Т. 3. Вып. 1. С. 137–138.

[34] Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского / под ред. протопресвитера В.С. Маркова. М.: «Душеполезное чтение», 1904. Т. 2. Вып. 2. С. 90.

[35] Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского... Т. 2. Вып. 2. С. 222–224.

[36] Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского... Т. 2. Вып. 2. С. 213.

[37] Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского / под ред. протопресвитера В.С. Маркова. М.: «Московские церковные ведомости», 1915. Т. 5. Вып. 2. С. 42.

Эти меры показывают, что для святителя Филарета участие в общей трапезе было маркером принадлежности к монастырскому братству. Исключение из нее или ограничение в праве пользования ею было эквивалентом частичного отлучения от общения.

Московский архипастырь прекрасно понимал, что беспорядок в трапезе, как правило, ведет к греху хищения и неправды. Он неоднократно выражал озабоченность финансовыми вопросами содержания братии.

В письме к наместнику Антонию митрополит пишет: «Беспорядки по братской трапезе давно меня озабочивают и огорчают... За трапезою надобно хорошо посмотреть. Денег дается много: столько ли из них удовлетворяется братия, сколько ожидать надлежит?»[38]. Святитель предполагал, что казначеи или трапезники могут присваивать средства, предназначенные для закупки продуктов, что приводило к ухудшению качества пищи и ропоту братии.

Жесткая позиция святителя проявилась в резолюции на рапорте лаврского Духовного собора о награждении смотрителей трапезы. Узнав об огромных расходах муки («Тысяча семьсот сорок пять пудов ржаной муки на восемьдесят человек»), он категорически отказал в награждении: «...отнюдь не показывает бережливости и порядка; и я совсем не понимаю, почему смотрителей трапезы хотят награждать, а не увещевать к сохранению лучшаго порядка. Расхода не жаль: а о безпорядке нельзя не жалеть, тем паче, что безпорядок редко бывает без греха»[39]. Фраза «безпорядок редко бывает без греха» является ключевой для понимания филаретовского подхода. Хозяйственная халатность или расточительность рассматривались не просто как управленческая ошибка, но как духовное повреждение, ведущее к воровству, лжи и нерадению. Поэтому контроль за качеством и количеством пищи должен был быть, в том числе и формой духовного трезвения и внимательности.

Митрополит Филарет не поддержал идею замены натуральной пищи денежным довольствием, видя в этом нарушение духа общежития. Когда бывший ректор Тульской семинарии, находясь на монашеской порции, попросил выдавать ему деньги вместо пищи, архиерей дал жесткую резолюцию: «Пищу получает по милости; и потому бесстыдно просит денег. Отказать»[40].

В монастырской педагогике святителя Филарета трапеза выступает не только как место принятия пищи, но и как мощный инструмент дисциплинарного воздействия. Лишение общей трапезы или перевод на «хлеб и квас» рассматривается им как действенная епитимья. Особое внимание святитель уделяет борьбе с хищениями и нецелевым использованием средств.

3. Специфика питания в различных типах обителей и для разных категорий насельников

Святитель Филарет не применял шаблонных решений. Его рекомендации варьировались в зависимости от типа монастыря (мужской/женский,

[38] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. I. С. 24, 27.
[39] Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского… Т. 3. Вып. 1. С. 136.
[40] Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского... Т. 2. Вып. 2. С. 90.

общежительный/скитский), состояния здоровья монахов и их духовного возраста.

Особый интерес представляет переписка святителя об организации питания в скитах, где предполагалась более строгая аскетическая жизнь. В письме к наместнику Антонию обсуждается предложение скитян (Макария, Александра, Матвея и Георгия) установить особый устав трапезы.

Святитель анализирует предложенную схему:

– Понедельник, среда, пятница: пища без масла (сухоядение или вареная пища без елея).

– Вторник, четверг: одна порция рыбы (в щах или похлебке), без молока.

– Суббота, воскресенье: две порции рыбы и молочное.

– Три раза в неделю: булки (белый хлеб).

Комментируя это, святитель Филарет замечает: «Три дня без масла не в пост, не строго ли, особенно для новоначалия? Пусть бы в понедельник была пища с маслом. А если обитатели скита захотят сие отменить, пусть не будет масла и в понедельник. Три дня в неделе белый хлеб, кажется, не бывает и в Лавре. Впрочем, есть причина не спорить против сего»[41]. Здесь проявляется удивительная гибкость святителя. С одной стороны, он указывает на чрезмерную строгость («не строго ли?»), учитывая «немощь» новоначальных. С другой стороны, он уважает желание самих подвижников к более строгому посту, предоставляя им свободу выбора («если обитатели скита захотят сие отменить...»). Он утверждает предложенный режим как «среднее воздержание, не совсем слабо и не совсем строго для немощи». Важным требованием остается качество приготовления: «Будем заботиться, чтобы пища была хорошо сделана и здоровая, по обычаю монастырскому не всегда единообразная»[42]. Разнообразие пищи («не всегда единообразная») считалось необходимым для поддержания здоровья, даже в условиях строгого поста.

В отношении женских монастырей святитель Филарет проявлял еще большую снисходительность, учитывая физические особенности женщин и условия их труда.

Ярким примером является разрешение на употребление молочной пищи в Влахернском общежитии. Сообщая архимандриту Антонию (Медведеву) о правилах, данных этому общежитию, святитель пишет: «Общежитию сему даны правила Одигитриевские, с некоторыми ограничениями. Например, к неупотреблению молочной пищи Влахернские не обязываются»[43]. Это было существенным отступлением от строгого устава, продиктованным пастырской мудростью.

Аналогичный подход наблюдается в отношении Троицеодигитриевского монастыря. Святитель благословляет употребление молока во вторник и четверг Пятидесятницы: «Им это нужно и по немощи некоторых, и потому что место их скудно иною пищею. Скажите, чтобы с благодарением к Богу употребляли сию младенческую пищу, и были яко дети незлобием и сердечным послушанием воле

[41] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. I. С. 340.
[42] Там же.
[43] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. II. С. 276.

Отца Небесного»[44]. Название молока «младенческой пищей» вновь возвращает нас к теме духовного детства. Употребление более легкой пищи связывается с добродетелью незлобия. Святитель легитимизирует послабление в посте, обосновывая его не только физической немощью, но и локальными условиями («место их скудно иною пищею»), что демонстрирует его реализм.

Проблема внедрения общежительного устава в женских монастырях также затрагивала вопрос питания. В Хотьковском монастыре игуменья Евпраксия успешно учредила общую трапезу для неимущих сестер. Святитель Филарет высоко оценил этот опыт и рекомендовал использовать его как образец: «Показываемые вами добрые черты действования покойной Евпраксии... сделайте милость, употребите в наставление нынешней настоятельницы Хотьковской»[45].

При этом он критиковал попытки создать привилегированные условия для начальствующих в монастырях лиц. Когда одна из игумений предложила учредить две трапезы: сестринскую (братскую) общую и настоятельскую для тех, кто требует «менее грубой пищи», святитель решительно возразил: «...мне кажется, что братская трапеза унижена будет другою боярскою»[46]. Для него принцип равенства в принятии пищи был основополагающим. Наличие «боярской» трапезы разрушало дух общежития и порождало зависть и разделение.

В отношении расписания питания в Вознесенской Давидовой пустыни (как в какие дни поставляется пища братии монастыря) митрополит поставил следующую резолюцию: «В праздники трапеза братиям может состоять из четырех, а в прочие дни из трех блюд, что и в других монастырях усмотрено довлеющим»[47]. Архипастырь считал, что полноценное питание ограждало от ропота, неудовольствия и способствовало поддержанию бодрого, физически рабочего состояния насельников.

Необходимо отметить, что святитель Филарет уделял особое внимание питанию больных монахов. В период же эпидемий (например, холеры) он давал конкретные медицинские советы, сочетая их с духовными.

В письме 1848 года, касаясь распространения болезни (холеры), он пишет: «Нужны довольная теплота в одежде и в жилище, употребление пищи не тяжелой, не сырой, и не такой, которая и в доброе время расстраивает»[48]. Здесь виден рациональный подход – исключение тяжелой и сырой пищи для снижения нагрузки на организм в период болезненного состояния и опасности заразиться.

Более того, митрополит Филарет выпустил обращение, в котором связывал физические болезни с духовными причинами и образом жизни. Он призывал «охранению себя от неумеренности или неразборчивости в пище и питии (чрез что небрежные сами себе призывают болезнь)»[49]. Умеренность в пище для него

[44] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. III. С. 24.
[45] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. III. С. 14.
[46] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. II. С. 62.
[47] Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского / под ред. протопресвитера В.С. Маркова. М.: «Московские церковные ведомости», 1913. Т. 3. Вып. 3. С. 211.
[48] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. II. С. 72.
[49] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского... Т. IV. С. 33.

– это не просто гигиена, но элемент покаяния и духовного трезвения. Московский архипастырь приводит слова пророка «…обратитеся ко Мне всем сердцем вашим, в посте и в плаче, и в рыдании, и расторгните сердца ваша, а не ризы ваша, и обратитеся к Господу Богу вашему, яко милостив и щедр есть, долготерпелив и многомилостив» (Иоил. 2: 12–13) и призывает: «Воспомянем грозное обличение, бывшее на древний народ Божий: бил еси их, и не поболеша, и возбудимся от душевного сна или дремания, приидем в чувство согрешений наших, и услышим, что чрез угрожающие бедствия глаголет Господь Бог»[50].

Архимандриту Макарию (Глухареву), часто страдавшему от телесных недугов, святитель Филарет советовал: «Для пищи, мне кажется, вам нужно млеко; и оно без сомнения есть; а чтобы нужно было что-нибудь еще крепче, сомневаюсь <...> Брате! Плоть Господню вкушаем на трапезе Господней: не питательнее ли она и врачебнее всего питательного и врачебнаго?»[51]. Митрополит не запрещает лечебное питание (молоко), но смещает фокус с физической диеты на духовное лекарство – Евхаристию.

В другом письме он добавляет важное практическое наблюдение архимандриту Иоанникию: «Употребление простой и неотягощающей пищи также на пользу будет, но надобно так располагаться, чтобы сохранять силу и сон иметь»[52]. То есть воздержание и диета не должны приводить к полному истощению сил, которые прежде всего необходимы для несения послушаний.

Интересно отношение святителя к крайностям аскезы. Он описывает случай с монахиней Бородинского монастыря, которая более недели не принимала пищи, заявляя, что она «плотию умерла». Московский святитель испрашивал совета у духовника, как поступить, указывая на нездоровый характер такого поведения, связанного с неподчинением властям и чтением книг «вне православной церкви»[53]. Для митрополита Филарета добровольный голод, ведущий к потере рассудка и непослушанию, был не подвигом, а прелестью.

Несмотря на административную строгость, святитель Филарет (Дроздов) проявлял пастырскую чуткость, применяя принцип икономии (снисхождения) по отношению к больным и немощным. Он понимал, что слепое копирование аскетических подвигов без рассуждения может привести к трагическим последствиям.

4. Проблема гостеприимства и светского влияния на монастырское меню

Одним из непростых вопросов для монастырей, расположенных вблизи крупных городов или на популярных паломнических маршрутах (как Троице-Сергиева Лавра), было соблюдение устава в условиях массового притока гостей.

[50] Там же. С. 33.

[51] Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского к высочайшим особам и разным другим лицам в 2 ч. / собраны и изданы Саввою, архиепископом Тверским и Кашинским. Тверь: Тип. Губернского правления, 1888. Ч. 1. С. 122–123.

[52] Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского к высочайшим особам и разным другим лицам… Ч. 1. С. 164.

[53] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. II. С. 63.

Святитель Филарет столкнулся с ситуацией, когда в лаврской гостинице в постные дни готовилась мясная пища для посетителей. Реакция святителя была мгновенной, жесткой, но взвешенной. «Мне сказывают, что при лавре в нашей гостинице в постные дни готовите мясную пищу. Заметили сие светские – и соблазнились. Обратите на сие внимание и напишите мне, что найдете»[54]. Слово «соблазнились» здесь ключевое. Для святителя важно было не столько нарушение канонических правил самими монахами (так как гостиница могла обслуживаться мирянами), сколько свидетельство перед миром. Монастырь должен быть образцом благочестия. Если светские люди видят, что в святом месте в пост едят мясо, это подрывает авторитет Церкви и дает повод для критики.

В следующем письме святитель уточняет свою позицию: «О мясной пище в гостиннице мысль моя была не та, чтобы совсем запретить, но чтобы ее в постные дни не держали. Кто имеет свою, пусть поступает по своей воле. И кто потребует, может содержатель стола не отказывать совсем, а достать по желанию. Но чтобы в постные дни мясная пища готовилась как бы по обычаю, сие мне кажется не в порядке, и не согласно с местом»[55]. Здесь проводится тонкое различие между «предложением» мяса как услуги по запросу (что допустимо для мирян, не связанных монашескими обетами) и «регулярным приготовлением» мяса как части обычного меню (что недопустимо). Святитель требовал, чтобы постный характер места соблюдался внешне. Мясо не должно быть частью стандартного рациона гостиницы в пост; оно может быть предоставлено лишь как исключение по личной просьбе гостя, перекладывая ответственность на самого гостя.

Вопрос питания гостей был тесно связан и с экономической составляющей. Святитель Филарет вмешался в конфликт между Лаврой и обществом Сергиевского посада, которое требовало налога на лаврскую гостиницу, приравнивая ее к трактирам. Святитель предложил радикальное решение: «Мы можем взять дело в свои руки, и тогда общество лишится всякого повода к притязанию, только увеличит наши труды»[56]. Он указывал на несправедливость текущей схемы, когда содержательница стола забирала всю прибыль себе, платя Лавре лишь за помещение, тогда как Лавра несла репутационные риски.

Кроме того, святитель следил за ценами и качеством. Узнав, что с гостя (Алексея Ивановича) взяли 25 рублей за пищу, которая была «худа и недостаточна», он выразил недоумение[57]. Для него было важно, чтобы монастырское гостеприимство не превращалось в спекуляцию.

Прием высокопоставленных лиц также регулировался особыми правилами. В письме о визите «высоких путешественников» святитель отмечает: «Трапеза если бы от нас была, мы, без сомнения, соблюли бы наши монастырские правила, что и для гостей менее неудобно в четверг. Но по вашим справкам, вероятно, что если мы и приготовимся, дело будет не по нашему... И так готовьтесь сообразно

[54] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. I. С. 126.
[55] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. I. С. 128.
[56] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. III. С. 145.
[57] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. I. С. 378.

с вашими справками, но, на случай, нескудно»[58]. Святитель предпочел бы накормить гостей по монастырскому уставу (постная пища в четверг), считая, что это было бы и проще, и правильнее. Однако, понимая светские протокольные требования («по вашим справкам»), он допускает отступление от строгого устава ради гостеприимства, требуя лишь, чтобы стол был «нескудным». При этом он сохраняет внутренний мир, не вменяя это в грех, так как вынужден действовать в сложившихся обстоятельствах.

В другом случае, для приема в Академии, он предписывает: «Приготовьте обычную в сей день трапезу»[59], подчеркивая важность сохранения рутины и устава даже в присутствии внешних лиц, если это возможно.

Таким образом, в крупных монастырях, которые являлись центрами паломничества, зачастую возникала коллизия между монашеским уставом и требованиями гостеприимства. Святитель Филарет тонко и умело балансировал между сохранением монашеской идентичности и пастырским служением миру.

5. Санитарно-гигиенические, медицинские и психологические аспекты в рекомендациях святителя

Митрополит Филарет призывал использовать только качественные продукты и соблюдать гигиенические правила в технологическом процессе приготовления пищи. Отметим, что эта забота была нетипична для большинства церковных иерархов того времени, оставлявших эти вопросы на откуп монастырским экономам.

В резолюции строителю Вознесенской Давидовой пустыни святитель устанавливает четкие стандарты: «Наблюдать, чтобы вещества пищи были хорошего качества, и чтобы все приготовлено было тщательно и чисто»[60]. Это требование повторяется и в отношении семинарского питания. В записке о Смоленской семинарии он настаивает: «1) чтобы пища была хотя простая, но из припасов хорошего качества и чисто была приготовлена»[61]. Для святителя «чистота» приготовления была не просто санитарной нормой, но условием здоровья и телесного благополучия. Грязная или некачественная пища могла стать причиной болезней, которые, в свою очередь, отвлекали бы от учебного процесса, молитвы и послушаний.

Святитель Филарет требовал «прозрачности» в учете продуктов. В той же записке о семинарии он сделал предписание: «4) Чтобы дежурный из учеников смотрел за верною выдачею припасов к столу и за тем, чтобы ничто из них не прошло мимо учеников...»[62]. Введение студенческого контроля над трапезой было шагом, направленным на предотвращение хищений и обеспечение справедливости. Архипастырь считал, что «скудость в содержании» неизбежна

[58] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. II. С. 146.
[59] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. II. С. 285.
[60] Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского / под ред. протопресвитера В.С. Маркова. М.: «Московские церковные ведомости», 1913. Т. 3. Вып. 3. С. 211–212.
[61] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам: в 6 т. / под ред. Саввы, архиепископ. Тверского и Кашинского. СПб.: Синод. тип., 1887. Т. V, Ч. 1. С. 428–429.
[62] Там же.

при ограниченных бюджетах, но она не должна становиться результатом воровства или халатности.

Московский архиерей понимал, что сама организация питания влияет на психологический климат в монастыре, духовном учебном заведении. Ропот на пищу, недовольство качеством или количеством могли стать источником серьезных конфликтов. Московский митрополит дал важный педагогический совет: «Скудость в содержании при скудости способов неизбежна; и нужна осторожность, чтобы от недоразумения о сем не возник ропот. Для сего надобно наблюдать... Чтобы годовое расписание расходов иногда показываемо было старшим; а ежедневное расписание пищи известно было всем»[63]. Прозрачность («ежедневное расписание пищи известно было всем») рассматривалась как лучшее средство против подозрений и зависти. Когда насельники видят, что ресурсы распределяются честно и открыто, ропот стихает.

Упомянем отдельно вопрос, который касался употребления алкогольных напитков, традиционно разрешенных в монастырях (пива и меда). Святитель Филарет провел специальное дознание, разослав запросы благочинным монастырей: «1) Предлагаются ли в мужских монастырях на братской трапезе пиво и мед? 2) Если предлагаются, то покупаются или варятся дома и каким образом? 3) Слыхали ли они, чтобы в какой-нибудь епархии какой-нибудь монастырь имел пивной завод?»[64].

В своем мнении обер-прокурору Синода А. П. Ахматову святитель изложил свою позицию:

– В Лавре пиво и мед подаются на соборных столах в праздничные дни по древнему обычаю.

– Пиво также используется для угощения трудящихся во время сенокоса (гостеприимство, поддержка народа).

– Мед варится в самом монастыре или покупается.

– Категорически запрещается создание пивоваренных заводов с целью продажи пива на сторону. «Пивоваренные заводы с попущением продажи пива, если бы при каком монастыре открыты были, по моему мнению, надлежит запретить решительно»[65].

Таким образом, святитель допускал умеренное употребление слабых алкогольных напитков внутри монастыря как часть традиции и способа поддержки физических сил при тяжелом труде, но решительно пресекал коммерциализацию процесса пивоварения, которая могла создать монастырю «имидж» питейного заведения.

В резолюции по Давидовой пустыни он уточняет: «Употребление вина должным отнюдь не почитать, а давать оного мало по нужде и немощи, по рассуждению настоятеля, и как можно реже»[66]. Вино рассматривалось исключительно как лекарство, а не как напиток для удовольствия.

---

[63] Там же.

[64] Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского к высочайшим особам и разным другим лицам …Ч. 1. С. 182.

[65] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского... Т. V, Ч. 1. С. 445–446.

[66] Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского... Т. 3. Вып. 3. С. 211–212.

Еще раз, возвращаясь к вопросу дисциплины в общежительных монастырях, приведем эпизод, связанный с введением ужина в Лавре, и описанный в воспоминаниях монаха Трефиллия. С его слов, митрополит Филарет (Дроздов) приказал учредить ужин, несмотря на возражения монастырских властей, ссылавшихся на завет преподобного Сергия Радонежского об одном обеденном столе. Святитель ответил: «Преподобный Сергий не прогневается на меня, если я изменю завет Его и посоветую братии вкушать вечернюю трапезу всем вместе, а не запасаться для этого с обеденной трапезы. Так и было сделано»[67]. Это решение было продиктовано заботой о здоровье и удобстве братии. Запасание еды с обеда на ужин часто приводило к порче продуктов или неравномерному распределению. Общий вечерний стол способствовал большему единению и порядку. Архиерей показал, что буквальное следование древним заветам не должно идти вразрез со здравым смыслом и пользой для живых людей.

В заключении также отметим мастерство святителя Филарета в использовании языка для передачи сложных административных и духовных смыслов. В использованных нами документах его язык сочетает в себе канцелярит Синодальной эпохи, церковнославянскую торжественность и живую, ироничную, порой суровую интонацию пастыря. Обратим внимание на лексику, описывающую пищу и трапезу. Он использует слова «врачевство», «питание», «отягощение», «младенческая пища». Характерно использование глаголов и причастий, передающих процесс духовного воздействия: «гладоумерщвляющий страсти», «оживляющий и питающий дух». В административных резолюциях его стиль лаконичен и зачастую обличителен: «Пищу получает по милости; и потому бесстыдно просит денег. Отказать». Здесь каждое слово формулирует нравственную оценку.

В письмах к наместнику Лавры архимандриту Антонию мы видим глубокое владение митрополитом Филаретом (Дроздовым) искусством увещевания. Святитель использует риторические вопросы, иронию и библейские аллюзии. Например, рассуждая о необходимости заботиться о земных вещах (в том числе о братских щах), он пишет: «Если Савватий не попечется о порядке братских щей: братия не будут довольны... Если же трапезному не годится поступать кое-как в деле трапезы: годится ли и нам с вами в делах, нам порученных? … Всего же хуже, если от несмотрения нашего люди впадут в небрежность, а потом в неверность и грех, и останутся без побуждения к исправлению»[68]. Он использует метафору ветхого дома, который нужно чинить: «…не будь нерадив. Не допусти до разрушения прежде времени», предостерегая от духовной лености и нерадения.

Таким образом, рассматриваемый нами вопрос питания в монастыре всегда был зоной особого духовного риска. С одной стороны, насельникам угрожала опасность чревоугодия и нарушения поста, с другой – опасность формализма, гордыни и осуждения. Взгляды московского святителя на правильную организацию питания не ограничивались только стенами монастырей, но

[67] Воспоминания о митрополите Филарете / Завалишин Д.И. // Русский архив. Историко-литературный сборник. 1869. № 7/8. С. 1182.
[68] *Филарет (Дроздов), свят.* Письма к преподобному Антонию… Ч. I. С. 92.

распространялись и на духовные учебные заведения. В XIX веке вопрос пивоварения и медоварения в обителях был актуальным, и московский святитель подходил к нему с позиции строгого уставного порядка и недопущения коммерциализации. Митрополит Филарет явно выступал против ложного аскетизма, который разрушает здоровье и лишает человека сил для молитвы и труда.

Заключение

Проведенное исследование эпистолярного и административного наследия святителя Филарета (Дроздова) позволяет сделать ряд существенных выводов о его подходе к организации монастырского питания.

Во-первых, для святителя Филарета вопрос питания никогда не был отвлеченной, малозначащей или изолированной хозяйственной проблемой. Он рассматривал трапезу как важнейший элемент монашеской аскезы и послушания. Земная пища понималась им как «врачевство» для поддержания телесных сил, необходимых для духовной борьбы, в то время как истинной пищей являлась «Божественная трапеза» – Евхаристия.

Во-вторых, святитель демонстрировал выдающееся сочетание административной строгости и пастырской икономии. Он наставлял противодействовать продуктовым хищениям, «боярским» трапезам, роскоши в постной пище и нарушениям устава, предлагая применять в качестве епитимьи лишение общей трапезы или перевод на «хлеб и квас». В то же время архипастырь проявлял глубокую заботу о немощных, слабых здоровьем монастырских насельниках, допуская употребление молока, рыбы и масла в тех обителях, где это требовалось для сохранения здоровья или из-за суровых условий местности. Принцип «экономии» (домостроительства) позволял адаптировать устав к реальным нуждам, не нарушая его духа.

В-третьих, общая трапеза утверждалась митрополитом как норма монашеской жизни, способствующая единству, смирению и взаимному контролю. Индивидуальное питание в кельях рассматривалось как отклонение, подлежащее исправлению. Главной целью регулирования питания было сохранение и укрепление духовного здоровья братии. Пища всегда должна была быть простой, неотягощающей, позволяющей уму оставаться трезвым для молитвы.

В-четвертых, святитель Филарет четко разграничивал внутреннюю монастырскую жизнь и внешнее гостеприимство. Он не допускал, чтобы ради удобства светских гостей или паломников в монастырских гостиницах в постные дни готовилась мясная пища «по обычаю», видя в этом соблазн и нарушение монашеских предписаний. При этом он помогал решать сложные финансовые и юридические вопросы, связанные с содержанием гостиниц, защищая интересы обители от светских притязаний. Монастырь должен был являть миру образец благочестия, избегая соблазна для окружающих.

В-пятых, московский митрополит предложил ввести механизмы контроля над качеством продуктов, расходованием средств и поведением трапезников.

Прозрачность учета и публичные наказания (занятие последних мест, кормление остатками) служили профилактике грехов чревоугодия, воровства и нерадения.

Филологический разбор текстов святителя показывает, что его язык всегда был тонким инструментом воздействия. Сочетая богословскую глубину, административную точность и пастырскую иронию, он формировал у адресатов (наместников, игумений, семинаристов) правильное духовное отношение к пище, предостерегая как от чревоугодия, так и от губительного, горделивого поста, ведущего к духовной прелести.

Рекомендации святителя Филарета представляют собой ценный опыт балансирования между буквой устава и духом любви. Его подход актуален и сегодня, предлагая современным монастырям модель организации быта, в которой забота о теле подчинена заботе о душе, а хозяйственная эффективность служит целям духовного возрастания. Наследие святителя Филарета в вопросах монастырского питания остается актуальным и сегодня, представляя собой образец того, как церковная администрация может и должна заботиться о «человеке целом»: о его теле, душе и духе, видя в повседневной трапезе «образ небесной трапезы» и отражение фундаментальных принципов иноческой жизни.

Источники и литература

Источники

1. Воспоминания о митрополите Филарете / Завалишин Д.И. // Русский архив. Историко-литературный сборник. – 1869. – № 7/8. – С. 1177–1184.
2. *Игнатий (Брянчанинов), святитель.* О молитве (Отечник № 5). – М.: Сестричество во имя преподобномученицы вел. княгини Елизаветы, 1997. – 189 с.
3. Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского к высочайшим особам и разным другим лицам: в 2 ч. / собраны и изданы Саввою, архиепископом Тверским и Кашинским. – Тверь: Тип. Губернского правления, 1888. – Ч. 1. – 207 с.
4. Письма Филарета, митрополита Московского, к наместнику Троице-Сергиевой Лавры архимандриту Афанасию. – М., 1886. – 142 с.
5. Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского / под ред. протопресвитера В.С. Маркова. – М.: «Душеполезное чтение», 1904. – Т. 2. Вып. 2. – 240 с.
6. Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского / под ред. протопресвитера В.С. Маркова. – М.: «Душеполезное чтение», 1905. – Т. 2. Вып. 3. – 288 с.
7. Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского / под ред. протопресвитера В.С. Маркова. – М.: «Душеполезное чтение», 1906. – Т. 3. Вып. 1. – 311 с.
8. Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского / под ред. протопресвитера В.С. Маркова. – М.: «Московские церковные ведомости», 1913. – Т. 3. Вып. 3. – 272 с.
9. Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского / под ред. протопресвитера В.С. Маркова. – М.: «Московские церковные ведомости», 1915. – Т. 5. Вып. 2. – 162 с.

10. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам: в 6 т. / под ред. Саввы, архиепископ. Тверского и Кашинского. – СПб.: Синод. тип., 1886. – Т. IV. – 613 с.
11. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам: в 6 т. / под ред. Саввы, архиепископ. Тверского и Кашинского. – СПб.: Синод. тип., 1887. – Т. V, Ч. 1. – 498 с.
12. *Филарет (Дроздов), святитель.* Переписка с современницами / святитель Филарет (Дроздов). – М.: Изд-во СТСЛ, 2013. – 832 с.
13. *Филарет (Дроздов), святитель.* Письма к преподобному Антонию наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: в 3 ч. / святитель Филарет (Дроздов). – М.: Изд-во СТСЛ, 2007. – Ч. I: 1831–1846 гг. – 495 с.
14. *Филарет (Дроздов), святитель.* Письма к преподобному Антонию наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: в 3 ч. / святитель Филарет (Дроздов). – М.: Изд-во СТСЛ, 2007. – Ч. II: 1846–1856 гг. – 447 с.
15. *Филарет (Дроздов), святитель.* Письма к преподобному Антонию наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: в 3 ч. / святитель Филарет (Дроздов). – М.: Изд-во СТСЛ, 2007. – Ч. III: 1857–1867 гг. – 415 с.
16. *Филарет (Дроздов), святитель.* Слова и речи: в 4 т. / святитель Филарет (Дроздов). – М.: Изд-во СТСЛ, 2009. – Т. II: 1825–1836 гг. – 558 с.
17. *Филарет (Дроздов), святитель*. Слова и речи: в 4 т. / святитель Филарет (Дроздов). – М.: Изд-во СТСЛ, 2009. – Т. III: 1837–1850 гг. – 575 с.
18. *Филарет (Дроздов), святитель.* Слова и речи: в 4 т. / святитель Филарет (Дроздов). – М.: Изд-во СТСЛ, 2009. – Т. IV: 1851–1867 гг. – 447 с.

Литература

1. *Андрианов А. Ю.* Роль режима питания в духовном становлении насельников русских православных монастырей XIX в. // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 84-91.
2. *Белякова Е. В.* Правовое регулирование жизни русского монастыря в XIX – начале XX в. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2008. № 2 (26). С. 112–128.
3. *Бугай Д. И.* Церковно-государственные отношения в трудах святителя Филарета (Дроздова) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. № 3 (64). С. 23–35.
4. *Гриценко Н. Ф.* Наставление в духовной жизни: (Из истории русского монашества второй половины XIX – начала XX в.). Москва: ПСТГУ, 2004. 312 с.
5. *Зырянов П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М.: «Русское слово». 1999. 312 с.
6. *Зырянов П. Н.* Русский монастырь в XIX веке. // Вопросы истории. 1991. № 4–5. С. 34–48.
7. *Лурье В. М.* История византийской философской традиции. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2013. 1056 с.
8. *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины и духовной жизни. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2018. 512 с.
9. *Ртищева Н. В.* Пастырское наследие святителя Филарета Московского в контексте эпохи // Богословский вестник. 2017. № 2. С. 88–102.
10. *Серафим (Кузнецов), иеромонах.* Монастырские уставы в 3-х томах. Том I. Монастырский мужской общежительный устав (в 2 частях). Нижний Новгород, типо-лит. Т-ва И.М. Машистова, 1910. 188 с.
11. *Смолич И. К.* История Русской Церкви. 1700–1917. Часть первая. Москва: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. 749 с.
12. *Соловьёва Т. А.* Святитель Филарет, митрополит Московский: богословие, церковная практика, эпоха. Москва: ПСТГУ, 2012. 432 с.

Recommendations of St. Philaret (Drozdov) concerning monastic nutrition: spiritual and administrative aspects

Author: Chebotarev Ivan Gennadievich (Hieromonk Nicholas). Candidate of Philological Sciences; Candidate of Theology; Minsk Theological Academy – Lecturer of English; ORCID: 0009-0009-8067-8121. Belarus, Minsk. E-mail: nikola.vlg@yandex.ru

Abstract: The article examines the views and practical recommendations of St. Philaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna (Drozdov), pertaining to the organization of monastic nutrition in the 19th century. Based on the analysis of little-known documents from the epistolary heritage of the saint (predominantly letters to the abbot of the Trinity-Sergius Lavra, Archimandrite Anthony), opinions and reviews, resolutions, and sermons, the key principles of regulating the monastic meal are identified. The balance between statutory strictness and pastoral condescension toward infirmities, sanitary-hygienic, medical, and psychological aspects in the saint's recommendations, the role of the common meal as an instrument of monastic obedience and discipline, as well as issues of economic management of the brethren's table, are investigated. Particular attention is devoted to the distinction in approaches to nutrition in cenobitic monasteries, sketes, and women's convents, as well as to the problem of observing fasting in the context of hospitality. It is concluded that for St. Philaret monastic nutrition was not merely an economic or dietetic task, but an essential element of ascetic practice and the spiritual formation of the brethren.

Keywords: St. Philaret (Drozdov), monastic nutrition, brethren's meal, fasting, monastic rule, Trinity-Sergius Lavra, Archimandrite Anthony (Medvedev), Philaretian studies, church economy, asceticism.

References

- Andrianov A. Iu. *Rol' rezhima pitaniia v dukhovnom stanovlenii nasel'nikov russkikh pravoslavnykh monastyrei XIX v.* [The role of dietary regimen in the spiritual formation of the inhabitants of Russian Orthodox monasteries in the 19th century] // *Etnograficheskoe obozrenie – Ethnographic Review*, 1995, no. 5, pp. 84-91.
- Beliakova E. V. *Pravovoe regulirovanie zhizni russkogo monastyria v XIX – nachale XX v.* [Legal regulation of the life of the Russian monastery in the 19th – early 20th centuries] // *Gosudarstvo, religiia, Tserkov' v Rossii i za rubezhom – State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 2008, no. 2 (26), pp. 112–128.
- Bugai D. I. *Tserkovno-gosudarstvennye otnosheniia v trudakh sviatitelia Filareta (Drozdova)* [Church-state relations in the works of St. Philaret (Drozdov)] // *Vestnik PSTGU. Seriia II: Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi – St. Tikhon's University Review. Series II: History. History of the Russian Orthodox Church*, 2015, no. 3 (64), pp. 23–35.
- Filaret (Drozdov), sviat. *Perepiska s sovremennitsami* [Correspondence with contemporaries]. Moscow, 2013.
- Filaret (Drozdov), sviatitel'. Pis'ma k prepodobnomu Antoniiu namestniku Sviato-Troitskoi Sergievoi Lavry: v 3 ch. [Letters to the Venerable Anthony, Abbot of the Holy Trinity Sergius Lavra: in 3 parts]. Part I: 1831–1846. Moscow, 2007. 495 p.
- Filaret (Drozdov), sviatitel'. Pis'ma k prepodobnomu Antoniiu namestniku Sviato-Troitskoi Sergievoi Lavry: v 3 ch. [Letters to the Venerable Anthony, Abbot of the Holy Trinity Sergius Lavra: in 3 parts]. Part II: 1846–1856. Moscow, 2007. 447 p.

- Filaret (Drozdov), sviatitel'. Pis'ma k prepodobnomu Antoniiu namestniku Sviato-Troitskoi Sergievoi Lavry: v 3 ch. [Letters to the Venerable Anthony, Abbot of the Holy Trinity Sergius Lavra: in 3 parts]. Part III: 1857–1867. Moscow, 2007. 415 p.
- Filaret (Drozdov), sviatitel'. *Slova i rechi*: v 4 t. [Words and Speeches: in 4 vols.]. Vol. II: 1825–1836. Moscow, 2009. 558 p.
- Filaret (Drozdov), sviatitel'. *Slova i rechi*: v 4 t. Words and Speeches: in 4 vols.]. Vol. III: 1837–1850. Moscow, 2009. 575 p.
- Filaret (Drozdov), sviatitel'. *Slova i rechi*: v 4 t. Words and Speeches: in 4 vols.]. Vol. IV: 1851–1867. Moscow, 2009. 447 p.
- Gritsenko N. F. *Nastavlenie v dukhovnoi zhizni: (Iz istorii russkogo monashestva vtoroi poloviny XIX – nachala XX v.)* [Instruction in the spiritual life: (From the history of Russian monasticism of the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Moscow, 2004. 312 p.
- Ignatii (Brianchaninov), sviatitel'. *O molitve* (Otechnik № 5) [On Prayer (Otechnik No. 5)]. Moscow, 1997. 189 s.
- Lur'e V. M. *Istoriia vizantiiskoi filosofskoi traditsii* [The history of the Byzantine philosophical tradition]. Saint-Petersburg, 2013. 1056 p.
- Osipov A. I. *Put' razuma v poiskakh istiny i dukhovnoi zhizni* [The path of reason in the search for truth and spiritual life]. Moscow, 2018. 512 p.
- *Pis'ma Filareta, mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo k vysochaishim osobam i raznym drugim litsam: v 2 ch*. [Letters of Philaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna, to the Highest Persons and Various Other Individuals: in 2 parts] / sobrany i izdany Savvoiu, arkhiepiskopom Tverskim i Kashinskim. Ch. 1. Tver, 1888. 207 p.
- *Pis'ma Filareta, mitropolita Moskovskogo, k namestniku Troitse-Sergievoi Lavry arkhimandritu Afanasiiu* [Letters of Philaret, Metropolitan of Moscow, to the Abbot of the Trinity-Sergius Lavra, Archimandrite Athanasius]. Moscow, 1886. 142 p.
- *Polnoe sobranie rezoliutsii Filareta, mitropolita Moskovskogo* [Complete Collection of Resolutions of Philaret, Metropolitan of Moscow] / pod red. protopresvitera V. S. Markova. Vol. 2, part 2. Moscow, 1904.
- *Polnoe sobranie rezoliutsii Filareta, mitropolita Moskovskogo* [Complete Collection of Resolutions of Philaret, Metropolitan of Moscow] / pod red. protopresvitera V. S. Markova. Vol. 2, part 3. Moscow, 1905.
- *Polnoe sobranie rezoliutsii Filareta, mitropolita Moskovskogo* [Complete Collection of Resolutions of Philaret, Metropolitan of Moscow] / pod red. protopresvitera V. S. Markova. Vol. 3, part 1. Moscow, 1906.
- *Polnoe sobranie rezoliutsii Filareta, mitropolita Moskovskogo* [Complete Collection of Resolutions of Philaret, Metropolitan of Moscow] / pod red. protopresvitera V. S. Markova. Vol. 3, part 3. Moscow, 1913.
- *Polnoe sobranie rezoliutsii Filareta, mitropolita Moskovskogo* [Complete Collection of Resolutions of Philaret, Metropolitan of Moscow] / pod red. protopresvitera V. S. Markova. Vol. 5, part 2. Moscow, 1915.
- Rtishcheva N. V. *Pastyrskoe nasledie sviatitelia Filareta Moskovskogo v kontekste epokhi* [The pastoral heritage of St. Philaret of Moscow in the context of the epoch] // *Bogoslovskii vestnik – Theological Herald*, 2017, no. 2, pp. 88–102.
- Serafim (Kuznetsov), ieromonakh. *Monastyrskie ustavy v 3-kh tomakh. Tom I. Monastyrskii muzhskoi obshchezhitel'nyi ustav (v 2 chastiakh)* [Monastic rules in 3 volumes. Volume I. Monastic male cenobitic rule (in 2 parts)]. Nizhny Novgorod, 1910. 188 p.
- Smolich I. K. *Istoriia Russkoi Tserkvi. 1700–1917. Chast' pervaia* [The history of the Russian Church. 1700–1917. Part 1]. Moscow, 1996. 749 p.
- *Sobranie mneniy i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo po uchebnym i tserkovno-gosudarstvennym voprosam* [Collection of opinions and reviews of Philaret,

Metropolitan of Moscow and Kolomna, on educational and church-state issues] / pod red. Savvy, arkhiep. Tverskogo i Kashinskogo: v 6-i t. Vol. IV. Saint-Petersburg, 1886. 613 p.

- *Sobranie mneniy i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo po uchebnym i tserkovno-gosudarstvennym voprosam* [Collection of opinions and reviews of Philaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna, on educational and church-state issues] / pod red. Savvy, arkhiep. Tverskogo i Kashinskogo: v 6-i t. Vol. IV, part 2. Saint-Petersburg, 1887. 498 p.
- Solov'eva T. A. *Sviatitel' Filaret, mitropolit Moskovskii: bogoslovie, tserkovnaia praktika, epokha* [St. Philaret, Metropolitan of Moscow: theology, church practice, epoch]. Moscow, 2012. 432 p.
- Zavalishin D.I. *Vospominaniia o mitropolite Filarete* [Recollections of Metropolitan Philaret] // *Russkii arkhiv. Istoriko-literaturnyi sbornik – Russkii arkhiv. A Historical and Literary Collection*, 1869, no. 7/8, pp. 1177–1184.
- Zyrianov P. N. *Russkie monastyri i monashestvo v XIX i nachale XX veka* [Russian monasteries and monasticism in the 19th and early 20th centuries]. Moscow, 1999. 312 p.
- Zyrianov P. N. *Russkii monastyr' v XIX veke* [The Russian monastery in the 19th century]. // *Voprosy istorii – Questions of History*, 1991, no. 4–5, pp. 34–48.

УДК 37

Атеистическое воспитание населения и религиозной обстановке в 1980-х годах по материалам Заднепровского райкома КПСС г. Смоленска

Авторы:
Иванов Александр Михайлович; Смоленский филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации – доцент, доцент кафедры юриспруденции; кандидат исторических наук; Смоленский филиал Финансового университета при Правительстве Российской Федерации – доцент кафедры математики, информатики и общегуманитарные науки; Россия, г. Смоленск; E-mail: aleks-i-82@yandex.ru; ORCID: 0000-0002-5730-430 X
Силина Карина Владимировна; Смоленский филиал Финансового университета при Правительстве Российской Федерации, студент очной формы обучения; Россия, г. Смоленск; E-mail: silina.carina2016@yandex.ru; ORCID: 0009-0000-1973-9401

Аннотация: данная статья посвящена атеистическому воспитанию и в Заднепровском районе города Смоленске. Авторы работы вводят в научный оборот архивные материалы из фондов Смоленского обкома партии, хранящиеся в Государственном архиве новейшей истории Смоленской области (далее ГАНИСО). Авторы делает вывод что в 1970-е годы гонения на церковь практически прекратились, но атеистическая пропаганда и контроль за религиозной обстановкой за населением сохранялся. Реформы второй половины 1980-х гг. в Советском Союзе затронули господствующую идеологию и привели к качественному изменению идеологической сферы и атеистического воспитания населения.

Ключевые слова: атеистическая пропаганда, Смоленский обком, русская православная церковь, уполномоченный по делам религии.

В период с 1965 по 1991 год Советский Союз пережил период трансформации церковного управления и активизации духовной жизни. Ключевую роль в этом сыграло расширение направлений деятельности Православной церкви, включая просветительскую, издательскую, миссионерскую и благотворительную работу.[1] В начале 1970-х годов Уполномоченный по делам религии действовал в тесном сотрудничестве с региональными и местными органами власти. Обкомы КПСС, облисполкомы и Советы народных депутатов активно помогали ему в реализации государственной политики в отношении религии и церкви. Эти органы также

[1] *Иванов А.М.* Вязьма православная. Смоленск: Маджента, 2016. С. 16.

усиливали контроль за исполнением законодательства о культах и принимали меры для оптимизации деятельности уполномоченного и инспектора.[2]

До середины 1980-х годов атеизм был неотъемлемой частью работы советских культурных и образовательных учреждений. Однако после 1985 года наметилось возрождение интереса к православию, и государственная политика изменилась, позволив религиозным организациям активнее участвовать в общественной жизни.[3] Заднепровский райком КПСС г. Смоленска, первичные партийные организации в соответствии с решением июньского (1983 г.) и апрельского (1985 г) Пленумов ЦК КПСС проводили определенную работу по совершенствованию форм и методов идейно-политического, трудового и нравственного воспитания. В общей системе мер по перестройке идеологической деятельности важное место занимали вопросы формирования научного мировоззрения, идейной убежденности, атеистического воспитания населения.

При Заднепровском райкоме КПСС, в трудовых коллективах и учебных заведениях создавались советы по атеистическому воспитанию. В Заднепровском районе г. Смоленска действовало три кинолектория и 13 лекториев, народный университет научно-атеистических знаний. К антирелигиозной пропаганде привлекались работники партийных и советских органов, лекторы, политинформаторы и агитаторы. В этих целях использовались единые политдни, информационно-пропагандистские группы райкома партии. Целенаправленно работали по воспитанию у трудящихся высоких нравственных качеств партийные организации ордена Трудового Красного Знамени авиационного завода, льнокомбината, завода имени М.И. Калинина. На этих предприятиях дифференцированно применялись коллективные и индивидуальные формы идеологического воздействия, регулярно проводились лекции, беседы, тематические вечера и другие мероприятия антирелигиозной направленности.[4]

Усилился контроль за соблюдением законодательств о религиозных культах, его осуществляла специальная комиссия райисполкома, в состав которой входили депутаты районного Совета, педагоги, юристы, работники культуры, представители трудовых коллективов. Они бывали на молитвенных собраниях, действовавших на территории района сектантских объединений, изучали характер проповедей и их влияние на верующих. В 1984 г. было посещено 30 собраний, проанализировано свыше 100 проповедей. Вместе с тем, в Заднепровском районе сохранялась сложная религиозная обстановка, на протяжении ряда лет действовало протестантские общины евангельских христиан-баптистов, пятидесятники, адвентисты седьмого дня,

[2] *Купченко К.В., Федоскин Н.Н., Якутин А.В.* Отечественная история Советского периода (1917-1991 гг.). Смоленск, 2018. С. 105.

[3] *Иванов А.М., Силина К.В.* Деятельность Русской Православной Церкви в начале 1970-хх годов по отчётам Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2024. № 1(22). С. 58-74.

[4] Государственный архив новейшей истории Смоленской области (далее ГАНИСО). Ф. 6. Оп. 68. Д. 39. Л. 46.

незарегистрированное религиозное объединение в поселке Колодня.[5] Молитвенные собрания данных объединений посещало более 400 человек. Религиозные общины вели активную работу по сохранению своих рядов и вовлечению новых членов, стремясь распространить свое влияние на молодежь и детей.

Согласно справки Уполномоченного Совета по делам религии по Смоленской области Королькова В.П. о религиозной обстановке в городе Смоленске и работе Заднепровского райисполкома по осуществлению контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах в городе Смоленске на 1985 г. были зарегистрированы и действовали: в Промышленном районе Успенский кафедральный собор и Спас-Окопная русская православная церковь (РПЦ), в Заднепровском районе: три протестантские общины: евангельских христиан баптистов (ВСЕХБ), адвентистов седьмого дня (АИД) и христиан веры евангельской-пятидесятников. Кроме того, действовала одна незарегистрированная община в п. Колодня ЕХБ, руководимая подпольным органом – Советом церквей, в ней насчитывалось более 100 человек, руководителем являлся экстремист-фанатик Лысенко В.Д., электрослесарь промкомбината – 408.

Таблица 1.

Учет обрядности по городу Смоленску в 1982-1984 гг.

	1982 г.	1983 г.	1984 г.
Денежные доходы	439 тыс. руб.	427 т. руб.	466 т. руб.
Окрещено детей	10,6 %	17,6 %	16,7 %
Отпето умерших	86,3 %	75,3 %	49,9 %
Совершенно венчаний	4	6	3

Денежные доходы церквей в 1984 г., по сравнению с 1983 г., возросли за счет повышения оплаты за совершение обрядов, увеличения продажи предметов культа. Следует отметить, что среди окрещенных в 1982 г. оказалось лиц старше 7 лет – 42 человека, в 1983 г. – 77, в 1984 г. – 51.

Деятельность религиозной объединений находилась под контролем исполкомов городского и районных Советов народных депутатов, их комиссий содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах и аппарата Уполномоченного Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области.

Наибольшую активность из районов города Смоленска в осуществлении контроля проявлял Заднепровский райисполком и его комиссия содействия контролю, она состояла из 18 членов. В её составе были депутаты районного Совета, педагоги, юристы, работники культуры, представители трудовых коллективов. За каждым религиозным объединением были закреплены

[5] *Аксёнова Е.К., Иванов А.М.* Русское православное общество и органы советской власти: взаимоотношения в период перестройки (1985-1991 гг.) по материалам Смоленской области // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XVI международной научно-практической конференции. Челябинск, 2020. С. 198.

определенные члены комиссии. В течении 1984 г., по данным райисполкома, члены комиссии побывали на 30 молитвенных собраниях, прослушав более 100 проповедей. К их изучению привлекались учителя средних школ Заднепровского района. В 1985 г., по рекомендации Уполномоченного Совета по делам религии, каждое посещение молитвенного собрания представителями райисполкома оформлялась анкетой – рецензией, в которой указывался не только состав присутствовавших на молитвенном собрании, но и характер проповедей, их влияние на верующих.

Таблица 2.

Деятельность религиозных объединений в Заднепровском районе г. Смоленска за 1982-1985 гг.

	Общины	1982 г.	1983 г.	1985 г.
ВСЕХБ Пресвитер Игнатенков В.И., пенсионер	Численность	246	262	262
	Денежные доходы	2884 руб.	1396 руб.	1942 руб.
	Окрещено	9 чел.	11 чел.	9 чел.
	Отпето	8 чел.	8 чел.	9 чел.
АСД Кучуривский В.Н.	Численность	-	26	30
	Доход	-	140 руб.	470 руб.-
	Крещение	-	-	-
ХВЕ-50-ки Булыгин А.А.	Численность	-	40	39
	Доход	-	-	-
	Крещение	-	-	-
	Отпето	-	-	1

Численность общины ВСЕХБ в 1983 г. возросла на 16 человек за счет того, что в нее влились члены снятой с регистрации Коробинской общины. Община АСД и ХВЕ-50-ки были взяты на регистрацию только в 1983 г., численность общины АСД в 1984 г. возросла за счет приема верующих из г. Вязьма – 4 чел., Ярцево – 1. Смоленск – 2. Характеризуя деятельность религиозных общин, следует отметить, что наибольшую активность по сохранению своих рядов и вовлечению новых членов проявляли пресвитер общин ВСЕХБ и АСД Игнатенков В.И, Кучуривский В.Н.

Особое беспокойство вызывала деятельность незарегистрированной сектантской религиозной общины в поселке Колодня, ее руководитель Лысенко В.Д. категорически отказывался от регистрации в органах власти. В беседе с Уполномоченным Совета по делам религии 11 сентября 1985 г. выдвинул требования, которые могли создать условия для регистрации общины: а) признание подпольного Совета церквей органом руководства общинами ЕХБ; б) разрешение вести миссионерскую деятельность их членами в общественных местах; в) созданию школ по религиозному воспитанию детей; г) оказание благотворительной помощи верующим и т.д. Эти требования совпадали с требованиями Совета церквей, но полностью противоречили советскому законодательству о религиозных культах.

Представители Заднепровского райисполкома неоднократно присутствовали на молитвенных собраниях общины в поселке Колодне, делали

свои представления на владельца дома Балякина, где происходили данные сборища, и на пресвитера Лысенко В.Д. На основании данных материалов нарушители законодательства о религиозных культах ежегодно привлекались административной комиссией райисполкома к денежным штрафам. По мнению Уполномоченного по делам религии по Смоленской области Королькова В.П. Заднепровскому райисполкому нужно было усилить работу среди населения по разъяснению Законов, касающихся положения церкви и верующих в советском государстве, осуществлять меры по широкому внедрению в быт людей новых безрелигиозных гражданских обрядов, усилить работу по атеистическому воспитанию в школах и профтехучилищах, особенно в зоне поселка Колодня, а также индивидуальную работу среди верующих и особенно сектантов.[6]

Но в деятельности Заднепровского райкома КПСС, многих первичных партийных организаций по атеистическому воспитанию населения имелись серьёзные недостатки. Вопросы антирелигиозной работы редко рассматривались на заседаниях бюро райкома партии, идеологической комиссии, отдела пропаганды и агитации, собраниях коммунистов. Фактически бездействовал созданный районный совет по атеистическому воспитанию, проводимые в районе антирелигиозные мероприятия носили эпизодический характер, часто им недоставало наступательности, конкретности, эмоциональной выразительности. Слабо изучались и внедрялись в практику новые формы и передовой опыт данной работы.

Партийные комитеты автоагрегатного завода, вагонного и локомотивного депо, как головные парторганизации в работе по месту жительства, явно недооценивали значение атеистического воспитания членов трудовых коллективов и населения закрепленных микрорайонов, в которых наиболее сильно было распространено влияние сектантских объединений. Они не добились объединения усилий, возможностей и средств воспитательного воздействия всех парторганизаций микрорайона, не располагали точной информацией о религиозных проявлениях, не обеспечивали строгое и последовательное претворение в жизнь ленинских принципов отношения к религии и церкви.

В Заднепровском райкоме не в полной мере использовались имевшиеся возможности для улучшения качественного состава и обучения идеологических кадров, ведущих антирелигиозную работу. Так, например, 19 % лекторов общества «Знание» не имели высшего образования, только 38 % агитаторов являлись коммунистами. В то же время к идейно-воспитательной работе мало привлекались выпускники университете марксизма-ленинизма Смоленского обкома КПСС, областных школ лекторского мастерства, прошедшею специальную подготовку по пропаганде научно-атеистических знаний.

В атеистическом воспитании трудящихся была принижена роль лекционной пропаганды и устной политической агитации. Беседы и лекции на антирелигиозные темы проводились нерегулярно, не всегда в достаточной мере учитывался уровень образования и культуры людей. Их информированность.

[6] ГАНИСО. Ф. 6. Оп. 68. Д. 39. Л. 52-54.

Так в Заднепровском районе г. Смоленска для выступления лекторов было определено 256 паспортизованных аудиторий. За 1984 г. в них было прочитано по атеистической пропаганде 114 лекций, за 9 месяцев 1985 г. – 53 (1,6 % от общего объёма выступлений). В коллективах заводов автоагрегатного и торгового оборудования, швейного объединения «Восход», комбината строительных материалов, объединений «Мясопром» лекции по атеизму не проводились. Не получали широкого распространения системные формы лекционной пропаганды.

Научно-атеистической пропаганде недоставало наступательности, конкретности, слабо разоблачался вред религии для общества и личности, попытки церкви приспособится к современный условиям, спекулировать на жизненных неурядицах, фактах равнодушного отношения к человеку. Существенные недостатки имелись в деятельности группы докладчиков райкома КПСС, лекторов и докладчиков многих партийных организаций. Отсутствовал необходимый контроль за их работой, была принижена требовательность к коммунистам-руководителям за личное участие в воспитание масс. В 1985 г. не выступали с политическими докладами и лекциями главный инженер треста «Смоленскстройконструкция» Кириевский С.И., главный инженер вагонного депо Илларионов П.Г., заместитель начальника локомотивного депо Щербин Э.В. и другие.

В значительном улучшении нуждалась антирелигиозная пропаганда по месту жительства населения, многие партийные организации недооценивали значение в данной работе постоянно действующих агитпунктов, агитплощадок, красных уголков общежитий. Некоторые из них находились в запущенном состоянии и не использовались в воспитании людей. Была занижена роль в данном деле учреждений культуры, редко проводились лекции, тематические вечера, читательские конференции, обзоры литературы антирелигиозной направленности. Слабо развивалась сеть народных университетов, любительских объединений и клубов, кружков самодеятельного и технического творчества.

Партийные и советские органы Заднепровского района г. Смоленска, руководители ряда предприятий и организаций не принимали действенных мер по укреплению материально-технической базы культпросветучреждений. Долгое время не решался вопрос капитального ремонта и реконструкции Дворца культуры железнодорожников. Плохо был подготовлен к работе в зимних условиях клуб «30 лет Октября» локомотивного депо. Не было должной отдачи и от созданного в 1984 г. районного культурно-спортивного комплекса. Он не являлся центром по координации усилий входивших в него учреждений культуры и спорта для совершенствования культурно-просветительской и физкультурно-спортивной работы, организации разумного досуга населения, внедрения новых советских обрядов и праздников.

Значительных улучшений требовала работа комсомольских организаций по атеистическому воспитанию молодежи и школьников. В ряде организаций Заднепровского района г. Смоленска не получили принципиальной оценки

факты участия членов ВЛКСМ в религиозных обрядах, имели место случаи крещения детей из семей комсомольцев авиационного и автоагрегатного заводов, комбината строительных материалов, локомотивного и вагонного депо. Не давалась должная оценка подобным фактам в бюро Заднепровского райкома ВЛКСМ.

Неудовлетворительно использовались возможности атеистического воспитания молодежи на занятиях в системе комсомольской политической учебы. Так, например, на протяжении 1983-1985 гг. не было создано ни одной школы по курсу «Основ научного атеизма». Партийные организации и педагогические коллективы общеобразовательных школ не уделяли должного внимания работе с семьями верующих и детьми, подверженными религиозному влиянию, они не сумели преодолеть безразличное отношение учащихся к вопросам религии и атеизма. В большинстве школ района атеистическое воспитание учащихся во внеурочное время в основном осуществлялись однообразными пассивными формами – общими лекциями и беседами. Школьники редко привлекались к активной научно-атеистической пропаганде.

Отрицательно сказывались на атеистическом воспитании, профилактике правонарушений, организаций разумного досуга школьников отсутствие в районе Дома пионеров, станции юных натуралистов и техников, детско-юношеских спортивных школ, а также слабая материальная база имевшихся детских и подростковых клубов по месту жительства. В результате в Заднепровском районе не снижалась религиозная обстановка, ежегодно более ста детей подвергались обряду крещения, росла активность и денежные доходы сектантских объединений.

Учитывая сложную религиозную обстановку в городе Смоленске и особенно в Заднепровском районе, отдел пропаганды и агитации Смоленского обкома КПСС предложил Смоленскому горкому КПСС, райкомам КПСС г. Смоленска следующее:

- совместно с кафедрами общественных дисциплин высших учебных заведений глубоко и всесторонне проанализировать религиозную обстановку в районах города, разработать конкретные научно-методические рекомендации по усилению наступательности и повышению эффективности атеистической работы с учетом активизации клерикальной пропаганды в связи с исполнявшимся в 1988 г. 1000-летием введения христианства на Руса;

- усилить антирелигиозную направленность пропаганды и агитации, обучения и воспитания, всей идеологической, политико-воспитательной работы. Главное внимание сосредоточить на формировании марксистско-ленинского мировоззрения, идейной убежденности, активной жизненной позиции у каждого жителя города, особенно молодежи;

- повысить роль устной политической агитации и лекционной пропаганды в атеистическом воспитании. При организации лекций и бесед в трудовых коллективах и по месту жительства полнее учитывать особенности и реальную степень влияния на людей конкретной религиозной обстановки;

- эффективнее использовать возможности Домов культуры, клубов, библиотек, красных уголков, независимо от ведомственной принадлежности, в атеистическом воспитании населения, постоянно улучшать их материально-техническую базу, совершенствовать формы культурно-просветительскую работы, создавать необходимые условия для организации разумного досуга, массового вовлечения трудящихся, молодежи в самодеятельное художественное и техническое творчество;

- улучшить атеистическое воспитание молодёжи и учащихся общеобразовательных школ, усилить контроль за атеистической направленностью учебно-воспитательного процесса, настойчиво добиваться повышения методического и научного уровня, эмоциональной выразительности антирелигиозных мероприятий для школьников, особое внимание уделять работе с детьми, подверженным религиозному влиянию в семьях.[7]

14 февраля 1986 г. на пленуме Заднепровского райкома партии был заслушан отчет партийного комитета Смоленского железнодорожного узла о выполнении постановления ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении партийного руководства комсомола и повышении его роли в коммунистическом воспитании молодежи». На бюро райкома КПСС обсуждались следующие вопросы: «О работе партийной организации автотранспортного предприятия № 2 по совершенствованию марксистско-ленинского образования трудящихся (27 ноября 1985 г.); «О выполнении постановления бюро райкома КПСС от 26 июня 1985 г. «О работе партийной организации Смоленской дистанции пути Московской железной дороги по дальнейшему совершенствованию лекционной пропаганды среди трудящихся, перестройке ее в свете требований ЦК КПСС» (16 января 1986 г.); «О работе партийной и общественных организаций вагонного депо по пропаганде атеистических знаний, формированию активной жизненной позиции у трудящихся» (17 апреля 1986 г.).

На заседании идеологической комиссии Заднепровского райкома КПСС в 1986 г. была рассмотрены работы Дома культуры авиационного завода по пропаганде атеистического знаний средствами кино, был заслушан отчет о работе клуба «Атеист» средней школы № 19 города Смоленска. В целях повышения эффективности и качества атеистической работы в составе идеологической комиссии райкома партии была утверждена секция атеистического воспитания молодежи. Возглавлял секцию секретарь исполкома районного Совета народных депутатов Кунжина Г.А. С февраля 1986 г. при Заднепровском райкоме КПСС работал районный семинар организаторов атеистического воспитания. В 1986 г. в системе марксистско-ленинского образования трудящихся работало семь школ по курсу «Научный атеизм», где обучалось 195 слушателей.

Во Дворце культуры железнодорожников действовал народный университет научно-атеистического знания, в нем занималось 130 человек. Всеми формами марксистско-ленинского образования в Заднепровском районе

[7] ГАНИСО. Ф. 6. Оп. 68. Д. 39. Л. 53-55.

было охвачено почти 30 тысяч человек. К пропаганде научно-материалистических, атеистических знаний широко привлекался идеологический актив города Смоленска: пропагандисты (1093 чел.), лекторы (972 чел.), политинформаторы (742 чел.) агитаторы (1176 чел.) В Заднепровском районе работало 16 атеистических лекториев и 6 кинолекториев, в первом квартале 1986 г. в трудовых коллективах было прочитано 52 лекции, проведено 390 бесед на атеистическую тему.[8] На предприятиях и в организациях были созданы советы по научному атеизму, утверждены 84 организатора атеистического воспитания. При областной организации общества «Знание» действовали двухгодичные школы лектора-атеиста и одногодичная школа лекторов по проблемам идеологической борьбы.[9] Лекции регулярно сопровождались показом научно-популярных, хроникально-документальных и художественных фильмов.[10]

Большую работу проводила комиссия содействия по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах при исполкоме районного Совета народных депутатов. Члены комиссии систематически изучают религиозную обстановку в Заднепровском районе, присутствовали на молитвенных собраниях верующих, изучали правоведческую деятельность служителей культа. Так, с ноября 1985 г. по апрель 1986 г. было посещено 15 молитвенных собраний, проведено три заседания комиссии. Членами комиссии ежегодно проводился учет крещения детей жителями района в разрезе предприятий и организаций. Эти сведения доводились до партийных комитетов, бюро первичных партийных организаций, научно-атеистических советов предприятий и организаторов атеистического воспитания трудящихся. В 1986 г. члены комиссии проводили систематическую разъяснительную работу с руководством экстремистской религиозной группы Совета церквей ЕХБ о необходимости ее регистрации на автономных началах.

Определенная работа по атеистическую воспитанию учащихся проводилась в учебных заведениях Заднепровского района г. Смоленска. В каждой школе был утвержден ответственный за организацию атеистической работы, который планировал ее с учетом возраста школьников. Во всех школах действовали клубы «Атеист», количеством 14 атеистических клубов, где за полугодие 1986 г. было прочитано 174 лекции и беседы с учащимися на атеистическую тему. В ряде школ прошли атеистические вечера (школы № 3, 13, 23, 32), научно-теоретические и читательские конференции (школы № 3,5,10,13,18,19,24 и другие).

---

[8] ГАНИСО. Ф. 6. Оп. 68. Д. 39. Л. 59.

[9] *Иванов А.М., Силина К.В.* Лекционная пропаганда общества "Знание" в конце 1970-х - начале 1980-х годов по материалам Смоленской области // Государство, общество, церковь в истории России XX-XXI веков : Материалы XXIII Международной научной конференции, Иваново, 27–28 марта 2024 года. – Иваново: Ивановский государственный университет, 2024. С. 331.

[10] *Силина К.В*. Идеологическая и политико-воспитательная работа общества «Знание» в конце 1970-х - начале 1980-х гг. (по материалам Смоленской области) // Лебедевские чтения : Сборник статей по материалам XXV Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 85-летию Педагогического института имени В.Г. Белинского Пензенского государственного университета, Пенза, 18 апреля 2024 года. – Пенза: Пензенский государственный университет, 2024. С. 259.

В Заднепровском районе сложились интересные формы сотрудничества школ и культурно-просветительских учреждений, так, в средней школе № 32 г. Смоленска совместно с кинотеатром «Красный партизан» был организован атеистический киноклуб. Средняя школа № 13 проводила атеистическую работу по плану, составленному совместно с клубом имени 30 лет Октября, библиотекой, музыкальной школой. Определенная работа проводилась по атеистическому просвещению родителей на родительских всеобучах, где были предусмотрены занятия по научному атеизму. С целью повышения теоретического и методического уровня педагогических кадров в апреле 1986 г. на базе средней школы № 13 состоялся городской семинар по атеизму для директоров школ и организаторов внеклассной и внешкольной работы на тему: «Организация деятельности педагогического коллектива по атеистическому воспитанию учащихся».[11]

В школах проводилась определенная работа с детьми из семей верующих, такие семьи находились под постоянным педагогическим наблюдением (школы № 10,13,15,18,19 и 24), с детьми и их родителями приводилась индивидуальная работа. Учащиеся, подверженные религиозному влиянию, привлекались к участию в общественной жизни школ, им давали постоянные общественные поручения. Усилился контроль партийных организаций и администраций общеобразовательных школ за атеистической направленностью уроков обществоведения, истории, географии, физики, химии, биологии, астрономии и внеклассных мероприятий.

Анализировалась работа по пропаганде атеистической литературы среди населения работниками библиотек Заднепровского района, в том числе школьных. Постоянно действовали выставки книг под рубрикой «Против суеверия и предрассудков», «Наука против религии» (библиотека № 5), «Новые советские обряды и праздники» (библиотека № 10), атеистические уголки. Проводились беседы, обзоры и конференции: «Как и почему возникла вера в бога?» (библиотека № 20) и другие. В атеистическом воспитании трудящихся района широко использовались возможности Домов культуры и клубов, детских клубов. В атеистической работе партийные организации применяли как массовые, так и индивидуальные формы воспитательного воздействия. Положительный опыт в данном направлении был накоплен партийными организациями авиационного завода, вагонного депо, завода имени Калинина, школ № 3, 32 и других.

В трудовых коллективах Заднепровского района распространялись новые советские праздники и ритуалы: посвящение в рабочие, чествование трудовых династий, слеты передовиков производства, торжественные проводы в армию, комсомольские свадьбы, торжественное вручение паспортов, регистрация новорожденных и другие. В целях более широкой пропаганды атеизма среди населения использовалась работа советов общественности микрорайонов, созданных на базе партийных организаций крупных предприятий. Успешно

[11] ГАНИСО. Ф. 6. Оп. 68. Д. 39. Л. 60.

работал Совет общественности Дзержинского микрорайона (базовое предприятие – локомотивное депо). Вопросы атеистического воспитания находили отражение в стенной и многотиражной печати, передачах внутреннего радио на авиационном заводе, льнокомбинате, СПШО «Восход», заводе имени Калинина, в вагонном депо.

Вместе с тем в атеистической работе, проводимой в трудовых коллективах, в микрорайонах по месту жительства, не доставало наступательности, конкретности, эмоциональной выразительности. Проводимая советами по атеизму и организаторами атеистического воспитания индивидуальная работа была недостаточно эффективной. Райком партии, первичные партийные организации Заднепровского района видели свою задачу в том, чтобы придать более действенный и наступательный характер атеистической пропаганде, всей воспитательной работе, проводить ее достойно и квалифицированно, активизировать индивидуальную работы с людьми, попавшими под религиозное влияние.[12]

Совершенствуя атеистическое воспитание трудящихся Заднепровский райком КПСС видел нерешенные проблемы, не удавалась охватить целенаправленным атеистическим воздействием пенсионеров, домохозяек, работников малочисленных трудовых коллективов. Недостаточно велась подготовка квалифицированных кадров для индивидуальной работы с верующими, мало привлекались слушатели факультета научного атеизма университета марксизма-ленинизма Смоленского обкома КПСС. Недостаточно эффективно проводилась работа по месту жительству, вследствие чего оставалось высоким число детей, крещенных в возрасте от 7 до 18 лет.[13]

Все усилия райкома КПСС, всех идеологических работников района были направлены на дальнейшее улучшение антирелигиозного воспитания населения, мобилизацию трудящихся на успешное выполнение заданий первого годы и XII пятилетки (1986-1990), осуществлении исторических решений XXVII съезда КПСС.[14] В 1970-е годы преследования церкви практически прекратились, однако атеистическая пропаганда продолжалась. Лишь во второй половине 1980-х годов партийное руководство ослабило контроль над Русской Православной Церковью.[15] Начало Перестройки ознаменовало собой перемены в отношениях между государством и обществом, что привело к снижению государственного контроля над различными религиозными организациями.[16] Легализация новых религиозных объединений способствовала укреплению законности, улучшению социально-политической ситуации и налаживанию

[12] ГАНИСО. Ф. 6. Оп. 68. Д. 39. Л. 62.
[13] Там же. Л. 57.
[14] *Иванов А.М., Силина К.В.* Деятельность и контроль за незарегистрированными группами верующих в начале 1970-хх годов по отчётам Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2024. № 4(25). С. 97-107.
[15] *Иванов А.М., Силина К.В.* Деятельность Русской Православной Церкви в начале 1970-хх годов по отчётам Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2024. № 1(22). С. 72.
[16] *Иванов А.М.* Смоленщина на пороге перемен: общественно-политические процессы в период перестройки. Смоленск: Историко-литературный журнал "Странникъ", 2025. С. 156.

конструктивного диалога между верующими и властью.[17] Реформы конца 1980-х годов в СССР затронули господствующую идеологию, кардинально изменив идеологическую сферу и принципы атеистического воспитания, а также определили новую политику государства в отношении религиозных организаций.[18]

Источники

1. Государственный архив новейшей истории Смоленской области (далее ГАНИСО). Ф. 6. Оп. 68. Д. 39. Справки, информации о выполнении постановлений бюро обкома КПСС по вопросам массово-политической и пропагандистской работы. Л. 45-55, 58-62.

Литература

1. *Аксёнова Е.К., Иванов А.М.* Русское православное общество и органы советской власти: взаимоотношения в период перестройки (1985-1991 гг.) по материалам Смоленской области // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XVI международной научно-практической конференции. Челябинск, 2020. С. 189-198.
2. *Иванов А.М.* Вязьма православная. Смоленск: Маджента, 2016. 216 с.
3. *Иванов А.М.* Смоленщина на пороге перемен: общественно-политические процессы в период перестройки. Смоленск: Историко-литературный журнал "Странникъ", 2025. 220 с.
4. *Иванов А.М., Силина К.В.* Лекционная пропаганда общества "Знание" в конце 1970-х - начале 1980-х годов по материалам Смоленской области // Государство, общество, церковь в истории России XX-XXI веков : Материалы XXIII Международной научной конференции, Иваново, 27–28 марта 2024 года. – Иваново: Ивановский государственный университет, 2024. С. 327-333.
5. *Иванов А.М., Силина К.В.* Деятельность Русской Православной Церкви в начале 1970-хх годов по отчётам Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. – 2024. – № 1(22). – С. 58-74.
6. *Иванов А.М., Силина К.В.* Деятельность и контроль за незарегистрированными группами верующих в начале 1970-хх годов по отчётам Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. – 2024. – № 4(25). – С. 97-107.
7. *Купченко К.В., Федоскин Н.Н., Якутин А.В.* Отечественная история Советского периода (1917-1991 гг.). Смоленск, 2018. Электронный ресурс. Режим доступа: https://elibrary.ru/item.asp?id=36968096 (Дата обращения: 14.09.2026).
8. *Курилов В.А.* «Перестройка» атеистической системы в Советском Союзе (1986–1991) // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 178-182.

[17] *Иванов А.М., Силина К.В.* Деятельность и контроль за незарегистрированными группами верующих в начале 1970-хх годов по отчётам Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2024. № 4(25). С. 105.

[18] *Курилов В.А.* «Перестройка» атеистической системы в Советском Союзе (1986–1991) // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2021. № 3. С. 180.

9. *Силина К.В.* Идеологическая и политико-воспитательная работа общества «Знание» в конце 1970-х - начале 1980-х гг. (по материалам Смоленской области) // Лебедевские чтения : Сборник статей по материалам XXV Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 85-летию Педагогического института имени В.Г. Белинского Пензенского государственного университета, Пенза, 18 апреля 2024 года. – Пенза: Пензенский государственный университет, 2024. С. 259.

Atheistic Education of the Population and the Religious Situation in the 1980s by the Materials of the Zadneprovsky District Committee of the CPSU in Smolensk

Authors:
Ivanov Alexander Mikhailovich; Smolensk Branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration – Associate Professor of the Department of Jurisprudence; Candidate of Historical Sciences; Smolensk branch of the Financial University under the Government of the Russian Federation – Associate Professor of the Department of Mathematics, Informatics and General Humanities; Russia, Smolensk; E-mail: aleks-i-82@yandex.ru; ORCID: 0000-0002-5730-430 X
Silina Karina Vladimirovna; Smolensk Branch of the Financial University under the Government of the Russian Federation, full-time student; Russia, Smolensk; E-mail: silina.carina2016@yandex.ru; ORCID: 0009-0000-1973-9401

Abstract: This article is devoted to the atheistic education and religious situation in the 1980s in the city of Smolensk. The authors introduce into scientific circulation archival materials from the funds of the Smolensk Regional Party Committee, stored in the State Archive of the Contemporary History of the Smolensk Region (hereinafter referred to as GANISO). The authors conclude that in the 1970s the persecution of the church practically ceased, but atheistic propaganda and control over the religious situation among the population remained. Reforms of the second half of the 1980s in the Soviet Union affected the dominant ideology and led to a qualitative change in the ideological sphere and the atheistic education of the population.

Keywords: atheistic propaganda, Smolensk Regional Committee, Russian Orthodox Church, Commissioner for Religious Affairs.

References

- *Aksyonova E.K., Ivanov A.M.* Russian Orthodox Society and Soviet Power Bodies: Relationships in the Period of Perestroika (1985-1991) Based on the Materials of the Smolensk Region // Traditional Societies: Unknown Past. Materials of the XVI International Scientific and Practical Conference. Chelyabinsk, 2020. P. 189-198.
- *Ivanov A.M.* Vyazma pravoslavnaya. Smolensk: Magzhenta, 2016. 216 p. (In Russian)
- *Ivanov A.M.* Smolenshchina on the threshold of changes: socio-political processes in the period of perestroika. Smolensk: Historical and literary journal "Strannik", 2025. 220 p. (In Russian)
- *Ivanov A.M., Silina K.V.* Lecture propaganda of the society "Znanie" in the late 1970s - early 1980s based on the materials of the Smolensk region // State, society, church in the history of

Russia of the XX-XXI centuries : Materials of the XXIII International Scientific Conference, Ivanovo, March 27–28, 2024. – Ivanovo: Ivanovo State University, 2024. Pp. 327-333.

- *Ivanov A.M., Silina K.V.* The Activities of the Russian Orthodox Church in the Early 1970s According to the Reports of the Commissioner for Religious Affairs at the Council of Ministers for the Smolensk Region // Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary. – 2024. – No 1 (22). – P. 58-74.
- *Ivanov A.M., Silina K.V. Activity* and Control over Unregistered Groups of Believers in the Early 1970s According to the Reports of the Commissioner for Religious Affairs at the Council of Ministers for the Smolensk Region // Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary. – 2024. – No 4(25). – P. 97-107.
- *Kupchenko K.V., Fedoskin N.N., Yakutin A.V.* Otechestvennaya istoriya Sovetskogo period (1917-1991 gg.). Smolensk, 2018. Elektronnyi resurs. Rezhim dostupa: https://elibrary.ru/item.asp?id=36968096 (Date of access: 14.09.2026).
- *Kurilov V.A.* "Perestroika" of the Atheistic System in the Soviet Union (1986–1991) // Bulletin of Leningrad State University named after A.S. Pushkin. 2021. No 3. P. 178-182.
- *Silina K.V. Ideological* and political-educational work of the society "Znanie" in the late 1970s - early 1980s (based on the materials of the Smolensk region) // Lebedev readings: Collection of articles based on the materials of the XXV All-Russian scientific and practical conference, dedicated to the 85th anniversary of the Pedagogical Institute named after V.G. Belinsky of Penza State University, Penza, April 18, 2024. – Penza: Penza State University, 2024. P. 259.

УДК 271.2-7(470.313):37(091)"11/19"

Кто учил наших прадедов?

Автор: Сеферьянц Александр Витальевич, протоиерей; Местная Религиозная Организация «Православный Приход Сергиевского Храма С.Трубино Щелковского округа Балашихинской Епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)»; г Москва. e-mail: avseferyants@yandex.ru; ORCID 0009-0001-3143-4528

Аннотация. В настоящей статье кратко рассмотрен процесс эволюции начального церковного образования в России с XI века до 1917 года с локализацией этого процесса в Сапожковском уезде Рязанской губернии после того, как он стал самостоятельной административной единицей. Была рассмотрена работа церковно-приходских начальных школ и школ грамотности. Выяснилось, что церковно-школьное образование в рассматриваемом уезде имело поступательный характер.
Особое внимание было уделено учителям церковно-приходских школ и школ грамоты, которые занимали ведущее положение в школах, т.к. обучали детей благонравию и Закону Божию, что было главнейшей их обязанностью. В статье была отдана дань учителям, которые за ничтожное жалованье, отказывая себе и своим семья в бытовых удобствах, организовывали школы в своих домах, были отмечены учителя, которые за исполнение должности учителя получили благодарность и были награждены орденами и медалями.

Ключевые слова: Церковь, начальное религиозное образование, Рязанская губерния, Сапожковский уезд, законоучитель.

Где, кто и чему учил наших предков? Как показывает отечественная история, государственная власть и Русская Православная Церковь всегда вместе заботились о просвещении народа и его духовном совершенствовании. Именно церковные школы составляли основу системы духовного образования и играли немаловажную роль в распространении, как народного просвещения, так и основ православной нравственности.

Россия никогда не являлась отсталой страной. Самодержавная форма правления не препятствовала прогрессу. Гимназии имелись во всех уездных городах, чем не могли похвастаться многие европейские страны.

Давайте вспомним, например, как развивалось начальное образование в Сапожковском уезде Рязанской губернии, который самостоятельной административной единицей становится только в 1778 г. И с этого времени начинается становление образования в нём. Но ведь образование в России было и до 1778 г. С чего оно начиналось? Давайте кратко отметим основные этапы его становления в России, а потом подробнее в Сапожковском уезде.

Начиналось образование с монастырей, где монахи готовили себе смену.

«… с XI столетия начало возрастать повсюду число монастырей. В рязанском краю было так же много обителей, как и в других местах; но очень немногие из них возводят свое происхождение к эпохе дотатарской, — писал в книге «История Рязанского княжества» Д.И. Иловайский[1]. На сапожковской земле существовала Покровская Песоченская пустынь, упраздненная уже в конце XVIII века. Давайте представим, что и там зарождалось народное образование, основной целью которого было — воспитать нравственного человека, знающего основы христианства и владеющего навыками чтения и письма. Духовенство и народ сберегали школу, и она продолжала своё существование и развитие. «Грамотность пала бы совершенно во всех слоях русского общества, если бы не поддерживало её и не направляло к лучшему монашествующее духовенство, с пастырями во главе»[2].

Пётр Великий предписал «поповским и диаконским детям учиться в школах греческих и латинских; а которые в тех школах учиться не похотят, и их в попы, и диаконы на отцовы места и никуда не посвящать»[3]. Как писал архиепископ Макарий (Миролюбов Н.К.) «до времени Петра Великого в Рязанской епархии, несмотря на обширное пространство ея, не было никакого духовно-учебного заведения»[4]. И только 7 мая 1722 г. при Симеоновском монастыре было заведено в Рязани училище под именем арифметической школы. В 1726 г. была открыта архиерейская школа, куда церковники стали отдавать детей на учебу. В царствование Анны Иоанновны архиерейская школа пришла в совершенное расстройство, возобновив занятия в 1739 г. и сменив название на «Славянская школа».

При Елизавете Петровне был облегчён доступ в училища детям из непривилегированных слоев населения.

При Екатерине II учреждается Переяславль-Рязанская провинция, куда входит город Сапожок. Став уездным городом, Сапожок получил более благоприятные возможности для развития народного образования.

В 1786 г. в Сапожке открывается малое народное училище, которое относилось к начальным учебным заведениям для непривилегированных сословий, с 2-годичным сроком обучения. Неохотно отдавали своих детей в училище горожане Сапожка. И часто не дав доучиться до окончания курса. Ревизор, посетивший сапожковское малое народное училище в 1789 г., отметил причину малочисленности учащихся так: «...вследствие злоупотребления частных лиц и особенно духовенства, т.к. они, несмотря на запрещение Высочайшим уставом, содержать домашния училища, не перестают их

[1] *Иловайский* Д. И. История Рязанского княжества. URL: https://ru.wikisource.org/wiki/История_Рязанского_княжества (доступ от: 19.04.2024).

[2] Цит по: *Миропольский* С.И. Очерк истории церковно-приходской школы от первого её возникновения на Руси до настоящего времени. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. С. 74

[3] Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Том IV. 1700 — 1712 гг. № 2186 от 15 января 1708 г. С. 401

[4] Цит. по *Макарий (Миролюбов Н.К.)*. URL: http// Рязанская семинария | История, культура и традиции... URL: http://62info.ru›history/node/751 (доступ от: 21.02.2024).

содержать»[5]. Эти особые частные школы, размещались в собственных домах членов причта, церковных сторожках и других неприспособленных для занятий местах или в особых зданиях, построенных помещиками в их имениях. Поводом к открытию подобных школ была местная потребность в первоначальном образовании.

При императоре Александре I Святейший Синод утвердил «Положение об участии священно-и церковнослужителей в устроении сельских приходских школ». Духовенство стало заводить приходские школы на свой собственный счет. Там же обучались и их собственные дети. Священник с. Чембар Иаков Добромыслов предоставил «бесплатно стол и квартиру для учительницы школы, его же рачением устроенной»[6]. За особое усердие и ревность в деле устроения церковноприходских школ он был удостоен награждением книгой «Библия» от Рязанской епархии[7].

А мы продолжим исторический экскурс.

Николай I в первый же год своего царствования признал организацию воспитания юношества важнейшим государственным делом. Стараниями тех людей, которые понимали важность просвещения для народа, стали открываться школы. Состоятельные люди, радевшие об улучшении жизни, народа жертвовали солидные денежные суммы на нужды народного образования.

Как писал известный общественный деятель А. И. Кошелев: «Грамоту всегда мы должны приветствовать радушным: "Милости просим. Будет грамота, будет и свет"»[8]. В его коренном имении при Троицкой церкви с. Песочня 1-го сентября 1837 г открылась школа. Наставником школы был дьячок Алексей Слободский, смотрителем — священник Петр Алексеев, а учителем – диакон Косьма Окунев. В 1844 г. в училище обучались 33 ученика, в 1849 г. учились 49 мальчиков и 2 девочки[9]. Это дало толчок развитию образования в окрестных деревнях и сёлах, а село Песочня становится центром образования Сапожковского уезда.

В селе Путятино Сапожковской округи Рязанской губернии во второй половине 1839 г. существовало 5 домашних школ для детей государственных крестьян. Все члены причта местной Воскресенской церкви — два священника, дьякон, два дьячка и пономарь — были заняты обучением детей. Так, у священника Михаила Васильева обучались три мальчика из государственных крестьян 12—15 лет, один 11-летний мещанский сын и два солдатских сына 14 и 16 лет. У дьячка Андроника Ефимова учились его собственный сын Алексей 6 лет от роду, три мальчика из числа государственных крестьянина от 9 до 13 лет и сын солдатки 14 лет от роду. У пономаря Иакова Иванова обучались два его

[5] Цит. по *Кузнецов И.А.* Сапожковский край: время, события, люди. – Рязань : Русское слово, 2003. С. 81
[6] Рязанские епархиальные ведомости (РЕВ). 1887 г. № 7. С. 190
[7] РЕВ. 1887 г. № 16 С. 458
[8] *Кошелев А.И.* Нечто о грамотности (письмо к В.И. Далю) // Русская беседа. М., 1858. Т. 1, кн. 9. С. 218
[9] Памятная книжка для Рязанской губернии на 1860 г. Рязань : Типография губернского правления, 1860. С. 166-170

собственных сына 5 и 8 лет, 6 мальчиков из государственных крестьян от 7 до 12 лет, два сына помещичьих крестьян 12 и 13 лет. Пятилетний пономарский сын изучал азбуку, восьмилетний учился писать. Семилетний крестьянский мальчик учился читать и писать. Два крестьянских мальчика обучались чтению, остальные дети — чтению и письму[10].

В 1844 г. в той части села, где проживало свободное от крепостной зависимости население, открылась церковно-приходская школа, в которой обучалось 65 учеников[11]. Содержалась она на средства от общественных сборов. Учились в школе только мальчики. Через год после отмены крепостного права, в той части села, где проживали крепостные крестьяне, открылась еще одна церковно-приходская школа[12].

Ещё в период крепостного права первая школа возникла в Канино. Волостной старшина Поликарп Аверкин выделил деньги из собственных сбережений на постройку здания для школы.

При императоре Александре II (1855-1881 гг.) открылись школы в с. Напольном (1856 г.), в Малом Сапожке, Таптыково, Ново-Красной слободе, Высоком, Телятники (все в 1861 г.)[13].

В с. Ново-Красная слобода школу в собственном доме основал местный священник Иоанн Иоаннович Пурикордов. Он же преподавал в школе Закон Божий с 1861 по 1881 г. В 1901 г. началось строительство нового школьного здания церковно-приходской школы, т.к. существующее обветшало и грозило обрушиться. Крестьяне ассигновали для этого 500 рублей[14]. С 1908 г. законоучителем в построенной школе служил дьякон Иван Иванович Викторов. В 1912-14 гг. заведующим и законоучителем упоминается сельский священник Иоанн Васильевич Маргаритов[15]. В 1914 г. в селе имелись две школы: церковно-приходская и земская. В церковно-приходской обучалось 144 мальчика и 57 девочек[16].

В приходе села Малый Сапожок имелись земская и церковно-приходская школа. Законоучителем в школах с 1899 г. был священник села Николай Тимофеевич Виноградов.

Школа в селе Лукмос начала работу в 1859 г. и помещалась первоначально в доме священника И.С. Добромыслова, а затем – в особо устроенном при

[10] *Уткин, игумен Виталий, Витязев, иерей Георгий, Витязева О.В.* Материалы к истории церковных народных школ Рязанской губернии. // Иваново-Вознесенское Епархиальное управление. URL: http://www.history.pravorg.ru›…igumen…o…vityazeva…k…gubernii/ (доступ от: 08.07.2024)

[11] Путятинский муниципальный округ — Официальный сайт... URL: http://oprzn.ru›putjatinskij-municipalnyj-rajon/ (доступ от: 07.07.2024).

[12] МОУ "Путятинская СОШ" Официальный сайт URL: http://sh-putyatinskaya-r62.gosweb.gosuslugi.ru/nasha-shkola/o-shkole/ (доступ от: 18.12.2024).

[13] Народный каталог православной архитектуры // Описания и фотографии православных церквей, храмов и монастырей. URL: http//www.sobory.ru/ (доступ от: 16.12.2024).

[14] РЕВ 1902 г. № 6. С. 193

[15] Новокрасное. Церковь Рождества Христова. URL: http//ruskontur.com›novokrasnoe-czerkov-rozhdestva-hristova/?ysclid=mc0lii7kj1336228942 (доступ от: 17.12.2024).

[16] Рязанская епархия. Официальный сайт http://www.ryazeparh.ru/ (доступ от: 09.03.2024).

церкви. В 1874 г. при церкви было каменное здание, в котором вначале помещалась земская школа, затем церковная школа грамоты. С 1891 г. безвозмездным законоучителем и заведующим школами был священник села Николай Николаевич Орлов[17].

В отчете по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1866 г. в Сапожковском уезде показаны 32 училища на попечении духовенства и 627 мальчиков и 10 девочек, учившихся в них[18]. Наставниками также были местные священники, которые обучали безвозмездно. В каждом учебном заведении был попечитель, который помогал приобретать школьный инвентарь и книги для библиотеки, проводить ремонт мебели, содержать учителей и т. д.

По общему числу учащихся Сапожковский уезд стоял выше прочих. Один учащийся приходился на 80 душ, а в расчете на детей школьного возраста учился один ребенок из тринадцати[19].

Роль духовенства в управлении начальным образованием росла, благодаря усердию и жертвам приходских священников, а также уменью их расположить к пожертвованиям своих прихожан. Так, в 1894 г. «Рязанские Епархиальные ведомости» писали: о выражении благодарности епархиального училищного Совета с утверждения Его Высокопреосвященства от 7 октября — г-же Матвеевой — жертвовательнице на Ушинскую церковно-приходскую школу Сапожковского уезда, попечителю той же школы Феодору Павлову Рамынину и попечителю школы грамоты д. Мощенки, дворянину Сергею Иванову Стурму — за их значительные жертвы на благоустройство школ Ушинской и Мощенской и об утверждении в звании члена Сапожковского отделения епархиального училищного Совета бывшего земского начальника 4 участка, Сапожковского уезда, А.Ф. Лопухина, заявившего себя особенным внимательным сочувствием к устроению и упрочению церковных школ своего участка[20].

Здание церковно-приходской школы в Морозовых Борках построено в конце XIX века московским купцом Алексеем Дмитриевичем Мартыновым, усадьба которого находилась в этом селе. В этой школе в течение трех лет обучались девочки. Они учились писать, читать, быть послушными, изучали православие. Барин был попечителем школы, проверял, хорошо ли учителя учат учеников молитвам[21].

Помимо церковно-приходских училищ существовали школы грамотности, «кои по объему преподавания равняются курсу церковно-приходских школ. Это школы, которые, будучи открыты местными священниками, не были признаны епархиальным начальством в правах церковно–приходских школ только потому, что не удовлетворяли требованию благоустроенной школы со стороны своей

[17] Там же.
[18] Памятная книжка Рязанской губернии на 1868 г. Рязань : Губернская типография, 1868. С. 244-249
[19] Цит. по: *Кузнецов И.А.* Сапожковский край: время, события, люди. – Рязань : Русское слово, 2003. С. 85
[20] Цит. по: РЕВ. 1894 г. № 21. С. 824 — 825
[21] Исторический центр села Морозовы Борки Сапожковского района. URL: http://school-m-borki.narod.ru (доступ от: 09.06.2024).

внешней обстановки и помещения. Эти школы были немедленно преобразуемы в церковно-приходские, лишь только изыскивались средства для более благоприятной обстановки их со стороны внешней»[22]. Школы грамотности открывались в зданиях церковных богаделен и караулок, или же в домах священно-церковнослужителей. Священники, дьяконы и причетники сами учили всем предметам.

Работа школ грамоты была организована в деревнях Курбатовка, Поляки, Никольское. В деревне Пущиных Озерках прихода с. Нового в 1902 г. школа грамоты была переименована в церковно-приходскую. Для школы еще в 1901 г. было выстроено новое пятистенное школьное здание размером 17 аршин (12 метров) длиной и 10 аршин (7 метров) шириной. На устройство его крестьяне от себя собрали 180 рублей, из отделения получили 300 рублей и от попечителя Вл. Григ. Кристи – 765 рублей. С начала 1901-1902 учебного года в с. Боровом псаломщик Василий Газов бесплатно открыл в своем доме школу грамоты[23].

В 1887 г. приписного крестьянского населения числилось 149 611 чел., грамотных было лишь 10 798 чел.[24]. Но при видимых результатах были и трудности. Недостаточность финансового обеспечения сказалась на материальном положении школ. Оставалось множество селений, где народ пребывал в невежестве, не имея среди себя почти ни одного грамотного человека.

На 1889 г. в Сапожковском уезде число церковно-приходских школ и школ грамотности вместе — 19. При этом 3 из них располагаются в наёмных помещениях, 13 на частных квартирах, 3 – в церковных сторожках. Состояние 14 из них неудовлетворительное. В школах обучалось 486 учащихся: 219 – в церковно-приходских школах, 257 – в школах грамоты[25].

На начало XX века в Сапожковском уезде церковно-приходских школ — 39, что составляет 38,6% общего числа, школ грамотности числилось только пять[26]. Наши предки ходили в церковно-приходские школы, которые располагались в сёлах Андреевке, Сысой, в которых учителя имели среднее образование. Такие же школы были в сёлах Воронежские Верхи (Новоспасское) и Уда, Малый Сапожок и Красный Угол (церковно-приходская школа находилась в 5 верстах от церкви в деревне Марфиной, была учреждена ещё в 1895 году, размещалась в собственном доме. В 1914 г. в ней обучалось 28 мальчиков и 7 девочек; заведующим, а также и законоучителем с 1906 г. состоял сельский священник Сергей Георгиевич Борков), Берёзовка и Морозовы Борки, Старое Пластиково, Беломестная слобода, Строевское и Унгор, в сельце

[22] Цит. по: РЕВ. 1887. № 8. С. 218.
[23] РЕВ *1902. № 1*. С. 19
[24] Сборник статистических сведений по Рязанской губернии. Том IX. Выпуск I. Сапожковский уезд. – Рязань : Типография наследников З.П. Поздняковой, 1888. С. 205
[25] РЕВ. 1890. № 10. С. 493
[26] *Оленев М. Б.* Сельские школы в Рязанской губернии (начало XX века). Алфавитный список селений. URL: https://62info.ru/history/node/6491 (доступ от: 14.11.2024).

Фролово и Суховское, в деревнях Александровка, Марфинка, Уша, Самодуровка, Екатериновка, Сомово, Петино и в Сергиевском женском монастыре[27].

В 1901 г. выстроено новое школьное здание в Ряжских Выселках. Крестьяне еще в 1897 г. «составили приговор вносить на устройство школьного здания по 15 копеек с души»[28]. Затем крестьянин А. Элагин пожертвовал на постройку 100 рублей, отделением выдано пособие в 100 рублей, и к началу 1901-1902 учебного г. новое здание школы размером 14 аршин (10 метров) в длину, 9 аршин (6,5 метров) в ширину и 4,5 аршина (3,2 метра) в высоту было уже почти закончено[29].

Вместо старых строились новые здания в сёлах Чембар, Канино (ЦПШ жен) и Кутловы Борки. Для Чембарской школы в 1902 г. разрешено к отпуску из казённого леса 436 брёвен и 80 жердей, а для Канинской школы – 320 брёвен березового леса[30].

На постройку нового здания школы в с. Напольном с согласия причта и церковного старосты разрешено употребить церковные суммы, отчисляя ежегодно по 300 рублей в 1902, 1903 и 1904 годы.[31].

В селе Коровка имелась церковно-приходская одноклассная школа, учрежденная в 1889 году. Помещалась она в собственном доме и на содержание ее выделялось от села общественные деньги. В 1914 году в ней обучалось 90 мальчиков и 52 девочки). Законоучителем в школе по 1907 год был священник Василий Иванович Троицкий, с 1907 года его сменил Александр Васильевич Троицкий[32].

После проведённого обзора мы увидели, что церковно-школьное образование в Сапожковском уезде носило поступательный характер и процесс становления его был типичным для центральной части России.

Еще Л.Н. Толстой писал: «И воспитание, и образование неразделимы. Нельзя воспитывать, не передавая знания, всякое же знание воспитательно»[33]. Эти слова относятся к учителям, которые совершали ежедневный подвиг. Давайте узнаем фамилии учителей, которые учили наших прадедов. Может быть, среди них вы увидите знакомую фамилию и вам захочется подробнее узнать историю своего рода.

Священник занимал ведущее положение в школе, т.к. на него возлагалось наблюдение за нравственным воспитанием учащихся. К началу XIX столетия русское духовенство было наиболее образованным слоем страны.

---

[27] Красный Угол. Церковь Рождества Пресвятой Богородицы. URL: https://ruskontur.com/krasnyj-ugol-czerkov-rozhdestva-presvyatoj-bogorodiczy/; *Оленев М. Б.* Сельские школы в Рязанской губернии (начало XX века). Алфавитный список селений. URL: https://62info.ru/history/node/6491 (доступ от: 14.11.2024).

[28] РЕВ 1902 г. № 6. С. 193

[29] Там же.

[30] Там же.

[31] Там же.

[32] Энциклопедия Руниверсалис — русская универсальная онлайн-энциклопедия руни.рф (доступ от: 01.12.2024).

[33] *Толстой Л.Н.* Педагогические сочинения. — М.: Педагогика, 1989. – С. 451–452.

Та высокая задача, которую предстояло выполнить духовенству, — обращение языческого народа в христианский, заставляла всех, начиная с князя и кончая простолюдином, относиться к духовенству с исключительным вниманием.

Только духовенство оказывается силой, способной обеспечить органичное развитие народного образования на селе. Жизнь основной массы духовного сословия – это жизнь среди народа и вместе с народом. Все, что образование давало простолюдину, давалось ему через духовенство. К священнику или дьячку бежал крестьянин, чтобы написать письмо к сыну, сданному в солдаты, или ушедшему на столичные заработки; к ним же старушка крестьянка спешила, завернув в тряпку письмо от сына, чтобы те прочитали его. Именно в силу этого духовенство и способно было взять в свои руки образование крестьян. Оно разделяло образ жизни крестьянства, и одновременно духовно и культурно возвышалось над ним. Из лиц духовного звания, занимающихся обучением детей, особой популярностью пользовались представители низшего клира — пономари и дьячки.

В указе от 22 июня 1814 года Синода подчеркивалось, что занятие обучением детей «наиболее свойственно званию приходского священника», ибо соответствует одной из его главнейших обязанностей – «учить прихожан благонравию и Закону Божию». Эта обязанность станет успешнее исполняться священником, если «дети самим же духовенством будут научаться грамоте».

В дореволюционной России результат религиозного образования и воспитания учащихся главным образом зависел от преподавателя Закона Божия или законоучителя. Главнейшими качествами законоучителя считались его религиозность, аккуратность и справедливость, самообладание, бдительность, честность, любовь к делу и детям, терпение, твёрдость воли и настойчивость. Священник-законоучитель признавался первым руководящим лицом в религиозно-нравственном воспитании учащихся. Он должен был быть и был одновременно не только священнослужителем, богословом, пастырем-духовником и проповедником, но и хорошим историком и словесником, и вместе с этим – простым и искренним в общении с детьми, понимающим и любящим своих учеников.

О взаимоотношении учителей и учеников сказал М. Фиников преподаватель Рязанской духовной семинарии: «Задача духовной школы – широка, многообъемлюща. Чтобы правильно решить эту задачу, нужно иметь в виду, что обучает и вместе воспитывает только та школа, которая есть школа – семья, где воспитатель и питомцы соединены между собою самыми тесными родственными узами, где царит любовь, взаимное доверие, где душа питомца всегда открыта участливому влиянию руководителя, где нет начальников и

подчиненных, есть отцы и дети, где рядом с сообщением научных знаний идет деятельная подготовка молодых умов и сердец к жизни»[34].

В уездных отчетах писали, что преподавательская деятельность большинства законоучителей, учителей и учительниц церковноприходских школ свидетельствует об их подготовке, опытности и ревностном усердии к делу. Примером такой «энергической деятельности и усердия» является священник с. Канина Фёдор Алексеевича Оранский, который устроил на свой счет дом под помещение школы (8х8 аршин) на каменном фундаменте и снабдил его классной мебелью. В 1886 году ему была объявлена благодарность епархиального начальства[35]. Училищный совет при Святейшем Синоде за особое усердие и ревность в деле благоустройства церковно-приходских школ и школ грамоты наградил его книгой «Библия».

Иногда несколько поколений клириков были заняты обучением детей. Занятие это передавалось как бы по наследству. Указ Синода от 22 июня 1814 года требовал, чтобы священно- и церковнослужители учили детей «без всякого договора и требования возмездия». Поэтому духовные лица … «заслуживают от начальства одобрения».

Распоряжением по рязанскому епархиальному и духовно-учебному ведомству за 1868 год за полезные труды по духовному училищу и особенное усердие к проповеданию слова Божия было объявлено Архипастырское одобрение, со внесением в послужные списки священнику села Борца Михаилу Сперанскому[36].

Рязанское Епархиальное начальство в 1884 году объявило благодарность за усердную и весьма полезную деятельность по преподаванию Закона Божия законоучителям Сапожковского уезда: *Михаилу Сперанскому* (с. Борец), *Якову Морозову* (с. Канино), *Симеону Зимину* (с. Муравлянка), *Иоанну Ягодину* (с. Назарьевское), *Алексию Добродееву* (с. Напольное), *Николаю (Тимофеевичу) Виноградову* — священнику и учителю школы с. Песочня (с 1880 года), с. Малый Сапожок (с 1899 года), *Константину Соборову* (Пригородная Слобода), *Алексию Воскресенскому* (с. Сараи), *Александру Смирнову* (с. Строевское, его же училищный совет при Святейшем Синоде за особое усердие и ревность в деле благоустройства церковно-приходских школ и школ грамоты наградил книгой «Библия»), *Иоанну Екатеринину* (с 1867 года священник села с. Телятники)[37].

Так, за усердное и полезное исполнение должности учителя получили одобрение и благодарность от Епархиального начальства: *Виноградов Тимофей* — священник Малого Сапожка, *Воскресенский Алексий* — диакон с. Сараи, *Кастров Иоанн* — священник с. Напольного, *Колосов Илья* — священник с.

[34] *Аникина О.Л.* Об особенностях организации учебного процесса во второклассных учительских школах Рязанской губернии конца XIX — начала XX века // Государственный музей-заповедник С.А. Есенина. URL: http://www.museum-esenin.ru›publish/1392 (доступ от: 31.07.2024).
[35] РЕВ 1886 № 24 С. 680
[36] РЕВ 1869 № 20. С. 468
[37] РЕВ 1887 № 9. С. 232

Михеи.

В августе 1866 года Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Иринарх, архиепископ Рязанский и Зарайский, изволил объявить архипастырскую признательность и благословение со внесением в послужной список за ежегодный взнос денег в пользу духовно-учебных заведений Рязанской Епархии соборному протоиерею г. Сапожка *Григорию Покровскому*, Можарскому священнику *Афанасию Орлову*, Ягоднинскому священнику *Стефану Ягодину* и Глебовскому священнику *Иоанну Карташеву*.

Харьков Дмитрий Алексеевич, священник села Борец. С 1905 года законоучитель и заведующий церковно-приходской школой.

Домашние наставники и учителя, обратившие на себя внимание в деле народного образования, в том числе священно- и церковнослужители» награждались орденами и медалями.

Теплов Павел Нестеров. В 1875 году — законоучитель в женском сельском училище при Телятниковской Сергиевской богадельне; *Доброхотов Павел Петрович* — священник Архангельской церкви г. Сапожка (с 1845 г.); сын его *Доброхотов Константин Павлович* — смотритель Сапожковского духовного училища; преподаватель арифметики и географии того же училища – *Князев Николай Михайлович; Калитинкин Григорий,* законоучитель с. Чёрная Слобода, с. Кривель; *Некрасов Петр Васильевич* **—** помощник смотрителя Сапожковского духовного училища.

8-го февраля 1913 года были сопричислены к ордену св. Анны 3-й степени в награду особо усердного исполнения в течение двадцати пяти лет обязанностей по обучению в народных школах **—** священники с. Кривского *Косма Караулов*, с. Сысой *Косма Овсянников,* с. Морозовых Борков *Иоанн Солидов*, с. Андреевки *Иоанн Огарев.*

Орденом св. Станислава 3 ст. награждены учителя *Виноградов Феодор Зосимович* (Сапожок), и орденом св. Анны 2-й степени – *Горностаев Николай* (с. Сысой), *Прокливитантов Георгий Васильевич* (Сапожок).

Для наиболее отличившихся учителей использовались и другие поощрения. Училищный совет при Святейшем Синоде за особое усердие и ревность в деле благоустройства церковно-приходских школ и школ грамоты наградил книгой «Библия»: *Барбитову Евдокию,* учительницу Путятинской церковно-приходской школы, *Миловзорова Ивана***,** заведующего образцовой церковно-приходской школой при Сысоевской школе, *Васильеву Параскеву***,** учительницу церковно-приходской школы д. Пущиных Озерков, *Камнева Сергия***,** заведующего Дмитриевской церковно-приходской школой и *Кудрявцева Василия* – учителя Сысоевской второклассной школы, *Тихомирова Иоанна Васильева,* законоучителя с. Чучково (также от Епархиального начальства за усердное и полезное исполнение должности законоучителя ему изъявляется одобрение и благодарность), *Сапфирова Василия Иоанновича,* священника с. Песочня, *Тресвятского Александра,* священника села Телятники, *Чтецова*

Евгения, законоучителя церковно-приходской школы Воронежских Верхов.

Наперсным крестом, выдаваемым от Св. Синода, награждены: *Вишневский Александр Евсеевич,* учитель церковного пения Сапожковского духовного училища, *Сапожков Иоанн*, священник с. Чёрной Речки.

За усердные труды по церковно-школьному делу набедренниками были награждены *Успенский Александр***,** священник с. Кутловых Борков (1912 год) и *Милонов Михаил,* священник с. Копнина (1912 год).

За труды по заведению школы для крестьянских детей награжден набедренником священник с. Острого Пластикова Пётр Никулицкий[38], *Стабников Михаил,* учитель Чембарской церковно-приходской школы и *Тихонов Андрей*, учитель Кутлово-Борковской церковно-приходской школы — преподано Божие благословение за усердное отношение к церковно-школьному делу.

Одобрение и благодарность от Епархиального начальства за усердное и полезное исполнение должности законоучителя получил *Озерский Феодор Иоаннович* учитель с. Пластиково (в 1887 году награжден набедренником за труды по благоустройству школ)[39].

Продолжим вспоминать имена священно-церковнослужителей, работавших на поприще образования в школах Сапожковского уезда: *Алфеев Михаил, Виноградов Иван Семенович, Дмитревский Феодор, Иванов Александр Григорьевич, Лавров Николай Петрович, Ловцов Иоанн Михайлович, Морозов Павел Яковлевич, Поспелов Михаил Иоаннов, Смирнов Василий Семенович, Смирнов Михаил Александрович, Успенский Николай Павлович, Ягодин Алексий, Лампадин Иван Алексеевич* — Сапожковское духовное училище; *Дроздов Михаил Львович (Сапожковское женское приходское городское училище); Архангельский Дмитрий Петрович* (Сапожковское ремесленное училище); *Белкин Иван* (г. Сапожок, частная школа г. Белкиной); *Алексин Афанасий* (Сапожковское пригородное училище), *Амарантов Петр Михайлов* (с. Андреевка); *Белкин Василий, Кораблев Григорий* (с. Карабухино); *Белков Димитрий* (Покровско-Одоевская сельская школа); *Борисоглебский Василий* (Карповское училище); *Борков Василий* (с. Глебово); *Васильев Михаил Петрович и Грацианский Петр Иоаннов* (с. Черная Слобода и д. Отрада); *Высоков Иоанн Васильев, Ясенев Никифор (*с. Кутловы Борки); *Грифцов Василий Александрович* (с. Чёрная Речка); *Кастров Михаил Васильев* (с. Троицкое, Шилово тож); *Знаменский Григорий Петров, Лицентов Александр Иоаннов* (с. Сараи); *Зимин Егор* (с. Михеи); *Иерусалимов Иоанн* (с. Одоевщина и д. Озериха); *Ксенофонт Путятин*, *Озерский Иоанн Иоаннов* (с. Путятино); *Колосов Александр, Курганов Алексий* (с. Новое, с. Романовы Дарки); *Кочуров Иоанн, Петропавлов Михаил* (с Завидово); *Курков Яков* (с. Дегтяные Борки); *Лебедев Василий* (с. Волковое); *Левитов Федор* (с. Покровское, с. Озериха); *Лихаревский Леонид* (с.Кумино);

[38] РЕВ 1869 № 13 С. 281
[39] РЕВ 1887 № 24 С. 634

Львов Александр (с. Муравлянка, с. Дубровка); *Мелехов Александр Андреев* (с. Красный Угол); *Менкин Иван Федорович* (д. Отрада); *Оливков Михаил Федорович* (с. Копнино), *Тресвятский Георгий Иванович* (с. Лукмос); *Покровский Василий* (с. Панино); *Пущинский Димитрий Акинфиев* (с. Чучково); *Русов Зосима* (с. Красное); *Рябцев Лука Гаврилович* (с. Телятники); *Топильский Димитрий Стефанов, Добычин Стефан* (с. Борец); *Успенский Николай Игнатиев, Фаворов Петр* (с. Меньшие Можары); *Чтецов Григорий (*с. Малый Сапожок); *Чувиковский Иоанн Герасимов* (Карловское сельское училище)[40].

Своих прадедов не увидели? Прочтите еще раз.

Социально-экономическое положение педагогов-священников России было достаточно тяжелым. Расходы на народное образование из казны были незначительны. Духовенство в учебных заведениях, принадлежащих Церкви, совершенно безмездно несёт труды по обучению, для священников нередко весьма тягостные, так как за невозможностью иметь особых учителей, приходится одному лицу преподавать закон Божий и все остальные предметы. В 1886 году «Рязанские Епархиальные ведомости» писали: «Все учащие лица исполняли свои обязанности и с примерным усердием и знанием дела. Из 151 учащих лиц 107 учили бесплатно, 32 получали менее 50 р., 12 — от 50 р. до 100р. и только 10 более 100 р. 54 учителя преподавали Закон Божий и все другие предметы начальной школы, 44 — только Закон Божий»[41]. В составе земских школ 37 % выходцев из духовенства работали законоучителями.

Профессор Московского университета С. А. Рачинский писал: «Законоучителя должны получать вознаграждение за свой труд. Безумно и бесчеловечно полагать даровой труд на людей не достаточно вознагражденных и за прочие свои труды»[42], и что только государственная поддержка духовенства могла обеспечить существование церковных школ.

Еще в 1836 году комиссия духовных училищ писала о недостаточности «нынешних окладов по духовным училищам … при сличении с окладами светских училищ[43]». Жалованье наставников духовных училищ Рязанской епархии так ничтожно, что иные из них получают менее порядочного служителя в казенном заведении состоящего.

Епископ Евлогий в 1908 году во время работы комиссии по народному образованию Государственной Думы 3-го созыва так сказал о работающих в школах священниках: «Именно они, эти сельские и городские священники... являлись главными двигателями этого дела, главными строителями этого

[40] *Оленев М. Б.* Сельские школы в Рязанской губернии (начало XX века). Алфавитный список селений. URL: https://62info.ru/history/node/6491 (доступ от: 14.11.2024).
[41] РЕВ 1886 № 16. С. 453
[42] *Житинев Т.Е*. Создание «Правил о церковно-приходских школах» от 13 июня 1884 года и реформа начальных школ Святейшего синода // Вестник Волжского университета им. В.Н. Татищева. 2009. № 3. С. 166
[43] Мнения, отзывы и письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по разным вопросам за 1821–1867 гг., собранные и снабженные пояснительными примечаниями Л. Бродским. – М.: Синод. тип., 1905. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/mnenija-otzyvy-i-pisma-filareta-mitropolita-moskovskogo-i-kolomenskogo-po-raznym- voprosam-za-1821-1867-gg/13#source (доступ от: 15.09.2024)

огромного и величественного здания церковной школы… Они, эти наши скромные, смиренные приходские пастыри, обласканные и ободренные высоким доверием блаженной памяти императора Александра III, опираясь на сочувствие только своих прихожан, отдавали приходской школе все свои лучшие силы, отдавали свой часто непосильный труд, отдавали свои скудные жертвы, и только такой ценой они достигли таких, я скажу, блестящих результатов, каких достигла школа за последние 25 лет своего существования...». И добавил: «Церковь девять веков стояла над колыбелью нашего русского народа, она пела ему священные песни и воспитала в нем те прекрасные качества, за которые наша родина называется Святою Русью, а наш народ — народом Богоносцем. Оторвите, оттолкните священников от школы, сведите на нет все церковное влияние в школе, изгоните оттуда церковных дух, и народ тогда пойдет в дебри сектантства или даже сделается совершенно неверующим, и воистину тогда грозным станет лицо земли родной...»[44].

Вот такие Учителя с большой буквы терпели невзгоды, чтобы простой народ был грамотным и просвещённым.

Декретом от 20 июня 1917 года деятельность церковно-приходских школ была приостановлена. Церковь потеряла возможности ведения учительской и воспитательной деятельности.

По свидетельству историка Н.М. Карамзина, русские цари «золотом и честию маня к себе художества, искусства, науки европейские, размножая церковные училища, число людей грамотных, … без сомнения не боялись просвещения, но желали, как могли или умели, ему способствовать; … и видим дела их, благоприятные для гражданского образования России»[45].

Библиографический список

1. Аникина О.Л. Об особенностях организации учебного процесса во второклассных учительских школах Рязанской губернии конца XIX – начала XX века // Государственный музей-заповедник С.А. Есенина. URL: http://www.museum-esenin.ru/publish/1392 (дата обращения: 31.07.2024).
2. Житинев Т.Е. Создание «Правил о церковно-приходских школах» от 13 июня 1884 года и реформа начальных школ Святейшего синода // Вестник Волжского университета им. В.Н. Татищева. 2009. № 3. С. 154–175.
3. Иловайский Д.И. История Рязанского княжества. URL: https://ru.wikisource.org/wiki/История_Рязанского_княжества (дата обращения: 19.04.2024).

[44] *Рожков В.* прот. Церковные вопросы в Государственной Думе. Москва: Издательство Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 2004. С. 163

[45] *Карамзин Н.М*. История государства Российского. / Т. X. Глава IV. СПб.: Тип. Н. Греча, 1818-1829. С. 32

4. Исторический центр села Морозовы Борки Сапожковского района. URL: http://school-m-borki.narod.ru (дата обращения: 09.06.2024).
5. Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. X. Глава IV. СПб.: Тип. Н. Греча, 1818–1829. 460 с.
6. Кошелев А.И. Нечто о грамотности (письмо к В.И. Далю) // Русская беседа. М., 1858. Т. 1, кн. 9. С. 213–214, 216–219.
7. Красный Угол. Церковь Рождества Пресвятой Богородицы. URL: https://ruskontur.com/krasnyj-ugol-czerkov-rozhdestva-presvyatoj-bogorodiczy/ (дата обращения: 14.11.2024).
8. Кузнецов И.А. Сапожковский край: время, события, люди. Рязань: Русское слово, 2003. 574 с.
9. Макарий (Миролюбов Н.К.; архиеп. Донской и Новочеркасский). Историко-статистическое описание Рязанской духовной семинарии и подведомых ей духовных училищ. Новгород: Тип. Э. Классон, 1864. 170 с. URL: http://62info.ru/history/node/751 (дата обращения: 21.02.2024).
10. Миропольский С.И. Очерк истории церковно-приходской школы от первого её возникновения на Руси до настоящего времени. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. 408 с.
11. Мнения, отзывы и письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по разным вопросам за 1821–1867 гг. / собр. Л. Бродским. М.: Синод. тип., 1905. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/mnenija-otzyvy-i-pisma-filareta-mitropolita-moskovskogo-i-kolomenskogo-po-raznym-voprosam-za-1821-1867-gg/13 (дата обращения: 15.09.2024).
12. МОУ «Путятинская СОШ»: официальный сайт. URL: http://sh-putyatinskaya-r62.gosweb.gosuslugi.ru/nasha-shkola/o-shkole/ (дата обращения: 18.12.2024).
13. Народный каталог православной архитектуры: описания и фотографии православных церквей, храмов и монастырей. URL: http://www.sobory.ru/ (дата обращения: 16.12.2024).
14. Новокрасное. Церковь Рождества Христова. URL: http://ruskontur.com/novokrasnoe-czerkov-rozhdestva-hristova/ (дата обращения: 17.12.2024).
15. Оленев М.Б. Сельские школы в Рязанской губернии (начало XX века). Алфавитный список селений. URL: https://62info.ru/history/node/6491 (дата обращения: 14.11.2024).
16. Памятная книжка для Рязанской губернии на 1860 г. Рязань: Типография губернского правления, 1860. 314 с.
17. Памятная книжка Рязанской губернии на 1868 г. Рязань: Губернская типография, 1868. 1086 с.
18. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Т. IV: 1700–1712 гг. № 2186 от 15 января 1708 г. 888 с.
19. Путятинский муниципальный округ: официальный сайт. URL: http://oprzn.ru/putjatinskij-municipalnyj-rajon/ (дата обращения: 07.07.2024).
20. Рожков В., прот. Церковные вопросы в Государственной Думе. М.: Издательство Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 2004. 560 с.
21. Рязанская епархия: официальный сайт. URL: http://www.ryazeparh.ru/ (дата обращения: 09.03.2024).
22. Рязанские епархиальные ведомости, издаваемые при Братстве св. Василия Рязанского. 1869. № 13.
23. Рязанские епархиальные ведомости, издаваемые при Братстве св. Василия Рязанского. 1869. № 20.
24. Рязанские епархиальные ведомости, издаваемые при Братстве св. Василия Рязанского. 1886. № 16.

25. Рязанские епархиальные ведомости, издаваемые при Братстве св. Василия Рязанского. 1886. № 24.
26. Рязанские епархиальные ведомости, издаваемые при Братстве св. Василия Рязанского. 1887. № 7.
27. Рязанские епархиальные ведомости, издаваемые при Братстве св. Василия Рязанского. 1887. № 8.
28. Рязанские епархиальные ведомости, издаваемые при Братстве св. Василия Рязанского. 1887. № 9.
29. Рязанские епархиальные ведомости, издаваемые при Братстве св. Василия Рязанского. 1887. № 16.
30. Рязанские епархиальные ведомости, издаваемые при Братстве св. Василия Рязанского. 1887. № 24.
31. Рязанские епархиальные ведомости, издаваемые при Братстве св. Василия Рязанского. 1890. № 10.
32. Рязанские епархиальные ведомости, издаваемые при Братстве св. Василия Рязанского. 1894. № 21.
33. Рязанские епархиальные ведомости, издаваемые при Братстве св. Василия Рязанского. 1902. № 1.
34. Рязанские епархиальные ведомости, издаваемые при Братстве св. Василия Рязанского. 1902. № 6.
35. Сборник статистических сведений по Рязанской губернии. Т. IX. Вып. I. Сапожковский уезд. Рязань: Типография наследников З.П. Поздняковой, 1888. 256 с.
36. Толстой Л.Н. Педагогические сочинения. М.: Педагогика, 1989. 544 с.
37. Уткин В., игумен; Витязев Г., иерей; Витязева О.В. Материалы к истории церковных народных школ Рязанской губернии // Иваново-Вознесенское епархиальное управление. URL: http://history.pravorg.ru/2015/01/08/igumen-vitalij-utkin-ierej-georgij-vityazev-o-v-vityazeva-materialy-k-istorii-cerkovnyx-narodnyx-shkol-ryazanskoj-gubernii/ (дата обращения: 08.07.2024).
38. Энциклопедия «Руниверсалис» — русская универсальная онлайн-энциклопедия. URL: https://руни.рф (дата обращения: 01.12.2024).

Who did teach our ancestors?

Author: Seferyants Alexander V.; Local Religious Organization “Orthodox Parish of St. Sergius Church in the Village of Trubino, Shchyolkovo District, Balashikha Diocese of the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate)”; Priest; address: 6 Verkhnyaya Pervomayskaya str., bldg. 3, apt. 17, Izmailovo District, Moscow, 105264, Russian Federation; tel.: +7 (985) 204-50-54; e-mail: avseferyants@yandex.ru; ORCID 0009-0001-3143-4528

Abstract. This article briefly examines the evolution of primary church education in Russia from the 11th century to 1917, with this process localised in the Sapozhok uyezd of Ryazan governorate after it became an independent administrative unit. The work of parish primary schools and literacy schools is considered. It was found that church-school education in the district under review had a progressive character. Particular attention is paid to the teachers of the parish schools and literacy schools, who held a leading position in the schools, since they taught children good morals and the Law of God,

which was their principal duty. The article pays tribute to the teachers who, for a meagre salary and denying themselves and their families everyday comforts, organised schools in their own homes; teachers who received commendations and were awarded orders and medals for performing the duties of a teacher are noted.

Keywords: Church; primary religious education; Ryazan governorate; Sapozhok uyezd; teacher of the Law of God.

References

- Anikina, O.L. On the Features of the Organisation of the Educational Process in the Second-Class Teachers' Schools of Ryazan Governorate in the Late 19th – Early 20th Century. *S.A. Yesenin State Museum-Reserve.* Available at: http://www.museum-esenin.ru/publish/1392 (accessed July 31, 2024).
- Collection of Statistical Information on Ryazan Governorate. Vol. IX. Issue I. Sapozhok Uyezd. Ryazan: Z.P. Pozdnyakova's Heirs Printing House, 1888. 256 p.
- Commemorative Book for Ryazan Governorate for 1860. Ryazan: Provincial Government Printing House, 1860. 314 p.
- Commemorative Book of Ryazan Governorate for 1868. Ryazan: Provincial Printing House, 1868. 1086 p.
- Complete Collection of Laws of the Russian Empire. Collection One. Vol. IV: 1700–1712. No. 2186 of January 15, 1708. 888 p.
- Encyclopaedia "Runiversalis": Russian Universal Online Encyclopaedia. Available at: https://руни.рф (accessed December 1, 2024).
- Historical Centre of the Village of Morozovy Borki, Sapozhok District. Available at: http://school-m-borki.narod.ru (accessed June 9, 2024).
- Ilovaysky, D.I. *History of the Ryazan Principality.* Available at: https://ru.wikisource.org/wiki/История_Рязанского_княжества (accessed April 19, 2024).
- Karamzin, N.M. *History of the Russian State.* Vol. X. Chapter IV. St. Petersburg: N. Grech Printing House, 1818–1829. 460 p.
- Koshelev, A.I. Something on Literacy (a Letter to V.I. Dahl). *Russkaya Beseda.* Moscow, 1858. Vol. 1, book 9. Pp. 213–214, 216–219.
- Krasny Ugol. Church of the Nativity of the Most Holy Theotokos. Available at: https://ruskontur.com/krasnyj-ugol-czerkov-rozhdestva-presvyatoj-bogorodiczy/ (accessed November 14, 2024).
- Kuznetsov, I.A. *The Sapozhok Land: Time, Events, People.* Ryazan: Russkoe Slovo, 2003. 574 p.
- Makary (Mirolyubov, N.K.; Archbishop of the Don and Novocherkassk). *Historical and Statistical Description of the Ryazan Theological Seminary and the Theological Schools under Its Jurisdiction.* Novgorod: E. Klasson Printing House, 1864. 170 p. Available at: http://62info.ru/history/node/751 (accessed February 21, 2024).
- Miropolsky, S.I. *An Essay on the History of the Parish School from Its First Appearance in Rus to the Present Time.* Moscow: St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, 2006. 408 p.
- MOU "Putyatino Secondary School": Official Website. Available at: http://sh-putyatinskaya-r62.gosweb.gosuslugi.ru/nasha-shkola/o-shkole/ (accessed December 18, 2024).
- National Catalogue of Orthodox Architecture: Descriptions and Photographs of Orthodox Churches and Monasteries. Available at: http://www.sobory.ru/ (accessed December 16, 2024).
- Novokrasnoe. Church of the Nativity of Christ. Available at: http://ruskontur.com/novokrasnoe-

czerkov-rozhdestva-hristova/ (accessed December 17, 2024).
- Olenev, M.B. Rural Schools in Ryazan Governorate (Early 20th Century). An Alphabetical List of Settlements. Available at: https://62info.ru/history/node/6491 (accessed November 14, 2024).
- Opinions, Reviews and Letters of Philaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna, on Various Questions for 1821–1867 / comp. by L. Brodsky. Moscow: Synodal Printing House, 1905. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/mnenija-otzyvy-i-pisma-filareta-mitropolita-moskovskogo-i-kolomenskogo-po-raznym-voprosam-za-1821-1867-gg/13 (accessed September 15, 2024).
- Putyatino Municipal District: Official Website. Available at: http://oprzn.ru/putjatinskij-municipalnyj-rajon/ (accessed July 7, 2024).
- Ryazan Diocesan Gazette, Published by the Brotherhood of St. Basil of Ryazan. 1869. No. 13.
- Ryazan Diocesan Gazette, Published by the Brotherhood of St. Basil of Ryazan. 1869. No. 20.
- Ryazan Diocesan Gazette, Published by the Brotherhood of St. Basil of Ryazan. 1886. No. 16.
- Ryazan Diocesan Gazette, Published by the Brotherhood of St. Basil of Ryazan. 1886. No. 24.
- Ryazan Diocesan Gazette, Published by the Brotherhood of St. Basil of Ryazan. 1887. No. 7.
- Ryazan Diocesan Gazette, Published by the Brotherhood of St. Basil of Ryazan. 1887. No. 8.
- Ryazan Diocesan Gazette, Published by the Brotherhood of St. Basil of Ryazan. 1887. No. 9.
- Ryazan Diocesan Gazette, Published by the Brotherhood of St. Basil of Ryazan. 1887. No. 16.
- Ryazan Diocesan Gazette, Published by the Brotherhood of St. Basil of Ryazan. 1887. No. 24.
- Ryazan Diocesan Gazette, Published by the Brotherhood of St. Basil of Ryazan. 1890. No. 10.
- Ryazan Diocesan Gazette, Published by the Brotherhood of St. Basil of Ryazan. 1894. No. 21.
- Ryazan Diocesan Gazette, Published by the Brotherhood of St. Basil of Ryazan. 1902. No. 1.
- Ryazan Diocesan Gazette, Published by the Brotherhood of St. Basil of Ryazan. 1902. No. 6.
- Ryazan Diocese: Official Website. Available at: http://www.ryazeparh.ru/ (accessed March 9, 2024).
- Rozhkov, V., archpriest. *Church Questions in the State Duma.* Moscow: Krutitsy Metochion Publishing House, Society of Lovers of Church History, 2004. 560 p.
- Tolstoy, L.N. *Pedagogical Works.* Moscow: Pedagogika, 1989. 544 p.
- Utkin, V., hegumen; Vityazev, G., priest; Vityazeva, O.V. Materials for the History of the Church Public Schools of Ryazan Governorate. *Ivanovo-Voznesensk Diocesan Administration.* Available at: http://history.pravorg.ru/2015/01/08/igumen-vitalij-utkin-ierej-georgij-vityazev-o-v-vityazeva-materialy-k-istorii-cerkovnyx-narodnyx-shkol-ryazanskoj-gubernii/ (accessed July 8, 2024).
- Zhitinev, T.E. The Creation of the “Rules on Parish Schools” of June 13, 1884, and the Reform of the Primary Schools of the Holy Synod. *Vestnik of the Volzhsky University Named after V.N. Tatishchev.* 2009. No. 3. Pp. 154–175.

УДК 27–9

Сохранение и развитие храмового фонда Ярославской епархии во время служения архиепископа Ионафана (Руднева) (1877–1903 гг.)

Авторы:
Джусоев Сармат Муратович; Кандидат богословия, и.о. проректора по учебной работе, доцент кафедры Церковной истории Сретенской духовной академии; Россия: г. Москва. E-mail: djosoeff.costc@ya.ru; ORCID: 0009-0007-2754-3346
Горбунов Ярослав Евгеньевич (иерей Ярослав Горбунов); Аспирант кафедры церковной истории Сретенской духовной академии, преподаватель Ярославской духовной семинарии; Россия, г. Ярославль. E-mail: yarataka@yandex.ru; ORCID: 0009-0005-7978-7030

Аннотация: В статье рассматриваются процессы сохранения и развития храмового фонда Ярославской епархии в годы служения архиепископа Ионафана (Руднева). На основе опубликованных всеподданнейших отчетов обер-прокурора Святейшего Синода и епархиальной отчетности Российского государственного исторического архива реконструируется динамика общего количества церквей и отдельных храмовых зданий. Анализируются последствия приходской реформы 1876 года для приходских храмов. Особое внимание уделяется типологической структуре храмового фонда (соборные храмы, приходские церкви, церкви-школы, монастырские и общинные храмы, храмы при учебных, благотворительных и медицинских, пенитенциарных заведениях), источникам финансирования строительных и реставрационных работ и системе строительного контроля. Показано, что в рассматриваемый период совокупные усилия епархиальной власти, духовенства, прихожан и благотворителей обеспечили не только сохранение, но и количественный рост храмового фонда епархии.

Ключевые слова: Ярославская епархия; храмовый фонд; архиепископ Ионафан Руднев; приходская реформа 1876 года; приходские храмы; церкви-школы; домовые церкви; церковное строительство.

В последней четверти XIX – начале XX века Ярославская епархия занимала особое место в Русской Церкви, выделяясь высокой плотностью храмовой сети на сравнительно небольшой площади примерно в 31,3 тыс. кв. верст (35,6 тыс. кв. км). Общий состав храмов[1] насчитывал 900[2] единиц (согласно епархиальным отчетам, хранящимся в РГИА – 923[3]) при населении губернии с

[1] Расхождение в количестве храмов требует специального учета, так как опубликованные отчеты обер-прокурора Святейшего Синода и епархиальные материалы (РГИА) нередко дают разночтения. Это свидетельствует о неполной сопоставимости источников и предполагает осторожность при анализе данных храмового фонда.
[2] Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1878 год. СПб., 1879. С. 16, 2 пагинация.
[3] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 768. Л. 30.

учетом временно проживающих 1 058 392 человека[4]. Число церквей епархиальным начальством признавалось достаточным, а в древних городах: Ярославле, Ростове, Угличе, Романов-Борисоглебске и соответствующих уездах отмечался их избыток. В Ярославле при населении с временно проживающими около 30 тысяч человек насчитывалось 54 церкви, в Ростове при населении 15 тысяч человек – 28 церквей с монастырями, в Угличе при населении 13 тысяч человек – 24 церкви, в Романов-Борисоглебске при населении 6 тысяч человек – 10 церквей, в Рыбинске при 20 тысячах жителей – 8 церквей, включая женский монастырь. В Ростовском уезде на 135 тысяч жителей приходилось 135 церквей[5]. Лишь некоторые местности Пошехонского, Мологского и частично Любимского уездов нуждались в увеличении числа храмовых зданий[6].

В Ярославском, Ростовском, Угличском, Романов-Борисоглебском и Рыбинском уездах расстояние деревень от церквей варьировалось от 1 до 7 верст (7,5 км), в Мологском и Пошехонском уездах доходило до 15 верст (16 км), но число таких селений было невелико[7]. Максимальное удаление прихожан от храма в епархии было зафиксировано в Мологском уезде, где деревня Осиновик располагалась в 20 верстах (21,3 км) от приходской церкви села Яны[8].

Проблематика сохранения и развития храмового фонда Ярославской епархии в годы служения архиепископа Ионафана, несмотря на наличие работ по церковной истории региона, до настоящего времени остается изученной лишь фрагментарно. В историографии больше внимания уделялось храмам и монастырям Ярославской епархии в целом, в частности в дореволюционном труде К. Г. Рыбина «Краткие сведения о монастырях и церквах Ярославской епархии»[9]. Отдельные сегменты храмовой сети епархии представлены в работах А. Виденеевой «Храмы и монастыри Ярославской земли. Ростов, Борисоглебский, Великое, Переславль-Залесский»[10], В. Ерохина «Храмы и монастыри Ярославской земли. Углич, Большое Село, Мышкин, Некоуз, Брейтово»[11], А. В. Михайлова «Церкви Рыбинского уезда»[12], Т. А. Рутман «Храмы и святыни Ярославля. История и современность»[13] и др. Также получила освещение в специальных публикациях история отдельных монастырей[14] и храмов[15]. Однако эти труды частично охватывают территорию Ярославской

---

[4] Календарь Ярославской Губернии на 1879 год. Ярославль, 1879. С. 78.
[5] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 768. Л. 31–32.
[6] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1545. Л. 21 об.
[7] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1170. Л. 22.
[8] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 768. Л. 32.
[9] *Рыбин К.Г.* Краткие сведения о монастырях и церквах Ярославской епархии. Ярославль, 1908.
[10] *Виденеева А.* Храмы и монастыри Ярославской земли. Ростов, Борисоглебский, Великое, Переславль-Залесский. Рыбинск, 2014.
[11] *Ерохин В.* Храмы и монастыри Ярославской земли. Углич, Большое Село, Мышкин, Некоуз, Брейтово. Рыбинск, 2014.
[12] *Михайлов А.В.* Церкви Рыбинского уезда. 2-е изд. Рыбинск, 2016.
[13] *Рутман Т.А.* Храмы и святыни Ярославля. История и современность. 2-е изд. Ярославль, 2008.
[14] *Савва (Михеев), епископ.* Авраамиев Богоявленский монастырь в Ростове Великом: церковно-исторический очерк. М., 2014.
[15] *Бабурин А.А.* Церковный причт храма Святых Первоверховных Апостолов Петра и Павла г. Ярославля в XIX столетии // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2015. Т. 17, № 3-2. С. 364–368.

епархии и описывают преимущественно значимые и сохранившиеся храмовые строения. Вопросы же динамики храмового фонда епархии, источников финансирования строительных и реставрационных работ применительно к различным типам храмов, а также административной организации процессов сохранения и развития храмовой сети изучены значительно меньше.

Источниковую базу исследования составляют архивные материалы Российского государственного исторического архива, прежде всего ежегодные отчеты по Ярославской епархии, опубликованные всеподданнейшие отчеты обер-прокурора Святейшего Синода, а также законодательные акты, статистические и справочные издания.

Объектом настоящего исследования является храмовый фонд Ярославской епархии в годы служения архиепископа Ионафана, а предметом – процессы его сохранения, развития, реконструкции и строительства в их административном, финансовом и церковно-практическом измерении. Цель статьи состоит в том, чтобы выявить основные направления сохранения и развития храмового фонда Ярославской епархии в рассматриваемый период, показать его типологическую структуру, проследить динамику отдельных групп храмов и определить механизмы, обеспечивавшие поддержание и расширение храмовой сети.

В методологическом отношении исследование опирается на принцип историзма, историко-описательный и проблемно-хронологический подходы. При этом последний сочетается с типологическим, поскольку материал рассматривается не только в последовательности событий, но и через выделение основных типов храмовых зданий, развитие каждого из которых прослеживается в рамках общего исторического процесса. Дополнительно используются историко-статистический и источниковедческий методы.

Сохранению и развитию храмового фонда вверенной архиепископу Ионафану епархии препятствовала необходимость исполнения утвержденного на основании Положения Присутствия по делам православного духовенства о составе приходов и церковных причтов расписания 1876 года. Проведение данной реформы было связано с преобразованием приходской сети, пересмотром состава причтов и изменением положения отдельных храмов. Она реализовывалась через приписку отдельных церквей к другим приходам, лишение ряда храмов самостоятельного причта и подчинение приходской жизни новому церковно-административному порядку, установленному в епархии[16].

При сокращении приходов богослужебная жизнь ставилась в зависимость от ближайших штатных священников, обязанных совершать службы поочередно в нескольких храмах, что создавало серьезные трудности как для самого духовенства, так и для прихожан, привязавшихся к своему храму и вложивших в него значительную часть своего времени и ресурсов[17]. В этих условиях сохранение и развитие храмового фонда заключалось не столько в строительстве

[16] Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. 44. 1869 г. Отд. 1. № 46974. СПб., 1873. С. 321–325.

[17] *Дашковская О.Д.* Ярославская епархия в конце XVIII – начале XX вв.: проблемы экономического развития: дис. ... канд. ист. наук. Ярославль, 2005. С. 85.

новых церквей, сколько в удержании существующих храмов от фактического упразднения.

Имея положительный опыт реализации штатного расписания при управлении Олонецкой епархией[18], на Ярославской земле архиепископ Ионафан стремился исполнять распоряжение высшей церковной власти таким образом, чтобы сокращение сверхштатного духовенства не приводило к закрытию приходов и утрате самостоятельности храмов. Открывающиеся штатные места предоставлялись преимущественно священникам, уже состоявшим сверхштатными, переводы штатных клириков допускались только в исключительных случаях при сопоставимом уровне содержания, вторые священники при престарелых настоятелях сохранялись в двуклирных приходах как их ближайшие преемники, священники, имевшие устойчивое материальное положение на прежних приходах, не перемещались на менее обеспеченные места[19].

Помимо этого, архиерей последовательно стимулировал приходскую инициативу, определяя ее наиболее важным ресурсом сохранения приходов. Он побуждал общины увеличивать пожертвования на содержание храмов и допускал отсрочки по взносам[20], поддерживал сохранение особых причтов там, где общины брали на себя повышенные обязательства и способствовал восстановлению самостоятельного статуса тех храмов, в которых прихожане обеспечивали необходимый уровень содержания духовенства[21].

В 1885 году действие прежнего штатного расписания было прекращено, условия для развития и сохранения храмового фонда стали более благоприятными[22]. Несмотря на трудности, связанные с реформой, с 1877 по 1885 год общими усилиями удалось избежать закрытия приходов[23] и продолжить осуществление начатых строительных проектов.

В составе храмового фонда Ярославской епархии рассматриваемого периода можно выделить несколько основных типов церковных зданий, отражавших многообразие форм церковного присутствия в губернии. К их числу относились соборные храмы, приходские церкви, включая кладбищенские и церкви-школы, монастырские храмы, а также церкви при различных заведениях – учебных, благотворительных и медицинских, пенитенциарных. Каждый из этих типов имел собственное назначение, особенности финансирования и устройства, а в совокупности они образовывали целостную сеть духовного попечения о разных группах населения епархии.

Соборные храмы составляли особую и наиболее статусную часть храмового фонда Ярославской епархии. В 1882 году завершилось многолетнее

---

[18] *Преображенский И.В.* Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–1841 по 1890–1891 годы. СПб., 1901. С. 18.

[19] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1170. Л. 8 об.–10.

[20] *Торопов К.И.* Высокопреосвященный Ионафан, архиепископ Ярославский и Ростовский: (По случаю его пятидесятилетнего юбилея). М., 1894. С. 5.

[21] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 916. Л. 5 об.–7.

[22] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1170. Л. 6.

[23] *Горбунов Я.Е., иерей.* Особенности проведения церковно-приходской реформы во второй половине XIX века в приходах Ярославской епархии // Сретенское слово. 2026. № 1 (17). С. 117.

строительство Мологского собора, заложенного в 1863 году, финансировавшееся петербургским купцом Ушиным и мологским купцом Подосеновым[24]. В 1883 году состоялось освящение теплого храма Пошехонского собора, возводившегося на частные пожертвования с 1864 года[25]. В 1884 году начаты работы на местные средства по возрождению древней пещерной церкви святителя Леонтия в Ростовском соборе[26]. В 1885 году завершилась реставрация Никольского собора в Мышкине[27].

Приходские храмы составляли основу храмовой сети Ярославской епархии. В 1882 году была освящена кладбищенская церковь при Покровском приходе Рыбинска, построенная на средства местных купцов Мыркина и Живущева[28]. В 1884 году восстановлена в Ростове ревнителями отечественных древностей Григорьевская церковь[29]. К 1885 году на средства рыбинского купца Тюменева был реконструирован кладбищенский храм Георгия Победоносца в Рыбинске[30]. В 1890 году совершилось освящение построенного купцами Емельяновым и Копейкиным-Серебряковым храма Иверской иконы Божией Матери в Рыбинске и трехпрестольного (Знамения Пресвятой Богородицы, Преображения Господня и святителя Николая) храма в Никольском Свечине Мышкинского уезда, после капитальной реконструкции[31]. В 1891 году освящены после капитальной реконструкции теплый придел храма Рождества Пресвятой Богородицы села Никольского на Перевозе Ростовского уезда и деревянный Воскресенский храм в селе Матвеевском Пошехонского уезда[32]. В 1892 году совершалась капитальная реконструкция придела при Тихоновской кладбищенской церкви в Рыбинске, а также в нескольких сельских церквях: Никольской в Знаменском, Михаила Архангела в Ефремове и Никольской в Каменке Мышкинского уезда, Никольской в селе Никольском на Пеньях Ростовского уезда[33].

В 1893 году после реставрации освящены церкви: Смоленской иконы Божией Матери в селе Устье Романов-Борисоглебского уезда, Благовещения Пресвятой Богородицы в селе Марьино Мологского уезда, Никольской в селе Никольском в Слободищах Угличского уезда[34]. В 1895 году построена и освящена церковь Введения во храм Пресвятой Богородицы в селе Байловском Мологского уезда. В 1896 году вместо сгоревшей построена каменная Троицкая церковь в селе Оносове Ростовского уезда на средства местного церковного старосты, крестьянина Лебедева[35]. В 1897 году в селе Потапове Мышкинского уезда на средства местного уроженца, московского купца Смирнова,

[24] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 989. Л. 21–21 об.
[25] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1010. Л. 527.
[26] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1061. Л. 25.
[27] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1322. Л. 17 об.
[28] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 989. Л. 21–21 об.
[29] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1061. Л. 25.
[30] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1116. Л. 35 об.
[31] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1373. Л. 15.
[32] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1378. Л. 702–702 об.
[33] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1432. Л. 14.
[34] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1489. Л. 19 об.–20.
[35] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1654. Л. 18 об.

пожертвовавшего до 110 000 руб., вместо аварийного храма построен новый трехпрестольный (святителя Николая, Зосимы и Савватия Соловецких, поклонения святым веригам апостола Петра) каменный храм[36]. В 1899 году построен каменный храм Димитрия Солунского в селе Сутке Мологского уезда и деревянный храм Введения во храм Пресвятой Богородицы в селе Введенском на Ляму Мышкинского уезда вместо сгоревшего[37]. В 1901 году построена каменная церковь в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в селе Ворошилове Угличского уезда[38].

Церкви-школы, относящиеся к типу приходских храмов, выступали одной из форм сравнительно недорогого расширения храмовой сети Ярославской епархии в населенных пунктах, удаленных от приходских центров, а также в местностях с преобладанием раскольнического населения[39].

В 1892 году была построена церковь-школа Покрова Пресвятой Богородицы в деревне Пестрецово Ярославского уезда, получившая высочайшее одобрение обер-прокурора Святейшего Синода[40]. В 1894 году была освящена церковь-школа в деревне Погорелке Рыбинского уезда в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» и святых мучеников Анемподиста и Серафимы[41]. В 1895 году завершилось строительство трех церквей-школ: каменной церкви в честь иконы Божией Матери «Всех Скорбящих Радость» в деревне Исадах Даниловского уезда, сооруженной на средства даниловского купца Смирнова, деревянной Николаевской церкви в деревне Ново-Александровской Мышкинского уезда, построенной на средства мышкинского купца Муравьева, деревянной церкви во имя святителя Иоанна Златоуста в деревне Аксенове Пошехонского уезда, возведенной на синодальные ассигнования в размере 1 500 руб. и средства благотворителей[42]. В 1896 году на средства местных жителей, при помощи денежных пособий, назначенных из сумм, ассигнованных Святейшим Синодом, были построены две деревянные церкви со школами – Воскресенская в деревне Олифниках Мышкинского уезда и Никольская в деревне Деревеньках Угличского уезда[43].

В 1899 году была построена и освящена Никольская деревянная церковь-школа в деревне Песочной Романов-Борисоглебского уезда при фабрике фарфоровых изделий[44]. В 1900 году – Введенская каменная церковь-школа в Рыбинске[45], построенная на средства благотворителей и деревянная церковь-школа в деревне Тайбузине Староандреевского прихода Романов-Борисоглебского уезда, построенная на казенные средства и пожертвование

[36] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1706. Л. 18.
[37] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1819. Л. 28.
[38] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1936. Л. 12.
[39] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1603. Л. 25.
[40] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1432. Л. 13 об.–14.
[41] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1545. Л. 20.
[42] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1603. Л. 22–22 об.
[43] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1654. Л. 18 об.–19.
[44] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1819. Л. 28–28 об.
[45] *Рыбин К.Г.* Краткие сведения о монастырях и церквах Ярославской епархии. С. 501.

прихожан церкви села Староандреевского[46]. В 1901 году построены три деревянные церкви-школы: Ильинская в Ярославле на «Ветке» Московско-Ярославско-Архангельской железной дороги, Тихвинской иконы Божией Матери в деревне Трубайке Пошехонского уезда, преимущественно на средства Святейшего Синода в размере 2000 руб. и в деревне Починке-Слепущем Рыбинского уезда[47].

Отдельную группу составляли монастырские храмы, связанные с мужскими и женскими монастырями, пустынями, общинами и подворьями. В 1891 году был освящен новый кладбищенский храм во имя Усекновения главы Иоанна Предтечи в Мологском Афанасьевском монастыре[48]. В 1894 году освящена церковь в честь Казанской иконы Божией Матери в Даниловской Казанской женской общине[49]. В 1895 году построена Воскресенская церковь при Покровском женском монастыре Мологского уезда[50]. В 1899 году построен и освящен каменный храм в Преображенской женской общине Угличского уезда и каменный кладбищенский храм Югской Дорофеевой пустыни Рыбинского уезда[51]. В 1903 году – храм в Рыбинске на подворье Ярославского Толгского мужского монастыря в честь Толгской иконы Божией Матери[52].

Храмы при учреждениях, в составе которых мы выделяем церкви при учебных, благотворительных и медицинских, а также пенитенциарных заведениях, составляют последнюю группу структуры храмового фонда Ярославской епархии. По своей архитектурной форме они чаще являлись домовыми, то есть размещались внутри соответствующего здания.

1. Храмы при учебных заведениях

В 1877 году при училище в деревне Шилове Даниловского уезда построена церковь в честь преподобного Сергия Радонежского на средства санкт-петербургского купца Володина[53]. В 1887 году освящен новый каменный храм в Ярославском женском епархиальном училище, в честь Покрова Божией Матери и Святой равноапостольной Марии Магдалины, представлявший собой двухэтажное каменное здание, примыкавшее к училищу[54]. В 1897 году построена и освящена каменная домовая церковь в честь святого мученика Меркурия при техническом училище в городе Рыбинске на средства действительного статского советника Меркурия Комарова[55]. В 1899 году построена и освящена каменная домовая церковь мученицы Татианы при Рыбинской мужской гимназии на средства учебного заведения и благотворителей[56]. В 1903 году в Ярославле при

[46] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2191. Л. 20 об.
[47] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1936. Л. 12.
[48] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1378. Л. 702.
[49] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1545. Л. 20.
[50] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1603. Л. 21 об.
[51] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1819. Л. 28.
[52] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2011. Л. 16 об.–17.
[53] *Рыбин К.Г.* Краткие сведения о монастырях и церквах Ярославской епархии. С. 286.
[54] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1220. Л. 16 об.
[55] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1706. Л. 18.
[56] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1819. Л. 28.

мужской гимназии освящена домовая церковь в честь Толгской иконы Божией Матери[57].

2. Храмы при благотворительных и медицинских заведениях

В 1889 году построена и освящена домовая Александро-Невская церковь при Даниловской городской богадельне[58]. В 1891 году освящен новый храм при приюте Рыбинского Покровского общества в честь Воскресения Христова и Покрова Божией Матери[59]. В 1900 году построена каменная домовая Троицкая церковь при вдовьем доме в городе Ярославле на средства купеческой жены Анны Александровны Беляевой[60]. В 1901 году в городе Рыбинске при общественной больнице построена и освящена деревянная церковь в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»[61], а в 1903 году в Рыбинске при детском приюте имени Баскаковой и Тюменева – домовая Никольская церковь[62].

3. Храмы при пенитенциарных заведениях

В 1891 году обновлен и освящен Иоанно-Рыльский домовой храм в Ярославском исправительном отделении[63]. В 1900 году освящена новая каменная церковь при Рыбинской городской тюрьме на средства рыбинского купца А. А. Быкова[64]. В 1901 году в городе Пошехонье при городской тюрьме построена и освящена каменная церковь[65].

Вместе с этим в отдельных храмах епархии осуществлялся комплекс реставрационных и реконструкционных мероприятий. Многочисленные сельские и городские церкви подвергались значительным архитектурным и интерьерным преобразованиям: расширялись маловместительные храмы, устраивались новые приделы по практической необходимости, обновлялись и сооружались новые иконостасы взамен обветшавших, обновлялась стенная живопись и проводились иные ремонтные работы[66].

Организация строительного контроля и надзора за качеством материалов регламентировалась существующими нормативными предписаниями. В условиях отсутствия штатного епархиального архитектора к наблюдению привлекались сторонние квалифицированные специалисты. Незначительные работы разрешались епархиальной властью[67]. Проектная документация на капитальные каменные сооружения в обязательном порядке направлялась на экспертную оценку и последующее утверждение в Строительное отделение при Губернском правлении. Особый подход применялся при работах в древних храмах, где любые вмешательства предварительно согласовывались с

[57] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2011. Л. 16 об.
[58] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1322. Л. 17 об.
[59] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1378. Л. 702.
[60] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2191. Л. 20–20 об.
[61] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1936. Л. 12.
[62] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2011. Л. 17.
[63] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1378. Л. 702–702 об.
[64] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2191. Л. 20.
[65] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1936. Л. 12.
[66] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1061. Л. 25 об.
[67] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 916. Л. 23.

епархиальным начальством и Археологическим обществом[68]. Со стороны епархии непосредственный контроль за храмовыми работами осуществляли благочинные, на которых возлагались предварительный осмотр церкви, наблюдение за ходом ремонта и представление в епархию сведений о его результатах[69].

Чин освящения новых, отреставрированных и реконструированных храмов совершался правящим архиереем или викарным епископом[70], а в ситуациях, осложненных непроходимостью путей, по особому благословению – архимандритами ближайших монастырей, протоиереями или местными благочинными[71].

Подводя итог исследования, можно говорить о том, что в целом сохранение и развитие храмового фонда Ярославской епархии в период служения архиепископа Ионафана имело положительные результаты. Оно определялось не только строительством новых храмов, но и сохранением уже существующей церковной сети в условиях приходской реформы 1876 года. Важным итогом совместных усилий епархиального управления, духовенства, паствы и жертвователей стало его удержание от сокращения и создание условий для дальнейшего роста.

В рассматриваемый период в опубликованных отчетах обер-прокурора Святейшего Синода число храмов возросло с 900[72] до 937[73], в епархиальной отчетности, сохранившейся в РГИА, – с 923[74] до 944[75]. С 1885 года архиепископ Ионафан в ежегодном отчете дополнительно оговаривал возможность подсчета отдельных храмовых зданий, поскольку некоторые приходы имели по две отдельно стоящих церкви. При таком способе учета в 1885 году насчитывалось 1007 каменных и 36 деревянных храмовых зданий[76], а к 1903 году – 1049 каменных и 43 деревянных[77].

Динамика отдельных типов храмов носила различный характер. В соборном секторе она выражалась в завершении ранее начатых строительных проектов и реставрации уже существовавших соборных центров. Приходские храмы оставались основой храмового фонда епархии. В этом секторе продолжалось новое строительство, капитальные перестройки и обновление внутреннего убранства. С 1892 года одной из наиболее динамичных форм расширения храмовой сети стали церкви-школы, особенно важные для удаленных местностей и районов с преобладанием раскольнического населения. Монастырские и общинные храмы отражали дальнейшее развитие

[68] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1220. Л. 17–17 об.
[69] *Горбунов Я.Е., иерей.* Развитие и деятельность института благочинных в Ярославской епархии во время служения архиепископа Ионафана (Руднева) (1877–1903 гг.) // Ипатьевский вестник. 2026. № 2. С. 79.
[70] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1603. Л. 21 об.–23.
[71] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1378. Л. 703.
[72] Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1878 год. С. 16, 2 пагинация.
[73] Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству Православного исповедания за 1903–1904 гг. СПб., 1909. С. 12, 2 пагинация.
[74] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 768. Л. 30.
[75] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2011. Л. 16 об.
[76] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1116. Л. 35 об.
[77] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2011. Л. 16 об.

монастырской инфраструктуры, особенно в 1890-е годы. При наличии отдельных ранних примеров храмы при учебных, благотворительных и медицинских, пенитенциарных заведениях стали регулярно появляться в 1890-е – начале 1900-х годов, что свидетельствовало о расширении церковного присутствия в различных учреждениях губернии.

Финансирование храмового строительства и ремонтно-реставрационных работ осуществлялось из нескольких источников. В большинстве случаев основную материальную нагрузку несли прихожане, частные благотворители и местные жертвователи, в том числе представители купечества. Участие Святейшего Синода было ограниченным и наиболее заметным в поддержке церковно-школьного строительства.

Важную роль в сохранении храмового фонда играла действовавшая в епархии система контроля за строительными и реставрационными работами, включавшая техническое наблюдение специалистов, рассмотрение проектов гражданскими инстанциями, надзор благочинных и особый порядок согласования работ в древних храмах.

Источники

1. Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1903–1904 годы. – Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1909. – XI, 352, 149 с.
2. Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1878 г. – Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1879. – VI, 289, 125 с.
3. Календарь Ярославской Губернии на 1879 год. Ярославль: Издание Ярославской Губернской типографии, 1879. 77 с.
4. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. 44. 1869 г. Отд. 1. № 46974. СПб., 1873. 962 с.
5. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 442. Д. 768.
6. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 916.
7. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 989.
8. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1010.
9. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1061.
10. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1116.
11. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1170.
12. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1220.
13. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1322.
14. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1373.
15. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1378.
16. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1432.
17. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1489.
18. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1545.
19. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1603.
20. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1654.
21. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1706.
22. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1819.

23. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1936.
24. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2011.
25. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2191.

Литература

1. *Бабурин А.А.* Церковный причт храма Святых Первоверховных Апостолов Петра и Павла г. Ярославля в XIX столетии // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2015. Т. 17, № 3-2. С. 364–368.
2. *Виденеева А.* Храмы и монастыри Ярославской земли. Ростов, Борисоглебский, Великое, Переславль-Залесский. Рыбинск: Медиарост, 2014. 122 с.
3. *Горбунов Я.Е., иерей.* Особенности проведения церковно-приходской реформы во второй половине XIX века в приходах Ярославской епархии // Сретенское слово. 2026. № 1 (17). С. 108–120.
4. *Горбунов Я.Е., иерей.* Развитие и деятельность института благочинных в Ярославской епархии во время служения архиепископа Ионафана (Руднева) (1877–1903 гг.) // Ипатьевский вестник. 2026. № 2. С. 72–87.
5. *Дашковская О.Д.* Ярославская епархия в конце XVIII – начале XX вв.: проблемы экономического развития: дис. канд. ист. наук. Ярославль, 2005. 287 с.
6. *Ерохин В.* Храмы и монастыри Ярославской земли. Углич, Большое Село, Мышкин, Некоуз, Брейтово. Рыбинск: Медиарост, 2014. 127 с.
7. *Михайлов А.В.* Церкви Рыбинского уезда. 2-е изд. Рыбинск, 2016. 527 с.
8. *Преображенский И.В.* Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–1841 по 1890–1891 годы. СПб., 1901. 236 с.
9. *Рутман Т.А.* Храмы и святыни Ярославля. История и современность. 2-е изд. Ярославль: Рутман А., 2008. 679 с.
10. *Рыбин К.Г.* Краткие сведения о монастырях и церквах Ярославской епархии. – Ярославль : тип. Губ. земск. управы, 1908., XX, 547 с.
11. *Савва (Михеев), епископ.* Авраамиев Богоявленский монастырь в Ростове Великом: церковно-исторический очерк. М.: Общество любителей церковной истории, Издательство Новоспасского монастыря, 2014. 295 с.
12. *Торопов К.И.* Высокопреосвященный Ионафан, архиепископ Ярославский и Ростовский: (По случаю его пятидесятилетнего юбилея). М.: Унив. тип., 1894. 11 с.

Preservation and Development of the Church Building Stock of the Yaroslavl Diocese during the Ministry of Archbishop Ionafan (Rudnev) (1877–1903)

Authors:
Dzhusoev Sarmat Muratovich; Candidate of Theology, Acting Vice-Rector for Academic Affairs, Associate Professor of the Department of Church History at Sretensky Theological Academy; Russia: Moscow. E-mail: djosoeff.costc@ya.ru; ORCID: 0009-0007-2754-3346
Gorbunov Yaroslav Evgenievich (Priest Yaroslav Gorbunov); Postgraduate Student at the Department of Church History, Sretensky Theological Academy, lecturer at Yaroslavl Theological Seminary; Russia, Yaroslavl. E-mail: yarataka@yandex.ru; ORCID: 0009-0005-7978-7030

Abstract: The article examines the processes of preservation and development of the church building stock of the Yaroslavl diocese during the tenure of Archbishop Ionafan (Rudnev) (1877–1903). On the basis of the published annual reports of the Chief Procurator of the Holy Synod and diocesan accounting records from the Russian State Historical Archive, the dynamics of the total number of churches and individual church buildings are reconstructed. The consequences of the parish reform of 1876 for parish churches are analysed. Particular attention is paid to the typological structure of the church building stock (cathedral churches, parish churches, church-schools, monastic and community churches, churches attached to educational, charitable, medical, and penitentiary institutions), the sources of funding for construction and restoration works, and the system of construction supervision. It is shown that during the period under review, the combined efforts of the diocesan authorities, the clergy, the laity, and benefactors ensured not only the preservation but also the quantitative growth of the diocese's church building stock.

Keywords*:* Yaroslavl diocese; church building stock; Archbishop Ionafan Rudnev; parish reform of 1876; parish churches; church-schools; house churches; church construction.

References

- Baburin A.A. Tserkovnyy pricht khrama Svyatykh Pervoverkhovnykh Apostolov Petra i Pavla g. Yaroslavlya v XIX stoletii [The Church Clergy of the Church of the Holy Chief Apostles Peter and Paul in Yaroslavl in the 19th Century] // *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk – Proceedings of the Samara Scientific Center of the Russian Academy of Sciences*. 2015. Vol. 17, no. 3-2. pp. 364–368.
- Dashkovskaya O.D. *Yaroslavskaya eparkhiya v kontse XVIII – nachale XX vv.: problemy ekonomicheskogo razvitiya* [Yaroslavl Diocese in the Late 18th – Early 20th Centuries: Problems of Economic Development]. Diss. … Cand. Hist. Sci. Yaroslavl, 2005. 287 p.
- Erokhin V. *Khramy i monastyri Yaroslavskoy zemli. Uglich, Bol'shoe Selo, Myshkin, Nekouz, Breytovo* [Churches and Monasteries of the Yaroslavl Land. Uglich, Bolshoe Selo, Myshkin, Nekouz, Breitovo]. Rybinsk: Mediarost, 2014. 127 p.
- Gorbunov Ya.E., ier. Osobennosti provedeniya tserkovno-prikhodskoy reformy vo vtoroy polovine XIX veka v prikhodakh Yaroslavskoy eparkhii [Peculiarities of the Parish Reform in the Second Half of the 19th Century in the Parishes of the Yaroslavl Diocese] // *Sretenskoye slovo – Sretensky Word*. 2026. no. 1 (17). pp. 108–120.
- Gorbunov Ya.E., ier. Razvitiye i deyatel'nost' instituta blagochinnykh v Yaroslavskoy eparkhii vo vremya sluzheniya arkhiepiskopa Ionafana (Rudneva) (1877–1903 gg.) [Development and Activity of the Institution of Deans in the Yaroslavl Diocese during the Service of Archbishop Ionafan (Rudnev) (1877–1903)] // *Ipat'yevskiy vestnik – Ipatiev Herald*. 2026. no. 2. pp. 72–87.
- Izvlecheniye iz vsepoddanneyshego otcheta ober-prokurora Svyateyshego sinoda grafa D. Tolstogo po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaniya za 1878 g. [Extract from the Most Loyal Report of the Chief Procurator of the Holy Synod, Count D. Tolstoy, on the Department of Orthodox Confession for 1878]. St. Petersburg: Sinodal'naya tipografiya, 1879. VI, 289, 125 p.
- Kalendar' Yaroslavskoy Gubernii na 1879 god [Calendar of the Yaroslavl Province for 1879]. Yaroslavl: Izdaniye Yaroslavskoy Gubernskoy tipografii, 1879. 77 p.
- Mikhailov A.V. *Tserkvi Rybinskogo uyezda* [Churches of the Rybinsk District]. 2nd ed. Rybinsk, 2016. 527 p.
- Polnoye sobraniye zakonov Rossiyskoy imperii. Sobraniye vtoroye [Complete Collection of Laws of the Russian Empire. Second Collection]. Vol. 44. 1869. Pt. 1. No. 46974. St. Petersburg, 1873. 962 p.
- Preobrazhenskiy I.V. *Otechestvennaya tserkov' po statisticheskim dannym s 1840–1841 po 1890–1891 gody* [The National Church according to Statistical Data from 1840–1841 to 1890–1891]. St. Petersburg, 1901. 236 p.

- Rutman T.A. *Khramy i svyatyni Yaroslavlya. Istoriya i sovremennost'* [Churches and Shrines of Yaroslavl. History and Modernity]. 2nd ed. Yaroslavl: Rutman A., 2008. 679 p.
- Rybin K.G. *Kratkiye svedeniya o monastyryakh i tserkvakh Yaroslavskoy eparkhii* [Brief Information about Monasteries and Churches of the Yaroslavl Diocese]. Yaroslavl: tip. Gub. zemsk. upravy, 1908. [2], XX, 547 p.
- Savva (Mikheev), ep. *Avraamiyev Bogoyavlenskiy monastyr' v Rostove Velikom: tserkovno-istoricheskiy ocherk* [Abraham's Epiphany Monastery in Rostov the Great: A Church-Historical Essay]. Moscow: Obshchestvo lyubiteley tserkovnoy istorii, Izdatel'stvo Novospasskogo monastyrya, 2014. 295 p.
- Toropov K.I. *Vysokopreosvyashchennyy Ionafan, arkhiepiskop Yaroslavskiy i Rostovskiy: (Po sluchayu ego pyatidesyatiletnego yubileya)* [His Eminence Ionafan, Archbishop of Yaroslavl and Rostov: (On the Occasion of His Fiftieth Anniversary)]. Moscow: Univ. tip., 1894. 11 p.
- Videneeva A. *Khramy i monastyri Yaroslavskoy zemli. Rostov, Borisoglebskiy, Velikoye, Pereslavl'-Zalesskiy* [Churches and Monasteries of the Yaroslavl Land. Rostov, Borisoglebsky, Velikoye, Pereslavl-Zalessky]. Rybinsk: Mediarost, 2014. 122 p.
- Vsepoddanneyshiy otchet Ober-prokurora Svyateyshego sinoda po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaniya za 1903–1904 gody [Most Loyal Report of the Chief Procurator of the Holy Synod on the Department of Orthodox Confession for 1903–1904]. St. Petersburg: Sinodal'naya tipografiya, 1909. XI, 352, 149 p.

УДК 94(476)

Организация помощи пострадавшим на территории белорусских губерний в период Отечественной войны 1812 г.

Автор: Малеев Николай Геннадьевич; Учреждение образования «Гродненский государственный университет имени Янки Купалы» – аспирант; магистр богословия, магистр исторических наук; Республика Беларусь, г. Гродно; E-mail: maleev.nicolas@yandex.by; ORCID: 0009-0005-1181-344X

Аннотация: целью данного исследования является изучение деятельности помощи пострадавшим в период Отечественной войны 1812 г. «Сословие попечителей призрения разорённых от неприятеля в 1812 г.» – данная организация являлась важной составляющей для всех сословий, так как от различных слоев населения и с разными убытками, были обращения с надеждой о помощи. В данной статье отражены финансовые и имущественные потери различных категорий граждан в годы Отечественной войны 1812 г. Предметом исследования выступает деятельность Сословия в различных регионах Беларуси.

Ключевые слова: пострадавшие, сословия, убытки, помощь, белорусские губернии, Российская Империя, Отечественная война 1812 г.

В период Отечественной войны 1812 г., губернии которые находились на территории Беларуси, стала ареной ожесточенных боев. Местное население, всячески противостояло французской армии. После освобождения ряда губерний, осенью 1812 г., составлялся учет убытков: жители подавали официальные прошения о выдаче пособий с описанием понесенных потерь.

Согласно документам, сумма материального ущерба от войны 1812 г. в Минской губернии, почти поровну делилась между войсками российской и наполеоновской армий[1].

К числу пострадавших от военных действий в 1812 г., относились крестьяне, горожане и мещане. Помощь организовывалась силами государства, церкви и общества через специальные Сословия и добровольные пожертвования.

Создавались особые Сословия и ведомства при Министерстве внутренних дел Российской Империи, для того, чтобы был учет беженцев и выдача денежных пособий, непосредственно тем людям, которые относились к категории пострадавших.

[1] Беларусь и война 1812 года: Сборник документов / сост. А.М. Лукашевич, Д.Л. Яцкевич; редкол.: В.И. Адамушко (гл. ред.) [и др.]. – Минск: Беларусь, 2011. – С. 13.

Стоит отметить, что до периода правления Александра I, еще при Екатерине II, был создан Инвалидный дом в Москве 2 апреля 1779 г., для 25 человек, в основном для отставных – неимущих штаб-офицеров и обер-офицеров, который находился под управлением обер-полицмейстера[2]. Данное явление является свидетельством тому, что в Российской Империи в различные исторические периоды, всегда старались помнить о деле призрения.

Еще один пример, в котором фигурирует белорусский уроженец – унтер-офицер Могилевского мушкетерского полка, Кирилл Петровский. Прислан он был от Государственной военной коллегии, по предложению господина военного министра от 30 октября 1808 г. Состоял на тот момент в списке об инвалидах, находящихся впредь до учреждения инвалидного дома «в градских богадельнях и просящих об увольнении из оных»[3].

Попечительская организация, которая была создана для помощи пострадавшим в период Отечественной войны 1812 г., называлась «Сословие попечителей призрения разорённых от неприятеля в 1812 г.». Просуществовала она больше 4 лет (с ноября 1812 г. по август 1817 г.). Основанием для учреждения данной организации, являлся указ Александра I от 19 ноября 1812 г. Данная организация, «Сословие попечителей призрения разорённых от неприятеля в 1812 г.», находилась под покровительством императрицы Елизаветы Алексеевны, супруги Александра I. Цель создания попечительской организации заключалась в приеме и распределении пожертвований, выдаче денежных и продовольственных пособий жителям губерний, которые были разорены боевыми действиями, включая Витебскую, Московскую, Смоленскую, Могилевскую, Гродненскую, Минскую и другие губернии[4].

О людях, которые вышли из мест занятых неприятелем, не имеют пристанища и нуждаются в способах потребных к поддержанию своего существования, Сословия признали необходимым со стороны правительства оказать пособие. Всем гражданским губернаторам, от министерства полиции предписывалось:

Во всех тех губерниях, где вышедшие из тех мест, которые занятые неприятелем, жители, где находятся и куда впредь прибудут, составить для попечениях о них комиссии (состав комиссии: гражданский губернатор или вице-губернатор, губернские предводители дворянства, губернские прокуроры);

Для доставления тем комиссиям средств к самым необходимым пособиям, учредив пря церквях особые кружки для добровольного на этот предмет подаяния, и сверх того каждой комиссии открыть в казенных палатах до десяти тысяч рублей;

Все денежные суммы получаемые от подаяния, обращать в казенные палаты и из них уже доставлять в комиссии по требованиям их;

[2] Государственный Архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 1397. Оп. 1. Д. 1. Л. 80.
[3] ГАРФ. Ф. 1397. Оп. 1. Д. 1. Л. 106.
[4] Николаенко П. Д. Участие графа В. П. Кочубея в благотворительном движении в Отечественную войну 1812 года // Мир экономики и права. – 2012. – № 3. – С.43.

Комиссиям прежде всего и как возможно быстрее посредством градских и земских полиций, привести в известность всех прибывающих из мест занятых неприятелем жителей, имеющих нужду в пособии правительства;

Поскольку в тех губерниях, которые окружает театр военных действий и весьма близки к ним, предстоит и коренным жителям некоторая опасность и нельзя предполагать в них достатка в первых жизненных потребностях; то всем находящимся в этих губерниях, вышедшим из занятых неприятелем мест, объявить, чтобы они избрали для себя места в губерниях менее опасных и более изобильных, куда и отправлять их, снабдив их необходимыми вещами;

В этих губерниях, куда они отправлены будут, разместить их по городам и селениям, для чего комиссии между собой должны иметь перед собой предварительные сношения, чтобы по прибытии этих жителей на места, сделаны уже были к принятию и размещению их надлежащие распоряжения;

При приведении в известность этих жителей предложить им, не пожелает ли кто из них поступить на военную службу на время настоящей войны, что по окончанию ее возвратятся в дома свои, а если помещики крестьян своих на службе оставят, то зачтутся они им за рекрут, но всем начальствам подтвердить, чтобы отнюдь никакого принуждения в том никому не было, а напротив и самые предложения сделаны бы ими были таким образом, чтобы они не имели того вида, будто бы правительство к присвоению их военной службе пользуется крайностью их положения;

Особенно поручить губернаторам войти в сношение с епархиальными архиереями, чтобы монастыри епархий их приняли в свое призрение некоторых из лишенных пристанища жителей, особенно же престарелых, немощных и малолетних;

Сверх того на губернаторов и комиссии возложить, чтобы они к пособию всем вышедшим из занятых неприятелем мест жителям и к поддержанию их изыскивали и употребляли все те средства, какие по местной удобности окажутся возможными[5].

Выплатами жителям губерний, пострадавшим во время Отечественной войны 1812 г., занималось «Сословие попечителей призрения разорённых от неприятеля в 1812 г.», на практике действовавшее через генерал-губернатора региона.

Фиксированной единой выплаты для всех не существовало – размер помощи зависел от сословия заявителя, масштаба его потерь и характера ущерба. Деньги распределялись по итогам рассмотрения индивидуальных прошений: могли быть особо крупные пособия (от 1 000 до 4 000 рублей ассигнациями): такие суммы выдавались в редких случаях, главным образом дворянам, чиновникам или купцам, потерявшим усадьбы, каменные дома или крупные лавки. Например, компенсация за полностью сожженный дом с постройками могла составлять около 4 000 рублей. Средние пособия – (от 100 до 600 рублей): назначались мещанам, духовенству и зажиточным горожанам на восстановление мелкого ремесла или частичный ремонт жилья. Были также

[5]Российский Государственный Исторический Архив (РГИА). Ф. 1286. Оп. 2. Д. 260 а). Л. 10, 10 об.

и минимальные выплаты (от 10 до 50–100 рублей): выплачивались в основном крестьянам, обедневшим мещанам или вдовам на покупку самого необходимого, одежды или инструментов. Присутствовала также дополнительная помощь. Помимо прямых денежных пособий, разоренному населению белорусских губерний выделялся хлеб на прокорм и засев полей. Однако это была не безвозмездная помощь, а долгосрочная ссуда на 10 лет, размер которой рассчитывался исходя из государственных закупочных цен на зерно[6].

Сохранились и реальные примеры, когда пострадавшие, обращались за помощью к Императрице Елизавете Алексеевне. В следствии боевых действий и мародерства в равной степени страдали все сословия, к примеру: 1) крестьянин, Захар Иванов Борода (из деревни Харманово, Полоцкого уезда), суть его прошения в следующем: обратился с личным письмом на имя императрицы Елизаветы Алексеевны, в своем прошении он указал, что его бедное хозяйство было «жестокостью безбожных иноплеменников вовся истребленного», на момент подачи прошения крестьянин вместе со «страждущей в бедах женою» и малолетним ребенком вынужден был находиться в Санкт-Петербурге в поисках пропитания; 2) мещанка Сара Брайнина (из Витебской губернии), суть ее прошения заключалась в том, что в период боевых действий вела торговую деятельность в качестве маркитантки, а при перевозке товаров по тракту из Риги в Витебск под городом Полоцком она подверглась нападению французских отрядов, как итог заявила об огромном по тем временам материальном ущербе – разграблении имущества и товаров на сумму 42 000 рублей. 3) сводные кагалы и мещане городов Орша, Бабиновичи и местечка Ляды[7], суть их прошения: коллективные и индивидуальные ходатайства от городских ремесленников и купцов, так как Витебская губерния сильно пострадала при отступлении и наступлении обеих армий, и просители указывали на полное уничтожение лавок, запасов хлеба и скота, а также на сожжение жилых кварталов, как итог – рассматривались дела о выделении единовременных денежных пособий из благотворительного капитала «Сословия» для восстановления ремесленного производства и закупки семян.

На местах, в самой губернии, сбором сведений, приемом прошений и распределением средств руководил гражданский губернатор, совместно с уездными предводителями дворянства. Они составляли списки разоренных жителей всех классов и направляли их в Сословие.

Пример пострадавшего дворянина Витебской губернии. Поскольку Витебская губерния стала зоной ожесточенных боевых действий (сражения под Клястицами, под Полоцком, бои за сам Витебск), местное дворянство понесло колоссальные убытки от реквизиций, пожаров и грабежей как со стороны отступающей французской армии, так и от проходящих российских войск.

[6] РГИА. Ф. 1309. Оп. 1. Д. 2. Л. 1–6 об.

[7] Документы по истории и культуре евреев в архивах Санкт-Петербурга: Путеводитель: Федеральные архивы / науч. ред.-сост. А.И. Иванов, М.С. Куповецкий, А.Е. Локшин / Изд. Project Judaica. [Т. 1]. СПб.: РГГУ; Еврейская теологическая семинария Америки: ИД «Міръ», 2011. С. 407–408.

В качестве типичного примера разорения и последующего обращения за помощью можно привести дело дворянина Витебской губернии. Суть прошения: дворянин (например, представители известных в регионе родов, таких как Шадурские, Гребницкие, Корсаки) подавали на имя губернатора заявление. В нем детально описывалось, что в ходе боев 1812 г. усадебный дом был полностью сожжен, запасы хлеба и фуража изъяты неприятелем, скот угнан, а крепостные крестьяне разбежались или погибли от начавшихся эпидемий. Характер ущерба: утрата семенного фонда, без него дворянин не мог засеять поля на следующий год, что грозило полным голодом как его семье, так и оставшимся крестьянам. Итог рассмотрения дела: Витебский губернатор П.П. Тормасов верифицировал масштаб разорения через уездного предводителя дворянства и вносил заявителя в «Ведомость о лицах Витебской губернии, требующих вспомоществования», в результате «Сословие попечителей» выделяло пострадавшему денежное пособие.

Люди, которые вышли из мест занятых неприятелем, были разного сословия и разной сферы трудовой деятельности, но несмотря на различие, их объединял один фактор – выжить, сохранить жизни себе и близким. Сохранился ряд примеров, кто эти люди были, которые пострадали от неприятеля: бывший в Литовско-Гродненской губернии, в Слонимском повете стряпчим, Титулярный советник Николай Сурядников, а также крестьяне его – Иван Елечный, жена его Катерина; служивший в Слонимском нижнем земском суде коллежский регистратор, Иван Гаврилов, а также жена его; Могилевской казенной палаты, коллежский регистратор Иван Гурский[8]. В Минской губернии – отставной штаб-лекарь, коллежский асессор Яков Выковский, получавший пансиона 300 рублей, а также жена его и другие[9].

Были примеры призрения лиц, ставших жертвами войны, среди духовного ведомства.

16 января 1813 г., архиепископ Минский и Литовский Серафим распорядился, чтобы ректор Минской духовной семинарии архимандрит Лазарь, сообщил ему как правящему архиерею, относительно оплаты проезда и путевых издержек учителям и ученикам, которые скрывались от неприятеля в 1812 г. в Полтавской, Киевской и Екатеринославской губерниях[10]. Ректор Минской духовной семинарии архимандрит Лазарь докладывал Минскому архиерею, что некоторые преподаватели и ученики, во время нашествия неприятеля, скрывались в Полтавской, Киевской и Екатеринославской губерниях. Архиепископ Минский предлагал ему, чтобы ректор взял с собою преподавателей и учеников, использовал на проезд путевые деньги из суммы, которые принадлежали Пинскому монастырю, а в дальнейшем, вернуть ему уже из семинарской суммы. Что касается всех остальных – преподавателей и учеников из других губерний (не только из Минской), которые не с ректором вернуться в Слуцк, то предписывалось Семинарскому Правлению, взять от них:

[8] РГИА. Ф. 1286. Оп. 2 Д. 260 а). Л. 84, 84 об. 85.
[9] РГИА. Ф. 1286. Оп. 2 Д. 260 а). Л. 84, 84 об. 85.
[10] Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). Ф. 136. Оп. 1. Д. 2914. Л. 1.

где они, в своей ли епархии, или в других, и каких именно губерниях и местах скрывались, и как там содержались. На основании всех вышеперечисленных показаний, представить в Духовную Консисторию, сколько и кому денег следует выдать, с учетом личного мнения ректора на этот счет. В результате, ректору Минской духовной семинарии были возвращены деньги, которые в свою очередь были истрачены на проезд приехавших с ним учителей и учеников. Что же касается жалованья педагогическому составу: предписывалось, что необходимо выдать им за всю половину прошедшего года[11].

3 ноября 1813 г., из Святейшего Синода поступил указ Его Императорского Величества, в адрес преосвященного Серафима, архиепископа Минского и Литовского, архимандрита Слуцкого монастыря. По данному указу, Святейший Синод выслушал донесение Минского архиерея о дозволении выдавать деньги из оставшейся (со второй половины 1812 г.) семинарской суммы. Таким образом, потерпевшим разорение от нашествия войск неприятеля, вовремя переезда в разные губернии, предполагалось выдать суммы в следующем размере: вице-ректору, протоиерею Иоанну Лойке – пятьсот рублей ассигнациями; учителям: Петру Деше – пятьдесят рублей, Ивану Соловиевичу – семьдесят рублей; студентам: Ивану Пономареву и Федору Соловиевичу – по семьдесят пять рублей каждому, Федору Смоличу – тридцать рублей; ученикам: Степану Захаревичу и двум Пономаревым – по пятьдесят рублей[12].

Санкт-Петербургский гражданский губернатор доносил в Министерство полиции, что в комиссии для попечения о людях выходящих из мест занятых неприятелем, необходимо кроме кружечного сбора в церквях всех губерний, также открыть при комиссии «шнуровую книгу» для добровольных взносов и пожертвований[13]. Кроме православных храмов, в которых был устроен кружечный сбор для помощи пострадавшим, участвовала в помощи и римско-католическая церковь[14].

Стоит также отметить, что даже спустя четырнадцать лет после военных действий, герои Отечественной войны не были забыты. Подтверждением этому является распоряжение от правительства Российской Империи, чтобы изменить однопроцентный и трехпроцентный сбор налога с аренды, расположенных в поветах Минской губернии имений, которые находились в пользовании генералов, штаб-офицеров и обер-офицеров, пострадавших во время войны 1812 г.[15] Данное решение было предпринято на основании доклада от 23 марта 1816 г. генерала от артиллерии графа А.А. Аракчеева, «для пособия изувеченным в Отечественную войну генералам, штаб-офицерам и обер-офицерам с пожалованных аренд процентных серебренною монетою»[16].

[11] НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 2914. Л. 1-2.
[12] НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 2914. Л. 112–112 об.
[13] РГИА. Ф. 1286. Оп. 2 Д. 260 а). Л. 20.
[14] РГИА. Ф. 1286. Оп. 2. Д. 260 в). Л. 268.
[15] НИАБ. Ф. 333. Оп. 4. Д. 969. Л. 2-2 об.
[16] НИАБ. Ф. 333. Оп. 4. Д. 969. Л. 2-2 об.

На основании определения Минской казенной палаты, с 12 апреля 1826 г. происходит изменение порядка взимания налогов с имений, отданных в аренду лицам, которые пострадали во время войны 1812 г.

Поскольку Сословие изначально создавалось как временная чрезвычайная организация, после распределения основного капитала и стабилизации экономической ситуации в пострадавших регионах его деятельность была свернута. Итоги и завершение работы этой структуры: выплата денежных пособий, рассмотрение индивидуальных прошений и выдача безвозмездных субсидий жителям губерний (горожанам, крестьянам, дворянам). Деньги выделялись как из государственной казны, так и из фонда добровольных пожертвований.

Прекратило свою деятельность «Сословие попечителей призрения разоренных от неприятеля в 1812 г.» в августе 1817 г. после завершения основных выплат пособий пострадавшим жителям пострадавших губерний. Таким образом, просуществовало под покровительством императрицы Елизаветы Алексеевны 4 года и 9 месяцев (с ноября 1812 г. по август 1817 г.).

Завершение работы Сословия заложило основу для формирования постоянной государственной системы социальной помощи в Российской империи. Забота о ветеранах войны перешла к созданному в 1814 г. Александровскому комитету о раненых, который в свою очередь просуществовал до 1918 г.[17]

Источники

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 1397. Оп. 1. Д. 1.
2. ГАРФ. Ф. 1670. Оп. 1. Д. 299.
3. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). Ф. 136. Оп. 1. Д. 2914.
4. НИАБ. Ф. 333. Оп. 4. Д. 969.
5. Российский Государственный Исторический Архив (РГИА). Ф. 1286. Оп. 2 Д. 260 а).
6. РГИА. Ф. 1286. Оп. 2. Д. 260 в).
7. РГИА. Ф. 1309. Оп. 1. Д. 2.

Литература

1. Беларусь и война 1812 года: Сборник документов / сост. А.М. Лукашевич, Д.Л. Яцкевич; редкол.: В.И. Адамушко (гл. ред.) [и др.]. – Минск: Беларусь, 2011. – 559 с., [16] с.: ил.
2. Николаенко П. Д. Участие графа В. П. Кочубея в благотворительном движении в Отечественную войну 1812 года // Мир экономики и права. – 2012. – № 3. – С. 40–46.
3. Документы по истории и культуре евреев в архивах Санкт-Петербурга: Путеводитель: Федеральные архивы / науч. ред.-сост. А.И. Иванов, М.С. Куповецкий, А.Е. Локшин / Изд. Project Judaica. [Т. 1]. СПб.: РГГУ; Еврейская теологическая семинария Америки: ИД «Мир», 2011. С. 407–408.

[17] ГАРФ. Ф. 1670. Оп. 1. Д. 299. Л. 30.

Organization of relief for victims within the Belarusian provinces during the Patriotic War of 1812

Author: Nikolai Gennadievich Maleev; Yanka Kupala State University of Grodno – Postgraduate Student; Master of Theology, Master of Historical Sciences; Belarus, Grodno; E-mail: maleev.nicolas@yandex.by; ORCID: 0009-0005-1181-344X

Abstract: The purpose of this study is to examine the efforts to provide aid to those who suffered during the Patriotic War of 1812. The «Association of Trustees for the Relief of Those Ruined by the Enemy in 1812» served as a vital resource for all social estates, as people from various walks of life–all of whom had sustained different types of losses–turned to the organization in the hope of receiving assistance.

This article examines the financial and property losses suffered by various categories of citizens during the Patriotic War of 1812. The focus of the study is the activities of the «sosloviye» (social estate/class) in different regions of Belarus.

Keywords: those affected, social estates, losses, relief, Belarusian provinces, Russian Empire, Patriotic War of 1812.

References

- Belarus and the War of 1812: A Collection of Documents / compiled by A. M. Lukashevich, D. L. Yatskevich; editorial board: V. I. Adamushko (editor-in-chief) [et al.]. – Minsk: Belarus, 2011. – 559 p., [16] p.: ill.
- Nikolaenko, P. D. The Participation of Count V. P. Kochubey in the Charitable Movement During the Patriotic War of 1812 // Mir ekonomiki i prava [World of Economics and Law]. – 2012. – No. 3. – pp. 40–46.
- Documents on the History and Culture of Jews in the Archives of St. Petersburg: A Guide: Federal Archives / Scientific Editors and Compilers: A. I. Ivanov, M. S. Kupovetsky, A. E. Lokshin / Published by Project Judaica. [Vol. 1]. St. Petersburg: RSUH (Russian State University for the Humanities); Jewish Theological Seminary of America: Mir Publishing House, 2011. Pp. 407–408.

УДК 27-2

«Указать… на незаконность организации групп архиереев»: письмо Патриарху Алексию (Симанскому) от «группы архиереев» 1965 г. и его последствия для архиепископа Ермогена (Голубева)

Автор: Павлов Дмитрий Владимирович, магистр теологии, мл. науч. Сотрудник Научно-исследовательского отдела новейшей истории РПЦ ПСТГУ. Россия, г. Москва. E-mail: d.v.pavlov_77@mail.ru. https://orcid.org/0000-0002-6010-3103

Аннотация: В настоящей статье на основании архивных документов анализируется борьба архиепископа Ермогена (Голубева) за права Церкви после принятой на Архиерейском Соборе 1961 г. приходской реформы, навязанной атеистическим государством. В частности, рассматривается письмо «группы архиереев» Патриарху Алексию 1965 г., автором которого был архиепископ Калужский и Боровский Ермоген, а также последствия для него и других архиереев, поставивших свои подписи под этим документом. Из числа высшего духовенства Русской Православной Церкви выявляются единомышленники архиепископа Ермогена и противники его деятельности. В конце статьи рассматриваются различные версии об истинном инициаторе письма «группы архиереев».

Ключевые слова: архиепископ Ермоген (Голубев), Патриарх Алексий (Симанский), Архиерейский Собор 1961 г., приходская реформа, Совет по делам РПЦ, председатель Совета В.А. Куроедов, письмо «группы архиереев» Патриарху Алексию, Жировицкий монастырь, защита прав Церкви, исповедничество.

Тема письма «группы архиереев» Патриарху Алексию 1965 г. привлекали внимание отдельных исследователей[1] и публицистов[2], тем не менее видится необходимым дополнительно рассмотреть этот вопрос, добавив сведения из других источников[3]. Это позволит уточнить ранее сделанные выводы, а также рассмотреть различные версии об истинном инициаторе письма «группы архиереев».

Алексей Степанович Голубев (архиепископ Ермоген, 1896–1978) – сын профессора Киевской духовной академии, кандидат богословия (МДА), в 1921 г. рукоположен во иеромонаха (хиротонию совершил Патриарх Тихон в Москве), в 1922 г. возведен в сан архимандрита, в 1926–1931 гг. настоятель Киево-Печерской лавры.

[1] *Сухоруков А.Н.* Ермоген (Голубев Алексей Степанович, 1896–1978), архиепископ бывш. Калужский и Боровский. // Православная энциклопедия. Т. 18. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. С. 648–653; *Марченко А., прот*. Религиозная политика Советского государства в 1958–1964 гг. и реакция Русской Православной Церкви на «хрущевские гонения»: дисс. на соиск. уч. ст. докт. церк. ист. ПСТГУ. Москва, 2013.

[2] *Бычков С.С.* Освобождение от иллюзий. М.: «Тэтис Паблишн», 2010.

[3] Государственный архив РФ (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7 — личные дела высших служителей культа), Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ), Государственный архив Калужской области (ГАКО).

Архимандрит Ермоген неоднократно подвергался репрессиям, в начале 1939 г. освободился из лагерного заключения, в конце 1943 г. вернулся к священнослужению в Астрахани. В сентябре 1948 г. продолжил служение в Средней Азии по приглашению епископа Ташкентского и Среднеазиатского Гурия (Егорова), с которым имел давнее знакомство (со второй половины 1920-х гг. по Ленинграду)[4].

В 1953 г. хиротонисан во епископа Ташкентского и Среднеазиатского. В сентябре 1960 г. по требованию властей был уволен с Ташкентской кафедры и отправлен в бессрочный отпуск с проживанием в Одесском, а потом в Жировицком монастыре.

В апреле 1961 г. Священный Синод под давлением властей принял постановление о фактическом устранении настоятелей от руководства приходами[5]. Архиепископ Ермоген, находившийся на покое, выразил несогласие с принятым документом, написав письмо Патриарху Алексию, в котором отметил, что члены Синода «необоснованно лишили настоятелей храмов быть избираемыми в церковные Советы»[6]. В июле 1961 г. для утверждения постановления Синода состоялся Архиерейский Собор, но по причине жесткого контроля со стороны Совета по делам РПЦ за проведением Собора опальный архиепископ не был допущен на него из-за своей категоричной позиции[7].

В июне 1962 г. архиепископ Ермоген был назначен правящим архиереем Омской и Тюменской епархии, с мая 1963 г. – архиепископ Калужский и Боровский.

В октябре 1964 г. Хрущев был отстранен от власти и в церковных кругах возникли определенные надежды, что навязанная Церкви приходская реформа может быть отменена. Среди епископата образовалась группа архиереев, которая решила добиться от Патриарха Алексия изменения сложившегося положения. Эту группу возглавил архиепископ Калужский и Боровский Ермоген.

Осенью 1964 г. архиепископ Ермоген совершил ряд поездок по епархиям, где встречался с правящими архиереями и обсуждал с ними вопросы нормализации церковной жизни. Калужский архиепископ рассчитывал, что если архиереи поддержат его инициативу, то Патриарху Алексию и Священному Синоду придется добиваться от гражданской власти ожидаемых Церковью перемен, следуя общей воле епископата. Во время поездок архиепископ Ермоген довольно открыто высказывался не только перед епископами, но и перед уполномоченными Совета по делам РПЦ, которые находились в некоторой растерянности от смелости и убедительности доводов калужского архиерея[8].

---

[4] См.: *Павлов Д.В.* Малоизвестные страницы биографии архиепископа Ермогена (Голубева) конца 1940-х гг. // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви, 2023. № 115. С. 131–141.

[5] См.: О мерах по улучшению существующего строя приходской жизни // Журнал Московской Патриархии. 1961. № 8. С. 6.

[6] *Морза А.Н.* Архиепископ Ермоген (Голубев): жизнь и исповедничество. Жировичи: Издательство Минской духовной семинарии, 2023. С. 89.

[7] Существует версия, что архиепископ Ермоген сам отказался от поездки на Архиерейский Собор после встречи с Патриархом Алексием, узнав от последнего, что решение уже принято.

[8] См.: *Марченко А., прот*. Религиозная политика Советского государства в 1958–1964 гг. и реакция Русской Православной Церкви на «хрущевские гонения». С. 140.

В декабре 1964 г. член Совета по делам РПЦ Г. С. Казызаев докладывал Куроедову, что архиепископ Ермоген в начале декабря 1964 г. в сопровождении архиепископа Казанского Михаила (Воскресенского) посетил уполномоченного Совета по Татарской АССР И. А. Михалева и сообщил последнему, что был на приеме у председателя Совета Куроедова, который якобы согласился с тем, что духовенство должно пользоваться правом входить в состав религиозных обществ и их исполнительных органов. Архиепископ Ермоген выразил мнение, что Архиерейский Собор был не вправе менять принципы управления Церковью, поэтому его решения неканоничны, и только Поместный Собор может решать такие вопросы. Калужский архиерей добавил: «Мы будем добиваться… проведения такого Собора. Патриарх придерживается такого же мнения. Сейчас духовенство бесправно, лишено права участвовать в управлении Церковью. Подвергается гонению»[9].

В ноябре того же года архиепископ Ермоген с архиепископом Казанским Михаилом побывали в Перми, где встретились с управляющим Пермской епархией архиепископом Леонидом (Поляковым), который стал одним из активных участников движения за отмену приходской реформы. Иерархи ожидали приезда для переговоров из Свердловска архиепископа Флавиана (Дмитриюка), но тот так и не приехал.

О визите архиереев в Пермскую епархию стало известно уполномоченному П. С. Горбунову, который немедленно вызвал архиепископа Леонида для дачи объяснений.

«С каким поручением и от кого приезжал Ермоген? – допытывался уполномоченный. – Что его заставило паломничать по епархиям? Насколько мне известно, было циркулярное письмо Патриарха, что без разрешения Патриархии правящие епископы выезжать в Москву и другие епархии не могут?»

Архиепископ Леонид отвечал: «Владыка Ермоген по своей инициативе ездит и имеет много мыслей, я бы сказал, существенных. Он с 1961 г. не может смириться с неправильным решением Архиерейского Собора, на котором были допущены большие, непростительные ошибки относительно управления делами приходов: отстранение духовенства от управления хозяйством в пользу церковных советов... Владыка Ермоген от группы Преосвященных подал обстоятельный рапорт Патриарху Алексию с просьбой рассмотреть этот вопрос на очередном Поместном Соборе или через Совет по делам религий»[10].

В беседе с уполномоченным пермский архиерей умолчал, что по просьбе архиепископа Ермогена он подписал составленное им заявление на имя Патриарха Алексия.

Архиепископ Ермоген также побывал в Иркутске у архиепископа Вениамина (Новицкого). Подобный разговор состоялся и с уполномоченным Совета по Калужской области Ф. П. Рябовым, который позже докладывал в

[9] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 43. Л. 98.

[10] Цит. по: *Марченко А., прот*. Архиепископ Пермский и Соликамский Леонид (Поляков) — участник движения за отмену «приходской реформы» // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 2 (39). С. 55.

Совет: «В начале декабря 1964 года, будучи у меня на приеме, архиепископ Ермоген вновь стал распространяться о якобы имеющемся ущемлении прав духовенства и невмешательства в эти вопросы патриарха. Развивая свою мысль, он заявил, что в этом повинен и наш епископат, который является очень покорным»[11].

По данным уполномоченного Рябова, архиепископ Ермоген 4 марта 1965 г. встречался с Патриархом Алексием и вновь поднимал вопрос о восстановлении прав настоятелей, и якобы получил от Патриарха принципиальное согласие. В то же время о содержании беседы узнал управляющий делами Патриархии митрополит Пимен (Извеков) и отнесся к этому неодобрительно, что в свою очередь, по словам Рябова, вызвало «отрицательную реакцию у Ермогена, который неблагосклонно при этом стал отзываться о Пимене»[12].

В 1965 г. архиепископ Ермоген подготовил заявление на имя Патриарха Алексия от «группы архиереев Русской Православной Церкви», которое помимо него подписали еще 9 преосвященных: архиепископы Иркутский и Читинский Вениамин (Новицкий), Казанский и Марийский Михаил (Воскресенский), Пермский и Соликамский Леонид (Поляков), Пензенский и Саранский Феодосий (Погорский), Новосибирский и Барнаульский Павел (Голышев), Ташкентский и Среднеазиатский Гавриил (Огородников), Мукачевский и Ужгородский Григорий (Закаляк), епископы Рижский и Латвийский Никон (Фомичев), Черниговский и Нежинский Нестор (Тугай)[13].

В заявлении говорилось, что «утвержденные на Архиерейском Соборе меры по улучшению строя приходской жизни… привели не к улучшению, а к еще большему расстройству церковно-приходской жизни»[14], оказавшись в несогласии с канонической структурой Церкви, а также с гражданским законодательством.

Подписавшие документ архиереи отметили, что им «это внушает глубокую тревогу за дальнейшие судьбы Русской Православной Церкви» и просили Святейшего Патриарха «в срочном порядке изыскать пути к исправлению ненормального положения» путем созыва Поместного или Архиерейского Собора, а до собора – специальным патриаршим разъяснением, согласованным с Советом по делам РПЦ, способствовать восстановлению законных прав духовенства в приходских собраниях[15].

При сборе подписей архиепископ Ермоген ссылался на полученное им патриаршее благословение. Назначенный на Минскую кафедру в мае 1965 г. епископ (с октября того же года – архиепископ) Антоний (Мельников) при встрече с калужским архиереем отказался подписывать это заявление, осудив «эту затею как неразумную и вредную». В ответ на это архиепископ Ермоген заявил, что он «выполняет поручение Святейшего». После этой встречи епископ Антоний написал письмо на имя Патриарха Алексия, а позднее в беседе с

[11] ГАКО. Ф. Р-883. Оп. 19. Д. 309. Л. 58.
[12] Там же. Л. 57.
[13] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 43. Л. 133.
[14] Там же. Л. 129.
[15] См.: Там же. Л. 132–133.

уполномоченным Совета по БССР Г. В. Ковалевым признался, что «ему нелегко было писать об этом, зная, что все это не только известно [Патриарху] Алексию, но даже одобрено им. Именно по его поручению Ермоген начал собирать подписи»[16].

Ковалев дополнительно сообщил в своем донесении в Совет: «Но главным инициатором этой затеи является Астапов Д. А.[17] Он давно бьет тревогу по поводу того, что в связи с отстранением духовенства от управления финансово-хозяйственными делами церкви резко сократилось поступление денежных средств в распоряжение патриархии»[18].

По словам республиканского уполномоченного, епископ Антоний рекомендовал архиепископу Ермогену посоветоваться с митрополитом Ленинградским Никодимом (Ротовым), на что калужский архиерей ответил, что «Никодим может донести об этом Совету»[19].

Уполномоченный по Закарпатской области С. Олеоленко в августе 1965 г. сообщал в Совет, что у него состоялась беседа с архиепископом Мукачевским и Ужгородским Григорием (Закаляком), из которой «можно предполагать, что инициатором и организатором в составлении письма Патриарху является Остапов Д. А.»[20].

Попытка инициировать ревизию «приходской реформы» окончилась неудачей. Епископов, подписавших «Заявление», строго предупредили как в Московской Патриархии, так и в Совете по делам РПЦ[21].

Патриарх Алексий под давлением Совета по делам РПЦ был вынужден 5 августа 1965 г. наложить на это заявление резолюцию, в которой дал указание Священному Синоду вызвать архиепископа Ермогена и «указать ему на незаконность организации групп архиереев». Одновременно в резолюции Патриарх отметил, что решение Архиерейского Собора 1961 г. «имеет свою давность и вошло в жизнь, не вызывая в настоящее время каких-либо осложнений и возражений»[22]. Данную резолюцию митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен (Извеков) в присутствии постоянных членов Священного Синода митрополита Киевского Иоасафа (Лелюхина), митрополита Ленинградского Никодима (Ротова) и архиепископа Таллинского Алексия (Ридигера) 2 сентября зачитал калужскому архиерею с предложением тому отказаться от своего заявления.

В письменном обращении к членам Священного Синода, архиепископ Ермоген сообщил, что «инициатива заявления и текст» принадлежат ему, являясь «плодом глубокого изучения церковного и советского права», и признал, что «заявление не совсем удачно было надписано, как исходящее от “группы архиереев Русской Православной Церкви”», и могло ввести кого-то в

[16] НАРБ. Ф. 951. Оп. 4. Д. 42. Л. 17.
[17] Даниил Андреевич Остапов — личный секретарь и келейник Патриарха Алексия (Симанского).
[18] НАРБ. Ф. 951. Оп. 4. Д. 42. Л. 17.
[19] Там же.
[20] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 43. Л. 113.
[21] См.: *Марченко А., прот*. Архиепископ Пермский и Соликамский Леонид (Поляков) — участник движения за отмену «приходской реформы». С. 55.
[22] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 43. Л. 121.

заблуждение, в связи с этим попросил прощения у Святейшего Патриарха. Также калужский архиерей добавил, что по причине того, что заявление привлекло внимание и Совета по делам РПЦ, он готов показать подлинник председателю Совета Куроедову[23].

Решением Священного Синода от 25 ноября 1965 г. архиепископ Ермоген был освобожден от управления Калужской епархией и из-за отсутствия на тот момент вакантной кафедры уволен на покой с определением места пребывания в Жировицком Свято-Успенском монастыре[24].

Архиереев, подписавших заявление, Священный Синод обязал дать письменные объяснения по этому поводу. Практически все епископы – члены «группы архиереев», боясь обвинений в организации раскола и снятия с занимаемых кафедр, отказались от своих намерений, а некоторые отозвали свои подписи[25].

Архиепископ Мукачевский и Ужгородский Григорий (Закаляк) в рапорте от 6 августа 1965 г. оправдывался перед Патриархом Алексием: «Подпись мною положена в связи со сложившимися на месте обстоятельствами, отказать мне было неудобно, тем более что на прошении уже были подписи других Архиереев. Однако, после продумал свой поступок, я нашел его нелепым, и он все время меня огорчает и беспокоит мою совесть»[26]. В итоге архиепископ Григорий просил Святейшего Патриарха считать его подпись недействительной.

Епископ Черниговский и Нежинский Нестор (Тугай) оправдывался перед Патриархом тем, что архиепископ Ермоген ввел его в заблуждение: «Мне стало известно, что Ваше Святейшество не поручали ему собирать подписи архиереев, а поэтому данную мною Архиепископу Ермогену подпись прошу считать недействительной»[27].

Архиепископ Казанский и Марийский Михаил (Воскресенский) 17 ноября 1965 г. сообщал в Священный Синод: «Давая свою подпись, я не имел и не имею никакой связи с какой бы то ни было группировкой архиереев, которая связана с подписанием этого обращения в Совет по делам Православной Церкви при Совете Министров СССР. Более того, я точно даже и не знаю, сколько и кто именно подписал это обращение»[28].

Архиепископ Новосибирский и Барнаульский Павел (Голышев) в объяснительной записке на имя Патриарха Алексия от 15 ноября 1965 г. не стал оправдываться за подписание заявления, а лишь просил Святейшего Патриарха извинить его за причиненное беспокойство, связанное с неудачным употреблением выражения «группа архиереев»: «Подписывая этот документ, я не представлял себе, что, делая это, я тем самым делю состав наших Преосвященных Архиереев на две группы; иначе говоря, содействую

[23] См.: там же. Л. 99.
[24] См.: Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 1965. № 12. С. 3.
[25] *Марченко А., прот*. Религиозная политика советского государства в 1958–1964 гг. и реакция Русской Православной Церкви на «хрущевские гонения». С. 144.
[26] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 43. Л. 118.
[27] Там же. Л. 119.
[28] Там же. Л. 138.

образованию в доне Русской Православной Церкви какой-то группировки. Под словом “группа” я понимал некоторую часть Преосвященных, которые подпишут данный документ, сознавая, что потребовалось бы слишком много времени для того, чтобы предложить всем нашим Преосвященным подписать его»[29].

Не отозвал свою подпись и епископ Рижский и Латвийский Никон (Фомичев), переведенный на тот момент на Архангельскую кафедру. Только в 1968 г., добиваясь перевода по состоянию здоровья из суровой по своему климату Архангельской епархии, он узнал от митрополитов Алексия (Ридигера) и Никодима (Ротова), что «отрицательное решение вопроса о переводе» объясняется серьезными претензиями со стороны Совета по делам религий по ряду вопросов, одним из которых было подписание заявления на имя Патриарха Алексия, составленное архиепископом Ермогеном. Посетив Совет по делам религий для «устранения имеющихся недостатков», епископ Никон высказался по этому поводу: «Но беда вся в том…, что никто не поинтересовался и не спросил меня, при каких обстоятельствах я подписал это письмо. Дело было во время т[ак] н[азываемой] Родосской комиссии (в 1965 году). Ко мне подошел Ермоген и говорит: “Вам надо подписать это письмо. Патриарх одобрительно относится к нему. Оно нужно Патриарху”. Ермоген дал мне письмо в руки. Услышав, что письмо нужно Патриарху и он одобряет его, я бегло прочитал, увидев подписи ряда лиц, быстро подписал и возвратил Ермогену. Я, как и многие другие в епископате, Ермогена считали заслуженным архиепископом и доверяли ему»[30].

Узнав от митрополитов Алексия и Никодима, что архиепископ Ермоген обманул и его, и других лиц, епископ Никон собрался ехать к автору письма, чтобы выяснить, зачем тот пошел на обман и с какой целью составил письмо на имя Патриарха. Но митрополиты отговорили его от этого шага по причине того, если об этом узнают в Совете по делам религий, то будет еще хуже. Епископ Никон сделал вывод: «Если бы Ермоген не сказал, что письмо нужно Патриарху, я бы его не подписал. Только это способствовало тому, что мною подписано письмо. Не плохо было бы спросить Ермогена, с какой целью он пошел на обман. Но поскольку сказали не ехать к нему, я конечно не поеду»[31].

После беседы в Совете епископ Архангельский Никон в целях отведения от него подозрений написал рапорт на имя Патриарха Алексия, в котором сообщил: «Владыка Ермоген показал мне данное заявление и при этом сказал, что Вы, Ваше Святейшество, данное заявление прочитали, одобрили и дали согласие на его подпись группой Архиереев, чтобы затем провести его в жизнь. Услышав такие слова, подкрепленные авторитетом Вашего Святейшества, я без тени смущения поставил свою подпись. Лично я, помня обет послушания, данный Вашему Святейшеству при архиерейской хиротонии, никогда не дерзну

[29] Там же. Л. 139.
[30] Там же. Д. 172. Л. 117.
[31] Там же. Л. 117–118.

его нарушить, в чем и прошу принять мое искреннее чистосердечное заверение»[32].

На этом рапорте стоит помета заместителя заведующего отделом Совета по делам религий А. С. Плеханова: «А своего мнения по существу заявления так и не высказал»[33].

Помимо этого, другие епископы, не подписавшие заявление «группы архиереев», сообщали Патриарху Алексию о своей поддержке решений Архиерейского Собора 1961 г. Так, епископ Полтавский и Кременчугский Феодосий (Процюк) докладывал Святейшему Патриарху, что он отказался от предложения архиепископа Ермогена подписать заявление по причине отсутствия подписей постоянных членов Священного Синода. Епископ Феодосий подчеркнул в своем рапорте: «Зачем же возвращать все на старое место? Нет, думается мне, не следует возвращаться к прошлому, которое пагубно отразится на взаимоотношениях между клиром, паствой, обществом… возвращение к старой практике принесет только разлад, раздоры, нарекания и брожение в приходах»[34].

24 ноября 1965 г., накануне заседания Священного Синода, архиепископ Ермоген посетил Совет по делам РПЦ, где был принят председателем Куроедовым. В письме Патриарху Алексию он сообщал об этой встрече: «Во время беседы он [Куроедов] сказал, что хотя в письмах Калужского облисполкома и нет ничего такого, “от чего могла бы пострадать революция”, но все же сразу после этих писем ему неудобно “рекомендовать” меня на какую-либо кафедру, а потом, “когда уляжется”, будет можно»[35].

Совершенно очевидно, что письма Калужского облисполкома, вовлеченного уполномоченным Рябовым в процесс «изгнания» архиепископа Ермогена с Калужской кафедры, послужили лишь поводом для этого, истинная же причина увольнения калужского архиерея в том, что безбожная власть не простила ему обращений к Патриарху Алексию с настойчивыми просьбами об отмене решений Архиерейского Собора 1961 г.

Также из заметок в личном деле архиепископа Ермогена в Совете по делам религий известно о словах Куроедова, сказанных принятому им архиерею, что «не время сейчас обсужд[ать] вопросы о назначении его на епархию, т. к. он своими действиями нанес ущерб госуд[арству]; его связыв[ает] зарубежн[ая] пресса с действиями Эшлимана и Якунина»[36].

«Открытое письмо» священников Николая Эшлимана и Глеба Якунина от 21 ноября 1965 г. было адресовано Патриарху Алексию, второй документ – это заявление председателю Президиума Верховного Совета СССР Н. В. Подгорному от 15 декабря того же года. Оба обращения затрагивали одни и те же вопросы: о «беззаконных действиях руководителей и уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви, преступно нарушающих принципы

[32] Там же. Л. 120.
[33] Там же.
[34] Там же. Д. 43. Л. 116.
[35] Там же. Л. 157.
[36] Там же. Л. 156 об.

социалистической законности и основные законодательные установления советской власти, определяющие отношение Советского государства к Церкви», о насильственном закрытии храмов в 1959–1964 гг., о неправомерном вмешательстве представителей государственной власти во внутрицерковную жизнь[37].

Третьим документом было приложение с обращением к архиереям. В нем авторы упоминали архиепископа Ермогена: «Хорошо зная взаимоотношения Священного Синода Московской Патриархии и Совета по делам РПЦ, можно с решительностью утверждать, что действия высшей церковной власти, направленные на пресечение церковно-полезной деятельности Архиепископа Ермогена, были продиктованы руководством Совета». Далее были приведены сведения, что Святейший Патриарх через архиепископа Таллинского Алексия предложил архиепископу Ермогену написать прошение о предоставлении бессрочного отпуска, при этом «пожелание» Патриарха было вызвано настоятельным требованием руководства Совета по делам РПЦ. Преосвященный Ермоген отказался писать прошение с такой формулировкой и просил переместить его на другую епархию. «В ответ на это недвусмысленное прошение, – продолжили авторы, – последовало немедленное решение Синода об увольнении Архиепископа Ермогена за штат, с назначением ему пребывания в монастыре в Жировицах. Так воочию, на глазах всей Церкви за церковно-полезную деятельность в угоду беззаконным притязаниям чиновников-атеистов, высшее церковное управление безнаказанно расправляется с лучшими Епископами Русской Православной Церкви»[38].

24 декабря 1965 г. Патриарх Алексий наложил резолюцию на «Открытое обращение» с поручением митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену (Извекову) указать составителям на незаконность и порочность их действий, направленных на соблазн Церкви, и на соответствующем докладе Преосвященного иметь о священниках Н. Эшлимане и Г. Якунине «особое суждение»[39].

Архиепископ Ермоген позже сообщал Патриарху, что в составлении писем священников Эшлимана и Якунина он никакого участия не принимал и ознакомился с ними впервые по их получении[40].

Немногим позднее протоиерей Всеволод Шпиллер писал Патриарху Болгарскому Кириллу: «В минувшем декабре [1966 г.] был у нас гость из Лондона – митрополит Антоний Блюм. Есть у Шекспира пьеса: “Много шума из ничего”, часто идущая в наших театрах. Ему очень хотелось понять: из чего поднимается столько шума повсюду в связи с известными письмами двух московских священников? Оба они бывают у меня в церкви, молятся, я причащаю их время от времени. Устроить для владыки Антония встречу с ними в знакомой Вам колоколенке было поэтому нетрудно. Разумеется, с ведома и одобрения отдела

[37] См.: *Цыпин В., прот*. История Русской Церкви. 1917–1997. Кн. 9. Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С. 411.
[38] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 43. Л. 196.
[39] *Цыпин В., прот*. История Русской Церкви. 1917–1997. С. 411.
[40] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 43. Л. 157 об.

внешних сношений. Он просил меня также познакомить с архиепископом Ермогеном, пребывающим все еще на покое в монастыре около Минска… Видимся с ним, когда он бывает в Москве и тоже посещает ту же колоколенку Николо-Кузнецкой церкви. Поэтому и с ним я смог устроить встречу, о которой просил митрополит Антоний, тоже, конечно, с ведома отдела внешних сношений. Так он повидался и познакомился со всей “оппозицией”, как я надеюсь, убедившись в том, что никакой оппозиции кому бы то ни было в Церкви у нас нет и не может быть. Есть… позиции. Скажем, позиции известного недовольства»[41].

Архиепископ Ермоген по увольнении на покой прибыл в Жировицкий монастырь 13 декабря 1965 г.[42] Наместник монастыря архимандрит Михей (Хархаров) поселил опального архиерея в здание бывшей семинарии, предоставив ему две комнаты на третьем этаже. Архимандрит Михей знал архиепископа (тогда еще архимандрита) Ермогена по совместному служению в 1948–1953 гг. в Ташкентской и Среднеазиатской епархии под руководством Преосвященного Гурия (Егорова)[43].

Совет по делам религий, крайне негативно воспринимавший активную общественную позицию архиепископа Ермогена, отказывал Патриархии в назначении его на новую архиерейскую кафедру. По этой причине архиепископ Ермоген 23 декабря 1966 г. написал заявление на имя Патриарха Алексия, в котором отметил, что «вынужденно и необоснованно» находится на покое. Он отстаивал свою позицию с канонической точки зрения: «Согласно церковных установлений архиерей может быть уволен на покой или по собственному прошению, или вследствие болезни и преклонности лет, препятствующих исполнению архиерейских обязанностей, или по церковному суду за конкретную вину. Увольнения на покой я не просил, состояние моего здоровья, по милости Божией, пока что лучше, чем у многих ныне правящих архиереев и мне не было предъявлено никакой церковной вины… За истекший год не раз освобождалась то та, то другая кафедра, а я, в нарушение Синодального постановления, все продолжаю оставаться на покое. Все это создает ненужную шумиху вокруг моего имени и в какой-то степени наносит ущерб авторитету нашей Высшей Церковной Власти, потому что уважение к своим собственным постановлениям укрепляет авторитет учреждения, выносящего постановления, а нарушения их расшатывает его. Если это справедливо по отношению к каждому учреждению, то по отношению к Синоду это справедливо сугубо»[44]. В связи с изложенными аргументами бывший калужский архиепископ просил либо назначить его на одну

[41] Отец Всеволод Шпиллер. Страницы жизни в сохранившихся письмах. Енисейский благовест. Красноярск, 2002. С. 286.
[42] Государственный архив Гродненской области (ГАГр). Ф. 478. Оп. 1. Д. 111. Л. 80.
[43] Подробнее о служении архимандрита Ермогена (Голубева) и иеромонаха Михея (Хархарова) в Ташкентской епархии см.: *Павлов Д.В.* «До смерти я буду призывать вас к молитве». Жизнь и служение митрополита Гурия (Егорова). М.: Издательство ПСТГУ, 2021.
[44] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 43. Л. 153.

из свободных кафедр, либо предъявить ему конкретную церковную вину и назначить церковный суд.

Архиепископ Ермоген также отметил, что инициатива его увольнения исходила не от Святейшего Патриарха и не от Священного Синода, в связи с чем также возник юридический вопрос о «правовой защите советского гражданина-священнослужителя»[45].

Свое письмо Патриарху архиепископ Ермоген отправил через управляющего делами Московской Патриархии архиепископа Таллинского Алексия (Ридигера), но тот передал письмо Его Святейшеству не сразу, а через несколько месяцев – «как только он [Патриарх] стал чувствовать себя лучше»[46]. Но даже в этой ситуации ответа из Патриархии не последовало.

Вследствие этого архиепископ Ермоген был вынужден направить Патриарху Алексию повторное письмо от 30 марта 1967 г., в котором напомнил о своем нахождении на вынужденном покое, хотя ему было обещано назначение на свободную кафедру. За прошедшие полтора года освобождались архиерейские кафедры, но обещанное назначение бывшего калужского архиепископа не произошло. «Таким образом, – констатировал архиепископ Ермоген, – мое нахождение на покое приобретает определенный характер репрессии, наказания»[47]. Также он отметил, что «имевшее место в ноябре 1965 г. устное указание Вашему Святейшеству со стороны председателя Совета по делам религий может быть приравнено к “снятию с регистрации”, которое не может простираться до бесконечности»[48]. В заключение своего письма опальный архиерей просил Святейшего Патриарха о восстановлении в отношении него «церковной справедливости».

25 ноября 1967 г. архиепископ Ермоген обратился с очередным заявлением к Патриарху Алексию, в котором обозначил: «Настоящее мое заявление по данному вопросу третье и последнее, и мне хотелось, чтобы Ваше Святейшество отнеслись бы к нему с надлежащим вниманием». И еще раз подчеркнул, что причиной его увольнения «на покой» было требование председателя Совета по делам религий Куроедова, и напомнил про обещание Святейшего Патриарха, что после кратковременного увольнения ему будет предоставлена вакантная кафедра. Но за два прошедших года это обещание так и не было исполнено, хотя вакантные кафедры были не единожды. Архиепископ Ермоген отметил: «Восстановление меня на архиерейской кафедре при указанных обстоятельствах нельзя рассматривать только как дело моего личного устроения. Его требует прежде всего достоинство Патриарха Русской Церкви и авторитет Синода»[49].

Свое продолжительное нахождение «на покое» архиепископ Ермоген определил как свидетельство «серьезных ненормальностей», возникших во взаимоотношениях между Церковным управлением и Советом по делам

[45] Там же.
[46] Там же. Л. 155.
[47] Там же. Л. 154.
[48] Там же. Л. 154 об.
[49] Вестник РСХД. 1967. № 86. С. 62.

религий, когда «Патриарх лишен возможности сохранять верность своему слову, а Синод выполнять свое постановление»[50].

Он также отметил, что в силу принципа отделения Церкви от государства «законное вмешательство председателя Совета в дела архиерейских назначений не должно простираться далее требования, чтобы кандидат на занятие кафедры был неопороченным по суду, правоспособным гражданином Советского Союза»[51].

Архиепископ Ермоген коснулся и вопроса формирования епископата в церковном плане, отметив, что порядок поставления епископов путем назначений – неканоничен, святые каноны Церкви не знают порядка назначений. Этот противоканонический порядок укоренился в Русской Церкви после неканонической Петровской церковной реформы 1721 г., упразднившей и патриаршество. И только Поместный Собор 1917 г. восстановил патриаршество и канонический порядок избрания епископов.

Так как данное заявление архиепископа Ермогена на имя Патриарха Алексия стало достаточно известным за счет публикации за рубежом, Патриархия вынуждена была дать официальный ответ. 22 декабря 1967 г. канцелярия Московской Патриархии за подписью архиепископа Таллинского Алексия письменно сообщила Преосвященному Ермогену резолюцию Святейшего Патриарха. В документе сообщалось, что на вакантные кафедры назначались «более подходящие кандидаты», чем архиепископ Ермоген, у которого возникали осложнения в возглавляемых им епархиях (Ташкент, Омск, Калуга), и Патриархии «приходилось каждый раз брать на себя хлопоты по их разрешению и заботиться о перемещении его на новую епархию»[52].

Также было отмечено, что при созданных благоприятных условиях пребывания в Жировицком монастыре Преосвященный Ермоген выражал свое неудовольствие и заявлял о проявленной к нему несправедливости, чем смущал церковную общественность.

По поводу неканоничности постановления архиереев в резолюции было сказано, что избрание проводится Священным Синодом, который состоит из 7–8 членов, а постановления Синода рассылаются всем епископам Церкви. Подобным образом был избран и Преосвященный Ермоген, который ранее не протестовал по поводу такого избрания. В конце документа был сделан вывод, что от поведения самого архиепископа Ермогена зависит решение Синода «прекратить его пребывание “на покое” и назначить его на Епархию»[53].

Резолюция Святейшего Патриарха была отправлена в Жировицкий монастырь, но архиепископ Ермоген в начале января 1968 г. был в Москве, где смог с ней ознакомиться воочию. По словам управляющего делами Московской Патриархии архиепископа Алексия, Преосвященный Ермоген после прочтения высказался следующим образом: «Ерунда! У меня в Ташкенте было все хорошо,

[50] Там же.
[51] Там же. С. 64.
[52] Вестник РСХД. 1968. № 87–88. С. 8.
[53] Там же. С. 9.

я там построил собор. В Омске у меня было все хорошо, и после ухода оттуда меня вызвали как свидетеля, в суд по делу одного прихода. В Калуге у меня было все хорошо»[54].

20 февраля 1968 г. архиепископ Ермоген отправил Патриарху Алексию письмо, в котором сообщил, что долго колебался, следует ли ему писать Его Святейшеству по поводу резолюции, но по причине того, что «резолюция дает несоответствующее действительности освещение» его деятельности как епархиального архиерея, то посчитал своим долгом дать объяснения «в интересах восстановления церковной правды».

Архиепископ Ермоген отметил, что «несколько странно» было читать в резолюции, что непредоставление ему кафедры явилось следствием того, что на освобождавшиеся кафедры были «более подходящие кандидаты», так как с канонической точки зрения «более подходящие кандидаты» к данному случаю не имеют никакого отношения. «Ведь дело идет не о выборе кандидата для поставления в епископа, – продолжал он, – а о восстановлении на кафедре архиерея, лишенного кафедры в недопустимом церковными канонами порядке»[55].

Архиепископ Ермоген прокомментировал прозвучавшие в резолюции «осложнения», якобы возникавшие в возглавляемых им епархиях: «Я должен особо подчеркнуть, что моя церковная деятельность как архиерея во всех епархиях, где мне приходилось служить, всегда протекала в пределах закона, против меня никогда не выдвигалось ни одного легального обвинения и я никогда не привлекался ни к уголовной, ни к административной ответственности. Правда, у меня бывали “осложнения” с уполномоченными, но во всех случаях “осложнений” на моей стороне был закон, на стороне уполномоченных – произвольные, необоснованные на советском законе требования»[56].

Далее архиепископ Ермоген привел конкретные примеры таких «осложнений» в Ташкенте, Омске и Калуге. Ответил он и на «смущение церковной общественности» его затянувшимся нахождением «на покое». А по поводу порядка избрания и назначения архиереев отметил, что «неканонические порядки, существующие в какой-либо Поместной Церкви на определенном историческом отрезке времени, не лишают ее канонических епископов, но забота о восстановлении канонического строя в ней – первейший долг ее Первосвятителя совместно со всем Епископатом Святой Церкви»[57].

Все обращения архиепископа Ермогена к Патриарху Алексию о назначении его на свободную кафедру не увенчались успехом. Более того, после опубликования за границей историко-канонической справки «К пятидесятилетию восстановления Патриаршества», подготовленной архиепископом Ермогеном, Священный Синод в июле 1968 г. принял

[54] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 43. Л. 175–176.
[55] Вестник РСХД. 1968. № 87–88. С. 9–10.
[56] Там же. С. 10.
[57] Там же. С. 14.

постановление: «Вредную для нашей Церкви деятельность Преосвященного архиепископа Ермогена… – осудить… Определение Преосвященного архиепископа Ермогена на кафедру – в настоящее время считать невозможным и неполезным. Считать Преосвященного архиепископа Ермогена на покое в Жировицком Успенском монастыре в числе братии, в ведении Преосвященного Минского и Белорусского. Вместе с тем Священный Синод считает своим долгом предупредить Преосвященного архиепископа Ермогена, что, если и в дальнейшем он будет продолжать свою деятельность, столь вредную для Святой Церкви, то к нему неизбежно будут применены меры прещения»[58].

После этого решения архиепископ Ермоген был окончательно определен в Жировицкий Успенский монастырь, где находился под пристальным надзором церковной и гражданской власти до конца своей жизни.

На основании приведенных данных можно сделать следующий вывод.

В научных кругах утвердилась основная версия, что архиепископ Ермоген сам был инициатором письма «группы архиереев», с содержанием которого Патриарх Алексий ознакомился и благословил это начинание[59].

Но архивные документы позволяют сделать предположение, что инициатором письма мог быть как сам Патриарх Алексий, так и его келейник и секретарь Д. А. Остапов[60]. Святейший Патриарх не доверял своему ближайшему окружению из числа высшего духовенства – постоянных членов Священного Синода, поэтому его выбор пал на архиепископа Ермогена, который был к нему близок – они были хорошо знакомы еще с 1920-х гг. Патриарх Алексий больше всех доверял архиепископу Ермогену и понимал, что в случае неудачи тот возьмет на себя всю ответственность и не выдаст Первосвятителя, поэтому и поручил ему такое ответственное дело.

Архиепископ Ермоген составил текст письма и в течение полугода совершал поездки в различные епархии, собирая подписи под ним. Единомышленниками калужского архиерея были архиепископы Иркутский и Читинский Вениамин (Новицкий) и Новосибирский и Барнаульский Павел (Голышев). Сомневающимся архиереям архиепископ Ермоген сообщал, что он действует по благословению Святейшего Патриарха, но желающих подписать оказалось не так много – за полгода удалось собрать всего 10 подписей. Как было указано выше, поставить свою подпись отказался бывший иподиакон Патриарха Алексия и будущий митрополит – Антоний (Мельников).

Тем не менее архиепископ Ермоген с единомышленниками надеялись, что им удастся добиться отмены неканонического положения о приходском управлении. Но их планы не достигли цели – власти довольно жестко отреагировали на коллективный бунт архиереев, заставив Патриарха и Священный Синод принять меры к зачинщикам. Патриарх Алексий был

[58] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 43. Л. 245 об.

[59] См.: *Марченко А., прот*. Религиозная политика Советского государства в 1958–1964 гг. и реакция Русской Православной Церкви на «хрущевские гонения». С. 143.

[60] Даниил Андреевич Остапов сообщал сотрудникам Совета, что давно знает архиепископа Ермогена, и что он его друг. См.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 43. Л. 246

вынужден наложить на письмо резолюцию, указав на «незаконность организации групп архиереев».

Архиепископ Ермоген взял на себя всю ответственность за составление этого документа, а также написал заявление с просьбой перевести его с Калужской епархии на другую кафедру. Все что мог сделать Патриарх Алексий – это пообещать через какое-то время назначить опального архиерея на другую кафедру, согласовав этот вопрос с председателем Совета по делам РПЦ В. А. Куроедовым, по словам последнего, «когда уляжется». Но этим планам Святейшего Патриарха не было суждено сбыться – власти не простили архиепископу Ермогену посягательств на решения Архиерейского Собора 1961 г., выгодные богоборческому государству.

Более того, власти понимали, что в случае возможной кончины Патриарха Алексия (которому тогда уже было 88 лет) архиепископ Ермоген, имевший в те годы высокий авторитет в Церкви, теоретически может стать следующим Патриархом и, естественно, он продолжит защищать права Церкви. А этого власти никак не могли допустить, поэтому они вынудили Патриарха Алексия и Священный Синод уволить неугодного архиерея и отправить в Жировицкий монастырь.

В 1966 г. уполномоченный Совета по Калужской области Рябов докладывал, что «в результате принятых необходимых мер удалось Ермогена выгнать и отправить в монастырь “на покой”»[61].

Но и находясь на покое в Жировицком монастыре, архиепископ Ермоген продолжал отстаивать права Церкви на основе юридически грамотно составленных документов.

Священник Павел Адельгейм, рукоположенный в 1959 г. архиепископом Ермогеном во диакона Успенского собора Ташкента, писал о нем: «Характерным качеством архиепископа Ермогена была стойкость и верность жизненной задаче, как он ее себе определил. Он серьезно относился к богослужению во всех смыслах этого слова. Он говорил: “Мы – князья Церкви”. Только понимал он это не как привилегию или власть повелевать другими, а как служение и власть умереть за тех, кто вверен его попечению и первым принять мученический венец. Нравственная сила ощущалась в нем тем сильнее, чем немощнее становилось тело. Русская Православная Церковь относилась к нему очень неоднозначно. Митрополит Алексий (Ридигер) его сильно не любил. О [митрополите] Никодиме он с грустью сказал: “Я поверил ему, а он меня обманул”. На Синоде его клевали за то, что создает трудности для них. Они так хорошо с властью спелись, а Владыка всегда не попадал в тон, начиная с 1959 г. Зато те, кто защищал принципиальные позиции, видели в нем духовный ориентир. Ему можно было верить. Он не лгал и не кривил душой. В наше время это смертоносное качество, с которым нельзя выжить»[62].

[61] ГАКО. Ф. Р-3501. Оп. 1. Д. 79. Л. 203.

[62] Воспоминания священника Павла Адельгейма об архиепископе Ермогене (Голубеве). Рукопись. Личный архив автора.

А архиепископ Максим (Кроха) 7 апреля 1978 г. отметил в своем дневнике: «В этот день скончался Архиепископ Ермоген Голубев… Могилка Вл[ады]ки рядом с мог[илой] его сестры. У подножия сверкает Днепр, с другой стороны красуется крестами Лавра, в которой подвизался святитель. Уснув яко лев – почивает царски. Желание святителя быть в Киеве Господь исполнил. Голос правды в обители Ж[ировицкой] дерзновенно возвещал: “Боялись живого – боятся и мертвого”»[63].

Список литературы и источников

Литература

1. *Марченко А., прот*. Религиозная политика Советского государства в 1958–1964 гг. и реакция Русской Православной Церкви на «хрущевские гонения»: дисс. на соиск. уч. ст. докт. церк. ист. ПСТГУ. Москва, 2013.
2. *Марченко А., прот*. Архиепископ Пермский и Соликамский Леонид (Поляков) – участник движения за отмену «приходской реформы» // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 2 (39). С. 48–62.
3. *Морза А.Н.* Архиепископ Ермоген (Голубев): жизнь и исповедничество. Жировичи: Издательство Минской духовной семинарии, 2023.
4. Отец Всеволод Шпиллер. Страницы жизни в сохранившихся письмах. Енисейский благовест. Красноярск, 2002.
5. *Павлов Д.В.* «До смерти я буду призывать вас к молитве»: Жизнь и служение митрополита Гурия (Егорова). М.: Издательство ПСТГУ, 2021.
6. *Павлов Д.В.* Малоизвестные страницы биографии архиепископа Ермогена (Голубева) конца 1940-х гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви, 2023. Вып. 115. С. 131-141.
7. *Цыпин В., прот*. История Русской Церкви. 1917–1997. Кн. 9. Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.

Источники

1. Вестник РСХД. 1967. № 86.
2. Вестник РСХД. 1968. № 87–88.
3. Воспоминания священника Павла Адельгейма об архиепископе Ермогене (Голубеве). Рукопись. Личный архив автора.
4. *Максим (Кроха), архиеп*. Дневник. Рукопись. Архив монастыря «Оптина пустынь».

Архивные материалы

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 7. Д. 43.
2. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). Ф. 951. Оп. 4. Д. 42. Л. 17.
3. Государственный архив Калужской области (ГАКО). Ф. Р-3501. Оп. 1. Д. 79;

[63] *Максим (Кроха), архиеп*. Дневник. Рукопись. Архив монастыря «Оптина пустынь». С. 113.

4. Государственный архив Калужской области (ГАКО). Ф. Р-883. Оп. 19. Д. 309.
5. Государственный архив Гродненской области (ГАГр). Ф. 478. Оп. 1. Д. 111. Л. 80.

"Forced and Unjustified… I Am in Forced Retirement": The 1965 Letter to Patriarch Alexy (Simansky) from a "Group of Hierarchs" and Its Consequences for Archbishop Yermogen (Golubev)

Author: Dmitry Pavlov, Master of Theology, Junior Researcher, Centre for Modern History of the Russian Orthodox Church, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities. Moscow, Russia. E-mail: d.v.pavlov_77@mail.ru. https://orcid.org/0000-0002-6010-3103

Abstract: This article analyzes, based on archival documents, Archbishop Yermogen (Golubev)'s struggle for the rights of the Church following the 1961 Council of Bishops' adoption of a parish reform imposed by the atheistic state. Specifically, it examines the 1965 letter to Patriarch Alexy from a "group of hierarchs"–authored by Archbishop Yermogen of Kaluga and Borovsk–as well as the consequences faced by him and the other hierarchs who signed the document. The article identifies those among the Russian Orthodox Church's senior clergy who shared Archbishop Yermogen's views and those who opposed his actions. Finally, it considers various theories regarding the true initiator of the "group of hierarchs" letter.

Keywords: Archbishop Yermogen (Golubev), Patriarch Alexy (Simansky), 1961 Council of Bishops, parish reform, Council for Affairs of the Russian Orthodox Church, Council Chairman V.A. Kuroyedov, letter from a "group of hierarchs" to Patriarch Alexy, Zhirovitsky Monastery, defense of Church rights, confessorhood.

References

- Marchenko A., prot. *Religioznaya politika Sovetskogo gosudarstva v 1958–1964 gg. i reakciya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi na «hrushchevskie goneniya»* [The religious policy of the Soviet state in 1958–1964 and the reaction of the Russian Orthodox Church to the "Khrushchev-era persecutions"]. PhD dissertation. Pravoslavnyj Svyato-Tihonovskij gumanitarnyj universitet, Moscow, 2013.
- Marchenko A., prot. *Arhiepiskop Permskij i Solikamskij Leonid (Polyakov) – uchastnik dvizheniya za otmenu «prihodskoj reformy»* [Archbishop Leonid (Polyakov) of Perm and Solikamsk is a participant in the movement to abolish the "parish reform"]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta – St. Tikhon's University Review*. Series II: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2011, no 2 (39), pp. 48–62.
- Morza A. *Arhiepiskop Ermogen (Golubev): zhizn' i ispovednichestvo* [Archbishop Hermogenes (Golubev): life and confessional activity]. Zhirovichi, 2023.
- *Otec Vsevolod Shpiller. Stranicy zhizni v sohranivshihsya pis'mah* [Father Vsevolod Shpiller. The pages of life in the surviving letters]. Krasnoyarsk, 2002.
- Pavlov D.V. *"Do smerti ia budu prizyvat' vas k molitve". Zhizn' i sluzhenie mitropolita Guriia (Egorova)* ["Till death doomsday, I'll call you to prayer." Zhizn'i sluzhenie mitropolita Guria (Egorova)]. Moscow, 2021.

- Pavlov D.V. *Maloizvestnye stranicy biografii arhiepiskopa Ermogena (Golubeva) konca 1940-h gg.* [Little-known pages of the biography of Archbishop Ermogen (Golubev) from the late 1940s.]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta – St. Tikhon's University Review*. Series II: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2023, no. 115, pp. 131–141.
- Tsypin V., prot. *Istoriia Russkoi Tserkvi* [History of the Russian Church]. Moscow, 1995, book 9.

Публикации

УДК 94(47+57)(093)+27-9

Калининская епархия в 1959 – 1960 гг. в документах епархиального управления

Автор: Мищенко Максим Александрович (иерей Максим Мищенко), Смоленская Православная Духовная Семинария, помощник ректора по издательской работе, Россия, г. Смоленск. E-mail: makekaresus@yandex.ru

Аннотация. Публикация вводит в научный оборот корпус архивных документов из фонда Р-2723 Государственного архива Тверской области («Регистрационное дело Калининского епархиального управления», опись 1, дело №35), охватывающих период с февраля 1959 по июль 1960 года – ранний этап управления Калининской епархией епископом Феодосием (Погорским) и время временного управления епископом Алексием (Лужским). Материалы – циркулярные письма благочинным и настоятелям храмов, переписка с уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Калининской области – отражают повседневность епархиального управления в условиях «хрущевской» антирелигиозной кампании. Документы освещают борьбу с «самозванными требоисправителями» и лжесвятынями, регламентацию строительных и реставрационных работ, участие Церкви в советском миротворческом движении, соблюдение советской законности и санитарных норм, а также случаи снятия священнослужителей с регистрации. Публикация сопровождается аналитическим введением и тематической классификацией документов. Издание адресовано историкам Русской Православной Церкви, специалистам по истории государственно-церковных отношений в СССР и всем интересующимся церковной историей XX века.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Калининская епархия, епископ Феодосий (Погорский), епископ Алексий (Лужский), государственно-церковные отношения, Совет по делам Русской Православной Церкви, «хрущевская» антирелигиозная кампания, церковное управление, архивные документы, ГАТО, фонд Р-2723, народная религиозность, лжесвятыни, самозванные требоисправители, ремонтно-реставрационные работы, миротворческое движение, советская законность, снятие с регистрации.

Предварительные замечания

Публикуемые документы происходят из фонда Р-2723 ГАТО («Регистрационное дело Калининского епархиального управления», опись 1, дело №35) и охватывают февраль 1959 – июль 1960 года – ранний период управления епархией епископом Феодосием (Погорским) и время временного управления епископом Алексием (Лужским). Это циркулярные письма

благочинным и настоятелям храмов, а также переписка с уполномоченным Совета по делам РПЦ по Калининской области.

Хронологические рамки приходятся на «хрущевскую» антирелигиозную кампанию, когда государственный контроль над церковной жизнью достиг наибольшей интенсивности, а духовенство балансировало между каноническими требованиями и ограничениями советского законодательства о культах. Документы отражают повседневность епархиального управления: от борьбы с «самозванными требоисправителями» и лжесвятынями до регламентации ремонтно-строительных работ и участия Церкви в советском миротворческом движении.

Документы публикуются впервые и вводятся в научный оборот как целостный комплекс, отражающий ранний этап церковной политики епископа Феодосия. Они распадаются на несколько тематических блоков, каждый из которых освещает определенную грань церковной жизни в условиях позднесоветского режима.

Первый блок – борьба с «самозванными требоисправителями» и лжесвятынями. Циркулярное письмо епископа Феодосия №117 от 15 февраля 1959 года и его письмо уполномоченному В. И. Хевронову №137 от 20 февраля 1959 года составляют единый комплекс. С одной стороны, архиерей предупреждает духовенство о «подозрительных, никому неизвестных лицах, именующих себя священниками, монахами и монахинями», которые «кощунственно совершают церковные таинства и обряды в домах легковерных православных людей» ради корыстных целей. С другой – он информирует гражданскую власть о почитаемых верующими местах и источниках, подчеркивая, что их почитание «никогда не санкционировалось Духовной Властью», и противопоставляя им «общероссийские святыни» – мощи преподобного Нила Столобенского в Осташкове и Анны Кашинской в Кашине. Показательно, что епархиальное руководство выступает здесь в двойной роли: как защитник канонической дисциплины и как агент государственного контроля, стремящийся предотвратить стихийные формы народной религиозности, которые могли вызывать недовольство властей. Письмо №137 содержит подробный перечень восьми почитаемых мест в различных районах области – от часовни с крестом в селе Завидово до «целебного» водоема в селе Новое Каменского района, – что делает его ценным источником по истории народной религиозности в Тверском крае.

Второй блок – регламентация строительных и реставрационных работ. Циркуляр №150 от 25 февраля 1959 года представляет собой подробнейшую инструкцию из 19 пунктов, регулирующую порядок капитального ремонта, нового строительства и живописных работ в храмах. Документ требует многоступенчатого согласования: решение церковного совета, заключение благочинного, прошение управляющему епархией, согласование с уполномоченным, составление дефектного акта и сметы в трех экземплярах, утверждение сметы, разрешение исполкома или горсовета. Особое внимание уделяется финансовой дисциплине: «Все материалы должны приобретаться

исключительно законным путем по соответствующим документам», а «при производстве ремонтных работ не нужно допускать никаких излишеств, ведущих к бесполезной трате церковных средств». Этот документ отражает стремление епархиального руководства контролировать хозяйственную деятельность приходов в условиях, когда любые строительные работы могли стать поводом для обвинений в нарушении законодательства о культах.

Третий блок – участие Церкви в советском миротворческом движении. Циркуляр №695 от 8 августа 1959 года предписывает настоятелям зачитать с амвона документы Стокгольмской сессии Всемирного Совета Мира и произнести проповедь, разъясняющую их значение. В приложении к циркуляру содержится подробный конспект проповеди, в котором утверждается: «Война есть зло, противоречащее духу христианского учения», «Русская Православная Церковь, пережившая вместе со своим народом грозную бурю войны, с самого начала образования движения сторонников мира… борется против опасности мировой войны», а «в первом ряду выступает народ и Правительство Советского Союза». Документ демонстрирует, как Церковь была встроена в советскую идеологическую систему: миротворческая риторика служила легитимации лояльности Московской Патриархии советскому государству, а духовенство обязывалось доносить благочинным о количестве присутствовавших прихожан – форма отчетности, характерная для советской бюрократической практики. Показательно, что циркуляр предписывает не зачитывать «прочие документы по германскому вопросу» – вероятно, из опасения нежелательных ассоциаций.

Четвертый блок – соблюдение советской законности и санитарных норм. Циркуляр №936 от 19 ноября 1959 года напоминает о запрете совершать молебны и требы в общественных местах, снимать частные квартиры для совершения крещений, вести благотворительную деятельность. Циркуляр №106 от 17 февраля 1960 года подтверждает запрет на продажу в храмах гарного масла прихожанам. Циркуляр №179 от 25 марта 1960 года требует проверки электропроводки, огнетушителей, крепления паникадил и обеспечения запасных выходов в дни праздников. Особый интерес представляет циркуляр №367 от 15 июля 1960 года, подписанный епископом Алексием (Лужским), временно управляющим епархией: в нем констатируется, что, «несмотря на неоднократные предупреждения бывш. управляющего Калининской Епархией Епископа ФЕОДОСИЯ о соблюдении постановлений Правительства о религиозных объединениях, некоторые священнослужители… остались глухи к этим предупреждениям», вследствие чего в мае 1960 года были сняты с регистрации священники К. Лиханский, Б. Бахарев и иеромонах Сергий Сватеев. Документ также категорически запрещает расходование церковных средств на «выдачу единовременных пособий, взаимообразных ссуд, праздничных, премиальных, пособий на лечение и прочих подобных выплат» и требует от настоятелей, производивших подписку на газеты и журналы за церковные деньги, внести израсходованные суммы в церковную кассу.

В целом публикуемые документы рисуют картину церковной жизни, в которой внешняя дисциплина и лояльность государству сочетаются с

сохранением литургической традиции и заботой о пастве. Епископ Феодосий предстает как деятельный администратор, вынужденный балансировать между требованиями уполномоченного по делам религий, ожиданиями духовенства и запросами верующих. Его циркуляры – от запрета продажи гарного масла до подробнейшей инструкции о ремонте храмов – складываются в портрет эпохи, когда каждый документ был частью сложной системы выживания Церкви в секулярном государстве. Особую ценность публикации придает то, что она позволяет проследить, как решения центральной церковной власти преломлялись в повседневной практике епархиального управления, вызывая сопротивления, недоумения и конфликты, которые архиерей был вынужден разрешать в условиях жесткого идеологического давления. Публикация является ценным источником по истории Калининской епархии, государственно-церковных отношений в СССР и народной религиозности в Тверском крае.

Данный комплекс архивных материалов представляет собой многослойный исторический источник. На микроуровне он фиксирует повседневные практики управления епархией, быт и дисциплину приходов, взаимоотношения духовенства, приходских советов и верующих. На макроуровне документы позволяют увидеть механизмы реализации государственно-церковной политики в регионе, формы и границы лояльности церковной иерархии, а также способы адаптации церковных структур к условиям советской действительности.

Публикуемые документы воспроизводятся с сохранением орфографии, пунктуации и стилистических особенностей подлинников. Все архивные шифры и датировки приводятся в соответствии с описью.

№1

15 февраля 1959 года. – Циркулярное письмо № 117 епископа Калининского и Кашинского Феодосия отцам благочинным и настоятелям церквей Калининской епархии

О.О БЛАГОЧИННЫМ И НАСТОЯТЕЛЯМ ЦЕРКВЕЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ

По имеющимся у меня сведениям, в некоторых местах, по селам и деревням ходят подозрительные, никому неизвестные лица, именующие себя священниками, монахами и монахинями, и по внешнему виду похожие на духовных лиц, и, пользуясь отдаленностью церкви от этой местности, кощунственно совершают церковные таинства и обряды в домах легковерных православных людей.

Все эти лица, большей частью миряне, не имеющие никакого духовного сана, или же запрещенные в священнослужении, а часто даже лишенные сана за церковные преступления, священники, самовольно и незаконно совершают разные «священнодействия», преследуя исключительно корыстные цели, и этим причиняют большое зло и непоправимый вред душам верующих людей, обманутых в своем законном стремлении получить религиозное удовлетворение и утешение в благодатных церковных таинствах и обрядах.

Кроме того, те же темные личности часто пытаются поднять свой «авторитет» среди легковерных людей путем объявления и обнародования «чудотворными», «святыми», и «целебными» некоторых водных источников, колодцев, икон и других мест и предметов, организовывая богослужения и паломничества к этим местам, собирая при этом деньги в свою пользу, только ради своей личной наживы.

К сожалению, в некоторых местах, духовенство, если не прямо, то косвенно способствует темной деятельности этих людей тем, что не разъясняют верующим незаконность и духовную бесплодность совершения мнимых таинств и обрядов самозванными требоисправителями, а также вредность почитания ложных «святынь», не признанных Православной Церковью.

Священнослужители, что сами принимают участие в богослужении у таких сомнительных и неизвестных Православной Церкви «святынь» или же посыпают туда церковных служащих для продажи свечей с целью увеличения церковных доходов.

Все эти явления незаконны и вредны как в церковном, так и в гражданском отношении, и с целью устранения и духовенство должно провести следующие мероприятия:

1. В проповедях и в частных беседах необходимо разъяснять верующим, что все таинства и обряды, совершенные неизвестными, и ли же известными, но самочинными требоисправителями, выдающими себя за священников, но не имеющих об этом официальных документов от меня, как Управляющего Епархией, являются недействительными и безблагодатными, так как они совершаются самозванцами и проходимцами, не подчиняющимися Церкви и Епископу, и только ради личной наживы.

2. Необходимо разъяснять прихожанам духовный вред и гибельность измышления ложных «святынь» и чудес, не признаваемых Православной Церковью, а также почитания их и распространения слухов о мнимых чудесах, происходящих якобы от них, что приводит к унижению нашей истинной веры и подлинных наших древних почитаемых святынь, производит соблазн и смущение в народе, вместо истинной веры насаждает суеверие, приносящее большой вред Православной Церкви.

3. Если на территории приходов, обслуживаемых данной церковью и священником, имеются подобные самовольно измышленные «святые места» и другие «святыни», то следует принять все возможные и зависящие меры от священника для того, чтобы прекратить их незаконное почитание: иконы и другие священные предметы перенести в храм, водные источники и колодцы закрыть ни в коем случае не принимать участия в каких либо молениях, крестных ходах и паломничествах, связанных с этими местами и предметами, не продавать свечей в этих местах и всячески разъяснять верующим бесплодность посещения и почитания подобных мест и предметов.

4. Сообщать мне через благочинных обо всех случаях самочинных требоисправлений, фамилии, имена и адреса их, а также о всех случаях

появления ложно почитаемых «святых» мест, водных источников, колодцев, икон и других предметов.

5. О.о. благочинные должны иметь постоянное и тщательное наблюдение за исполнением на местах настоящего моего распоряжения по затронутым вопросам, а также доложить мне о том, что будет сделано настоятелями церквей для устранения и недопущения подобных незаконных и самочинных явлений, вредных для нашей Православной Церкви.

ЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАЛИНСКИЙ ФЕОДОСИЙ

15 февраля 1959 г.

№ 117.

Государственный архив Тверской области (ГАТО). Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 7 – 8. Копия, машинопись.

№2
20 февраля 1959 года. – Письмо № 137 епископа Калининского и Кашинского Феодосия уполномоченному Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Калининской области

УПОЛНОМОЧЕННОМУ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПРИ СОВЕТЕ МИНИСТРОВ СССР ПО КАЛИНИНСКОЙ ОБЛАСТИ В. И. ХЕВРОНОВУ

На Ваш запрос в отношении чудотворных икон, святых мест и водных источников, почитаемых верующими и о паломничествах к этим местам долг имею сообщить, что, по полученным сведениям, от благочинных в настоящее время в Епархии имеются следующие почитаемые места:

1. В с. Завидово, Завидовского района, имеется часовня и в ней крест, почитаемый верующими, которые собираются в ней в праздник Воздвижения Креста Господня, 27 сентября, без участия духовенства.

2. В с. Тешилово, Завидовского района, на месте б. часовни находится водный источник и верующие собираются там в день памяти муч. Параскевы, 10 ноября, без участия духовенства.

3. В с. Федоровском, Конаковского района, в закрытой церкви имеется Смоленская икона Божией Матери, слывущая в народе «чудотворной».

4. В дер. Ручьи, Конаковского района, имеется чтимая народом, находящаяся в частном доме, Казанская икона Божией Матери.

5. В дер. Ватутино, Удомельского района, /приход с. Перхово/ имеется часовня с водным источником и иконой муч. Флора и Лавра, почитаемых верующими. Последнее богослужение здесь совершалось в 1957 году.

6. В с. Щелково, Кимрского района, имеется Иерусалимская икона Божией Матери, находившаяся ранее в церкви с. Белый Городок /теперь закрытой/.

Раньше икона была почитаема верующими и обносилась по району с крестным ходом. В настоящее время икона находится в храме села Щелково и почитание ее выражается в совершении богослужения в день ее ежегодного праздника.

7. В дер. Орлово, Каменского р-на, имеется часовня с водным источником, почитаемым верующими, но паломничества к нему нет и служб духовенство не совершает.

8. В с. Новое, Каменского р-на, около церкви имеется часовня с водным источником и водоем. Вода в народе слывет «целебной» и народ приходил окупаться в этой воде. В настоящее время количество паломников стало незначительным, а случаи купанья в воде очень редки. Ввиду того, что водоем находится вне ограды церкви, священнику трудно контролировать действия прихожан, но ему дано указание, как и всему духовенству Епархии, принять все возможные и зависящие меры, да бы почитание всяких ложно измышленных «святынь» было прекращено, и чтобы духовенство не принимало в этом никакого участия.

Помимо вышеперечисленных «святынь», почитание которых никогда не санкционировалось Духовной Властью, в Епархии имеются общероссийские святыни - мощи преподоб. Нила Столобенского в Знаменской церкви г. Осташкова и мощи препод. Анны Кашинской в Вознесенском соборе г. Кашина, - издревле почитаемых православными людьми, который и теперь совершаются традиционные церковные службы в установленные дни, посещаемые верующими этих городов и окрестностей их.

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ
ЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ ФЕДОСИЙ
20 февраля 1959
№ 137

Государственный архив Тверской области (ГАТО).
Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 12 – 13.
Подлинник, епархиальный бланк, машинопись.

№3

25 февраля 1959 года. – Циркулярное письмо № 150 епископа Калининского и Кашинского Феодосия отцам благочинным и настоятелям церквей Калининской епархии

О.О. БЛАГОЧИННЫМ И НАСТОЯТЕЛЯМ ЦЕРКВЕЙ. КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ

По имеющимся сведениям, в некоторых церквах производятся самовольные ж совершенно бесконтрольно строительные ремонтные и художественно-реставрационные работы, необходимость, качество и стоимость которых подвергается сомнению.

В целях упорядочения вышеупомянутых работ и предупреждения возможных злоупотреблений при этом предлагается следующий порядок производства и оформления их:

1. В случае необходимости начать капитальный ремонт храма, церковного дома, сторожки, хозяйственных построек, ограды и проч. объектов церковный совет /желательно вместе с ревкомиссией и опытными в вопросах строительства членами 20-ки /детально обсуждает этот вопрос и выносит соответствующее постановление.

2. После этого настоятель обращается к своему благочинному с просьбой дать письменное заключение о необходимости намеченных работ, которое благочинный дает после выезда на место и осмотра объекта в форме рапорта на имя Управляющего Епархией.

3. Имея на руках заключение благочинного, настоятель подает /лично сам или через церковного старосту/ прошение Управляющему Епархией о разрешении капремонта с перечислением намеченных работ и обоснованием необходимости их, а также с указанием ориентировочной стоимости их и обеспеченности средствами и материалами.

4. Если Управляющий Епархией, рассмотрев прошение настоятеля, найдет возможным и необходимым, после согласования этого вопроса с Уполномоченным, дать принципиальное согласие на капремонт, то после этого следует пригласить инженера или техника, который должен составить дефектный акт и смету в 3-х экземплярах.

5. Дефектный акт и смета представляются Управляющему Епархией /можно и по почте/, который по рассмотрении их и согласовании с Уполномоченным утверждает их.

6. После утверждения сметы Управляющим Епархией настоятель представляет ее на рассмотрение соответствующих отделов Исполкомов, Горсовета и Райсовета и должен получить официальное разрешение на производстве работ.

7. Под капитальным ремонтом нужно понимать всякий, ремонт, в процессе которого происходит полная или частичная замена основных частей /конструкций/ здания, а именно:

1/ Перекладка и штукатурка фундаментов и стен.

2/ Замена столбов, балок и венцов.

3/ Переколка полов и потолков.

4/ Замена балок и стропил.

5/ Перекрытие крыши и куполов и переделка их.

6/ Устройство новых печей, дымоходов, дверей, окон и перегородок.

7/ Прорубка или заделка окон и дверей.

8/ Постройка новых помещений и навесов.

9/ Прочие работы, изменяющие вид и конструкцию здания.

8. Полная или частичная покраска или побелка стен, полов и крыши, хотя и не является капитальным ремонтом, но также должна производится таким же порядком, как и капремонт, с представлением сметы и по разрешению

Управляющего Епархией, но без согласования с Горсоветом или Райсоветам, если здание не является памятником архитектуры.

9. Мелкий текущий ремонт отдельных частей здания, при котором не изменяется внешний вид его и не происходит замена основных частей /конструкций/ здания, можно производить без разрешения церковных и гражданских властей.

10. Новое строительство оформляется и производится таким же порядком, как и капитальный ремонт, но только после получения официального разрешения Уполномоченного, и с обязательным представлением проекта.

11. Устройство новых иконостасов и произведение живописных работ на стенах храма, а также всякие реставрационные живописные работы производятся и оформляются таким же порядком как капремонт, но вместе со сметой необходимо представить также проект новой живописи или реставрации с подробным указанием и описанием икон, а также с приложением художественных образцов новой живописи /в рисунках или фотографиях/.

Проект и смету на художественные и реставрационные работы должны составлять сведущие в этих вопросах лица, но лишь тогда, когда будет получено на это разрешение Управляющего Епархией.

Разрешение гражданских властей на эти работы не требуется, если здание не является памятником архитектуры.

12. После окончания строительных ремонтных и реставрационных работ настоятель должен создать комиссию из членов церковного совета и ревкомиссии /а по желанию - и из опытных членов 20-ки/ которая должна составить акт приемки работ с указанием качества и стоимости их, а также и всех отклонений от первоначального проекта и сметы.

13. В особо важных случаях, - когда возникают споры в отношении качества произведенных работ, а также когда требуется выяснить вопрос о безопасности построенных или отремонтированных зданий, необходимо приглашать авторитетных специалистов для участия в работе приемочных комиссий, а если нужно, то для составления специального акта.

14. Акт приемочной комиссии утверждается настоятелем, а копия его вместе с рапортом настоятеля по этому вопросу направляется Управляющему Епархией.

15. Является желательным и необходимым представление Управляющему Епархией фотоснимков всех объектов, как до начала строительных, ремонтных и реставрационных работ, так и по их завершении, если имеется техническая возможность сделать снимки.

16. С рабочими по строительству, капремонту и реставрации должны составляться трудовые соглашения.

17. Все материалы должны приобретаться исключительно за конным путем по соответствующим документам; покупки у организаций и в магазинах - по счетам и товарным чекам; покупки у частных лиц /если достоверно известно, что эти материалы приобретены ими честным путем/ - по счетам, выданным этими лицами с указанием своего адреса и паспорта, или же по актам, подписанным

тремя членами церковного совета /или другими лицами/, но тоже с указанием места и адреса покупки.

18. Благочинные должны иметь постоянное наблюдение за выполнением этого распоряжения и докладывать мне обо всех случая самовольных строительных, ремонтных и художественно-реставрационных работ для наложения взыскания на виновных.

19. При производстве ремонтных работ не нужно допускать никаких излишеств, ведущих к бесполезной трате церковных средств, но следует во всем соблюдать экономию и производить самые необходимые работы для предохранения зданий от разрушения и обеспечения безопасности людей, пользующихся ими.

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ
ЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ ФЕДОСИЙ
25 февраля 1959
№ 150

Государственный архив Тверской области (ГАТО). Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 9 – 11. Копия, машинопись.

№4

8 августа 1959 года. – Циркулярное письмо № 695 епископа Калининского и Кашинского Феодосия отцам настоятелям церквей Калининской епархии

О.О. НАСТОЯТЕЛЯМ ЦЕРКВЕЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ

По благословению ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА, СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЯ надлежит во всех храмах огласить содержание документов, принятых на сессии Всемирного Совета Мира в Стокгольме 13 мая с. г.

Эти документы опубликованы в № 6 Журнала Московской Патриархии за текущий год, каковой при сем Вам препровождается.

С получением сего Вам следует в один из ближайших воскресных дней иди праздничных дней, после совершения богослужения, зачитать с амвона по Журналу следующие документы Стокгольмской сессии: Воззвание к народам /стр. 43/, Общую декларацию /стр. 43-45/ и Резолюцию по вопросам о ядерном оружии /стр. 46-47/.

/Прочие документы по германскому вопросу зачитывать не нужно/.

После прочтения этих документов необходимо сейчас же прокомментировать их в специальной проповеди: т.е., объяснить содержание и значение этих важных документов в деле борьбы за мир во всем мире.

В проповеди необходимо в ясной и доступной для понимания прихожан форме отметить следующие положения.

I. Господь наш Иисус Христос принес на землю мир, и своим евангельским учением заповедал всем людям жить в мире и любви. Война есть зло, противоречащее духу христианского учения. Православная Церковь не одобряет захватнических войн с целью порабощения народов, но благословляет оборону и защиту своего отечества от нападения врагов.

2. В некоторых государствах имеются люди, именующие себя христианами, и в то же время раздувающие пожар новой мировой войны. Они лихорадочно вооружаются. Испытывают атомные бомбы и другое ядерное оружие, содержат большие армии с целью нападения на нашу Родину и другие демократические страны.

3. Но в противовес этим поджигателям войны во всех странах миллионы людей, независимо от расы, религиозных убеждений, национальности и политических воззрений выступают против войны, борясь за мир во всем мире.

В этой благородной борьбе за мир, которую ведут в настоящее время широкие народные массы в разных странах, в первом ряду выступает народ и Правительство Советского Союза, последовательно и активно проводящее политику мира, сосуществования и дружбы среди народов.

4. Русская Православная Церковь, пережившая вместе со своим народом грозную бурю войны, с самого начала образования движения сторонников мира, вот уже 10 лет, по мере своих сил и возможностей борется против опасности мировой войны, активно защищая дело мира.

Наш Святейший Патриарх Московский и всея Руси АЛЕКСИЙ, а также и его ближайший помощник Высокопреосвященнейший НИКОЛАЙ, Митрополит Крутицкий и Коломенский и другие епископы неоднократно выступали на разных съездах, конгрессах и конференциях в защиту мира. Предстоятели других православных церквей тоже поддерживают дело мира.

5. В настоящее время сторонники мира выдвигают следующие принципы мирной жизни народов, соблюдение которых может предотвратить

войну, гибельную для всего человечества:

I/ Мирное сосуществование стран.

2/ Разрешение всех споров между странами путем переговоров, а не путем войны.

3/ Запрещение атомных бомб и других видов оружия массового уничтожения, прекращение гонки вооружений и постепенное разоружение всех стран.

4/ Невмешательство во внутренние дела народов.

5/ Уничтожение существующего неравенства рас и наций. Право всех народов на самостоятельность и независимость.

6/ Установление торговых отношений между странами.

7/ Дружеские и культурные связи и взаимное уважение всех народов.

Эти принципы поддерживает и наше Правительство и прилагает все усилия для того, чтобы провести их в жизнь.

Мы, православные христиане, как последователи евангельского учения о мире и братской единении людей, а также как искренние патриоты своего

отечества, должны всемерно поддерживать наше правительство, а также и всех борцов за мир во всех мероприятиях, направленных против войны. Мы должны трудиться, каждый по своим силам, возможностям и способностям, чтобы дело мира восторжествовало, дабы война не уничтожила и не разрулила все то, что люди создали для своего блага и счастья.

Будем молиться, чтобы Господь сохранил нашу страну и нашу жизнь в мире.

Для того, чтобы объяснение прочитанных документов Стокгольмской сессии было ясным и понятным для народа, рекомендую для проповеди использовать высказывания выдающегося борца за мир Высокопреосвященнейшего Митрополита НИКОЛАЯ, которые опубликованы были в разных номерах Журнала Московской Патриархии, в разделе «в защиту мира».

Также полезно использовать книгу митрополита НИКОЛАЯ «Речи о мире», выпуск 3-й, имеющуюся у всех благочинных и его же статью «Десятилетие борьбы за мир и новые задачи». помещенную в № 5 Журнала Московской Патриархии за текущий год /стр.30-33/.

После прочтения документов Стокгольмской сессии в храме и объяснения их в проповеди о.о. настоятели должны письменно уведомить благочинных об этом, указав дату чтения и количество присутствовавших в храме прихожан /приблизительно/.

Благочинные же в свою очередь должны представить мне рапорт об исполнении этого распоряжения СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА.

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ
ЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ ФЕДОСИЙ
8 августа 1959
№ 695

Государственный архив Тверской области (ГАТО). Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 14 – 15. Копия, машинопись.

№5

19 ноября 1959 года. – Циркулярное письмо № 936 епископа Калининского и Кашинского Феодосия всем отцам благочинным и настоятелям церквей Калининской епархии

ВСЕМ О.О. БЛАГОЧИННЫМ И НАСТОЯТЕЛЯМ ЦЕРКВЕЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ

В соответствии с разъяснением Управления делами Московской Патриархии, считаю своим долгом обратить внимание на строгое выполнение церквами и духовенством советской законности и прошу не допускать никаких действий, нарушающих советское законодательство и вызывающих жалобы на

духовенство в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР.

I. Не разрешается совершать молебны и требы в общественных местах /на улицах, площадях, в учреждениях, предприятиях и т.д./

2. При совершении молебнов и других треб на дому, по приглашению верующих, требуется согласие всей семьи, и только тогда может идти туда священник.

3. Не следует в дни праздников совершать подворные обходы верующих с молебнами, а только по особому приглашению верующих и с разрешения местных властей».

4. Нельзя снимать частные квартиры и дома для совершения крещений и других треб в деревнях, где нет церквей, дабы эти дома не превращались в неофициальные, незарегистрированные молитвенные дома.

5. Приходские церкви, согласно законам, не имеют права развивать благотворительную деятельность среди верующих, т.е. выдавать пособия, пенсии, открывать столовые и производить сборы /в храме и вне храма/ «на бедных» и вообще – оказывать материальную помощь.

6. В храмах не должно быть особых «завхозов», не состоящих в церковном совете. Хозяйственными делами церкви должны заниматься члены церковного совета, в первую очередь - староста и его помощник.

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ
ЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ ФЕДОСИЙ
19 ноября 1959
№ 936.

Государственный архив Тверской области (ГАТО).
Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 17.
Копия, машинопись.

№6
17 февраля 1960 года. – Циркулярное письмо № 106 епископа Калининского и Кашинского Феодосия отцам благочинным Калининской епархии

О.О. БЛАГОЧИННЫМ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ

С получением сего Вам надлежит напомнить настоятелям церквей о том, что распоряжение СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА от 4-го апреля 1958 года о запрещении продажи в храмах гарного масла прихожанам не отменено и должно безоговорочно выполняться во избежание неприятных последствий.

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ
ЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ ФЕДОСИЙ
17 февраля 1960
№ 705

Государственный архив Тверской области (ГАТО).

Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 18.
Копия, машинопись.

№7

25 марта 1960 года. – Циркулярное письмо № 179 епископа Калининского и Кашинского Феодосия отцам благочинным Калининской епархии

В соответствии с распоряжением СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ предлагаю Вам, ввиду предстоящих служб и скопления народа на страстной седмице и в Пасху, в срочном порядке сообщить всем настоятелям церквей о необходимости произвести проверку электропроводки внутри и снаружи храма, проверку наличия и исправности огнетушителей и других противопожарных средств /вода, песок, ведра, топоры, багры и проч./.

Необходимо также проверить прочность и надежность крепления паникадил и других высоко висящих предметов во избежание их падения на головы молящихся.

В дни большого скопления народа в храме должны быть подготовлены запасные выходы.

Вообще о. настоятели должны принять все меры к обеспечению порядка и безопасности в храмах в эти дни.

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ
ЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ ФЕДОСИЙ
25 марта 1960
№ 179

Государственный архив Тверской области (ГАТО).
Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 19.
Копия, машинопись.

№8

15 июля 1960 года. – Циркулярное письмо № 367 епископа Алексия Лужского, временно управляющего Калининской епархией, отцам благочинным Калининской епархии

ВСЕМ О.О. БЛАГОЧИННЫМ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ
БЛАГОЧИННОМУ

Предлагается Вам довести до сведения всех священнослужителей Вашего благочиния следующее:

Несмотря на неоднократные предупреждения бывш. управляющего Калининской Епархией Епископа ФЕОДОСИЯ о соблюдении постановлений Правительства о религиозных объединениях, некоторые священнослужители Калининской Епархии остались глухи к этим предупреждениям, и совершили некоторые нарушения, вследствие чего в 1960 году были сняты с регистрации

Уполномоченным по долам Русской православной Церкви при Совете Министров СССР по Калининской области следующие священнослужители: 05.05.60 г. священник К. Лиханский; 08.05.60 г. священник Б. Бахарев; 13.05.60 г. иеромонах Сергий Сватеев.

Во избежание в дальнейшем неприятных последствий, вследствие нарушения постановлений Правительства, еще раз напоминаю всем |священнослужителям Калининской Епархии о необходимости строго соблюдать предписываемые законом требования. Предлагается всем настоятелям храмов ознакомиться с Постановлением ВНИК от 8-го апреля 1929 года.

Категорически запрещается производить расходование церковных средств на выдачу единовременных пособий, взаимообразных ссуд, праздничных, премиальных, пособий на лечение и прочих подобных выплат.

Настоятелям храмов и др. лицам, производившим подписку на газеты и журналы на 1960 год для личного пользования за церковные деньги, предлагается внести в церковную кассу, израсходованную на подписку газет и журналов сумму.

Об исполнении донести мне рапортом.

15.07.60 г.

№ 367 Алексей ЕПИСКОП ЛУЖСКИЙ

ВР. УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ

Государственный архив Тверской области (ГАТО). Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 20. Копия, машинопись.

Библиографический список

1. Государственный архив Тверской области (ГАТО). Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1.
2. Мищенко М. А., иерей. Архивные документы Калининского епархиального управления 1967–1971 гг. как исторический источник по истории Русской Православной Церкви в позднесоветский период. // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2026. №3. С. 448 – 482.
3. Мищенко М. А., иерей. Совещание уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви и местных советских работников (25–29 июня 1963 г.): Стенограмма выступлений о практике контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах. // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2026. №2. С. 451 – 488.
4. Мищенко М. А., иерей. «О задачах по усилению контроля за соблюдением законодательства о культах в свете решений июньского пленума ЦК КПСС». Доклад председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР В. А. Куроедова на Всесоюзном совещании уполномоченных Совета с участием заместителей председателей и секретарей облисполкомов и крайисполкомов 25 июня 1963 года. // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2026. №1. С. 311-347

The Kalinin Diocese in 1959–1960 in the Documents of the Diocesan Administration

Author: Mishchenko Maxim Alexandrovich (priest Maxim Mishchenko). Smolensk Orthodox Theological Seminary, Assistant to the Rector for Publishing Work. 5 Timiryazev Street, Smolensk, Russia. E-mail: makekaresus@yandex.ru

Abstract. The publication introduces into scholarly circulation a corpus of archival documents from Fund R-2723 of the State Archive of the Tver Region («Registration File of the Kalinin Diocesan Administration,» inventory 1, file no. 35), covering the period from February 1959 to July 1960 — the early stage of administration of the Kalinin Diocese by Bishop Feodosy (Pogorsky) and the period of temporary administration by Bishop Alexy (Luzhsky). The materials — circular letters to deans and church rectors, correspondence with the Commissioner of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of Ministers of the USSR for the Kalinin Region — reflect the daily routine of diocesan administration under the «Khrushchev» anti-religious campaign. The documents illuminate the struggle against «self-appointed performers of rites» and false shrines, the regulation of construction and restoration work, the Church's participation in the Soviet peace movement, compliance with Soviet legality and sanitary norms, as well as cases of clergy being deregistered. The publication is accompanied by an analytical introduction and a thematic classification of the documents. It is intended for historians of the Russian Orthodox Church, specialists in Soviet state-church relations, and all those interested in twentieth-century church history.

Keywords: Russian Orthodox Church, Kalinin Diocese, Bishop Feodosy (Pogorsky), Bishop Alexy (Luzhsky), state-church relations, Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, «Khrushchev» anti-religious campaign, church administration, archival documents, GATO, Fund R-2723, popular religiosity, false shrines, self-appointed performers of rites, repair and restoration work, peace movement, Soviet legality, deregistration.

References

- State Archive of the Tver Region (GATO). Fund R-2723. Inventory 1. File No. 35. Registration File of the Kalinin Diocesan Administration. Volume 1.
- Mishchenko M. A., priest. Archival Documents of the Kalinin Diocesan Administration of 1967–1971 as a Historical Source for the History of the Russian Orthodox Church in the Late Soviet Period. // Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary. 2026. No. 3. Pp. 448–482.
- Mishchenko M. A., priest. Meeting of the Commissioners of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church and Local Soviet Officials (June 25–29, 1963): Transcript of Speeches on the Practice of Monitoring Compliance with Legislation on Religious Cults. // Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary. 2026. No. 2. Pp. 451–488.
- Mishchenko M. A., priest. «On the Tasks of Strengthening Control over Compliance with Legislation on Cults in the Light of the Decisions of the June Plenum of the CPSU Central Committee.» Report of the Chairman of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of Ministers of the USSR V. A. Kuroedov at the All-Union Meeting of Commissioners of the Council with the Participation of Deputy Chairmen and Secretaries of Regional and Territorial Executive Committees, June 25, 1963. // Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary. 2026. No. 1. Pp. 311–347.

УДК 908.470

«Немые свидетели старины»: проблема сохранения церковного архитектурного наследия Смоленщины в конце 1950-х годов (по материалам архивной переписки Смоленского епархиального управления 1959 г.)

Автор: Ивочкин Демьян Анатольевич (иеромонах Рафаил), доктор исторических наук, кандидат богословия. Смоленская Православная Духовная Семинария. E-mail: idar78@mail.ru

Аннотация: В статье на основе неопубликованных архивных документов Смоленского епархиального управления рассматривается проблема сохранения церковного архитектурного наследия в СССР в период хрущевской «оттепели» и антирелигиозной кампании конца 1950-х гг. Центральным элементом исследования выступает письмо жителя Вильнюса И.А. Дубасова Святейшему Патриарху Алексию I и последующая переписка со Смоленской епархией, касающиеся варварского использования и разрушения Богородице-Рождественского храма в деревне Михновка (бывший Новый-Двор) Смоленского района. Автор показывает столкновение утилитарного отношения советских властей к религиозным памятникам с пробуждающимся общественным сознанием и патриотическим чувством интеллигенции. Делается вывод о формальном характере государственной охраны памятников, избирательности советской культурной политики и фактической бесправности Русской Православной Церкви в вопросах реставрации и возвращения храмов в период очередных гонений.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Смоленская епархия, антирелигиозная кампания, хрущевская «оттепель», охрана памятников архитектуры, церковное зодчество, деревня Михновка, историческая память, краеведение

Конец 1950-х гг. в истории СССР стал временем глубоких внутренних противоречий. Период «хрущевской оттепели», ознаменовавшийся определенной либерализацией общественной жизни, ростом интереса к отечественной истории и культуре, парадоксальным образом совпал с началом масштабной антирелигиозной кампании (1958-1964 гг.). Государство, декларировавшее заботу о культурном наследии предков, на практике часто проявляло вопиющее пренебрежение к одному из важнейших пластов русской истории – церковной архитектуре.

Закрытые в ходе гонений храмы зачастую не просто приходили в запустение, но и подвергались утилитарному «осквернению»: в них устраивали склады, клубы, мастерские и хранилища. Однако именно в эти годы в советском обществе – среди интеллигенции, краеведов и верующих – начинало формироваться новое, светское по форме, но глубоко патриотичное, по сути, отношение к церковным древностям. Храмы все чаще воспринимались не только как сакральные объекты,

но и как «немые свидетели» национальной истории, уничтожение которых приравнивалось к разрыву связи поколений.

Ярким свидетельством этого зарождающегося общественного сознания является архивный документ осени 1959 г. – письмо жителя г. Вильнюса И.А. Дубасова на имя Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I. Данный документ хранится в архиве Смоленского епархиального управления. Обращаясь к Предстоятелю Русской Православной Церкви, И.А. Дубасов поднял проблему варварского разрушения смоленских храмов, в частности, Богородице-Рождественской церкви в деревне Михновка (бывший Новый-Двор), где в притворе был организован сельский клуб, а в алтарной части устроен склад торфа и навоза.

Ответные действия Смоленской епархии во главе с епископом Иннокентием (Сокалем) и решения местных Советов депутатов демонстрируют реальную картину церковно-государственных отношений в сфере охраны памятников. Церковь, лишенная возможности самостоятельно реставрировать или возвращать святыни, была вынуждена выступать в роли «ходатая», опираясь на светские законы об охране старины.

Целью данной работы является анализ архивной переписки между Патриархией, Смоленской епархией и общественностью в лице И.А. Дубасова для выявления реальных механизмов и противоречий процесса сохранения церковного архитектурного наследия в условиях советской государственной системы. Изучение этого казуса позволяет понять, как формировалось движение за сохранение исторической памяти в СССР, и какова была роль Русской Православной Церкви в защите памятников, оказавшейся заложницей между бюрократическим лицемерием властей и местным вандализмом.

21 сентября 1959 г. на имя Святейшего Патриарха Алексия I поступило письмо жителя г. Вильнюса И.А. Дубасова, обеспокоенного состоянием храма Рождества Богородицы.

«*Святейший Патриарх Алексий!*

В надежде на Ваше высокое патриотическое чувство обращаюсь к Вам с этим письмом, чтобы не оставить Вас в неведении того зла, которое совершается на наших глазах. Я имею ввиду безответственное и безнаказанное истребление архитектурных церковных памятников старины, частности, смоленских церквей, которые, как скелеты, возвышаются то тут, то там на истерзанной войной земле самого древнейшего из всех русских городов Смоленска, основание которого, по мнению некоторых исследователей, относится ещё до Рождества Христова, а первые сведения об этом городе имеются уже в IX веке.

Только один Успенский собор, заложенный ещё Владимиром Мономахом 2 мая 1101 года, простоявший до 1611 года и взорванный вместе с 3 тысячами запершихся в нём смолян со своими семействами во время двадцатимесячной осады города поляками, четвёртое столетие радует сердце и взор не только смолян, выстояв неизвестными судьбами даже последнюю разрушительную для Смоленска войну.

Но не только упомянутый и действующий ныне Успенский собор, а каждая смоленская церковь имеет своё славное историческое прошлое, и грустно теперь смотреть на эти немые памятники старины, преданные забвению и окончательному разрушению под действием стихий и при содействии тому рук человеческих.

Если существующее положение церквей не обращает на себя внимания общественности, то сохранение их, если е как действующих, а как памятников старины, является святым долгом перед потомством не только должностных по церковному сану лиц, но и государственных деятелей. Ведь существует же Комитет по охране памятников старины, существует же и реставрационный фонд этих памятников. Так почему же на наших глазах продолжает разрушаться то, что должно сохраняться, как древний памятник письменности? Если не все умеют читать эти памятники, то почему же те, кто понимает их и знает им цену, позволяет времени и людям варварски относиться к достоянию истории? Это сказано о многострадальном Смоленске.

Необходимо обратить Ваше Святейшее внимание и на одну из загородных церквей в так называемом прежде Новом-Дворе, теперь в деревне Михновке, что на Краснинском большаке, в шести километрах от Смоленска в сторону Красного. Эта церковь тоже имеет историческое значение как памятник старины, как архитектурный памятник. Автор этих строк ещё в детстве видел неоднократно своими глазами этот прежде действующий, а потом закрытый храм, с которого сперва был снят крест, потом сломана колокольня старинного типа, облуплен купол, запущено и обезображено внутри. Этот храм не пострадал от войны, он пострадал от дикого усердства ярых "ненавистников" старого, и в том числе, религии. А ведь этот храм видели воска Кутузова и Наполеона, видели и сами враждующие полководцы. Этот немой свидетель старины камнями видел героику прошлых веков, а мы теперь предаём его как лучшего друга, не чувствуя ни стыда, ни угрызения совести. А ведь это в наше время редкое явление, чтобы уцелели даже стены от пережитого ужаса не только для человека, но и для камня. И мы должны жалеть не только живое, но и камень, который, пережив нас, явится свидетелем и нашей кратковременной жизни на этой земле, где мы не всегда умеем "хозяйничать", как подобает хозяину. Мы как дикие полчища завоевателя в чужой, завоёванной стране, где ничего не жалеем. Но ведь и завоеватели не всегда были варварами и умели сберегать от разрушения даже чужую культуру.

Теперь в Ново-Дворском храме, что в Михновке, в переднем притворе организован сельский клуб, а за стеной притвора, в другой половине храма существует склад торфа, за стеной же храма со стороны алтаря лежит куча унавоженной соломы. Естественно, что здание производит грустное впечатление своим печальным видом и обиду за тех строителей, которые сооружали этот прекрасный и прочный архитектурный памятник, не подозревая, что их труд будет так испохаблен грядущим поколением, так много говорящим о славе труда и его облагораживающем начале. И потому стыдно

становится даже за себя, что и ты являешься если не участником этого варварства, то равнодушным созерцателем его, и тем самым соучастником разрушителей.

А ведь без должного уважения и отношения к памятникам старины и прошлого, без сохранения следов истории не может быть и речи о патриотизме и любви к Отечеству, которая сама по себе облагораживает человеческие сердца, без давления со стороны, без навязывания этой любви к Родине. Только память к прошедшему и святое отношение к нему осмысливает настоящее, так как и наше время когда-то станет достоянием истории, и горе нам, если наши потомки будут разрушать и святотатствовать над нашими могилами и нашим пройденным путём – то, что создано нашими руками.

Недавно, будучи на Смоленщине, проходя по Краснинскому большаку, я не смог удержаться от чувства долга подойти к этому заброшенному храму, свидетелю славного прошлого Смоленщины и России, и был полон скорби, когда увидел печальные следы дикого разрушения моими соотечественниками того, что пощадило время и враги Отечества, приходившие дважды из-за рубежа. Мне сопутствовал один житель деревни Михновка, по фамилии Тишичкин, Пётр Яковлевич, который живёт здесь с 1936 года, а теперь бросил пару коней, запряжённых в плуг, и по моей просьбе пошёл со мною к храму. Било приятно видеть и его сожаление о таком положении старинной церкви, и его радость от моих слов, что я напишу Патриарху в Москву об этом и буду просить не допустить окончательного разрушения этого храма.

И вот, исполняя свой долг перед своей совестью и данное слово перед жителем деревни Михновки, я обращаюсь в этом письме к Вам, Святейший Патриарх Московский и всея Руси, с просьбой обратить Ваше благочестивое внимание на всё, что сказано вообще о храмах Смоленска, и в частности – о храме в Новом-Дворе, по старой топонимике, а по-современному – в деревне Михновке, на Краснинском большаке <…> и тем самым не оставить меня в одиночестве по борьбе за сохранение памятников старины в лице храмов, а также не дать возможности потерять веру в людей как у меня, так и у тех, перед которыми и я дал слово заступничества за поруганную старину.

Следует вдохновить Вас на борьбу за сохранение следов старины примером в Вильнюсе, где, ка чести местных властей, идёт реставрация храмов-костёлов и православных некоторых церквей, хотя, к сожалению, не всех.

Мне кажется, что необходимо назначить комиссию для обследования положения дел с состоянием храмов в Смоленске и его окрестностях, чтобы эта комиссия установила степень разрушения стен оставшихся церквей, составила смету для их реставрации, хотя бы, а первый раз, снаружи, объявив их если не действующими, то архитектурными памятниками, разрушение которых карается законом, хотя здесь этот закон на эти памятники не распространён»[1].

[1] Архив Смоленского епархиального управления. Дело «Переписка с Московской Патриархией»

24 октября канцелярия Московской Патриархии направила епископу Смоленскому Иннокентию (Сокалю) письмо И.А. Дубасова на отзыв[2].

30 ноября владыка Иннокентий сообщил в канцелярию Патриархии о состоянии церквей по Смоленской епархии и об их охране государством.

На 1959 г. в епархии начитывалось 57 храмов, которые как памятники архитектуры находились под охраной государства. Некоторые из них употреблялись под разные нужды, не связанные с богослужением.

25 ноября 1959 г. Смолоблисполком рассмотрел вопрос о состоянии памятников культуры в Смоленской области и вынес решение о реставрации и обращении в пункты музейного показа Петропавловской и Свирской церквей в Смоленске, Одигитриевского храма в Вязьме и Спасской церкви в селе Флёнове Смоленского района.

Облисполком обязал областное управление культуры, исполкомы районных и городских Советов установить строгий контроль за охраной и реставрацией памятников архитектуры и привлекать к ответственности организации и лиц, нарушивших закон об охране памятников[3].

Представленный архивный материал является ценным историческим источником, который ярко иллюстрирует проблему сохранения церковного архитектурного наследия в СССР на рубеже 1950–1960-х г. (в период хрущевской «оттепели» и очередной волны антирелигиозных гонений). На основе представленного документа можно сформулировать следующие выводы.

Письмо жителя Вильнюса И.А. Дубасова свидетельствует о том, что в советском обществе (среди интеллигенции, верующих и краеведов) зарождалось острое чувство неприятия варварского отношения к историческим памятникам. Автор апеллирует не только к религиозным, но и к светским, патриотическим чувствам, подчеркивая, что уничтожение храмов (на примере Смоленска и Богородице-Рождественской церкви в деревне Новый-Двор (Михновка) – это разрыв связи поколений и утрата национальной памяти. Примечательно, что в качестве позитивного примера Дубасов привёл Вильнюс, где власти брали под опеку костёлы и православные церкви.

Описание состояния храма в Михновке (бывшем Новом-Дворе), где в притворе устроили сельский клуб, а в алтарной части находился склад торфа и навоза, демонстрирует типичную для того времени советскую практику. Закрытые храмы не просто стояли в запустении, но и варварски использовались под утилитарные хозяйственные нужды, что неизбежно вело к их физической деградации и «осквернению» в глазах верующих.

Документ показывает реальную роль Русской Православной Церкви в конце 1950-х гг. Патриархия и епархиальное руководство (в лице епископа Иннокентия) были фактически лишены возможности самостоятельно реставрировать или возвращать храмы. Церковь выступала лишь в роли «ходатая», фиксатора

[2] Там же.
[3] Там же.

проблем и вынуждена была опираться на государственные законы об охране памятников, взывая к совести чиновников и общественности.

Ответ епископа Иннокентия и данные о решениях Смолоблисполкома (от 25 ноября 1959 г.) раскрывают лицемерие или, как минимум, избирательность государственного подхода к наследию: а) с одной стороны, государство официально брало храмы под охрану (57 памятников в епархии), создавало комиссии и обещало реставрировать некоторые из них (например, в Смоленске, Вязьме, с. Флёново), но исключительно для создания «пунктов музейного показа»; б) с другой стороны, большинство храмов продолжало использоваться «под разные нужды, не связанные с богослужением» (клубы, склады), а обещания «строгого контроля» и привлечения к ответственности на практике часто оставались лишь на бумаге, не останавливая локального вандализма.

Таким образом, документ фиксирует болезненный конфликт между атеистической государственной идеологией, утилитарным отношением к реликвиям прошлого и растущим осознанием их культурно-исторической ценности. Письмо И.А. Дубасова и последующая бюрократическая переписка между Патриархией и Смоленской епархией показывают, что борьба за сохранение храмов (таких как церковь в Михновке) велась энтузиастами-одиночками в условиях, когда государственная система охраны памятников лишь формально декларировала защиту старины, фактически допуская её медленное разрушение.

Источники

1. Архив Смоленского епархиального управления. Дело «Переписка с Московской Патриархией».

«Silent Witnesses of the Past»: The Problem of Preserving Church Architectural Heritage in the Smolensk Region in the Late 1950s (Based on Materials from the 1959 Archival Correspondence of the Smolensk Diocesan Administration)

Author: Ivochkin Demyan Anatolyevich (Hieromonk Rafail), Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology. Smolensk Orthodox Theological Seminary. E-mail: idar78@mail.ru

Abstract: Based on unpublished archival documents of the Smolensk Diocesan Administration, this article examines the issue of preserving church architectural heritage in the USSR during the Khrushchev "Thaw" and the anti-religious campaign of the late 1950s. The central element of the study is a letter from a resident of Vilnius, I.A. Dubasov, to His Holiness Patriarch Alexy I, and the subsequent correspondence with the Smolensk Diocese regarding the barbaric use and destruction of the Church of the Nativity of the Theotokos in the village of Mikhnovka (formerly Novy Dvor) in the

Smolensky district. The author highlights the clash between the utilitarian attitude of the Soviet authorities toward religious monuments and the awakening public consciousness and patriotic sentiment of the intelligentsia. The article concludes that the state protection of monuments was merely formal, Soviet cultural policy was highly selective, and the Russian Orthodox Church was de facto disenfranchised in matters of restoration and the return of churches during this new wave of persecution.

Keywords: Russian Orthodox Church, Smolensk Diocese, anti-religious campaign, Khrushchev "Thaw", protection of architectural monuments, church architecture, Mikhnovka village, historical memory, local history

References

- Archive of the Smolensk Diocesan Administration. File: «Correspondence with the Moscow Patriarchate».

Рецензии

УДК 291.1:316.485.26 + 82-95

Рецензия на книгу Марка Юргенсмейера «Ужас Мой пошлю пред тобою»

Автор: Мищенко Максим Александрович (иерей Максим Мищенко), Смоленская Православная Духовная Семинария, помощник ректора по издательской работе, Россия, г. Смоленск. E-mail: makekaresus@yandex.ru

Аннотация. Рецензия посвящена анализу русскоязычного перевода монографии Марка Юргенсмейера «Ужас Мой пошлю пред тобою» (М.: Новое литературное обозрение, 2022), представляющей собой фундаментальное исследование феномена религиозного насилия в глобальном масштабе. В работе рассматривается методологический аппарат автора, в частности концепция «эпистемического анализа мировоззрения» и центральная идея «космической войны», позволяющая объяснить логику радикальных религиозных активистов. Отмечается широта эмпирической базы, охватывающей христианские, иудейские, мусульманские, индуистские, сикхские и буддийские кейсы. Подчеркивается актуальность монографии для православных исследователей, поскольку предложенный Юргенсмейером подход созвучен святоотеческому принципу различения духов и позволяет осмыслить хрупкую грань между подлинным благочестием и фанатизмом. Высказываются отдельные критические замечания, касающиеся степени универсальности концепции «космической войны» и практической применимости предложенных стратегий противодействия насилию. В целом работа оценивается как значительный вклад в отечественное религиоведение и социологию, рекомендуемая для специалистов и широкого круга читателей.

Ключевые слова: религиозное насилие, терроризм, Марк Юргенсмейер, «космическая война», эпистемический анализ, культуры насилия, религиоведение, социология религии, православная рецепция, радикализм.

Выход в свет русского перевода монографии Марка Юргенсмейера, почетного профессора социологии и глобальных исследований Калифорнийского университета в Санта-Барбаре, – событие значимое для отечественного религиоведения и социологии. Книга «Ужас Мой пошлю пред тобою» (М.: Новое литературное обозрение, 2022; серия «Studia religiosa»), представляющая собой перевод четвертого, дополненного английского издания, предлагает читателю не просто очередной обзор случаев религиозно

мотивированного насилия, но и глубокую, методологически выверенную попытку понять природу этого феномена изнутри.

На протяжении последних десятилетий религиозное насилие перестало быть периферийным явлением, превратившись в один из ключевых факторов глобальной политики. Однако, как справедливо отмечает автор, большинство публичных дискуссий о терроризме страдают упрощенностью: либо религия объявляется главной и единственной причиной насилия, либо, напротив, полностью отрицается ее роль, а сами акты рассматриваются исключительно как следствие политических или экономических причин. Юргенсмейер занимает принципиально иную позицию. Он предлагает рассматривать религиозное насилие как сложный, многоуровневый феномен, в котором религиозные идеи и образы играют роль катализатора, придающего земным конфликтам трансцендентное измерение, но не являющегося их единственной первопричиной.

Научная новизна работы определяется прежде всего разработанным автором методологическим подходом, который он обозначает как «эпистемический анализ мировоззрения» (термин, выработанный в соавторстве с Моной Канвал Шейх). Суть этого подхода состоит в отказе от внешней, оценочной позиции по отношению к религиозным активистам. Юргенсмейер стремится реконструировать их собственную логику, их картину мира, их моральные обоснования – даже если эти обоснования кажутся чудовищными. Это не означает оправдания насилия; речь идет о научной эмпатии, о попытке понять, как мыслят те, кто совершает теракты, и почему их действия представляются им самим не только допустимыми, но и единственно возможными.

Центральным концептом, связывающим воедино эмпирический материал и теоретические построения, становится понятие «космической войны». Юргенсмейер показывает, что практически все рассмотренные им движения – от радикальных христианских ополченцев в США до боевиков ИГИЛ, от сикхских сепаратистов в Пенджабе до буддийских националистов в Мьянме – воспринимают свои земные конфликты как проекцию глобального, метафизического противостояния сил добра и зла. Эта идея позволяет объяснить как крайнюю жестокость их действий, так и принципиальный отказ от компромисса: в космической войне не может быть переговоров.

Структура книги отражает ее двойственную природу: это одновременно и эмпирическое исследование, и теоретический трактат. Первая часть посвящена анализу конкретных кейсов. Автор демонстрирует впечатляющую эрудицию, обращаясь к материалу из самых разных регионов и религиозных традиций. Здесь и норвежский террорист Андерс Брейвик, и американские радикалы Тимоти Маквей и Майкл Брей, и ирландский проповедник Иан Пейсли, и израильские активисты Меир Кахане и Йоэль Лернер, и палестинские лидеры ХАМАС, и египетские исламисты, и индийские националисты, и японская секта «Аум Синрике». Каждый из этих кейсов рассматривается не изолированно, а в контексте той «культуры насилия», которая его породила.

Вторая часть книги представляет собой теоретическое обобщение. Юргенсмейер анализирует терроризм как перформанс (театр ужаса, адресованный множеству аудиторий), исследует механизмы демонизации врага, показывает, как насилие используется для символического усиления маргинальных групп и отдельных индивидов. Особое внимание уделяется гендерному аспекту: автор убедительно демонстрирует, что религиозный терроризм – это в значительной степени мужское занятие, и что за риторикой «защиты веры» часто скрывается кризис традиционной маскулинности, вызванный социальными и экономическими трансформациями.

Юргенсмейер опирается на многолетние полевые исследования, включая интервью с осужденными террористами, радикальными лидерами и их сторонниками. Он тщательно анализирует первоисточники – манифесты, проповеди, видеообращения, программные документы. При этом автор не ограничивается описанием; он активно использует теоретический аппарат социологии религии, антропологии и политологии, от работ Эмиля Дюркгейма и Рене Жирара до современных исследований терроризма.

Вместе с тем рецензируемая работа не свободна от некоторых дискуссионных моментов. Во-первых, при заявленном глобальном охвате основное внимание уделено авраамическим религиям, а также буддизму; индуизм и сикхизм представлены лишь отдельными, хотя и яркими кейсами. Во-вторых, концепция «космической войны», при всей ее продуктивности, иногда приобретает характер универсальной объяснительной модели, что может приводить к некоторому упрощению: далеко не все религиозные активисты мыслят исключительно в этих категориях, и не всегда религиозная мотивация является доминирующей. Наконец, предложенные автором в заключительной главе стратегии противодействия религиозному насилию (силовое подавление, запугивание, компромисс, десакрализация) носят скорее философско-рекомендательный характер и не всегда подкреплены конкретными практическими механизмами.

Тем не менее, эти замечания не умаляют значения проделанной работы. Монография Марка Юргенсмейера – это фундаментальное исследование, которое вносит весомый вклад в понимание одного из самых сложных и опасных явлений современности. Автору удалось главное: показать, что религиозное насилие – это не иррациональный взрыв безумия, а сложная, внутренне логичная система, имеющая свою историю, свои культурные коды и свои механизмы воспроизводства. Понимание этой логики – необходимое условие для выработки эффективных стратегий противодействия.

Для православного читателя или акаедмического исследователя книга Марка Юргенсмейера «Ужас Мой пошлю пред тобою» представляет собой не просто очередной монографический труд по социологии религии, а глубоко выстраданное и честное зеркало, в котором отражаются самые темные и трагические стороны человеческого религиозного опыта. На первый взгляд может показаться, что тематика книги – радикальный ислам, сектантские движения вроде «Аум Синрике» или экстремистские иудейские и сикхские

группировки – далека от православной традиции. Однако именно в этом и заключается ее особая ценность: автор, будучи человеком, выросшим в набожной протестантской среде и сохранившим глубокое уважение к религии, не пытается оправдать насилие, но стремится понять его внутреннюю логику, проникая в мировоззрение тех, кто совершает чудовищные преступления во имя Бога.

Для православного исследователя этот метод «эпистемического анализа» (попытки увидеть мир глазами другого) оказывается созвучным святоотеческому принципу различения духов и внимательного, трезвенного отношения к духовному опыту – даже если этот опыт оказывается прелестным и гибельным. Юргенсмейер показывает, как религиозное воображение, лишенное церковной дисциплины и соборного разума, легко превращает метафору «космической войны» из священного текста в буквальное руководство к действию, что для православного сознания является нагляднейшей иллюстрацией того, к чему приводит отрыв религиозного чувства от аскетической традиции и церковного предания.

Читая эту книгу, православный человек получает возможность не только лучше понять природу современного терроризма, но и увидеть, насколько хрупка грань между подлинным благочестием и фанатизмом, между жертвенной любовью и жертвоприношением, – а это, в свою очередь, заставляет задуматься о собственных духовных основаниях и о том, как легко даже самые высокие идеалы могут быть использованы для оправдания тьмы. Книга Юргенсмейера – это не обвинение религии, а призыв к ее глубокому, ответственному и трезвенному пониманию, что делает ее не только интересной, но и крайне важной для православного читателя, который ищет не поверхностных ответов на сложные вопросы современности, а подлинного понимания того, как вера может быть и спасением, и – увы – погибелью.

Книга, несомненно, будет востребована специалистами в области религиоведения, социологии, политологии, конфликтологии и международных отношений. Благодаря качественному переводу и ясному стилю изложения она окажется полезной и для широкого круга читателей, интересующихся проблемами глобальной безопасности и ролью религии в современном мире. Рецензируемое издание заслуживает высокой оценки и может быть рекомендовано в качестве учебного пособия для соответствующих специальностей.

Список литературы

1. Юргенсмейер, М. «Ужас мой пошлю пред тобою»: религиозное насилие в глобальном масштабе / Марк Юргенсмейер; перевод с английского А. Зыгмонта. – М.: Новое литературное обозрение, 2022. – 493, [2] с.

Review of Mark Juergensmeyer's Book «Terror in the Mind of God»

Author: Mishchenko Maxim Aleksandrovich (priest Maxim Mishchenko). Smolensk Orthodox Theological Seminary, Assistant to the Rector for Publishing Work, Smolensk, Russia. E-mail: makekaresus@yandex.ru

Abstract. The review analyzes the Russian translation of Mark Juergensmeyer's monograph "Terror in the Mind of God" (Moscow: New Literary Review, 2022), a seminal study of religious violence on a global scale. The paper examines the author's methodological framework, particularly the concept of "epistemic analysis of worldviews" and the central idea of "cosmic war," which explains the logic of radical religious activists. The breadth of the empirical base, covering Christian, Jewish, Muslim, Hindu, Sikh, and Buddhist cases, is noted. The review emphasizes the monograph's relevance for Orthodox researchers, as Juergensmeyer's approach resonates with the patristic principle of discernment of spirits and allows for reflection on the fragile line between genuine piety and fanaticism. Certain critical remarks are made regarding the universality of the "cosmic war" concept and the practical applicability of the proposed strategies for countering violence. Overall, the work is assessed as a significant contribution to Russian religious studies and sociology, recommended for specialists and a wide readership.

Keywords: religious violence, terrorism, Mark Juergensmeyer, cosmic war, epistemic analysis, cultures of violence, religious studies, sociology of religion, Orthodox reception, radicalism.

References

- Juergensmeyer, M. "Terror in the Mind of God": Religious Violence in a Global Perspective / Mark Juergensmeyer ; translated from the English by A. Zygmont. — M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2022. — 493, [2] p.

ИНФОРМАЦИЯ

Журнал «Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии» является научным изданием Смоленской семинарии, одного из старейших духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. Журнал был создан по благословению митрополита Смоленского и Рославльского Исидора при участии профессорско-преподавательского состава духовной школы во главе с ректором протоиереем Георгием Урбановичем.

Современное развитие Смоленской духовной школы как первой в современной истории семинарии, получившей в 2009 году лицензию на реализацию Государственного стандарта «Теология», а в 2011 году – государственную аккредитацию по данному направлению, определяет и развитие ее главного научного издания.

В этой связи ключевыми направлениями журнала являются исследования, входящие в область теологических и исторических наук. Подобный выбор обусловлен как актуализацией и развитием новой специальности «Теология», так и традиционными направлениями, связанными с яркими представителями древней Смоленской кафедры. Среди них – богослов и просветитель преподобный Авраамий Смоленский, философ и историк епископ Гедеон Вишневский, основатель семинарии в Смоленске. Среди выпускников Смоленской семинарии – выдающиеся учёные: основоположник отечественного почвоведения Василий Васильевич Докучаев, историк-краевед Иван Иванович Орловский; филолог, учёный-богослов архимандрит Макарий (Глухарев), который за свои просветительские труды был прославлен в лике святых; архиепископ Николай – первый проповедник Православия в Японии, прославленный в лике святых как равноапостольный; Александр Романович Беляев – один из основоположников советской научно-фантастической литературы и другие.

Периодичность выпусков журнала – в период с 2015–2019 гг. – ежегодно, с 2020 года – ежеквартально.

Учредитель и издатель – Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Смоленская Православная Духовная Семинария Смоленской Епархии Русской Православной Церкви»

214000, Смоленская область, г. Смоленск, ул. Тимирязева, 5.
214000 Russia, Smolensk, 5, Timiryazevstr.
Адрес эл. почты: theologyjournal@yandex.ru
Сайт: https://theologyjournal.ru