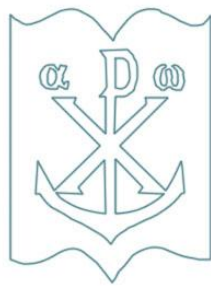


2024  
(№1)



# ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Сетевой электронный научный журнал  
Издаётся с 2015 года

Сетевой научный электронный журнал  
Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии:  
№1 (22). – Смоленск, 2024. – 239 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 (№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](http://theologyjournal.ru)

**ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:**

*Туикин Роман Владимирович (митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор)* – кандидат богословия, кандидат юридических наук. Ректор Смоленской православной духовной семинарии.

**Научный редактор:**

*Ивочкин Демьян Анатольевич (иеромонах Рафаил)* – доктор исторических наук, кандидат богословия, доцент. Заведующий кафедрой богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии.

**Ответственный секретарь:**

*Мищенко Максим Александрович (иерей Максим Мищенко)* – помощник ректора Смоленской православной духовной семинарии по научной работе.

**Технический редактор:**

*Тимофеев Виталий Александрович (иерей Виталий Тимофеев)* – магистр теологии. Смоленская православная духовная семинария.

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:****Председатель:**

*Марченко Алексей Николаевич (протоиерей Алексей 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 Павел Владимирович (протоиерей Павел Хондзинский)* – кандидат теологии, доктор богословия. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

*Акимов Виталий Викторович (архимандрит Сергей)* – доктор богословия. Ректор Минской духовной академии. Доцент кафедры библеистики и христианского вероучения Института теологии БГУ.

*Масленников Дмитрий Владимирович* – доктор философских наук, профессор. Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского.

*Шмонин Дмитрий Викторович* – доктор философских наук, профессор. Общецерковная аспирантура и докторантура им. Кирилла и Мефодия, председатель Экспертного совета по теологии ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации.

*Понкин Игорь Владиславович* – доктор юридических наук, профессор. Институт государственной службы и управления ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации».

*Реснянский Сергей Иванович* – доктор исторических наук, профессор. Российский университет дружбы народов. Член экспертного совета ВАК при Министерстве образования и науки Российской Федерации по теологии.

*Слесарев Александр Валерьевич* – доктор церковной истории, кандидат богословия. Минская духовная академия и Минская духовная семинария.

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

*Леонтьева Татьяна Геннадьевна* – доктор исторических наук, профессор. Тверской государственный университет.

*Смирнов Алексей Евгеньевич* – доктор философских наук, профессор. Иркутский юридический институт, филиал Российского государственного университета прокуратуры.

*Гавриленков Алексей Федорович* – доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент. Смоленская православная духовная семинария.

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

*Каиль Максим Владимирович* – кандидат исторических наук, доцент. Смоленский государственный университет.

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

*Ивочкин Демьян Анатольевич (иеромонах Рафаил)* – доктор исторических наук, кандидат богословия, доцент. Смоленская православная духовная семинария.

*Казаков Михаил Михайлович* – доктор исторических наук, профессор. Смоленская православная духовная семинария, Смоленский государственный университет.

*Гавриленков Алексей Фёдорович* – доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент, профессор. Смоленская православная духовная семинария.

*Кульпинов Сергей Сергеевич (диако́н Сергей Кульпинов)* – кандидат богословия, доцент. Томская духовная семинария.

*Ребизов Олег Георгиевич (иерей Олег Ребизов)* – кандидат богословия, доцент. Смоленская православная духовная семинария.

*Ильина Анна Михайловна* – кандидат педагогических наук. Смоленская православная духовная семинария.

*Ланге Юрий Иванович (игумен Тарасий)* – магистр психологии. Смоленская православная духовная семинария.

*Кулаков Константин Юрьевич* – кандидат богословия. Смоленская православная духовная семинария.

*Мищенко Максим Александрович (иерей Максим Мищенко)* – помощник ректора Смоленской православной духовной семинарии по научной работе.

# Содержание

## Исторические исследования

---

- Ивочкин Д. А. (иеромонах Рафаил)  
Святитель Симеон, митрополит Смоленский и Дорогобужский: к 325-летию со дня преставления.....7
- Кульпинов С. С. (диакон Сергей Кульпинов)  
К проблеме трансформации сибирской обновленческой идеологии в середине 1920-х гг.: итоги III Поместного собора в Сибири и III Сибирский областной церковный съезд 1926 г.....31
- Лавринов В. В. (протоиерей Валерий Лавринов)  
«Своей мученической кончиной смыли грехи и заблуждения»: епископы Митрофан и Тихон (Русиновы) (По материалам архивно-следственных дел).....47
- Иванов А. М., Силина К. В.  
Деятельность Русской Православной Церкви в начале 1970-х годов по отчётам Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области.....58
- Вивчар В. М. (протоиерей Василий Вивчар)  
Русская Православная Церковь и Гражданская война: общественно-политические и религиозные процессы в 1918 – 1919 гг.....75
- Гамиловский Д. М. (иерей Димитрий Гамиловский)  
Старообрядчество Смоленской губернии в 1861–1905 гг. по материалам ведомственной переписки и епархиальной периодики.....85
- Чернышов Н. С. (иерей Никита Чернышов)  
«Миссионерско-просветительское служение епископа Даниила (Александрова) – первого единоверческого иерарха в истории Русской Православной Церкви за границей».....111

## Теологические исследования

---

- Казаков М. М.  
Образы Рая в произведении свт. Амвросия Медиоланского De Paradiso.....119
- Мищенко М. А. (иерей Максим Мищенко)  
Анализ феномена религиозности в контексте постсовременной секулярной культуры.....132
- Кузнецов М. Н., Шайрян Г.П.  
«Симфония властей» как традиционная ценность отечественной государственности.....150
- Барабанов С. Б. (иеромонах Сергей)  
Социальные аспекты магистериума Пия XII о семье и браке в контексте Второй мировой войны.....174
- Разина Л. С.  
Манипуляция традиционными духовно-нравственными ценностями представителями неоязыческих течений в России (на основе анализа групп в социальных сетях).....190

Вишняков А. П. (игумен Иоасаф Вишняков) Некоторые аспекты публикационной деятельности архиепископа Михаила (Мудьюгина) в период управления им Астраханской епархией.....	198
Александров Н. С. Сотериология в первом соборном послании апостола Петра: лексикологический анализ и богословский комментарий.....	208
Цырельчук К. А. Post-Sanctus анафоры святителя Василия Великого (герменевтика избранного места русского текста).....	225
Сведения об авторах.....	236

# Contents

## History research studies

---

Ivochkin D. A. (hieromonk Raphael) St. Simeon, Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh: on the 325th anniversary of his repose.....	7
Kulpinov S. S. (Deacon Sergiy Kulpinov) On the problem of the Transformation of Siberian Renovationist Ideology in the mid-1920s: the results of the III Local Council in Siberia and the III Siberian regional church council of 1926.....	31
Lavrinov V. V. (Archpriest Valery Lavrinov) «By their martyrdom, they washed away sins and misconceptions»: bishops Mitrofan and Tikhon (Rusinov) (Based on the materials of archival and investigative cases).....	47
Ivanov A. M., Silina K. V. 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.....	58
V. M. Vivchar (Archpriest Vasily Vivchar) The Russian Orthodox Church and the Civil War: Socio-political and Religious Processes in 1918 – 1919.....	75
Gamilowsky D. M. (priest Dimitry Gamilowsky) The Old Believers of the Smolensk province in 1861-1905 based on the materials of departmental correspondence and diocesan periodicals.....	85
Chernyshov N. S. (Priest Nikita Chernyshov) «The missionary and educational ministry of Bishop Daniel (Alexandrov), the first co-religionist hierarchy in the history of the Russian Orthodox Church abroad».....	111

# Theological research studies

---

<b>Kazakov M. M.</b> Images of Paradise in the work St. Ambrose of Milan De Paradiso.....	119
<b>Mishchenko M. A. (Priest Maxim Mishchenko)</b> The analysis of the phenomenon of religiosity in the context of postmodern secular culture.....	132
<b>Kuznetsov M. N., Shayryan G. P.</b> "Symphony of the Authorities" as a traditional value of the national statehood.....	150
<b>Barabanov S. B. (Hieromonk Sergy)</b> Social aspects of Pius XII's magisterium on family and marriage in the context of the Second World War.....	174
<b>Razina L. S.</b> Manipulation of traditional spiritual and moral values by representatives of neo-Pagan movements in Russia (based on the analysis of groups in social networks).....	190
<b>Vishnyakov A. P. (Abbot Joasaph Vishnyakov)</b> Some aspects of the publication activity of Archbishop Mikhail (Mudyugin) during his administration of the Astrakhan Diocese.....	198
<b>Alexandrov N. S.</b> Soteriology in the first epistle of Apostle Peter: lexicological analysis and theological commentary.....	208
<b>Tsyrelchuk K. A.</b> Post-Sanctus of anaphora of St. Basil the Great (hermeneutics of a selected place in the Russian text) .....	225
<b>Information about the authors.....</b>	236

# Исторические исследования

---

*Теологический вестник  
Смоленской православной духовной  
семинарии. 2024. №1. С. 7–30*

УДК 908.470  
ББК 63.3(2Рос-4)6-7  
Ивочкин Д. А.  
(иеромонах Рафаил)

## Святитель Симеон, митрополит Смоленский и Дорогобужский: к 325-летию со дня преставления

**Аннотация:** Статья раскрывает вклад в развитие Смоленской епархии митрополита Симеона (Милюкова), управлявшего ею в 1676-1699 гг. Деятельность Преосвященного Симеона осуществлялась по нескольким направлениям: храмостроительство, социальное служение и просветительство, забота о преодолении католического прозелитизма. Статья позволит детализировать жизнеописание митрополита Симеона, показать этапы его служения с учетом церковных и социальных обстоятельств, в которых проходила его деятельность. Во время работы над статьей применены комплексный подход, общенаучный диалектический метод изучения и анализа общественных явлений, включающий принципы объективности, историзма и системности, историко-биографический метод. Цель работы – составить личностный портрет митрополита Симеона, охарактеризовать этапы его служения в Смоленске. Полученные результаты позволят объективнее представить не только историю Смоленской епархии, но и Русской Православной Церкви. Исследование проведено на основании опубликованной литературы и источников.

**Ключевые слова:** Смоленская епархия, епископ митрополит Симеон (Милюков), храмостроительство, просветительская деятельность, социальное служение, преодоление католического прозелитизма, характеристика личности в контексте истории Церкви.

В 2024 г. исполнилось 325 лет со дня преставления святителя Симеона († 4/17 января 1699 г.). Владыка Симеон принадлежит к достойным архипастырям, много потрудившимся на Смоленщине на благо Русской Православной Церкви. Цель настоящей работы – осветить жизнь и деятельность этого архиерея в Смоленской епархии, охарактеризовать его вклад в общественно-религиозную жизнь провинциального общества последней трети XVII столетия.

Несмотря на то, что о митрополите Симеоне опубликован ряд исследований, в настоящее время отсутствуют работы, комплексно освещающие его биографию. Сохранились в основном дореволюционные

публикации, посвящённые отдельным аспектам его архиерейского служения (в основном – возведению Успенского кафедрального собора и непростым взаимоотношениям с Патриархом Иоакимом). Эти труды были напечатаны в рамках отдельных исследований о смоленских митрополитах<sup>1</sup>, в местных изданиях: в «Смоленских епархиальных ведомостях», «Истории города Смоленска», «Историко-статистическом описании Смоленской епархии», а также в «Памятной книжке Смоленской губернии»<sup>2</sup>.

Краткие биографические сведения о митрополите Симеоне, либо упоминания о нём имеются в общецерковных справочниках, посвящённых архиереям, монастырям и древним храмам Русской Православной Церкви<sup>3</sup> и иных справочных изданиях<sup>4</sup>. Кроме того, в 1906 г. в серии книг «Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков» за месяц январь помещено краткое житие уже тогда имевшего народное почитание митрополита Симеона и его изображение с древнего портрета<sup>5</sup>. Иконописное изображение владыки также помещено в статье епископа Смоленского Никанора (Каменского), опубликованной в «Прибавлениях к Церковным ведомостям за 1899 год»<sup>6</sup>.

В годы советской власти, в силу господствовавшей государственной идеологии, направленной против религии, биографию митрополита Симеона исследователи не изучали. Однако в 1946-1966 гг. церковный историк митрополит Мануил (Лемешевский) составил первое фундаментальное собрание биографий всех архиереев Русской Православной Церкви за период с 992 по 1965 г. – «Русские православные иерархи». В этом капитальном труде имеются сведения и о смоленском архипастыре<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Червинский Е.К. Смоленские митрополиты: Симеон IV Милюков, Сильвестр II Черницкий, Сильвестр III Крайский и Дорофей Короткевич (1676 - 1718). Их жизнь и деятельность. Смоленск, 1899.

<sup>2</sup> Ельчанинов Н. Список архиереям Смоленской епархии, с кратким очерком характера и деятельности их, с замечаниями некоторых исторических событий в Смоленске при них случившихся // Памятная книжка Смоленской губернии на 1863 год. Смоленск, 1863. С. 30-31; Краткий список Смоленских иерархов // Смоленские епархиальные ведомости. 1896. №18. Отдел неофиц. С. 935-936; Мурзакевич Н.А. История города Смоленска. Смоленск, 2008. С. 111-113; Полубинский С., свящ. К статье «О четырёх митрополитах Смоленской кафедры» // Смоленские епархиальные ведомости. 1891. №15. Отдел неофиц. С. 774-775; Соколов Н. Четыре митрополита Смоленской кафедры // Смоленские епархиальные ведомости. 1891. №10. Отдел неофиц. С. 493-502; Сперанский И.П. Деятели Смоленского края на пользу Церкви, общественной благотворительности, науки и народного образования // Смоленские епархиальные ведомости. 1898. №23. Отдел неофиц. С. 1328-1330, №24. Отдел неофиц. С. 1392; Трофимовский Н.В. Историко-статистическое описание Смоленской епархии. Смоленск, 2013. С. 72-73.

<sup>3</sup> Амвросий (Орнатский), еп. История Российской иерархии. М., 1807. С. 164; Ратшин А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. М., 2000. С. 456; Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. М., 2007. Стб. 591, 611; Православные русские обители. Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1994. С. 623; Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Киев, 1913. С. 1413.

<sup>4</sup> Здравомыслов К.Я. Симеон (Милюков) // Русский биографический словарь: Сабанеев – Смыслов / Изд. наблюдением председателя Императорского Русского Исторического Общества А. А. Половцова. СПб., 1904. Т.18. С. 463; Максимович Л.М., Щекатов А. Географический словарь Российского государства. М., 1807. Ч. 5. Р-С. 1047-1049.

<sup>5</sup> Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков (с портретами). Январь. М., 1906. С. 27-37.

<sup>6</sup> Никанор (Каменский), еп. Симеон, митрополит Смоленский, основатель кафедрального собора в г. Смоленске // Прибавления к Церковным ведомостям. 1899. №2. С. 67-71.

<sup>7</sup> Мануил (Лемешевский), митр. Русские православные иерархи. 992-1892. Т. II. М., 2003. С. 594-595.



В новейший период стали изучаться ранее неразработанные аспекты истории Смоленской епархии и личность митрополита Симеона заинтересовала исследователей. В 1995 г. были на Тихвинском кладбище г. Смоленска обретены и перенесены в усыпальницу Успенского кафедрального собора останки смоленских митрополитов Симеона IV, Сильвестра II, Сильвестра III и Дорофея<sup>8</sup>. По этому поводу на страницах епархиальных ведомостей было переиздано исследование Е.К. Червинского, впервые вышедшее в 1899 г. Второй раз эта работа вышла в сокращённом виде (только биография митрополита Симеона) в 2015 г.<sup>9</sup> Однако научных работ тогда опубликовано не было.

Солидной источниковой базой и действительно научной новизной отличаются работы К.А. Кочегарова, раскрывающие роль митрополита Симеона в жизни Смоленской епархии в условиях сложных взаимоотношений между Россией и Великим княжеством Литовским. Ценность данных работ обуславливают опубликованные автором документы из Российского государственного архива древних актов<sup>10</sup>.

В краевой историографии имеются работы, посвящённые исследованию Собора Смоленских святых, в состав которого входит и митрополит Симеон<sup>11</sup>.

В 2021 г. о митрополите Симеоне вышла статья биографического характера в «Православной энциклопедии»<sup>12</sup>.

Кроме научной литературы о жизни и деятельности митрополита Симеона имеются опубликованные документы. Они вышли в свет под редакцией Н.П. Попова в 1907 и 1909 гг.<sup>13</sup> Частично эти документы переизданы автором настоящего исследования в 2019 г.<sup>14</sup>

Митрополит Симеон (Милюков, по другим данным – Молюков<sup>15</sup>) родился в семье купцов г. Тобольска. О дате рождения и ранних годах жизни Симеона сведений не найдено. По мнению Е.К. Червинского, принимая во внимание тот факт, что Симеон впоследствии достиг высокого положения и активно принимал участие в государственных делах, можно предположить, что он от

---

<sup>8</sup> Материалы к перезахоронению смоленских митрополитов // Смоленские епархиальные ведомости. 1995. №9. С. 16-18.

<sup>9</sup> История святости и главные святые земли Смоленской. Православное краеведение / сост. М.С. Хохлова. Смоленск, 2015. С. 331-354.

<sup>10</sup> Кочегаров К.А. Пытались ли иезуиты добиться патриаршества? Смоленский митрополит Симеон и выборы главы Русской церкви в 1690 г. // Золотые соты: Сборник статей в честь Евгения Владимировича Пчелова / отв. ред. В.И. Дурновцев. М. – СПб., 2022. С. 147-162; Его же. Русское правительство, смоленский митрополит Симеон и посвящение в духовный сан кандидатов из Великого княжества Литовского в Смоленске в 1687-1690 гг. // Славяноведение. 2022. №2. С. 14-26.

<sup>11</sup> Васюков И.А. Смоленские святые в истории Церкви и Отечества. Смоленск, 2012. С. 74-78.

<sup>12</sup> Устинова И.А. Симеон (Милюков) // Православная энциклопедия. Том LXIII. Сергей-Синаксарь. М., 2021. С. 488-490.

<sup>13</sup> Попов Н.П. 1685 г. О поездке в Смоленск к митроп. Симеону «для великих духовных дел» // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1907 год. Кн. 2(221) / под ред. Е.В. Барсова. Отд. 5. Смесь. М., 1907. С. 38-44; Его же. Попов Н.П. Соборы патриарха Иоакима на митрополита Смоленского Симеона // Смоленская старина. Смоленск, 1909. Вып. 1. Ч. 1. С. 313-343.

<sup>14</sup> Рафаил (Ивочкин), иером. История православия на Смоленской земле в источниках и литературе: учебно-методическое пособие. Смоленск, 2019. С. 102-107.

<sup>15</sup> Никанор (Каменский), еп. Симеон, митрополит Смоленский, основатель кафедрального собора в г. Смоленске // Прибавления к Церковным ведомостям. 1899. №2. С. 67.

природы был наделён немалыми дарованиями, которые развил посредством образования<sup>16</sup>. Однако в рассматриваемый период не только в Сибири, но и на территории России не было ещё правильно организованного школьного дела, поэтому Симеон, скорее всего, получил образование в одном из монастырей, являвшихся очагами просвещения.

В работах К.А. Кочегарова содержится информация, косвенно позволяющая сделать осторожное предположение о получении Симеоном образования на территории Малороссии<sup>17</sup>.

Во-первых, уже став архиереем в Смоленске, Симеон поддерживал тесные взаимоотношения с польскими иезуитами и дипломатами.

Во-вторых, впоследствии его обвиняли в приверженности традициям, распространённым в «Киевских странах».

В-третьих, начиная с 1684 г. митрополит получил право рукополагать священнослужителей для Белорусской епархии.

В-четвёртых, владыка активно поддерживал церковные реформы царя Фёдора Алексеевича, что позволяет отнести архиерея к представителям образованного духовенства<sup>18</sup>.

В-пятых, посещая Москву, Симеон встречался с иностранцами, что вызывало недовольство царевны Софьи, справедливо считавшей митрополита сторонником младшего царя Петра и группировки Нарышкиных. Н.К. Нарышкина же, по преданию, получила образование в смоленском Вознесенском девичьем монастыре. Что касается Петра, то он ценил малороссийскую учёность и впоследствии проводил чёткое разграничение между великорусскими и малороссийскими архиереями<sup>19</sup>.

Таким образом, митрополит Симеон был «несомненным сторонником обычаев малороссийской церкви, а возможно, и "киевской" учёности. <...> Не впадая в соблазн повесить на Симеона клишированный ярлык поклонника пресловутой западной образованности, стоит, тем не менее, отметить, что его стремление к контактам с посещавшими Смоленск иезуитами выглядит вполне уместно в свете означенных выше черт его личности и известий о его деятельности»<sup>20</sup>.

Не известно также, в каком монастыре будущий митрополит принял монашество. По сведениям церковного историка епископа Амвросия (Орнатского) Симеон был архимандритом ростовского Борисоглебского

---

<sup>16</sup> Червинский Е.К. Смоленские митрополиты: Симеон IV Милюков, Сильвестр II Черницкий, Сильвестр III Крайский и Дорофей Короткевич (1676 - 1718). Их жизнь и деятельность. Смоленск, 1899. С. 5.

<sup>17</sup> Кочегаров К.А. Пытались ли иезуиты добиться патриаршества? Смоленский митрополит Симеон и выборы главы Русской церкви в 1690 г. // Золотые соты: Сборник статей в честь Евгения Владимировича Пчелова / отв. ред. В.И. Дурновцев. М. – СПб., 2022. С. 156-157.

<sup>18</sup> Кочегаров К.А. Русское правительство, смоленский митрополит Симеон и посвящение в духовный сан кандидатов из Великого княжества Литовского в Смоленске в 1687-1690 гг. // Славяноведение. 2022. №2. С. 14-26.

<sup>19</sup> Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. Часть первая. М., 1996. С. 74-75.

<sup>20</sup> Кочегаров К.А. Пытались ли иезуиты добиться патриаршества? Смоленский митрополит Симеон и выборы главы Русской церкви в 1690 г. // Золотые соты: Сборник статей в честь Евгения Владимировича Пчелова / отв. ред. В.И. Дурновцев. М. – СПб., 2022. С. 157.

монастыря<sup>21</sup>. Документы позволяют утверждать, что в 1672-1674 гг. Симеон был архимандритом нижегородского Печерского Вознесенского монастыря<sup>22</sup>. (Это дало повод включить митрополита Симеона в состав Собора Нижегородских святых).

Находясь на должности настоятеля монастыря, архимандриту Симеону удалось приобрести известность в Москве. Можно предположить, что это ему удалось через нижегородских купцов (подобно Патриарху Никону). 14 сентября 1674 г. Симеон получил назначение в столичный Андроников монастырь: «14 сентября 1674 г. преведение было архимандриту Симеону в Андроньев монастырь, что был прежде того в Печерском монастыре в Нижнем Новгороде»<sup>23</sup>.

В Москве архимандрит Симеон своей энергичной деятельностью обратил на себя внимание царя Алексея Михайловича, его семьи и Патриарха Иоакима. В 1675 г. смоленский архиепископ Варсонофий (Еропкин) был переведён на Крутицкую кафедру, а на Смоленскую по выбору царя и Патриарха избрали архимандрита Симеона. 9 апреля 1676 г. в Успенском соборе Московского Кремля состоялась торжественная хиротония Симеона в сан архиепископа Смоленского. Во время хиротонии, по существовавшему тогда обычаю заключать о судьбе рукоположенного, «вынялось евангелие в Луке 77 зачало» (Лк 14:25-35)<sup>24</sup>.

Выезд архиепископа Симеона в Смоленск сопровождался неприятным событием. «Услышал Патриарх Иоаким, что он сделал к отъезду изрядную карету и мантию из красного рытого бархата с источниками, кружева золотого и серебряного, остановил его указом и оно потребовал к себе на двор, где карета посечена и сломана, мантия вся на части разодрана и по богадельням нищим роздана»<sup>25</sup>. Впоследствии владыка Симеон, «сей любящий чистоту и великолепие архиепископ»<sup>26</sup>, ещё подвергся суду Патриарха. Исследователи считают, что он пострадал за излишнюю независимость, некоторые историки приписывают это тому обстоятельству, что владыка Симеон, пользуясь особенным расположением царей Алексея Михайловича и Фёдора Алексеевича, окружил себя роскошью, что будто бы обратило на себя внимание Патриарха на одном из соборов в Москве, куда прибыл Симеон<sup>27</sup>.

Архиепископу Симеону выпал нелёгкий труд по укреплению православия на Смоленской земле. После завоевания Смоленска в 1611 г. польским королём Сигизмундом III православие в крае оказалось на грани уничтожения. Православные храмы и монастыри были переданы католикам и униатам. В 1625

<sup>21</sup> Амвросий (Орнатский), еп. История Российской иерархии. М., 1807. С. 164.

<sup>22</sup> Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. М., 2007. Стб. 591, 611.

<sup>23</sup> Червинский Е.К. Смоленские митрополиты: Симеон IV Милюков, Сильвестр II Черницкий, Сильвестр III Крайский и Дорофей Короткевич (1676 - 1718). Их жизнь и деятельность. Смоленск, 1899. С. 5.

<sup>24</sup> Попов Н.П. Соборы патриарха Иоакима на митрополита Смоленского Симеона // Смоленская старина. Смоленск, 1909. Вып. 1. Ч. 1. С. 316.

<sup>25</sup> Мурзакевич Н.А. История города Смоленска. Смоленск, 2008. С. 111.

<sup>26</sup> Максимович Л.М., Щекатов А. Географический словарь Российского государства. М., 1807. Ч. 5. Р-С. С. 1047.

<sup>27</sup> Соколов Н. Четыре митрополита Смоленской кафедры // Смоленские епархиальные ведомости. 1891. №10. Отдел неофиц. С. 497.

г. была официально учреждена Смоленская униатская архиепископия под руководством архиепископа Льва Кревзы. В 1633 г. король Владислав передал под его управление «все церкви и монастыри в замках, местах, местечках и волостях во всём княжестве Смоленском и Северском»<sup>28</sup>, «дабы едноть святую с костёлом римским во всей своей архиепископии помножать мог»<sup>29</sup>. К 1654 г. на территории Смоленской земли не было ни одного православного храма. После завоевания Смоленска царь Алексей Михайлович приложил все усилия по возрождению здесь православия. Трудями предшественников владыки Симеона архиепископов Филарета и Варсонофия (Еропкина) для совершения богослужений был приспособлен католический кафедральный храм и Троицкий монастырь. Поэтому главной задачей для архиепископа Симеона стало возведение нового кафедрального собора. Его строительство требовало громадных материальных затрат. Владыка доложил царю Алексею Михайловичу, что из строительного материала, оставшегося после разобранного Мономахова собора, невозможно выстроить новый храм, а в Смоленске «желательно иметь собор, который бы своим великолепием соответствовал величию православия и напоминал славную память прошедшего»<sup>30</sup>. Архиепископ обратился к государю с просьбой о помощи в строительстве. Осенью 1676 г. в Смоленск было прислано царское пожертвование: 2 тыс. руб., 399 пудов железа, 500 500 шт. кирпичей и много иных строительных материалов. Для руководства ходом работ из Москвы приехал мастер Алексей Корольков<sup>31</sup>. Однако вскоре стало ясно, что присланного недостаточно. Тогда архиепископ Симеон обратился к новому царю Фёдору Алексеевичу с просьбой о прибавке материалов. Царь «объявил прежде своё неудовольствие, что, не сообразясь с материалом, начали столь огромное здание, но напоследок, рассмотрев план церкви, данный покойным его родителем, повелел воеводам требование его удовлетворить»<sup>32</sup>. По замечанию священника Н. Мурзакевича тогда же, т.е. в 1676 г., владыка Симеон за труды по возведению собора получил сан митрополита, а в знак своей милости царь пожаловал ему «в Смоленск ехать карету и шесть гнедых лошадей»<sup>33</sup>.

Возникает несколько вопросов по поводу даты возведения Симеона в сан митрополита. По мнению Е.К. Червинского, сан митрополита архиепископу Симеону был дарован исключительно по настоянию Фёдора Алексеевича без согласия Патриарха Иоакима в 1676 г. Этим можно объяснить тот факт, что в документах 1680-1682 гг. владыка подписывался то митрополитом, то

---

<sup>28</sup> Церковная уния в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1907. №5. Отдел неофиц. С. 209.

<sup>29</sup> Червинский Е.К. Смоленские митрополиты: Симеон IV Милюков, Сильвестр II Черницкий, Сильвестр III Крайский и Дорофей Короткевич (1676 - 1718). Их жизнь и деятельность. Смоленск, 1899. С. 8.

<sup>30</sup> Там же. С. 11.

<sup>31</sup> Там же. С. 12.

<sup>32</sup> Максимович Л.М., Щекатов А. Географический словарь Российского государства. М., 1807. Ч. 5. Р-С. 1048.

<sup>33</sup> Мурзакевич Н.А. История города Смоленска. Смоленск, 2008. С. 112.

архиепископом<sup>34</sup>. По другим сведениям, в сан митрополита Симеона возвели в 1681 г.<sup>35</sup>

2 августа 1677 г. состоялась торжественная закладка Успенского кафедрального собора. В 1679 г. из-за недостатка материалов в стене собора возникла трещина, угрожавшая зданию падением. Для выяснения обстоятельств преосвященный Симеон выехал в Москву, где, по рассмотрении дела, было принято решение о приостановке возведения собора. Чтобы устранить опасность разрушения, владыка просил выделить связного железа. Однако достроить собор Симеон не сумел. Окончательно храм был завершён в 1772 г.<sup>36</sup>

Кроме собора при митрополите Симеоне в Вязме был построен и освящён каменный Троицкий собор с приделами Трёх Святителей Московских и преподобного Сергия Радонежского (1676), летом 1677 г. к собору пристроили тёплый придел в честь Рождества Христова<sup>37</sup>. В 1686 г. в селе Красном выстроили деревянную Успенскую церковь<sup>38</sup>. В 1690-х гг. началось возрождение Вознесенского девичьего монастыря, разрушенного поляками<sup>39</sup>. Всего же во время управления епархией митрополитом Симеоном, по подсчётам Московского Собора 1681-1682 гг., на территории Смоленской земли начитывалось 242 церкви. В 1698 г. в ведении архиерея находилось 196 храмов<sup>40</sup>.

Не забывал владыка Симеон нужд духовенства. По его ходатайству причт смоленской Петро-Павловской церкви с 1681 г. стал получать царское жалование и ругу. В 1697 г. по ходатайству владыки Пётр I выделил духовенству этого же храма дополнительное содержание. Подобные ходатайства архиерей направлял о причтах смоленской Спасо-Преображенской церкви и вяземского Троицкого собора, которые также не остались без царского внимания<sup>41</sup>.

Во время служения в Смоленске преосвященный Симеон неоднократно бывал в Москве. В мае 1676 г. он присутствовал на церковном Соборе по вопросу о переводе бывшего Патриарха Никона из Ферапонтова монастыря в Кириллов Белозерский. В июне того же года владыка присутствовал на венчании на царство Фёдора Алексеевича<sup>42</sup>.

---

<sup>34</sup> Червинский Е.К. Смоленские митрополиты: Симеон IV Милюков, Сильвестр II Черницкий, Сильвестр III Крайский и Дорофей Короткевич (1676 - 1718). Их жизнь и деятельность. Смоленск, 1899. С. 14.

<sup>35</sup> Устинова И.А. Симеон (Милюков) // Православная энциклопедия. Том LXIII. Сергей-Синаксарь. М., 2021. С. 488-489

<sup>36</sup> Там же. С. 490.

<sup>37</sup> Макаревский А., прот. Вяземская соборная Свято-Троицкая церковь // Памятная книжка Смоленской губернии на 1861 год. Смоленск, 1861. С. 40.

<sup>38</sup> Рафаил (Ивочкин), иером. Краснинская земля: православные храмы. Смоленск, 2012. С. 57.

<sup>39</sup> Аникеев В.М. Святые и подвижники Смоленские. Смоленск, 2012. С. 106-107.

<sup>40</sup> Покровский И.М. Русские епархии в XVI-XIX вв., их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Т. I. (XVI-XVII вв.) Казань, 1897. С. 245-246.

<sup>41</sup> Червинский Е.К. Смоленские митрополиты: Симеон IV Милюков, Сильвестр II Черницкий, Сильвестр III Крайский и Дорофей Короткевич (1676 - 1718). Их жизнь и деятельность. Смоленск, 1899. С. 23.

<sup>42</sup> Устинова И.А. Симеон (Милюков) // Православная энциклопедия. Том LXIII. Сергей-Синаксарь. М., 2021. С. 488.

В январе 1678 г. архипастырь принимал участие в Соборе по деканонизации княгини Анны Кашинской, в марте того же года подписал деяние Собора по вопросу о «шествии на осляти» в Вербное воскресенье и принял участие в патриарших службах Вербного воскресенья и Страстной седмицы 26-29 марта<sup>43</sup>.

Большую часть 1681 г. владыка Симеон пробыл в Москве, где уже в документах официально упоминался митрополитом Смоленской епархии. 26 августа 1681 г. царь Фёдор Алексеевич после погребения Патриарха Никона в Ново-Иерусалимском монастыре, разбирая ризы почившего, подарил преосвященному Симеону митру<sup>44</sup>.

Ранее эта митра была послана Патриарху Иоакиму, но он отказался принять её. По мнению исследователей, факт принятия митрополитом Симеоном царского подарка стал одной из причин последующего недовольства митрополитом Патриархом Иоакимом. Кроме того, гнев Патриарха могло вызвать возведение Симеона в сан митрополита исключительно по царской воле, что могло стать следствием влияния на государя его жены – Агафии Семёновны Грушецкой, происходившей из смоленской шляхетской семьи<sup>45</sup>. Смоленские историки придерживаются того же мнения. Как отмечал Е.К. Червинский, «пользуясь милостивым расположением царя Фёдора Алексеевича, владыка Симеон, вероятно, оставил следы своих попечений о православии и в других местах Смоленской епархии. В пользу этого предположения может говорить и тот факт, что царь Фёдор Алексеевич женился в 1680 г. на дочери смоленского шляхтича Семёна Фёдоровича Грушецкого, девице Агафии Семёновне. Сделавшись царицей, Агафия Грушецкая, естественно, со вниманием относилась к нуждам и потребностям родного своего края, поддерживала ходатайства смоленского архипастыря. Быть может, в связи с этим браком стоит и возведение архиепископа Симеона в сан митрополита Смоленского и Дорогобужского. Есть предположение, что в митрополичий сан Симеон Милюков возведён единственно по настоянию царя Фёдора Алексеевича, без согласия на это Патриарха Иоакима»<sup>46</sup>. По мнению Н. Соколова, «гнев патриарха Иоакима некоторые историки приписывают тому обстоятельству, что преосвященный Симеон, пользуясь особенным расположением царей Алексея Михайловича и Фёдора Алексеевича, окружил себя роскошью и великолепием, что будто бы обратило на себя внимание Патриарха, когда преосвященный Симеон был в Москве на Соборе»<sup>47</sup>. Однако

---

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. II. Вторая часть. (1722 г.). СПб., 1878. Стб. 639.

<sup>45</sup> Устинова И.А. Симеон (Милюков) // Православная энциклопедия. Том LXIII. Сергей-Синаксарь. М., 2021. С. 489.

<sup>46</sup> Червинский Е.К. Смоленские митрополиты: Симеон IV Милюков, Сильвестр II Черницкий, Сильвестр III Крайский и Дорофей Короткевич (1676 - 1718). Их жизнь и деятельность. Смоленск, 1899. С. 14.

<sup>47</sup> Соколов Н. Четыре митрополита Смоленской кафедры // Смоленские епархиальные ведомости. 1891. №10. Отдел неофиц. С. 497.

пока был жив царь Фёдор Алексеевич, Патриарх Иоаким «вынужден был затаить своё неудовольствие»<sup>48</sup>.

30 сентября 1681 г. митрополит Симеон в присутствии государя освящал Успенский собор Флорищевой пустыни, а с конца 1681 г. принимал участие в заседаниях Собора по вопросам епархиальной реформы. В своих деяниях Собор затронул Смоленскую епархию, приняв постановление, предложенное царём Фёдором Алексеевичем об именовании архиереев по степеням, причём за смоленскими архиереями было закреплён сан митрополитов. Владыка Симеон придерживался мнения, что все епископы, включая Патриарха, равны между собой, что также вызвало недовольство Патриарха Иоакима<sup>49</sup>.

Митрополит Симеон поддерживал царские реформы, предусматривавшие изменение территории Смоленской митрополии путём присоединения к ней части брянских земель Патриаршей области и создания двух викариатств в Брянске и Вязьме. Проект этой реформы не нашел поддержки у Патриарха и Собора<sup>50</sup>.

2 апреля 1682 г. митрополит Симеон принимал участие в хиротонии святителя Митрофана, назначенного на вновь учреждённую Воронежскую кафедру<sup>51</sup>.

Собор 1681-1682 гг. возложил на митрополита Симеона обязанности поставлять священнослужителей для православного населения приграничных с Россией земель. Соседняя Полоцкая епархия после смерти в 1662 г. епископа Полоцкого и Смоленского Каллиста III (Дорофеевича-Риторайского) вплоть до 1833 г. не имела православных епископов. Могилёвская епархия после смерти в 1678 г. епископа Феодосия (Василевича) до назначения в 1697 г. нового архиерея подчинялась то греческому митрополиту Макарию (Литарди), то митрополиту Симеону, который иногда в документах подписывался с титулом епископа Мстиславского<sup>52</sup>.

Весной 1684 г. православные верующие Белоруссии обратились к русским властям с просьбой о поставлении для них священнослужителей в Смоленске. Для передачи русскому государю письма в Смоленск прибыли из полоцкого Богоявленского монастыря Антоний Пауков и Максим Стребутов. Они привезли просьбу игумена Игнатия «тайно» рукополагать прибывавших из-за «литовского рубежа» кандидатов в священный сан в Смоленске и Пскове. В марте соответствующий царский указ был отправлен в Псков и Смоленск<sup>53</sup>.

В начале 1685 г. в Смоленск для рукоположения прибыли десять человек из виленского Свято-Духова монастыря и приписанных к нему обителей, а также двое кандидатов из витебского Маркова монастыря. Все кандидаты имели поддержку светских покровителей названных обителей Климента

<sup>48</sup> Червинский Е.К. Смоленские митрополиты: Симеон IV Милуков, Сильвестр II Черницкий, Сильвестр III Крайский и Дорофей Короткевич (1676 - 1718). Их жизнь и деятельность. Смоленск, 1899. С. 15.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же. С. 15-16.

<sup>51</sup> Там же. С. 18.

<sup>52</sup> Там же. С. 17.

<sup>53</sup> Кочегаров К.А. Русское правительство, смоленский митрополит Симеон и посвящение в духовный сан кандидатов из Великого княжества Литовского в Смоленске в 1687-1690 гг. // Славяноведение. 2022. №2. С. 16.

Тризны и литовского магната, мстиславского воеводы Шимона Кароля Огинского. Впоследствии, в 1686 г., игумен Игнатий в письме поблагодарил Патриарха Иоакима за разрешение смоленскому митрополиту проставлять священнослужителей. Отец Игнатий просил Патриарха выдать благословенную грамоту на освящение храмов для использования патриаршего благословения до назначения в Белоруссию своего православного архиерея. Патриарх выдал соответствующий документ. Относительно количества рукоположенных митрополитом Симеоном зарубежных ставленников известно, что их число составило 55 человек<sup>54</sup>.

При рукоположении зарубежных ставленников митрополит Симеон выдавал грамоты, в которых отмечалось, что рукоположения совершались по случаю отсутствия в Белоруссии своего православного архиерея и по просьбе ставленников. Владыка особо подчёркивал о необходимости белорусских священнослужителей подчиняться своему архиерею, когда он появится<sup>55</sup>.

Обратимся к событиям, повлекшим опалу на митрополита Симеона со стороны Патриарха Иоакима. 27 апреля 1682 г. скончался благоволивший к владыке царь Фёдор Алексеевич. Лишившись поддержки государя, преосвященный Симеон сразу испытал на себе последствия недовольства Патриарха. Митрополит был вынужден уехать из Москвы в Смоленск настолько поспешно, что не присутствовал на коронации царей Иоанна и Петра Алексеевичей в июне 1682 г. Но на этом дело не завершилось. В январе 1685 г. в Смоленск «для великих духовных дел» прибыла патриаршая комиссия в составе архимандрита Новоспасского монастыря Игнатия (Римского-Корсакова) и справщика Московского Печатного двора иеродиакона Кариона (Истомина). Патриарх приказал своим посланникам наблюдать: как митрополит совершает чин выхода на Иордань в день Богоявления Господня, в каких облачениях он служит и т.д.<sup>56</sup> Патриарх Иоаким, как при посвящении Симеона в епископский сан, вновь проявил мелочность, приказав комиссии осмотреть кареты и облачения смоленского владыки, не забыв при этом подаренной митрополиту митры, от которой Иоаким же и отказался в своё время! Относительно этой митры можно сказать, что она, скорее всего, была сделана Патриархом Никоном на западный манер, и поэтому Иоаким, не любивший всего западного, не принял её<sup>57</sup>.

Для того, чтобы понять мотив Патриарха Иоакима, необходимо кратко обратиться к обстоятельствам церковной жизни второй половины XVII столетия и времени патриаршества Иоакима.

В 1675 г. Иоаким созвал Собор, на котором рассматривались внешние стороны богослужебных облачений. Для приведения к единообразию архиерейского богослужения на Соборе был одобрен «Чиновник архиерейского

---

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Там же. С. 21.

<sup>56</sup> Попов Н.П. 1685 г. О поездке в Смоленск к митроп. Симеоноу «для великих духовных дел» // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1907 год. Кн. 2(221) / под ред. Е.В. Барсова. Отд. 5. Смесь. М., 1907. С. 38-39.

<sup>57</sup> Попов Н.П. Соборы патриарха Иоакима на митрополита Смоленского Симеона // Смоленская старина. Смоленск, 1909. Вып. 1. Ч. 1. С. 317.



служения». Не были забыты и облачения: Патриарху надлежало возлагать на себя митру с крестом наверху, остальным епископам – «шапку золотую или сребропокованную, позлащенную». На патриаршей мантии положено было помещать «реки», а на мантиях иных архиереев – «источники». Цвет епископских мантий должен быть «багряно-видным, но не багряно-светлоцветным, ниже червленым или зеленым и светло-лазоревым»<sup>58</sup>.

На этом же Соборе было принято решение о верховенстве Патриарха над иными иерархами<sup>59</sup>.

Это позволяет понять, в чём оказался повинен митрополит Симеон перед Патриархом, т.е. в чрезмерной независимости от центральной церковной власти.

6 января в Смоленск прибыли патриаршие посланцы. Они присутствовали на архиерейской службе и увидели в ней нарушения, ради которых, по сути, они и приехали: митрополит служил в митре и саккосе, на хорах певчие исполняли партесные произведения<sup>60</sup>.

После службы архимандрит Игнатий и иеромонах Карион от имени Патриарха спросили митрополита о здоровье, но благословения не передавали. Митрополит Симеон при имени Иоакима два раза сделал земной поклон. Затем посланники передали владыке грамоту с указанием слушать всё, что они скажут и подчиниться воле Иоакима, иначе будет предан запрещению. После беседы митрополит просил Игнатия и Кариона прийти к нему для беседы<sup>61</sup>.

Придя в покои митрополита, посланцы Патриарха первым делом спросили про митру: почему митрополит, не подчиняясь воле Патриарха, «восхищая честь патриаршескую», служит в митре и не носит мантии, как об этом сказано в «Чиновнике», утверждённом Собором 1675 г., пеняя архипастырю тем, что он сам же и подписал соборное определение. Архимандрит и иеродиакон подчеркнули, что они лично увидели, что в остальном Симеон следует «Чиновнику»<sup>62</sup>.

В ответ на предъявленные претензии митрополит Симеон ответил, что митру ему подарил покойный царь Фёдор Алексеевич, и поэтому он её носит, но исключительно по Господским праздникам и в дни ангела членов царской семьи, а в иные дни совершает богослужения в обыкновенной архиерейской шапке. Преосвященный отметил, что митру первоначально царь предлагал Патриарху Иоакиму, но он сам от неё отказался и тогда государь пожаловал её ему<sup>63</sup>.

Посланцы стали спрашивать, не имеет ли митрополит царской грамоты на ношение митры, почему он не взял патриаршего благословения на ношение митры, а также стали ему ставить на вид, что служением в митре он хочет быть

---

<sup>58</sup> Там же. С. 316.

<sup>59</sup> Там же.

<sup>60</sup> Попов Н.П. 1685 г. О поездке в Смоленск к митроп. Симеону «для великих духовных дел» // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1907 год. Кн. 2(221) / под ред. Е.В. Барсова. Отд. 5. Смесь. М., 1907. С. 39.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Там же. С. 40.

выше иных владык. Кроме того, они сказали, что царевна Софья от имени государей приказала переделать митру в архиерейскую шапку, а митрой не носить.

Митрополит ответил, что царского указа на ношение митры у него нет, но всякое дело, совершаемое от имени государя, есть «деяние крепко есть». Владыка ставил в пример Патриарха Никона, которому митру соизволил дать царь Алексей Михайлович и «своими руками возложил», а не иной какой Патриарх. В ответ на требование Игнатия и Кариона отдать митру в Москву, архиерей заявил, что не отдаст, так как митру эту ему не Патриарх, а царь дал, поэтому без царского указа он её не имеет права отдавать<sup>64</sup>.

Следующим обвинением Симеону было присвоение ему митрополичьего сана царём в обход Патриарха. Посланники от имени Иоакма напомнили Симеону, что он до сих пор не испросил на митрополичий сан патриаршего благословения и не получил грамоты на митрополию. В ответ на это владыка Симеон отвечал, что ходил к царю по его приглашению, так как «царской милости презирати не подобает». Что касается сана митрополита, то митрополию в Смоленске учинил государь, равно как во Пскове, Суздале и Твери. Заслуживает внимания достаточно смелый и оригинальный ответ Симеона на обвинения в незаконном возведении в митрополита, о котором якобы не знал Иоаким: «А действие де было в митрополиты мне в соборной церкви при благочестивом царе, и при всем народе, а не в кусте, и благословил и ставил сам святейший патриарх мене не за палкою. И аще я нечинно то принял, для чего де тогда святейший патриарх мене не оговаривал, а и служил де со мною всякое священнодействие многое время, и уже де ныне начал святейший патриарх розыскивать о том? А и наперед до сего блаженныя памяти царь Алексей Михайлович даде саккос Казанскому митрополиту, и Никон де патриарх у него, хотя и без патриарша его благословения дан, обаче не отнял»<sup>65</sup>.

При попытке патриарших посланцев забрать саккосы и после приказа от его имени служить в фелони, Симеон «начал плачяся глаголати: я де в фелоне и служить не буду, и знатко де то надо мною делается с зависти. Усугуб де, Господи, таковых болезней тем, которыя надо мною сие содевают. Подобало де было святейшему патриарху мене в напастех моих zde посетити милостию, а не безчестьем таковым»<sup>66</sup>.

Беседа архимандрита Игнатия и иеродиакона Кариона с митрополитом Симеоном продолжалась до вечера. На следующий день посланцы вновь пришли на архиерейский двор и начали увещевать владыку подчиниться патриаршей воле и испросить у него прощения и благословения со смирением. Опять подняли вопрос об облачениях, митре и мантии, не забыв и о каретах. Митрополит ответил отказом, так как мантию ему подарил царь, и во время служб в Москве он её носил, и никто в это время не делал ему замечаний и не

---

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> Там же. С. 41.

<sup>66</sup> Там же.

запрещал служить в ней. Затем владыка произнёс слова, которые впоследствии Патриарх Иоаким расценил как посягательство на свою высшую в Церкви духовную власть: «И сказал, что всякой де архиерей во своей епархии волность во украшении имеет и чины поставляет. И митра де отменности от архиерейской шапки в священном церковном украшении не имеет, и священия ей никакаго вышшаго нет. А в Киевских де странах и архимандриты таковыя митры носят, и в здешней де стране о том соблазна никакова нет»<sup>67</sup>.

Выслушав архиерея, патриаршие посланники стали его упрекать в непослушании Патриарху, особенно в нарушении соборных постановлений о богослужебных облачениях, вновь обратив внимание на ношение митры и мантии без особого на то благословения, приведя даже в пример царя, который царский венец принимает из рук Патриарха и впоследствии перед возложением на себя просит каждый раз патриаршего благословения. Желая подчеркнуть непослушание митрополита к Патриарху, посланцы спросили, как поступит сам архиерей, если его указания не будут выполнять собственные его подчинённые?<sup>68</sup>

Митрополит Симеон вновь начал утверждать о неправомочных обвинениях со стороны Патриарха относительно ношения митры, подчеркнув при этом, что Патриарх такой же архиерей, как и другие епископы и власти над ними особой не имеет. Далее владыка раздражённо сказал, что это обвинение не имеет никакого основания, и не следовало по этому поводу делать расследование, а Патриарх «играет де мною яко малым ребенком». Затем архиерей начал говорить, что всё это дело происходит из-за зависти к нему относительно милостивого царского отношения. На требование комиссии отдать митру и показать кареты, владыка сказал, «и что де мне великий государь пожаловал мантию, и митру и две кореты, не отдам и корет тех не покажу», присовокупив, что если они нужны Патриарху, пусть приедет и сам заберёт, вплоть до его архиерейского сана: «а ест ли де святейшему патриарху годно то взять, и он де нечто возмет силою, да и со мною де он как хочет, возми де себе и архиерейство»<sup>69</sup>. Потом митрополит показал имевшиеся у него саккосы.

Игнатий и Карион вновь стали уговаривать митрополита Симеона сотворить послушание к Патриарху, но он отказался. Посланцы осмотрели ризницу, но, ожидая всё же раскаяния архиерея, не стали её опечатывать<sup>70</sup>.

После посещения ризницы члены комиссии стали спрашивать о введённом митрополитом партесном пении, при этом указав на его малороссийское происхождение и употребление в «Черкасских городах» по приказанию гетмана. Митрополит Симеон вновь с неким раздражением сказал, что если это пение Патриарху не угодно, то почему он его тогда разрешает в Малороссии, а

---

<sup>67</sup> Там же.

<sup>68</sup> Там же. С. 42.

<sup>69</sup> Там же.

<sup>70</sup> Там же.

в Смоленске, где «в здешней стране прилично, и людем любезно» запрещает? А то получается, что «там де повелевает, а zde запрещает»<sup>71</sup>.

Не остались в стороне от внимания патриарших посланцев напряжённые взаимоотношения митрополита с местными воеводами и светскими властями, обвинявшими архиерея в строгости. Митрополит ответил, что добрых воевод и богобоязненных бояр, живущих благочестиво и заботящихся о государевых вотчинах, он не трогает. Тех же, которые «своеволники людей государевых своего прибытка обидят и разоряют» и позорят православную веру своим поведением в пограничной земле «близ иностранцев сущей», он отлучает от Церкви, так как «иным их делом смирити нечем». Кроме того, своё «самовластво» над воеводами архиерей объяснил тем, что он постоянно проживает в Смоленске и следит за порядком, а воеводы меняются, но его обязанность, как архипастыря их наставлять «чтобы государевых людей своих ради прихотей не разорили и напрасно не обидели»<sup>72</sup>.

Впоследствии, уже после покаяния в Троицком монастыре, митрополит вновь вступил в ссору с воеводой И.А. Мусиным-Пушкиным. Основанием для конфликта, скорее всего, стала продажа домов, ранее построенных для дипломатических съездов в Андрусово под Мигновичами, как оказалось, принадлежащих митрополии. Митрополит обратился с челобитьем к государям Иоанну и Петру, в котором жаловался на воеводу и просил передать ему двор, в котором ранее располагался посол Я.Н. Одоевский. В ответ на просьбу Симеона воеводе приказали «безденежно» отдать митрополиту требуемый им двор, а остальные продать<sup>73</sup>.

Можно предположить, что смоленская своевольная польская шляхта чинила различные беззакония, а митрополит Симеон оставался стойким борцом за интересы государства и Церкви, не забывая нуждающихся. «Можно думать, что Симеон был архипастырем-печаловником, защитником слабых и угнетённых; таких владык знавала древняя Русь и умела их ценить по достоинству, иногда заживо причисляла их к лику святых»<sup>74</sup>.

8 января архимандрит Игнатий и иеродиакон Карион пришли к митрополиту и вновь говорили с ним, убеждая подчиниться Патриарху Иоакиму. Однако владыка «того сотворити отнюдь не восхотел и конечное сказал слово, что оных дел по указу не исполнит; и разве де мене за ноги повлекут, тогда у мене даяние государское митру, и мантию и кореты возмут»<sup>75</sup>. Тогда посланцы собрали все архиерейские саккосы, составили их опись и сложили в сундук, опечатав его. Было отобрано 15 саккосов, «все с

---

<sup>71</sup> Там же. С. 43.

<sup>72</sup> Там же.

<sup>73</sup> Кочегаров К.А. Русское правительство, смоленский митрополит Симеон и посвящение в духовный сан кандидатов из Великого княжества Литовского в Смоленске в 1687-1690 гг. // Славяноведение. 2022. №2. С. 18.

<sup>74</sup> Попов Н.П. Соборы патриарха Иоакима на митрополита Смоленского Симеона // Смоленская старина. Смоленск, 1909. Вып. 1. Ч. 1. С. 320.

<sup>75</sup> Попов Н.П. 1685 г. О поездке в Смоленск к митроп. Симеону «для великих духовных дел» // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1907 год. Кн. 2(221) / под ред. Е.В. Барсова. Отд. 5. Смесь. М., 1907. С. 43.

звонцами золочеными, около всех кружива, серебряныя и золотыя, болшия»<sup>76</sup>. Затем митрополиту Симеону объявили о запрещении в священнослужении до особого патриаршего распоряжения. Сказав это, посланцы поклонились архиерею, но не взяли при этом у него благословения, намереваясь выйти. Владыка, желая их благословить, просил остановиться, но члены комиссии не стали у него благословляться, объяснив, что с этого времени митрополит не имеет права совершать каких-либо священнодействий как состоящий под церковным запрещением<sup>77</sup>.

В апреле 1685 г. состоялось первое решение Патриарха Иоакима и собранного им Собора по делу митрополита Симеона в его присутствии.

На заседаниях Собора митрополиту Симеону вновь припомнили его прежние вины, начиная со дня рукоположения.

Во-первых, непослушание Патриарху и всему архиерейскому чину, и Соборным постановлениям<sup>78</sup>.

Во-вторых, митрополиту припомнили его любовь к митрам, саккосам, каретам, обвинив в нарушении «Чиновника» и растрате церковной казны: «Ты же, оное все презрев, отменил еси одежды архиерейския, начал тогда украшаться во первых ризами, построив оныя не по чину, возносяся над прочия архиереи, и корету заказал еси кичливым, а не смиренным, образом. И за то ты был от святейшаго патриарха и от всего освященнаго собора осужден в запрещение, а та мантиа, яко гордостный смысл, изрезася в непотребство, корета же изломася во ничто, и иждивение церковныя казны на таковую безумную суету истерял еси напрасно»<sup>79</sup>.

В-третьих, архиерея обвинили в хождении к царю с целью наговоров<sup>80</sup>.

В-четвёртых, владыке Симеону ставили в вину его совершённые в Москве, скорее всего, по просьбе государя, рукоположения без воли Патриарха<sup>81</sup>.

В-пятых, Собор ещё раз обратился к привычке митрополита окружать себя роскошью, но уже в Смоленске: «И ты, приехав тамо, еще пушшия вымыслы, в гордость дмушя, во всем – во отменных ризных украшениях и в коретном строении – сотворил еси, но и патриаршескому престолу, дмяся в суете мысли твоея, восхотел еси равен быти: яко такую жде митру, нарочно пределав, начал еси носить и мантии, и камилавы поделал еси отменные, чесою и вышшия тебе степенями братия твоя не дерзают носить. <...> И кореты поделал еси такожде несмысленно. А и великия государи, яко сам сказал еси, пожаловали тебе две кореты свои, годостным смыслом и на таковую пагубу души твоея в

<sup>76</sup> Попов Н.П. Соборы патриарха Иоакима на митрополита Смоленского Симеона // Смоленская старина. Смоленск, 1909. Вып. 1. Ч. 1. С. 343.

<sup>77</sup> Попов Н.П. 1685 г. О поездке в Смоленск к митроп. Симеону «для великих духовных дел» // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1907 год. Кн. 2(221) / под ред. Е.В. Барсова. Отд. 5. Смесь. М., 1907. С. 44.

<sup>78</sup> Попов Н.П. Соборы патриарха Иоакима на митрополита Смоленского Симеона // Смоленская старина. Смоленск, 1909. Вып. 1. Ч. 1. С. 327.

<sup>79</sup> Там же. С. 328.

<sup>80</sup> Там же.

<sup>81</sup> Там же. С. 329.

неприличное архиереем дело, церковныя казны (яко ему, святейшему патриарху, возвестися) истожил его многое число»<sup>82</sup>.

В-шестых, архиерею указали на его непочтительное отношение к посланникам Патриарха во время их приезда в Смоленск для увещевания, служении с самовольными вставками литургии и выражение недовольства по отношению к Патриарху, вновь упрекнув митрополита в мантиях и каретах.

«И они, приехав к Москве, тамо в Смоленске бытности своя подали противу наказу возвестительное письмо за руками, что ты, владыка Симеон, в митре патриаршеской служил при них и мантию носил, от архиереев отменную, и пение у тебя от архиереев отменное, партесное, слышали; и во божественной литургии стихи вносныя петы с партес, кроме преданнаго чина. И еще ты им сказал, что и молитву, яже тайно глаголется во святыхи от архиереев и иереев, "никтоже же достоин от связавшихся плотскими похотми", во иныя времена, по повелению твоему, во время священнодействия, пред Херувимскою песнию, всю поют на хорах же, с партес. И они де о том тебе говорили, и ты святейшаго патриарха указа не послушал, митры и мантии им не отдал еси, а иных мантий и камилавок не объявил, и корет не токмо твоих кичливых, но и тех, что сказал – государи пожаловали – не показал, прикрывая стыд свой, срамляясь и сам дела твоего, яко по истинне не о Бозе суть соделана. И говорил еси посланным о святейшем патриархе с досадою, яко бы он, святейший патриарх, тебе во всем завидит»<sup>83</sup>.

В-седьмых, митрополита Симеона обвинили в гордыне и стремлении быть выше не только иных архиереев, но и самого Патриарха<sup>84</sup>.

В-восьмых, владыке поставили в вину тот факт, что он на одной литургии рукополагал по два иерея, по два диакона. Однако на тот момент в России в некоторых местах бытовала традиция рукополагать за литургией по несколько священников. Эту традицию ещё в 1500 г. обличил краковский каноник Иван Сакран в своём сочинении «Истолкователь заблуждений русской веры», где он, критикуя с католической точки зрения обряды Русской Церкви, отметил, «что русские архипастыри не имеют определённых времён для возведения на церковные степени, а возводят как придётся и в один день, и на многие степени»<sup>85</sup>. Кроме того, Московский Собор 1666-1667 гг. отметил, что «неции от архиереев (малороссийских) во едину литургию хиротонисают по три, и по пяти, и по десяти диаконов и попов и вящши» и запретил это безусловно. Однако ряд архиереев, уступая насущной потребности в ставленниках при наличии огромных территорий их епархий, не исполняли этого решения. К ним относился, например, просвещённый и безукоризненный в церковном плане архиепископ Черниговский Лазарь (Баранович). Как предположил Н.П. Попов, митрополит Симеон также следовал старинной практике. Этим он старался

---

<sup>82</sup> Там же. С. 330.

<sup>83</sup> Там же. С. 331.

<sup>84</sup> Там же. С. 332.

<sup>85</sup> Там же. С. 322.

проявить по отношению к московской централизации такую же независимость, какую имели малороссийские иерархи<sup>86</sup>.

Владыку Симеона приговорили к ссылке в Ростов, но он туда не отправился.

В январе 1686 г. митрополита два раза приглашали с Богоявленского подворья в Москве к Патриарху на Собор, направив к нему архимандрита Соловецкого монастыря Илариона, но Симеон «он, митрополит, на сие увещание нимало склонися, но пребысть в намерении прежняго своего упорства непревратен». Тогда Собор постановил отправить владыку Симеона на покаяние в Троице-Сергиев монастырь «на уединение в келлии»<sup>87</sup>.

30 января 1686 г. в Троицкий монастырь к Симеону Собор направил грамоту с предложением покориться Патриарху и принять назначение на митрополичью кафедру в Псков. Троицкие архимандрит и келарь доложили в Москву, что бывший смоленский владыка покоряется, а о переводе надежду возлагает на государей и Патриарха. Однако призванный в Патриаршую Крестовую палату Симеон, по замечанию документов Собора, «гордосуетных умышлений и дел нимало же отрицаешся, еже впредь всех тех не творити не обещаешся и о том подписатися не восхоте и на иной, нисший степенем престол, гордостью превземся, не изволяше преити»<sup>88</sup>. Тогда Собор решил лишить Симеона «всякаго архиерейскаго престола и священнослужения и чести и послати его в монастырь, где великие государи укажут»<sup>89</sup>. В феврале того же года Собор вновь отправил преосвященного Симеона в Троицкий монастырь.

По мнению Н.П. Попова, в деятельности Патриарха Иоакима существенное переплеталось с мелочным и ничтожным. «Хотя в исходе XVII в., когда широкой волной полились на Русь разные нецерковные течения, святейшему патриарху с собором архипастырей можно было подумать о более глубоких предметах, чем "митры", "мантии" и "различно-цветныя" украшения, но собор всё-таки состоялся и его деяния были окружены ореолом святости и непререкаемого значения. <...> Так и в решениях по делу Симеона перемешаны мантии, митры и кареты с отступлениями от церковных канонов и богослужебного чина. Какую "корету сделал кичливым, а не смиренным образом" Симеон и какая "мантия яко гордостный смысл, изрезая в непотребство (корета же изломася во ничто)", – мы не знаем и знать не желаем, ибо создавать из этого предмет соборных решений значит видеть в Церкви, вопреки заветам Спасителя, патриарший кабинет или кладовую. Что касается митры, то с ней, очевидно, обстоит дело совершенно так же, как с бессмертным двуперстием, причинившим столько зла и насеявшим так много вражды в Русской Церкви. Предки наши молились и двуперстно, и троеперстно, но патриарх Никон, в неукротимом самовластии и платя дань своему времени, наложил запрет на первое и стал его преследовать. У нас носили епископы и "шапки архиерейские", о которых говорит соборный акт 1675 г., и близкие к

<sup>86</sup> Там же.

<sup>87</sup> Там же. С. 336.

<sup>88</sup> Там же. С. 325.

<sup>89</sup> Там же.

теперешним митры с крестом на верху. В рукописном архиерейском служебнике Лазаря Барановича († 1693) изображён епископ, едва ли не сам бывший владетель книги, в митре с крестом на верху, т.е. в такой, за которую преследовал Иоаким Симеона, считая подобную митру принадлежностью патриаршего сана и видя в ношении её Симеоном "надмение гордостью", "презорство", "надутость" и пр. И владыка Симеон был тысячу раз прав, когда говорил обвинителям: "и митра отменности от архиерейской шапки в священном церковном украшении не имеет, и священства ей никакого вышнего нет. А в Киевских странах и архимандриты таковыя митры носят"»<sup>90</sup>.

25 сентября 1686 г. члены царской семьи были на богомолье у Троицы и, скорее всего, имели встречу с опальным митрополитом, уговорив его направить Патриарху Иоакиму челобитную с раскаянием, впрочем, опять с упоминанием митры, мантии и карет<sup>91</sup>.

В октябре 1686 г. по просьбе царевны Софьи Патриарх собрал Собор, где митрополит Симеон получил прощение и был восстановлен на Смоленской кафедре со строгим указанием впредь слушаться Патриарха под страхом лишения сана и пожизненного заключения в монастыре<sup>92</sup>.

Возвратившись в Смоленск, митрополит Симеон принялся за расстроенные в его отсутствие епархиальные дела: усилился раскол, большое влияние получили католики. Католические священники тайно приезжали в Смоленск, ходили по домам шляхтичей, исповедовали и причащали, обучали детей. Чтобы предотвратить католическое влияние, в 1685 г. митрополит пригласил из Киевской академии Филиппа Ивановича для открытия в Смоленске училища, но это дело не состоялось<sup>93</sup>.

В 1690 г. митрополит Симеон сделал попытку стать Патриархом после смерти Иоакима, но это ему не удалось, о чём имеется упоминание в предписываемом владыке письме, предназначенному для отправки гродненскому почтмейстеру.

«Жалуюся милости твоей, что меня Москва в патриархи не приняла, а голосы подала на митрополита казанского, которой покамест того сана сподобится, праздновать будет праздник великоденной на Москве при царском величестве. За ведомости много челом бью, о после или посланнике от Речи Посполитой с нынешняго сейму по милости своей объяви мне, дабы приготовился на приятие ево. Не без дела говорю, что здесь слышать, будто по совету Речи Посполитой едут к Москве господин Служка и Синявский, а мы тому не верим. Я думаю в Смоленск ехать для встречи нового воеводы, разве к Троицыну дни возвратится имущии. Апреля в 29 день ис Кадина»<sup>94</sup>.

---

<sup>90</sup> Там же. С. 321.

<sup>91</sup> Там же. С. 339.

<sup>92</sup> Там же. С. 342.

<sup>93</sup> Никанор (Каменский), еп. Симеон, митрополит Смоленский, основатель кафедрального собора в г. Смоленске // Прибавления к Церковным ведомостям. 1899. №2. С. 70.

<sup>94</sup> Кочегаров К.А. Пытались ли иезуиты добиться патриаршества? Смоленский митрополит Симеон и выборы главы Русской церкви в 1690 г. // Золотые соты: Сборник статей в честь Евгения Владимировича Пчелова / отв. ред. В.И. Дурновцев. М. – СПб., 2022. С. 154.



Несмотря на явные взаимоотношения митрополита Симеона с иностранцами, для него это не имело последствий, так как архиерей продолжал пользоваться расположением царской семьи. Мать Петра, Наталья Кирилловна Нарышкина выделяла средства для восстановления смоленского Вознесенского девичьего монастыря. В 1694 г. Смоленск неофициально посетил Пётр I. Он останавливался на митрополичьем подворье и встречался с владыкой Симеоном<sup>95</sup>. Официально государь был в Смоленске в 1695 и 1698 гг. Он осматривал Троицкий монастырь, двор которого обратил в Благовещенскую улицу и посетил митрополита Симеона<sup>96</sup>.

10 августа 1697 г. над Смоленском пронеслась буря, которая принесла много несчастья местным жителям. Митрополит Симеон в это трудное время ходил по городу и утешал паству. Благодаря его заботам многие граждане, лишившиеся крова, нашли приют на архиерейском дворе<sup>97</sup>.

Митрополит Симеон умер 4/17 января 1699 г. после 24 лет управления Смоленской епархией. Отпевание почившего архипастыря возглавил митрополит Сарский и Подонский Тихон. Останки митрополита Симеона погребли на южной стороне Троицкого монастыря возле главного храма. Вскоре над могилой митрополита выстроили деревянную часовню. Рядом с владыкой Симоном впоследствии похоронили смоленских митрополитов Сильвестра II (Черницкого), Сильвестра III (Крайского) и Дорофея (Короткевича).

В сердцах смолян не умирала память о митрополите Симеоне и его преемниках, погребённых в Троицком монастыре. Их многолетние труды на благо епархии, заботливое отношение к нуждам духовенства и простого народа, доступность и обширная благотворительность, строгий образ жизни и рвение о славе Божьей притягивали сердца благодарных смолян. Люди всех сословий стали приходить в Троицкий монастырь и у гробов митрополитов приносить свои молитвы. Постепенно слава о благодатной помощи смоленских архипастырей распространилась за пределами Смоленской епархии. Паломники из соседних губерний, посещая Смоленск, считали священной необходимостью побывать в Троицком монастыре и помолиться на могилах архиереев. 29 июля 1757 г. мощи митрополитов осмотрел епископ Гедеон (Вишневский) и приказал их переложить в новые дубовые гробы, в которых они почивали до начала 1930-х гг. около того же времени над гробницами митрополитов выстроили каменную часовню<sup>98</sup>.

В 1812 г. Троицкий монастырь подвергся полному разорению, однако среди всеобщего погрома целой осталась часовня почивших митрополитов с их гробами. Народное сознание увидело в этом действие высшей силы, не

---

<sup>95</sup> Там же. С. 162.

<sup>96</sup> Никанор (Каменский), еп. Симеон, митрополит Смоленский, основатель кафедрального собора в г. Смоленске // Прибавления к Церковным ведомостям. 1899. №2. С. 70.

<sup>97</sup> Сперанский И.П. Деятели Смоленского края на пользу Церкви, общественной благотворительности, науки и народного образования // Смоленские епархиальные ведомости. 1898. №23. Отдел неофиц. С. 1328-1330, №24. Отдел неофиц. С. 1392.

<sup>98</sup> Червинский Е.К. Смоленские митрополиты: Симеон IV Милуков, Сильвестр II Черницкий, Сильвестр III Крайский и Дорофей Короткевич (1676 - 1718). Их жизнь и деятельность. Смоленск, 1899. С. 49.

допустившей оскорбления праха почивших святителей. После этого почитание архиереев ещё больше усилилось, народная молва стала приписывать почившим митрополитам дар чудотворений. Народное предание сохраняло память о многих чудесных исцелениях, последовавших по молитвам перед гробами митрополитов. Всё это давало народу надежду о прославлении почивших митрополитов в лике святых<sup>99</sup>.

Вышеприведённые сведения позволяют утверждать, что митрополит Симеон вместе с иными смоленскими владыками почитался народом в дореволюционное время. Кроме того, его житие было опубликовано в дореволюционном издании «Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков»<sup>100</sup>, что также подтверждает факт его народного почитания.

В начале 1930-х гг. гробы митрополитов из Троицкого монастыря были тайно перевезены на городское Тихвинское кладбище. В начале 1995 г. Епархиальный совет Смоленской епархии принял решение о перенесении останков смоленских митрополитов в усыпальницу Успенского кафедрального собора. 29-31 августа 1995 г. под руководством церковного археолога С.А. Беляева по благословению митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла состоялось вскрытие двух могил на Тихвинском кладбище, в результате которого были обнаружены и извлечены честные останки четырёх митрополитов и епископа Иннокентия (Сокаля, † 1965)<sup>101</sup>. После извлечения останки архиереев находились в храме Двенадцати апостолов Архиерейских палат. 17 марта 1996 г. останки митрополитов торжественно перенесли в усыпальницу Успенского собора, где они находятся до сих пор.

Канонизация митрополита Симеона (Милюкова) подтверждена включением его имени в состав Собора Смоленских святых. Это произошло в 1983 г. по инициативе архиепископа Смоленского и Вяземского Феодосия (Процюка). В 1984 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси Пимена (Извекова) имя митрополита Симеона включили в состав Собора Сибирских святых, а в 2008 г. по благословению Патриарха Алексия – в Собор Нижегородских святых<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> Червинский Е.К. Смоленские митрополиты: Симеон IV Милюков, Сильвестр II Черницкий, Сильвестр III Крайский и Дорофей Короткевич (1676 - 1718). Их жизнь и деятельность. Смоленск, 1899. С. 50-51.

<sup>100</sup> Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков (с портретами). Январь. М., 1906. с. 27-37

<sup>101</sup> Материалы к перезахоронению смоленских митрополитов // Смоленские епархиальные ведомости. 1995. №9. С. 16-18.

<sup>102</sup> Устинова И.А. Симеон (Милюков) // Православная энциклопедия. Том LXIII. Сергей-Синаксарь. М., 2021. С. 490.

## Литература

1. Амвросий (Орнатский), еп. История Российской иерархии. М., 1807.
2. Аникеев В.М. Святые и подвижники Смоленские. Смоленск, 2012.
3. Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Киев, 1913.
4. Васюков И.А. Смоленские святые в истории Церкви и Отечества. Смоленск, 2012.
5. Виноградов И.П. Исторический очерк города Вязьмы с древнейших времён до XVII в. (включительно). Смоленск, 2006.
6. Ельчанинов Н. Список архиереям Смоленской епархии, с кратким очерком характера и деятельности их, с замечаниями некоторых исторических событий в Смоленске при них случившихся // Памятная книжка Смоленской губернии на 1863 год. Смоленск, 1863.
7. Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков (с портретами). Январь. М., 1906.
8. Здравомыслов К.Я. Симеон (Милюков) // Русский биографический словарь: Сабанеев – Смыслов / Изд. наблюдением председателя Императорского Русского Исторического Общества А. А. Половцова. СПб., 1904. Т.18.
9. История святости и главные святые земли Смоленской. Православное краеведение / сост. М.С. Хохлова. Смоленск, 2015.
10. Кочегаров К.А. Пытались ли иезуиты добиться патриаршества? Смоленский митрополит Симеон и выборы главы Русской церкви в 1690 г. // Золотые соты: Сборник статей в честь Евгения Владимировича Пчелова / отв. ред. В.И. Дурновцев. М. – СПб., 2022. С. 147-162.
11. Кочегаров К.А. Русское правительство, смоленский митрополит Симеон и посвящение в духовный сан кандидатов из Великого княжества Литовского в Смоленске в 1687-1690 гг. // Славяноведение. 2022. №2. С. 14-26.
12. Краткий список Смоленских иерархов // Смоленские епархиальные ведомости. 1896. №18. Отдел неофиц. С. 935-936.
13. Макаревский А., прот. Вяземская соборная Свято-Троицкая церковь // Памятная книжка Смоленской губернии на 1861 год. Смоленск, 1861. С. 25-67.
14. Максимович Л.М., Щекатов А. Географический словарь Российского государства. М., 1807. Ч. 5. Р-С.
15. Мануил (Лемешевский), митр. Русские православные иерархи. 992-1892. Т. II. М., 2003.
16. Материалы к перезахоронению смоленских митрополитов // Смоленские епархиальные ведомости. 1995. №9. С. 16-18.
17. Мурзакевич Н.А. История города Смоленска. Смоленск, 2008.
18. Никанор (Каменский), еп. Симеон, митрополит Смоленский, основатель кафедрального собора в г. Смоленске // Прибавления к Церковным ведомостям. 1899. №2. С. 67-71.
19. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. II. Вторая часть. (1722 г.). СПб., 1878.
20. Покровский И.М. Русские епархии в XVI-XIX вв., их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Т. I. (XVI-XVII вв.) Казань, 1897.
21. Полубинский С., свящ. К статье «О четырёх митрополитах Смоленской кафедры» // Смоленские епархиальные ведомости. 1891. №15. Отдел неофиц. С. 774-775.
22. Попов Н.П. 1685 г. О поездке в Смоленск к митроп. Симеону «для великих духовных дел» // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1907 год. Кн. 2(221) / под ред. Е.В. Барсова. Отд. 5. Смесь. М., 1907. С. 38-44.
23. Попов Н.П. Соборы патриарха Иоакима на митрополита Смоленского Симеона // Смоленская старина. Смоленск, 1909. Вып. 1. Ч. 1. С. 313-343.
24. Православные русские обители. Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1994.

25. Ратшин А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. М., 2000.
26. Рафаил (Ивочкин), иером. История православия на Смоленской земле в источниках и литературе: учебно-методическое пособие. Смоленск, 2019.
27. Рафаил (Ивочкин), иером. Краснинская земля: православные храмы. Смоленск, 2012.
28. Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. Часть первая. М., 1996.
29. Соколов Н. Четыре митрополита Смоленской кафедры // Смоленские епархиальные ведомости. 1891. №10. Отдел неофиц. С. 493-502.
30. Сперанский И.П. Деятели Смоленского края на пользу Церкви, общественной благотворительности, науки и народного образования // Смоленские епархиальные ведомости. 1898. №.23. Отдел неофиц. С. 1328-1330, №.24. Отдел неофиц. С. 1392.
31. Строганов П. Ставропигиальный Бизюков монастырь и Смоленские епископы. М., 1905.
32. Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. М., 2007.
33. Трофимовский Н.В. Историко-статистическое описание Смоленской епархии. Смоленск, 2013.
34. Устинова И.А. Симеон (Милюков) // Православная энциклопедия. Том LXIII. Сергей-Синаксарь. М., 2021. С. 488-490.
35. Церковная уния в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1907. №5. Отдел неофиц. С. 205-212.
36. Червинский Е.К. Смоленские митрополиты: Симеон IV Милюков, Сильвестр II Черницкий, Сильвестр III Крайский и Дорофей Короткевич (1676 - 1718). Их жизнь и деятельность. Смоленск, 1899.

*Ivochkin D. A.  
(hieromonk Raphael)*

## St. Simeon, Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh: on the 325th anniversary of his repose

**Abstract:** The article reveals the contribution to the development of the Smolensk diocese of Metropolitan Simeon (Milyukov), who ruled it in 1676-1699. The activities of His Grace Simeon were carried out in several directions: church building, social service and enlightenment, and concern for overcoming Catholic proselytism. The article will allow you to detail the biography of Metropolitan Simeon, to show the stages of his ministry, taking into account the church and social circumstances in which his activities took place. While working on the article, an integrated approach, a general scientific dialectical method of studying and analyzing social phenomena, including the principles of objectivity, historicism and consistency, and the historical and biographic method, were applied. The purpose of the work is to create a personal portrait of Metropolitan Simeon, to characterize the stages of his ministry in Smolensk. The results obtained will allow us to present more objectively not only the history of the Smolensk diocese, but also the Russian Orthodox Church. The study was conducted on the basis of published literature and sources.

**Keywords:** Smolensk Diocese, Bishop Metropolitan Simeon (Milyukov), church building, educational activities, social service, overcoming Catholic proselytism, personality characteristics in the context of Church history.

## References

- Ambrose (Ornatsky), ep. History of the Russian hierarchy. M., 1807.
- Anikeev V.M. Shrines and ascetics of Smolensk. Smolensk, 2012.
- Bulgakov S.V. A handbook for sacred church ministers. Kiev, 1913.
- Vasyukov I.A. Smolensk saints in the history of the Church and the Fatherland. Smolensk, 2012.
- Vinogradov I.P. Historical sketch of the city of Vyazma from ancient times to the XVII century (inclusive). Smolensk, 2006.
- Yelchaninov N. List of bishops of the Smolensk diocese, with a brief outline of their character and activities, with remarks on some historical events that happened in Smolensk during their time // Memorial book of the Smolensk province for 1863. Smolensk, 1863.
- Biographies of Russian ascetics of piety of the 18th and 19th centuries (with portraits). January, Moscow, 1906.
- Russian Russian Biographical Dictionary: Sabaneev – Smyslov / Ed. by the supervision of the chairman of the Imperial Russian Historical Society A. A. Polovtsov. St. Petersburg., 1904.T.18.
- The history of holiness and the main shrines of the Smolensk land. Orthodox local lore / comp. M.S. Khokhlova. Smolensk, 2015.
- Kochegarov K.A. Did the Jesuits try to achieve the patriarchate? Russian Russian Metropolitan Simeon and the election of the head of the Russian Church in 1690 // Golden Honeycombs: A collection of articles in honor of Evgeny Vladimirovich Pchelov / ed. V.I. Durnovtsev. M. – St. Petersburg, 2022. pp. 147-162.
- Kochegarov K.A. The Russian government, Metropolitan Simeon of Smolensk and the ordination of candidates from the Great The Principality of Lithuania in Smolensk in 1687-1690. // Slavic Studies. 2022. No.2. pp. 14-26.
- A short list of the Smolensk hierarchs // Smolensk Diocesan Gazette. 1896. №18. Department of neophytes. pp. 935-936.
- Makarevsky A., prot. Vyazma Cathedral Holy Trinity Church // Memorial book of the Smolensk province for 1861. Smolensk, 1861. pp. 25-67.
- Maksimovich L.M., Shchekatov A. Geographical dictionary of the Russian state. M., 1807. Part 5. R-S.
- Manuel (Lemeshevsky), mitr. Russian Orthodox hierarchs. 992-1892. Vol. II. M., 2003.
- Materials for the reburial of the Smolensk metropolitans // Smolensk Diocesan Gazette. 1995. No. 9. pp. 16-18.
- Murzakevich N.A. The history of the city of Smolensk. Smolensk, 2008.
- Nikanor (Kamensky), ep. Simeon, Metropolitan of Smolensk, founder of the Cathedral in Smolensk // Additions to the Church Gazette. 1899. No.2. pp. 67-71.
- Description of documents and files stored in the archive of the Holy Governing Synod. Vol. II. The second part. (1722). St. Petersburg, 1878.
- Pokrovsky I.M. Russian dioceses in the XVI-XIX centuries, their discovery, composition and limits. The experience of church historical, statistical and geographical research. T. I. (XVI-XVII centuries) Kazan, 1897.
- Polubinsky S., sacred. To the article "On the four metropolitans of the Smolensk department" // Smolensk Diocesan Gazette. 1891. №15. Department of Neophytes. pp. 774-775.

- Popov N.P. 1685 About a trip to Smolensk to the metropolitan. To Simeon "for great spiritual deeds" // Readings at the Imperial Society of Russian History and Antiquities at Moscow University. The year is 1907. Book 2(221) / edited by E.V. Barsov. 5. Mix. M., 1907. pp. 38-44.
- Popov N.P. Cathedrals of Patriarch Joachim on Metropolitan Simeon of Smolensk // Smolenskaya starina. Smolensk, 1909. Issue 1. Part 1. pp. 313-343.
- Orthodox Russian monasteries. A complete illustrated description of all Russian Orthodox monasteries in the Russian Empire and on Mount Athos. St. Petersburg, 1994.
- Ratshin A. The complete collection of historical information about all ancient and now existing monasteries and notable churches in Russia. M., 2000.
- Raphael (Ivochkin), Jerome. The history of Orthodoxy in the Smolensk land in sources and literature: an educational and methodological guide. Smolensk, 2019.
- Raphael (Ivochkin), Jerome. Krasninskaya zemlya: Orthodox churches. Smolensk, 2012.
- Smolich I.K. The History of the Russian Church. 1700-1917. Part one. M., 1996.
- Sokolov N. Four metropolitans of the Smolensk department // Smolensk diocesan Gazette. 1891. №10. Department of Neophytes. pp. 493-502.
- Speransky I.P. Figures of the Smolensk region for the benefit of the Church, public charity, science and public education // Smolensk Diocesan Gazette. 1898. No.23. Department of Neophytes. pp. 1328-1330, No.24. Department of Neophytes. pp. 1392.
- Stroganov P. Stavropol Bizyukov Monastery and Smolensk bishops. M., 1905.
- Stroev P. Lists of hierarchs and abbots of monasteries of the Russian Church. M., 2007.
- Trofimovsky N.V. Historical and statistical description of the Smolensk diocese. Smolensk, 2013.
- Ustinova I.A. Simeon (Milyukov) // Orthodox Encyclopedia. Volume LXIII. Sergius-Synaxarius. M., 2021. pp. 488-490.
- Church union in the Smolensk diocese // Smolensk diocesan Gazette. 1907. No.5. Department of Neophytes. pp. 205-212.
- Chervinsky E.K. Smolensk metropolitans: Simeon IV Milyukov, Sylvester II Chernitsky, Sylvester III Kraisky and Dorofey Korotkevich (1676-1718). Their life and work. Smolensk, 1899.

## К проблеме трансформации сибирской обновленческой идеологии в середине 1920-х гг.: итоги III Поместного собора в Сибири и III Сибирский областной церковный съезд 1926 г.

**Аннотация.** В статье исследуется рецепция обновленческой идеологии, принятой на III Поместном соборе в Сибири и начало трансформации сибирской обновленческой идеологии в середине 1920-х гг. Наибольшее внимание уделяется III Сибирскому областному церковному съезду и его основным решениям. Автор анализирует процесс подготовки к съезду, политику руководящих органов сибирского обновленчества в его преддверии. Исследуются решения III Сибирского областного церковного съезда, свидетельствующие о начале трансформации сибирской обновленческой идеологии, а также внутренних процессах в сибирском обновленчестве. Делается вывод о том, что сибирское обновленчество ко второй половине 1926 г., во многом, уже отказалось от автокефалистских стремлений, присущих ему в первой половине 1920-х гг., хотя продолжало отстаивать идею «семейного епископата», как маркер своей идентичности. Указывается, что ряд постановлений съезда носили исключительно декларативный характер.

**Ключевые слова:** обновленческий раскол, сибирское обновленчество, III Сибирский областной церковный съезд, «митрополит» Петр Федорович Блинов, трансформация сибирской обновленческой идеологии, «семейный епископат», «архиепископ» Сергей Павлович Дмитриевский, обновленческое духовное образование, обновленческая пропаганда.

Проблема трансформации обновленческой идеологии в середине 1920-х гг. практически не исследована в современной науке. Определенное внимание исследователями обращается только на трансформацию идеологии уже обновленцев во второй половине 1920-х гг. под влиянием «Послания к пастырям и пастве» митрополита Сергия (Страгородского) и развития Временного высшего церковного совета. В частности, данные вопросы освещаются в статье священника И. Соловьева «“Декларация” митрополита Сергия (Страгородского) и “обновленческий” раскол»<sup>1</sup>. Отдельные аспекты трансформации сибирской и дальневосточной обновленческой идеологии

---

<sup>1</sup> Соловьев И., иер. «Декларация» митрополита Сергия (Страгородского) и «обновленческий» раскол // Томский богословский вестник. Теология. Экономика. Право. 2023. № 3(5). С. 47-53.

рассматривались автором настоящего исследования в более ранних публикациях<sup>2</sup>.

Вместе с тем, в большинстве работ, затрагивающих историю обновленческого раскола в Сибири проблема его идеологии в середине 1920-х гг. не рассматривается<sup>3</sup>. В то же время, представляется крайне интересным исследовать начало процесса трансформации сибирской обновленческой идеологии для понимания ее соотношения с идеологией обновленчества на общесоветском уровне и влияния всесоюзных и региональных процессов на сибирскую обновленческую идеологию.

Оглашение итогов III Поместного собора в Сибири, насколько можно судить по имеющимся источникам, не вызвало каких-либо перемен в положении Сибирского областного церковного совета (далее – СОЦС)<sup>4</sup>. Вместе с тем, следует полагать, что имевшая место на соборе констатация лишения сибирского «епископата» статуса обновленческого флагмана, должна была отразиться на настроениях обновленческих лидеров в Сибири. Во многом, позиции местных обновленцев после собора не изменились. «Митрополит» Петр Блинов, насколько можно судить по источникам, продолжал считать Сибирскую церковь имеющей особый статус в обновленчестве. Помимо этого, сибирская «иерархия» продолжала свою борьбу за повсеместное насаждение женатого «епископата»<sup>5</sup>.

Тем не менее, в конце 1925 г. – начале 1926 г. пропагандистская работа велась СОЦС довольно слабо. В частности, материалы, направляемые в епархии, преимущественно, дублировали синодальные пропагандистские послания<sup>6</sup>. Кроме того, большое внимание было уделено публикации итогов собора. Несмотря на вероятное несогласие с политикой центра по лишению Сибири особого статуса в обновленчества, СОЦС приложил значительные усилия к распространению информации о соборных решениях. В частности, материалы собора в конце 1925 г. и в первые месяцы 1926 г. публиковались в единственном в Сибири обновленческом печатном органе, иркутской газете «Церковный вестник»<sup>7</sup>. Представляется вероятным, что публикация данных материалов осуществлялась в рамках общей обновленческой политики по

<sup>2</sup> *Кульпинов С.С.* Несостоявшийся съезд Восточно-Сибирской митрополии в контексте положения обновленческого раскола в Восточной Сибири в 1931 – первой половине 1932 г. // Известия ИГУ. Сер. Политология. Религиоведение. 2019. № 29. С. 63-76; *Кульпинов С., диак.* Дальневосточный церковный съезд 1926 г. и роль ОГПУ в его проведении: к вопросу о взаимоотношениях деятелей обновленческого раскола и советских карательных органов // *Aspiratio. Журнал церковно-гуманитарных исследований.* 2023. № 1. С. 128-145.

<sup>3</sup> *Петров С.Г.* Обновленческий церковный раскол в Сибири // *Гуманитарные науки в Сибири.* 2013. № 4. С. 79-82; *Никулин А.А.* Обновленческий раскол в Западной Сибири в 1920-х – 1930-х гг. // *Вестник СПбГУ. Сер. 2.* 2011. Вып. 2. С. 85-90; *Цыремпилова И.С.* Русская Православная церковь и государство: история взаимоотношений в 1917 – 1930-е гг. (на материалах Байкальского региона). Улан-Удэ: ФГБОУ ВПО ВСГАКИ, 2008.

<sup>4</sup> ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 7. Л. 39.

<sup>5</sup> ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 21. Л. 25.

<sup>6</sup> ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 7. Л. 34-36 об.; ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 22. Л. 36-38.

<sup>7</sup> Материалы работы III Поместного собора // *Церковный вестник.* 1925. № 11. С. 1-4; Материалы работы III Поместного собора // *Церковный вестник.* 1926. № 1. С. 1-4; Материалы работы III Поместного собора // *Церковный вестник.* 1926. № 2-3. С. 2-6; Материалы работы III Поместного собора // *Церковный вестник.* 1926. № 4. С. 1-5.



информированию духовенства и паствы об итогах собора. Кроме того, в отдельных публикациях подчеркивалось, что Сибирская церковь не отказывается от своей идеологии и продолжает за нее бороться, в частности, указывалось на отстаивание сибиряками идеи повсеместного внедрения «семейного епископата»<sup>8</sup>.

Важно отметить, что период, непосредственно следовавший за III Поместным собором, стал временем территориальных преобразований в сибирском обновленчестве. С 25 мая 1925 г. началось интегрирование бывших сибирских губерний в единый Сибирский край, в котором губернские центры, наряду с уездными городами, получили статус центров округов. Иными словами, в соответствии с гражданским районированием, в каждом округе, многие из которых были организованы на базе бывших уездов, должна была возникнуть самостоятельная епархия. Викариатства фактически должны были перестать существовать, поскольку необходимость в них отпадала. Все епархии в округах формально должны были быть равноправны и подчинены Сибирской церкви с центром в Новониколаевске, 2 марта 1926 г. постановлением СНК СССР переименованном в Новосибирск<sup>9</sup>. В этом отношении примечательно, что гражданский центр края совпал с существовавшим с конца 1922 г. центром обновленческой митрополии, иными словами, в связи с новым районированием Сибири центральное обновленческое управление Сибирской церкви изменений не претерпело.

Единственным нововведением на уровне руководства сибирским обновленчеством стало переименование СОЦС в Сибирское областное митрополитанское церковное управление (далее – СОМЦУ), последовавшее 26 февраля 1926 г.<sup>10</sup>, однако данное переименование было следствием исполнения «Положения о митрополитанских округах православной церкви на территории СССР» и не имело отношения к образованию новых епархий в связи с изменениями территориальных границ в Сибири. В это же время епархиальные структуры в Сибири из епархиальных церковных советов были переименованы в епархиальные церковные управления.

Процесс организации епархий на базе бывших викариатств стал довольно длительным и трудоемким. В частности, 1 марта 1926 г. СОМЦУ направило в Иркутское епархиальное церковное управление предписание образовать самостоятельные епархии на базе викариатств в Тулуновском и Киренском округах<sup>11</sup>, однако фактически открытие епархий растянулось практически на весь 1926 г.<sup>12</sup> Следует отметить, что развертывание викариатств в самостоятельные епархии значительно ослабляло сибирское обновленчество. В ряде округов епархии объединяли совершенно незначительное число приходов, однако формально являлись автономными единицами, которым

<sup>8</sup> Материалы работы III Поместного собора // Церковный вестник. 1926. № 2-3. С. 3.

<sup>9</sup> Собрание законов и распоряжений рабоче-крестьянского правительства СССР за 1926 г. М., 1927. С. 89-90.

<sup>10</sup> Материалы работы Иркутского епархиального церковного совета. 1922-1926 гг. // ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 194.

<sup>11</sup> Там же. Л. 194-194 об.

<sup>12</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 90. Л. 2.

предписывалось самостоятельно осуществлять пропагандистскую работу и противостояние с Патриаршей Церковью<sup>13</sup>. Каноничные структуры, в отличие от обновленческих, не были разделены в соответствии с новым гражданским районированием, поэтому на территориях одной бывшей губернии могли выступать единой силой против обновленчества, разделенного на незначительные по числу приходов и клира епархии.

Помимо процесса деления епархий в связи с новым районированием Сибири, в первой половине 1926 г. СОМЦУ также занималось некоторой пропагандистской работой. В частности, в епархии направлялись материалы, посвященные политике Священного Синода<sup>14</sup>. Примечательно, что довольно значительное внимание уделялось дискредитации патриаршего местоблюстителя митрополита Петра (Полянского), хотя последний в этот период уже находился в заключении<sup>15</sup>. Критике подвергался и заместитель патриаршего местоблюстителя митрополит Сергей (Страгородский)<sup>16</sup>.

Следует отметить, что с начала 1926 г. в Новосибирске Дальний Восток уже не воспринимался, как составная часть Сибирской церкви. Фактически претензии со стороны «митрополита» Петра Блинова на управление двумя митрополиями в этот период полностью сошли на нет. Отдельно необходимо обозначить, что сам термин Сибирская церковь в 1926 г. выходит из употребления, что видно из циркуляров и внутренней документации СОМЦУ<sup>17</sup>. Из вышесказанного можно сделать вывод, что в Сибири к весне 1926 г. были признаны решения III Поместного собора и автокефалистские устремления почти прекратились. С другой стороны, стремление к особому статусу в этот период еще сохранялось, хотя проявлялось и в меньшей мере, нежели в межсоборный период.

Примечательно, что, несмотря на довольно скептическое отношение к сибирским идеям на III Поместном соборе, сибирский «епископат» в 1926 г. пользовался определенным вниманием со стороны Священного Синода. Особенно ярким примером такого внимания следует считать активное привлечение к синодальной деятельности «архиепископа» Томского Сергея Дмитриевского. Последний на весеннем Пленуме Синода, проходившем в Москве с 16 по 21 апреля 1926 г., был избран в состав делегации на Вселенский собор. Также в число соборной делегации вошел «митрополит» Василий Смелов<sup>18</sup>. В определенном смысле это событие следует считать признанием роли сибирского богословия на синодальном уровне. По большому счету, несмотря на отсутствие поддержки сибирских идей на III Поместном соборе, талант отдельных представителей обновленческой Сибири в Москве не только признавался, но и стимулировался. В частности, «архиепископу» Сергию<sup>19</sup>

<sup>13</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 132. Л. 4, 28; Камень // Церковный вестник. 1926. № 2-3. 1925 г. С. 7.

<sup>14</sup> ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 22. Л. 39-40.

<sup>15</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 33. Л. 27.

<sup>16</sup> Там же. Л. 12.

<sup>17</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 33. Л. 27; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 194; ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 21. Л. 25.

<sup>18</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 131.

<sup>19</sup> Примечательно, что в документах Синода он ошибочно упоминался в сане «митрополита» Томского (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 131).

неоднократно предоставлялась возможность высказываться со страниц центрального обновленческого печатного органа – журнала «Вестник Священного Синода».

На протяжении второй половины весны – лета 1926 г. принципиальных изменений в положении сибирского обновленчества на уровне СОМЦУ не происходило. В этот период продолжался процесс образования епархий на базе бывших викариатств. Пропагандистская работа, насколько можно судить по имеющимся источникам, также осуществлялась в прежних масштабах<sup>20</sup>.

Значительным событием осени 1926 г. стал III Сибирский областной митрополитанский съезд, проходивший в Новосибирске с 4 по 6 октября 1926 г. Подготовка к съезду началась с лета 1926 г. В частности, 7 июля 1926 г. проведение съезда, запланированное на 4 октября, было благословлено Священным Синодом. 10 августа было получено соответствующее разрешение от Сибирского крайисполкома. 11 августа СОМЦУ разослало по епархиям циркуляр о начале подготовки к митрополитанскому собору<sup>21</sup>. В циркуляре, опубликованном в иркутском «Церковном вестнике», подчеркивалось, что на съезде необходимо провести выборы председателя и членом СОМЦУ, поскольку необходимо подать новые списки в крайисполком для продолжения работы структуры<sup>22</sup>. Это предписание противоречило ранее утвержденному пожизненному статусу «митрополита» Петра, как главы Сибирской церкви, однако было вызвано, как необходимостью перерегистрации структуры СОМЦУ в органах краевой власти, так и предписанием III Поместного собора о выборности глав митрополий.

Кроме того, изначально предполагалось обсудить на съезде вопросы духовного просвещения, издательской и миссионерской работы, что планировал озвучить протоиерей Н. Никольский. Планировалось также установить четкие источники содержания СОМЦУ и обсудить текущие вопросы. Примечательно, что собор планировал решить вопрос об учреждении в Сибири еще одной митрополии с центром в Иркутске и возможном включении в ее состав Якутской епархии<sup>23</sup>.

Амбиции организовать в Иркутске самостоятельную митрополию имел «архиепископ» Василий Дмитриевич Виноградов, чему, во многом, способствовало начало издания в Иркутске «Церковного вестника»<sup>24</sup>. 11 мая 1926 г. «архиепископ» Василий покинул Иркутск, будучи по назначению Синода переведен на Псковскую кафедру<sup>25</sup>, однако вопрос о создании митрополии с центром в Иркутске был вновь поднят, когда 13 июля 1926 г. в Иркутск для участия в торжествах по случаю памяти святителя Софония Иркутского прибыл «митрополит» Петр Блинов. Группа иркутского обновленческого духовенства предложила «иерарху» план по созданию

<sup>20</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 199-200 об.; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 33. Л. 28-29.

<sup>21</sup> Циркуляр СОЦС от 11 августа 1926 г. // Церковный вестник. 1926. № 8-9. С. 1.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 13.

<sup>25</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 20.

Средне-Сибирской митрополии с центром в Иркутске, причем возглавить новую структуру, согласно предложенному проекту, должен был сам «митрополит» Петр. Согласно источникам, относящимся к деятельности Иркутской обновленческой епархии, глава Сибирской митрополии поддержал данный проект и высказал предварительное согласие занять митрополичью кафедру в Иркутске<sup>26</sup>, однако прибывший в Иркутскую епархию с лекциями 20 июля 1926 г. «митрополит» Александр Иванович Введенский в грубой форме отклонил предложение о создании митрополии и переводе в Иркутск «митрополита» Петра. Именно с фигурой «митрополита» Александра «архиепископ» Алексей Копытов связывал провал идеи по созданию митрополии в 1926 г.<sup>27</sup>

Помимо перечня вопросов, которые планировались к обсуждению на съезде, циркуляр СОМЦУ от 11 августа 1926 г. содержал также регламент проведения мероприятия и требования к формированию делегаций в Новосибирск. В частности, предписывалось, помимо правящих «архиереев», направить на съезд по одному клирику и одному мирянину от каждой епархии. Находившиеся в неопределенном положении в этот период Киренский, Ачинский и Барабинский округа, где еще не завершился процесс формирования самостоятельных епархий, получили право формирования делегаций, аналогичных остальным епархиям<sup>28</sup>.

III Сибирский областной митрополитанский съезд, как и II Всесибирский церковный съезд, стал весьма представительным мероприятием. В Новосибирск прибыло около 60 делегатов<sup>29</sup>, из которых 11 или 12 являлись «архиереями»<sup>30</sup>. На съезд прибыли представители Иркутской, Новосибирской, Красноярской, Минусинской, Бийской, Барнаульской, Барабинской, Каменской, Омской, Томской, Щегловской и Канской епархий<sup>31</sup>.

Съезд начался с оглашения приветствия «белому епископату» от «митрополита» Александра Ивановича Введенского. Также делегаты обменялись взаимными приветствиями со Священным Синодом<sup>32</sup>. После оглашения приветствий были заслушаны доклады «митрополита» Петра Блинова, «архиепископа» Сергия Дмитриевского, «епископа» Ильи Ивановича Фокина, «епископа» Владимира Михайловича Злобина и протоиерея Н. Никольского. Также на съезде прошли выборы председателя и членов СОМЦУ<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 24; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 16.

<sup>27</sup> Там же. Л. 16.

<sup>28</sup> Циркуляр СОЦС от 11 августа 1926 г. // Церковный вестник. 1926. № 8-9. С. 1.

<sup>29</sup> Необходимо отметить, что в источниках полный список соборных делегатов отсутствовал (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 21. Л. 25; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 90. Л. 1), в материалах съезда, разосланных по епархиям указывалось на участие в съезде 53 делегатов (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 21. Л. 25), однако газета «Церковный вестник» сообщала, что в Новосибирск прибыло «до 60» делегатов (Хроника // Церковный вестник. 1926. № 10. С. 7).

<sup>30</sup> В документах, разосланных в епархии, указывалось, что в съезде приняли участие 11 «архиереев» (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 21. Л. 25; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 90. Л. 1), в газете «Церковный вестник» была опубликована иная цифра – 12 «архиереев» (Хроника // Церковный вестник. 1926. № 10. С. 7).

<sup>31</sup> Хроника // Церковный вестник. 1926. № 10. С. 7.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же.

«Митрополит» Петр в своем докладе продолжал риторику отстаивания сибирской обновленческой идеологии, которая фактически уже сводилась исключительно к продвижению «семейного епископата». В докладе подчеркивалось, что брачный «епископат» распространяется за пределами Сибири, однако необходимо приложить еще большие усилия к его утверждению во всем обновленчестве. В частности, «митрополит» Петр указывал, что идея брачной «иерархии» не признается на Украине и необходимо добиваться ее распространения и в этой части обновленческой церкви<sup>34</sup>. По докладу «митрополита» была принята единогласная резолюция повсеместно распространять «семейный епископат» и для этого укреплять связи между епархиями и СОМЦУ, а также между СОМЦУ и Священным Синодом. При этом любопытно, что продвижение женатой «иерархии» воспринималось, как залог победы обновленчества над Патриаршей Церковью<sup>35</sup>.

Подчеркивалось, что Сибирская митрополия не отступает от идеи брачной «иерархии», несмотря на отсутствие ее безоговорочной поддержки на III Поместном соборе. Примечательно, что идея брачного «епископата» воспринималась уже, как исключительно сибирское нововведение, хотя фактически таковым не являлась. Отдельного внимания заслуживает тот факт, что в материалах съезда, направленных в Священный Синод подчеркивались отсутствие сибирского церковного сепаратизма и стремление Сибирской митрополии добиваться установления женатой «иерархии» исключительно мирным путем<sup>36</sup>, хотя, как можно судить из контекста работы съезда, сибирский церковный сепаратизм в этот период еще не был окончательно изжит, несмотря на то, что формулировки собора и были значительно мягче употреблявшихся в посланиях «митрополита» Петра в 1924-1925 гг.

Примечательно, что съезд постановил также развивать просветительскую работу, в частности, при СОМЦУ было решено открыть Духовно-просветительский отдел, а также образовать просветительские комиссии при всех епархиях, благочиниях и приходах. Подразумевалось, что эти комиссии должны заниматься распространением обновленческой идеологии, а также миссией среди неверующего населения и сторонников Патриаршей Церкви. В частности, предполагалось принять меры к организации обучения детей Закону Божию. Также примечательно, что съезд в этом контексте поднял вопрос регулярного финансирования высших богословских учебных заведений. Кроме того, было постановлено открыть в Сибири краткосрочные богословские курсы<sup>37</sup>.

Значительным вопросом, поднятым на съезде, стало противостояние с Патриаршей Церковью. В частности, этому были посвящены доклады

<sup>34</sup> Резолюция III-го Сибирского Областного Церковного Собора (4 – 6 октября 1926 года) // Церковный вестник. 1926. № 11-12. С. 3.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Бюллетень № 3 на 15 ноября 1926 года // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1927. № 1. С. 4

<sup>37</sup> Резолюция III-го Сибирского Областного Церковного Собора (4 – 6 октября 1926 года) // Церковный вестник. 1926. № 11-12. С. 3-4.

«епископа» Ильи Ивановича Фокина и «епископа» Владимира Михайловича Злобина<sup>38</sup>. Резолюции, принятой по обоим докладам, подчеркивалось, что «тихоновщина тормозит христианизацию мира, парализует церковную жизнь»<sup>39</sup>. То есть, иными словами, подчеркивалось, что только обновленческий раскол в полной мере способен противопоставить религию растущему в обществе атеизму.

Из соборных докладов следует также выделить доклад «архиепископа» Томского Сергия Дмитриевского, посвященный статусу Патриаршей Церкви. Докладчик подчеркивал, что «тихоновщина», с обновленческой точки зрения, является расколом. Делегаты поддержали такое мнение и постановили считать «тихоновщину» «староцерковническим расколом» по аналогии со старообрядческим расколом. Данное мнение планировалось направить Священному Синоду для оглашения в качестве позиции сибирского обновленчества на предстоящих IV Поместном и Вселенском соборах<sup>40</sup>. В докладе «архиепископа» Сергия отмечалось также, что для противостояния с Патриаршей Церковью необходимо многократно усилить пропагандистскую работу: «Борьба со староцерковничеством должна заключаться в разъяснении сущности церковного обновления и благоговейном совершении служб с общенародным пением и проповедью, добродетельной и трезвой жизнью пастыря без соблазнов для верующих. Проведение в приходах чтений, бесед, распространение журналов и организацию кружков»<sup>41</sup>. Доклад 23 октября 1926 г. был переработан «архиепископом» Сергием в пространную статью, в которой также подчеркивалось непризнание Патриаршей Церкви со стороны Вселенского патриархата, и опубликован в 1-м номере «Вестника Священного Синода» за 1927 г.<sup>42</sup>

В качестве основных мер по борьбе с Патриаршей Церковью съезд утвердил необходимость создания крепкого обновленческого актива в епархиях, организацию сестричеств для привлечения женщин к обновленческой работе, повышение культурного и образовательного духовенства и мирян. Также предписывалось приложить усилия к развитию обновленческой печати и созданию в епархиях краткосрочных просветительских курсов, в особенности, ориентированных на вновь рукоположенное духовенство, не имеющее базового богословского образования. Кроме того в резолюции съезда было решено обратить большее внимание на проповедническую деятельность на уровне благочиний и приходов<sup>43</sup>.

Во многом, указанные меры повторяли предписания, принятые на II Всесибирском церковном съезде. В сущности, никаких принципиально новых

---

<sup>38</sup> Там же. С. 4.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 21. Л. 25.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> *Архиепископ Сергий (Дмитриевский)*. Раскол староцерковничества // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1927. № 1. С. 7-12.

<sup>43</sup> Резолюция III-го Сибирского Областного Церковного Собора (4 – 6 октября 1926 года) // Церковный вестник. 1926. № 11-12. С. 5.

положений в этом отношении «архиепископ» Сергей и делегаты съезда не высказали, что свидетельствует, во-первых, об отсутствии у сибирского обновленчества иных методов борьбы с Патриаршей Церковью, помимо пропаганды и обращения к советской власти, которое в рамках доклада специально не оговаривалось, во-вторых, об отсутствии значительного прогресса в данной области, поскольку, несмотря на то, что с момента окончания II Всесибирского церковного съезда прошло уже более двух лет, на новом соборе вновь приходилось проговаривать все те же способы противостояния. Причиной повторения этих мыслей можно считать игнорирование, либо недостаточное исполнение постановлений СОЦС на епархиальном уровне в 1924-1925 гг., о котором нами говорилось выше.

Заслуживает внимания и обозначенное в докладе «архиепископа» Сергия признание Патриаршей Церкви «расколом». В это отношении следует отметить, что окончательное признание каноничных церковных структур в СССР раскольническими со стороны обновленческого Священного Синода последовало только на майском Пленуме в 1931 г., хотя тезис о раскольнической природе «тихоновщины» провозглашался многократно ранее. При этом даже на сибирском уровне термин «раскол» не употреблялся повсеместно, поскольку, например, «архиепископ» Алексей Петрович Копытов, большую часть своего нахождения в обновленчестве служивший в Сибири, критиковал данную формулировку Синода, как не соответствующую действительности в середине 1931 г.<sup>44</sup> Вместе с тем, озвученное «архиепископом» Сергием определение вызвало восторг соборных делегатов. Было подчеркнуто, что «тихоновщина существует вопреки решениям соборов 1923 и 1925 гг., противопоставила себя Восточным патриархатам, вошедшим в общение с обновленчеством, разъединяется внутри себя. Третий Всесибирский церковный собор признает, что тихоновщина находится в состоянии раскола»<sup>45</sup>. В заключительном слове на закрытии съезда «митрополит» Петр Блинов также подчеркнул: «Отныне – тихоновщина – раскол. Нет ей другого имени. Веруем – приблизилось время, когда тихоновщина будет соборно, во Всероссийском масштабе и Вселенском всецерковном определена, как раскол. Обновление, как великая истина, войдет во Вселенское сознание для созидания Царства Божия на земле. Да будет с нами Бог!»<sup>46</sup>.

Помимо этого на съезде была утверждена смета на содержание СОМЦУ<sup>47</sup>, определены границы епархий, причем съезд вынужден был признать, что не во всех регионах Сибири возможно приравнять границы епархий к округам Сибирского края, в частности, в состав Красноярской, Томской, Новосибирской и Алтайской епархий было включено по два округа, в состав Омской епархии – три округа<sup>48</sup>. Вопрос об издательстве был решен

---

<sup>44</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 275. Л. 1.

<sup>45</sup> Резолюция III-го Сибирского Областного Церковного Собора (4 – 6 октября 1926 года) // Церковный вестник. 1926. № 11-12. С. 7.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Там же. С. 4.

<sup>48</sup> Там же. С. 7.

съездом следующим образом – иркутский «Церковный вестник» провозглашался митрополитанским журналом, и СОМЦУ обязывалось своевременно сообщать его редакции свои постановления и проводить всю официальную информацию именно через это издание<sup>49</sup>. Данное постановление съезда свидетельствует о том, что в Новосибирске окончательно отказались от идеи возобновления издания собственного печатного органа, воспользовавшись тем, что аналогичный орган смогли самостоятельно организовать в Иркутской обновленческой епархии. Вместе с тем, нахождение руководящей структуры Сибирской церкви и ее единственного печатного органа в разных епархиях должно было привести к значительным затруднениям в своевременном распространении через печать официальной информации. Это обстоятельство определенно свидетельствует о том, что повышение статуса «Церковного вестника» являлось, скорее, вынужденной мерой.

Отдельно следует сказать, что на этом фоне учреждение в Иркутске самостоятельной митрополии съездом было отклонено, причем, по инициативе самого «митрополита» Петра<sup>50</sup>, который, как указывалось выше, ранее поддерживал данную идею. Делегаты съезда указывали, что образование новой митрополии отклоняется, «как не вызванное нуждами церковной жизни»<sup>51</sup>. Вместе с тем, материалы III Сибирского областного митрополитанского съезда показывают, что ситуация с открытием митрополичьей кафедры в Иркутске была не совсем правильно интерпретирована иркутскими обновленцами. Совершенно логичным представляется, что после окончательной утраты даже номинальной власти над Дальним Востоком дальнейшее дробление митрополии не было выгодно для структур СОМЦУ. При этом, «митрополит» Петр, как основной выразитель идей Сибирской церкви, едва ли мог стремиться к подрыву положения обновленчества в Сибири. С другой стороны, положение в Иркутске в материальном отношении было несколько лучше, нежели в Новосибирске, если сопоставлять число обновленческих приходов и непосредственные материальные возможности епархиального церковного управления<sup>52</sup>. Можно предположить, что «митрополит» Петр в июле 1926 г. дал необдуманное согласие на замещение Иркутской кафедры, либо просто стремился угодить местным обновленцам. В действительности подобное решение едва ли могло рассматриваться всерьез на уровне СОМЦУ. С другой стороны не следует предполагать, что ключевую роль в отказе «иерарха» от перемещения в Иркутск сыграл «митрополит» Александр Введенский, поскольку никаких сведений о переписке с Синодом по данному вопросу в материалах работы СОМЦУ не обнаруживается.

Важно отметить, что на съезде были проведены выборы председателя и членов СОМЦУ. Перед выборами «митрополит» Петр огласил порядок

---

<sup>49</sup> Там же. С. 6.

<sup>50</sup> Резолюция III-го Сибирского Областного Церковного Собора (4 – 6 октября 1926 года) // Церковный вестник. 1926. № 11-12. С. 6.

<sup>51</sup> ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 21. Л. 25 об.

<sup>52</sup> В Иркутске летом 1926 г. действовало 8 обновленческих храмов, объединенных в 7 приходов (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 167. Л. 1), в Новосибирске обновленцы располагали только 2 приходами (ГАНО. Ф. Р-1228. Оп. 1. Д. 1А. Л. 26).



избрания и демонстративно покинул Александро-Невский собор, где работал съезд. Несмотря на то, что еще в циркуляре от 11 августа 1926 г. указывалось, что на съезде будут проведены перевыборы руководящего органа Сибирской церкви, первым до начала голосования слово взял «епископ» Бийский Василий Иванович Лысенко, который подчеркнул, что на II Всесибирском церковном съезде «митрополит» Петр был избран пожизненно, следовательно, нет смысла в проведении новых выборов. На это секретарь СОМЦУ, исполнявший также обязанности секретаря съезда, протодиакон М. Молюхин ответил, что перевыборы необходимы исключительно для удовлетворения требований государственной власти. Затем собственно состоялось голосование, на котором председателем СОМЦУ единогласно был избран «митрополит» Петр Блинов, в состав Пленума управления вошли: «архиепископ» Сергей Дмитриевский, «архиепископ» Александр Петрович Введенский, «епископ» Владимир Михайлович Злобин, протоиерей Н. Никольский, протоиерей П. Замятин, протодиакон М. Молюхин и мирянин С. Выгузов<sup>53</sup>. Из состава Пленума также был составлен Президиум СОМЦУ, в который вошли «митрополит» Петр, протоиерей Н. Никольский, протоиерей П. Замятин и протодиакон М. Молюхин.

Переизбрание состава СОМЦУ и его главы, как указывалось выше, являлось отступлением от постановлений II Всесибирского церковного съезда, однако отступлением вынужденным и принципиально не менявшим положение сибирского обновленчества. Примечательно, что в состав управления вошли, за исключением «архиереев», только клирики и мирянин из Новосибирска. Те же священнослужители составили и Президиум СОМЦУ. Это обстоятельство свидетельствовало о том, что практика вызова епархиальных делегатов для заседаний управления в Новосибирск не имела успеха. По всей вероятности, большинство епархий игнорировали подобную возможность, в силу, как объективных причин (в первую очередь, отсутствия средств), так и субъективного нежелания отвлекаться от работы на местах. Кроме того, отказ от пожизненных полномочий «митрополита» Петра, хотя и чисто формальный, все же говорил о постепенной утрате автокефалистских амбиций Сибирской церкви. Хотя съезд и подчеркивал необходимость продвижения сибирской обновленческой идеологии, автокефалистские претензии уже не высказывались столь активно, как на II Всесибирском церковном съезде. Надо полагать, это было связано с тем, что после III Поместного собора сибирским обновленцам объективно было показано, что Священный Синод не поддержит их автокефалию. К тому же, представляется вероятным, что на фоне постоянного роста сопротивления расколу в большинстве сибирских епархий большее обособление могло восприниматься, как ослабление. Напротив, делегаты и докладчики постоянно подчеркивали необходимость сплоченности обновленцев, в том числе сплоченности СОМЦУ и Священного Синода.

---

<sup>53</sup> Резолюция III-го Сибирского Областного Церковного Собора (4 – 6 октября 1926 года) // Церковный вестник. 1926. № 11-12. С. 6.

В завершение съезд рассмотрел ряд вопросов о замещении вакантных кафедр и назначении новых «архиереев». Все эти вопросы были решены в свете преобразований бывших викариатств в самостоятельные епархии. В частности, деятельный Канский «епископ» Илья Иванович Фокин перемещался в Иркутск и возводился в сан «архиепископа». В Канск для управления крупной обновленческой епархией назначался не менее активный и последовательный обновленец «архиепископ» Алексей Копытов<sup>54</sup>.

По итогам съезда в епархии был разослан циркуляр, в котором вновь подчеркивалась необходимость борьбы с Патриаршей Церковью и продвижения идей брачного «епископата»<sup>55</sup>. Кроме того, материалы съезда были опубликованы в газете «Церковный вестник»<sup>56</sup>.

Следует отметить, что ряд принятых на съезде постановлений фактически не были осуществлены и остались исключительно декларациями. Несмотря на то, что провозглашалось многократное усиление пропаганды, в действительности работа СОМЦУ не претерпела значительных изменений. Отдельного внимания заслуживает вопрос духовного просвещения, детально обсуждавшийся на съезде. Фактически сотрудничество между Сибирской церковью и Московской богословской академией (далее – МБА) не сложилось, несмотря на провозглашенное стремление к укреплению взаимных связей. Несмотря на то, что на содержание учебного заведения направлялись довольно значительные средства<sup>57</sup>, какого-либо распределения в Сибирь выпускников академии не осуществлялось. В сибирских архивах отсутствуют сведения о служении в данный период в приходах митрополии клириков с высшим богословским образованием, полученным в обновленческих учебных заведениях. Упоминания Ленинградского богословского института в материалах работы Иркутской, Красноярской, Канской, Томской, Новосибирской, Алтайской и Омской обновленческих епархий полностью отсутствуют.

В этом контексте также примечательно, что, несмотря на нехватку средств, вопрос об открытии самостоятельной обновленческой духовной школы в Сибири все же поднимался. В частности, в Иркутской епархии в декабре 1927 г. поднимался вопрос об организации «псаломщических курсов» с последующим развертыванием в полноценную богословскую школу, аналогичную той, которая действовала в Вологде<sup>58</sup>, хотя, в силу отсутствия материальной базы и преподавательских кадров, этот проект был довольно быстро свернут<sup>59</sup>. Если говорить о декларированной на съезде организации краткосрочных курсов, то такие курсы действительно были организованы в

---

<sup>54</sup> Резолюция III-го Сибирского Областного Церковного Собора (4 – 6 октября 1926 года) // Церковный вестник. 1926. № 11-12. С. 6.

<sup>55</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 90. Л. 1.

<sup>56</sup> Резолюция III-го Сибирского Областного Церковного Собора (4 – 6 октября 1926 года) // Церковный вестник. 1926. № 11-12. С. 3-7.

<sup>57</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 121. Л. 7; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 134. Л. 2; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 131. Л. 14; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 139. Л. 48.

<sup>58</sup> Протокол Архангельского епархиального съезда духовенства и мирян 1924 г. С. 11.

<sup>59</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 120. Л. 3.

1927 г. в Омской обновленческой епархии<sup>60</sup>. С другой стороны, просветительский отдел при СОМЦУ, вероятно, не был создан, поскольку информация о нем в материалах работы митрополитанского церковного управления и циркулярах, направляемых в епархии, отсутствует.

Подводя итоги настоящего исследования, следует сказать, что решения обновленческого III Поместного собора не вызвали в Сибири значительных изменений, однако в дальнейшем сибирская обновленческая идеология начала трансформироваться. Проведенный в октябре 1926 г. III Сибирский областной церковный съезд свидетельствовал о том, что автокефалистские стремления обновленческой Сибири постепенно сошли на нет: Дальний Восток к этому времени был признан самостоятельной церковной единицей, «митрополит» Петр Блинов, несмотря на более ранее пожизненное утверждение был переизбран в качестве главы митрополии, идея «семейного епископата» выразилась с меньшим пафосом, чем ранее. Вместе с тем, сибиряки продолжали отстаивать женатый «епископат», как маркер собственной идентичности и свою основную идею. Следует отметить, что ряд решений съезда носил декларативный характер, что свидетельствует о том, что сами обновленцы не в полной мере понимали происходящие в государстве процессы и надеялись на благоприятные для себя условия в будущем.

#### Источники

1. *Архиепископ Сергей (Дмитриевский)*. Раскол староцерковничества // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1927. № 1. С. 7-12.
2. Бюллетень № 3 на 15 ноября 1926 года // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1927. № 1. С. 4-5.
3. Государственный архив Иркутской области (далее – ГАИО). Ф. 485. Оп. 2. Д. 27.
4. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28.
5. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 33.
6. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 90.
7. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 120.
8. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 121.
9. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 131.
10. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 132.
11. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 134.
12. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 139.
13. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 167.
14. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232.
15. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252.
16. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 275.
17. Государственный архив Новосибирской области (далее – ГАНО). Ф. Р-1228. Оп. 1. Д. 1А.
18. ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 7.
19. ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 11.
20. ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 21.

---

<sup>60</sup> ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 11. Л. 3.

21. ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 22.
22. Камень // Церковный вестник. 1926. № 2-3. С. 7.
23. Материалы работы III Поместного собора // Церковный вестник. 1925. № 11. С. 1-4.
24. Материалы работы III Поместного собора // Церковный вестник. 1926. № 1. С. 1-4.
25. Материалы работы III Поместного собора // Церковный вестник. 1926. № 2-3. С. 2-6
26. Материалы работы III Поместного собора // Церковный вестник. 1926. № 4. С. 1-5.
27. Протокол Архангельского епархиального съезда духовенства и мирян 1924 г. Архангельск: Архангельское ЕУ, 1924.
28. Резолюция III-го Сибирского Областного Церковного Собора (4 – 6 октября 1926 года) // Церковный вестник. 1926. № 11-12. С. 3-7.
29. Собрание законов и распоряжений рабоче-крестьянского правительства СССР за 1926 г. М.: Управление делами СНК, 1927.
30. Хроника // Церковный вестник. 1926. № 10. С. 7.
31. Циркуляр СОЦС от 11 августа 1926 г. // Церковный вестник. 1926. № 8-9. С. 1.

### Литература

1. *Кульпинов С., диак.* Дальневосточный церковный съезд 1926 г. и роль ОГПУ в его проведении: к вопросу о взаимоотношениях деятелей обновленческого раскола и советских карательных органов // *Aspiratio. Журнал церковно-гуманитарных исследований.* 2023. № 1. С. 128-145.
2. *Кульпинов С. С.* Несостоявшийся съезд Восточно-Сибирской митрополии в контексте положения обновленческого раскола в Восточной Сибири в 1931 – первой половине 1932 г. // *Известия ИГУ. Сер. Политология. Религиоведение.* 2019. № 29. С. 63-76.
3. *Никулин А. А.* Обновленческий раскол в Западной Сибири в 1920-х – 1930-х гг. // *Вестник СПбГУ. Сер. 2.* 2011. Вып. 2. С. 85-90.
4. *Петров С. Г.* Обновленческий церковный раскол в Сибири // *Гуманитарные науки в Сибири.* 2013. № 4. С. 79-82.
5. *Соловьев И., иер.* «Декларация» митрополита Сергия (Страгородского) и «обновленческий» раскол // *Томский богословский вестник. Теология. Экономика. Право.* 2023. № 3(5). С. 47-53.
6. *Цыремпилова И.С.* Русская Православная церковь и государство: история взаимоотношений в 1917 – 1930-е гг. (на материалах Байкальского региона). Улан-Удэ: ФГБОУ ВПО ВСГАКИ, 2008.

## On the problem of the transformation of Siberian renovationist ideology in the mid-1920s: the results of the III Local Council in Siberia and the III Siberian regional church council of 1926

**Abstract.** The article examines the reception of the renovationist ideology adopted at the III Local Council in Siberia and the beginning of the transformation of the Siberian renovationist ideology in the mid-1920s. The greatest attention is paid to the III Siberian regional church council and its main decisions. The author analyzes the process of preparation for the congress, the policy of the governing bodies of the Siberian Renovationism in its run-up. The article examines the decisions of the III Siberian regional church council, testifying to the beginning of the transformation of the Siberian renovationist ideology, as well as internal processes in Siberian renovationism. It is concluded that by the second half of 1926, Siberian Renovationism had largely abandoned the autocephalous aspirations inherent in it in the first half of the 1920s, although it continued to defend the idea of a «marriage episcopate» as a marker of its identity. It is indicated that a number of resolutions of the Congress were exclusively declarative in nature.

**Keywords:** renovationist schism, siberian renovationism, III Siberian regional church council, «metropolitan» Pyotr Fedorovich Blinov, transformation of siberian renovationist ideology, «marriage episcopate», «archbishop» Sergiy Pavlovich Dmitrievsky, renovationist theological education, renovationist propaganda.

### References

- Archbishop Sergiy (Dmitrievsky). Raskol starocerkovnichestva [The schism of the Old Church]. *Vestnik Svyashchennogo Sinoda Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi – Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church*, 1927, no 1, pp. 7-12.
- Byulleten' № 3 na 15 noyabrya 1926 goda [Bulletin No. 3 for November 15, 1926]. *Vestnik Svyashchennogo Sinoda Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi – Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church*, 1927, no 1, pp. 4-5.
- Kamen' [Kamen' (city)]. *Cerkovnyj vestnik – Church Bulletin*, 1926, no 2-3, p. 1-4.
- Materialy raboty III Pomestnogo sobora [Materials of the work of the III Local Council]. *Cerkovnyj vestnik – Church Bulletin*, 1925, no 11, pp. 1-4.
- Materialy raboty III Pomestnogo sobora [Materials of the work of the III Local Council]. *Cerkovnyj vestnik – Church Bulletin*, 1926, no 1, pp. 1-4.
- Materialy raboty III Pomestnogo sobora [Materials of the work of the III Local Council]. *Cerkovnyj vestnik – Church Bulletin*, 1926, no 2-3, pp. 2-6.
- Materialy raboty III Pomestnogo sobora [Materials of the work of the III Local Council]. *Cerkovnyj vestnik – Church Bulletin*, 1926, no 4, p. 1-5.
- *Protokol Arhangel'skogo eparhial'nogo s"ezda duhovenstva i miryan 1924 g.* [Protocol of the Arkhangelsk Diocesan Congress of Clergy and Laity in 1924]. Arkhangelsk, 1924.
- Rezolyuciya III-go Sibirskogo Oblastnogo Cerkovnogo Sobora (4 – 6 oktyabrya 1926 goda) [Resolution of the III Siberian Regional Church Council (October 4-6, 1926)]. *Cerkovnyj vestnik – Church Bulletin*, 1926, no 11-12, pp. 3-7.

- *Sobranie zakonov i rasporyazhenij raboche-krest'yanskogo pravitel'stva SSSR za 1926 g.* [Collection of laws and orders of the Workers' and Peasants' Government of the USSR for 1926]. Moscow, 1927.
- Hronika [The chronicle]. *Cerkovnyj vestnik – Church Bulletin*, 1926, no 10, p. 7.
- Cirkulyar SOCS ot 11 avgusta 1926 g. [Circular of the CRCA dated August 11, 1926]. *Cerkovnyj vestnik – Church Bulletin*, 1926, no 8-9, p. 1.
- Kulpinov S., diak. Dal'nevostochnyj cerkovnyj s"ezd 1926 g. i rol' OGPU v ego provedenii: k voprosu o vzaimootnosheniyah deyatelej obnovlencheskogo raskola i sovetskih karatel'nyh organov [The Far Eastern Church Congress of 1926 and the role of the OGPU in its conduct: on the issue of the relationship between the figures of the Renovationist schism and the Soviet punitive bodies]. *Aspiratio. Zhurnal cerkovno-gumanitarnyh issledovanij – Aspiratio. Journal of Church and Humanitarian Studies*, 2023. No 1, pp. 128-145.
- Kulpinov S. S. Nesostoyavshijsya s"ezd Vostochno-Sibirskoj mitropolii v kontekste polozheniya obnovlencheskogo raskola v Vostochnoj Sibiri v 1931 – pervoj polovine 1932 g. [The failed Congress of the East Siberian Metropolia in the context of the situation of the Renovationist schism in Eastern Siberia in 1931 – the first half of 1932.]. *Izvestiya IGU. Ser. Politologiya. Religiovedenie – Izvestia IGU. Political science. Religious studies*, 2019, no 29, pp. 63-76.
- Nikulin A.A. Obnovlencheskij raskol v Zapadnoj Sibiri v 1920-h – 1930-h gg. [The Renovationist split in Western Siberia in the 1920s – 1930s.]. *Vestnik SPbGU – Bulletin of St. Petersburg State University*, ser. 2, 2011, vol. 2, pp. 85-90.
- Petrov S.G. Obnovlencheskij cerkovnyj raskol v Sibiri [The Renovationist Church Schism in Siberia]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri – Humanities in Siberia*, 2013, no 4, pp. 79-82.
- Solovev I., priest. «Deklaraciya» mitropolita Sergiya (Stragorodskogo) i «obnovlencheskij» raskol [The «Declaration» of Metropolitan Sergius (Stragorodsky) and the «Renovationist» schism]. *Tomskij bogoslovskij vestnik. Teologiya. Ekonomika. Pravo – Tomsk Theological Bulletin. Theology. Economy. Law*, 2023, no 3(5), pp. 47-53.
- Tsyrempilova I.S. *Russkaya Pravoslavnaya cerkov' i gosudarstvo: istoriya vzaimootnoshenij v 1917 – 1930-e gg. (na materialah Bajkal'skogo regiona)* [The Russian Orthodox Church and the State: the History of Relations in the 1917 – 1930s. (based on the materials of the Baikal region)]. Ulan-Ude, 2008.

**«Своей мученической кончиной смыли  
грехи и заблуждения»:  
епископы Митрофан и Тихон (Русиновы)  
(По материалам архивно-следственных дел)**

**Аннотация.** В 1925 году в Российской Православной Церкви возник раскол, связанный с неприятием модели единоличного церковного управления патриаршим местоблюстителем и его заместителем. Группой архиереев был образован коллегиальный орган – Временный Высший Церковный Совет (ВВЦС). Раскол получил наименование григорианского, по имени его председателя митрополита Григория (Яцковского). С момента возникновения ВВЦС курировался органами госбезопасности, заинтересованными в усилении внутрицерковной борьбы, и был ликвидирован в 1937 году по тактическим соображениям тех же органов. Длительное время григорианский раскол приравнивался к обновленчеству. Но, в отличие от последних, сторонники ВВЦС провозглашали не церковные реформы, а стояли на традиционных началах и поддерживали патриаршество. Поэтому григорианский раскол скорее можно причислить к правой оппозиции митрополиту Сергию (Страгородскому). В разные годы в юрисдикции ВВЦС состояли 52 архиерея, из которых 30 были старого поставления. К таким архиереям можно отнести братьев Русиновых – Митрофана и Тихона. Информация об их жизнедеятельности отложилась в следственных делах, хранящиеся в архивах силовых органов России и Украины. Первоначальные сведения были собраны внучатой племянницей упомянутых иерархов и приводятся в работе без изменений. Публикуемые данные позволяют оценить влияние на духовенство органов госбезопасности и показать репрессивную политику государства по отношению к Церкви.

**Ключевые слова:** Временный Высший Церковный Совет; григорианский раскол; митрополит Григорий (Яцковский); митрополит Сергей (Страгородский); епископ Митрофан (Русинов); епископ Тихон (Русинов); репрессии против духовенства.

Будущий епископ Митрофан<sup>1</sup> (Русинов Евлампий Владимирович) родился в 1881 году в слободе Казинке Павловского уезда Воронежской губернии в семье диакона. В 1904 году окончил Воронежскую духовную семинарию, после которой служил псаломщиком. В 1907 году назначен надзирателем за учениками Задонского духовного училища Воронежской епархии. В 1911 году поступил, а в 1915 году окончил Петроградскую духовную академию со степенью кандидата богословия. По окончании академии был чиновником Канцелярии Святейшего Синода. С 1916 года на духовно-учебной службе. В 1921 году поступил в Николаевский Цукурский

---

<sup>1</sup> Архиепископ Митрофан (Русинов) (см.: Лавринов В.В., прот. Временный Высший Церковный Совет... С. 446–447).

мужской монастырь Донской епархии. В том же году принял монашество и рукоположен во иеромонаха. В 1922 году обновленческими иерархами хиротонисан во епископа Лукояновского, викария Нижегородской епархии. В 1924 году принес покаяние патриарху Тихону и был принят в сане епископа, как ставленник архиереев старого поставления. Вскоре назначен епископом Болоховецким, викарием Орловской епархии. Летом 1924 года избран епископом Уразовским, викарием Воронежской епархии. В январе 1925 года арестован и через два месяца освобожден. В декабре 1925 года, в числе других архиереев, организовал Временный Высший Церковный Совет. С 1926 года епископ Валуйский, викарий Воронежской епархии. С 1928 года архиепископ Острогжский. В 1933 году принес покаяние митрополиту Сергию (Страгородскому) и был назначен епископом Старооскольским. С 1937 года епископ Полтавский. 26 февраля 1938 года арестован. 23 апреля 1938 года постановлением Тройки УНКВД Украинской ССР по Полтавской области приговорен к высшей мере наказания. 23 июня 1938 года расстрелян. В 1990 и в 2003 годах Русинов М.В. реабилитирован.

Будущий епископ Тихон<sup>2</sup> (Русинов Иван Владимирович) родился в 1886 году в слободе Казинке Павловского уезда Воронежской губернии в семье диакона. В 1908 году окончил Воронежскую духовную семинарию, после которой был надзирателем за учениками Бирюченского духовного училища Воронежской епархии. В 1911 году поступил, а в 1915 году окончил Петроградскую духовную академию со степенью кандидата богословия. По окончании академии на духовно-учебной службе. Принял монашество и рукоположен во иеромонаха. С 1920 года настоятель Цукурского Николаевского мужского монастыря Донской епархии. В 1922 году обновленческими иерархами хиротонисан во епископа Усть-Медведицкого, викария Царицынской епархии. Возведен в сан архиепископа. В феврале 1924 года арестован и через пять месяцев освобожден. В июле 1924 года принес покаяние патриарху Тихону и был принят в сане епископа, как ставленник архиереев старого поставления. Вскоре назначен епископом Усть-Медведицким, викарием Царицынской епархии. В декабре 1925 года, в числе других архиереев, организовал Временный Высший Церковный Совет. С 1926 года епископ Усть-Медведицкий, временно управляющий Сталинградской епархией. В том же году принес покаяние митрополиту Сергию (Страгородскому) и продолжил управление Усть-Медведицким викариатством. В июне 1926 года арестован. Под давлением силовых органов вернулся в юрисдикцию ВВЦС и был освобожден. Вновь епископ Сталинградский. В 1928 году возведен в сан архиепископа. В 1931 году принес покаяние митрополиту Сергию (Страгородскому) и был назначен епископом Ижевским. С 1933 года епископ Витебский. С 1935 года епископ Полтавский. С 1937 года епископ Одесский. 7 марта 1938 года арестован. 20 апреля 1938 года постановлением Тройки УНКВД Украинской ССР по Одесской области приговорен к высшей

---

<sup>2</sup> Архиепископ Тихон (Русинов) (см.: Лавринов В.В., прот. Временный Высший Церковный Совет... С. 487–488).



мере наказания. 8 мая 1938 года расстрелян. В 1959 году Русинов Т.В. реабилитирован.

### **Воспоминания Юлии Николаевны Струковой, внучатой племянницы епископов Митрофана и Тихона (Русиновых)**

На протяжении ряда лет я занимаюсь выяснением обстоятельств жизненного пути и кончины епископа Полтавского Митрофана и епископа Одесского Тихона (Русиновых). Началом моих поисков послужило смутное семейное воспоминание о том, что у бабушки был брат епископ Тихон, который в 30-х годах передал ей в Рамонь через кого-то просьбу приехать в Воронеж на службу. Бабушка была в храме и только взяла у него благословление. (В делах 1925 и 1938 годов епископ Митрофан нигде не упоминает своих родных; а епископ Тихон в деле 1926 года сообщает о сестре Екатерине Мартыновой). Первое упоминание о братьях-епископах нашла в 1998 году в книге митрополита Санкт-Петербургского и Ладужского Иоанна<sup>3</sup> «Стояние в Вере» при описании «григорианского раскола». Была в Санкт-Петербургской духовной академии, где мне сообщили, что чекисты все уничтожили. Благодаря неоценимой помощи воронежского историка Александра Николаевича Акиньшина удалось получить много документальных фактов, которые проливают свет на их жизнь и мученическую кончину. Пишу, что мне известно.

Епископ Митрофан Полтавский, родной брат моей бабушки Русиновой (Мартыновой) Екатерины Владимировны, из семьи потомственного духовенства: отец их Владимир Яковлевич – диакон Вознесенской церкви слободы Казинка Павловского уезда, дед – псаломщик Иаков (Клировые ведомости Павловского уезда за 1911 год // Воронежский государственный архив). У меня есть икона Коневской Божьей Матери с дарственной надписью: «Благословение племяннику моему Владимиру Яковлевичу и племяннице Варваре Алексеевне Русиновым от архимандрита Иосифа, 1881 года, 4 дня». В семье было 6 детей, все братья окончили семинарию. Бабушка, помимо Воронежского епархиального женского училища, в 1917 году окончила Киевские высшие женские курсы. В 1904 году епископ Митрофан окончил Воронежскую духовную семинарию. В августе 1911 года он и брат его Иоанн (будущий епископ Тихон) поступили в Санкт-Петербургскую духовную академию, которую окончили в 1915 году со средними баллами: 3,656 и 3,781 (Архивная справка № 310 от 02.07.1999 года // Центральный Государственный Архив Санкт-Петербурга). В 1916–1918 годах Митрофан преподаватель Воронежской семинарии, архимандрит. До 1923 года придерживался обновленческой ориентации. В 1921 году рукоположен в священники архиепископом Модестом (Никитиным)<sup>4</sup>, а в 1923 году возведен в сан епископа

<sup>3</sup> Митрополит Иоанн (Снычев) (см.: Иоанн (Снычев) // Древо: Открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/11535.html> (дата обращения: 24.02.2024).

Загл. с экрана.

<sup>4</sup> Митрополит Модест (Никитин) (см.: Лавринов В.В., прот. Обновленческий раскол... С. 381–383).

митрополитом Серафимом (Мещеряковым)<sup>5</sup>. В марте 1924 года, согласно постановлению Святейшего Патриарха Тихона и Священного при нем Синода от 31 марта 1924 года за № 108, епископу Митрофану поручается управление Болоховецким викариатством. Летом 1924 года духовенством и гражданами слободы Уразовой от 12 приходов избран и приглашен на должность епископа в слободу Уразову.

17 декабря 1924 года епископ Митрофан был арестован ГО ОПТУ по ст. 70 и ст. 108. Дело П–6417 хранится в Государственном архиве общественно-политической истории Воронежской области. Открыто 12 января 1925 года, окончено 6 февраля 1925 года. Привожу секретно-оперативную сводку Богучарского ГО ОГПУ: «На ваш № 589/с СОЧ ГО ОГПУ уведомляет: фигурирующий в присланном вами материале епископ Русинов Митрофан является руководителем чисто тихоновского движения, посему предлагается вам вести разработку, руководствуясь рядом наших циркуляров, касающихся тихоновщины. 20 сентября 1924 года». Выписка из доклада: «Тихоновский епископ Митрофан Русинов в октябре 1924 года был в гор. Богучаре. В Богучаре он насаждал тихоновщину. Вел беседы с городским духовенством и с духовенством слобод, примыкающих к городу. В беседах своих Русинов старался показать, что обновленческое духовенство перешло все на сторону большевиков-коммунистов и вместе с последними стремится проводить и укреплять в народе идеи Советской власти. Нам, говорит Русинов, не по пути с таким духовенством, нам нужно вывести народ на настоящий путь, на путь, указанный нам великими иерархами Русской Церкви. А эти иерархи говорили: «Русский народ силен самодержавием и православием».

Прежде, чем продолжить, сделаю небольшое отступление. Факты, которые довелось мне узнать, не поддаются однозначной оценке. Я долго размышляла над ними, просила Господа умудрить меня, чтобы не совершить «хамов» поступок. И вот вспомнила, как в чьих-то мемуарах прочитала о том, как во время хрущевских гонений на Церковь собрались маститые иерархи, прошедшие тюрьмы и ссылки, и говорили примерно следующее: «Мы обводили вокруг пальца НКВД и самого Сталина, а уж этого...» Думаю, что местоблюститель Сергей<sup>6</sup>, которого я глубоко почитаю, ставил своей основной задачей сохранение Церкви, идя на любые приемлемые компромиссы. А 6-е отделение СО ОГПУ под руководством Тучкова<sup>7</sup> вело свои сатанинские игры.

От уполномоченного Гассельбаума<sup>8</sup>: «При беседе с Русиновым Митрофаном в плоскости его работы, согласно данной им подписки Орловскому Губотделу ОГПУ таковой заявил, что он работать не будет. На мое предложение написать о причинах отказа исполнять наши задания Русинов ответил тоже отказом, заявив: «Насильно заставили подписать бумажку, а

<sup>5</sup> Митрополит Серафим (Мещеряков) (см.: Лавринов В.В., прот. Обновленческий раскол... С. 492–493).

<sup>6</sup> Митрополит Сергей (Страгородский), будущий патриарх (см.: Лавринов В.В., прот. Обновленческий раскол... С. 515–517).

<sup>7</sup> Тучков Евгений Александрович, начальник 6-го «церковного» отделения СО ОГПУ (см.: Лавринов В.В., прот. Временный Высший Церковный Совет... С. 561).

<sup>8</sup> Гассельбаум Анатолий Васильевич, сотрудник ОГПУ.

теперь тоже насильно хотите применить? Писать объяснение я не буду». Видя его вызывающее поведение, я прекратил с ним беседу и отправил обратно в Комендатуру. Должен добавить, что Русинов, как осведомитель способен на всякие неожиданности. Уже одно то, что умышленно и вполне сознательно скрыл данную им Орловскому ГО ОГПУ подписку, надеясь тем самым уйти от возлагаемой подпиской на него работы, показывает истинную физиономию Русинова. 29 января 1925 года».

Из обвинительного заключения: «гр. Русинов, стараясь уклониться и вообще освободиться от исполнения возлагаемых на него обязанностей Орловским ГО ОГПУ, согласно данных им обязательств, решил, не ставя в известность ГО ОГПУ, выехать в другую губернию, в частности в Воронежскую, чем самым, как он предполагал, и ликвидировать всякое общение с органами ОГПУ. Прибыв в последнюю, гр. Русинов, остановившись вначале в бывшем Павловском, а потом Богучарском уезде Воронежской губернии, стал заниматься агитацией, направленной на путь подрыва Советской власти в среде крестьян. Вышеозначенная его антисоветская деятельность выражалась в следующем: пребывая в слободе Красноженовке Богучарского уезда, он активно стал направлять своих единомышленников на открытые антисоветские выступления и в результате его активный сообщник, священник вышеозначенного села Федотов на собрании граждан заявил: «Все люди и учения, которые отвергают веру Христа, эти люди безумцы, учение их безумное, мы, крестьяне, объединимся и не допустим посмеяния над верой Христовой»... Прибыв из Москвы с положительными для него результатами, гр. Русинов, как пользующийся большим авторитетом в среде кулачества слободы Уразово Валуйского уезда Воронежской губернии, занял епископскую кафедру, где и стал проявлять свою активную деятельность, внедряя раздор в среду крестьянства, используя для этой цели вопрос о церковных течениях. Учитывая возможность политических осложнений среди крестьянства Уразовского района, гр. Русинов был нами вызван в ГО ОГПУ для выяснения личности. Как из беседы вообще, так и его письменных показаний, установлено, что он не только скрыл свою связь с Орловским ГО ОГПУ, но вообще уклонился от информации, которая бы указывала на то, что он находился в Орловской губернии. И несмотря на то, что гр. Русинов был уже сексотом. Но, учитывая, что про это не знает Воронежский Губотдел ОГПУ, он категорически отказывался от работы и только после целого ряда бесед выдал подписку о работе. Также лишь потому, чтобы освободиться из-под ареста и снова повести в дальнейшем антисоветскую линию поведения. И после данной уже второй подписки гр. Русинов категорически отказался выполнять какую бы то ни было возлагаемую на него работу... Дело отправить в 6-е Отделение СО ОГПУ для направления в Коллегию ОГПУ на применение к обвиняемому Русинову Митрофану Владимировичу меры наказания – заключение в Соловецкий концлагерь сроком на два года... Справка: вещественных доказательств по делу

не имеется». Пом. уполн. 1-го СПО Воронежского ГО ОГПУ Тимофеев<sup>9</sup>. 6 февраля 1925 года. Из заключения сотрудницы 6-го отделения Якимовой<sup>10</sup>: «...гр-н Русинов на предложение Воронежского ГО ОГПУ работать согласно данной им подписки в Орловском ГО ОГПУ категорически отказался, по причине своей религиозности». На заключении стоит виза Тучкова: «Русинова из-под стражи освободить, дело следствием прекратить и сдать в архив 6 Отделения СО»

Выписка из протокола заседания Коллегии ОГПУ (судебное) от 19 марта 1925 года.

Слушали: Дело № 30876 по обвин. гр-на Русинова Митрофана Владимировича по 117 ст. УК. Арестованный содержится в Воронежском ГПУ.

Постановили: Русинова из-под стражи освободить. Дело следствием прекратить и сдать в архив 6-го Отделения СО ОГПУ.

Как рассказал директор воронежского архива Ю.В. Плисов, это дело сохранилось чудом. Скопировали мне его в Воронежской прокуратуре в 2003 году, когда забирали для реабилитации жертв политических репрессий. Архив не имеет права раскрывать методы работы ЧК-ОГПУ-НКВД-КГБ. В деле находилась фотография епископа Митрофана, которая остается пока единственной, имеющейся у меня.

Думаю, что об этих подписках знали многие священнослужители того времени. Ведь на исповеди не скроешь этого факта. И давали их многие, просто об этом не принято говорить, да и сохранилось очень мало дел. А имеющиеся подчищены. Могу судить по этому поводу по делу епископа Митрофана, где нумерация листов несколько раз менялась, прежде чем попасть в архив. Также и дело епископа Тихона, которое пересылали для моего ознакомления из Центрального архива ФСБ в отдел ФСБ Норильска, имеет перенумерованные листы. Епископ Тихон был арестован 28 июня 1926 года по обвинению «в антисоветской пропаганде, распространению слухов с амвона». Ордер на арест подписан Ягодой<sup>11</sup> и Тучковым. Арестовывал епископа и вел дело следователь Казанский<sup>12</sup>. В анкете арестованного записаны краткие сведения об образовании и местах служения. До ареста владыка проживал в Москве на Шаболовке, Большаков пер. д. 3 кв. 1. Дело содержит и ошибки. Так, в первом допросе, сказано, что епископ Тихон родился 19 апреля, а в следующем допросе значится уже 17 апреля. Смысл дела сводился к одному: заставить епископа, принесшего покаяние митрополиту Сергию, вернуться в юрисдикцию ВВЦС. Что и было сделано под давлением следствия. 17 сентября 1926 года заседание Коллегии ОГПУ вынесло приговор: «Русинова Т.В. из-под

---

<sup>9</sup> Тимофеев Василий Иванович, сотрудник ОГПУ, впоследствии преемник Тучкова Е.А. на посту руководителя «церковного» отделения, 14 августа 1937 года постановлением Комиссии НКВД, Прокурора СССР и председателя Военной коллегии Верховного суда СССР в особом порядке приговорен к расстрелу (см.: Лавринов В.В., прот. Временный Высший Церковный Совет... С. 560–561).

<sup>10</sup> Якимова, сотрудник ОГПУ.

<sup>11</sup> Ягода Генрих Григорьевич, заместитель председателя ОГПУ.

<sup>12</sup> Казанский Александр Васильевич, сотрудник ОГПУ, 14 августа 1938 года постановлением Особого совещания при НКВД СССР приговорен к 8 годам исправительно-трудовых лагерей (см.: Лавринов В.В., прот. Временный Высший Церковный Совет... С. 558).

стражи освободить, дело в отношении него прекратить».

Как известно, в декабре 1925 года появился Временный Высший Церковный Совет (ВВЦС), куда вошли епископ Митрофан и епископ Тихон. Начался так называемый «григорианский» раскол. Безусловно, это дело рук ОГПУ. И хотя «григориане» не посягали на церковный устав, в отличие от обновленцев, их деятельность усиливала и без того существующую сумятицу в церковной среде. В книге «Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти 1917–1943» подробно прослеживается история всех расколов того времени. Помню, когда впервые читала запись беседы «иосифлян» с местоблюстителем Сергием, поразила, что всерьез рассматривался вопрос: «А Вы ручаетесь, что это не антихристова власть? Ручаюсь. Антихрист должен быть три с половиной года, а тут уже десять лет прошло». Какое было страшное время, как ломали людей, как нивелировали границу между добром и злом!

Епископ Митрофан, по одним данным в 1929 году, по другим в 1931 году вышел из раскола и был принят покаянием в общение с Церковью. Был епископом Старооскольским, затем в 1937 году сменил своего брата Тихона на Полтавской кафедре. По благословению Высокопреосвященнейшего владыки митрополита Воронежского и Борисоглебского Сергия<sup>13</sup> в конце октября 2006 года я ездила в Полтаву, где в Управлении Службы Безопасности Украины знакомилась с архивным уголовным делом № 16769.

В ночь на 26 февраля 1938 года в Полтаве была арестована большая группа священнослужителей и мирян. Епископ Митрофан объявлен главой «монархистского фашистского повстанческого заговора церковников». Всего по делу проходят 38 человек. Вторая волна арестов была 14 марта 1938 года. Первый и последний допрос от 18 марта, более, чем на 30-ти листах, без единой пометки. Потом допрос прерван, понятно, какая была подпись, почерк неузнаваем. Епископа Митрофана и его «подельников» обвиняли по статье 54–10 ч. 1. «Проводит среди населения контрреволюционную пораженческую агитацию. Враждебно настроен против Советской власти, высказывает мнение о скором падении Советской власти и прихода к власти диктатуры фашизма». Собственноручных показаний в деле нет, только подписи в конце страниц. Из показаний: «В 1933 году познакомился с митрополитом Сергием<sup>14</sup>, он жаловался на то, что Советская власть притесняет служителей культа. Он сообщил мне, что он создал фашистскую повстанческую организацию по линии духовенства... По заданию Страгородского я поручил участникам центра создать боевые террористические группы для выполнения террористических актов над Сталиным, Ворошиловым, Кагановичем и Молотовым, для этого я рекомендовал использовать бывших уголовников... Митрополит Сергей меня информировал о том, что центральная контрреволюционная фашистская

---

<sup>13</sup> Митрополит Сергей (Фомин) (см.: Сергей (Фомин) // Древо: Открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/5878.html> (дата обращения: 24.02.2024). Загл. с экрана.

<sup>14</sup> Митрополит Нижегородский Сергей (Страгородский), заместитель патриаршего местоблюстителя.

организация сблокировалась с троцкистами, правыми и другими контрреволюционными формированиями... В 1936 году я организовал областной центр в городе Курске контрреволюционной фашистской повстанческой организации, в которую входили игуменья Лариса<sup>15</sup>, монашка Пульхерия, архиепископ Курский<sup>16</sup> и я. Игуменья меня впоследствии информировала, что в Курске проживает до 40 человек монашек, которым она дала задания разъехаться по селам для проведения в колхозах контрреволюционной фашистской пропаганды, насаждения к/р ячеек и через них организовывать вредительства в колхозах и диверсионные акты». Епископу Митрофану неоднократно задавался вопрос, какие он лично совершал диверсионные акты, на что он отвечал, что не успел, так как его перевели в другое место.

В деле записаны показания епископа Митрофана на ряд лиц, вовлеченных им в «к/р организацию». Из акта прокурорской проверки 1959 года следует, что он называл людей уже скончавшихся, ранее репрессированных, за исключением митрополита Сергия и своего брата Тихона, а также курских священнослужителей: протоиерея Павла Ивановича Троицкого<sup>17</sup>, протоиерея Лавра Дикарева<sup>18</sup>, протоиерея Михаила Павлюка<sup>19</sup>, протоиерея Евгения Дьяконова<sup>20</sup>, протоиерея Михаила Праведникова<sup>21</sup>, священника Иоанна Абакумова<sup>22</sup>. В акте проверки сказано, что в делах этих священников епископ Митрофан не упоминается.

Мне было разрешено ознакомиться только с делом епископа Митрофана. Каюсь, я просмотрела все дела. Из 37 обвиняемых (было арестовано 38 человек. Один, очевидно, умер в тюрьме), только три женщины: игуменья Олимпиада (Вербецкая)<sup>23</sup> и две дочери генерала Остроградского (потомки знаменитого математика) Варвара и Наталья не признали себя виновными. Потрясают три протокола очных ставок с епископом Митрофаном. Написаны как под копирку, без единой пометки. Епископ Митрофан говорит, что вовлек их в «к/р

---

<sup>15</sup> Игуменья Лариса (Константинова) 15 апреля 1939 года постановлением Особого совещания при НКВД СССР была приговорена к 3 годам высылки в Казахстан (см.: Лариса (Константинова) // База данных за Христа пострадавшие. [Электронный ресурс]. URL: <https://kuz 1.pstbi.ccas.ru/bin/code.exe> (дата обращения: 24.02.2024). Загл. с экрана.

<sup>16</sup> Епископ Артемон (Евстратов) 4 декабря 1937 года постановлением Тройки УНКВД СССР по Курской области был приговорен к расстрелу (см.: Артемон (Евстратов) // База данных за Христа пострадавшие. [Электронный ресурс]. URL: <https://kuz 1.pstbi.ccas.ru/bin/code.exe> (дата обращения: 24.02.2024). Загл. с экрана.

<sup>17</sup> Протоиерей Павел Троицкий 28 сентября 1937 года постановлением Тройки УНКВД СССР по Курской области был приговорен к расстрелу (см.: Троицкий П.И. // Жертвы политического террора в СССР. [Электронный ресурс]. URL: <https://lists.memo.ru> (дата обращения: 24.02.2024). Загл. с экрана.

<sup>18</sup> Протоиерей Лавр Дикарев. Сведения о репрессировании не найдены.

<sup>19</sup> Протоиерей Михаил Павлюк 15 апреля 1939 года постановлением Особого совещания при НКВД СССР был приговорен к 8 годам лагерей (см.: Павлюк М.Д. // База данных за Христа пострадавшие. [Электронный ресурс]. URL: <https://kuz 1.pstbi.ccas.ru/bin/code.exe> (дата обращения: 24.02.2024). Загл. с экрана.

<sup>20</sup> Протоиерей Евгений Дьяконов. Сведения о репрессировании не найдены.

<sup>21</sup> Протоиерей Михаил Праведников 2 декабря 1937 года постановлением Тройки УНКВД СССР по Курской области был приговорен к расстрелу (см.: Праведников М.Ф. // База данных за Христа пострадавшие. [Электронный ресурс]. URL: <https://kuz 1.pstbi.ccas.ru/bin/code.exe> (дата обращения: 24.02.2024). Загл. С экрана.

<sup>22</sup> Священник Иоанн Абакумов. Сведения о репрессировании не найдены.

<sup>23</sup> Игуменья Олимпиада (Вербецкая) проходила по одному делу с епископом Митрофаном и была расстреляна.

организацию». Все трое, по отдельности, отвечают: «Епископ Митрофан говорит неправду». Он говорит: «У меня нет оснований говорить неправду». И еще: в трех протоколах допросов тоже, как под копирку, следует: «Хочу заявить следствию, что я являюсь классовым врагом вашей власти». Во втором томе этого дела приведены протоколы очных ставок. Все мужчины признали себя виновными. Что же с ними делали...

Из обвинительного заключения: «Полтавским Областным Управлением НКВД вскрыта и ликвидирована фашистско-повстанческая организация церковников под руководством епископа Митрофана, являющаяся ответвлением фашистско-повстанческой организации в Москве, возглавляемой митрополитом Московским Сергием. Организация ставила задачей подготовку и осуществление вооруженного восстания с целью свержения Советской власти и восстановление фашистского строя, а также террористических актов в отношении Сталина и других руководителей. Епископ Митрофан, с 1933 года один из активных участников контрреволюционной фашистско-повстанческой организации церковников, заложивший в Воронеже, Курске областные центры, готовил теракты, организовывал диверсионные акты, проводил шпионаж в пользу Германии. Русинов себя виновным признал».

Заседанием Особой Тройки УНКВД по Полтавской области от 23 апреля 1938 года (протокол № 21) епископ Митрофан был привлечен к уголовной ответственности по ст. 54–8, 54–10 ч. 1, 54–11 УК УССР и ему была назначена высшая мера наказания – расстрел с конфискацией принадлежащего ему имущества. Приговор приведен в исполнение 23 июня 1938 года. В 1990 году епископ Митрофан был реабилитирован.

Большинство проходивших по делу были расстреляны 2 июня. В деле имеются запросы родственников некоторых осужденных. Давался стандартный ответ: умер в лагере в 1940, 1942 и т. д. от воспаления легких, инфаркта и еще какой-то болезни. С большой долей вероятности расстрелы велись в местечке Копылы. Когда стали разрабатывать песчаный карьер, наткнулись на массовые захоронения. Прах страдальцев был перенесен на место, где установлен памятник жертвам политических репрессий.

Епископ Тихон проживал в Одессе на Ближних Мельницах ул. Смирновская д. 32 и был арестован 7 марта 1938 года. Вместе с ним была арестована большая группа сергиевского и обновленческого духовенства. Всего по делу проходили 29 человек. Материалы следствия хранятся в Архиве Одесской области и подшиты в 6 томах. Епископу Тихону вменялось руководство контрреволюционной организацией. Кроме него во главе организации якобы стояли от сергиевцев: ранее арестованный митрополит Анатолий (Грисюк)<sup>24</sup>, протоиерей Сергей Лабунский<sup>25</sup>, священник Василий Ширяев<sup>26</sup> и от обновленцев: митрополит Константин (Спасский)<sup>27</sup>, протоиерей

<sup>24</sup> Митрополит Анатолий (Грисюк) 21 января 1937 года постановлением Особого совещания при НКВД СССР был приговорен к 5 годам исправительно-трудовых лагерей (см.: Лавринов В.В., прот. Обновленческий раскол... С. 102–103).

<sup>25</sup> Протоиерей Сергей Лабунский проходил по одному делу с епископом Тихоном и был расстрелян.

<sup>26</sup> Священник Василий Ширяев проходил по одному делу с епископом Тихоном и был расстрелян.

Никифор Блошенко<sup>28</sup>. Участники организации занимались антисоветской агитацией с целью свержения действующего строя и установления в стране фашистской диктатуры, дискредитацией мероприятий коммунистической партии, созданием повстанческих ячеек из людей, враждебно настроенных против советской власти, активным шпионажем в пользу Румынии и Польши, подготовкой терактов. Все арестованные, за исключением двоих, признали себя виновными. Следствием было вынесено постановление, в котором говорилось: «...вскрыта и ликвидирована контрреволюционная фашистская церковная организация, ставившая своей целью свержение советской власти насильственным путем в период интервенции и восстановление государства фашистского типа». Постановление было подписано пом. начальника 6-го отделения 4-го отдела УГБ УНКВД Мошковым<sup>29</sup>.

Заседанием Тройки УНКВД по Одесской области от 20 апреля 1938 года епископ Тихон и другие лица, арестованные с ним по делу, были привлечены к уголовной ответственности по ст. 54–6, 54–10 ч 1, 54–11 УК УССР и приговорены к расстрелу. Приговор был приведен в исполнение 8 мая 1938 года в 24 часа. В 1959 году все расстрелянные по данному делу были реабилитированы «за отсутствием состава преступления».

Для меня несомненно, что епископы Митрофан и Тихон своей мученической кончиной смыли свои грехи и заблуждения. Царствие Небесное и Вечная Память всем, в годину лютую от безбожников пострадавших.

### Источники

1. Дело 1925 г. по обвинению Русинова М.В. // Государственный архив общественно-политической истории Воронежской области (ГАОПИВО).
2. Ф. 9353. Управление КГБ СССР по Воронежской области. Оп. 2. Д. П–6417.
3. Дело 1938 г. по обвинению Русинова М.В. // Архив УСБУ в Полтавской области. Д. 16769.
4. Дело 1926 г. по обвинению Русинова Т.В. // ЦА ФСБ России. Д. Р–26040.
5. Дело 1938 г. по обвинению Русинова Т.В. // Государственный архив Одесской области (ГАОО). Ф. Р–8065. Управление СБУ в Одесской области. Оп. 1. Д. 3328–3333 в отношении Русинова Т.В. и других.
6. Мемуары Струковой Ю.Н. // Архив Лавринова В.В.

### Литература

1. *Лавринов В.В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М.: Общество любителей церковной истории, 2016. 733 с.
2. *Лавринов В.В., прот.* Временный Высший Церковный Совет и его роль в истории Русской Православной Церкви (1925–1945). М.: Общество любителей церковной истории, 2018. 604 с.
- 3.

---

<sup>27</sup> Митрополит Константин (Спасский) 20 сентября 1937 года постановлением Тройки УНКВД УССР по Одесской области был приговорен к 10 годам исправительно-трудовых лагерей (см.: Лавринов В.В., прот. Обновленческий раскол... С. 325–326).

<sup>28</sup> Протоиерей Никифор Блошенко проходил по одному делу с епископом Тихоном и был расстрелян.

<sup>29</sup> Мошковский Владимир Антонович, сотрудник НКВД УССР.



«By their martyrdom, they washed away sins and  
misconceptions»:

bishops Mitrofan and Tikhon (Rusinov)

(Based on the materials of archival and investigative cases)

**Abstract.** In 1925, a schism arose in the Russian Orthodox Church related to the rejection of the model of sole church administration by the patriarchal locum tenens and his deputy. A group of bishops formed a collegial body, the Provisional Supreme Church Council (VVCC). The schism was named Gregorian, after its chairman, metropolitan Grigory (Yatskovsky). Since its inception, the VVCC has been supervised by state security agencies interested in strengthening the internal church struggle, and was liquidated in 1937 for tactical reasons by the same bodies. For a long time, the Gregorian schism was equated with Renovationism. But, unlike the latter, the supporters of the VVCC did not proclaim church reforms, but stood on traditional principles and supported the patriarchate. Therefore, the Gregorian schism can rather be attributed to the right-wing opposition to metropolitan Sergius (Stragorodsky). Over the years, the jurisdiction of the VVCC consisted of 52 bishops, of whom 30 were of the old order. Such bishops include the Rusinov brothers Mitrofan and Tikhon. Information about their vital activity was deposited in investigative files stored in the archives of the law enforcement agencies of Russia and Ukraine. The initial information was collected by the grandniece of the mentioned hierarchs and is given in the work without changes. The published data make it possible to assess the influence of state security agencies on the clergy and show the repressive policy of the state towards the Church.

**Keywords:** Provisional Supreme Church Council; Gregorian schism; metropolitan Gregory (Yatskovsky); metropolitan Sergius (Stragorodsky); bishop Mitrofan (Rusinov); bishop Tikhon (Rusinov); repression against the clergy.

### References

1. *Lavrinov V.V., prot. Obnovlenneskij raskol v portretax ego deiatelej* [The Renovationist schism in the portraits of its figures]. M., 2016.
2. *Lavrinov V.V., prot. Vremennyj Vysshij Cerkovnyj Sovet i ego rol' v istorii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (1925–1945)* [The Provisional Supreme Church Council and its role in the History of the Russian Orthodox Church (1925–1945)]. M., 2018.

## Деятельность Русской Православной Церкви в начале 1970-х годов по отчётам Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области

**Аннотация.** Данная статья написана на основании отчетов Уполномоченного по делам религии при Совете Министров СССР в Смоленской области и освещает взаимоотношения советских органов власти и Русской Православной Церкви в начале 1970-х гг. Авторы затрагивают аспекты взаимодействия и контроля со стороны советских органов за православными религиозными общинами, показывая их деятельность и проблемы, с которыми они сталкивались. В ходе написания статьи использовались материалы Государственного архива Смоленской области (далее ГАСО), многие из которых вводятся в научный оборот впервые.

**Ключевые слова:** взаимоотношение государства и церкви; религиозные группы; религиозная политика СССР; Русская Православная Церковь; Уполномоченный по делам религии.

Основное внимание Уполномоченного по делам религии по Смоленской области в начале 1970-х годов было сосредоточено на практическом претворении в жизнь политики партии и правительства в отношении религии: выполнение положения о Совете и указаний Совета по делам религии при Совете Министров СССР; контроль за применением и соблюдением законодательства о культах местными религиозными организациями и служителями культа, а также местными советскими органами, должностными лицами, всеми гражданами; изучение религиозной обстановки в Смоленской области; информации Совета, партийных и советских органов о процессах и явлениях в религиях; принятие мер по предупреждению и пресечению нарушений законодательства о культах, рассмотрение заявлений и жалоб; оказание помощи комиссиям при исполкомах рай(гор)советах депутатов трудящихся в осуществлении контроля за соблюдением законодательства о культах.<sup>1</sup>

По отчетам Уполномоченного по делам религии в Смоленской области Навозова Ф.Д. в начале 1970-х гг. подавляющее большинство населения области порвало с религией, в области продолжался процесс ее ослабления,

---

<sup>1</sup> Государственный архив Смоленской области (далее ГАСО). Ф. Р-985. Оп. 2. Д. 58. Л. 22.

постепенно снижалась религиозная обрядность. По состоянию на 1 января 1972 г. в Смоленской области оставалось 38 православных церквей, одна из них в течение последних 5-6 лет (д. Корсики, Шумячского района) из-за отсутствия священника не работала. В связи с недостатком священнослужителей и охлаждением интереса верующих к отправлению религиозных обрядов отдельные церкви, например Николо-Яровна Смоленского района, Липицы Сычевского района и Юрковщина Хиславичского района почти прекратили свою работу. В двух городах областного значения в Сафонове и Ярцеве и шести сельских – Велижском, Краснинском, Духовщинском, Сафоновском и Угранском районах не было действующих церквей. В период с 1961 по 1971 гг. 14 церквей совершенно прекратили свою деятельность.<sup>2</sup>

В начале 1970-х годов в Смоленской области продолжался процесс постепенного ослабления и угасания религиозной деятельности Русской Православной Церкви, вместе с этим следует отметить, что данный процесс проходил неравномерно и нередко носил противоречивый характер. Это можно проследить по состоянию религиозной обрядности на примере крещения детей. Так, например, в 1963 г. из всех родившихся детей было крещено 51%, то уже в 1970 г. всего 39 %, а в 1971 г. менее 30 %. Отмечалось четыре случая венчания, в том числе два в старообрядческой церкви. В то же время по отдельным городам и районам Смоленской области религиозная обрядность (крещение) детей в Русской Православной церкви продолжала оставаться довольно высокой и значительно превышала средние областные показатели. Например, в Вязьме – 65,3 %, Рославле – 43,3 %; в районах: Вяземском – 82,3 %, Рославльском – 45,5 %, Сафоновском – 45,4 %, Хиславичском – 43 %, Демидовском – 42 %, Сычевском – 31 % и других. Не изжиты были факты, когда в некоторых районах области в отправлении религиозных обрядов участвовали лица из интеллигенции и допускались примиренческие отношения к религии. Вместо того, чтобы в соответствии с Уставом КПСС вести борьбу с религиозными пережитками, отдельные члены партии крестили своих детей, держали в доме иконы, и не всегда по этим фактам принимались своевременные и принципиальные меры.

Примирительное отношение к религии проявлялось со стороны отдельной части комсомольцев, так, например, в г. Вязьме в 1967-1969 гг. прошли обряд крещения двадцать юношей и девушек в возрасте от 14 до 30 лет, среди них оказалось девять комсомольцев. На Смоленском льнокомбинате из числа опрошенных молодых рабочих 80 % показали себя убежденными атеистами, 11 % оказались колеблющимися и лишь 9 % верующими, подобные факты, к сожалению, имели место и на других предприятиях. Главная причина такой высокой обрядности по отдельным городам и районам Смоленской области была связана с тем, что уровень атеистической пропаганды, особенно среди молодежи, оставался низким, слабо внедрялась новая обрядность.

На ослабление деятельности Русской Православной церкви оказывал влияние низкий культурный уровень священнослужителей, постоянные

---

<sup>2</sup> Там же. Л. 23.

перетасовки и текучесть кадров духовенства. Так, например, в 1971 г. из церквей Смоленской области по разным причинам выбыло 9 священнослужителей, а из духовных учебных заведений не было направлено ни одного человека. Продолжал ухудшаться и качественный состав духовенства, из 65 служителей культа по возрасту двадцать один был старше 60 лет, и 28 человек имели начальное духовное образование, более половины служителей культа не имели никакого богословского образования.<sup>3</sup> Систематическая нехватка священнослужителей в Смоленской епархии ощущалась и до этого, т.к. кризисное явление с религией являлось закономерным процессом состояния и деятельности религиозных организаций.

Ухудшение качественного состава наблюдалось и в исполнительных органах, а также в «двадцатках», 216 человек было избрано в состав исполнительных органов и ревизионных комиссий, в своем большинстве имели престарелый, пенсионный возраст и являлись или неграмотными, или имели образование не выше начального. Если проанализировать состав «двадцаток» за 1960-1970-е гг. то становился очевидным тот факт, что в составе религиозных объединений преобладало большинство пенсионеров преклонных лет. Научно-атеистическая пропаганда, проводившаяся в Смоленской области партийными, советскими и другими общественными организациями создавала такие условия, при которых религия почти не получала верующих из молодого поколения. В Смоленской области ни в одном православном религиозном обществе, особенно в составе «двадцаток» практически не было молодежи. О том, что в составе «двадцаток» оставались одни пенсионеры, к тому же преклонных лет, говорили следующие факты. В церковной общине села Уварово (Ельнинский район) в 1963 г. в составе «двадцаток» было 7 пенсионеров, 6 колхозников, один рабочий и 16 домохозяек; а в 1966 г. пенсионеров насчитывалось – 25, колхозников – 2, рабочий – 1 и домохозяек – 3. По состоянию на 1 января 1972 г. в составе «двадцаток» преобладали пенсионеры, причем 81 % из них были женщины преклонных лет. В Дорогобужском районе религиозная община церкви села Ректы в 1961 г. насчитывала 23 пенсионера, 4 рабочих, 2 колхозника и одного служащего, тогда как по состоянию на 1 января 1972 г. в составе вышеуказанной «двадцатки» преимущественно были пенсионеры. В Хиславичском районе состав членов «двадцатки» Борисоглебской церкви в 1963 г. состоял из 26 человек, из них 10 пенсионеров, 8 колхозников и 2 рабочих, по состоянию на 1 января 1972 г. – 19 пенсионеров и 4 домохозяйки. Аналогичные примеры имелись и в других районах Смоленской области.<sup>4</sup> Следует отметить, что многие пенсионеры, входившие в религиозные объединения, не могли самостоятельно двигаться, церковные богослужения не посещали. Все это говорило о том, что с каждым годом уменьшалось количество верующих и непрерывно продолжался процесс ослабления религиозной обстановки в области.

---

<sup>3</sup> Там же. Л. 21.

<sup>4</sup> Там же. Л. 25.

Духовенство и религиозные объединения верующих не собирались добровольно уступать свои позиции и беспрепятственно идти на снижение религиозной деятельности, если религиозная обрядность в Русской Православной церкви и сокращалась, то в целом она продолжала оставаться довольно высокой. Так, например, в 1963 г. в Смоленской области родилось 17487 детей, крещено было 9031 (51,6 % к составу родившихся), за этот срок умерло 10345 человек, отпето очно 685 человек, заочно 6645 человек. Особенно большой процент обрядности составлял в г. Вязьме, Рославле и в районах: Вяземском, Рославльском, Сафоновском, Хиславичском, Демидовском, Сычевском и др. В этих городах и районах почти каждый второй новорожденный был крещен. Несмотря на уменьшение обрядности в 1971 г. на 10 % по сравнению с 1970 г., доходы Русской Православной Церкви продолжали расти, так в 1969 г. доходы составляли 702 тысячи рублей, а в 1970г. 718 тысяч рублей, то в 1971 г. доходы повысились до 751 тысячи рублей, в том числе по городам они составили 497 тысяч рублей, а по селу – 260 тысяч рублей. Если в среднем на одну церковь денежные доходы в 1970 г. составляли 19 тысяч рублей, то в 1971 г. они выросли до 20 тысяч рублей. Следует обратить внимание, что денежные доходы городских церквей были выше, чем в сельской местности, так, например, в 1971 г. в городах на одну церковь доход достигал 112 тысяч рублей, на селе 81 тысяча рублей. Повышение доходов в 1971 г. происходило за счет увеличения количества продажи свечей, просфор и мелких треб религиозных обрядностей.

Сосредоточение в руках религиозных объединений крупных денежных средств позволяло в ряде церквей использовать эти средства на расширение актива верующих. Исполкомы городских и районных Советов депутатов трудящихся, уполномоченный Совета по делам религии оказывали свое влияние на регулирование доходов церквей путем увеличения отчислений доходов церквей в фонд мира и в фонд охраны исторических памятников. Так, например, отчисления в фонд мира православными церквами в 1971 г. составили 50 тысяч рублей, в фонд охраны исторических памятников – 500 рублей.

Уполномоченный по делам религии Смоленской области Навозов Ф.Д., используя рекомендации Совета, направленные на недопущение постоянной оплаты членам ревизионных комиссий, также принимал меры по ограничению платного состава исполнительных органов, обслуживающего персонала, хористов и усилению контроля за учетом всех средств религиозных обществ. Эта работа проводилась с определённым тактом, дабы не дать повод обвинить во вмешательстве во внутренние дела Церкви. Духовенство стремилось укрепить свои позиции путем приспособления к действительности и модернизации религиозной идеологии. Это делалось путем усиления правоведческой деятельности, направленной на внушение верующим, будто духовенство во всем следовало духу коммунистического строительства в стране и вращаясь религии в социализм. Обращаясь к верующим Успенского собора, епископ Смоленский и Вяземский Геден говорил: «Православные

христиане, братья и сестры, наша святая церковь русская, в лице своих архипастырей, пастырей и всех верующих мирян продолжала собирательство, патриотическое и миротворческое делание на благо нашей любимой Родины, на достижение новых успехов в строительстве новой жизни, с тем, чтобы вся деятельность Русской Православной церкви служила прославлением жизни Божия и утверждения мира на земле».

Проявляя полную лояльность к советскому государству, духовенство, проживавшее в Смоленской области, принимало активные меры к модернизации религиозной идеологии, чтобы приспособиться к новым условиям жизни и тем самым продлевая существования религии, используя для этих целей всевозможные средства, направленные на оживление религиозных пережитков, на усиление влияния религии на массы верующих. Заботясь о своем будущем, духовенство стремилось пополнить свои ряды молодежью. В Смоленскую область за 1963 – 1971 гг. было направлено 10 священников в возрасте до 40 лет, среди этих духовных лиц можно назвать епископа Гедеона 1929 года рождения, направленного в Смоленскую епархию в 1967 г. Большинство лиц из этого молодого поколения имели высшее и среднее светское и духовное образование. С целью усиления своего влияния на молодежь и детей, церковники вели активную правоведческую деятельность среди пожилых женщин и пенсионеров. В своих проповедях перед верующими епископ Гедеон, а также другие священники старались внушить престарелым людям мысль о необходимости строгого соблюдения религиозных обрядов детьми и молодежью и тем самым опутать молодое поколение религиозными пережитками и предрассудками. Так, например, в 1971 г. по городам областного подчинения из родившихся 6583 человека, окрещено 1905, в том числе в возрасте до 3 лет – 1382 человека, от 3 до 7 лет – 347, от 7 до 18 лет – 138, старше 18 лет – 38 человек, что составляло 29,9 % к общему числу родившихся. Наибольший процент крещения детей приходился на г. Вязьму (65,3 %), г. Рославль (43,3 %).<sup>5</sup> По городам и районам Смоленской области за 1971 г. приняли участие в религиозных обрядах крещения детей до 20 тысяч молодых людей. Среди опрошенных молодых рабочих в области более 50 % высказали свой безразличное отношение к религии. Не будучи убежденными атеистами, они могли принимать участие в религиозных обрядах и праздниках, примиренчески относясь к распространению религиозных взглядов.

В Смоленской области принимались меры по внедрению новых обрядов, так, в 1971 г. было зарегистрировано в торжественной обстановке во дворцах и домах культуры, клубах 8064 новорожденных из 13906 родившихся (58,1%), из 10608 браков было зарегистрировано бракосочетаний в торжественной обстановке 6684 (61,1 %). Наибольший процент регистрации бракосочетаний в торжественной обстановке составлял по городам: Сафоново (77,9 %), Вязьме (76,9%), Смоленске (63,8 %) и по районам: Духовщинский (90,7 %), Монастырщинский (84,4 %) Руднянский (83,2 %), Краснинский (81,6 %). Недостаточно проводилась торжественная регистрация новорождённых и

---

<sup>5</sup> Там же. Л. 22.

бракосочетаний в таких районах, как Велижский, Ельнинский, Сычевский, Хиславичский и др.

Уполномоченный по делам религии по Смоленской области совместно с партийными организациями и местными органами власти принимал меры по укреплению связи с органами народного образования, школами, комсомольской и родительской общественностью, обращая их внимание на всемерное улучшение атеистического воспитания, индивидуальную работу с верящими родителями школьников. При проведении такой работы партийно-советскими органами и уполномоченным не допускалось администрирование, с этой целью в Смоленской области и районах принимался ряд мер, направленных на повышение уровня знаний пропагандистских кадров атеистов, обмен опытом работы и овладение лекторским искусством атеистической пропаганды. Например, в течение 1971 г. отделом пропаганды и агитации Смоленского обкома КПСС было проведено совещание лекторов-атеистов Смоленской области, на котором серьезное внимание было уделено строгому соблюдению ленинских принципов политики партии и государства в отношении религии, выполнению законодательства о культурах. По ряду районов области был проведен обмен опытом научной атеистической пропаганды.<sup>6</sup>

На ослабление деятельности православных церквей Смоленской епархии существенное влияние оказывал не только недостаток священнослужителей, но и ухудшение качественного состава исполнительных органов и «двадцаток» религиозных обществ. Из 228 человек, избранных в состав исполнительных органов и ревизионных комиссий, более 90 % являлись пенсионерами престарелого возраста, малограмотными женщинами. Качественный состав исполнительных органов по отдельным приходам Смоленской области характеризовался следующим образом. Так, например, исполнительный орган Казанской церкви Новодугинского района состоял из лиц в возрасте от 70 до 83 лет, в силу своей неработоспособности церковь там находилась в запущенном состоянии, влачила жалкое существование, ее внешний и внутренний вид был непригляден, в ней холодно и неуютно. Само здание и организация службы не привлекали, а отталкивали население. Неудивительно, что религиозная обрядность в данной церкви с каждым годом падала, так если в 1973 г. было окрещено 6 человек, то в 1974 г. 4 человека. Средняя посещаемость церкви составляла 8-12 человек, а годовой доход не превышал 3,5-4 тысячи рублей в год, такое же состояние имела Преображенская и Николаевская церкви Новодугинского района. Новодугинский район Смоленской области большего всего был насыщен церквями, в нем на 1974 г. работало 6 церквей, и несмотря на это религиозная обрядность с каждым годом падала. В 1972 г. крещение составляло – 62 %, в 1973 г. – 52 %, в 1974 г. – 28 %. Все это объяснялось слабой работой исполнительных органов, запущенностью церковных зданий, плохой организацией службы, низким культурным и богословским уровнем священников.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Там же. Л. 21.

<sup>7</sup> ГАСО. Ф. Р-985. Оп. 2. Д. 62. Л. 10-11.

Аналогичное положение складывалось и в Преображенской церкви Вяземского района, где в силу таких же причин религиозная обрядность снижалась, так, в 1972 г. процент крещенных составлял – 51 %, в 1973 г. – 27 %, в 1974 г. – 20,8 %. Отпето умерших в 1974 г. всего 27 человек, денежный доход в 1973 г. составлял 7,3 тысячи рублей, а в 1974 г. – 5,8 тыс. рублей. В Никольской церкви исполнительный орган два года подряд с 1973 по 1974 гг. не был в состоянии оплатить расходы, так в 1972 г. доход составлял 3273 рубля, в 1973 г. 2856 рублей, в 1974 г. 2726 рублей. Церковь находилась на грани закрытия.

За 1974 г. религиозная обрядность крещения детей в православных церквях Смоленской области составляла 27,3 %. Обряд крещения детей по области по сравнению с 1973 г. увеличился на 1,1 %, в г. Гагарине на 20 %, г. Рославле на 12 %, г. Ярцево на 12,5 %, в районах: Хиславичском – 22,9 %, Смоленском – 21,8 %, Руднянском – 16,4 %, Починковском – 13,2 %, Угранском – 12,4 %, в то же время отпето было умерших на 2000 человек меньше чем в 1973 г. По некоторым районам Смоленской области процент крещения детей по сравнению с 1973 г. несколько уменьшился: по Новодугинскому району на 24,8 %, Темкинскому – 22 %, Ярцевскому – 16,8%, Дорогобужскому – 10 %, Духовщинскому – 7,8 % Шумячскому – 7 %, Холм-Жирковскому на 2,6 %. В то же время религиозная обрядность в целом по области и особенно в гг. Гагарине, Рославле, Ярцево и районах Демидовском, Ельнинском, Ершичском, Починковском, Руднянском, Смоленском, Угранском, Хиславичском продолжала оставаться довольно высокой. Это все говорило, что в Смоленской области, особенно в указанных районах, как не раз отмечалось, недостаточно эффективно велась научно-атеистическая работа среди населения, не была создана стройная система научно-атеистического воспитания. Это объяснялось неправильным, односторонним пониманием принципа свободы совести, как права на свободное отправление религиозных обрядов, забывая об антирелигиозной пропаганде как важнейшей задачей по научному атеистическому воспитанию. В связи с этим во многих районах Смоленской области не создавалось общественного атеистического мнения о религиозных обрядах, проявлялось равнодушное отношение к таким явлениям со стороны партийных, комсомольских, профсоюзных организаций, все еще не были изжиты случаи крещения детей коммунистами и комсомольцами.

Одной из причин серьезных недостатков в организации атеистической работы среди населения являлось ослабление контроля за соблюдением законодательства в отдельных городах и районах, еще не были изжиты случаи нарушения принципа обоюдного согласия родителей на совершение религиозных обрядов над детьми. Клубы и Дворцы культуры, призванные сыграть важную роль в утверждении безрелигиозных обрядов, таких как торжественная регистрация новорожденных, регистрация браков и организация свадебных вечеров, дней рождения, совершеннолетия, посвящения в рабочие или колхозники, проводы в Советскую Армию или на пенсию, еще недостаточно внедряли гражданскую обрядность. Между тем, в Вяземском,



Новодугинскому, Духовщинском, Гагаринском, Краснинском и других районах проведение красочных, торжественных безрелигиозных праздников и обрядов служили эффективным средством атеистического воспитания различных категорий населения и вели к резкому сокращению религиозных обрядов, особенно крещения детей.<sup>8</sup>

В 1974 г. в торжественной обстановке в Домах культуры и клубах Смоленской области было зарегистрировано браков 9746 (84,7 %), новорожденных 11270 (76,6 %). В перечисленных выше районах стало традицией проведение праздников: «Проводы русской зимы», «Весны и труда», «Первой борозды», «Урожая» и других. Широкое распространение получило проведение в Домах культуры и клубах вечеров чествования лучших людей села, передовиков производства. Большое одобрение у молодежи вызывали проводимое в Домах культуры вручение первого паспорта. Следует также отметить, что в 1974 г. в Смоленской области произошло снижение роста доходов в Русской Православной церкви, если в 1973 г. доходы церкви составляли 861 тыс. рублей, то в 1974 г. они уменьшились до 839 тыс. рублей, то есть рост доходов сократился на 21,5 тыс. рублей.

Исполкомы городских и районных Советов депутатов трудящихся, уполномоченный Совета по делам религии в целях регулирования доходов церкви оказывали влияние на религиозные объединения путем всемерного поощрения их патриотической деятельности по отчислению ими взносов в Советский фонд мира, а также на охрану памятников истории и культуры, в 1974 г. в фонд мира церквями Смоленской области было внесено 88648 рублей. Широко использовались рекомендации Совета о недопустимости исполнительными органами религиозных общин всевозможных излишеств в расходовании денежных средств. Принимались меры по снижению активности церковной жизни и ослаблению ее влияния на население путем сокращения аппарата церквей, особенно церковных хоров, пресечению излишеств по линии украшения церквей, пышности богослужений и всякого рода архиерейских выездов и т.д., не допускалось проведение благотворительных сборов на вознаграждение церковного актива.<sup>9</sup>

В результате проведенной работы по укреплению исполнительных органов религиозных объединений проверенными лояльными людьми и проведения с ними систематической работы, появлялась возможность более эффективно осуществлять контроль за соблюдением законодательства о культах, органы освободились от фанатиков, не способных прислушиваться к рекомендациям местных советских органов и уполномоченного по делам религии по Смоленской области. Считалось, что свобода совести являлась одним из важнейших принципов советской демократии, местные органы и уполномоченный Совета относились уважительно к верующим, не допуская вместе с тем примиренческого отношения к религии, ослаблению контроля за выполнением законодательства о культах.

---

<sup>8</sup> Там же. Л. 12-13.

<sup>9</sup> Там же. Л. 13-14.

В деятельности духовенства Смоленской епархии имелись попытки обновить, модернизировать, приспособить и приблизить старые церковные традиции православной церкви к современности и действительности. В этом церковники видели единственное и наиболее эффективное средство спасения престижа религии и церкви, так, например, в праздник Усекновения главы Иоанна Крестителя, когда совершалась панихида по всем воинам, павшим на поле битвы, епископ Феодосий в проповеди о воинах, сложивших головы свои на поле боя, говорил: «о том великом значении их подвига в деле защиты Родины, в деле торжества справедливости, в деле торжества добра над злом. Далее верующие призывались свято хранить память погибших воинов от первых времен истории и до последней Великой Отечественной войны, когда воины Советской Армии во имя господина Иисуса Христа щедро смочили своей священной кровью поля битв в освободительной войне с мрачными силами исчадия ада фашизма и отстояли жизнь на всей планете».<sup>10</sup>

Вот фрагмент проповеди епископа на праздник Смоленской иконы Божьей матери Одигитрии: «Мы стоим перед прославленной святыней земли Русской, которая некогда была несена на поля боя под Бородино и благословляла на ратные подвиги наших предков – великих и славных воинов России. И как же нам не гордится за свою принадлежность к великому и могучему советскому народу, который там много бед и испытаний безропотно вынес в годы войны, когда, защищая священные пределы нашей Родины, он, тем самым защищал право на жизнь, на мирный труд, на беззаботный смех детей, на благодарственную молитву старцев во всей Вселенной! Поистине исполинский подвиг был под силу только нашей миролюбивой стране и ее доблестному воинству, в котором древние образцы и примеры мужества, храбрости и геройства порождали новые, современные образцы мужества и беспредельной любви к земле своих отцов – священной русской земле... Будем всегда помнить и свято чтить ратный подвиг наших доблестных воинов, отстоявших жизнь на земле ... Будем свято чтить и посильно, искренне трудиться в это вожделенное, мирное время, которое пришло благодаря усилиям павших и выстоявших во все времена на поле боя, особенно страшную и кровопролитную Великую Отечественную войну.

Святая православная церковь, следуя по пути исполнения заветов христовых, устами своих представителей постоянно возвещает священное дело защиты и сохранения мира во всем мире должны почувствовать и участвуем посильно в этом первостепенном деле нынешнего дня: благословением доброохотные, сердечные пожертвования в фонд мира, памятуя, что единственное, состояние страны и народов есть время мира, есть благодатный покой, в котором созидательный труд серпа и орала, но не меча и оружия».<sup>11</sup>

В Рождественском послании в январе 1975 г. епископ Феодосий обратился к верующим с такими словами: «Божьей милостью, смиренный ФЕОДОСИЙ епископ Смоленский и Вяземский Возлюбленному духовенству и

---

<sup>10</sup> Там же. Л. 12-13.

<sup>11</sup> Там же. Л. 13-15.

благолюбивым мирянам Смоленской епархии о новорожденном радоваться «Христос Раждается, славите...». Слыша эту дивную церковную песнь, дающую нам радость снова встретить и праздновать Великий День Рождества Христова, мы вместе с ангелами благодарно восклицаем: «Слава в вышних Богу и на земле мир, в человеках благоволение». При пении этой рождественской песни, перед нами раскрываются все события Рождества Христова. Мы снова видим вертеп – ту пещеру Вифлеемскую, где с неизъяснимой любовью Мать Дева склонилась над яслями. А в яслях возлежит, сияя лучами горняго света, «Отрача Младо-Предвечный Бог». Зрим пастырей Вифлеемских, внимающих ангельскому пению. Видим и восточных мудрецов, принесших золото, ливан и смирну и, наконец, с горестию переживаем бегство Девы Марии с Младенцем в Египет, чтобы спасти его от ищущих души Отрачете. Все это так свято и непостижимо, и так дорого верующей душе, духовно созерцающей родившегося Младенца-Христа. Кроме этого песнопения, Церковь Христова даровала для верующего сердца много и других возвышенных рождественских песнопений, украшающих праздничные службы, полные священного восторга и высокой христианской назидательности. Вот одно из таких песнопений: «Небо и земля вновь пророчески да веселятся; ангелы и человецы духовно да торжествуют, яко Бог во плоти явится сущим во тьме и сени сидящим, рождайся от Девы. Вертеп и ясли прияша Его; пастырие чудо проповедуют; волови от Востока и Вифлеем дары приносят». Мы же хвалу недостойными устами ангельскими Ему принесем: «Слава во вышних Богу и на земле мир» - ибо пришло ожидание народов и спас на Христос от рабства вражiego. (Стихара на Литии). Рождество Христово поистине преобразило человечество, оно принесло мир в душу человека, и вся люди призваны сделаться чадами Отца Небесного. (Гал. IV-4,6). Любовь родившегося Господа побеждает человеческое сердце. Его евангельское учение покоряет всех, кто принимает его всем своим существом и без него немислима становится для нас жизнь на земле, и мы, как христиане, исповедуем его – Божию Силу и Божию Премудрость. Это сознание близости к нам Спасителя мира почти в течение двух тысячелетий, озаряет мир радостной надеждой получения мира и благословения Божия, а Святая Церковь неустанно несет людям проповедь мира, любви и братства между всеми народами, благословляя усилия защитников мира, молится о мире во всем мире и практически вводит обильные пожертвования во Всесоюзный Фонд Мира. Глава Русской Православной Церкви, Святейший Патриарх Пимен, выступая на мирных конференциях и собраниях, постоянно поднимает свой авторитетный голос в защиту всеобщего мира. Так, выступая перед церковными деятелями из социалистических стран в Загорске 23-26 июля 1974г., наш Святейший Отец сказал: «Наша воля к созиданию мира непреклонна, ибо мы твердо верим в торжество мира на земле». Дорог мир и нам с вами, возлюбленная о Господе паства Смоленская. Великую жертву на алтарь свободы и независимости нашей Родины принеси сыны и дочери Смоленской земли от первых войн, даже до последней. Память об этом пусть укрепит еще более наше желание деятельно

служить священному делу мира. Усердная молитва, ревностное участие в труде всего народа, добротные пожертвования в фонд мира – вот наш православный патриотический, христианский долг перед лицом нашей православной церкви и великой миролюбивой Родины. Сердечно поздравляю Вас, дорогие отцы, братья и сестры с праздником Рождества Христова и наступающим Новым Годом. Призываю на всех Вас Божие все деятельное благословение. Да будет благословенно имя Господа в сем наступающем новом году, благодати Божией и во все грядущие века! «Слава во вышних Богу и на земле мир, в человеках благоволение!»! Епископ Смоленский и Вяземский.<sup>12</sup>

В приведенных высказываниях чувствовалась патриотическая позиция епископа в отношении советского государства, это не снимало ответственности за усиление контроля за деятельностью православной церкви, которая по-прежнему оставалась рассадником антинаучной религиозной идеологии. Поэтому Уполномоченный по делам религии в Смоленской области стремился со знанием дела информировать Совет, партийные и государственные органы о деятельности церкви с тем, чтобы это помогло правильно строить научно-атеистическую пропаганду.

Свою работу Уполномоченный проводил в тесном взаимодействии с партийными, советскими и другими общественными организациями. К атеистической работе в Смоленской области широко привлекались научные кадры, учителя, врачи, агрономы, юристы, что способствовало оживлению работы общественных комиссий содействия советскому законодательству о культурах. С 1971 г. значительно увеличился объём пропаганды научно-атеистических знаний, тематика лекция стала более актуальной. Для населения систематически читались лекции на темы: «XXIV съезд КПСС и задача научно-атеистической пропаганды», «Отношение КПСС и советского государства к религии и церкви», «О происхождении религиозных праздников и обрядов», «О преодолении религиозных пережитков в сознании людей», «Русская православная церковь и ее идеология», «Наука и религия о происхождении жизни на земле», «Христианская церковь на современном этапе», «Критика религиозной морали», «Медицина и религия», «Химия и религия», «Об особенностях мировоззрения современных верующих», «Личность, ее формирование и смысл жизни», «Человек, его жизнь и бессмертие» и другие.<sup>13</sup>

Отделом пропаганды и агитации Смоленского обкома КПСС и областной организации общества «Знание» ежегодно проводились многодневные постоянно действующие семинары лекторов-атеистов. В их работе участвовало до 200 лекторов из всех районов Смоленской области. Работа семинара была построена по вузовской программе научного атеизма, для чтения лекций привлекались лучшие специалисты из Москвы, Ленинграда, Смоленска. Регулярно проводились областные семинары медицинских работников, выступавших по научно-атеистической тематике, один из таких семинаров был полностью посвящен вопросу научно-атеистическому воспитанию молодежи. В

---

<sup>12</sup> Там же. Л. 15-17.

<sup>13</sup> Там же. Л. 17-18.

проведении семинаров активное участие принимали профессора Давыдова Н.Г., Лагачева В.Я., Скударнова З.А., Лапицкий М.С., кандидаты наук Чуковенков Ю.А., Николаев А.А. На всех семинарах по вопросам советского законодательства выступал Уполномоченный Совета по делам религии по Смоленской области Навозов Ф.Д. В Рославле с 1970 г. работал постоянно действующий семинар по атеизму, его слушателями являлись преподаватели школ начальных знаний о природе и общества, лекторы-атеисты, культпросветработники. Слушателей знакомили с вопросами теории и организации пропаганды атеизма, практики антирелигиозной работы, с лекциями на семинарах выступали преподаватели смоленских ВУЗов и местные опытные пропагандисты атеизма. В г. Рославле и районе проводилась работа с учителями, классными руководителями, пионервожатыми, работниками дошкольных учреждений по вопросам практики атеистического воспитания, на которых выступали квалификационные лекторы из г. Смоленска.<sup>14</sup>

В Руднянском районе при всех 8-летних школах были созданы начальные школы о природе и обществе для малограмотных верующих, которые в течение одно-двух лет осваивали минимум знаний о происхождении человека, о природе, обществе. Такие школы с 1971 по 1974 гг. работали при большинстве школ Рославльского района, но, к сожалению, этот опыт не получил в Смоленской области широкого распространения.

В Сычевском районе в районном Доме культуры много лет работал факультет научного атеизма, который подготавливал лекторов-атеистов. Полезная работа по атеистическому воспитанию проводилась областным домом санитарного просвещения, в его программе было гигиеническое обучение беременных женщин и матерей, проводившегося повсеместно в женских и детских консультациях, кабинетах, была включена тема: «Вредное влияние религиозных обрядов на здоровье». На основе обобщенного опыта Татарской средней школы Монастырщинского района в ряде школ Смоленской области действовал семинар организаторов внеклассной и внешкольной работы на тему: «Формы работы по атеистическому воспитанию школьников». Однако изучение всего нового, что происходило в религии, знание действительности церкви в ее живом виде, с ее сильными и слабыми сторонами было поставлено недостаточно, что не способствовало делу научно-атеистической пропаганды. Это обязывало органы советской власти значительно улучшить изучение правоведческой деятельности духовенства, приспособление религии к современности, ее модернизации.<sup>15</sup>

Значительно укрепляясь связь уполномоченного Совета по делам религии с обществом «Знание», в Смоленской области сложился костяк лекторов-атеистов, проводивших атеистическую работу повседневно и с большим знанием дела. Это преподаватели ВУЗов профессор Легачев В.Я., кандидаты наук Николаев А.А., Чуковенкова М.П., старший преподаватель Вирин,

---

<sup>14</sup> Там же. Л. 18.

<sup>15</sup> Там же. Л. 19.

преподаватель школы рабочей молодежи Прокощенко Л.Д. В Сычевском районе большую научно-атеистическую работу вели Колесникова И.И., Кондрашов А.П., Карцева В.П., Смирнова Е.Ф. Королева Г.И.; в Монастырщинском районе Ротмистров М.Б., Самуйленкова Н.А.; в Новодугинском районе – Шабейкина З.И., Ефименко Н.И., Аникеева А.М., Вахтерова А.С.; в Руднянском районе – Ковалишина Н.Г., Липкина Г.М.; в Демидовском районе – Игнатова Е.К., Орлова Л.А.; в Ельнинском районе – Ивченкова В.И., Жихарева А.Т.; в Велижском районе - Сабежко Т.Н.; в Вяземском районе – Гурьянова Т.К., Заболотная В.Г., Проценко Л.И.; в Рославльском районе – Лукашева А.В., Голубев А.П., Лемешина И.Е. и многие другие. Их выступления были глубоки по содержанию, всегда тесно были связаны с жизнью и делами верующих.<sup>16</sup>

Проведенная работа по организации контроля за деятельностью религиозных организаций местными советскими органами позволила более надежно держать церковь в рамках закона, не допуская в ней послабления, проявляя классовый подход к религии. Должностные лица, которым было поручено заниматься церковью стали более четко представлять, что церкви было положено делать, что не положено, повысилась требовательность к духовенству за неукоснительное выполнение советского закона о религии и церкви.<sup>17</sup>

В результате принятых мер по осуществлению контроля за выполнением законодательства о культах улучшилась организация управления религиозными обществами. Органы по контролю за религией добивались того, чтобы вопросы управления ...церковью стояли в центре внимания с тем, чтобы во главе исполнительных органов стояли лояльные люди из числа верующих, добросовестно выполнявшие все требования законодательства.

Большинство священнослужителей перестали вмешиваться в финансово-хозяйственные дела религиозных обществ, работа по управлению делами религиозных объединений все более стала соответствовать требованиям законодательства о культах. Некоторые служители культа, например: Никитский В.Л. (Никольская церковь, г. Сычевка), Матюх С.Л. (Троицкий собор, г. Вязьма), Андиленко (Покровская церковь, г. Демидов) допускали факты грубого вмешательства в дела исполнительных органов, за что они были серьезно предупреждены, а в отношении отдельных лиц были сделаны более серьезные выводы.

На повышении эффективности в работе по борьбе с нарушителями законодательства о культах сказывалось тесное взаимодействие с органами прокуратуры, суды, МВД и другими компетентными органами. Такое взаимоотношение способствовало исключению необоснованных привлечений к административной и уголовной ответственности и не дали возможности нарушителям закона остаться безнаказанными. Улучшалась связь с научными работниками г. Смоленска, отдельные из них стали глубже вникать в изучение

---

<sup>16</sup> Там же. Л. 26.

<sup>17</sup> Там же. Л. 19.

проповеднической деятельности духовенства, включавшаяся в изучение приспособленчества духовенства Смоленской области к действительности, модернизации вероучений, занимались анализом состава верующих, новых тенденций и сдвигов, наблюдаемых в деятельности церкви.<sup>18</sup>

Анализ работы исполкомов райгорсоветов и их общественных комиссий за 1973 - 1974 гг. показывал, что многие райгорисполкомы проделывали определенную работу по выполнению постановления ЦК КПСС от 16 июня 1971 г. «Об усилении атеистического воспитания населения» и постановления Совета Министров РСФСР от 24 июня 1968 г. № 494 «Об усилении контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах». Они выявляли и своевременно пресекали нарушения законодательства о религиозных культах, так, например, общественная комиссия Шумяцкого исполкома райсовета после неоднократного предупреждения священника Сечно о недопущении нарушений законодательства поставила этот вопрос на рассмотрение административной комиссии исполкома, которая строго наказала священника и исполнительный орган церкви, кроме того, комиссия поставила вопрос о нежелательности дальнейшего пребывания священника Сечно в районе. Смоленским епископом он был переведен в другой район. По результатам проверки комиссия содействовала Рославльским горисполкомом была пресечена попытка священника Тимофеева вмешаться в дела исполнительного органа Преображенской церкви. По сигналу комиссии содействия Смоленского горисполкома священнослужители Смоленского собора и, в частности, епископ Феодосий были строго предупреждены о недопустимости каких бы то ни было нарушений законодательства о культах.<sup>19</sup>

Комиссия содействия Демидовского и Дорогобужского исполкомов райсоветов и Вяземского горисполкома активно помогали райгорсоветам осуществлять контроль за соблюдением законодательства о религиозных культах. Задания в комиссиях так были распределены, что каждый член комиссии получал конкретное задание и о выполнении докладывал на заседании. Проводимая воспитательная работа среди населения учреждениями культуры и органами народного образования под руководством партийных организаций, позволила по отдельным городам и районам Смоленской области добиться снижения религиозной обрядности.<sup>20</sup> Следует отметить, что созданные и утверждённые исполкомами районных и городских Советов депутатов трудящихся комиссия содействия исполкомам райгорсоветов оказывали серьезную помощь местным органам власти в улучшении их работы, усилению контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах. Председателями комиссий были утверждены секретари райгорисполкомов, всего в области было создано 23 общественных комиссии, с количеством членов в них 172 человека. В состав комиссии вошли наиболее авторитетные люди из финансовых органов, органов народного образования и других

---

<sup>18</sup> Там же. Л. 26-27.

<sup>19</sup> Там же. Л. 28.

<sup>20</sup> Там же. Л. 26.

административных учреждений. Комиссии осуществляли постоянное наблюдение за деятельностью религиозных объединений и духовенства по выполнению ими законодательства о религиозных культах.

Вместе с тем в работе исполкомов райгорсоветов и их общественных комиссий имелись серьёзные недостатки, уровень контроля за соблюдением законодательства и воспитательной работы среди населения оставался низким. Слабо был поставлен контроль за соблюдением законодательства в Монастырщинском районе, там долгое время священник Колола грубо нарушал законодательство о культах, но исполком райсовета не спешил призывать к порядку обнаглевшего пьяницу. Не было надлежащего контроля за духовенством и религиозными организациями в Новодугинском районе.

Ряд райгорисполкомов не глубоко изучал формы и методы влияния духовенства на религиозное население, слабо привлекались учреждения культуры и органы народного образования для проведения воспитательной работы среди молодежи и школьников. В результате чего в отдельных городах Гагарине, Рославле, Ярцево, в Хиславичском, Демидовском, Смоленском, Руднянском, Починковском, Угранском районах продолжала расти религиозная обрядность. Если в Гагарине в 1973 г. было окрещено 16,7 % к народившимся, то в 1974 г. – 36,7 %, в Рославле соответственно 35 % и 48 %. Вызывали тревогу крещение подростков и детей дошкольного и школьного возраста, так в 1973 г. было окрещено от 3 до 7 лет – 525 детей, от 7 до 18 лет – 147 детей, от 18 и старше – 49 человек; в 1974 г. было окрещено от 3 до 7 лет – 532 человека, от 7 до 18 – 209 человек и старше 18 лет – 44 человека. Все это говорило о том, что во многих школах народного образования была слабо поставлена воспитательная работа среди учащихся.

Религиозная обрядность и денежные доходы православных церквей в г. Гагарина, г. Рославле продолжали расти, а посещение церквей городским населением, особенно школьников, не уменьшалось. Уполномоченный по делам религии разрабатывал конкретные мероприятия по усилению контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах. Внимание комиссий содействия было сосредоточено на более глубоком и всестороннем изучении деятельности религиозных обществ и духовенства, на усилении контроля за соблюдением законодательства о культах. Вместе с советскими и административными органами осуществлялись меры по предупреждению и пресечению противозаконной деятельности отколовшихся баптистов, по выходу рядовых верующих из-под влияния вожаков-раскольников. За 1971-1974 гг. Уполномоченным по делам религии и инспектором была проведена работа по разъяснению советского законодательства и оказывалась конкретная помощь руководителям местных органов, секретарям райисполкомом, председателям и секретарям сельских и поселковых советов, секретарям партийных организаций, предприятий, учреждений, колхозов, совхозов, лекторам-атеистам, медицинским работникам г. Смоленска, слушателям постоянных курсов при Смоленском обкоме КПСС. Внимание данных товарищей было направлено на усиление пропаганды советского



законодательства о культурах, на поднятие его авторитета, воспитание всех верующих в духе сознательного отношения к соблюдению законодательства. Эти и другие меры позволили улучшить организацию управления религиозными обществами, исполнительные органы в основном были укреплены лояльными советскими гражданами, добросовестно соблюдавшими законодательство.<sup>21</sup>

Таким образом, духовенство Смоленской епархии поддерживало внутреннюю и внешнюю политику советского государства. Уполномоченный по делам религии по Смоленской области Навозов Ф.Д. в начале 1970-х гг. постоянно работал в тесном взаимодействии с областными и местными органами. Смоленский обком КПСС, облисполком, Совет оказывали постоянную и конкретную помощь уполномоченному по осуществлению политики партии и государства в отношении религии и церкви, усилению контроля за соблюдением законодательства о культурах, принимали меры по улучшению работы уполномоченного и инспектора.<sup>22</sup>

В 1970-е годы гонения на православную церковь практически прекратились. Более того, в целях сохранения православной архитектуры периодически проводилась консервация отдельных церквей.<sup>23</sup> Только во второй половине 1980-х годов ослабляется партийно-правительственный контроль над Русской Православной Церковью.

С началом Перестройки произошли изменения во взаимоотношении государства и религиозных организаций, ослабление партийно-государственного контроля за деятельностью различных религиозных конфессий и течений привело к увеличению зарегистрированных религиозных обществ, по состоянию на 1 октября 1989 г. на территории Смоленской области было зарегистрировано 43 религиозных объединения РПЦ.<sup>24</sup> Регистрация новых религиозных объединений воспитывало уважительное отношение к соблюдению законов, способствовало оздоровлению социально-политической обстановки, установлению нормальных взаимоотношений между обществами верующих и органами государственной власти.<sup>25</sup>

### Источники

1. Государственный архив Смоленской области (далее ГАСО). Ф. Р-985. Оп. 2. Д. 58. Л. 12-29.
2. ГАСО. Ф. Р-985. Оп. 2. Д. 62. Л. 9-29.

---

<sup>21</sup> Там же. Л. 28.

<sup>22</sup> Там же. Л. 28-29.

<sup>23</sup> Иванов А.М. Вязьма православная. Смоленск: Маджента, 2016. С. 19.

<sup>24</sup> Иванов А.М. Создание и деятельность первых неформальных движений в период Перестройки (1985-1991 гг.) на примере Смоленской области // *Studia Humanitatis*. 2018. № 1. С. 3.

<sup>25</sup> 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.

## 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. 197-198.
2. Иванов А.М. Создание и деятельность первых неформальных движений в период Перестройки (1985-1991 гг.) на примере Смоленской области // Studia Humanitatis. 2018. № 1. С. 3.
3. Иванов А.М. Вязьма православная. Смоленск: Маджента, 2016. 216 с.

Ivanov A. M.  
Silina K. V.

## 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

**Abstract.** This article is written on the basis of the reports of the Plenipotentiary for Religious Affairs at the Council of Ministers of the USSR in the Smolensk region and covers the relationship between the Soviet authorities and the Russian Orthodox Church in the early 1970s. In the course of writing the article, the materials of the State Archive of Contemporary History of the Smolensk Region (hereinafter referred to as GANISO) were used, many of which are introduced into scientific circulation for the first time.

**Keywords:** the relationship between the state and the church; religious groups; religious policy of the USSR; Russian Orthodox Church; Commissioner for Religious Affairs.

## References

- *Aksenova E. K., Ivanov A. M.* Russian Orthodox Society and Organs of Soviet Power: Relationships in the Period of Perestroika (1985-1991) Based on the Materials of the Smolensk Region. Proceedings of the XVI International Scientific and Practical Conference. Chelyabinsk, 2020. P. 197-198.
- *Ivanov A.M.* Creation and Activity of the First Informal Movements in the Period of Perestroika (1985-1991) on the Example of the Smolensk Region // Studia Humanitatis. 2018. № 1. P. 3.
- *Ivanov A.M.* Orthodox Vyazma. Smolensk: Magenta, 2016. 216.

## Русская Православная Церковь и Гражданская война: общественно-политические и религиозные процессы в 1918 – 1919 гг.

**Аннотация.** В разгар Гражданской войны в России отношения между Русской Православной Церковью и различными политическими группами того времени стали важнейшим аспектом социально-политической и религиозной динамики государства. В данной статье исследуются сложные взаимодействия между Церковью и политическими силами в 1918-1919 гг. Опираясь на исторические материалы, она проливает свет на то, как Церковь взаимодействовала с «Красным движением», а также регионально присоединилась к «Белому», особенно при таких лидерах, как генералы А.И. Деникин и П.Н. Врангель. В статье рассматриваются усилия церковных администраций по установлению контроля над религиозными делами и проблемы, с которыми они столкнулись, включая финансовые трудности и напряженность в отношениях с региональными правительствами, примером которых являются напряженные отношения на Кубани. Данная статья подчеркивает сложное взаимодействие между религией, политикой и социальными потрясениями в этот беспокойный период российской истории.

**Ключевые слова:** Гражданская война, Русская Православная Церковь, Октябрьская революция, «белое» движение, «красное» движение, Красная армия, Белая армия, Епископ Аксайский Гермоген (Максимов), архиепископ Кавказский и Ставропольский Агафодор (Преображенский)

Гражданская война 1917–1922 годов в России является мрачным периодом в истории русской нации, раздираемой на части противоречивыми идеологиями и амбициями. Это была эпоха, характеризовавшаяся кровопролитием, когда так называемые «белые» и «красные» столкнулись в жестокой борьбе за господство, и каждый был убежден в своей правоте. Большевики вышли победителями, положив начало эре СССР, но цена была огромной. Многочисленные факторы разжигали пламя конфликта: глобальные политические сдвиги, последовавшие за Февральской революцией, ослабили структуры власти Временного Правительства, иностранные вмешательства и сепаратистские движения стран Украины, Прибалтики, Беларуси и т.д., еще больше дестабилизировали ситуацию, равно как и социально-экономические противоречия и наследие предыдущих революций<sup>1</sup>.

Сама война развивалась через различные фазы, от локальных стычек до общенациональной борьбы, при этом вмешательство иностранных держав

---

<sup>1</sup> Имеется ввиду Первая Русская революция 1905-1907 гг. и Февральская революция 1917 г.

усложняло ситуацию. Белое движение, включавшее бывших царских генералов, представителей аристократии, богатых крестьян и духовенства, стремилось восстановить монархию, созвать Народное собрание; предоставить населению страны всеобщее избирательное право; решить аграрный вопрос и сохранить единую Россию<sup>2</sup>. Напротив, «красные», возглавляемые большевиками, выступали за пролетарскую диктатуру и радикальные социальные реформы<sup>3</sup>.

Помимо бинарного повествования о «красных» и «белых», конфликт охватывал множество действующих лиц, включая загадочных "зеленых" и лоялистов-монархистов. Это была сложная картина конкурирующих представлений о будущем России, где идеалы сталкивались среди хаоса войны<sup>4</sup>.

В конечном счете, Гражданская война в России оставила неизгладимый след в истории страны, определив ее траекторию на десятилетия вперед. Это было горнило насилия и потрясений, когда судьба нации висела на волоске, и отголоски которых звучат в истории по сей день<sup>5</sup>.

Необходимо упомянуть о том, что лидеры Белого движения, состоявшие из опытных военных деятелей, таких как А.И. Деникин, А.М. Каледин и П.Н. Врангель, были искусны в ведении войны, но по мере развития конфликта сталкивались с трудностями. Их первоначальная известность уступила место менее влиятельным фигурам в последние годы гражданской войны, что потенциально повлияло на судьбу движения<sup>6</sup>.

Напротив, Красное движение, возглавляемое известными фигурами, включая В.И. Ленина и Ф.Э. Дзержинского, набирало своих командиров в основном из опытных военных, которые доказали свою доблесть в практическом руководстве<sup>7</sup>.

На протяжении всей войны Русская Православная Церковь придерживалась позиции политического нейтралитета, воздерживаясь от принятия чьей-либо стороны, несмотря на раскол среди ее последователей. Этот нейтралитет, однако, не смог защитить духовенство от преследований со стороны большевиков, которые рассматривали любую попытку отстаивания их прав как контрреволюционную. Дилемма духовенства была глубокой; разрываясь между заботой о верующих с обеих сторон, было предпочтено воздержаться от прямого участия в политической борьбе. Даже когда на Православную Церковь оказывалось давление с целью поддержки белого движения, она оставалась непоколебимой в своем нейтралитете, подчеркивая необходимость покаяния и прекращения кровопролития<sup>8</sup>.

---

<sup>2</sup> Кашеваров А.Н. Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М., 2005. С. 43

<sup>3</sup> Васильева О.Ю. Русская православная церковь и Советская власть в 1917–1927 годах / О.Ю. Васильева // Вопросы истории. – 1993. – №8. С. 40-54

<sup>4</sup> Петров С. Н. Отношение Православной Российской Церкви к большевикам в 1917–1918 гг. в современной историографии // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 3 (64). С. 31–43.

<sup>5</sup> Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви. 1917–1945. М., 1996. С. 43

<sup>6</sup> Васильева О.Ю. Русская православная церковь и Советская власть в 1917–1927 годах / О.Ю. Васильева // Вопросы истории. – 1993. – №8. С. 40-54

<sup>7</sup> Кашеваров А.Н. Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М., 2005. С. 51

<sup>8</sup> Там же, С. 53

Отказ Патриарха Тихона благословить Белую армию, несмотря на просьбы таких выдающихся деятелей, как князь Н.С. Трубецкой, подчеркнул приверженность Церкви политической беспристрастности. Эта позиция была основана на вере в аполитичный характер роли духовенства, и это мнение разделяли другие влиятельные иерархи Православной Церкви. Однако большевики рассматривали нейтралитет Церкви как угрозу, видя в ней оплот традиционных ценностей и потенциальную точку сплочения оппозиции. Их атеистическая идеология привела к систематической кампании против духовенства, рассматривающего любую попытку защитить свои права как акт неповиновения<sup>9</sup>.

Несмотря на провозглашение свободы совести, советское правительство придерживалось двойного подхода, разрешая религиозные обряды и одновременно ведя войну против духовенства. Это противоречие проявилось в решениях VIII съезда РКП(б), где противоречивые взгляды на роль Церкви варьировались от осторожной терпимости до прямого подавления. В конечном счете, стремление большевиков подавить религиозное влияние возобладало, затмив любое подобие религиозной свободы, провозглашенной в теории. Церковь оказалась под перекрестным огнем идеологического конфликта, ее попытки сохранять нейтралитет рассматривались как препятствие для видения большевиками безбожного общества<sup>10</sup>.

Восхождение патриарха Тихона на патриарший престол совпало с бурным периодом в истории России, отмеченным непрекращающимися войнами, иностранными вторжениями и внутренними раздорами. В своем обращении к верующим он посетовал на духовное смятение, охватившее нацию, усугубленное безжалостной кампанией большевистского режима против религии. Большевистские лидеры, особенно В.И. Ленин и Л.Д. Троцкий, питали глубоко укоренившуюся враждебность к религии, рассматривая ее как инструмент угнетения, который должен быть искоренен. Ленинский манифест "Социализм и религия" выступал за полное отделение Церкви от государства, отвергая религию как форму психического порабощения. Октябрьская революция ознаменовала систематическое наступление на религиозные институты<sup>11</sup>. Были изданы указы о национализации церковных земель, признании недействительными церковных браков и разрыве связей между Церковью и государством. Представители духовенства стали объектами преследований, многим грозили аресты, пытки и казни за свои убеждения. Патриарх Тихон в ответ на зверства большевиков осудил насилие и предал анафеме виновных. Однако его открытое неповиновение привело к его собственному заключению под домашний арест, что свидетельствует о глубине нетерпимости большевиков<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви. 1917–1945. М., 1996. С. 51

<sup>10</sup> Там же, С. 54

<sup>11</sup> Кашеваров А.Н. Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М., 2005. С. 67

<sup>12</sup> Васильева О.Ю. Русская православная церковь и Советская власть в 1917–1927 годах / О.Ю. Васильева // Вопросы истории. – 1993. – №8. С. 40-54

Духовенство, оказавшееся под перекрестным огнем идеологической войны, столкнулось с невообразимой жестокостью со стороны своих преследователей. Казни проводились с леденящей душу жестокостью, часто сопровождавшейся пытками и нанесением увечий. Церкви были осквернены, иконы уничтожены, а религиозное образование запрещено<sup>13</sup>.

Несмотря на ошеломляющие потери, понесенные духовенством, их непоколебимая верность своей вере и отказ отказаться от своих принципов были примером мужества перед лицом тирании. Даже когда советский контроль расширился, члены духовенства продолжали сопротивляться, заплатив высшую цену за свое неповиновение. Безжалостные преследования духовенства, особенно на территориях, находящихся под советским контролем, высветили, на что готовы были пойти большевики, чтобы искоренить религиозное инакомыслие. Верующие терпели невообразимые страдания, а священники становились мишенями за их преданность белому движению и их молитвы за его успех<sup>14</sup>.

Наследие мученичества, оставленное духовенством, служит свидетельством их непоколебимой преданности своим убеждениям и готовности пожертвовать всем ради защиты своей веры. Хотя их голоса были заглушены, их мужество и убежденность продолжают вдохновлять поколения твердо стоять перед лицом угнетения<sup>15</sup>.

В 1919 году Патриарх Тихон обратился с двумя пронзительными посланиями к Православным верующим, призывая к миру среди политических потрясений, опустошающих страну. Он осудил варварство ведения войны, осудив использование невинных гражданских лиц в качестве пешек и оплакивая потерю бесчисленных жизней в результате бессмысленного насилия. Несмотря на разворачивающиеся зверства, он призвал христиан сопротивляться мести и воплощать учение Христа о прощении и сострадании<sup>16</sup>.

Поскольку революция и гражданская война нанесли ущерб экономике России, голод охватил Поволжье и другие регионы, оставив миллионы голодающих без средств к существованию. Реагируя на кризис, Патриарх Тихон возглавил усилия по оказанию помощи голодающим, заручившись поддержкой международных религиозных лидеров и создав комитеты помощи. Однако подозрительность большевистского правительства и последующее прекращение этих усилий подчеркнули растущую пропасть между Церковью и государством<sup>17</sup>.

Изъятие правительством Церковных ценностей под видом помощи голодающим ознаменовало зловещий поворот в его кампании против религии. Несмотря на протесты Церкви, был издан указ, предписывающий конфискацию богослужебных принадлежностей, что вызвало возмущение и сопротивление

---

<sup>13</sup> Там же

<sup>14</sup> Петров С. Н. Отношение Православной Российской Церкви к большевикам в 1917–1918 гг. в современной историографии... С. 31–43.

<sup>15</sup> Васильева О.Ю. Русская православная церковь и Советская власть в 1917–1927 годах / О.Ю. Васильева // Вопросы истории. – 1993. – №8. С. 40-54

<sup>16</sup> Там же

<sup>17</sup> Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви. 1917–1945. М., 1996. С. 73

среди верующих. Жестокие репрессии против инакомыслия, кульминацией которых стали казни представителей духовенства и тюремное заключение бесчисленного множества других лиц, выявили глубину нетерпимости правительства к религиозной оппозиции<sup>18</sup>.

Тем временем националистический пыл подпитывал сепаратистские движения по всей стране, еще больше нарушая и без того беспокойный политический ландшафт. Одностороннее провозглашение Грузинской Церковью автокефалии без согласия Русской Церкви обострило отношения между двумя образованиями, подчеркнув сложности религиозной автономии в более широком контексте национальной идентичности<sup>19</sup>.

Призывы патриарха Тихона к единству и приверженности Церковному учению остались без внимания, поскольку геополитическая напряженность продолжала нарастать. Несмотря на его усилия преодолеть разногласия и поддержать святость Церковной власти, раскол между Русской и Грузинской Церквями продолжался десятилетиями, символизируя глубоко укоренившиеся разногласия, вызванные революцией и национализмом. Осенью 1917 года бурные события на Украине угрожали разрушить единство Русской Православной Церкви. Назначение Радой Николая (Миколы) Николаевича Бессонова, скандального бывшего епископа, ставшего министром, усугубило напряженность внутри Церкви. Несмотря на возражения архиепископа Евлогия, Рада продолжала поддерживать Бессонова, разжигая сепаратистские настроения и достигая кульминации в организации Всеукраинского Церковного собора<sup>20</sup>.

Патриарх Тихон, встревоженный разворачивающимся кризисом, направил митрополита Киевского Владимира для подавления беспорядков. Несмотря на сопротивление сепаратистов, митрополит Владимир стойко защищал единство Церкви, заручившись поддержкой приходских собраний и инициировав подготовку к Всеукраинскому Церковному собору.

Однако работа Собора была омрачена политическими разногласиями, а нависшая угроза наступления Красной Армии усилила напряженность. Несмотря на попытки сепаратистов настаивать на автокефалии, большинство отклонило это предложение, и Собор закрылся, не приняв никаких резолюций. Трагедия произошла с приходом Красной Армии в Киев, когда вооруженные люди сорвали церковные службы и напали на духовенство, лояльное митрополиту Владимиру. В результате жестокого акта мученичества митрополит Владимир был подвергнут пыткам и убит, его непоколебимая приверженность Церковному единству увековечена патриархом Тихоном<sup>21</sup>.

В условиях меняющегося политического ландшафта митрополит Антоний проявил себя как стойкий защитник Церковного единства, преодолев политическое давление и организовав поворот в настроениях Собора. Несмотря

---

<sup>18</sup> Там же, С. 91

<sup>19</sup> Васильева О.Ю. Русская православная церковь и Советская власть в 1917–1927 годах / О.Ю. Васильева // Вопросы истории. – 1993. – №8. С. 40-54

<sup>20</sup> Лавринов В.В. Очерки истории обновленческого раскола на Урале (1922–1945). М., 2007. С. 34

<sup>21</sup> Там же, С. 43

на трудности, Собор в конечном счете отверг автокефалию и подтвердил автономию Украинской Церкви<sup>22</sup>.

Тем не менее, борьба за единство продолжалась среди хаоса Гражданской войны, когда аресты духовенства, тюремные заключения и эмиграция еще больше усложняли управление Церковью. Несмотря на эти трудности, Церковь оставалась стойкой, приспособляясь к местным условиям и стремясь выполнять свою духовную миссию в условиях суматохи войны и политических потрясений<sup>23</sup>.

В бурные годы гражданской войны Русская Православная Церковь столкнулась с беспрецедентными вызовами: епископы гибли, бежали или были высланы из России. Несмотря на хаос, предпринимались усилия по сохранению организационной структуры Церкви и духовной целостности. Патриарх Тихон вместе с горсткой близких советников руководил Церковью в эти беспокойные времена. Распад Центрального Церковного совета побудил принять меры по обеспечению самоуправления епархий в отсутствие центральной власти. Серьезная угроза святости Церкви возникла в связи с осквернением святых мощей революционными властями. Несмотря на попытки Патриарха защитить эти священные артефакты, имели место многочисленные случаи осквернения, вызывающие беспокойство среди верующих<sup>24</sup>.

Среди духовенства возникли обновленческие движения, выступавшие за радикальные изменения в Церковной практике и управлении. Эти движения, часто поддерживаемые ЧК, стремились подорвать традиционное Православие и посеять раздор внутри Церкви.

В ответ на эти вызовы Патриарх Тихон издал директивы о поддержании традиционной литургической практики Церкви, подтвердив важность сохранения ее богатого наследия и духовной сущности в условиях потрясений войны и революции. Несмотря на эти испытания, Русская Православная Церковь выстояла, руководствуясь своей непоколебимой приверженностью сохранению своих священных традиций и духовной самобытности перед лицом невзгод<sup>25</sup>.

После большевистской революции донское казачество проявило себя как стойкий защитник веры и родины. Епископ Аксайский Гермоген (Максимов) произнес страстные речи, сплачивая казацьи войска против большевиков, которых он считал врагами Православной Церкви и нации. Войсковой круг донских казаков снискал расположение Церкви, епископ Гермоген (Максимов) освятил каждый их шаг к независимости. Избрание атамана А.М. Каледина было встречено торжественным молебном, символизирующим приобщение казачества к христианским ценностям<sup>26</sup>. Знаковые события, такие, как принесение в Войско Донское почитаемой иконы святых Гурия, Варсонофия и

<sup>22</sup> Кашеваров А.Н. Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М., 2005. С. 106

<sup>23</sup> Голос Церкви // Русская армия. – 1919. – № 105, 21 мая. – С. 2.

<sup>24</sup> Васильева О.Ю. Русская православная церковь и Советская власть в 1917–1927 годах / О.Ю. Васильева // Вопросы истории. – 1993. – №8. С. 40-54

<sup>25</sup> Петров С. Н. Отношение Православной Российской Церкви к большевикам в 1917–1918 гг. в современной историографии... С. 31–43.

<sup>26</sup> Донские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1917. № 19. С. 1-19



Германа, укрепили духовную связь между казачеством и Церковью. Донской епархиальный съезд выразил непоколебимую поддержку военному правительству, провозгласив Донскую армию маяком надежды на спасение России<sup>27</sup>.

Однако возникла напряженность из-за оккупации Теологической семинарии военным штабом, что привело к переговорам между Церковью и военным руководством. Директивный подход атамана П.Н. Краснова к Церкви контрастировал с более коллаборативной позицией А. М. Каледина<sup>28</sup>.

При последующем руководстве, таком, как атаман А.П. Богаевский, были приняты законодательные меры для финансовой поддержки Православного духовенства и восстановления оскверненных храмов. Церковь с жаром праздновала освобождение Дона от большевистского контроля, провозглашая это новым рассветом свободы и веры. Добровольческая армия, особо почитаемая архиепископом Кавказским и Ставропольским Агафодором (Преображенским), рассматривалась как авангард порядка и страж религиозной свободы<sup>29</sup>. Церковь благословляла Белое движение, рассматривая его как силу для восстановления законности, порядка и духовного благополучия русского народа. В эти беспокойные времена Церковь стояла рядом с донскими казаками и Добровольческой армией, предлагая духовное руководство и моральную поддержку, когда они боролись за отстаивание Православных ценностей и защиту родины от разрушительных последствий революции. Когда во время гражданской войны преследования большевиков усилились, архиепископ Агафодор (Преображенский) посетовал на беспрецедентные зверства, совершенные против Церкви и ее духовенства. Жестокость правительства и пренебрежение к человеческому достоинству погрузили Россию во тьму, побудив Церковь искать утешения в рядах Белого движения. Знаменательное событие – прибытие генерала А.И. Деникина в Ставрополь – было отпраздновано с большой помпой, символизируя связь Церкви с Добровольческой армией. Архиепископ Агафодор (Преображенский) приветствовал А.И. Деникина как доблестного лидера, а Добровольческую армию – как светоч христианских ценностей<sup>30</sup>.

Среди хаоса войны в мае 1919 года был созван Церковный собор Юго-Восточной Руси, учредивший Временную Высшую Церковную администрацию для надзора за религиозными делами в регионах, находящихся под контролем добровольческих формирований. Этот шаг укрепил единство территорий, находившихся под властью А.И. Деникина, но обострил отношения с казачьими государственными образованиями, стремившимися к автономии. В Совете вспыхнула напряженность из-за расположения резиденции Верховного, подчеркнув сложную динамику отношений между Церковью и военным

<sup>27</sup> Деникин А.И. Очерки русской смуты. Т. № 4 – Минск; Харвест. 2002. С. 67

<sup>28</sup> Кашеваров А.Н. Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М., 2005. С. 137

<sup>29</sup> Деникин А.И. Очерки русской смуты. Т. № 4 – Минск; Харвест. 2002. С. 85

<sup>30</sup> Донские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1917. № 20. С. 1-21

руководством. Несмотря на разногласия, непоколебимая поддержка Церкви А.И. Деникиным укрепила его позиции надежного союзника<sup>31</sup>.

Новаторский подход А.И. Деникина к государственно-церковным отношениям, признающий автономию Церкви при создании механизмов надзора, ознаменовал отход от предыдущих режимов. Однако споры о правовом статусе Церкви продолжались, подчеркивая трудности ориентации в меняющемся политическом ландшафте. Несмотря на первоначальное сотрудничество, между «Деникинским» департаментом конфессий и ВВЦУ возникли трения, отражающие сохраняющуюся напряженность по поводу роли Церкви в новом порядке<sup>32</sup>. Несмотря на эти вызовы, Церковь продолжала выстраивать свои сложные отношения с государственной властью, стремясь сохранить свою автономию и целостность в условиях войны<sup>33</sup>.

Во время 7-й сессии Временного высшего Церковного управления в августе 1919 года были предприняты усилия по централизации Церковной политики путем разработки положений о едином управлении конфессиями по всей России. Между тем, во Втором Крымском региональном правительстве министр С.А. Никонов предложил единовременные пособия для нуждающегося духовенства, подчеркнув финансовые трудности внутри Церкви<sup>34</sup>.

Крымское правительство признало епархиальные советы государственными учреждениями, выделив средства и подтвердив их важность на основании директив Всероссийского поместного собора. Однако прекращение деятельности Второго Крымского правительства в 1919 году оставило епархиальные советы без финансовой поддержки, что вызвало обращения с просьбой о признании и финансировании. П.Н. Врангель сменил А.И. Деникина на посту главнокомандующего, что привело к организационным изменениям в Церковном управлении. Врангель упразднил Департамент конфессий, передав Церковные дела Центральной Церкви Юга России, а неправославные – гражданскому департаменту внутренних дел<sup>35</sup>.

Напряженность в отношениях между кубанским региональным правительством и Кубанской епархией обострилась, поскольку военные реквизиции лишили епархию ее зданий и ресурсов. Несмотря на протесты епархиального совета, действия правительства были восприняты как неуважительные и несправедливые, отражающие более широкую борьбу за власть в условиях хаоса войны.

---

<sup>31</sup> Михайлова Т.Г. К вопросу о природе и масштабах большевистских гонений против Русской православной церкви в годы Гражданской войны // Гражданская война в России: события, мнения, оценки. – М.: Раритет, 2002. С. 91

<sup>32</sup> Звягин С.П. Русская православная церковь и режим А.В. Колчака: к постановке вопроса / С.П. Звягин // Духовная культура: проблемы и тенденции развития. – Сыктывкар, 1994.

<sup>33</sup> Михайлова Т.Г. К вопросу о природе и масштабах большевистских гонений против Русской православной церкви в годы Гражданской войны... С. 134

<sup>34</sup> Олихов Д.В. Создание и деятельность Временного Высшего Церковного Управления Сибири (1918-1920 гг.) // Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. С. 41

<sup>35</sup> Михайлова Т.Г. К вопросу о природе и масштабах большевистских гонений против Русской православной церкви в годы Гражданской войны... С. 164

## Литература

1. Васильева О.Ю. Русская православная церковь и Советская власть в 1917–1927 годах / О.Ю. Васильева // Вопросы истории. – 1993. – №8. С. 40-54
2. Голос Церкви // Русская армия. – 1919. – № 105, 21 мая. – С. 2.
3. Деникин А.И. Очерки русской смуты. Т. № 4 – Минск; Харвест. 2002. 280 с.
4. Донские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1917. № 1–24
5. Звягин С.П. Русская православная церковь и режим А.В. Колчака: к постановке вопроса / С.П. Звягин // Духовная культура: проблемы и тенденции развития. – Сыктывкар, 1994.
6. Кашеваров А.Н. Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М., 2005. 440 с.
7. Лавринов В.В. Очерки истории обновленческого раскола на Урале (1922–1945). М., 2007. 308 с.
8. Михайлова Т.Г. К вопросу о природе и масштабах большевистских гонений против Русской православной церкви в годы Гражданской войны // Гражданская война в России: события, мнения, оценки. – М.: Раритет, 2002. 480 с.
9. Олихов Д.В. Создание и деятельность Временного Высшего Церковного Управления Сибири (1918-1920 гг.) // Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. 229 с.
10. Петров С. Н. Отношение Православной Российской Церкви к большевикам в 1917–1918 гг. в современной историографии // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 3 (64). С. 31–43.
11. Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви. 1917–1945. М., 1996. 250 с.

Vivchar V. M.  
(protopriest Vasily Vivchar)

## The Russian Orthodox Church and the Civil War: Socio-Political and religious processes in 1918-1919

**Abstract.** *At the height of the Russian Civil War, relations between the Russian Orthodox Church and various political groups of that time became an important aspect of the socio-political and religious dynamics of the state. This article examines the complex interactions between the Church and political forces in 1918-1919. Based on historical materials, it sheds light on how the Church interacted with the "Red Movement", as well as regionally joined the "White", especially under such leaders as Generals A.I. Denikin and P.N. Wrangel. The article examines the efforts of church administrations to establish control over religious affairs and the problems they faced, including financial difficulties and tensions with regional governments, an example of which is the tense relations in the Kuban. This article highlights the complex interaction between religion, politics, and social upheavals during this turbulent period of Russian history.*

**Keywords:** *Civil War, Russian Orthodox Church, October Revolution, "white" movement, "red" movement, Red Army, White Army, Bishop of Aksai Hermogenes (Maximov), Archbishop of the Caucasus and Stavropol Agafodor (Preobrazhensky)*

## References

- Vasilyeva O.Y. The Russian Orthodox Church and the Soviet government in 1917-1927 / O.Y. Vasilyeva // Questions of history. - 1993. – No.8. pp. 40-54
- The Voice of the Church // The Russian Army. - 1919. – No. 105, May 21. – S. 2.
- Denikin A.I. Essays of the Russian troubles. Vol. No. 4 – Minsk; Harvest. 2002. 280 p.
- The Don Diocesan Gazette. The department is official. 1917. № 1–24
- Zvyagin S.P. The Russian Orthodox Church and the regime of A.V. Kolchak: to pose a question / S.P. Zvyagin // Spiritual culture: problems and development trends. Syktyvkar, 1994.
- Kashevarov A.N. The Orthodox Russian Church and the Soviet state (1917-1922). Moscow, 2005. 440 p.
- Lavrinov V.V. Essays on the history of the Renovationist split in the Urals (1922-1945). M., 2007. 308 p.
- Mikhailova T.G. On the nature and scale of the Bolshevik persecution against the Russian Orthodox Church during the Civil War // Civil War in Russia: events, opinions, assessments. – M.: Rarity, 2002. 480 p.
- Olikhov D.V. Creation and activity of the Provisional Supreme Church Administration of Siberia (1918-1920) // Diss. for the degree of Candidate of Historical Sciences. 229 p .
- Petrov S. N. The attitude of the Orthodox Russian Church to the Bolsheviks in 1917-1918 in modern historiography // Bulletin of the Moscow State University II: History. The History of the Russian Orthodox Church. 2015. Issue 3 (64). pp. 31-43.
- Regelson L. The Tragedy of the Russian Church. 1917-1945. M., 1996. 250 p.

## Старообрядчество Смоленской губернии в 1861–1905 гг. по материалам ведомственной переписки и епархиальной периодики

**Аннотация.** Старообрядчество было в числе наиболее обсуждаемых явлений в российском обществе пореформенной эпохи. Поэтому важно понимать, какими сведениями о нем располагали ответственные лица от гражданского и церковного ведомств и как смещался фокус их внимания к староверам на протяжении нескольких десятилетий во второй половине XIX – начале XX вв. – времени, связанного с кардинальными изменениями в жизни страны. На страницах «Смоленских епархиальных ведомостей», начиная с конца 1880-х гг., содержатся материалы о деятельности местной православной миссии в отношении староверов. Это издание стало основным источником для исследования представлений о старообрядчестве, транслировавшихся миссионерами государственной церкви. В качестве вспомогательного источника привлекалась ведомственная документация из фондов Государственного архива Смоленской области (переписка, отчеты церковного и гражданского ведомств о старообрядцах).

В статье рассматриваются статистические данные церковного и гражданского ведомств о численности староверов, представлен спектр мнений относительно причин ее увеличения. Приводятся данные священников о сословной принадлежности и занятиях старообрядцев, их духовных лидерах, молитвенных помещениях, школах, кладбищах. Выделяется мнение деятелей Смоленской епархии о том, что положение старообрядцев на рубеже XIX–XX вв. являлось весьма благополучным, а отсутствие содействия миссии со стороны гражданских властей было одной из причин усиления староверия. Кроме того, рост численности старообрядцев на Смоленщине авторы статей в епархиальных ведомостях связывали с миграцией из соседних губерний, случаями перехода православных в старообрядчество и смешанными браками, а также относили за счет естественного прироста. Особенно актуальным поиск причин стал после проведения Первой Всероссийской переписи 1897 г., когда разница между данным ведомств стала исчисляться в тысячах человек.

Проводя работу среди старообрядцев, православные миссионеры отмечали, что смоленские старообрядцы всех толков проживали бок о бок с православными верующими. В статью включены данные миссии о местах деятельности старообрядческих священников, наставников и наставниц, указаны все обнаруженные в публикациях имена, фамилии, род занятий и места проживания. Православные миссионеры во многих публикациях рубежа XIX–XX вв. сетовали, что местные органы власти (например, уездные) попустительствовали старообрядцам. Им виделось, что особенно явно эта приязнь выражалась по отношению к приверженцам белокриницкой иерархии.

**Ключевые слова:** Русская Православная Церковь, Старообрядчество, Российская империя, государственная власть, миссионерская деятельность.

Изучение исторического и культурного прошлого является важнейшей задачей российского общества в условиях глобализации мира. Это в полной мере относится к изучению религиозной жизни общества.

Смоленщина исторически была полиэтничной и поликонфессиональной территорией. Во второй половине XIX – начале XX вв. на территории Смоленской губернии действовали Православная церковь, старообрядчество, католицизм, протестантизм, иудаизм, ислам, секты, вышедшие из православия (духоборчество, молоканство, христововерие, скопчество и другие). Миссионеры и духовенство государственной православной церкви были обязаны следить за распространением других деноминаций. Обязанность контролировать положение дел в этой сфере была и у гражданской администрации. Старообрядчество было в числе наиболее обсуждаемых явлений в российском обществе пореформенной эпохи. Поэтому важно понимать, какими сведениями о нем располагали ответственные лица от гражданского и церковного ведомств, и как смещался фокус их внимания к староверам на протяжении нескольких десятилетий во второй половине XIX – начале XX вв. – времени, связанного с кардинальными изменениями в жизни страны.

В конце XIX – начале XX вв. в «Смоленских епархиальных ведомостях» периодически появлялись статьи миссионеров, подготовленные на основе наблюдений и опыта взаимодействия со старообрядцами: об итогах собеседований, численности различных согласий, истории основных центров, некоторых событиях жизнедеятельности старообрядцев, особенностях развития некоторых толков и согласий в старообрядчестве на территории Смоленской губернии<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Брянцев Я. О расколе Сычевского уезда // Смоленские епархиальные ведомости. – 1880. - № 16; Брянцев Я. Публичная беседа с раскольниками в с. Бехтееве, Сычевского уезда, 3 июня 1890 г. // Смоленские епархиальные ведомости. – 1890. - № 22; Виноградов И. К истории раскола в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. – 1893. - № 11; Добромыслов С. Характер старообрядческого раскола // Смоленские епархиальные ведомости. – 1893. - № 17; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому расколу, протоиереем Яковом Брянцевым в 1893 году // Смоленские епархиальные ведомости. – 1895. - № 9; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому расколу, протоиереем Яковом Брянцевым в 1893 году // Смоленские епархиальные ведомости. – 1895. - № 14; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому расколу, протоиереем Яковом Брянцевым в 1893 году // Смоленские епархиальные ведомости. – 1895. - № 15; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому расколу, протоиереем Яковом Брянцевым в 1893 году // Смоленские епархиальные ведомости. – 1895. - № 16; Муравьев И.М. Мое и родителей моих с детьми пребывание в расколе Беглопоповской секты – и присоединение всех нас к православной Христовой церкви // Смоленские епархиальные ведомости. – 1892. - № 4; Назаревский М. Обращение раскольника федосеевского беспоповщинского толка в православие // Смоленские епархиальные ведомости. – 1893. - № 23.; Никольский А. Состояние раскола и миссионерская деятельность в 1897 г. // Смоленские епархиальные ведомости. – 1899. - № 5; Никольский А. Состояние раскола и миссионерская деятельность в 1897 году А. Никольский // Смоленские епархиальные ведомости. – 1899. - № 1; О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г. // Смоленские епархиальные ведомости. – 1897. - № 21. – С. 1176; Освящение старообрядческой церкви в Сычевке // Смоленский вестник. – 1914. – 8 февраля.; П.С. О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ними за 1896 г. // Смоленские епархиальные ведомости. – 1898. - № 6; Раскол в Смоленской губернии и борьба с ним в 1911 году // Смоленские епархиальные ведомости. – 1912. - № 12; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии. - Смоленск: Типолитография А.И. Елишева, 1888; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. – 1888. - № 15; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. – 1888. - № 16; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. – 1888. - № 17; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные

В советские годы исследования, связанные с историей старообрядчества на Смоленщине, не проводились. Интерес к археографическим исследованиям, связанным с изучением истории старообрядчества на Смоленщине, в советские годы отсутствовал.

В постсоветский период появился ряд исследований, посвященных истории старообрядчества на Смоленщине. А.Ф. Гавриленков<sup>2</sup> рассматривает историю старообрядчества на территории Смоленской губернии в имперский период наряду с другими конфессиями, с точки зрения государственно-конфессиональных отношений на основе материалов Государственного архива Смоленской области. Он приводит обращения к смоленскому губернатору и описывает процессы, связанные с деятельностью старообрядчества: переходы в 1905–1911 гг. 40 чел., принадлежавших к православной церкви, в старообрядчество; регистрацию старообрядческих общин начиная с 1906 года; устройство старообрядческого кладбища<sup>3</sup>.

В контексте исследований по истории Русской Православной церкви о. Рафаил (Ивочкин) касается периода появления старообрядчества на Смоленщине<sup>4</sup>. Характеризуя деятельность миссионерских организаций, он на основе архивных материалов представляет отношения Православной Церкви со старообрядческими организациями на территории отдельных уездов Смоленской губернии.

Таким образом, материалы епархиальной периодики, внутренняя документация миссии и гражданской администрации необходимые для изучения информированности и представлений властей о состоянии старообрядчества и его истории на Смоленщине во второй половине XIX – начале XX вв., до сих пор не являлись объектом специального исследования. Данная работа направлена на восполнение этой лакуны и базируется преимущественно на публикациях в епархиальных ведомостях с привлечением источников, связанных с деятельностью губернской администрации.

---

ведомости. – 1888. - № 18; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. – 1888. - № 9-10; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. – 1888. - № 13; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. – 1888. - № 9-10; Состояние старообрядчества и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1904 год // Смоленские епархиальные ведомости. – 1905. - № 14; Ходатайство старообрядцев // Смоленские епархиальные ведомости. – 1905. – № 3.

<sup>2</sup> Гавриленков А.Ф. Вероисповедная политика Российской империи в 1721-1917 гг. (на материале Государственного архива Смоленской области): монография. – Смоленск: ООО Смоленское областное книжное издательство «Смядынь», 2008. – 308 с.; Гавриленков А.Ф. Политика российской государственной власти по отношению к Православной церкви, христианским конфессиям и авраамическим вероисповеданиям в Смоленской губернии (1721-1917 гг.). - Смоленск: "Маджента", 2009. - 368 с.; Гавриленков А.Ф. Свобода совести и веротерпимость в Смоленской губернии (1905-1917 гг.). - Смоленск: Издательство "Маджента", 2018. - 174 с.

<sup>3</sup> Гавриленков А.Ф. Свобода совести и веротерпимость в Смоленской губернии (1905-1917 гг.). - Смоленск: Издательство "Маджента", 2018. С. 73-77, 101-105, 119.

<sup>4</sup> Рафаил (Ивочкин), иеромонах. Поречская земля: православные храмы. Смоленск, 2007. – 184 с.; Рафаил (Ивочкин), иеромонах. Духовщинская земля: православные храмы. Смоленск, 2009. – 224 с.; Рафаил (Ивочкин), иеромонах. Рославльская земля: православные храмы. Изд. 2-е, испр., доп. Смоленск, 2011. – 224 с.; Рафаил (Ивочкин), иеромонах. Гжатская земля: православные храмы. Смоленск, 2015. С. 30-35; Рафаил (Ивочкин), иеромонах. Дорогобужская земля: православные храмы. Смоленск, 2021. – 368 с. и т.д.

В рассматриваемый исторический период губернские органы государственной власти и епархиальные структуры Русской Православной церкви в Смоленской епархии вели учет и контроль за деятельностью и распространением старообрядчества всех согласий и толков, представители которых проживали на территории губернии. Формирование сведений обеими ведомствами, на первый взгляд, шло из разных источников. Губернские органы власти получали информацию от уездных исправников, епархиальное ведомство – от своих миссионеров. Отчеты уездных исправников были написаны по определенной форме, которая рассылалась в губернии из министерства внутренних дел. Как правило, исправники отвечали на поставленный вопрос о наличии/отсутствии старообрядцев в уезде и о количестве проживающих в различных деревнях, селах и городах старообрядцев. Основная проблема достоверности таких ответов связана с возможностями исправников, не имевших для системного сбора сведений ни штата, ни средств. Отчеты уездных исправников предоставлялись на имя губернатора в период с 1861 по 1905 годы и сохранились в Государственном архиве Смоленской области. Одно из дел показывает, какую информацию в 1862 г. получали органы государственной власти о старообрядцах в губернии<sup>5</sup>. Данные отчетов свидетельствовали о том, что проживание старообрядцев было локализовано в основном тремя уездами: Гжатским (2250 – все поповцы), Сычевским (525 – поповцы, 2 – беспоповцы), Юхновским (8 – поповцы, 702 – беспоповцы). Незначительное количество старообрядцев проживало в губернском городе Смоленске (4 – все поповцы), в Вяземском (4 поповца) и Рославльском (4 поповца) уездах. Таким образом, по данным уездных исправников, на территории губернии на 1862 год проживало 3535 старообрядцев. Из них 80% старообрядцев принадлежало к поповщине и 20% – к беспоповщине (далее у нас будет возможность сравнить эти цифры с данными церковного ведомства и гражданских статистиков).

Еще одним источником, содержащим сведения об истории и состоянии старообрядчества на Смоленщине в рассматриваемый период, была газета «Смоленские епархиальные ведомости», которая издавалась с 1865 года. Информация, которую предоставляли миссионеры, была более подробной, чем та, которую собирали органы государственной власти. Миссионеры включали в свои статьи историю старообрядчества в определенном уезде, место проживания старообрядцев, их численность и состав, принадлежность к определенному согласию и/или толку, отношение к ним православного населения. Причин такого подхода миссионеров в изучении старообрядчества по уездам, по нашему мнению, было несколько. Во-первых, Церковь действительно волновала численность состав паствы и вопрос о том, будет ли существенно увеличиваться количество переходов в старообрядчество или сектантство. Во-вторых, важное значение для сбора подробных сведений имела личность самого миссионера. Большинство из них были знакомы с многими

---

<sup>5</sup> ГАСО. Ф. 1. Оп 4 (1862). Д. 58. Л.1-21.



старообрядцами, знали фамилии и имена и отчество наставников, наставниц, учителей, бывали в их молитвенных домах.

Изучение миссионерами состояния развития старообрядчества в губернии и опубликование соответствующих материалов не было систематическим. С момента издания «Смоленских епархиальных ведомостей», до 1905 года было издано 36 статей, посвященных старообрядчеству в Смоленской епархии (губернии).

Интенсивность издания материалов, посвященных старообрядчеству на Смоленщине, его истории по десятилетиям в рассматриваемый период тоже была различной. С 1865 года по 1880 год статьи, посвященные старообрядчеству в епархии, его истории, издавались нерегулярно. В основном это были перепечатки из епархиальных ведомостей других епархий. 13 статей в 17 номерах имели методологическое значение для будущих публикаций, так как отражали официальную позицию Русской Православной церкви в отношении к старообрядцам в рассматриваемый период<sup>6</sup>. Печатались выдержки из отчетов Обер-Прокурора Святейшего Синода за 1868 – 1875 годы<sup>7</sup>, статьи о методах работы со старообрядцами. Было опубликовано три материала о событиях у старообрядцев за пределами губернии<sup>8</sup> и один об количестве отпадений «в раскол» в Смоленской епархии<sup>9</sup>. Можно предположить, что в данный период епархиальные власти не считали ситуацию на подведомственной территории требующей особого внимания.

---

<sup>6</sup> Депутация от московских единоверцев // Смоленские епархиальные ведомости. 1865. № 10. С. 363-367; И.С. Присоединение к Православной Церкви так называемых австрийских архиереев с их клиром // Смоленские епархиальные ведомости. 1865. № 15. С. 75-76; Распространение и утверждение веры и благочестия (Из Всеподданнейшего отчета г. Обер-Прокурора Св. Синода за 1868 год) // Смоленские епархиальные ведомости. 1870. № 17. С. 109-124; Извлечение из всеподданнейшего отчета Обер-Прокурора Святейшего Синода за 1869 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1871. № 5. С. 92-115; Управление Российской церковью и перемены в её иерархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1873. № 5. С. 159-180; Несколько слов о калужских воздыханцах // Смоленские епархиальные ведомости. 1873. № 18. С. 742-763; Распространение и утверждение веры и религиозная жизнь // Смоленские епархиальные ведомости. 1875. № 14. С. 407-423; Распространение и утверждение веры и религиозная жизнь // Смоленские епархиальные ведомости. 1875. № 16. С. 465-483; Павел, архимандрит. Беседа с православным священником о том, что нужно для успешного действия в обращении глаголемых старообрядцев в православной церкви // Смоленские епархиальные ведомости. 1885. № 1. С. 38-44; Павел, архимандрит. Беседа с православным священником о том, что нужно для успешного действия в обращении глаголемых старообрядцев в православной церкви // Смоленские епархиальные ведомости. 1885. № 2. С. 87-93; Павел, архимандрит. Беседа с православным священником о том, что нужно для успешного действия в обращении глаголемых старообрядцев в православной церкви // Смоленские епархиальные ведомости. 1885. № 3. С. 155-160; Об истинном смысле и значении содержащихся в полемических противораскольнических сочинениях прежнего времени порицаниях на именуемые старые обряды // Смоленские епархиальные ведомости. 1886. № 9. С. 425-434; Отечественная церковь в истекшем 1886 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1887. № 5. С. 247-252; Отечественная церковь в истекшем 1886 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1887. № 22. С. 1192-1205; Столетие единоверия // Смоленские епархиальные ведомости. 1900. № 21. С. 1077-1082;

<sup>7</sup> Извлечения из отчетов Обер-Прокурора Святейшего Синода // Смоленские епархиальные ведомости. 1870. № 6. С. 109-124; 1871. № 5. С. 92-115; 1873. № 5. С. 159-180; № 18. С. 742-763; 1875. № 14. С. 407-423; № 16. С. 465-483).

<sup>8</sup> Депутация от московских единоверцев // Смоленские епархиальные ведомости. 1865. № 10. С. 363-367; И.С. Присоединение к Православной Церкви так называемых австрийских архиереев с их клиром // Смоленские епархиальные ведомости. 1865. № 15. С. 75-76; Распространение и утверждение веры и благочестия (Из Всеподданнейшего отчета г. Обер-Прокурора Св. Синода за 1868 год) // Смоленские епархиальные ведомости. 1870. № 17. С. 109-124.

<sup>9</sup> Ведомость о совратившихся из православия в ереси и расколы в 1865 году по смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1866. № 17. С. 399.

Еще раз смоленское староверие появляется на страницах епархиальных ведомостей в 1880 г., когда сначала вышла небольшая заметка, в которой со ссылкой на письмо, присланное православными крестьянами Сычевского уезда в «Русские ведомости», между прочим православное духовенство Сычевского уезда обвинялось в бездействии в деле борьбы с расколом: «Распространение раскольнических учений следует приписать не иначе, как равнодушию местного православного духовенства»<sup>10</sup>. Благочинный Сычевского уезда, села Ильинского священник Яков Брянцев подготовил ответ по всем пунктам обвинения, рассказав и объяснив причины распространения прежде всего старообрядчества различных согласий и толков в уезде<sup>11</sup>. Так, Я. Брянцев отметил, что распространение раскола связано не с соращением православных, а с рождением в расколе: «Численность раскольников, однако ж, увеличивается, но не вследствие соращений, а вследствие рождений в расколе...»<sup>12</sup>.

Следующая публикация, посвященная старообрядцам, вышла только через 8 лет, но на сей раз это было весьма пространное описание старообрядчества и сектантства в Смоленской губернии в 10-60-е годы XIX века, которое подготовил православный миссионер Н. Соколов<sup>13</sup>. Он привел данные из отчетов смоленских архиереев о количественном составе старообрядцев Смоленской епархии/губернии в конце 1850-х гг.

После этого статьи, связанные с местной старообрядческой тематикой, стали публиковаться весьма активно – основная часть таких материалов по Смоленской епархии вышла в период с 1888 по 1905 гг. – 23 статьи в 51 номере. Это были статьи об истории старообрядчества в губернии, о деятельности православных миссионеров среди старообрядцев различных толков и согласий в уездах. В 1889 г. были напечатаны три статьи о пользе проповеднической деятельности и собеседований<sup>14</sup>, после чего известия о проведении таких бесед и их влиянии на староверие неоднократно публиковались на страницах епархиальных ведомостей в 1890 и 1895 г.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> О расколе в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1880. № 7-8. С. 195.

<sup>11</sup> Брянцев Я. О расколе Сычевского уезда // Смоленские епархиальные ведомости. 1880. № 16. С. 426-434.

<sup>12</sup> Там же. С. 428.

<sup>13</sup> Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 6. С. 260-278; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 9-10. С. 375-388; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 11; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 13. С. 539-549; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 15. С. 630-637; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 16. С. 687-691; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 17. С. 728-743; Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 18. С. 769-781.

<sup>14</sup> Преосвященный Смоленский епископ Тимофей в своих отношениях к расколу и раскольникам Смоленской епархии (1834—1858 гг.) // Смоленские епархиальные ведомости. 1889. № 3. С. 131-137; Преосвященный Смоленский епископ Тимофей в своих отношениях к расколу и раскольникам Смоленской епархии (1834—1858 гг.) // Смоленские епархиальные ведомости. 1889. № 3. С. 175-181; О ирроповедях и внебогослужебных собеседованиях в приходах, зараженных расколом // Смоленские епархиальные ведомости. 1889. № 22. С. 1010-1114; Смоленские епархиальные ведомости. 1889. № 24. С. 1120-1125.

<sup>15</sup> Брянцев Я. Публичная беседа с раскольниками в с. Бехтеево Сычевского уезда, 3 июня 1890 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1890. № 22. С. 993-998; Брянцев Я. Публичная беседа с раскольниками в с. Бехтеево Сычевского уезда, 3 июня 1890 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1890. № 23. С. 1057-1067; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году//

В статьях И. Виноградова и С. Добромыслова сравнивалось вероучение поповцев и беспоповцев и рассматривалось их распространение на Смоленщине<sup>16</sup>. Незадолго до своей кончины, упоминавшийся ранее миссионер Я. Брянцев выпустил материал о своих беседах с беглопоповцами и приемлющими белокриницкую иерархию в Сычевском уезде<sup>17</sup>. Позднее, в том же 1895 г., вышли еще два рассказа о беседах с сычевскими староверами<sup>18</sup>. На протяжении 1897–1899 гг. печатались серии описательных статей о деятельности миссии и состоянии смоленского старообрядчества<sup>19</sup>, в том числе работа А. Никольского<sup>20</sup>.

В начале XX века были изданы статьи о состоянии раскола и мерах противодействия ему<sup>21</sup>. Фактически, это было продолжение публикации отчетов о состоянии старообрядчества и сектантства на территории Смоленской губернии до опубликования Манифеста 17 апреля 1905 г. о веротерпимости.

Описания бесед и обзорные статьи, опубликованные за период с конца 1880-х по 1904 годы, свидетельствуют об изменении подходов Церкви к

---

Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 9. С. 374-383; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году// Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 14. С. 587-597; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году// Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 15. С. 636-650; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году// Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 16. С. 712-718; Три публичные беседы с старообрядцами Сычевского уезда// Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 17. С. 756-766; Три публичные беседы с старообрядцами Сычевского уезда// Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 19. С. 841-856.

<sup>16</sup> Виноградов И. К истории раскола в Смоленской епархии//Смоленские епархиальные ведомости. 1893. № 11. С. 586-590; Добромыслов С. Характер старообрядческого раскола. 1893. № 16. С. 816-825; Добромыслов С. Характер старообрядческого раскола. 1893. № 17. С. 870-877.

<sup>17</sup> Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году// Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 9. С. 374-383; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году// Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 14. С. 587-597; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году// Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 15. С. 636-650; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году// Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 16. С. 712-718.

<sup>18</sup> Три публичные беседы с старообрядцами Сычевского уезда// Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 17. С. 756-766; Три публичные беседы с старообрядцами Сычевского уезда// Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 19. С. 841-856.

<sup>19</sup> О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г.// Смоленские епархиальные ведомости. 1897. № 20. С. 1123-1130; О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г.// Смоленские епархиальные ведомости. 1897. № 21. С. 1176-1184; О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г.// Смоленские епархиальные ведомости. 1898. № 1. С. 33-39; О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г.// Смоленские епархиальные ведомости. 1898. № 3. С. 136-142; О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г.// Смоленские епархиальные ведомости. 1898. № 6. С. 325-331.

<sup>20</sup> Никольский А. Состояние раскола и миссионерская деятельность в 1897 году// Смоленские епархиальные ведомости. 1899. № 1. С. 48-53; Никольский А. Состояние раскола и миссионерская деятельность в 1897 году// Смоленские епархиальные ведомости. 1899. № 5. С. 276-279; Никольский А. Состояние раскола и миссионерская деятельность в 1897 году//Смоленские епархиальные ведомости. 1899. № 23. С. 1308-1316.

<sup>21</sup> Заметки о детях раскольников//Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 8. С. 440-442; Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии к 1902 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1902. № 20. С. 1093-1110; Состояние раскола и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1902 год// Смоленские епархиальные ведомости. 1903. № 10. С. 592-600; Состояние раскола и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1903 год// Смоленские епархиальные ведомости. 1904. № 11-12. С. 700-721.

миссионерской деятельности: она постепенно эволюционирует в сторону детального изучения старообрядчества, полагая, что это позволит более эффективно влиять на него путем убеждений и увещаний. Синодальная церковь в это время сосредоточила внимание, прежде всего, на белокриницкой иерархии, что было закономерно из-за активности адептов этого направления. Крестьян и мещан тех уездов, где было распространено старообрядчество, согласно руководствам в главном епархиальном издании, следовало просвещать, чтобы не происходило совращение православных верующих в поповщину. Автор статьи «Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году» говорит о необходимости усиления работы и просвещения крестьян тех уездов, где было сильно развито старообрядчество, о проведении публичных и частных бесед. При этом, указывается на факт того, что эти беседы проводили все четыре миссионера по четырем уездам: «В 1901 году Сычевским миссионером произведено 27 собеседований; Гжатским – 8 публичных бесед и много частных; Бельским – 6 бесед и Юхновским – 4 публичных и 19 частных»<sup>22</sup>.

#### **Численность, сословный состав, занятия, причины роста старообрядческого населения**

В исследовании Н. Соколова приводится дата начала сбора Смоленской консисторией сведений о количестве старообрядцев – 1816 г. и точные данные за этот год по всем уездам (Гжатскому, Сычевскому и Юхновскому – Д.Г.), где проживали старообрядцы различных толков (Таблица 1). Ранее этого года Смоленская консистория учет старообрядческого населения не вела<sup>23</sup>.

**Таблица №1**

#### **Численность старообрядчества в Смоленской губернии во второй половине XIX - начале XX вв.**

Годы	Церковное ведомство	Гражданское ведомство
1816	4952	
1858	11461	9027
1897	20728	28256
1901	20946	29473
1902	21261	31935
1903	21294	36838
1904	21374	38009

Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 13. С. 542; Цебриков М. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. [Т. 21]. Смоленская губерния. СПб., 1862. С. 138; Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 18. С. 872-886; Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 20. С. 964-973; Никольский А. Состояние раскола и

<sup>22</sup> Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. № 20. 1902. С. 964-972.

<sup>23</sup> Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 13. С. 539-542.

миссионерская деятельность в 1897 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1898. № 23. С. 1308-1316; Никольский А. Состояние раскола и миссионерская деятельность в 1897 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1899. № 1. С. 48-53; Никольский А. Состояние раскола и миссионерская деятельность в 1897 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1899. № 5. С. 276-279; Обзор Смоленской губернии за 1897 г. Смоленск: Губернская Типография, 1898; Обзор Смоленской губернии за 1901. Смоленск: Губернская Типография, 1902; Обзор Смоленской губернии за 1902. Смоленск: Губернская Типография, 1903; Обзор Смоленской губернии за 1903. Смоленск: Губернская Типография, 1904; Обзор Смоленской губернии за 1904. Смоленск: Губернская Типография, 1905. Состояние раскола и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1903 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1904. № 11-12. С. 700-721; Состояние раскола и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1902 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1903. № 10. С. 592-600.

Численность старообрядчества во второй половине XIX – начале XX вв. росла по данным обоих ведомств, цифры отличались. Иногда данные, представляемые православными миссионерами, превышали данные гражданской администрации. Например, в 1858 г. в документах смоленского архиерея значилось на 2,5 тыс. староверов больше, чем насчитали местные власти, предположительно при проведении 10-й ревизии. В свою очередь, в Первой всеобщей переписи 1897 г. показано на 7,5 тыс. человек больше, чем в данных православной миссии. В следующие годы это расхождение еще более усиливается: на 8,5 тыс. чел. в 1901 г., и на 16,6 тыс. в 1904. Сложно определить причины такого расхождения. Возможно, миссионеры умышленно занижали данные, опасаясь нареканий начальства или же не могли организовать качественный учет.

В своих публикациях миссионеры приводили сведения о старообрядческих согласиях – белокриницкой иерархии, беглопоповцах и беспоповцах, по селам и деревням по четырем уездам губернии в конце XIX - начале XX вв. (Таблица 2)<sup>24</sup>

**Таблица 2**

**Старообрядческие согласия  
в Бельском, Гжатском, Сычевском, Юхновском уездах  
Смоленской губернии в конце XIX – начале XX вв., чел.**

Годы	Беспоповцы	Беглопоповцы	Белокриницкое согласие
1896	1583	5283	13154
1900	1506	6372	13061
1902	1448	6207	13606

О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1897. № 20. С. 1128-1130; Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 22. С. 1111; Состояние раскола и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1902 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1903. № 10. С. 594-596.

Миссионеры показывали, что усиление старообрядчества происходило в губернии исключительно за счет естественного прироста. Это была основная

<sup>24</sup> Состояние раскола и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1902 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1903. № 10. С. 591-593; Состояние раскола и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1903 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1904. № 11-12. С. 701-703.

причина увеличения численности старообрядцев, но не единственная. Часть православных верующих переходили в старообрядчество под влиянием иных факторов: иногда это происходило за счет браков православных и старообрядцев или перехода в старообрядчество из православия. Например, в 1861 году рассматривалось дело о принятии раскольнической веры крестьянами имения генеральши Бистром Е.М.<sup>25</sup> Об этом же, но в конце XIX века писали миссионеры в своих отчетах<sup>26</sup>.

Кроме того, увеличение численности старообрядцев в губернии в конце XIX века сотрудники миссии связывали с миграцией: «...в Бельском уезде в пределах Верховье-Малышвинской волости, назад тому 4 года, поселилось довольно значительное число раскольников – выходцев из Жиздринского уезда, Калужской губернии. То же самое замечается и в других местах, напр., в селах: Милюкове и Короваеве-Подгороднем, Сычевского уезда: чрез прибытие раскольников из других мест число их увеличилось на 15 чел.»<sup>27</sup>.

Старообрядцы Смоленской губернии были тесным образом связаны со старообрядцами соседних губерний – Калужской, Московской и Тверской. Миссионеры описывали связи старообрядцев Смоленской губернии со старообрядцами указанных губерний: «По территории всей Смоленской епархии раскол (старообрядства) распространен далеко не везде и не одинаково. Он имеется только в северных северо-восточных уездах губернии, примыкающих к губерниям: Тверской, Московской и Калужской, – в уездах: Бельском, Сычевском, Гжатском и Юхновском, во всех же других уездах (южных и юго-западных) раскола нет... с другой (стороны – Д.Г.) – в соседстве и обусловливаемых им разнообразных сношениях населения северных уездов с издавна зараженным расколом населением соседних губерний: Тверской, Московской и Калужской. Последняя причина (соседство с губерниями Тверской, Московской и Калужской) отмечается и в миссионерских отчетах»<sup>28</sup>.

Среди смоленских старообрядцев были представители разных сословий: крестьяне, купцы, мещане. Основная масса старообрядцев относилась в рассматриваемый период к крестьянам-земледельцам, но были также представители купечества и торгующих по свидетельствам: «в гор. Гжатске проживает одно семейство купца Степана Травкина...»<sup>29</sup>; в Бельском уезде старообрядцы занимаются «большею частью «прасольничеством»: объезжают Бельский уезд – скупают скот разных пород, иногда лен и многое другое и затем доставляют в Сычевки, где все купленное и продают. Все почти они поповцы австрийского священства – окружники, но есть немного и беспоповцев»<sup>30</sup>. Часть старообрядцев губернии, включая и

<sup>25</sup> ГАСО. Ф. 1. Оп.4 (1861). Д. 81. Л. 2.

<sup>26</sup> О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1897. № 21. С. 1176.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1897. № 20. С. 1124,1125.

<sup>29</sup> Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 18. С. 875.

<sup>30</sup> Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 20. С. 969.

священнослужителей белокрыницкой иерархии, принадлежала к сословию мещан<sup>31</sup>.

Н. Соколову в 1888 г. положение старообрядцев представлялось достаточно обособленным<sup>32</sup>. Однако, в начале 1900-х гг. другой миссионер видел расселение старообрядцев в одном из приходов Бельского уезда Смоленской губернии иначе: «Живут они не отдельными деревнями, а среди православных и миролюбиво – и это, может быть, содействовало тому, что некоторые раскольники своих детей крестили в православном приходском храме и от православного священника, и в настоящее время все они ревностные православные христиане; некоторые уже женились или вышли замуж за православных, а некоторые живут с родителями-раскольниками – и одни других ни в чем не укоряют»<sup>33</sup>. В другой статье говорилось: «Раскольники часто сходятся с православными на улице, ведут с ними беседы, но почти всегда о житейских, а не о религиозных предметах...»<sup>34</sup>

Согласно отчетам миссионеров, старообрядцы проживали бок о бок с православным населением, как правило, в одних с ними селах и деревнях, либо компактно, отдельно от православных, в селениях и деревнях: «Раскольники Смоленской епархии большею частью живут среди православных в одном селе или деревне и лишь в некоторых немногих местах отдельными поселками или деревнями»<sup>35</sup>.

### **Взаимодействие миссионеров со старообрядцами**

Для того, чтобы остановить рост старообрядцев в губернии, православная церковь использовала разные способы и средства: проводила беседы, собеседования и встречи со старообрядцами, обращалась к органам власти за помощью, увеличивала зарплату священнослужителям, работавшим в тех приходах, где проживали старообрядцы, строила церкви в приходах, принимала детей старообрядцев в сельские школы.

Для бесед и собеседований использовался специальный «Образец для собеседования с раскольниками», к котором был представлен алгоритм беседы, проводимой киевским митрополитом Платоном и перепечатанный из «Тобольских епархиальных ведомостей»<sup>36</sup>.

Время для бесед выбиралось с учетом праздничных и ярмарочных дней. Показательным является отрывок из статьи миссионера Якова Брянцева, в которой описывается приезд епископа Смоленского Гурия на беседу со старообрядцами в одном из сел Сычевского уезда: «В день приезда Владыки все село представлялось как бы большим базаром, на котором там и сям кишел народ в праздничном наряде ... При встрече архипастыря, небольшой

<sup>31</sup> Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 18. С. 876.

<sup>32</sup> Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 15. С. 631.

<sup>33</sup> Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 20. С. 968-969.

<sup>34</sup> О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1898. № 1. С. 34.

<sup>35</sup> Там же. С. 1177. Об этом так же свидетельствуют данные статьи «Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии к 1902 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1902. № 20. С. 1096».

<sup>36</sup> Образец для собеседования с раскольниками // Смоленские епархиальные ведомости. 1892. № 13. С. 610-615.

деревянный храм битком наполнен был народом, но тут были только православные, раскольники же, за исключением не большой части, вошедшей в церковь, стояли в ограде или около неё»<sup>37</sup>.

Миссионеры представляли специальный отчет бесед, в котором отражали ход проведения каждой беседы, участников беседы, основные вопросы<sup>38</sup>.

Показательной может быть выдержка из письма епископа Антония благочинному Гжатского уезда: «Согласно ходатайству моему, Вам, как благочинному над раскольническими селами, назначено жалованье с Января месяца сего года по 300 рублей в год, на разъезды и прочие надобности»<sup>39</sup>. Однако, даже увеличение зарплаты священникам не помогало остановить рост старообрядчества в губернии.

Часть причин увеличения численности староверов в начале XX в. миссионеры видели в снисходительном отношении гражданской администрации к старообрядцам: «Отношения к раскольникам гражданской власти можно назвать весьма снисходительными, так что в гражданском отношении раскольники, можно сказать, благоденствуют»<sup>40</sup>.

### **Грамотность и школы старообрядцев**

В отчетах миссионеров по Смоленской епархии в рассматриваемый период определялось, что старообрядцы трех толков имели различный уровень грамотности и образованности. Миссионеры, сами старообрядцы отмечали грамотность как среди рядовых старообрядцев, так и среди священнослужителей, начетников. Миссионер о. Яков Брянцев, описывая свою беседу с представителями поповщины, дает характеристику начетчикам. Так, говоря об одном из них – Прохоре Павлове – он отмечал: «Начетчик Прохор Павлов средних лет, довольно грубый, много читал и многое запомнил из своих старообрядческих книг, читал кое-что из сочинений против раскола, каковые сочинения он брал у священника Крастелева из церковной библиотеки»<sup>41</sup>.

Илья Муравьев, представитель беглопоповщины, рассказывая о том, как он вместе со своей семьей находился в общине, отмечал, что много читал

---

<sup>37</sup> Брянцев Я. Публичная беседа с раскольниками в с. Бехтеево Сычевского уезда, 3 июня 1890 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1890. № 22. С. 993.

<sup>38</sup> Двенадцать бесед, веденных в разных волостях Сычевского уезда, в конце мая и в начале июня 1892 года, миссионером по делам раскола, села Ильинского Казанской церкви протоиереем Иаковом Брянцевым // Смоленские епархиальные ведомости. – 1893. - № 1. – С. 27-43; Двенадцать бесед, веденных в разных волостях Сычевского уезда, в конце мая и в начале июня 1892 года, миссионером по делам раскола, села Ильинского Казанской церкви протоиереем Иаковом Брянцевым // Смоленские епархиальные ведомости. – 1893. - № 3. – С. 141-151; Двенадцать бесед, веденных в разных волостях Сычевского уезда, в конце мая и в начале июня 1892 года, миссионером по делам раскола, села Ильинского Казанской церкви протоиереем Иаковом Брянцевым // Смоленские епархиальные ведомости. – 1893. - № 4. – С. 185-194; Двенадцать бесед, веденных в разных волостях Сычевского уезда, в конце мая и в начале июня 1892 года, миссионером по делам раскола, села Ильинского Казанской церкви протоиереем Иаковом Брянцевым // Смоленские епархиальные ведомости. – 1893. - № 5. – С. 253-266.

<sup>39</sup> Соколов Н. Преосвященный Антоний в своих отношениях к расколу и раскольникам Смоленской Епархии (1860-1866 гг.) // Смоленские епархиальные ведомости. 1891. № 7. С. 366.

<sup>40</sup> Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии к 1902 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1902. № 20. С. 1101.

<sup>41</sup> Двенадцать бесед, веденных в разных волостях Сычевского уезда, в конце мая и в начале июня 1892 года, миссионером по делам раскола, села Ильинского Казанской церкви протоиереем Иаковом Брянцевым // Смоленские епархиальные ведомости. – 1893. - № 1. С. 32.



старообрядческих книг: «Мне было 10 лет, когда стал я обучаться грамоте в своей деревне у неопытного, как я убедился после, учителя ... Я читал много книг (понятно – старообрядческих, так как все другие книги мне читать запрещалось)»<sup>42</sup>.

Зачастую, в одних и тех же отчетах присутствовала противоположная информация о грамотности/образованности старообрядцев различных толков. Так, в одном случае миссионер отмечает, характеризуя приход села Верховья на Обше в Бельском уезде: «Все раскольники этого прихода положительно неграмотны, а посему и грубо упорны в своих раскольнических заблуждениях. На православные школы смотрят с предубеждением и если некоторые и отдают своих детей в школы, то с большою неохотою»<sup>43</sup>. Речь шла о старообрядцах поповщинского толка.

Характеризуя старообрядцев поповщинского толка соседнего прихода села Городка, миссионер отмечал, что между верующими православными и старообрядцами отношения доверительные, а дети старообрядцев ходят в школу вместе с православными: «К школе относятся сочувственно и почти все из них детей своих учат в школах»<sup>44</sup>. В приходе сел Иоткина и Васильевского поповцы и беспоповцы (федосеевцы) отдавали своих детей в школу<sup>45</sup>.

С другой стороны, миссионеры отмечали неграмотность, невежество старообрядцев: «В расколе царят темнота и невежество. Школ у раскольников, кажется, вовсе нет, поэтому грамотных раскольников не особенно много, а начетчиков и совсем мало. В некоторых местах раскольники отдают своих детей "в книжное научение" уставщикам и грамотеям, и последние дают только знание церковно-славянской грамоты, да и то неважное, только в последнее время они начали отдавать своих детей в церковно-приходские школы»<sup>46</sup>.

Об одной из старообрядческих учительниц писал смоленский епископ Антоний, на имя губернатора: «Неизвестная девка Никитина занимается обучением петь на гласы по старому какому-то напеву, совершенно несогласному с нашим Церковным, и учит открыто в кругу раскольников и в слухе православных соседственных домов. Местопребывание её Никитиной непостоянно в Дровниках, по упомянутому занятию своему она проживает по разным деревням сего (Гжатского – Д.Г.) уезда и считается у раскольников за сведущую, ученую, пользуясь за сие великим от них уважением. Ныне

---

<sup>42</sup> Муравьев И.М. Моё и родителей моих с детьми пребывание в расколе Беглопоповской секты - и присоединение всех нас к православной Христовой церкви // Смоленские епархиальные ведомости. 1892. № 4. С. 172.

<sup>43</sup> Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 20. С. 966.

<sup>44</sup> Там же. С. 969.

<sup>45</sup> Там же. С. 970.

<sup>46</sup> Состояние раскола и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1903 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1904. № 11-12. С. 710. Об этом говорится и в Смоленских епархиальных ведомостях (1905. № 14. С. 694). Такой взгляд на старообрядческое образования явно противоречила тому, о чем писал один из исследователей старообрядчества в России в начале 60-х годов XIX века А.П. Щапов: «Раскол будил, вызывал своеобразную народную мыслительность. В то время, как в православных общинах весьма-мало было грамотных, в раскольничьих общинах редкий был неграмотный. Много было грамотных женщин и девиц»: Щапов А.П. Земство и раскол. СПб.: В типографии Товарищества «Общественная Польза», 1862. С. 155.

Никитина проживает тоже в должности какой-то УЧИТЕЛЬНИЦЫ (выделено мной – Д.Г.) в деревне Федяево, Вырубовского прихода, а в Дровники приходит только на праздники для свидания с мнимым мужем своим Даниилом Иосифовым»<sup>47</sup>.

У старообрядцев Смоленской губернии, как и старообрядцев России в целом, существовала традиционная форма обучения, «какая и была только им доступна» – домашняя школа и домашнее обучение в течение нескольких лет<sup>48</sup>. При этом, скорее всего, часть старообрядцев была не против обучения своих детей в школах общего типа, в земских и министерских, при определенных условиях (например, преподавании Закона Божия не священником господствующей церкви).

Следует сказать, что проблема образования для старообрядцев была весьма серьезной. У старообрядцев были опасения о том, что школа, к которой имела отношение господствующая церковь, не научит их детей добрым нравам. Вероятно, именно такая постановка вопроса и заставляла старообрядцев не отдавать детей в школы, или ограничивать количество детей старообрядцев в официальных школах, что и происходило в рассматриваемый нами период. Так, уже после указа 17 апреля 1905 года из Смоленской губернии старообрядческий священник сообщая своим одноверцам в Москву: «Не научат, по мнению священника из Смоленской губернии, никонианские училища и добрым нравам: ЖЕЛАТЕЛЬНО ИМЕТЬ СТАРООБРЯДЧЕСКУЮ ШКОЛУ (выделено мной – Д. Г.); детей учить стали бы несравненно более, а то многие избегают никонианских училищ и учителей, от которых не надеются видеть добрых примеров. Если бы нашлась хорошая читалка, и тогда многие бы согласны были учиться, ибо моей дочери предлагали учить, даже маленькую плату предлагали, а в никонианскую школу не желают отдавать»<sup>49</sup>.

#### **Деятельность старообрядческих наставников и священников**

Молитвенные дома старообрядцев периодически запечатывались. При этом епархиальные власти фиксировали нарушения со стороны старообрядцев, с упоминанием конкретных лиц. В 1861 году епископ Смоленский и Дорогобужский Антоний в докладной записке на имя смоленского губернатора указывал на нарушения указа Александра I о создании культовых сооружений и зданий. Отмечалось, что в одном из сел Гжатского уезда устроена моленная.<sup>50</sup> Богослужения проводились в доме крестьянина Ивана Артемьева (моленной) в деревне Мосаловке Гжатского уезда. Богослужения проводил крестьянин деревни Михайловка Алексей Иванов<sup>51</sup>. Крестьянин Алексей Иванов проводил обряд венчания, при этом надевал на себя ризу, а на брачующихся серебряные венцы<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> ГАСО. Ф. 1. Оп. 4 (1861). Д. 80. Л. 1-1об.

<sup>48</sup> Вопросы народного образования среди старообрядцев. М.: Типография П.П. Рябушинского, 1909. С. 66-69.

<sup>49</sup> Вопросы народного образования среди старообрядцев. М.: Типография П.П. Рябушинского, 1909. С. 125.

<sup>50</sup> ГАСО. Ф. 1. Оп. 4 (1861). Д. 42. Л. 2-2 об.

<sup>51</sup> Там же. Оп. 4 (1861). Д. 78. Л. 1.

<sup>52</sup> Там же. Л. 1 об.

В 1861 году была зафиксирована моленная в доме крестьянина Льва Сергеева в деревне Печишенке Липецкой волости Гжатского уезда. Богослужения проводил крестьянин деревни Кщево Авраамий Спиридонов с помощником, крестьянином деревни Подмошья Михеем Арефьевым<sup>53</sup>. В деревнях Дровники и Федяево Вырубовского прихода Гжатского уезда проводила богослужения крестьянка Серпуховского уезда Московской губернии Ирина Никитина<sup>54</sup>. В деревне Тазово Гжатского уезда крестьянин Федор Силаев «почасту принимает к себе совращающихся из православия в раскол крестьян, и ходит в их дома якобы для исправления треб»<sup>55</sup>.

В другом случае священник села Вырубова Александр Уклонский в рапорте доносил о крестьянине Федоре Силаеве, исполняющим должность священника: «...Федор Силаев, в последних числах Октября месяца окрестил младенца, привезенного неизвестными лицами в деревню Тазово (Гжатского уезда – Д.Г.). К тому же многие из окрестных деревень молвят, что он, Силаев почасту принимает к себе совращающихся из православия в раскол крестьян, и ходит в их дома якобы для исправления треб»<sup>56</sup>.

7 июля 1861 года епископ смоленский Антоний сообщал смоленскому губернатору Ю.К. Арсеньеву: «Гжатского уезда Благочинный Священник Иоасаф Путилов рапортом от 6 истекшего Июня за № 209, донес мне, что 29 минувшего Мая, в селе Златоустове крестьянка Липецкой волости деревни Малых Подберезок Прасковья Семенова, православного исповедания, пришедши к нему, объявила со слезами при трех того села Священниках Смирягине, Заболотском и Радковском, что жительствующая самовольно в их деревне развратная крестьянская девка той же волости дер. Щемелинок Прасковья Гаврилова – раскольница, у коей бывают службы и крестят младенцев, с своими помощниками дерзко поносят церковь Божию и её Священство и их православных всячески укоряют...»<sup>57</sup>.

В конце XIX – начале XX вв. местные епархиальные власти, через миссионеров, знали священников белокриницкой иерархии, наставников других толков, проживавших в разных уездах губернии – в Бельском, Гжатском, Сычевском, Юхновском, по фамилиям и именам<sup>58</sup> Так, по данным

<sup>53</sup> Там же. Оп. 4 (1861). Д. 47. Л. 2.

<sup>54</sup> Там же. Оп. 4 (1861). Д. 80. Л. 1 об.

<sup>55</sup> Там же. Д. 83. Л. 1.

<sup>56</sup> Там же.

<sup>57</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 4. Д. 65. Л. 1-1об.

<sup>58</sup> Брянцев Я. Беседа с раскольническими начетчиками (беглопоповцами) // Смоленские епархиальные ведомости. 1891. № 8. С. 410; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 9. С. 374-375, 381; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 14. С. 587, 594; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 15. С. 636-637, 645; Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 16. С. 712; Лжепоп Иван Александров, по ремеслу колесник, Гжатского уезда, Воронцовской волости, деревни Малой-Холмины // Смоленские епархиальные ведомости. 1894. № 1. С. 24-29; Назаревский М. Раскол в приходе села Рождествена Гжатского уезда // Смоленские епархиальные ведомости. 1889. № 22. С.1123; Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 18. С. 872, 874, 875, 876; Некоторые данные о состоянии раскола в

миссионера Николая Клитина в Гжатском уезде действовали священники австрийского согласия Иван Александров, Дмитрий Смирнов, Григорий Максимов, Алексей Ястребов, Андрей Иванов, Иван Иванов, Иван Григорьев, Григорий Моисеенков, а также уставщики. В эти же годы в Сычевском уезде, по данным миссионеров Якова Брянцева и Иоанна Дьяконова, действовали, в условиях отсутствия священников австрийского согласия, начетники Василий Петров, Иван Семенов, Прохор Павлов, Сидор Петров, Аверьян Григорьев, Сорокин (имя не указано – Д.Г.), Евфимий Силуянов, Николай Кириллов, Петр Никифоров, Евфим Петров, а также уставщики Павел Логгинов, Аника Терентьев, Иван Иванов, Иларион Васильев, Корнилий Иудин, Иосиф Алексеев, Савва Григорьев. В Бельском уезде, по данным уездного миссионера Константина Соколова, священниками австрийского согласия были Александр Соколов и отец Савва, начетником был Михаил Соколов. В Юхновском уезде миссионеры Василий Порецкий и Михаил Медведков отмечали, что священников-поповцев не было, но к верующим приезжал «поп Апдрей», приезжавший из Мосальского уезда Калужской губернии. Из наставников известен Иван Чернов.

Епархиальные власти знали также уставщиков беглопоповцев по Сычевскому уезду (Никита Федотов, Григорий Алексеев, Логгин Иванов, Гавриил Александров, Евфимий Иванов, Андрей Иванов, Иоаким Иоакимов, Артем Степанов, Петр Никифоров, Марти Андреев, Прохор Павлов, Андрей и Михаил Ивановы, Александр Гаврилов), по Гжатскому уезду (Иван Акимов, Трофим Исаев, Гавриил Иванов).

Наконец, были известны наставники беспоповцев: в Гжатском уезде – Нестор Яковлев, Тарас Иларионов, в Сычевском уезде – Егор Петров, в Юхновском уезде – Матрона Максимова, Иван Филиппов, Василий Иванов, Павел Иванов. В Бельский уезд приезжали наставники из Сычевского уезда. В тоже время к беглопоповцам приезжали наставники, священнослужители из Москвы, Владимира и Нижнего Новгорода<sup>59</sup>.

Местные епархиальные власти старались отслеживать устройство старообрядческих молелен, отмечая при этом сходство внутреннего вида и

---

Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 20. С. 966, 972; Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии к 1902 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1902. № 20. С. 1094, 1096-1098, 1104; О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1897. № 21. С. 1178-1180; Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии к 1902 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1902. № 20. С. 1097-1098; Состояние раскола и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1902 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1903. № 10. С. 597-599; Состояние раскола и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1903 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1904. № 11-12. С. 705; Состояние старообрядчества и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1904 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1905. № 14. С. 690; Миссионерские данные о состоянии старообрядчества и сектантства в Смоленской епархии к 1906-му году // Смоленские епархиальные ведомости. 1906. № 9. С. 529-531; Миссионерские данные о состоянии старообрядчества и сектантства в Смоленской епархии к 1906-му году // Смоленские епархиальные ведомости. 1906. № 10. С. 592-593; Извлечение из отчетов уездных миссионеров о состоянии старообрядчества и сектантства в Смоленской епархии к 1907-му году // Смоленские епархиальные ведомости. 1907. № 14. С. 624;

<sup>59</sup> Извлечение из отчетов уездных миссионеров о состоянии старообрядчества и сектантства в Смоленской епархии к 1907-му году // Смоленские епархиальные ведомости. 1907. № 14. С. 624

устройства с православными церквями. Так, в отчете «О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г.» указывалось: «Молельни раскольнические устраиваются по большей части не в отдельно стоящих строениях и под одной крышей с жилыми избами, только в особых помещениях и, смотря по средствам раскольников, в деревянных или каменных. Внутренний вид их почти ничем не отличается от православных церквей (домовых), большая комната разделена на две неравные части (помещение для молящихся и алтарь) иконостасом, большую часть, матерчатый, увешена иконами, пред которыми висят лампы, или стоят паникадила. Алтарь еще более напоминает алтарь православный: престол с евангелием, крестами и проч., жертвенник с священными сосудами, ризница со всеми церковными облачениями и проч. Некоторые молельни отличаются даже благолепием и богатством: иконы блещут дорогими окладами, священные сосуды сделаны из золота и серебра и т. д.»<sup>60</sup>.

Преподаватель семинарии А. Никольский в конце XIX века, рассказывая о двух молитвенных домах Бельского уезда в деревнях Иванченкове и Рыдилове, по этому поводу отмечал: «Оба молитвенные дома в январе 1897 г., по предписанию гражданского начальства, были запечатаны, но не прошло и месяца, как они были снова открыты в величайшей радости раскольников и к большому соблазну православных»<sup>61</sup>.

8 июля 1901 года пристав 2 стана Гжатского уезда и приглашенный священник села Покрова-Гуляева Апполоний Зыков произвели осмотр здания старообрядческой молельни в деревне Вишенках Субботниковской волости во время литургии<sup>62</sup>. Выяснилось, что литургию служил «крестьянин Ржевского уезда, Климовской волости, деревни Слободы Алексей Михайлов»<sup>63</sup>. Далее шло описание осмотренной молельни: «...молельня помещается в нежилом здании, в здании этом устроена солея, на которой устроена из материи походный алтарь, в коем найдены все принадлежности к богослужению и облачение для священника, а так как здание не достроено и в нем оставлены старые раны не всю величину окна. то молельня не опечатана, а все вещи и обстановка сданы на хранение раскольничьему священнику и другим лицам...»<sup>64</sup>. Рассмотрение рапорта закончилось отказом Духовной консистории признать производство общественной молитвы старообрядцами, совершение богослужений по их обрядам уголовным преступлением и уголовное преследование согласно статье 48 Устава о предупреждении и пресечении преступлений прекратить, а вещи, изъятые у священника-старообрядца, вернуть<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> Там же. С. 1180; Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии к 1902 году//Смоленские епархиальные ведомости. 1902. № 20. С. 1098; Состояние раскола и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1902 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1903. № 10. С. 599.

<sup>61</sup> Никольский А. Состояние раскола и миссионерская деятельность в 1897 году// Смоленские епархиальные ведомости. 1898. № 23. С. 1314.

<sup>62</sup> ГАСО. Ф. 2. Оп. 89. Д. 195. Л. 1.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> Там же. Л. 1-1об.

<sup>65</sup> Там же. Л. 3-3об.

В 1901 г. миссионеры представляли деятельность старообрядческого духовенства так: «Эти попы совершенно открыто совершают в своих молельнях с употреблением облачения все службы и даже литургии. Мало того, считая себя вполне законно-поставленными священниками, они и по внешнему виду ничем не отличаются от православных священников: носят длинные волосы, одеваются иногда в рясы, а в подрясники всегда; ничтоже сумняшеся отправляют требы по домам своих прихожан с употреблением церковного облачения»<sup>66</sup>. Подобное же высказывалось и в последующие годы: «Значит, беглые попы в последнее время открыто совершают поездки к раскольникам и никаких преследований со стороны полиции не стесняются»<sup>67</sup>.

### **Старообрядческие кладбища**

В статьях и миссионерских отчетах за разные годы отмечалось, что у старообрядцев были свои кладбища. Некоторые из кладбищ местные органы власти пытались закрыть, другие кладбища существовали свободно. В епархии были зафиксированы случаи, когда старообрядцы забирали у православных кладбища. Один из таких случаев, произошедший в период нахождения на смоленской кафедре епископа Антония, описывает миссионер Н. Соколов: «В другом месте Сычевского уезда, в деревне Б-ке, раскольники присвоили себе кладбище, находящееся при деревне»<sup>68</sup>. Тем не менее, кладбище было впоследствии закрыто при помощи органов власти.

Нарекания высказывались и в 1901 г.: «...беглопоповцы, проживающие в Брызгаловском приходе, чрез одного из попечителей (вероятно Бадеку) возбудили ходатайство о разрешении расширить им запрещенное кладбище в дер. Горищах (Переславке тож), на котором они, как видно из отчета свящ. Михаила Медведкова, и до сих пор не перестают погребать умерших, хотя прикрытие кладбища последовало вследствие распоряжения Смоленского вице-губернатора от 29 мая 1899 г. за № 9753, что видно из указа Консистории от 31 августа 1900 г. за № 11631»<sup>69</sup>.

Миссионеры указывали, что не могут проследить за действиями староверов: «Имеют Смоленские раскольники и свои (отдельные) кладбища, на которых и погребают своих собратьев, большею частью без всякого донесения полиции и без ведома приходского православного священника»<sup>70</sup>.

Миссионеры отмечали нарушения в процессе погребения старообрядцев, а также в процессе фиксации новорожденных, когда старообрядческие

---

<sup>66</sup> Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 20. С. 966.

<sup>67</sup> Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 18. С. 874.

<sup>68</sup> Соколов Н. Преосвященный Антоний в своих отношениях к расколу и раскольникам Смоленской Епархии (1860-1866 гг.) // Смоленские епархиальные ведомости. 1891. № 4. С. 203.

<sup>69</sup> Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 18. С. 875.

<sup>70</sup> Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии к 1902 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1902. № 20. С. 1099; Состояние раскола и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1902 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1903. № 11. С. 649.

священники иногда ставили в известность местные органы власти<sup>71</sup>. Представителям миссии положение дел в конце XIX в. представлялось таким: старообрядцы-поповцы «не чувствуя никакого стеснения в отпращивании религиозных обязанностей, при множестве лжепопов и молелен, живут совершенно спокойно и особым религиозным обществом, будучи при этом твердо уверены, что так и быть должно, что истина на их стороне»<sup>72</sup>.

### **Вывод**

Подводя итог вышеизложенному, отметим следующее. В большинстве публикаций в епархиальных ведомостях, основная масса которых приходится на период с 1888 г. положение старообрядчества представлялось очень благоприятным. Миссионеры полагали, что увеличение численности старообрядцев различных толков и согласий происходило, во-первых, за счет естественного прироста, во-вторых, вследствие незначительной миграции, в-третьих, из-за смягчения законодательных норм и благосклонного отношения гражданских властей. Епархиальное ведомство получало сведения о численности через миссионеров, действовавших в четырех уездах – Бельском, Гжатском, Сычевском и Юхновском, в которых старообрядцев было больше всего. Миссионеры периодически посещали старообрядцев для бесед, знали в лицо по фамилиям и именам многих священнослужителей, наставников, учителей, уставщиков, старались следить за их перемещением по приходам, знали об устройстве молитвенных домов и церквей старообрядцев.

Наблюдения сотрудников епархии за совместным проживанием старообрядцев в деревнях и селах с православными и отдельные случаи обучения в одних и тех же школах, давали повод для заключений о полезности и желательности такого опыта. Однако, у миссии было гораздо больше сведений о старообрядческих учителях, которые фактически составляли отдельную систему образования, поддерживавшую профессиональную обособленность.

В конце XIX – начале XX вв. в публикациях епархиальных ведомостей неоднократно высказывалось неудовлетворение бездействием гражданских властей и беспрепятственной деятельностью старообрядческих лидеров, прежде всего белокриницкого согласия.

### **Литература**

1. Брянцев Я. Беседа с раскольническими начетчиками (беглопоповцами) // Смоленские епархиальные ведомости. 1891. № 8. С. 410-417.
2. Брянцев Я. О расколе Сычевского уезда // Смоленские епархиальные ведомости. 1880. № 16. С. 426-434.
3. Брянцев Я. Публичная беседа с раскольниками в с. Бехтеево Сычевского уезда, 3 июня 1890 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1890. № 23. С. 1057-1067.

---

<sup>71</sup> О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г.// Смоленские епархиальные ведомости. 1897. № 21. С. 1180-1181.

<sup>72</sup> Там же. С. 1181.

4. Ведомость «О совратившихся из православия в ереси и расколы в 1865 году по Смоленской епархии» // Смоленские епархиальные ведомости. 1866. № 17. С. 399.
5. Виноградов И. К истории раскола в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1893. № 11. С. 586-590.
6. Гавриленков А.Ф. Свобода совести и веротерпимость в Смоленской губернии (1905-1917 гг.). Монография. Смоленск: Издательство «Маджента», 2018.
7. ГАСО. Ф. 1. Д. 83.
8. ГАСО. Ф. 1. Оп. 4 (1861). Д. 42.
9. ГАСО. Ф. 1. Оп. 4 (1861). Д. 80.
10. ГАСО. Ф. 1. Оп. 4 (1862). Д. 58.
11. ГАСО. Ф. 1. Оп. 4. Д. 65.
12. ГАСО. Ф. 1. Оп. 4. Д. 65.
13. ГАСО. Ф. 1. Оп.4 (1861). Д. 81.
14. ГАСО. Ф. 2. Оп.89. Д. 195.
15. Двенадцать бесед, веденных в разных волостях Сычевского уезда, в конце мая и в начале июня 1892 года, миссионером по делам раскола, села Ильинского Казанской церкви протоиереем Иаковом Брянцевым // Смоленские епархиальные ведомости. – 1893. - № 1. – С. 27-43.
16. Двенадцать бесед, веденных в разных волостях Сычевского уезда, в конце мая и в начале июня 1892 года, миссионером по делам раскола, села Ильинского Казанской церкви протоиереем Иаковом Брянцевым // Смоленские епархиальные ведомости. – 1893. - № 3. – С. 141-151.
17. Двенадцать бесед, веденных в разных волостях Сычевского уезда, в конце мая и в начале июня 1892 года, миссионером по делам раскола, села Ильинского Казанской церкви протоиереем Иаковом Брянцевым // Смоленские епархиальные ведомости. – 1893. - № 4. – С. 185-194.
18. Двенадцать бесед, веденных в разных волостях Сычевского уезда, в конце мая и в начале июня 1892 года, миссионером по делам раскола, села Ильинского Казанской церкви протоиереем Иаковом Брянцевым // Смоленские епархиальные ведомости. – 1893. - № 5. – С. 253-266.
19. Депутация от московских единоверцев // Смоленские епархиальные ведомости. 1865. № 10. С. 363-367.
20. Заметки о детях раскольников // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 8. С. 440-442.
21. Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 9. С. 374-383.
22. Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 14. С. 587-597.
23. Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 15. С. 636-650.
24. Из бесед с раскольниками, веденных миссионером по Сычевскому уезду, протоиереем Иаковом Брянцевым в 1893 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 16. С. 712-718.
25. Муравьев И.М. Моё и родителей моих с детьми пребывание в расколе Беглопоповской секты - и присоединение всех нас к православной Христовой церкви // Смоленские епархиальные ведомости. 1892. № 4. С. 172-179.
26. Назаревский М. Обращение раскольника федосеевского беспоповщинского толка в православие// Смоленские епархиальные ведомости. – 1893. - № 23.



27. Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 18. С. 872-886.
28. Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 20. С. 964-973.
29. Некоторые данные о состоянии раскола в Смоленской епархии в 1901 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1901. № 22. С. 1110-1115.
30. Никольский А. Состояние раскола и миссионерская деятельность в 1897 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1898. № 23. С. 1308-1316.
31. Никольский А. Состояние раскола и миссионерская деятельность в 1897 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1899. № 1. С. 48-53.
32. Никольский А. Состояние раскола и миссионерская деятельность в 1897 году // Смоленские епархиальные ведомости. 1899. № 5. С. 276-279.
33. О расколе в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1880. № 7-8. С. 195.
34. О расколе в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1880. № 7-8. С. 195.
35. О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1897. № 20. С. 1123-1130.
36. О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1897. № 21. С. 1176-1184.
37. О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1898. № 1. С. 33-39.
38. О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1898. № 3. С. 136-142.
39. О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1898. № 6. С. 325-331.
40. О расколе в Смоленской епархии и деятельности духовенства в борьбе с ним за 1896 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1898. № 1. С. 33-39.
41. Обзор Смоленской губернии за 1897 г. Смоленск: Губернская Типография, 1898.
42. Обзор Смоленской губернии за 1901. Смоленск: Губернская Типография, 1902.
43. Обзор Смоленской губернии за 1902. Смоленск: Губернская Типография, 1903.
44. Обзор Смоленской губернии за 1903. Смоленск: Губернская Типография, 1904.
45. Обзор Смоленской губернии за 1904. Смоленск: Губернская Типография, 1905.
46. Образец для собеседования с раскольниками // Смоленские епархиальные ведомости. 1892. № 13. С. 610-615.
47. Распространение и утверждение веры и благочестия (Из Всеподданнейшего отчета г. Обер-Прокурора Св. Синода за 1868 год) // Смоленские епархиальные ведомости. 1870. № 17. С. 109-124.
48. Рафаил (Ивочкин), иеромонах. Поречская земля: православные храмы. Смоленск, 2007. – 184 с.;
49. Рафаил (Ивочкин), иеромонах. Духовщинская земля: православные храмы. Смоленск, 2009. – 224 с.;
50. Рафаил (Ивочкин), иеромонах. Рославльская земля: православные храмы. Изд. 2-е, испр., доп. Смоленск, 2011. – 224 с.;
51. Рафаил (Ивочкин), иеромонах. Гжатская земля: православные храмы. Смоленск, 2015.
52. Рафаил (Ивочкин), иеромонах. Дорогобужская земля: православные храмы. Смоленск, 2021. – 368 с. Соколов Н. Преосвященный Антоний в своих отношениях к расколу и раскольникам Смоленской Епархии (1860-1866 гг.) // Смоленские епархиальные ведомости. 1891. № 7. С. 366-371.
53. Соколов Н. Преосвященный Смоленский епископ Тимофей в своих отношениях к расколу и раскольникам Смоленской епархии (1834-1858 гг.) // Смоленские епархиальные ведомости. 1889. № 3. С. 131-137.

54. Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 13. С. 539-549.
55. Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 6. С. 260-278.
56. Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 9-10. С. 375-388.
57. Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 11.
58. Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 13. С. 539-549.
59. Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 17. С. 728-743.
60. Соколов Н. Раскол в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1888. № 15. С. 630-637.
61. Состояние раскола и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1903 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1904. № 11-12. С. 700-721.
62. Состояние раскола и сектантства и деятельность православной миссии в Смоленской епархии за 1902 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1903. № 10. С. 592-600.
63. Три публичные беседы с старообрядцами Сычевского уезда // Смоленские епархиальные ведомости. 1895. № 17. С. 756-766.
64. Щапов А.Л. Земство и раскол. СПб.: В типографии Товарищества «Общественная Польза», 1862.

*Gamilowsky D. M.*  
(priest Dimitry Gamilowsky)

## The Old Believers of the Smolensk province in 1861-1905 based on the materials of departmental correspondence and diocesan periodicals

**Abstract.** The Old Belief, like the Russian Orthodox Church, belong to Orthodoxy. The conditions for existence of Old Believer communities in the Russian Empire were difficult. The state power of the Russian Empire recognized Old Believers as Orthodox schismatics and imposed various restrictions in order to prevent the development of Old Believers in the Russian Empire. The restrictions were related to the peculiarities of Old Believer marriages, construction of church structures, missionary activity, and settlement on the territories of the empire. The Russian Orthodox Church in the given period acted as part of the state apparatus, therefore, unlike Old Believers, it had sufficient administrative support. The State Archive of the Smolensk region contains an extensive amount of materials revealing the situation of Old Believers in the Smolensk province. When studying them, it becomes clear that the condition of the Old Believers in the

indicated period was relatively prosperous, in comparison with other sectarian religious denominations. The main part of the Smolensk Old Believers belonged to the peasantry. At the same time, the Old Believers belonged to the classes of philistines and merchants.

While conducting work among Old Believers, Orthodox missionaries noted that Smolensk Old Believers of all persuasions lived side by side with Orthodox believers. Orthodox missionaries did not infringe on Old Believers in their actions, did not force them to take any actions and did not oppose them. Missionaries and Orthodox parish priests knew about the activities of Old Believer priests ("false bishops"), mentors and female mentors of all kinds, their names and surnames, as well as their occupations. Orthodox missionaries knew about those Old Believer priests who came to Smolensk Old Believers from other provinces. In addition, Orthodox missionaries and parish priests described in detail the structure of Old Believers' chapels, noted the similarity of the internal appearance and the structure of those chapels with Orthodox churches.

Missionaries recorded a gradual increase in the number of Old Believers in the province. At the same time, it was obvious that the increase in the number of Old Believers in the Smolensk region was associated with relocation of Old Believers from the neighboring provinces, minor cases of Orthodox conversion to Old Believers, as a result of marriages with Old Believers, as well as due to natural increase in the number of Old Believers. Work among Old Believers was not initially permanent. The slow growth of the number of Old Believers in the province led to the fact that Orthodox missionaries did not carry out any systematic work among Old Believers. Statistical data on the state of Old Believers were published in the diocesan registers in different years, from 1861 to 1905, in varying volumes and content, but the study of the phenomenon of the Old Belief was not systematic. The Orthodox Church did not always have information about the true situation of Old Believers of the Smolensk region in the historical period under consideration. A vivid example of that is the missionaries' awareness of the Old Believers' education system. By the period under review, Old Believers had developed their own system of education for children (home school and home education). In some cases, Old Believers sent their children to study in Orthodox schools. However, they were convinced that a school related to the Orthodox Church was not capable of instilling good morals. The situation with education of Old Believers did not change even after the foundations of religious tolerance were proclaimed in 1905.

Orthodox missionaries noted that local authorities (for example, district authorities) condoned Old Believers, especially the priests of the Belokrinitsa hierarchy.

**Keywords:** Russian Orthodox Church, Old Believers, Russian Empire, state power, missionary activity.

## References

- Bryantsev Ya. Conversation with schismatic scribes (beglopopovtsy) // Smolensk diocesan Gazette. 1891. No. 8. pp. 410-417.
- Bryantsev Ya. On the split of the Sychevsky district // Smolensk Diocesan Gazette. 1880. No. 16. pp. 426-434.
- Bryantsev Ya. Public conversation with schismatics in the village of Bekhteevo, Sychevsky district, June 3, 1890 // Smolensk Diocesan Gazette. 1890. No. 23. pp. 1057-1067.
- Bulletin "On those who turned from Orthodoxy into heresies and schisms in 1865 in the Smolensk diocese" // Smolensk Diocesan bulletin. 1866. No. 17. p. 399.
- Vinogradov I. On the history of the split in the Smolensk Diocese // Smolensk Diocesan Gazette. 1893. No. 11. pp. 586-590.
- Gavrilentov A.F. Freedom of conscience and religious tolerance in the Smolensk province (1905-1917). Monograph. Smolensk: Magenta Publishing House, 2018.
- GASO. F. 1. D. 83.
- GASO. F. 1. Op. 4 (1861). D. 42.

- GASO. F. 1. Op. 4 (1861). D. 80.
- GASO. F. 1. Op. 4 (1862). D. 58.
- GASO. F. 1. Op. 4. D. 65.
- GASO. F. 1. Op. 4. D. 65.
- GASO. F. 1. Op.4 (1861). D. 81.
- GASO. F. 2. Op.89. d. 195.
- Twelve conversations conducted in different volosts of the Sychevsky district, at the end of May and at the beginning of June 1892, by the missionary for schism, the village of Ilyinsky of the Kazan Church, Archpriest Jacob Bryantsev // Smolensk Diocesan Vedomosti. - 1893. - No. 1. – pp. 27-43.
- Twelve conversations conducted in different volosts of the Sychevsky district, at the end of May and at the beginning of June 1892, by the missionary for schism, the village of Ilyinsky of the Kazan Church, Archpriest Jacob Bryantsev // Smolensk diocesan Vedomosti. - 1893. - No. 3. – pp. 141-151.
- Twelve conversations conducted in different volosts of the Sychevsky district, at the end of May and at the beginning of June 1892, by the missionary for schism, the village of Ilyinsky of the Kazan Church, Archpriest Jacob Bryantsev // Smolensk Diocesan Vedomosti. - 1893. - No. 4. – pp. 185-194.
- Twelve conversations conducted in different volosts of the Sychevsky district, in late May and early June 1892, by the missionary for schism, the village of Ilyinsky of the Kazan Church, Archpriest Jacob Bryantsev // Smolensk Diocesan Vedomosti. - 1893. - No. 5. – pp. 253-266.
- Deputation from Moscow co-religionists // Smolensk Diocesan Gazette. 1865. No. 10. pp. 363-367.
- Notes on the children of schismatics // Smolensk Diocesan Gazette. 1901. No. 8. pp. 440-442.
- From conversations with schismatics conducted by a missionary in the Sychevsky district, Archpriest Jacob Bryantsev in 1893 // Smolensk Diocesan Gazette. 1895. No. 9. pp. 374-383.
- From conversations with schismatics conducted by a missionary in the Sychevsky district, Archpriest Jacob Bryantsev in 1893 // Smolensk Diocesan Gazette. 1895. No. 14. pp. 587-597.
- From conversations with schismatics conducted by a missionary in the Sychevsky district, Archpriest Jacob Bryantsev in 1893 // Smolensk Diocesan Gazette. 1895. No. 15. pp. 636-650.
- From conversations with schismatics conducted by a missionary in the Sychevsky district, Archpriest Jacob Bryantsev in 1893 // Smolensk Diocesan Gazette. 1895. No. 16. pp. 712-718.
- Muravyov I.M. My stay in the split of the Beglopop sect with my parents and children - and the accession of all of us to the Orthodox Church of Christ // Smolensk Diocesan Vedomosti. 1892. No. 4. pp. 172-179.
- Nazarevsky M. Conversion of a schismatic of the Fedoseevsky bespopovschinsky persuasion to Orthodoxy// Smolensk Diocesan Gazette. – 1893. - No. 23.
- Some data on the state of schism in the Smolensk diocese in 1901 // Smolensk Diocesan Gazette. 1901. No. 18. pp. 872-886.
- Some data on the state of schism in the Smolensk diocese in 1901 // Smolensk Diocesan Gazette. 1901. No. 20. pp. 964-973.
- Some data on the state of schism in the Smolensk diocese in 1901 // Smolensk Diocesan Gazette. 1901. No. 22. pp. 1110-1115.
- Nikolsky A. The state of schism and missionary activity in 1897 // Smolensk Diocesan Gazette. 1898. No. 23. pp. 1308-1316.
- Nikolsky A. The state of schism and missionary activity in 1897 // Smolensk Diocesan Gazette. 1899. No. 1. pp. 48-53.
- Nikolsky A. The state of schism and missionary activity in 1897 // Smolensk Diocesan Gazette. 1899. No. 5. pp. 276-279.
- On the schism in the Smolensk diocese // Smolensk Diocesan Gazette. 1880. No. 7-8. p. 195.

- On the schism in the Smolensk diocese // Smolensk Diocesan Gazette. 1880. No. 7-8. p. 195.
- On the schism in the Smolensk diocese and the activities of the clergy in the fight against it in 1896 // Smolensk Diocesan Gazette. 1897. No. 20. pp. 1123-1130.
- On the schism in the Smolensk diocese and the activities of the clergy in the fight against it in 1896 // Smolensk Diocesan Gazette. 1897. No. 21. pp. 1176-1184.
- On the schism in the Smolensk diocese and the activities of the clergy in the fight against it in 1896 // Smolensk Diocesan Gazette. 1898. No. 1. pp. 33-39.
- On the schism in the Smolensk diocese and the activities of the clergy in the fight against it in 1896 // Smolensk Diocesan Gazette. 1898. No. 3. pp. 136-142.
- On the schism in the Smolensk diocese and the activities of the clergy in the fight against it in 1896 // Smolensk Diocesan Gazette. 1898. No. 6. pp. 325-331.
- On the schism in the Smolensk diocese and the activities of the clergy in the fight against it in 1896 // Smolensk Diocesan Gazette. 1898. No. 1. pp. 33-39.
- Review of the Smolensk province for 1897. Smolensk: Provincial Printing House, 1898.
- Review of the Smolensk province in 1901. Smolensk: Gubernskaya Tipografiya, 1902.
- Overview of the Smolensk province for 1902. Smolensk: Gubernskaya Tipografiya, 1903.
- Overview of the Smolensk province for 1903. Smolensk: Gubernskaya Tipografiya, 1904.
- Overview of the Smolensk province for 1904. Smolensk: Gubernskaya Tipografiya, 1905.
- Sample for an interview with schismatics // Smolensk Diocesan Gazette. 1892. No. 13. pp. 610-615.
- Spreading and affirming faith and piety (From the Most comprehensive report of the G. Chief Prosecutor of the Holy Synod for 1868) // Smolensk Diocesan Gazette. 1870. No. 17. pp. 109-124.
- Raphael (Ivochkin), hieromonk. Porech land: Orthodox churches. Smolensk, 2007. – 184 p.;
- Raphael (Ivochkin), hieromonk. Dukhovshchinskaya land: Orthodox churches. Smolensk, 2009. – 224 p.;
- Raphael (Ivochkin), hieromonk. Roslavl land: Orthodox churches. 2nd edition, ispr., add. Smolensk, 2011. – 224 p.;
- Raphael (Ivochkin), hieromonk. Gzhatskaya zemlya: Orthodox churches. Smolensk, 2015.
- Raphael (Ivochkin), hieromonk. Dorogobuzhskaya zemlya: Orthodox churches. Smolensk, 2021. – 368 p. Sokolov N. Right Reverend Anthony in his relations to the schism and schismatics of the Smolensk Diocese (1860-1866) // Smolensk Diocesan Gazette. 1891. No. 7. pp. 366-371.
- Sokolov N. His Grace Bishop Timothy of Smolensk in his relations to the schism and schismatics of the Smolensk Diocese (1834-1858) // Smolensk Diocesan Gazette. 1889. No. 3. pp. 131-137.
- Sokolov N. Schism in the Smolensk diocese // Smolensk diocesan Gazette. 1888. No. 13. pp. 539-549.
- Sokolov N. Schism in the Smolensk diocese // Smolensk diocesan vedomosti. 1888. No. 6. pp. 260-278.
- Sokolov N. Schism in the Smolensk diocese // Smolensk diocesan Gazette. 1888. No. 9-10. pp. 375-388.
- Sokolov N. Schism in the Smolensk diocese // Smolensk diocesan Gazette. 1888. No. 11.
- Sokolov N. Schism in the Smolensk diocese // Smolensk diocesan Gazette. 1888. No. 13. pp. 539-549.
- Sokolov N. Schism in the Smolensk diocese // Smolensk diocesan Gazette. 1888. No. 17. pp. 728-743.
- Sokolov N. Schism in the Smolensk diocese // Smolensk diocesan vedomosti. 1888. No. 15. pp. 630-637.

- The state of schism and sectarianism and the activities of the Orthodox mission in the Smolensk Diocese in 1903 // Smolensk Diocesan Gazette. 1904. No. 11-12. pp. 700-721.
- The state of schism and sectarianism and the activities of the Orthodox mission in the Smolensk Diocese in 1902 // Smolensk Diocesan Gazette. 1903. No. 10. pp. 592-600.
- Three public conversations with the Old Believers of the Sychevsky district // Smolensk Diocesan Gazette. 1895. No. 17. pp. 756-766.
- Shchapov A.L. Zemstvo and split. St. Petersburg: In the printing house of the Association "Public Benefit", 1862.

«Миссионерско-просветительское служение  
епископа Даниила (Александрова) –  
первого единоверческого иерарха в истории Русской  
Православной Церкви за границей»<sup>1</sup>

**Аннотация.** В статье рассматривается миссионерско-просветительское служение выдающегося деятеля Русского Церковного Зарубежья – епископа Даниила (Александрова), который посвятил свою жизнь делу преодоления старообрядческого раскола. Будучи священником, он окормлял старообрядческие приходы США и Австралии. Являлся активным участником III Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви за границей и автором проекта Определения об отмене клятв на приверженцев старых обрядов. Принятое на Архиерейском Соборе 1974 г. данное Определение способствовало воссоединению с РПЦЗ старообрядческого прихода церкви Рождества Христова в г. Эри (штат Пенсильвания, США). В 1988 г. стал первым единоверческим епископом в истории РПЦЗ. Архипастырь сумел наладить тесные и добрые контакты с единоверцами из России. Благодаря миссионерским трудам епископа Даниила к Русской Православной Церкви за границей присоединились сотни старообрядцев.

**Ключевые слова:** РПЦЗ, миссия, старообрядчество, единоверие, межхристианский диалог, III Всезарубежный Собор РПЦЗ, епископ Даниил (Александров), «епископ Ирийский старообрядческий, викарий Первоиерарха Русской Православной Церкви Заграницей», протоиерей Пимен Саймон, старообрядческий (единоверческий) приход.

Русская Православная Церковь за границей на протяжении долгого времени выстраивала конструктивный межконфессиональный диалог с представителями старообрядчества. Об этом свидетельствуют постановления III Всезарубежного Собора (1974) и IV Всезарубежного Собора (2006), а также Послание Собора Русской Православной Церкви за границей к приверженцам старого обряда (2000). Отчасти преодолению последствий многовекового разделения и достижению церковного единства способствовала и деятельность

---

<sup>1</sup> Статья написана на основе доклада, прочитанного автором на студенческо-богословской конференции «Иларионовские чтения: жизнь Церкви Христовой в прошлом, настоящем и будущем», Сретенская духовная академия, Москва, 6 декабря 2023 г.

епископа Даниила (Александрова) – первого единоверческого иерарха в истории Русского Церковного Зарубежья.

Епископ Даниил (в миру Дмитрий Борисович Александров) родился 15 сентября 1930 г. в Одессе. С юных лет он интересовался православной литургической традицией и церковно-певческим искусством, активно участвовал в богослужениях в качестве чтеца и певца. Его отец – военнотружущий – был арестован и расстрелян советской властью в г. Златоуст в 1938 г. После оккупации Одессы румынскими войсками в 1944 г. вместе с матерью переехал в Румынию: здесь он впервые встретился с представителями старообрядчества. Затем последовал переезд в Австрию и Швейцарию<sup>2</sup>. В 1949 г. Дмитрий мигрировал в США, где проживал в штате Нью-Джерси. Здесь состоялось его знакомство с выдающимся старообрядческим иконописцем Пименом Софроновым. Он обучил Дмитрия древнему ремеслу иконописания. Так, известно, что вместе они расписывали храм Трех Святителей в Ансонии в 1959-1962 гг. Специалисты полагают, что эти росписи являются лучшими из всего того, что было создано художниками-эмигрантами в США<sup>3</sup>. Под влиянием Пимена Софронова Дмитрий проникся уважением к старообрядческой культуре и традициям: он решил посвятить свою жизнь делу врачевания старообрядческого раскола.

Дмитрий Александров основательно изучил древние литургические и певческие традиции Русской Церкви. В частности, благодаря его обширным знаниям в области древнерусских литургических чинов в 1964 г. Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей произвел наставление своего нового первоиерарха – митрополита Филарета (Вознесенского) – в соответствии с литургическим чином XV века, установленном еще до учреждения патриаршества. На этом же Синоде было сделано следующее заявление: «так называемый старыи обряд есть древний богослужебный чин Русской Православной Церкви, бывший в употреблении до богослужебных реформ середины семнадцатого века. Ничего предосудительного или еретического Церковь в нем не усматривает и благословляет употребление этого чина для желающих сохранять древние книги и древние богослужебные обычаи»<sup>4</sup>. Эта позиция, несомненно, отражала отношение и самого Дмитрия Александрова.

В 1965 г. по рукоположении в диаконский, а затем священнический сан отец Дмитрий окормлял старообрядческие приходы в США (пос. Чураевка, штат Коннектикут) и Австралии. В Чураевке он проживал и периодически совершал богослужения до 1999 г. Здесь в его распоряжении была типография писателя-эмигранта Г.Д. Гребенщикова, в которой располагался обширный

---

<sup>2</sup> Блаженная кончина епископа Даниила Ирийского // Летопись единоверческой жизни единоверческого храма Архангела Михаила села Михайловская Слобода Московской епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата за 7518|2010 год. М., 2011. С. 19.

<sup>3</sup> Юрьева Т.В. Особенности американского периода творчества иконописца П.М. Софронова // Верхневолжский филологический вестник. 2020. № 4 (23). С. 215.

<sup>4</sup> Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей // Церковная жизнь. 1964. №7. С. 12.



книжный фонд, а также имелась возможность печатать духовно-просветительскую литературу<sup>5</sup>.

В Австралии к кон. 60-х – нач. 70-х гг. XX в. старообрядческие общины были довольно состоятельными, занимались традиционной для старообрядчества благотворительной деятельностью. Так, в 1967-1968 гг. представители старообрядчества вошли в состав попечительского фонда по строительству дома престарелых в Сиднее и внесли значительный вклад в его созидание. Многие старообрядцы владели собственными фирмами среднего достатка, а также занимали руководящие должности на крупных предприятиях; довольно успешно они вели и фермерское хозяйство, владея фермами, которые занимали по площади занимают несколько тысяч гектар<sup>6</sup>. Поэтому неслучайно, что именно австралийские старообрядцы предложили священнику Димитрию Александрову стать их самочинным епископом, на что он ответил отказом, подчеркнув, что такая хиротония возможно только по благословению священноначалия Русской Зарубежной Церкви<sup>7</sup>.

В сентябре 1974 г. в Свято-Троицком монастыре (Джорданвилл, шт. Нью-Йорк, США) состоялся III Всезарубежный Собор РПЦЗ, который имел важное значение для диалога со старообрядчеством. По ходу Собора священник Димитрий Александров призывает делегатов рассмотреть возможность решения о снятии клятв с приверженцев старых обрядов, что, конечно, не является гарантом их воссоединения с РПЦЗ, но даст возможность тем, кто не имеет священства, полноценно участвовать в церковных таинствах. Заявление отца Димитрия<sup>8</sup> вызывало полемику среди участников Собора. Сам он активно участвует в соборной дискуссии и дает обширную историко-филологическую справку, где комментирует особенности восьмого члена «старообрядческого» Символа Веры: «и в Духа Святаго, Господа истинного и животворящего». Он полагает, что причина этой вставки кроется в не совсем точном переводе слова «истинный» с греческого языка: переводчик Символа Веры из трех возможных вариантов выбрал не самый удачный, однако «перевод одного прилагательного двумя словами /существительным и прилагательным/ нельзя считать ни вставкой, ни искажением Символа Веры»<sup>9</sup>. В конечном итоге делегаты Собора постановили, что окончательное решение о снятии клятв со старообрядцев оставить на усмотрение Архиерейского Собора.

Священник Димитрий Александров разработал проект Определения об отмене клятв на приверженцев старых обрядов, а 25 сентября 1974 г. состоялся

<sup>5</sup> Чистяков В.Д. Русская деревня Чураевка в 1999 г. // Вестник Томского государственного университета. 2003. № 277. С. 239.

<sup>6</sup> Тимофеев В.В. Русская старообрядческая диаспора в Австралии // Вестник Самарского государственного аэрокосмического университета им. академика С.П. Королева (национального исследовательского университета). № 1 (7). 2005. С. 165.

<sup>7</sup> Блаженная кончина епископа Даниила Ирийского... С. 20.

<sup>8</sup> Протокол № 5 Четвертого дня заседания Третьего Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви за границей от 30 августа/12 сентября 1974 г. // Документы Соборов РПЦЗ. URL: <https://sinod.ruschurchabroad.org/Arh%20Sobor%201974%203%20vsezarub%20prot.htm> (доступ от: 25.06.2023).

<sup>9</sup> Протокол № 9 Восьмого дня заседания Третьего Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви за границей от 31 августа/13 сентября 1974 г. // Документы Соборов РПЦЗ. URL: <https://sinod.ruschurchabroad.org/Arh%20Sobor%201974%203%20vsezarub%20prot.htm> (доступ от: 25.09.2023).

Архиерейский Собор РПЦЗ, который утвердил это Определение<sup>10</sup>. Принятый на официальном уровне документ поспособствовал тому, что в 1983 г. с РПЦЗ воссоединился приход церкви Рождества Христова в г. Эри (штат Пенсильвания, США). В 1979 г. священник Дмитрий Александров был возведен в сан протоиерея.

В 1988 г. первоиерарх Русской Православной Церкви за границей митрополит Виталий (Устинов) во исполнении намерения первого предстоятеля РПЦЗ митрополита Антония (Храповицкого) и по просьбе священника Пимена Саймона – настоятеля упомянутого старообрядческого (единоверческого) прихода в г. Эри принял решение учредить единоверческую епархию. Архиерейское совещание РПЦЗ утвердило решение своего предстоятеля. Новым епископом был избран протоиерей Дмитрий Александров. После принятия иноческого пострига состоялась его епископская хиротония с титулом «епископ Ирийский старообрядческий, викарий Первоиерарха Русской Православной Церкви Заграницей». Это событие для истории РПЦЗ по своей значимости сопоставимо с хиротонией священномученика Симона (Шлеева) – первого единоверческого епископа в истории Русской Церкви<sup>11</sup>.

Свою архипастырскую деятельность епископ Даниил всегда осмыслял как помощь старообрядцам в сохранении их литургических особенностей, их духовных, культурных и бытовых традиций. Игумен Герман (Чуба)<sup>12</sup> вспоминал, что владыка Даниил много «путешествовал и общался с разрозненными группами старообрядцев, стараясь, чтобы они вошли в спасительную ограду Православной Церкви. <...>. Хотя были и есть иерархи, сочувствовавшие старообрядцам (единоверцам)..., владыка Даниил был уникален тем, что он был епископом старого обряда и для старообрядцев. Его служение было печатью единства старого и нового обрядов в лоне Русской Православной Церкви»<sup>13</sup>.

В 1993 г. епископ Даниил с неофициальным визитом приехал в Россию. Он ознакомился с деятельностью крупнейшей единоверческой общины Подмосковья – храма Архангела Михаила села Михайловская Слобода. Спустя пятнадцать лет уже члены общины Михаило-Архангельского храма с ответным визитом посетили Христорожественский приход г. Ири, США. Во время этого визита иерарх с особой теплотой вспоминал свое посещение подмосковных единоверцев: «Я помню как хорошо меня принимали в Михайловской

---

<sup>10</sup> Определение Собора Епископов Русской Православной Церкви Заграницей о старом обряде от 12/25 сентября 1974 г. // Церковная жизнь. 1974. № 7-12. С. 38-40.

<sup>11</sup> Перекрестов П., прот. Отошел ко Господу Преосвященный Даниил, епископ Ирийский, викарий Председателя Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей по окормлению старообрядцев // Церковный Вестник. Август, 2010. № 15-16 (436-437). URL: [http://www.e-vestnik.ru/church/otoshel\\_ko\\_gospodu/](http://www.e-vestnik.ru/church/otoshel_ko_gospodu/) (доступ от: 12.11.2023).

<sup>12</sup> Игумен Герман (Чуба) – настоятель церкви Первомученика Стефана в Олд Фордже, штат Пенсильвания, США. – Прим. автора.

<sup>13</sup> Цит. по: Блаженная кончина епископа Даниила Ирийского... С. 22.

Слободе»<sup>14</sup>. Впоследствии российские единоверцы неоднократно бывали в гостях у владыки.

На Архиерейском Соборе РПЦЗ 1994 г. епископ Даниил поделился своими размышлениями о судьбе Православия в Америке, приведя в пример старообрядческий (единоверческий) приход в г. Ири, где большинство прихожан русского происхождения, однако ж за столетие эмиграции они уже думают по-американски и говорят по-английски. Поэтому нужно искать новые формы миссии, чтобы не потерять людей для Церкви навсегда: «Нужно заботиться, чтобы была какая-то английская миссия»<sup>15</sup>. Иными словами, епископ Даниил считал, что богослужение должно быть понятным для верующих по всему миру и указывал на необходимость перевода богослужбных текстов на английский язык – международный язык общения.

Так, в кон. 90-х гг. XX века, когда перенес владыка инсульт и уже не мог полноценно заниматься церковно-административной деятельностью, он продолжал заботиться о пастве тем, что сам переводил на английский язык древнерусские молитвословия и литургические тексты, которыми и сегодня пользуются сотни верующих по всему миру.

Соработник епископа Даниила, протоиерей Пимен Саймон вспоминал, что для владыки церковная миссия в современном мире сводилась к следующему: «Православие есть вера наших отцов, и мы веруем, что оно воистину наследует апостольской Церкви. Таким образом, сейчас наша миссия – представлять православие как альтернативу для тех, кто не доволен христианством, которое они встречают на Западе»<sup>16</sup>.

Епископ Даниил положительно относился к воссоединению Русской Зарубежной Церкви с Русской Православной Церковью Московского Патриархата, но считал важным сохранить свою духовную независимость и автономию. Однако он не поддержал тех, кто решил воспротивиться этому воссоединению, т.к. полагал, что любой раскол наносит непоправимый вред церковному единству. Так, с просьбой к нему обратились представители епископа Агафангела (Пашковского), которые не признали законным Акт о каноническом общении РПЦЗ и РПЦ (2007 г.): они планировали образовать новый альтернативный синод и создать параллельную иерархическую структуру в РПЦЗ<sup>17</sup>. Владыка Даниил наотрез отказался примкнуть к новому самочинному соборному и тем самым лишил его определенного престижа и состоятельности.

В июне 2008 г. епископ Даниил принял участие в епископской хиротонии своего ближайшего друга и ученика – игумена Иоанна (Берзиня), что было

<sup>14</sup> Цит. по: Блаженная кончина епископа Даниила Ирйского... С. 18.

<sup>15</sup> Протокол № 4 Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей 25 июня / 8 июля 1994 г. URL: <https://sinod.ruschurchabroad.org/Arh%20Sobor%201994%20Prot.htm> (доступ от: 13.11.2023).

<sup>16</sup> Саймон П.Е., прот. «Наша миссия – это нечто гораздо большее, чем просто влить новую кровь в нашу русскость» / беседовал диак. А. Псарев, перевод А. Дорман. URL: <https://www.rocorstudies.org/ru/2010/06/23/nasha-missiya-eto-nechto-gorazdo-bolshee-chem-prosto-ideya-vlit-povuyu-krov-v-nashu-russkost/> (доступ от: 12.11.2023).

<sup>17</sup> Толкачев В.В. Религиозные факторы в современной мировой политике: роль, возможности, перспективы развития // Вестник МГИМО Университета. 2013. № 3 (30). С. 76-77.

глубоко символично: именно епископ Иоанн станет управляющим единоверческими приходами РПЦЗ после смерти епископа Даниила в 2010 г.

Итак, благодаря миссионерским и просветительским трудам епископа Даниила (Александрова) с Православной Церковью воссоединились сотни старообрядцев, которые, не потеряв собственной идентичности, смогли обрести полноту церковности и абсолютную полноту Таинств.

### Источники

1. Определение Собора Епископов Русской Православной Церкви Заграницей о старом обряде от 12/25 сентября 1974 г. // Церковная жизнь. 1974. № 7–12. С. 38–40.
2. Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви заграницей // Церковная жизнь. 1964. №7. С. 12.
3. Протокол № 4 Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей 25 июня / 8 июля 1994 г. URL: <https://sinod.ruschurchabroad.org/Arh%20Sobor%201994%20Prot.htm> (доступ от: 13.11.2023).
4. Протокол № 5 Четвертого дня заседания Третьего Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви заграницей от 30 августа/12 сентября 1974 г. // Документы Соборов РПЦЗ. URL: <https://sinod.ruschurchabroad.org/Arh%20Sobor%201974%203%20vsezarub%20prot.htm> (доступ от: 25.09.2023).
5. Протокол № 9 Восьмого дня заседания Третьего Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви заграницей от 31 августа/13 сентября 1974 г. // Документы Соборов РПЦЗ. URL: <https://sinod.ruschurchabroad.org/Arh%20Sobor%201974%203%20vsezarub%20prot.htm> (доступ от: 25.09.2023).

### Литература

1. Блаженная кончина епископа Даниила Ирийского // Летопись единоверческой жизни единоверческого храма Архангела Михаила села Михайловская Слобода Московской епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата за 7518|2010 год. М., 2011. С. 18–25.
2. Перекрестов П., прот. Отошел ко Господу Преосвященный Даниил, епископ Ирийский, викарий Председателя Архиерейского Синода Русской Православной Церкви заграницей по окормлению старообрядцев // Церковный Вестник. Август, 2010. № 15-16 (436–437). URL: [http://www.e-vestnik.ru/church/otoshel\\_ko\\_gospodu/](http://www.e-vestnik.ru/church/otoshel_ko_gospodu/) (доступ от: 12.11.2023).
3. Саймон П.Е., прот. «Наша миссия – это нечто гораздо большее, чем просто влить новую кровь в нашу русскость» / беседовал диак. А. Псарев, перевод А. Дорман. URL: <https://www.rocorstudies.org/ru/2010/06/23/nasha-missiya-eto-nechto-gorazdo-bolshee-chem-prosto-ideya-vlit-novuyu-krov-v-nashu-russkost/> (доступ от: 12.11.2023).

4. Тимофеев В.В. Русская старообрядческая диаспора в Австралии // Вестник Самарского государственного аэрокосмического университета им. академика С.П. Королева (национального исследовательского университета). 2005. № 1 (7). С. 164–166.
5. Толкачев В.В. Религиозные факторы в современной мировой политике: роль, возможности, перспективы развития // Вестник МГИМО Университета. 2013. № 3 (30). С. 75–80.
6. Чистяков В.Д. Русская деревня Чураевка в 1999 г. // Вестник Томского государственного университета. 2003. № 277. С. 239–241.
7. Юрьева Т.В. Особенности американского периода творчества иконописца П.М. Софронова // Верхневолжский филологический вестник. 2020. № 4 (23). С. 214–220.

*Chernyshov N. S.*  
(Priest Nikita Chernyshov)

«The missionary and educational ministry  
of Bishop Daniel (Alexandrov), the first co-religionist hierarch  
in the history of the Russian Orthodox Church abroad»

**Abstract.** The article examines the missionary and educational ministry of an outstanding figure of the Russian Church Abroad – Bishop Daniel (Alexandrov), who devoted his life to overcoming the Old Believer schism. As a priest, he nursed the Old Believer parishes of the USA and Australia. He was an active participant in the III All-Diaspora Council of the Russian Orthodox Church Abroad and the author of the draft Definition on the abolition of oaths for adherents of the old rites. Adopted at the Bishops' Council in 1974. This Definition contributed to the reunification with the ROCOR of the Old Believers parish of the Church of the Nativity in Erie (Pennsylvania, USA). He becomes the first co-orthodox bishop in the history of ROCOR in 1988. The managed to establish close and good contacts with his co-religionists from Russia. By virtue of Bishop Daniel's missionary efforts, hundreds of Old Believers joined the Russian Orthodox Church abroad.

**Keywords:** ROCOR, mission, Old Believers, co-religionism, inter-Christian dialogue, III All-Diaspora Council of ROCOR, Bishop Daniel (Alexandrov), "Bishop of Iria Old Believers, vicar of the First Hierarch of the Russian Orthodox Church Abroad", Archpriest Pimen Simon, Old Believers (co-religionists) parish.

## References

- Blessed death of Bishop Daniel of Iria // Chronicle of the co-orthodox life of the co-Orthodox church of Archangel Michael of the village of Mikhailovskaya Sloboda of the Moscow Diocese of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate for 7518/2010. M., 2011. pp. 18-25.
- Perekrestov P., prot. His Grace Daniel, Bishop of Iria, vicar of the Chairman of the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Abroad for the care of Old Believers, has departed to the Lord // Church Bulletin. August, 2010. No. 15-16 (436-437). URL: [http://www.e-vestnik.ru/church/otoshel\\_ko\\_gospodu/](http://www.e-vestnik.ru/church/otoshel_ko_gospodu/) (accessed on: 11/12/2023).
- Simon P.E., prot. "Our mission is much more than just to pour new blood into our Russianness" / talked to Deacon A. Psarev, translated by A. Dorman. URL: <https://www.rocorstudies.org/ru/2010/06/23/nasha-missiya-eto-nechto-gorazdo-bolshee-chem-prosto-ideya-vlit-novuyu-krov-v-nashu-russkost/> (accessed on: 11/12/2023).
- Timofeev V.V. The Russian Old Believers Diaspora in Australia // Bulletin of the Samara State Aerospace University. Academician S.P. Korolev (National Research University). 2005. No. 1 (7). pp. 164-166.
- Tolkachev V.V. Religious factors in modern world politics: role, opportunities, development prospects // Bulletin of MGIMO University. 2013. No. 3 (30). pp. 75-80.
- Chistyakov V.D. The Russian village of Churaevka in 1999 // Bulletin of Tomsk State University. 2003. No. 277. pp. 239-241.
- Yurieva T.V. Features of the American period of the work of the iconographer P.M. Sofronov // The Upper Volga Philological Bulletin. 2020. No. 4 (23). pp. 214-220.

# Исторические исследования

---

*Теологический вестник  
Смоленской православной духовной  
семинарии. 2024. №1. С. 119-131*

УДК 22.07  
Казаков М. М.

## Образы Рая в произведении свт. Амвросия Медиоланского *De Paradiso*

**Аннотация.** Статья посвящена анализу раннего экзегетического произведения свт. Амвросия Медиоланского «О рае». Целью является выявить основные черты аллегорической экзегезы святителя в начальный период его творчества и определить его подходы к трактовке рая через символические образы и их интерпретацию, как в духовном, так и в морально-нравственном смысле. Произведение по форме представляет собой гомилию, и по ходу анализа библейского текста автор систематически применяет экзегетические критерии Александрийской школы, восходящие к Филону. Обзор образов рая, представленных в произведении свт. Амвросия, убедительно показывает, что первый опыт символической экзегезы у него оказался весьма удачным и раскрывающим новые перспективы в толковании Священного Писания на латинском западе. Произведение Медиоланского епископа свидетельствует не только о тщательном анализе библейского текста, но и о стремлении проникнуть в глубину Божественного Откровения, попытаться найти скрытый смысл в повествовании при бережном и благоговейном отношении к нему. Образы рая, изображаемые и истолкованные свт. Амвросием, ориентируют не на мечты о будущем блаженстве, а на праведную жизнь, основанную на христианской морали, в этом мире.

**Ключевые слова:** свт. Амвросий Медиоланский, аллегорическая и символическая экзегеза, рай, Священное Писание, Книга Бытия.

Комментарии на первые главы Книги Бытия были довольно распространенной темой в произведениях ранних христианских авторов, не только продолжавших традицию экзегезы, начатую Филоном Александрийским, но и пытавшихся самостоятельно вникнуть в суть Божественного Откровения. При этом уже к III веку обозначились два основных подхода к текстам Священного Писания – буквальное толкование и аллегорическая экзегеза, которая наиболее основательно разрабатывалась Александрийской школой, прежде всего, Климентом и Оригеном. В Никейской патристике оба этих метода продолжали развиваться и дополняться новыми подходами, связанными со все более тщательным и глубоким исследованием библейского текста. Очевидно, что степень распространения тех или иных методов толкования в разных частях христианского мира и у разных авторов

была различной. Так, например, буквальную экзегезу предпочитал св. Василий Великий, св. Григорий Богослов считал символическую экзегезу одним из возможных способов толкования, а св. Григорий Нисский – единственно верным способом<sup>1</sup>.

Особое место в ряду отцов Церкви занимает свт. Амвросий Медиоланский, в творческом наследии которого толкование Священного Писания составляет очень существенную часть. Среди множества его достижений в сфере богословия, отмечаемых в обширной литературе, посвященной его творчеству<sup>2</sup>, особо выделяется заслуга святителя в переносе идей греческого богословия на латинскую почву. Вместе с этими идеями свт. Амвросий старался познакомить Запад с аллегорической и символической экзегезой, которая в этой части Римской империи была не особенно распространена и которой латиноязычные авторы в силу разных причин предпочитали буквальное толкование.

Вполне объяснимой особенностью экзегезы Амвросия на начальном этапе его творчества было его постоянное обращение к предшественникам, и в первую очередь к комментариям Филона Александрийского<sup>3</sup>, текстами и методами которого он пользовался более охотно, чем упомянутые выше христианские мыслители<sup>4</sup>. Однако важно иметь в виду, что Амвросий осознавал неспособность Филона из-за приверженности к иудаизму постигать духовное и в силу этого ограничиваться моральным<sup>5</sup>.

Ввиду того, что анализу экзегетических трудов Амвросия посвящены десятки исследований только за самое последнее время, и число их не уменьшается из года в год, приводить даже краткий их обзор в рамках статьи вряд ли имеет смысл. Тем более, что я ставлю своей целью не столько выявить основные черты аллегорической экзегезы святителя в начальный период его творчества на основании анализа произведения *De Paradiso*, сколько его подходы к трактовке рая через символические образы и их интерпретацию, как в духовном, так и в морально-нравственном смысле. Отмечу лишь, что работ именно на эту тему мне не встретилось.

Отнесение этого произведения к ранним трудам святителя признается едва ли не всеми исследователями. Самая ранняя датировка – 375 г. – приводится в Латинской патрологии Миня. При этом во вступительном слове к публикации текста отмечается, что так как сочинение это наполнено

---

<sup>1</sup> Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С.150.

<sup>2</sup> Без преувеличения можно сказать, что творчеству Амвросия посвящены многие тысячи исследований, и сами произведения святителя стали предметом толкования еще в средние века.

<sup>3</sup> О влиянии Филона на Амвросия см.: Кулькова Н.А. Ранние толкования на Книгу Бытия в экзегетическом наследии свт. Амвросия Медиоланского // Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IX. М., 2021. С.16–18. Там же указана литература по этой проблематике.

<sup>4</sup> Нестерова О.Е. Опыт адаптации оригеновского учения о трех смыслах Писания в гомилетических сочинениях свт. Амвросия Медиоланского // Вестник ПСТГУ. III: Филология. 2012. Вып. 3 (29). С.19.

<sup>5</sup> *Philon autem, quoniam spiritalia Iudaico non capiebat affectu, intra moralia se tenuit.* (Амвросий Медиоланский, свт. *De Paradiso* / *O rae*. Пер. Н.А. Старостиной, Н.Г. Головниной // Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IX. М., 2021. С.62). В дальнейшем ссылки на произведение Амвросия *O rae* будут даваться по нумерации глав следующим образом: *De Paradiso* 4.25. При цитировании, кроме оговоренных случаев, используется перевод Н.А. Старостиной, Н.Г. Головниной.



разнообразными учениями, то едва ли кому-нибудь кажется, что свт. Амвросий составил его тотчас же в первый год священства<sup>6</sup>. Наиболее распространенная в литературе датировка – 377–378 гг.<sup>7</sup> Единственное сомнение относительно этой даты у скептически настроенного исследователя, пожалуй, может вызвать только тот факт, что Амвросий создал такой основательный, исполненный глубокой веры, а, главное, столь ярко демонстрирующий знание автором Священного Писания и предшествующих мыслителей труд всего лишь через 2-3 года после своего Крещения. Впрочем, это сомнение может быть разрешено через осознание того таланта и способности к самообучению и саморазвитию, которыми отличался святитель, а также необычайной работоспособностью, поражавшей многих современников Амвросия.

Произведение *De Paradiso* нельзя отнести к числу объемных трудов, и по форме оно представляет собой гомилию. Причем, свт. Амвросий в ходе изложения постоянно обращается к читателю (или слушателю), что создает впечатление живого диалога. Изложение ясное и легкое для восприятия, но, вместе с тем, отдельные фрагменты требуют обращения не только к тексту Священного Писания, но и вдумчивого чтения с перерывами на размышления. Лидия Миранда находит в тексте произведения композиционные проблемы из-за двух уровней изложения – диалектического и аллегорического, но именно выявленные в тексте несоответствия освещают те трудности, с которыми столкнулся начинающий в то время автор при интерпретации библейского сюжета<sup>8</sup>. Вместе с тем, он систематически применяет экзегетические критерии Александрийской школы; в частности, тройной метод подхода Оригена: исторический, моральный и духовный. Предлагая три способа объяснения, он пытается привлечь внимание к множественности значений священного текста<sup>9</sup>. Но не только. Святитель особо выделяет необходимость бережного отношения к Писанию: «Никогда не следует давать поспешных оценок тем явлениями тварного мира, которые непостижимы для нашего разума и недоступны для нашего чувства... Ко многим вещам недопустимо подходить с человеческой меркой, но их надлежит оценивать с горних высот божественного смотрения и замысла»<sup>10</sup>.

Можно полагать, что в этом произведении автор преследовал несколько целей: истолковать трудные места из Книги Бытия, объяснить онтологическое значение грехопадения, показать не только важность Ветхого Завета, но и его

---

<sup>6</sup> In *Librum De Paradiso Admonitio* // *Patrologiae Cursus Completus* / accurate J.-P. Migne. Series Latina. Tomus XIV. Paris, 1845. Col.273.

<sup>7</sup> Например, Г.В. Прохоров принимал в качестве *terminus post quem* 376 год (*Прохоров Г.В. Творения св. Амвросия Медиоланского и их хронология* // *Христианское чтение*. 1911. № 1. С.108), а в последнем издании произведений Амвросия с параллельным переводом на русский язык такой датой называют 375 год (после рукоположения в епископа), а как *terminus ante quem* признается 383 год – предполагаемое время выхода второй книги Об Аврааме (*Головнина Н.Г. О рае. Предисловие* // *Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: На латинском и русском языках*. М., 2021. Т.IX. С.31). Более точные основания для датировки отсутствуют.

<sup>8</sup> *Miranda L.R. Tras los pasos de Filón: La naturaleza humana en De Paradiso de Ambrosio de Milán* // *Anales de Filología Clásica*. 2010. V.23. P.122.

<sup>9</sup> *Ioannidis Fotios. The Interpretation of Scriptures by Ambrose of Milan* // *Synthesis*. 2014. Vol.3. No 1. P.69.

<sup>10</sup> *De Paradiso* 2.7.

связь с Новым Заветом, одновременно опровергая еретические измышления на этот счет, в частности Апеллеса и Маркиона<sup>11</sup>. Более того, Амвросий развивает темы и образы, которые потом будут использованы в его более поздних доктринальных трудах, чтобы подчеркнуть проникийскую доктрину<sup>12</sup>.

Характерной чертой свт. Амвросия, что отмечал еще Г.В. Прохоров, было то, что он, не будучи ни спекулятивным умом, ни кабинетным ученым, подчинял и свою деятельность, и свое творчество практическим целям. Поэтому в его сочинениях можно усмотреть не столько исследовательские задачи, сколько «научение и наставление христианской жизни»<sup>13</sup>. Это в полной мере можно отнести и к рассматриваемому произведению, где особое значение имеет «перевод» библейского текста в символы и образы, которым святитель дает отдельное толкование и в духовном, и в нравственном смысле. В представлении этих образов можно усмотреть также и апологетическую направленность произведения, связанную со стремлением Амвросия соотнести ветхозаветные сюжеты с перспективой спасительного Божественного домостроительства<sup>14</sup>.

Произведение не содержит отдельного вступления, а сразу начинается с цитаты из Книги Бытия 2:8, и, приступая к изложению, свт. Амвросий замечает, что его охватывает особая ревность и желание дать разъяснения о Рае для алчущих знания. Вместе с тем, святитель сразу оговаривается, что никакой конкретики о рае его произведение содержать не будет, так как, исходя из слов апостола Павла (2 Кор 12:3-6), существует опасность для тех, кто попытается проникнуть в его тайны<sup>15</sup>. Именно эта установка и побуждает Амвросия прибегнуть к символическому толкованию рая.

Первый символ встречается сразу после слов о Творце рая. Это – райские деревья, в которых Амвросий усматривает образ ангелов. Под этими деревьями в грядущие времена мира окажутся святые, поэтому сад он называет и садом ангельским, и садом святых<sup>16</sup>. Отмечая множество этих деревьев-ангелов, святитель продолжает свое символическое толкование и говорит о том, что эти деревья плодоносны и зеленеют неувыдаемыми заслугами святых<sup>17</sup>. Таким образом, подчеркивается близость ангелов и святых и их единение в Раю. Очевидно, что святитель имеет здесь в виду тот рай, который будет снова обретен человечеством после Страшного Суда, хотя прямо и не говорит об

---

<sup>11</sup> Кулькова Н.А. Ранние толкования на Книгу Бытия в экзегетическом наследии свт. Амвросия Медиоланского. С.19; Poorthuis M. Who is to blame: Adam or Eve? A Possible Jewish source for Ambrose's De Paradiso 12, 56 // Vigiliae Christianae. 1996. V.50. P.125.

<sup>12</sup> Thomas A.J. Ambrose of Milan Combats the "Crooked Interpreter": Forming Nicene Identity through Old Testament Exegesis. University of Minnesota. Ph.D. dissertation, 2021.P.82. Автор предлагает рассматривать аллегорическое толкование Амвросия в De Paradiso в контексте тринитарной полемики о пределах и надлежащем способе толкования Священных Писаний.

<sup>13</sup> Прохоров Г.В. Творения св. Амвросия Медиоланского и их хронология. С.104. Ср. Нестерова О.Е. Опыт адаптации оригеновского учения о трех смыслах Писания в гомилетических сочинениях свт. Амвросия Медиоланского. С.29.

<sup>14</sup> Головнина Н.Г. О рае. Предисловие. С.31-32.

<sup>15</sup> ...reuelatio obnoxia sit periculo... (De Paradiso 1.1).

<sup>16</sup> Bona angelorum plantatia, bona sacroru... (De Paradiso 1.2).

<sup>17</sup> De Paradiso 1.3.

этом. В дополнение к этой картине свт. Амвросий приводит еще один символ: райский сад орошается Духом, а затем без непосредственной связи с этим образом говорит о вышнем граде – свободном Иерусалиме, расцветшем заслугами святых. В итоге можно усмотреть следующую цепочку символических рассуждений Амвросия: в райском саду деревья-ангелы питаются Святым Духом, под ними пребывают святые, чьи заслуги создают Небесный Иерусалим. Если согласиться со ссылкой на Послание к Галатам (Гал 4:26), которая приводится в издании Амвросия с параллельным переводом на русский язык, то вышний Иерусалим – «матерь всем нам», то есть обитель душ праведников.

Впрочем, в этом произведении свт. Амвросий рассматривает не столько рай будущий, сколько рай прошлый, который существовал до грехопадения, хотя определенные пересечения одного и второго в размышлениях святителя просматриваются.

Продолжая тему растений в Раю, свт. Амвросий называет их образом души, в которой подобно семенам возрастает добродетель. Среди этих растений, символизирующих душу выделяется древо жизни, под которым святитель понимает Премудрость, являющуюся сиянием вечного света и изливанием славы Вседержителя<sup>18</sup>.

Рассуждения свт. Амвросия о древе познания добра и зла<sup>19</sup> сами по себе вызывают у исследователей любопытные толкования. Так Лидия Миранда говорит о «метафоре тела», ссылаясь на 1 Кор 12:12-27, в контексте истории спасения. Анализируя мысль Амвросия о том, что «губительное для одного другим может приносить пользу»<sup>20</sup>, она приходит к выводу, что епископ, отстаивая примат общего блага над частным, утверждает, что необходимо, чтобы общественная жизнь приносила пользу всем людям, а не только одному или нескольким: таким образом, сосуществование и солидарность представляют собой среду, благоприятную для всех<sup>21</sup>. Епископ учит с помощью используемых им метафорических моделей, что эгоизм – это поведение, противоположное общему благу, поскольку заставляет человека руководствоваться личными интересами и не участвовать в жизни общества, частью которого он является, что в конечном итоге мешает ему достичь Бога<sup>22</sup>.

В рамках устоявшейся традиции, не проявляя в данном отношении оригинальности, свт. Амвросий однозначно усматривает в змее образ дьявола. Соглашаясь со своими предшественниками, в частности, с Филоном, святитель видит в образе змея и жажду удовольствия, а в образе женщины – соединение чувства и разума<sup>23</sup>, хотя ниже подчеркивает, что образ жены – чувство, а образ

---

<sup>18</sup> ...splendor lucis aeternae, et emanatio omnipotentis gloriae (De Paradiso 1.6).

<sup>19</sup> De Paradiso 2.7-9.

<sup>20</sup> Ibid. 2.9.

<sup>21</sup> Miranda L.R. Metáforas y algo más en la retícula simbólica de De paradiso y De Cain de Ambrosio // Circe de clásicos y modernos. 2011. No XV. P.107.

<sup>22</sup> Ibid. P.111.

<sup>23</sup> ...in figura mulieris sensum animi mentisque constituens... (De Paradiso 2.11).

мужа – разум<sup>24</sup>. Попутно Амвросий делает мудрое замечание: когда обмануто чувство, грех проникает и в разум<sup>25</sup>.

Под источником, орошающим землю рая, свт. Амвросий понимает образ Иисуса Христа, подкрепляя свое мнение цитатами из Священного Писания. Источник орошает плодоносное древо жизни, несущее плод в жизнь вечную. При этом святитель сравнивает этот райский источник с добродетелями души, изобильно процветающими благодаря своим заслугам<sup>26</sup>.

Следующие образы рая свт. Амвросий выводит из описания в Книге Бытия четырех рек, и подчиняет свое изложение следующей логике: источник жизни и духовной благодати – Премудрость, и она же – источник всех добродетелей, ведущих нас к жизни вечной, а реки – это потоки добродетелей<sup>27</sup>. При этом святитель развивает учение о четырех добродетелях, восходящих к Платону и Цицерону<sup>28</sup>, но ставит их в библейский контекст: река Фисон – это рассудительность (*prudencia*)<sup>29</sup>, Геон – образ воздержания (*temperantiae*), Тигр – мужество (*fortitudinis*), Евфрат же служит образом справедливости (*justitiae*). В описании Геона у Амвросия есть еще один любопытный образ: Геон обтекает Эфиопию, которая на латыни означает нечто грязное и ничтожное, то есть символизирует наше тело, которое черно от наших грехов<sup>30</sup>. Говоря о Тигре, Амвросий отмечает: «Всякий, кто мужественной душой пленил пороки своего лукавого тела, направив их к высшему, подобен Тигру»<sup>31</sup>. В образе Евфрата святитель усматривает воду жизни, сохраняющей и умножающей, и этим объясняет то, что в Библии отсутствует описание мест, где течет эта река. Возвращаясь в этой связи к добродетелям, Амвросий отмечает: где рассудительность, там бывает лукавство; где мужество – гневливость; где воздержание, часто имеет место неумеренность; а где справедливость, все достоинства пребывают в согласии, то есть не по частям справедливость познается – она мать всего<sup>32</sup>.

Но на этом символика рек, протекающих в раю, не исчерпывается. Амвросий выводит из предшествующих рассуждений еще один образ – поколения нашего мира: поколение рассудительности – от начала мира до потопа (Авель, Енос, Енох, Ной); второе от начала мира – поколение патриархов (Авраам, Исаак, Иаков и прочие) – образ непорочного; третье –

---

<sup>24</sup> De Paradiso 2.11; 3.12; 15.73.

<sup>25</sup> Ibid. 2.11.

<sup>26</sup> ...virtutes animae eminentissimo merito pullulantis (De Paradiso 3.13).

<sup>27</sup> De Paradiso 3.14.

<sup>28</sup> Головина Н.Г. О рае. Предисловие. С.36.

<sup>29</sup> Франческо Любиан предпринимает любопытную попытку этимологического исследования и приходит к выводу, Амвросий имел в виду реку Га(н)гес в Ликии. Исходя из этого делается вывод, относящийся к аллегорической экзегезе: частое посещение берегов Фисона-Гангеса разными народами способствовало иллюстрированию значения еврейской этимологии *oris mutatio*, обосновывавшее ее аллегорическое значение намеком на множественность устьев, традиционно приписываемых этой реке. *Lubian F. Due note al testo del De paradiso Ambrosiano (3,15; 5,29) // Commentaria Classica. 2020. V.7. P.142.*

<sup>30</sup> De Paradiso 3.16.

<sup>31</sup> Ibid. 3.17.

<sup>32</sup> Ibid. 3.18.

закон Моисеев и остальные пророки – образ мужества<sup>33</sup>. Все эти поколения святитель объединяет в Евангелии, которое и называет образом справедливости, ибо в ней заключается сила ко спасению верой<sup>34</sup>. Завершается эта часть образных сравнений тем, что Амвросий уподобляет упомянутые в Книге Бытия драгоценности достоинствам Еноса (золото), Еноха (рубин) и Ноя (изумруд)<sup>35</sup>.

Завершая свой пассаж о реках, свт. Амвросий представляет рай, как образ Христа, используя ставшее уже традиционным именование Его Востоком и прибегая к синонимичному переводу на латинский язык греческого оригинала<sup>36</sup>: «Прекрасно, что рай, орошаемый множеством рек, расположен прямо на востоке, ... что он в Том, Чье имя Восток, то есть он во Христе, от Которого, как от Солнца вечной жизни исходит свет, что он в Эдеме, а значит, в Блаженстве»<sup>37</sup>. Соответственно, райское состояние следует понимать, как пребывание во Христе<sup>38</sup>.

Приводя цитату из Быт 2:15, Амвросий, следуя Филону, прибегает к толкованию в нравственном смысле и прилагает к первому человеку в раю образ «законного труженичества»<sup>39</sup>. Целью этого образа святитель считает побуждение нас к исполнению долга возделывать и хранить, причем не только в труде, но и в обязанностях наследования, как в нравственном, так и в духовном смысле.

Некоторые исследователи<sup>40</sup> отмечают, что Амвросий сводит свое представление о рае как об аллегории души к понятию «невинность» в рамках доктрины, понимающей человека как существо, созданное «по образу и подобию Бога». При этом святитель представляет его первоначальное состояние таким, каким оно предстает в Книге Бытия, как образ того, кем человек был и до сих пор призван быть. Для свт. Амвросия невинность подразумевает отсутствие сомнений и злого умысла и, следовательно, наличие осознания того, что непослушание Богу – это неправильное действие: то есть невинность первого человека основывается на послушании, на верности и на почтении перед Творцом<sup>41</sup>.

После буквального толкования эпизодов из Книги Бытия о древе познания, полемики с предшественниками, особенно с Аквиллой и Симмахом, относительно божественных замыслов и опровержения языческих и гностических измышлений о том, что Господь «виноват» в грехопадении, размышлений о добре и зле, святитель задается вопросом, почему заповеди о

---

<sup>33</sup> Ibid. 3.19-22.

<sup>34</sup> Secundum autem Evangelium digna est figura justitiae quia virtus est in salutem omni credenti (De Paradiso 3.22). Слово *justitiae* в этом контексте можно перевести как «праведность», или, как это сделано в последнем издании Амвросия, «правда», однако в этом случае теряется связь с предшествующим контекстом.

<sup>35</sup> De Paradiso 3.23.

<sup>36</sup> Головнина Н.Г. О рае. Предисловие. С.38.

<sup>37</sup> De Paradiso 3.23. Переводчики обращают внимание на то, что разница в предлогах, определяющих местоположение рая, может служить символом буквального и аллегорического толкования.

<sup>38</sup> Головнина Н.Г. О рае. Предисловие. С.38.

<sup>39</sup> ...speciem suscepit laboris... (De Paradiso 4.25).

<sup>40</sup> Miranda L.R. Tras los pasos de Filón: La naturaleza humana en De Paradiso de Ambrosio de Milán. P.123.

<sup>41</sup> De Paradiso 4.32.

вкушении или невкушении плодов Бог посчитал уместными и для залога блаженной жизни, и для запрета, нарушение которого влечет смерть. Здесь Амвросий снова прибегает к аллегории, но на сей раз в пророческом смысле, трактуя пищу как вечную жизнь<sup>42</sup>. Далее, напомнив о хлебе, как плоти Христа, святитель приводит еще один образ хлеба: благой хлеб – исполнять волю Божию<sup>43</sup>.

Размышляя над словами Господа «нехорошо быть человеку одному» (Быт 2:18), свт. Амвросий усматривает в женщине образ продолжения человеческого рода. И, хотя именно на жену святитель возлагает вину за грехопадение, тем не менее подчеркивает заботу Бога о наполнении мира: «важнее было Господу восхвалить источник полноты вселенной, а не привлекать наше внимание к источнику грехопадения осуждением»<sup>44</sup>. Далее следует еще один вывод: «Решил Бог дать спасение не одному свободному от греха Адаму, а множеству людей, хотя и попустил им падение»<sup>45</sup>, при этом особый акцент святитель делает на единство человеческой природы. Любопытно и такое толкование: Бог привел к Адаму животных, чтобы он узнал о существовании у них по природе двух полов, и чтобы на их примере убедился в необходимости для себя союза с женой<sup>46</sup>. И еще один интересный момент относительно библейского выражения: «воздвиг Господь Бог из ребра, взятого у Адама, жену» (Быт 2:22). Амвросий истолковывает слово «воздвиг» следующим образом: «Муж и жена являют собою дом во всей его полноте, и не имеющий жены подобен бездомному. В государственных делах признают способности мужа, а в домашнем хозяйстве – жены»<sup>47</sup>.

Далее Амвросий размышляет, отвечая на свой собственный вопрос: почему в раю, который предназначен людям как дар Божий, оказались звери и птицы? Ссылаясь на толкователей, но не называя их<sup>48</sup>, святитель говорит о рае, как образе человеческой души. Соответственно, ум должен возделывать душу и сохранять плоды своих трудов, а под зверями и птицами следует понимать неразумные движения души, причем одни животные олицетворяют воспламеняющие страсти нашей плоти, другие – изнеживающие, а птицы же – пустые мечтания<sup>49</sup>. Следует заметить, что, говоря о догреховном человеке, свт. Амвросий характеризует его через нетелесное начало: «истинный человек есть ум»<sup>50</sup>.

Символически Амвросий трактует и слова апостола Павла о том, как он был восхищен в рай (2 Кор 12:1-4). Первое небо святитель трактует, как

---

<sup>42</sup> Hic est enim cibus in quo vita definitur aeterna... (De Paradiso 9.42).

<sup>43</sup> Est enim bonus panis, si facias voluntatem Dei (De Paradiso 9.42).

<sup>44</sup> De Paradiso 11.47.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid. 11.49.

<sup>47</sup> Ibid. 11.50.

<sup>48</sup> В примечании к переводу приводятся ссылки на Филона и Климента Александрийского. *Амвросий Медиоланский, свт. De Paradiso / О рае. С.99.*

<sup>49</sup> De Paradiso 11.51.

<sup>50</sup> *Уманская Т.А. Метаморфозы «плоти» (Амвросий Медиоланский и становление западно-христианской антропологии) // Вопросы философии. 2020. № 5. С.181, 187.*

телесность человека, второе – душевность и третье – духовность. Только достижение третьего неба, по мнению Амвросия, позволит увидеть сияние духовной благодати и достичь рая<sup>51</sup>.

Еще один образ рая, снова привлекающий внимание Амвросия уже в другом контексте – змей, точнее его мудрость, которой он превосходил всех зверей, созданных Богом (Быт 3:1). В этой «мудрости»<sup>52</sup> епископ усматривает похоть и наслаждение, поскольку мудрость эта плотская. «Люди, ненасытные в своей похоти, – говорит Амвросий, – хитроумны в поиске различных видов удовольствий»<sup>53</sup>. Ниже святитель прямо говорит, что именно тяга к плотскому наслаждению приняла образ змея<sup>54</sup>.

Не мог не привлечь внимания святителя и библейский образ смоковницы, столь широко интерпретируемый, как в самом Священном Писании, так и в многочисленных комментариях к нему. В русле сложившейся традиции Амвросий усматривает в плодах смоковницы плод духа, который достается праведнику, – любовь, радость, мир, долготерпение, благость, скромность, воздержание, милосердие, а листья же, использованные Адамом для опоясания, являются достоянием грешника<sup>55</sup>. Сами же листья трактуются как пустые и обыденные речи, которыми в желании скрыть свой грех тщетно силится прикрыться тот, кто нарушил божественную заповедь<sup>56</sup>. Завершается эта часть токования Амвросия следующим выводом: «смоковница – дерево, обильное духовными плодами, под ней вкушают покой праведники и святые. И кто посадил ее в душе человека, ... тот и вкусит ее плод»<sup>57</sup>. Продолжая тему листьев, которыми препоясался Адам, Амвросий усматривает еще один символ, а именно то, что Адам обозначил этим поясом не плод будущего поколения, хотя и было скрыто семя будущих поколений, но грех, который оставался вплоть до прихода Спасителя, после чего мы уже препоясываемся не листьями, но божественными глаголами<sup>58</sup>.

Прообраз Церкви и ее будущее обращение ко Христу Амвросий усматривает в том, что Ева сама призналась в своем проступке и вследствие этого не лишалась надежды на спасение. Грех был осужден, но ей не было отказано в милости – во влечении и службе мужу, как сосуду более крепкому (1 Петр 3:7), в подчинении его решениям. Отсюда святое и преданное служение Церкви Слову Божьему, как дар Божий, более ценное, чем свобода века сего. Именно этим служением силен народ христианский. И как Ева позже спасется через чадородие в вере и любви и в святости с целомудрием (1 Тим 2:15), так и

---

<sup>51</sup> De Paradiso 11.53.

<sup>52</sup> Амвросий называет эту мудрость ядовитой: *venena sapientiae* (De Paradiso 12.55).

<sup>53</sup> De Paradiso 12.54.

<sup>54</sup> Ibid. 15.73.

<sup>55</sup> Ibid. 13.64.

<sup>56</sup> Ibid. 13.65. Энтони Томас усматривает в этом еще один образ: «Листья, таким образом, становятся тщетными цитатами из Священного Писания, лишёнными их смысла и духовного значения, их плодов. *Thomas A.J. Ambrose of Milan Combats the “Crooked Interpreter”: Forming Nicene Identity through Old Testament Exegesis.* P.103.

<sup>57</sup> De Paradiso 13.66.

<sup>58</sup> Ibid. 13.67.

род человеческий спасен через сыновей, исправит в потомстве христианском то, чем некогда согрешил в иудеях<sup>59</sup>.

Таким образом, даже самый общий обзор образов рая, представленных в произведении свт. Амвросия Медиоланского *De paradiso*, убедительно показывает, что первый опыт символической экзегезы у святителя оказался весьма удачным и раскрывающим новые перспективы в толковании Священного Писания на латинском западе. Произведение Медиоланского епископа свидетельствует не только о тщательном анализе библейского текста, но и о стремлении проникнуть в глубину Божественного Откровения, попытаться найти скрытый смысл в повествовании при бережном и благоговейном отношении к нему. Образы рая, изображаемые и истолкованные Амвросием, ориентируют не на мечты о будущем блаженстве, а на праведную жизнь, основанную на христианской морали, в этом мире.

Как справедливо отмечает переводчик текста *De paradiso* Головнина Н.Г., аллегория является единственно функциональным и приемлемым способом толкования антропоморфизмов Ветхого Завета, и Амвросий считает недопустимым понимать их в буквальном смысле, приписывая тем самым Богу телесные качества<sup>60</sup>. Исходя из аллегорического толкования различных отрывков Священного Писания, описывающих человека, который был сотворен и находится в раю, епископ рассматривает сад наслаждений не как физическое место, а как часть человеческой природы, и именно на эту часть направлена проповедь христианской морали. В этом смысле этот текст раннего произведения Амвросия некоторые исследователи называют привилегированным пространством для анализа концепции человеческой природы и ее отношения к естественному порядку<sup>61</sup>.

Вообще же, как ярко отметил Иоаннидис Фотиос<sup>62</sup>, отношения Амвросия со Священным Писанием романтичны и опьяняют. Это мистические и духовные отношения, ведущие к познанию и объединению с абсолютной красотой и сладостью; объединение с Иисусом Христом. Слова Священного Писания утоляют жажду и приглашают верующих к трезвому духовному нетрезвию, опьянению, порожденному соединением верующих со Христом. Иллюстрацией этому могут служить слова самого Амвросия: «Так пускай наш ум всегда пребывает с Ним и никогда не отдаляется от Его храма и Его слова! Пусть наш ум всегда будет занят чтением Писания, размышлениями, молитвой, чтобы Его Слово, пребывающее вечно, действовало в нас, чтобы каждый день, отправляясь в храм или предаваясь молитве дома, мы с Него начинали и Им заканчивали, и все время нашей жизни и течение каждого дня брало бы начало от Него, с Него и в Нем находило конец»<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> Ibid. 14.72.

<sup>60</sup> Головнина Н.Г. О рае. Предисловие. 37.

<sup>61</sup> Miranda L.R. *Tras los pasos de Filón: La naturaleza humana en De Paradiso de Ambrosio de Milán*. P.122-123.

<sup>62</sup> Ioannidis Fotios. *The Interpretation of Scriptures by Ambrose of Milan*. P.75.

<sup>63</sup> Амвросий Медиоланский, свт. *De Abraham / Об Аврааме*. Пер. Е.В. Матеровой. // // Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IX. М., 2021. С.377 (*De Abraham II*, 5, 22).



## Источники

1. *Амвросий Медиоланский*, свт. De Abraham / Об Аврааме. Пер. Е.В. Матеровой. // Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IX. М., 2021. С.268–463.
2. *Амвросий Медиоланский*, свт. De Paradiso / О рае. Пер. Н.А. Старостиной, Н.Г. Головниной // Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IX. М., 2021. С.40–135.

## Литература

1. Головнина Н.Г. О рае. Предисловие // Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: На латинском и русском языках. М., 2021. Т.IX. С.31–39.
2. Кулькова Н.А. Ранние толкования на Книгу Бытия в экзегетическом наследии свт. Амвросия Медиоланского // Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: На латинском и русском языках. М., 2021. Т.IX. С.15–22.
3. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. 431 с.
4. Нестерова О.Е. Опыт адаптации оригеновского учения о трех смыслах Писания в гомилетических сочинениях свт. Амвросия Медиоланского // Вестник ПСТГУ. III: Филология. 2012. Вып. 3 (29). С.18–31.
5. Прохоров Г.В. Творения св. Амвросия Медиоланского и их хронология // Христианское чтение. 1911. № 1. С.102–116.
6. Уманская Т.А. Метаморфозы «плоти» (Амвросий Медиоланский и становление западно-христианской антропологии) // Вопросы философии. 2020. № 5. С.176–191.
7. In Librum De Paradiso Admonitio // Patrologiae Cursus Completus / accurate J.-P. Migne. Series Latina. Tomus XIV. Paris, 1845. Col.273-275.
8. Ioannidis Fotios. The Interpretation of Scriptures by Ambrose of Milan // Synthesis. 2014. Vol.3. No 1. P.68–75.
9. Lubian F. Due note al testo del De paradiso Ambrosiano (3,15; 5,29) // Commentaria Classica. 2020. V.7. P.137–148.
10. Miranda L.R. Tras los pasos de Filón: La naturaleza humana en De Paradiso de Ambrosio de Milán // Anales de Filología Clásica. 2010. V.23. P.121–135.
11. Miranda L.R. Metáforas y algo más en la retícula simbólica de De paradiso y De Cain de Ambrosio // Circe de clásicos y modernos. 2011. No XV. P.99–112.
12. Poorthuis M. Who is to blame: Adam or Eve? A Possible Jewish source for Ambrose's De Paradiso 12, 56 // Vigiliae Christianae. 1996. V.50. P.125–135.
13. Thomas A.J. Ambrose of Milan Combats the “Crooked Interpreter”: Forming Nicene Identity through Old Testament Exegesis. University of Minnesota, 2021. Ph.D. dissertation. 407 p.

## Images of Paradise in the work St. Ambrose of Milan De Paradiso

**Abstract:** The article is devoted to the analysis of the early exegetical work of St. Ambrose of Milan "On Paradise". The aim is to identify the main features of the saint's allegorical exegesis in the initial period of his work and to determine his approaches to the interpretation of paradise through symbolic images and their interpretation, both in a spiritual and moral sense. The work is a homily in form, and in the course of analyzing the biblical text, the author systematically applies the exegetical criteria of the Alexandrian school, dating back to Philo. An overview of the images of paradise presented in the work of St. Ambrose convincingly shows that his first experience of symbolic exegesis turned out to be successful and revealed new perspectives in the interpretation of Holy Scripture in the Latin West. The work of the Bishop of Milan testifies not only to a thorough analysis of the biblical text, but also to the desire to penetrate into the depths of Divine Revelation, to try to find the hidden meaning in the narrative with careful and reverent attitude towards it. Images of paradise depicted and interpreted by St. Ambrose are oriented not towards dreams of future bliss, but towards a righteous life based on Christian morality in this world.

**Keywords:** St. Ambrose of Milan, allegorical and symbolic exegesis, paradise, Holy Scripture, Genesis.

### References

- Amvrosii Mediolanskii, svt. De Abraham / Ob Avraame [About Abraham]. Transl. by E.V. Materova. Sobranie tvorenii: Na latinskom i russkom iazykakh [A collection of creations: In English and in Russian]. V. IX. Moscow, 2021. P.268–463.
- Amvrosii Mediolanskii, svt. De Paradiso / O rae [About Paradise]. Transl. by N.A. Starostina, N.G. Golovkina. Sobranie tvorenii: Na latinskom i russkom iazykakh [A collection of creations: In English and in Russian]. V. IX. Moscow, 2021. P.40–135.
- Golovkina N.G. O rae. Predislovie [About Paradise. Preface]. Amvrosii Mediolanskii, svt. Sobranie tvorenii: Na latinskom i russkom iazykakh [A collection of creations: In English and in Russian]. V. IX. Moscow, 2021. P.31–39.
- In Librum De Paradiso Admonitio // Patrologiae Cursus Completus / accurate J.-P. Migne. Series Latina. Tomus XIV. Paris, 1845. Col.273-275.
- Ioannidis Fotios. The Interpretation of Scriptures by Ambrose of Milan. Synthesis, 2014, v.3, no 1, pp.68–75.
- Kul'kova N.A. Rannie tolkovaniia na Knigu Bytiia v ekzegeticheskom nasledii svt. Amvrosiia Mediolanskogo [Early interpretations of the Book of Genesis in the exegetical heritage of St. Ambrose of Milan]. Amvrosii Mediolanskii, svt. Sobranie tvorenii: Na latinskom i russkom iazykakh [A collection of creations: In English and in Russian]. V. IX. Moscow, 2021. P.15–22.
- Lubian F. Due note al testo del De paradiso Ambrosiano (3,15; 5,29). Commentaria Classica, 2020, v.7, pp.137–148.
- Maiorov G.G. Formirovanie srednevekovoi filosofii. Latinskaia patristika [The formation of medieval philosophy. Latin patristics]. Moscow, 1979.

- Miranda L.R. Tras los pasos de Filón: La naturaleza humana en De Paradiso de Ambrosio de Milán. *Anales de Filología Clásica*, 2010, v.23, pp.121–135.
- Miranda L.R. Metáforas y algo más en la retícula simbólica de De paradiso y De Cain de Ambrosio. *Circe de clásicos y modernos*, 2011, no XV, pp.99–112.
- Nesterova O.E. Opyt adaptatsii origenovskogo ucheniia o trekh smyslakh Pisaniia v gomileticheskikh sochineniiakh svt. Amvrosiia Mediolanskogo [The experience of adapting Origen's doctrine of the three meanings of Scripture in the homiletical writings of St. Ambrose of Milan]. *Vestnik PSTGU. III: Filologiya – Bulletin of PSTGU. III: Philology*, 2012, v.3 (29), pp.18–31.
- Poorthuis M. Who is to blame: Adam or Eve? A Possible Jewish source for Ambrose's De Paradiso 12, 56. *Vigiliae Christianae*, 1996, v.50, pp.125–135.
- Prokhorov G.V. Tvoreniia sv. Amvrosiia Mediolanskogo i ikh khronologiia [The works of St. Ambrose of Milan and their chronology]. *Hristianskoe chtenie – Christian reading*, 1911, no 1, pp.102–116.
- Thomas A.J. Ambrose of Milan Combats the “Crooked Interpreter”: Forming Nicene Identity through Old Testament Exegesis. University of Minnesota, 2021. Ph.D. dissertation,
- Umanskaia T.A. Metamorfozy «ploti» (Amvrosii Mediolanskii i stanovlenie zapadno-khristianskoi antropologii) [Metamorphoses of the "flesh" (Ambrose of Milan and the Formation of Western Christian Anthropology)]. *Voprosy filosofii – Questions of philosophy*, 2020, no 5, pp.176–191.

## **Анализ феномена религиозности в контексте постсовременной секулярной культуры**

**Аннотация:** представленная статья является анализом феномена религиозности в контексте постсовременной секулярной культуры. В работе обсуждается ряд концептуальных и интерпретативных подходов в отношении религиозности. Первый подход инициирован богословским творчеством протестантского автора Харви Кокса (монография «Мирской град»), артикулировавшего версию диалектического взаимодействия религиозной и светской трактовок в рамках постсовременного общества. Теоретические положения концепции «безрелигиозного христианства» Д. Бонхёффера стали определяющими как для теологических конструкций Х. Кокса, так и для многочисленных современных интерпретаций феномена религиозности в «постиндустриальном обществе». Доминирующим подходом в научно-исследовательском поле стал анализ качества религиозного сознания и практики веры в постсекулярном пространстве. Религиозность оказывается интегрированным элементом в пространстве «общества изобилия», активно действующим в рамках социальных практик «потребления». Религиозность сама по себе, явление в эпоху модернизма радикально оппозирующее секуляризму, теперь расценивается как социально органичный, встраиваемый в постсекулярную конструкцию компонент. Автор настоящей статьи пытается представить целостный взгляд на существование религиозности, основываясь на широкий спектр исследовательской литературы.

**Ключевые слова:** этика, религиозность, постструктурализм, постмодернизм, постсекуляризм

**Постановка проблемы.** На рубеже XX – XXI веков проблема соотношения религиозной и «постсовременной» светской культур становится весьма ощутимой, чуть ли ни определяющей для дальнейшего развития общества. Множество мыслителей XX-го века в пространственных формулировках пытались интерпретировать роль религии в секулярной действительности.

Одна из доминирующих («позитивистских») групп рассматривала религию через сопоставление ее с научным знанием, доминирующим с Нового времени. Это противопоставление чаще всего репрезентировало религию в невыгодном свете. Сциентистское мышление долго находилось в тени религиозных и метафизических принципов, но после своей эмансипации стало доминировать над своими бывшими «опекунами». Хотя часто выявлялся и классический критерий «разделения знания» (томизм), где каждый из оппонентов получал свою сферу компетенции.

Однако, в т. наз. эпоху «постсекулярного» мышления ситуация «позитивистской» конфронтации науки и религии перестала быть актуальной. Использование постсовременными авторами религиозного наследия – в настоящее время более чем распространенное явление, предельно отличное от

типичного модернистского отрицания архаичного и традиционного знания. К примеру, Джорджио Агамбен обосновывал свою антропологию «*homo sacer*» на многовековом фундаменте античных и средневековых философско-правовых текстов. Ален Бадью написал великую работу о святом апостоле Павле, встроив апостольскую керигму в системную критику позднего (постиндустриального) капитализма. Ролан Барт медитировал над исторической фигурой Игнатия Лойолы и сделал из последнего центрирующей персоналией авторской концепции структурализма. Жан Бодрийяр искренне восторгался византийскими иконоборцами и католическими иезуитами как первыми ретрансляторами его собственной концепции «симулякра», а концептуально двигался в ракурсе «манихейской» метафизики. Гарольд Блум подкреплял дисциплинарные своды литературной критики каббалистическими категориями и конструкциями. Мишель Фуко фокусировался на средневековых римско-католических исповедниках в поисках исторического обоснования своей концепции «заботы о себе» (кстати, в ряду его исследовательских интересов были и раннехристианские анахореты). В конце концов, икона литературного постмодернизма Умберто Эко являлся профессиональным медиевистом. Этот список постсовременных авторов, глубинно вовлеченных в различные религиозно-философские дискурсы, можно продолжать до бесконечности, и все равно найдется та авторитетная персоналия, про которую забудет исследователь. Почему же интеллектуальный «постмодернизм» столь расположен к религиозности в отличие от своего воинственного предшественника, «модернизма»? В следующих разделах статьи мы попытаемся дать ответ на этот вопрос через пространственный историко-социологический экскурс.

### **Религиозность и секуляризм в 20 в.: типология взаимоотношений.**

Прежде чем заняться анализом возможных форм существования религиозной культуры в мире «постмодернизма» остановимся на модернистских интерпретациях религии, когда «факты» религиозной культуры рассматриваются с точки зрения их погруженности в жизнь секулярного социума.<sup>1</sup>

Социологический взгляд на религию<sup>2</sup> сформирован под влиянием идей трех «классиков» социологии: К. Маркса, Э. Дюркгейма и М. Вебера. Все трое, будучи нерелигиозными мыслителями, считали, что в современном мире религии как социальные институты и идеологические дискурсы утрачивают свое некогда господствующее значение. Они позитивистски анализировали религию как иллюзорный факт. Кроме того, само разнообразие религий и их очевидная взаимосвязь с социальной типологией делали апологию крайне

<sup>1</sup> Маркова Л. А. Наука и религия. Проблемы границы. – С.-П.: Институт философии РАН, Алетейя, 2000. С. 179.

<sup>2</sup> Наиболее удачным в среде светских исследователей считается определение религии, данное социальным антропологом Клиффордом Гирцем: «религия – это система символов, которая способствует возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, формируя представления об общем порядке бытия и придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными». Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 108.

уязвимой. Конечно же, представленные мыслители попытались определить, каждый по-своему, важнейшие отличительные черты религии.

К. Маркс указывал, что религия в основном имеет идеологическую сущность и служит легитимации интересов верховной «элиты», чему в истории нашёл множество конкретных подтверждений. Речь идет о знакомой по советскому агитпропу т. наз. «реакционной» природе религий. С другой стороны, приводилась и «прогрессистская» трактовка религиозного феномена, когда М. Вебер свидетельствовал о «революционном» аспекте воздействия системы религиозных идей на установившийся социальный порядок: религиозные верования иногда способствовали развитию общественных практик и движений, направленных на справедливое распределение власти. Э. Дюркгейм подчеркивал значимость религии в обеспечении общественного согласия: глубина враждебных чувств, испытываемых адептами относительно «иных» религиозных групп, зависит от преданности религиозным ценностям, которых придерживается их собственная община. Хотя возврат к веку главенства «коллективной совести» невозможен, Дюркгейм полагал, что религию в современном обществе возможно укрепить.<sup>3</sup>

Вильфредо Парето считал, что нелогические способы мышления или образы действия (к ним относятся те средства, которые со стороны экспериментальной науки не являются рационально приспособленными к целям) имеют важный статус в общественных отношениях. В этой категории и помещается религия. Парето утверждает, что эффективность религии невозможно оценивать с точки зрения научных критериев, поэтому в сфере ценностей и привязанностей, где преобладают чувства, ведущие роли у самодостаточных религии и морали. Парето попытался продемонстрировать «индивидуальную и социальную полезность нелогического поведения»<sup>4</sup> и показал, как в свое время Аристотель и Д. Юм, что выбор ценностей за пределами господства разума.<sup>5</sup>

На либеральную западную теологию весьма сильно повлиял модернистский взгляд на состояние религии в современности. Англиканский богослов Джон Робинсон в своей книге «Честность перед Богом» исходил из крайне пессимистического взгляда на современное состояние Церкви и ее будущее, считая, что она потеряла общий язык с миром. Немецкий теолог Пауль Тиллих пытался преодолеть абсолютизацию социоморфного в христианстве.<sup>6</sup> Герхард Эбелинг считал, что необходимо «преобразование того, что выдается за христианскую веру», то есть системы философских концепций, повлиявших на христианское богословие в прошлом. Когда Слово Божье перестает быть живым человеческим словом, его смысл подменяется «благочестивым жаргоном», не способным стать сегодняшним языком

<sup>3</sup> См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996; Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод и предназначение. - М.: Канон, 1995.

<sup>4</sup> См.: Pareto V. The Mind and Society. 1935.

<sup>5</sup> См.: Эванс-Притчард Э. Теории Примитивной религии. - М., «О. Г. И.», 2004.

<sup>6</sup> Тиллих П. «Систематическое богословие». Издательство «Алетейя», С.-П., 1998. Стр. 31.

благовестия.<sup>7</sup>

По Дитриху Бонхёфферу, эпоха религии в истории западной цивилизации прошла, а христиане утратили язык, понятный современному миру. Вся традиционная церковность («религиозность») перестала удовлетворять «повзрослевший» мир, готовый обойтись без религии. Готово ли христианство в новом мире рассматривать себя как заведомо частичное мировоззрение, как субкультуру (пусть и с богатым прошлым) для узко определенных социальных и психологических типажей, или же теология опять будет решать стандартную апологетическую задачу – пытаться охватить мир единым христианским истолкованием? По Бонхёфферу, Библия открывает Бога в конкретной жизненной реальности, а таковая далека от метафизики и не ограничивается личной религиозностью. В основании «безрелигиозного» христианства Бонхёффер положил те этические принципы, которые предполагают активное служение человеку и сопротивление всему бесчеловечному. Бонхёффер выступал против любых попыток сочетать христианство с другими идеологиями: свидетельство о Христе должно проявляться в следовании по Его крестному пути, во включении христианских идеалов в самую гущу «мирской» деятельности. Человеку предлагается страдать вместе с Богом в этом безбожном мире.<sup>8</sup> Для Бонхёффера самоочевидно то, что Христос непременно станет Господом секулярного западного человека.<sup>9</sup>

Современные социологи во многом цитировали теоретические положения классиков в несколько модифицированном виде. Например, британский социолог Энтони Гидденс выделяет три аспекта феномена секуляризации, отражающей состояние религиозной культуры в «постсовременном» мире.

Первый из аспектов имеет отношение к членству в религиозных организациях. Сколько людей принадлежит к отдельным религиозным конфессиям, насколько часто они посещают церковную службу и иные ритуалы? За исключением США, секуляризация в таком понимании весьма характерна для всех промышленно развитых стран. Формы упадка религии свойственны большинству государств Западной Европы, где наблюдается всеобщее угасание религиозного рвения, религиозной «вовлеченности».

Второй аспект секуляризации имеет отношение к тому, в какой степени церквям и другим религиозным организациям удалось сохранить их общественное влияние, репутацию, богатство и престиж. Американский футуролог Френсис Фукуяма: «...религия оказалась отодвинута в сферу частной жизни – изгнана, и, кажется, более или менее навсегда, из политической жизни европейцев, присутствуя лишь в очень узких темах –

---

<sup>7</sup>См.: Гараджа В. И. Кризис современного протестантизма и поиски «новой теологии». М., 1973; Мень А., протоиерей. Словарь по библиологии в 2-х томах. М., Фонд имени Александра Меня, 2002.

<sup>8</sup>См.: Барабанов Е. В. «О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера». «Вопросы философии», 1989, № 10 – 11; Добренков В. И. «Современный протестантский теологический модернизм в США». М., 1980; Лиленфельд Ф. «Образцы евангелического благочестия в 20 веке». «Богословские труды», сборник 10, 1973; Мень А., протоиерей. «Словарь по библиологии в 2-х томах». Изд. «Фонд имени Александра Меня», М., 2002.

<sup>9</sup>Барабанов Е. В. «О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера». «Вопросы философии», 1989, № 10 – 11.

например, в вопросе об абортах»<sup>10</sup>. В прошлом христианство обладало серьезным влиянием на светские органы власти, пользовалось глубоким уважением со стороны социума. Религиозные организации постепенно утратили большую часть общественного и политического влияния, - эта тенденция наблюдается повсеместно, хотя существует и несколько исключений (к примеру, Польша). Хотя некоторые государственные церкви остаются очень богатыми по любым меркам, а новые религиозные движения могут очень быстро добиваться общественного успеха и материального богатства, многие религиозные организации с многолетней историей находятся в стесненных финансовых обстоятельствах. По мнению другого американского футуролога Э. Тоффлера: «все старые корни – религия, нация, общность, семья или профессия – уже шатаются под ураганным натиском силы ускорения».<sup>11</sup>

Третий аспект секуляризации имеет отношение к верованиям и ценностям, к т. наз. «религиозности». Частота посещения церковной службы и уровень общественного влияния церкви не обязательно должны выражать степень приверженности религиозным верованиям. Многие верующие люди нерегулярно посещают церковь и редко принимают участие в массовых ритуалах. С другой стороны, посещение церкви и участие в ритуалах не всегда предполагают наличие твердых религиозных убеждений – это может происходить по привычке или из-за того, что такое поведение является принятым в общине. В настоящее время люди придерживаются религиозных верований гораздо в меньшей степени, чем раньше. Большинство «постсовременных» людей не воспринимает окружающую среду населенной божественными существами или духами.

Влияние религии уменьшается в каждом из трех аспектах секуляризации. Но правы ли секулярные «классики»? Отнюдь, религия в ее традиционных и новых формах будет всегда оставаться востребованной; наука и рационализм хранят молчание по поводу таких фундаментальных вопросов, как смысл и цель жизни – вопросов, составляющих сердцевину религии. Противостояние рационалистическим взглядам порождает состояние напряженности, вызывающее беспокойство. Маловероятно, что человечество в ближайшем будущем откажется от рационального взгляда на природу вещей. Тем не менее, неминуемо возникновение противодействия рационализму, которое приводит к религиозному подъему. XXI век обещает стать эпохой религиозного возрождения. Буквально повсюду, не считая Западной Европы, люди возвращаются к религии, возвращаются за утешением, за наставлением, за надеждой – и за собственной тождественностью. «Реванш Бога», как выразился Ж. Кеппель, будет происходить в масштабах всего мира.<sup>12</sup> О том, какой функционал у религии остается в секулярном обществе, пространно размышлял баптистский пастор, преподаватель в нескольких теологических учебных заведениях США, профессор Гарвардского университета – Харви Кокс.

---

<sup>10</sup> Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. // Пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: АСТ, 2004.

<sup>11</sup> Тоффлер Э. Шок будущего: Пер. с англ. / Э. Тоффлер. - М.: ООО "Издательство АСТ", 2002. -557, [3] с.

<sup>12</sup> Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентификации. – М.: Аст, «Транзиткнига», 2004. Стр. 40.



### Харви Кокс и «Мирской град»

Х. Кокс – автор множества книг, всесторонне анализирующих положение религии в сегодняшнем мире. Первая его книга «Мирской град» была задумана как пособие для участников молодежного протестантского движения «Национальная студенческая христианская федерация», но впоследствии приобрела популярность не только у широкой публики в США, но и у читателей в Латинской Америке и Азии, у католиков и стала значимой для людей, интересующихся религией (в течение двух-трех лет книга разошлась миллионным тиражом и была переведена на одиннадцать языков).

Тема книги – христианское осмысление секуляризации, которую Х. Кокс отождествляет с «совершеннолетием человека», основываясь на теоретических положениях вышеупомянутого немецкого теолога Дитриха Бонхёффера и идее «расколдовывания мира» за авторством М. Вебера. Здесь следует кратко отметить радикальный смысл этих положений для традиционного теологического мышления и, соответственно, вызванный ими церковно-общественный резонанс, невероятный по своей интенсивности.

Харви Кокс в трактате «Мирской град» теологически интерпретирует секуляризацию как «законное дитя библейской религии» и как результат действия Евангелия в истории. Здесь он основывается на социологическом тезисе о христианстве как специфически городском типе культуры, связывая эту идею с «универсальностью и радикальной открытостью христианства»<sup>13</sup>.

Современный город («технополис») — это кумулятивный социальный образ нового секулярного мира. Его жителя он определяет как «прагматика» и «профана», который не испытывает потребности задавать «последние» вопросы в их экзистенциалистской трактовке: ведь эти вопросы (как и сам экзистенциализм) принадлежат ушедшей эпохе. «Секулярный человек попал в город уже после того, как религиозная картина мира была похоронена. У него нет ощущения утраты и ему нечего оплакивать... И дело не в том, что он не питает уважения к религии. Просто он чувствует, что вопросы, которые его занимают, относятся к другой сфере... Поэтому пытаться заставить секулярного человека задавать религиозные вопросы - бессмысленно и нечестно. Сначала мы должны научиться разговаривать с ним. Прежде всего, нам следует принять прагматика таким, как он есть...»<sup>14</sup>.

Для Кокса технополис - «живая и конкретная реализация древнего символа Царства Бога» (в отличие от «земного града» блаж. Августина): «Царство Бога, выраженное в жизни Иисуса из Назарета, остается наиболее полным проявлением сотрудничества Бога и человека в истории. Пытаясь влиять на жизнь мирского града, мы тем самым проявляем верность Царству сегодня». Здесь мирской град является нерелигиозной трактовкой древнего новозаветного символа Царства Небесного. Соответственно, перед нами кардинальный и последовательный опыт того, что Бонхёффер называл

<sup>13</sup> Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М., Изд. «Восточная литература», 1995. С. 12.

<sup>14</sup> Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М., Изд. «Восточная литература», 1995. С. 92.

«нерелигиозной интерпретацией библейских понятий». Кроме того, Бонхёффер отмечал, что «западный» мир перестал быть «христианским» в классическом смысле этого слова. И здесь возникает проблема: готово ли христианство в новом мире рассматривать себя как заведомо частичное мировоззрение, как субкультуру (пусть и с богатым прошлым) для узко определенных социальных и психологических типажей или же теология опять будет решать стандартную апологетическую задачу - пытаться охватить мир единым христианским истолкованием? Напомним, что, по Бонхёфферу, человеку предлагается страдать вместе с Богом в этом безбожном мире: «Он вынужден жить «по-мирски», и именно так он участвует в страданиях Бога... Не религиозный акт делает человека христианином, а страдание вместе с Богом в мирской жизни»<sup>15</sup>.

Ключевым тезисом творчества Х. Кокса, кстати, развернуто сформулированным еще Бонхёффером, является следующее выражение: эпоха религии в истории западной цивилизации прошла. Следовательно, и век «больших религиозных повествований» тоже прошел. Значит, тотально религиозные истолкования реальности утратили центральную роль в формировании общества и стали уделом меньшинств, неспособных к «нормальным» формам самоутверждения. Однако Бонхёффер спрашивает: «Но как тогда Христос станет Господом безрелигиозных людей?.. Если религия - лишь оболочка христианства... что же такое безрелигиозное христианство?.. Как же мы будем «по-мирски» говорить о «Богe»?.. Ведь тогда Христос - не объект религии, а нечто совсем иное, воистину Господь мира»<sup>16</sup>. В этих парадоксальных в своей категоричности и неистовости выражениях для Бонхёффера самоочевидно то, что Христос непременно станет Господом секулярного западного человека. Такой радикализм Бонхёффера несет на себе отпечаток типично лютеранского благочестия и приводит к совершенно новому образу христианской веры.

Однако вернемся к изложению мыслей Х. Кокса. По его мнению, христианство Нового времени находилось в состоянии круговой обороны и отступления. В результате Церковь просто подчинилась «духу времени», пошла к нему на службу. Религия — это форма нормативного регулирования сознания и поведения, свойственная докапиталистическим эпохам. В современном мире, а конкретно, в секулярном и плюралистическом обществе, «авраамические» (христианство, иудаизм, ислам) религии с трудом адаптируются и выживают. Им надо учиться жить в этом сообществе сообществ «без общего знаменателя».

Х. Кокс относится к традиции теологов, которые, вслед за Бонхёффером, считают, что христианству не обязательно выбирать между двумя путями, ведущими к поражению, между упрямой бескомпромиссностью и пассивным приспособлением. Для христианства возможно такое изменение самопонимания при сохранении специфики, которое позволит ему предложить миру нечто ценное, что помимо христианства отсутствовало бы в «мирском граде» и в чем «взрослый» мир действительно нуждается. Но этот путь ведет к попыткам дерзкого переосмысления христианской традиции.

<sup>15</sup> Барабанов Е. В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера // Вопросы философии, 1989, № 10. С. 107.

<sup>16</sup> Там же. С. 114.

Х. Кокс обращается именно к верующему читателю, пытаясь убедить аудиторию в происходящих социокультурных трансформациях, воздействующих и на религиозные институты. Американский теолог обнадеживает читателя, что признание исторической обусловленности этических или религиозных норм не ведет к разрушительному для социума нигилизму и анархии. Такая причинно-следственная цепочка существует лишь в традиционном религиозном сознании как фундаментальный постулат, но никак ни в «профанном» сознании, для которого санкция моральных и социальных установлений не обязательна и далеко не очевидна. В целом Кокс пытается изменить стандартное представление, доминирующее в церковном сообществе долгие столетия.

Занимательно будет сослаться на одно из определений церкви, которое дает Х. Кокс в книге "Мирской град": "Церковь - это экспериментальная модель будущего", которую имеет смысл создавать. В этом определении сочетается теологический пафос Карла Барта и специфический лейтмотив американской культуры. Интересно будет привести характерное высказывание Кокса на экклезиологическую тему: "Сегодня церквям особенно необходима свобода от материальной заинтересованности, определяющей их консерватизм. Институт, который в силу своей идеологии и экономической базы не в состоянии ни понять, ни поддержать революционные изменения, не может сделать даже первого шага навстречу Богу, действующему в нынешней ситуации социальных перемен"<sup>17</sup>. Здесь Х. Кокс создает собственный идеальный образ Церкви, но может ли он быть полезным для реальных церквей в качестве ориентира?

Здесь необходимо заметить, что вся библейская аргументация Кокса опирается на чисто христианскую герменевтику Библии. Говоря во Введении в «Мирской град» о роли христианства в создании городской культуры Запада, Кокс уверенно напоминает об «универсальности и радикальной открытости» христианства. Он исходит из известного общего места из либеральной теологии, согласно которому христианство утратило нечто важное в результате «эллинизации»: «Наш секулярный человек гораздо ближе к библейской традиции, чем к греческой. Разрыв между современным человеком и Библией не так велик, как принято думать»<sup>18</sup>.

«Эллинизация» здесь означает, что функциональный (еврейский) тип мышления был вытеснен в классическом христианстве онтологическим (греческим). Рассказ об Исходе и Синайском договоре может обосновать современную идею десакрализации политической власти. Кокс толкует Библию как нечто целостное, то есть теологически. Это верно и для его рассуждений в главе «Стиль мирского града» о том, что «человеку отводится решающая роль в создании мира». Библейское доказательство этой идеи Кокс находит, ссылаясь на авторитет Г. фон Рада, в Быт 2, где человек дает имена животным. Здесь Кокс находит «библейское обоснование» важного для его работы представления, согласно которому человек ответствен за свой мир. Рядом с

<sup>17</sup> Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М., Изд. «Восточная литература», 1995. С. 226.

<sup>18</sup> Там же

«ответственностью» и «взрослением» в книге Кокса есть еще одно ключевое для его теологии слово - «демифологизация». Соответственно, первый рассказ о творении мира (Быт 1:1 - 2:4а) Кокс рассматривает как пример демифологизации в самой Библии.

Х. Кокса в свое время обвиняли в разрушении основ веры, хотя именно в его теологической работе можно заметить то, на что надеялся Бонхёффер, - переход христианской Вести от обороны к наступлению, стремления «проповедовать слово Бога так, что под его воздействием изменится и обновится мир».

«Переход в наступление» предполагает новое осмысление Евангелия. Христианство снова может стать творческой силой, формирующей западную культуру. И эту возможность Кокс связывает с концом «современности». Для Кокса, учитывающего интеллектуальные достижения французского «постмодернизма» и «постструктурализма» и Франкфуртской школы социальных исследований, в теологических целях более всего подходит отождествление «современности» с Новым временем. Тогда «постмодернизм» (или «постсовременная эпоха») — это период, наступивший после «конца Нового времени». В книге 1984 года «Религия в мирском граде: к постмодернистской теологии» Кокс проводит социологическое исследование сегодняшнего религиозного возрождения и сочетает это с теологически-нормативным подходом.

В этой книге автор дает развернутое определение уходящего «современного мира», выделяя пять его конститутивных признаков: 1) суверенные национальные государства как компоненты мирового политического порядка; 2) основанная на науке технология и научная картина мира, ставшая источником важнейших культурных символов; 3) бюрократический рационализм как главный способ организации человеческой деятельности; 4) стремление извлечь максимальную прибыль, ставшее главной мотивацией в трудовой деятельности, а также в обмене товарами и услугами; 5) секуляризация и тривиализация религии: священное ставится на службу профанному, религия нужна современному миру для поддержания личной морали и публичного порядка.

«Модернизм» Х. Кокс определяет как интеллектуальную деятельность, порожденную этими специфическими условиями современного мира. Как считает он, все эти пять опорных конструкций современности на наших глазах «разлагаются изнутри». Затронувшие весь мир сегодняшние перемены помогают заново продумывать эту аргументацию, но не опрокидывают ее как заведомо устаревшую.

В чем же Х. Кокс видел в 1984 г. признаки конца современной эпохи? Система суверенных национальных государств изживает себя, появляются основы новой организации мирового сообщества. Идущее в последние время обсуждение «пределов роста» и «ограниченности научной парадигмы» показывает, что роль научной технологии в постсовременном мире должна сильно измениться. Бюрократический рационализм тоже исчерпывает свои

возможности, и на смену ему идут новые, спонтанно возникающие «снизу» формы взаимодействия людей при решении общих задач.

Неограниченный рыночный либерализм вытеснил большую часть человечества - бедные и голодающие нации, а также значительные социальные группы в западных странах - на «окраины» современного мира. Этот феномен и неизбежное «движение коммунистических стран к рыночной экономике» заставляет задать вопрос о «посткапиталистической» мировой экономической системе. Наконец, эпоха «тривиализированной» и «прирученной» религии закончилась. Х. Кокс подробно анализирует возрождение агрессивной фундаменталистской религиозности.

Как социолог, он констатирует: религия возвращается в «мирской град». Как теолог, он говорит об опасностях и надеждах, связанных с превращением религии в самостоятельную политическую величину. «Я не хочу сказать, что одно лишь христианство создаст религиозную основу для постсовременного мира. Однако я верю, что христианство может и должно внести решающий вклад в создание новой мировой цивилизации. Этот вклад будет принципиально отличаться от тех функций, которые христианство выполняло в Новое время. Но лишь радикально преобразованное и «демодернизированное» христианство в состоянии выполнить такую задачу. Итак, возможно ли «постмодернистское» или «демодернизированное» христианство?» - такой вопрос задает Х. Кокс, говоря о своей надежде<sup>19</sup>.

Такое понимание возводит нас к теоретическим положениям «франкфуртской» школы. По Юргену Хабермасу, религиозное сознание должно вырабатывать когнитивно диссонантные отношения с иными религиями. Религиозное сознание должно занять соответствующую позицию в отношении авторитета различных наук, обладающих общественной монополией на секулярное знание. К тому же, религиозное сознание должно встроиться в условия существования конституционного государства, основанного на профанной морали. Без этого стремления к рефлексии, по мнению немецкого мыслителя, религиозная культура будет проявлять деструктивный потенциал в перманентно модернизированных обществах. Выражение «стремление к рефлексии», подразумевает рефлексивную работу при каждом возникающем конфликте и получает на платформе демократической публичности свое продолжение.<sup>20</sup>

### **Ассимиляция религии в «обществе потребления»**

Религия некогда характеризовалась нетерпимостью к плюрализму: слово Бога звучит одинаково в любом месте и в любое время, в Библии заложен определенный смысл, который надо обнаружить, и только одно толкование которого может быть истинным, а все остальные автоматически считаются ложными. В условиях секулярного плюрализма в акте чтения акцент

---

<sup>19</sup> См.: Лёзов С. Харви Кокс: религия после конца Нового времени / Октябрь, N 6, 1992. - С. 161-164; Лёзов С. Христианин в "обезбоженном" мире - послесловие к книге: Харви Кокс "Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте". М., Изд. "Восточная литература", 1995; Лёзов С. Попытка понимания. Избранные работы. М. - СПб., Изд. "Университетская книга", 1999. - С. 175-186.

<sup>20</sup> Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Пер. с нем. - М.: Издательство «Весь Мир», 2002. С. 120.

переносится на человеческий полюс, на множественность толкований. Читающий Писание имеет дело не с изложенными событиями, а с разными способами их истолкования и с историей этих интерпретаций. Содержание текста как предмет предстает в лице своих истолкователей. За этим множеством толкований предмет как нечто устойчивое и самодостаточное теряется. Если считать в теологии логическим предметом откровение и постигаемого с его помощью Бога, то Бог вроде как исчезает из Священных текстов. Диалогические отношения лишают его исключительного положения, смена участников диалога, культурных контекстов приводит к изменчивости Бога, а это уже не Бог. В религии исчезает предмет веры, поклонения, воплощенный в Священных текстах, - что же остается от религии?<sup>21</sup> Если обратиться к истории, то можно сказать, что в целом в средние века доминирующим был тезис о превосходстве Божественного разума, только приобщение к нему делало естественный разум работающим и эффективным. В Новое время человеческий земной разум существовал как бы рядом и параллельно с Божественным. В конце XX в. светская философия выступает с претензией на понимание своими средствами трансцендентного мира божественной логики, претендует на «захват» ее территории. Если перефразировать слова Вольтера, то от лица постмодернистской философии можно сказать: даже если Бог и есть, разумнее сделать вид, что его не существует.<sup>22</sup>

В современном обществе религиозная культура получила широкое распространение в СМИ, рекламе, PR-технологиях и пр.<sup>23</sup> Сегодня можно говорить о специфической области современной религиозности, порожденной медиакультурой<sup>24</sup>. Современные медиа эффективно используют образы и понятия религиозной культуры, что особенно наглядно демонстрируют приемы и методы рекламы. Бренд становится «священным» объектом. П. Буслаев<sup>25</sup> (известный московский иконописец, член исследовательской группы «Иконичность») сравнивает весь спектр используемых рекламой, PR или маркетинговыми коммуникациями методов с системой «псевдотаинств». Они формируют «псевдореальность», «иллюзорный праздник», который постоянно поддерживается и воспроизводится наполненным рекламными щитами городским пространством и многочисленными сетями гипермаркетов и бутиков. Современные торговые и рекламные корпорации стремятся внушить каждому чувство постоянного восторга, ощущение обладания сверхъестественными реалиями. В рекламе<sup>26</sup> активно применяются отрывки из Евангелия, заповеди Божии, соотнесение с земной и неземной реальностью, с

---

<sup>21</sup> Маркова Л.А. Теология в эпоху постмодернизма // Вопр. философии. - 1999. - № 2; Postmodern theology: Christian faith in a pluralist world / Ed. by F.V.Burnham. - Harper; San-Francisco, 1989.

<sup>22</sup> Маркова Л. А. Теология в эпоху постмодернизма // Вопр. философии. - 1999. - № 2.

<sup>23</sup> Губницына О. Религия и современное общество потребления. Введение в проблему. // Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. Т. 10. Спецвыпуск. С. 77 – 86.

<sup>24</sup> Рыжов Ю. В. Медиарелигиозность: основа будущей религии? // Человек. 2006. № 4.

<sup>25</sup> См.: интервью с иконописцем П. Буслаевым на <http://ricolor.org/rus/4/izo/busl/>

<sup>26</sup> См.: Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 2001. С. 178

высшими силами и пр.<sup>27</sup> Потребление демонстрируется как типично современный феномен, определяющий основное качество «общества изобилия», в котором использование вещей не исчерпывается их простым практическим применением или даже их семиотическим применением как знаков отличия, богатства, престижа. Потребление – это интенсивный процесс выбора, организации, регулярного обновления бытовых вещей, в котором неизбежно участвует каждый член общества.<sup>28</sup> Задача христианства состоит в том, чтобы материальные блага не завладели всем нашим вниманием. Критика потребительства и материализма окажется действенной, только если мы покажем, что можно понимать по-другому человеческое самоосуществление и приверженность социальной справедливости в мире неравенства.<sup>29</sup>

Религия и в том числе христианство в современном обществе сама претерпевает глобальные трансформации. Формирующееся в странах бывшего социалистического лагеря общество потребления изменяет основные социальные институты и социальные взаимоотношения, в том числе и религию. Америка и Европа эту ситуацию пережила значительно раньше, и проблема соответствия религиозных традиций нормам трансформирующегося социокультурного поля современного общества решалась там путем адаптации христианства к нынешним реалиям. Религиозные доктрины и принципы определяют сущность учения, являются внутренними критериями и потому не могут меняться. Но способы применения принципов веры в различных культурах могут быть различными. Это может быть новый стиль богослужения, применение СМИ (реклама, почта, продажа книг и дисков). Например, религиозная община в современности должна ориентироваться на потребителя, что предполагает ее следование принципам маркетинга: опознавать потребность, проектировать продукт, служащий для удовлетворения потребности, и создавать рекламу продукта для всех, кто в нем нуждается. Потребление сегодня является двигателем, который приводит в действие все общество. Современные «искатели веры» идут в ту религиозную общину, где они чувствуют себя удобнее, и принимают тот стиль поклонения, который наилучшим образом отражает их наклонности и темперамент.<sup>30</sup>

Религия в постсовременном обществе приобретает значение некоего символа, социального конструкта в том смысле, что религиозная вера не воспринимается как трансцендентно необходимая для жизненно-нравственных ориентиров социального большинства, но остается конструкцией принятия и исполнения религиозных практик. Например, посещение православных храмов связывается не с осознанным участием в богослужении и Таинствах, а с совершением определенных действий, воспринимаемых как акт магического воздействия с целью заручиться возможной поддержкой в делах «на всякий

---

<sup>27</sup> Губницына О. Религия и современное общество потребления. Введение в проблему. // Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. Т. 10. Спецвыпуск. С. 77-86.

<sup>28</sup> Бодрийяр Ж. Система вещей. Изд. «Рудомино», М., 2001. Стр. 212-213.

<sup>29</sup> Барбур Й. Этика в век технологии. М.: Издательство Библийско-богословского института Св. Апостола Андрея, 2001. Стр. 61.

<sup>30</sup> Губницына О. Религия и современное общество потребления. Введение в проблему. // Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. Т. 10. Спецвыпуск. С. 77-86.

случай».<sup>31</sup> Религиозные институты под воздействием силового поля современного общества переживают значительные трансформации. Церковь сегодня идет навстречу своему потребителю: таинства и священнодействия модифицируются, подстраиваясь под запросы секулярной паствы. Религиозные организации достаточно эффективно используют средства массовой коммуникации для саморекламы.<sup>32</sup>

За религией признается весь набор положительных и жизнеутверждающих качеств в процессе созидания человеческой цивилизации, но отрицается единственное, «ультимативное»<sup>33</sup>, специфическое свойство – запредельность происхождения, мистичность основания, историческая трансцендентность. За таким с виду политкорректным и примиряющим оцениванием проглядывается основательное низведение религии до статуса социокультурного института.

«Постмодерн», как поведенческая установка «информационного» общества, более изощрен и всеобъемлющ в своих стратегиях; он невидимо присутствует в каждом обывателе. Религия для «героя нашего времени», окруженного принципами поверхностности, дистанцированности, ироничности, – это явление насколько экзотичное, сугубо индивидуальное, эффективное в области смыслопорождений, не требующее настоящего самоотречения, перестающее быть ультимативным явлением, не претендующее на всеобщность. Сейчас в «массовом» восприятии доминирует подобие американского прагматизма, где любое даже самое изощренное заблуждение наделяется определенной ценностью в том случае, если оно «работает». То же самое происходит и в голове «среднего» человека; религия для него во всей целостности – архаичный артефакт, освященный стариной, традицией, историей. Необычный, нестандартный вплоть до экстравагантности, внешний вид национальной религии указывает на специфическое происхождение и культурное значение. Религия в ряду схожих с ней явлений (философия, эзотерика, теософия, астрология) для обывателя отвечает за важную функцию, связанную со сферой смыслов и ценностей; она располагается в обители чудесного и сторонящегося будней. Она – почтенный «специалист», высокий статус которого освящен временем, в области серьезных и запредельных тем, подвергаемых рациональному потреблению. Доходящая до безграничных мер абсурда, позиция, совмещающая духовность и профессионализм, магически действует на обывателя, потому что «обращаться с духовным вопросом надо только к специалисту». Число этих «специалистов» растет с невероятной скоростью. То, что было недавно истоптано деструктивной ненавистью «модерна», расцвело и уже приносит многократные плоды. Как ни странно, именно эту эпоху, несмотря на выпяченный сциентизм, можно назвать временем цветущего и всестороннего «теизма» (конечно, в не классическом

<sup>31</sup> Дубин Б. «Легкое бремя»: массовое православие в России 1990-2000-х годов // Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М., 2006.

<sup>32</sup> Губницына О. Религия и современное общество потребления. Введение в проблему. // Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. Т. 10. Спецвыпуск. С. 77-86.

<sup>33</sup> См.: Тиллих П. Систематическое богословие. – С.-П.: Алетейя, 1998. С. 11.



смысле), где религии создаются чуть ли каждый день и уже принципиально невозможен атеистический образ жизни. Религиозность как важное специфическое чувство подлежит классификации в сетке потребностей и его должны удовлетворять все (и делать это надо эффективно как указывает дух эпохи). Это особенная потребность связана с областью не очевидных явлений, поэтому здесь трудно проследить четкие закономерности, но удовлетворять «религиозную потребность» необходимо и именно такой подход стал сейчас господствующим. Если раньше религия и ее установки для человека фигурировали как цели, то сейчас это – приоритетные или вторичные потребности (наряду с другими в обширной сетке, где ни одна из них не подлежит игнорированию, ведь таковое ведет к неудовлетворенности и не позволяет «реализовать личность»), отвечающие за сферу «серьезных» смыслов. Теперь человек, принимающий религиозную доктрину, облекается поведенческим набором норм, с помощью которых можно «прожить жизнь с пользой – земной и небесной» (отсюда возрастающая популярность мусульманства, требующего однозначный и с виду понятный ритуальный минимум). Религия, с точки зрения современной социологии, подменяется религиозным праксисом или специфическим паттерном поведения.

### **Заключение**

В понимании рядового представителя «общества потребления» религия утратила свое центрирующее социальное положение; к сожалению, данное восприятие не изменится в среднесрочной перспективе. Для симпатизирующих ей, религиозность занимает важное место в обществе потребления в силу культурной, социальной, антропологической, художественной ценности. В рамках такой потребностной шкалы религиозный образ жизни и осуществляется. Религиозная культура, имеющая богатейшую историю, призванная быть средством для личностного совершенствования каждого человека, низводится в разуме современного обывателя до статуса модной вещицы, имеющей эквивалент в этом мире беспредельного потребления. Мы, религиозные люди, можем отрицать это положение, но «постсовременная» эпоха с картиной выборочного фрагментарного потребления религиозных и метафизических знаков утверждает свои «истины». «Постсовременные» люди интересуются религией, но их интерес чаще всего не трансформируется в жизненную, экзистенциальную привязанность к ней. Кроме того, чем более религия идет на сближение с «постсовременностью», тем паче она будет рассматриваться как объект потребления, потому что по-иному «постсовременность» просто не классифицирует их. С одной стороны, присущий религии универсализм, а с другой – полнейшее развоплощение этого качества и низведение некогда трансцендентных истин до продуктов потребления в «постсовременности» свидетельствуют о горьком парадоксе, поверхностное решение которого в виде общественной изоляции не выглядит чем-то реальным и здравым. Как ни странно, кажется, наиболее действенным моментом, отводящим религию от опасного союза с «постсовременным секуляризмом», может стать фундаментальный христианский принцип (так любимый древними отшельниками) нестяжания. Вывести религию из

всеобъемлющей (к сожалению, именно только сфера потребления теперь может похвастаться особой дружбой с «универсалистскими» эпитетами) раскладки товаров и услуг только экономическая изоляция, добродетель нестяжания на уровне религиозной группы. Вопрос, достижимо ли это?

Религиозность, несмотря на частные неприятные коллизии (инквизиция и репрессивные институты христианского государства), – феномен, оказавший решающее и положительное влияние на динамику социального развития в прошлом, играет свою значительную роль внутри человеческих сообществ и поныне. Но в секулярной позиции отражено стремление лишить религиозные явления таинственности, мистичности, внутреннего секрета, «развоплотить», представить в «истинном» свете. Но за этой попыткой поиска индивидуальности, специфичности, особенности каждого феномена скрывается довольно примитивная стратегия, оперирующая ограниченным рядом отвлеченных гуманитарных терминов. Религия представлена в полумраке усредненных, анонимных, обеленных и очищенных от реальности понятий. Теперь описание любой конкретной религии сводится к индивидуальному аккумулярованию безжизненных слов, набору избитых гуманитарных понятий. Религия стала понятна и исчислима, сведена к простейшим схемам. Вся противоречивая религиозная реальность с ее бесконечным спектром различных жизненных ситуаций от непримиримых жестокостей инквизиции до светоподобных подвигов аскетов и мучеников веры сведена к обеленной текстуальной действительности «важнейшего в социокультурном и цивилизационном смысле религиозного института».

### Литература

1. Барбур Й. Этика в век технологии. – М.: Издательство Библейско-богословского института Св. Апостола Андрея, 2001. 401 с.
2. Бергер П. Недоработанная концепция // Религиоведческие исследования. 2011. № 1-2 (5-6). С. 103-110.
3. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 8-20.
4. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. С. Н. Зенкина. М.: «Рудомино», 2001. 220 с.
5. Ваттимо Д. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. 172 с.
6. Гараджа В. И. Кризис современного протестантизма и поиски "новой теологии" [Текст] / В. И. Гараджа, д-р филос. наук, проф. - Москва: Знание, 1973. 63 с.
7. Губницына О. Религия и современное общество потребления. Введение в проблему. // Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. Т. 10. Спецвыпуск. С. 77-86.
8. Дубин Б. «Легкое бремя»: массовое православие в России 1990-2000-х годов // Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М., 2006. С. 69 – 86.
9. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 186-205.
10. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 114-164.
11. Кокс Х. Обителей много». Встреча христианства с другими верованиями // Философия человека: традиции и современность. Реферативный сборник. — М., 1992. — Вып. 3.

(перевод Е. Г. Балагушкина)

12. Кокс Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в геологическом аспекте / Пер. с англ. О. Боровой и К. Туровской. Под общей ред. и с примеч. О.Боровой. Послесл. С. Лёзова. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. 263 с.
13. Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии. К постановке проблемы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 52-68.
14. Лёзов С. Харви Кокс: религия после конца Нового времени / 1992. – Октябрь. – №6. С. 161-164.
15. Лёзов С. Христианин в "обезбоженном" мире // Харви Кокс "Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте". М., Изд. "Восточная литература", 1995.
16. Лёзов С. Попытка понимания. Избранные работы. М. - СПб., Изд. "Университетская книга", 1999. С. 175-186.
17. Маркова Л.А. Теология в эпоху постмодернизма // Вопросы философии. – 1999. – № 2. С. 109 – 127.
18. Маркова Л. А. Наука и религия. Проблемы границы [Текст] / Л. А. Маркова; Ин-т философии РАН. - Науч. изд. - Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 254 с.
19. Рыжов Ю.В. Медиарелигиозность: основа будущей религии? // Человек. 2006. № 4. С. 119-126.
20. Современная западная социология: Словарь / [Сост. Давыдов Ю. Н. и др.]. - Москва: Политиздат, 1990. 432 с.
21. Тиллих П. Систематическое богословие: Т. 1-2, ч. 1-3 / Пауль Тиллих; Перевод с англ. Данилушкина М. Б.; Науч. консультант Грушецкий Е. В.; [Послесл. М. Сиверцева, с. I-XV]. - СПб.: Алетейя, 1998. 493 с.
22. Тоффлер Э. Шок будущего: Пер. с англ. / Э. Тоффлер. — М.: ООО “Издательство АСТ”, 2002. 557 с.
23. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2002. 144 с.
24. Хантингтон С. Кто мы?: вызовы амер. нац. идентичности / Самюэль Хантингтон ; [пер. с англ. А. Башкирова]. - Москва: АСТ: Транзиткнига, 2004. 635 с.
25. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма; [пер. с англ. М. Б. Левина]. - Москва: Изд-во АСТ: Полиграфиздат, 2010. 588 с.
26. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. / Э. Эванс-Притчард; [пер. с англ. А.А. Казанкова, А.А. Белика; послесл., коммент. А.А. Казанков; отв. ред. А.С. Архипова; Рос. гос. гуманитар. ун-т, Ин-т высш. гуманитар. исслед., Центр типологии и семиотики фольклора], 2004. 142 с.
27. Postmodern theology: Christian faith in a pluralist world / Ed. by F.V.Burnham. - Harper; San-Francisco, 1989.

## The analysis of the phenomenon of religiosity in the context of postmodern secular culture

**Abstract:** The presented article is an analysis of the phenomenon of religiosity in the context of postmodern secular culture. The paper discusses a number of conceptual and interpretative approaches to religiosity. The first approach was initiated by the theological work of the Protestant author Harvey Cox (monograph "The Secular City"), who articulated a version of the dialectical interaction of religious and secular interpretations within a postmodern society. The theoretical provisions of the concept of "irreligious Christianity" by D. Bonhoeffer became decisive for both the theological constructions of H. Cox., as well as for numerous modern interpretations of the phenomenon of religiosity in a "post-industrial society". The dominant approach in the research field has been the analysis of the quality of religious consciousness and the practice of faith in the post-secular space. Religiosity turns out to be an integrated element in the space of the "society of abundance", actively acting within the framework of social practices of "consumption". Religiosity itself, a phenomenon in the era of modernism radically opposed to secularism, is now regarded as a socially organic component embedded in the post-secular structure. The author of this article tries to present a holistic view of the existence of religiosity based on a wide range of research literature.

**Keywords:** ethics, religiosity, poststructuralism, postmodernism, post-secularism

### References

- Barbour Y. Ethics in the Age of Technology. – M.: Publishing House of the Biblical and Theological Institute of St. St. Andrew's Apostle, 2001. 401 p.
- Berger P. An unfinished concept // Religious studies. 2011. No. 1-2 (5-6). pp. 103-110.
- Berger P. Falsified secularization // The state, religion, and the Church in Russia and abroad. 2012. No. 2 (30). pp. 8-20.
- Baudrillard J. The system of things / Per. S. N. Zenkina. M.: "Rudomino", 2001. 220 p.
- Vattimo D. After Christianity. M.: Three Squares, 2007. 172 p.
- Garadzha V. I. The crisis of modern Protestantism and the search for a "new theology" [Text] / V. I. Garadzha, Dr. philos. of Sciences, Prof. - Moscow: Znanie, 1973. 63 p.
- Gubnitsyna O. Religion and modern consumer society. An introduction to the problem. // Journal of Sociology and Social Anthropology. 2007. Vol. 10. Special issue. pp. 77-86.
- Dubin B. "Light burden": mass Orthodoxy in Russia in the 1990s-2000s // Religious practices in modern Russia: Collection of articles / Edited by K. Rousselet, A. Aghajanyan. M., 2006. pp. 69-86.
- Caputo J. How the secular world became post-secular // The logo. 2011. No. 3 (82). pp. 186-205.
- Karpov V. Conceptual foundations of the theory of desecularization // State, religion, Church in Russia and abroad. 2012. No. 2 (30). pp. 114-164.
- Cox H. There are many monasteries." The meeting of Christianity with other beliefs // Philosophy of man: Traditions and modernity. Abstract collection. — M., 1992. — Issue 3. (translated by E. G. Balagushkin)
- Coke X. Mirsky Grad: Secularization and urbanization in the geological aspect / Translated

from the English by O. Borova and K. Turovskaya. Under the general ed. and with a note by O. Borova. Afterword by S. Lezova. — M.: Publishing company "Oriental Literature" of the Russian Academy of Sciences, 1995. 263 p.

- Kyrlezhev A. Postsecular conceptualization of religion. Towards the formulation of the problem // State, religion, Church in Russia and abroad. 2012. No. 2 (30). pp. 52-68.
- Lezov S. Harvey Cox: religion after the end of Modern Times / 1992. — October. — No. 6. pp. 161-164.
- Lezov S. A Christian in a "dehumanized" world // Harvey Cox "World city: secularization and urbanization in a theological aspect". M., Ed. "Oriental Literature", 1995.
- Lezov S. An attempt at understanding. Selected works. M. - St. Petersburg, Publishing house "University Book", 1999. pp. 175-186.
- Markova L.A. Theology in the era of postmodernism // Questions of philosophy. - 1999. — No. 2. pp. 109-127.
- Markova L. A. Science and religion. Problems of the border [Text] / L. A. Markova; Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences - Scientific Publishing House - St. Petersburg: Aleteya, 2000. 254 p.
- Ryzhov Yu.V. Media religion: the basis of a future religion? // Person. 2006. No. 4. pp. 119-126.
- Modern Western sociology: Dictionary / [Comp. Davydov Yu. N. et al.]. - Moscow: Politizdat, 1990. 432 p.
- Tillich P. Systematic Theology: Vol. 1-2, ch. 1-3 / Paul Tillich; Translated from English. Danilushkina M. B.; Scientific consultant Grushetsky E. V.; [Ambassador M. Sivertseva, s. I-XV]. - St. Petersburg: Leteya, 1998. 493 p.
- Toffler E. The shock of the future: Translated from English / E. Toler. - M.: LLC "Publishing House ACT" 2002. 557 p.
- Habermas Yu. The future of human nature. Trans. from German. — M.: Publishing house "The Whole World", 2002. 144 p.
- Huntington S. Who are we?: challenges of American national identity / Samuel Huntington ; [trans. from the English by A. Bashkirov]. - Moscow: AST: Transitkniga, 2004. 635 p.
- Fukuyama F. The End of History and the Last Man / Francis Fukuyama; [trans. from the English by M. B. Levin]. - Moscow: Publishing house ACT: Polygraphizdat, 2010. 588 p.
- Evans-Pritchard E. Theories of primitive religion. / E. Evans-Pritchard; [trans. from the English A.A. Kazankova, A.A. Belika; afterword, comment. A.A. Kazankov; ed. by A.S. Arkhipov; Russian State Humanitarian. un-t, In-t higher. a humanitarian. research, Center for Typology and Semiotics of Folklore], 2004. 142 p.
- Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralistic World / Edited by F.B. Burnham. - Harper; San Francisco, 1989.

## «Симфония властей» как традиционная ценность отечественной государственности

**Аннотация:** Среди непреходящих духовных ценностей России выделяется «симфония властей», формула которой была заимствована на Русь из Восточной Римской Империи и успешно адаптирована к особенностям русских царско-церковных отношений, во многом способствовав формированию отечественного государства. Исследуя ее религиозно-правовое содержание и субъектный состав, авторы отстаивают мнение о том, что в современных условиях отделения Церкви от государства и отсутствия царствующего монарха, речь может идти не о «симфонии властей», а о государственно-церковных отношениях, которые имеют свою специфику и положительные результаты своего сегодняшнего развития.

**Ключевые слова:** Россия, государственно-церковные отношения, монархия

### Введение

Эсхатологическое осмысление истории, духовного и правового опыта Отечества, наследственно принявшего на себя как Третий Рим миссию Катехона от погибшей Византии, не может быть плодотворным без самого пристального внимания к одному из важнейших принципов христианской государственности, который был положен нашими предками в основу Богоданного феномена властной организации жизни и быта Русского народа. Этим принципом является «симфония властей», установленная римским Императором Юстинианом в 534 г. от Рождества Христова<sup>1</sup>.

Спустя тысячу лет развития отечественной государственности мы можем со всей очевидностью констатировать, что «симфонию властей» следует отнести к ее традиционным духовным ценностям. Она позволила установить и развить царско-церковные отношения в монархической России до высочайшего уровня, когда Император Всероссийский обладал властью Главы Церкви, был верховным защитником и хранителем догматов господствующей веры, блюстителем правоверия и всякого в Церкви святой благочиния (ст.64 ОГЗ РИ 1906). Тем самым сохранялось первенствующее и господствующее положение Христианской Православной Кафолической веры Восточного Исповедания (ст.

---

<sup>1</sup> Данный принцип был сформулирован в 6-й новелле Императора Юстиниана. Новеллами назывались сборники Конституций императоров. Конституции могли издаваться в форме Эдиктов – общих распоряжений императора; Декретов – решений по судебным делам; Рескриптов – ответы или советы императора отдельным лицам или магистратам; Мандатов – инструкции правителям провинций по административным и судебным делам. Основным из них считался императорский эдикт. При Юстиниане (он был этническим славянином, родом из Далмации) было издано 168 новел, из которых 153 он разработал лично.

62 ОГЗ РИ 1906), а, значит, и благоприятные условия для спасения царских подданных во Христе Иисусе. Соблюдался также и баланс этноконфессиональных интересов между государствообразующим Русским народом и другими большими и малыми народами Российской Империи, в том числе, принадлежавшими к иным вероисповеданиям.

Царско-церковные отношения, имеющие в своем активе со времени Стоглавого собора 1551 г. до марта 1917 г. триста шестьдесят шесть лет благодатного духовного и законодательного опыта развития, помноженного на шестисотлетнюю правовую традицию княжеско-церковных отношений со дня Крещения Руси, всегда привлекали к себе особое внимание. Сегодня, в условиях обращения государственной власти и народа России к своим самобытным корням, вопрос отношений между государством и Церковью стал предметом оживленной публичной дискуссии, главными вопросами которой стали: 1) Сущность и структура содержания «симфонии властей» в ее исторической интерпретации, включая ее восприятие на Руси; 2) Субъектный состав, положенный в основу правоотношений, возникающих вследствие взаимодействия «священства» и «царства»; 3) Возможность адаптации идеи «симфонии властей» к церковно-государственным отношениям в современной России.

### **Сущность и структура содержания «симфонии властей» в ее исторической интерпретации, включая ее восприятие на Руси**

Заимствованная из византийского духовного и юридического наследия в законодательство Третьего Рима идея «симфонии властей» получила здесь свою русскую национальную интерпретацию, сохранив при этом свое главное содержание. Ее глубокий богословский смысл, заложенный в правовую норму государственного закона, отразил особенности законодательного регулирования отношений между двумя видами власти – царской и духовной.

Общепринятые представления о «симфонии властей» как о взаимодействии двух властных субъектов верно выразил историк Е.И. Смирнов, исследовавший этот вопрос в Византийской Империи. Он писал: *«...когда христианство сделалось религией, господствующей в империи, Церковь вступила в тесный союз с государством как учреждение, вошедшее в круг государственной и общественной жизни. Вследствие этого союза между Церковью и государством установились тесные отношения, характеризующие, с одной стороны, влиянием государства на жизнь Церкви, с другой – влиянием Церкви на жизнь государства»<sup>2</sup>.*

На констатации этого статуса единство взглядов исследователей на «симфонию властей» в целом заканчивается. Начинаются споры вокруг понимания религиозного и правового смысла византийской формулы.

Сегодня научная дискуссия по этим вопросам ведется не только и не столько относительно теоретического содержания самой формулы и ее историко-правовых последствий для византийского империализма и российского

---

<sup>2</sup> Смирнов Е.И. История христианской Церкви. М., 2007. С. 351.

самодержавия, сколько в русле ее практического применения для построения законодательно сбалансированной современной системы верховной власти в условиях заметного влияния Русской Православной Церкви на религиозную и общественную жизнь России, на выбор ее будущего.

Очевидно, в этом кроется причина новой волны внимания к истории и юридическому оформлению отношений государства и христианской Церкви в Византийской империи и монархической России, в основе которых лежала «симфония властей», воспринимаемая многими в качестве непреходящего идеала православной церковно-государственной организации<sup>3</sup>. При этом наиболее активно изучается вопрос эволюции взаимоотношений государства и Церкви, активизируется поиск их варианта в интересах России XXI в., а доктринально-правовой смысл «симфонии властей» остается без должного внимания и методологического инструментария. В результате возникает ошибочное представление о возможности применения формулы «симфонии властей» в условиях конституционного запрета в России на государственную идеологию и сохранения принципа отделения Церкви от государства.

После принятия Миланского эдикта 313 г. (*«закон, для христиан совершенно превосходный»*)<sup>4</sup>, которым в Римской Империи было признано право христиан на исповедание своей веры, защита интересов Церкви, включая сохранение неприкосновенности ее святых догматов, постепенно стала основополагающей государственной задачей Византии. *«Не потому, что непоругаемая вероисповедная истина, – как верно пишет Ф.Л. Курганов, – нуждалась в санкциях государства, а потому, что временное бытие человеческого рода на земле требовало особых условий для достижения вечного блаженства на небе»*<sup>5</sup>. Иначе говоря, вопрос государственного устройства Империи понимался византийским, глубоко религиозным по своему содержанию, правосознанием, как неотъемлемая часть Божественного домостроительства.

Столь уникальное сочетание римского права и христианского мировоззрения дало неповторимый образец юридической мысли Второго Рима, положенный впоследствии в основу построения христианской государственности в России, который упал на *«на младенческую почву зарождающейся Руси сразу в наиболее сильных и созревших формах»*<sup>6</sup>. С самого начала формула симфонии была перенесена сюда без каких-либо предварительных изменений, которые могли бы учесть самобытность традиций русского государственного строя. Ее приспособление к новым реалиям произошло позднее, в силу включения ее текста в российское законодательство и по мере ее освоения в целях правоприменительной практики регулирования царско-церковных отношений.

<sup>3</sup> Кыржелев А. Проблемы церковного устройства современного православия // «Континент». М., 2003. № 117.

<sup>4</sup> Церковная история / Сочиненная Евсевием Памфилом, епископом Кесарии Палестинския. М.: В типографии Компании типографической, 1786. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/433403> (дата обращения 15.02. 2023)

<sup>5</sup> Курганов Ф.А. Византийский идеал царя и царства // Православный Собеседник. 1881, Июль-август. С. 294.

<sup>6</sup> Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М., 2004. С. 165.



Юридическим документом, получившими статус соборного законодательного акта, утвержденногo Венценосным самодержцем Иваном IV, в котором идея симфонии нашла свое отражение, стала 62 глава Стоглава 1551г.

Текст перевода, сделанный для Стоглава гласит: *«Великія же инех, иже в человецехъ два еста дара Божія, от Вышняго дарованна человеколюбія, Священство же и Царство. Ово убо Божественнымъ служба се же человеческими владея и печется, от единого же тогожде начала обоя происходятъ человеческое украшаютъ житіе. Якоже ничтоже тако бываетъ поспешеніе царству, якоже Святительская честь. О обеихъ самехъ техъ присно вси Богови молятся. Аще бо они непорочни будутъ во всем и къ Богу имуть дерзновение, и праведно и подобно начнутъ украшати преданныя имъ грады, и сущая под нимъ будетъ в согласіи, некое благо все, еже добро человечестей даруя жизни, се мы бытии веруем. Аще священныхъ правилъ соблюдение сохраниться, ихъже праведно похваляемъ и покланяемъ, и самовидцы Божия Слова предаша Апостоли, а Святіи Отцы сохраниша же и заповедаша»*<sup>7</sup>.

Спустя немногим более ста лет, текст «симфонии властей» был помещен в 42 главу Печатной Кормчей книги, изданной в 1653 г.<sup>8</sup> («От свитка божественныхъ новыхъ заповедей иже в божественномъ наследіи царя Иустиниана»). Она получила название Никоновской Кормчей по имени Патриарха Никона. Текст, который содержался в Кормчей книге (официальной редакции второй половины XVI в.<sup>9</sup>, в Печатной Кормчей<sup>10</sup>), а также в списках с более раннего<sup>11</sup> и более позднего времени<sup>12</sup> не отличается от перевода в Стоглаве. Помещенный в Печатную кормчую, текст симфонии подтвердил свое значение законодательного акта высшей юридической силы, в котором были представлены общие нормы царско-церковныхъ отношений, основанных на принципе «симфонии властей». Этот текст широко применялся в России до того момента, когда по указанию Петра I в 1721 г. был составлен Духовный регламент, хотя Кормчая книга продолжала издаваться до 1816 г.

Переведенная на русский язык в начале XX в. для «Правилъ Православной Церкви с толкованіями Никодима, епископа Далматинско-Истринскаго» шестая новелла Юстиниана выглядит несколько иным образом: *«Величайшіе блага, дарованные людямъ высшею благостію Божіей, суть священство и царство, из которыхъ первое заботится о божественныхъ делахъ, а второе руководитъ и заботится о человеческихъ делахъ, а оба, исходя из одного и того же источника, составляютъ украшение человеческой жизни. Поэтому ничто не*

<sup>7</sup> Стоглавь. Соборъ бывшій в Москвѣ при Великомъ Государе Царе и Великомъ Князе Иване Васильевиче (в лето 7059). СПб., 2011. С. 167.

<sup>8</sup> Предыдущие тексты шестой новеллы можно найти в Евфимовской Кормчей (XII в.), а также в древнерусском сборнике церковно-канонических и юридических текстов XIII «Мерило праведное». Подр. см.: Г.В. Бежанидзе. Прембула шестой новеллы с. Юстиниана Великого в русской письменной традиции. Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия, 2018. Вып. 80. С.29.

<sup>9</sup> РГБ ОР Ф. 152. № 231. С. 154.

<sup>10</sup> Кормчая (Номоканонъ). Отпечатана с подлинника патриарха Иосифа. СПб., 2011. С. 748-749. Никоновское издание Кормчей книги (в которой также помещен перевод преамбулы шестой новеллы) имело исключительное употребление в Церкви до времен Екатерины II, как издание церковное. .

<sup>11</sup> Кормчая книга XV в. РГБ ОР Ф. 256. № 231. С.164.

<sup>12</sup> Копия с1-го московского издания 1653 г. (скоропись). РГБ ОР Ф. 310. № 30.

*лежит так на сердце царей, как честь священнослужителей, которые со своей стороны служат им, молясь непрестанно за них Богу. И если священство будет во всем благоустроено и угодно Богу, а государственная власть будет по правде управлять вверенным ей государством, то будет полное согласие между ними во всем, что служит на пользу и благо человеческого рода. Потому мы прилагаем величайшее старание к охранению истинных догматов Божских и чести священства, надеясь получить чрез это великие блага от Бога и крепко держать те, которые имеем»*<sup>13</sup>. Аналогичный, по сути, перевод шестой новеллы дает историк Церкви А.В. Карташев<sup>14</sup>.

Существуют и другие, более поздние переводы, некоторые из которых следует привести. Дело в том, что сравнение нескольких образцов профессионального перевода, размещенных как в официальных публикациях, так и в научных исследованиях, сделанных в разные исторические эпохи, причем со значительными перерывами, в общей сложности за период, превышающий четыреста пятьдесят лет, дает возможность полнее понять сущностное содержание шестой новеллы и ее толкование в зависимости от текущей государственной политики. Современный нам перевод текста «симфонии властей» с греческого языка был выполнен в начале XXI в. К.А. Максимовичем и И.С. Чичуровым, которые пишут в своем пояснении к нему, что *«язык византийского права довольно условно соотносится с юридическим стилем современного русского языка..», отличается «подчеркнутой риторичностью, насыщенный своеобразными речевыми фигурами и не чуждый игры слов»*<sup>15</sup>. Это обстоятельство, наряду с особенностями применения современного научного аппарата юриспруденции к нормам и реалиям уже давно несуществующего христианского государства в Византии и отстоящей от нас на столетие самодержавной монархии Российской Империи, заметно затрудняет задачу исследователей.

Текст перевода шестой новеллы, который присутствует в статье К.А. Максимовича в Вестнике ПСТГУ, выглядит следующим образом: *«Величайшими у людей дарами Божиими, данными свыше по человеколюбию, являются священство и царство. Первое служит делам божественным, второе начальствует и наблюдает над делами человеческими; и то, и другое происходит от одного начала и гармонично обустроивает (катаκοσμοῖσα) жизнь человеческую - и ничто так не важно для царствующих, как почет иереев, которые за них вечно молят Бога. Ибо если первое будет совершенно безукоризненным и удостоится у Бога благорасположения (παρρησίας), а второе будет по справедливости и подобающим образом обустроивать (катаκοσμοῖν) порученное ему государство, то наступит некое доброе согласие (συνφωνία τῆς ἀγαθῆς), которое обеспечит все какие ни есть блага роду человеческому. Поэтому (τοῖνον) мы усерднейшим образом печемся как о догматах*

<sup>13</sup> Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истринского. СПб., 1911. Т. 1. С. 681-682.

<sup>14</sup> Карташев А.В. Вселенские соборы. Церковно-государственная система Юстиниана. Мн., 2008. С. 426.

<sup>15</sup> Максимович К.А. Церковные новеллы св.императора Юстиниана I (527-565 гг.) в современном русском переводе: из опыта работы над проектом. Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2007. Вып. 17. С. 28.

*божественной истины, так и о почете иереев, при наличии и вследствие которого, мы уверены, нам будут дарованы от Бога великие блага - причем те из них, которые уже имеются, мы сохраним в целости, а те, что мы до сих пор не получили, приобретем. Но все это может совершиться по-доброму и подобающим образом, только если делу будет положено достойное и богоугодное начало. А оно, как мы полагаем, возможно лишь при соблюдении священных канонов, каковое нам заповедали истинно воспеваемые и поклоняемые самовидцы и сподвижники Бога и Слова - апостолы, а святые отцы сохранили и протолковали»<sup>16</sup>.*

Для полноты понимания оригинала и его религиозно-правового смысла приведем еще два варианта перевода новеллы. Это перевод текста, находится в работе исследователя-богослова А. Геростергиоса и перевод, сделанный для «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви». Вот как выглядит перевод из книги греческого богослова: «Два великих дара Господь в Своей любви к человеку даровал ему свыше: священство и императорское достоинство. Первое служит Божественному, второе направляет и управляет делами человеческими. Однако оба они происходят от одного источника и украшают жизнь человечества. Следовательно, ничто не может быть большей заботой императора, чем достоинство священников, ибо именно о благе императора они постоянно молят Бога. Если священники свободны от упреков и молитвы их доходят до Бога, а императоры справедливо и беспристрастно управляют вверенным им государством, возникает общая гармония и всякое благо даруется человеческому роду»<sup>17</sup>. Далее богослов добавляет, что «это идеальное сотрудничество двух властей может осуществиться лишь тогда, когда каждая из них будет действовать в гармонии с Божьим Промыслом: «Ибо все кончается счастливо там, где было соответствующее начало, согласие с волей Божией. Мы полагаем, что все так и будет, если будут выполняться священные правила Церкви, объясненные нам и сохраненные для нас справедливыми, достохвальными и возлюбленными апостолами, созерцающими, несущими и служащими слову Божию, и святыми отцами»<sup>18</sup>.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви находим такой вариант: *Величайшие блага, дарованные людям высшею благостью Божией, суть священство и царство, из которых первое (священство, церковная власть) заботится о божественных делах, а второе (царство, государственная власть) руководит и заботится о человеческих делах, а оба, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни. Поэтому ничто не лежит так на сердце царей, как честь священнослужителей, которые со своей стороны служат им, молясь непрестанно за них Богу. И если священство будет во всем благоустроено и угодно Богу, а государственная власть будет по правде управлять вверенным ей государством, то будет полное согласие между ними во всем, что служит*

<sup>16</sup> Там же, с. 30-31.

<sup>17</sup> Геростергиос А. Юстиниан великий и святой. М., 2010. С. 138 со ссылкой на Novella VI Preface. Schoell – Kroll. P.35-36, Англ.пер. Scott. Vol. 16. P. 30.

<sup>18</sup> Там же. Англ. пер. Novella VI Preface. Schoell – Kroll. P. 36, Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 30 Scott. Vol. 16. P. 30.

на пользу и благо человеческого рода. Потому мы прилагаем величайшее старание к охранению истинных догматов Божиих и чести священства, надеясь получить чрез это великие блага от Бога и крепко держать те, которые имеем»<sup>19</sup>.

### **Субъектный состав, положенный в основу правоотношений, возникающих вследствие взаимодействия «священства» и «царства»**

Из приведенных переводов текста «симфонии властей» видно, что в целом она закрепляет субъектный состав ее участников и дает общее представление о юридическом статусе каждого из них. В первой фразе новеллы Юстиниан указывает на наличие двух субъектов правоотношений, взаимодействие которых и составляет ее основное смысловое содержание. Первым из них он называет «священство». Во втором видит «царство». В отношении второго субъекта правоотношений – «царства» – трудностей с его определением и пониманием обычно возникает меньше, чем с первым – «священством». Большинство исследователей сходятся на логическом толковании понятия «царства» для целей шестой новеллы как государственного закона, и, исходя из сложившейся в Византийской Империи правоприменительной практики, высказывают справедливое мнение о том, что здесь имеется в виду Император, который *«не только подобен Христу, но и поставляется по воле Бога»* и одновременно является *«единственным и безальтернативным законодателем в Империи»*<sup>20</sup>. Неземной источник его власти, во что подданные Императора верили безоговорочно<sup>21</sup>, уравнивает обладателя верховной императорской власти (как епископа внешних дел<sup>22</sup>) в правах с первосвященником, представляющим интересы в праве со стороны «священства» (епископов внутренних дел), которые также имеют Божественный источник своей духовной власти.

Земное «царство» как дар Божий, представляет собой «поле ответственности» Императора, который выступает как единоличный и законный представитель этого «царства», олицетворяет его своей полученной от Бога неограниченной юридической волей, действуя от его имени согласно христианского вероучения.

Казалось бы, не должно быть сомнений и в отношении первого субъекта – «священства». Хотя новелла не содержит прямых указаний на то, что под понятием «священство» обязательно подразумевается патриарх как предстоятель православной Церкви, однако, зная, что именно патриархи возглавляли византийскую церковную иерархию, можно с большой долей уверенности

<sup>19</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». См.: Официальный сайт Московской Патриархии. <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>. (дата обращения 02.04. 2022)

<sup>20</sup> Величко А. Политико-правовой статус византийских императоров. Режим допуска: <https://pravoslavie.ru/58936.html>

<sup>21</sup> Острогорский Г.А. Византийский император и иерархическое мироустройство // Русско-Византийский вестник № 1, 2018. С. 17.

<sup>22</sup> Так император Константин сам охарактеризовал свой канонический статус: «Только вы – епископы внутренних дел Церкви, а меня можно называть поставленным от Бога епископом дел внешних». См. : Сочинения Евсевия Памфила, Т.II. СПб., 1850. С. 244.

утверждать, что первым субъектом правоотношений в «симфонии властей» рассматривался именно патриарх. Во всяком случае, политическая практика того времени другого варианта не знала, хотя, очевидно, что, как и в случае с понятием «царство», примененное автором новеллы обобщенное понятие «священство» по своему историко-богословскому смыслу значительно шире его юридического содержания, определяемого общими нормами шестой новеллы.

Отсутствие прямого указания на то, что именно патриарх является вторым субъектом правоотношений в «симфонии властей», воспринимается рядом исследователей как возможность понимать под «священством» не только самого предстоятеля, но и всех священнослужителей как единый церковный институт. Более того, ряд авторов идет дальше, имея в виду под «священством» всю земную Церковь. Последнее, однако, не согласуется с богословским пониманием Церкви как тела Христова, как духовного единства людей во Христе Иисусе.

В новелле, действительно, не содержится полного раскрытия дефиниции «священства», что оставляет широкое поле для домысливания этого термина. Отсутствием точного указания на его содержание, похоже, воспользовался составитель Духовного регламента Феофан Прокопович и царь Петр Алексеевич, выстраивая царско-церковные отношения без участия патриарха, который с февраля 1721 г. был заменен коллегиальным синодальным органом.

Отмечая неземную природу происхождения «священства» и «царства», Юстиниан описывает их как «два Божьих дара», полученных людьми от Всевышнего, что тесно соотносится с вероисповедным пониманием правовых основ византийского империализма, уходящих своими корнями в Ветхозаветную историю и Новозаветные церковные каноны<sup>23</sup> («Великія же инех, иже в человецехъ два еста дара Божія, от Вышняго дарованна человеколюбія, Священство же и Царство»<sup>24</sup>).

В следующей норме новелла удостоверяет единство источника власти для «царства» и «священства» («от единого же тогожде начала обоя происходят» – пер. по Стоглаву), которому они оба служат, и указывает на этот источник их власти как на Божественный («Ово убо Божественнымъ служа»<sup>25</sup>). Служение Божественному, согласно шестой новелле, заключается для «священства» и «царства» в руководстве людьми, заботе о них, и основывается на христианском вероучении, священные книги которого были для византийцев важнейшим источником права, в том числе и права Императора владеть царством,

---

<sup>23</sup> «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно», 1-е Кор. гл. 12, 4-11; См.: Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхово и Нового завета Пг., 1911-1913. Т. 3. С. 90-94.

<sup>24</sup> Стоглавь. Соборъ бывшій в Москвѣ при Великомъ Государѣ Царѣ и Великомъ Князѣ Иванѣ Васильевичѣ (в лето 7059). СПб., 2011. С. 167.

<sup>25</sup> Там же.

полученным им от Бога<sup>26</sup>. Обязанность священства состояла в духовном окормлении своей паствы<sup>27</sup>, состоящей из подданных Императору мирян.

Согласно идее симфонии, у мирян тоже есть свои обязанности. Они состоят в молитве за «священство» и «царство» («О обеих самехъ техъ присно вси Богови молятся»)<sup>28</sup>. Эту норму можно понять и шире – как законодательное установление, вменяющее религиозную обязанность и предоставляющую право молиться друг за друга, Императора за священство и его подданных, священство – за Императора и мирян, мирян за тех и других, обеспечивая, тем самым, гармоничное духовное и правовое единство «симфонии властей». В тоже время, в силу пассивной роли мирян, выделять их в качестве единого субъекта права в «симфонии властей» достаточных оснований, на наш взгляд, не имеется.

Используя не столь часто употребляемый в современной договорно-правовой практике термин, их скорее следует считать дестинаторами, то есть, конечными бенефициарами, пользующимися результатами сотрудничества двух властей.

Кстати сказать, таким же образом текст «симфонии властей» выглядит и в переводе известного русского правоведа М.В. Зызыкина: *«Об обоихъ самехъ техъ присно вси Богови молятся, аще бо они непорочне будут во всемъ»*.<sup>29</sup> *Делается это ради сохранения их непорочности, решительной устремленности к Богу («Аще бо они непорочни будут во всем и къ Богу имуть дерзновение»*,<sup>30</sup> *а также для благоуукрашения данных им в попечение свыше владений («праведно и подобно будут во всем и къ Богу имуть дерзновение, и праведно и подобно начнут украшати преданныя имъ грады»*)<sup>31</sup>. *Тогда между «священством» и «царством» будет достигнуто согласие, что послужит на благо человеческой жизни («и суцая под нимъ будетъ в согласіи,*

---

<sup>26</sup> «Итак слушайте цари, разумеите, научитесь, судьи концов мира!.. От Господа дана вамъ держава и сила отъ Вышняго, Который исследует ваши дела и испытает намерения» (Прем. 6:1, 6:3). «Всевышний владычествует надъ царствомъ человеческимъ и даетъ его кому хочет» (Дан. 4:22). См.: Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового завета Пт., 1911-1913 гг., цит. по: изд. Стокгольм, 1987. Т. 2. С. 102-103. «Всяя душа властемъ придержащимъ повинуется: несть бо власть не отъ Бога; сущіе власти отъ Бога учинены суть. Темъ же противляйся власти, Божию повелению противляется» (Рим. 13:1-2). Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового завета Пт., 1911-1913 гг., цит. по: изд. Стокгольм, 1987. Т. 3. С. 502-503. О преимуществах царской власти см.: Сапожников А.А. О царской власти с библейской точки зрения // Имперское возрождение. М., 2007. С. 48-50.

<sup>27</sup> «Пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за нимъ непринужденно, но охотно (и Богоугодно), не для гнусной корысти, но из усердія; и не господствуя надъ наследіемъ Божиимъ, но подавая примеръ стаду; когда явится Пастыреначальникъ, вы получите неувядающій венецъ славы» (1 Петр. 5:2) См.: Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового завета Пт., 1911-1913 гг., цит. по: изд. Стокгольм, 1987. Т. 3. С. 287). Пастырь, «внимай себе и всему стаду, в которомъ Духъ Святой поставилъ тебя блюстителемъ, пасти церковь Господа и Бога, которую Онъ приобрелъ себе Кровью Своею» (Деян. 20:28). Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового завета Пт., 1911-1913 гг. Т. 3. С. 150-151. «Также и младшіе, повинуйтесь пастырямъ» (1 Петр. 5:5) См.: Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового завета Пт., 1911-1913 гг.. Цит. по: изд. Стокгольм, 1987. Т. 3. С. 287.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Зызыкин М.В. Патриархъ Никонъ и его государственные и каноническіе идеи. Ч. 1. М., 1988, Варшава, 1930. С. 85.

<sup>30</sup> Стоглавъ. Указ. соч. С. 167.

<sup>31</sup> Там же.

некое благо все, еже добро человечестей даруя жизни, се мы бытии веруем»)<sup>32</sup>. Отсюда выводится главная цель шестой новеллы, которая заключается в достижении Царствия Божьего всех имперских подданных путем согласованных усилий царской и духовной власти.

Обязанность Императора заботится о «священстве» Юстиниан подчеркивает особо: «якоже ничтоже тако бывает поспешение царству сего ради, якоже Святительская честь»<sup>33</sup>. В варианте А. Геростергиоса предметом особого внимания Императора является достоинство священников<sup>34</sup>, в варианте К.А. Максимовича – почет иереев<sup>35</sup>. В варианте «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» – это честь священнослужителей<sup>36</sup>. Смена эпитета, выражающего стремление переводчика точнее передать характерную черту второго субъекта, в данном случае не меняет нормативного смысла правоотношений, устанавливаемых «симфонией властей». При этом, необходимым условием религиозно-правового взаимодействия «священства» и «царства» ради достижения между ними «согласия и благоденствия» и конечной цели симфонии называется следование церковным канонам и духу христианского вероучения (*«Аще священныхъ правилъ соблюдение сохраниться, ихъже праведно похваляем и покланяем, и самовидцы Божия Слова предаша Апостоли, а Святїи Отцы сохраниша же и заповедаша»*)<sup>37</sup>.

Если сравнить перевод шестой новеллы, помещенный в Стоглав и Печатную Кормчую с переводом в «Правилах Православной Церкви с толкованием Никодима, епископа Далматинско-Истринского», сделанными в 1911 г., то нетрудно заметить разницу в изложении взаимоотношений «священства» и «царства». Из переводов в Стоглаве и Печатной Кормчей видно, что автор новеллы избегает прямого указания на подчиненность «священства» «царству». В переводе, сделанном в начале XX столетия, мы находим другой подход. Здесь мы видим желание установить норму, наличие которой дает нам основание полагать, что формируемые шестой новеллой взаимоотношения ее двух субъектов, содержат в себе указание не только на их функциональное различие, но и на их юридическое неравенство, характерное для публично-правовых отношений.

В «Правилах Православной Церкви» (1911 г.) акцент делается на том, что священнослужители служат обладателям верховной власти как их подданные и, таким образом, находятся в подчиненном к ним отношении, не смотря на свой

---

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Геростергиос А. Юстиниан великий и святой. М., 2010. С. 138 со ссылкой на Novella VI Preface. Schoell – Kroll. P. 35-36, Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 30.

<sup>35</sup> Максимович К.А. Церковные новеллы св.императора Юстиниана I (527-565 гг.) в современном русском переводе: из опыта работы над проектом. Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2007. Вып. 17. С. 30-31.

<sup>36</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». См.: Официальный сайт Московской Патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>.(дата обращения 02.04. 2022)

<sup>37</sup> Стоглавь. Указ. соч. С. 167. Мысль о обязательности соблюдения церковных законов неоднократно высказывалась византийским императорами, а положение о первенстве церковных законов над гражданскими вошло в законодательный сборник VII в. - Номоканон, хорошо известный на Руси законодательный сборник VII в. См.: Курганов Ф. Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи. Казань, 1880. С. 76.

священный сан: *«Поэтому ничто не лежит так на сердце царей, как честь священнослужителей, которые со своей стороны служат им, молясь непрестанно за них Богу»*<sup>38</sup>. Этот перевод отличается от перевода той же фразы, помещенной в более ранние источники – Стоглав и Печатную Кормчую (*«Об обеих самехъ техъ («священстве» и «царстве» - авт.) присно вси Богови молятся»*)<sup>39</sup>. Такая же разница присутствует в разных по форме, но аналогичных по своей сути, многих современных переводах.

В приведенном ранее переводе, сделанном в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000 г.) читаем: *«Поэтому ничто не лежит так на сердце царей, как честь священнослужителей, которые со своей стороны служат им, молясь непрестанно за них Богу»*<sup>40</sup>. В работе К.А. Максимовича (2008 г.) находим: *«ничто так не важно для царствующих, как почет иереев, которые за них вечно молят Бога»*. У греческого богослова А. Геростергиоса (англ. пер. его книги на русский язык – 2010 г.) присутствует следующий вариант перевода: *«ничто не может быть большей заботой императора, чем достоинство священников, ибо именно о благе императора они постоянно молят Бога»*.<sup>41</sup> Аналогичный взгляд отражен у более раннего исследователя этого вопроса В.Е. Вальденберга, который опубликовал работу, касающуюся интересующего нас вопроса, в период приблизительно 1920-1931 гг.<sup>42</sup> Исключение составляет М.В. Зызыкин, который сделал в 1930 г. перевод этой фразы с латыни. Его вариант не отличается от того, который имеется в Стоглаве: *«О обеих самехъ техъ присно вси Богови молятся»*<sup>43</sup>.

Разница, которую можно увидеть в переводе 1911 г. по сравнению с переводом для Стоглава (1551 г.) и Печатной Кормчей (1653 г.), появилась не случайно. Она вполне объясняется правоустанавливающей и правоприменительной практикой Российской Империи в синодальный период, желанием подчеркнуть подчиненный характер правоотношений между Церковью и верховной самодержавной властью российского монарха, что имеет историко-правовое обоснование, уходящее своими корнями в период существования Византийской Империи. Фактически вывод о подчиненности «священства» «царству», который вытекает из текста перевода шестой новеллы 1911 г., из ее перевода в Стоглаве и Печатной Кормчей, с первого взгляда на нормативное содержание «симфонии властей», трудно различим.

Особенности юридических норм и канонических установлений в «симфонии властей» выявляется здесь через личное понимание автором новеллы и их переводчиками канонов Священного Писания и Священного Предания. Вывод, который можно сделать в этом случае, заключается в том, что обладатель

<sup>38</sup> Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. СПб., 1911. Т. 1. С. 681.

<sup>39</sup> Стоглавь. Указ. соч. С. 167.

<sup>40</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». См.: Официальный сайт Московской Патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>. (дата обращения 02.04. 2022)

<sup>41</sup> Геростергиос А. Юстиниан великий и святой. М., 2010. С. 138 со ссылкой на Novella VI Preface. Schoell – Kroll. P. 35-36, Англ. пер. Scott. Vol. 16. P. 30.

<sup>42</sup> Вальденберг В.Е. История византийской политической литературы. СПб., 2008. С. 139.

<sup>43</sup> Зызыкин М.В. Указ. соч. С. 85.



верховой власти (Царь, Император), поставленный Богом на управление государством, является и Главой Церкви в смысле того, что он *«есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры, и блюститель правоверия и всякого в церкви святой благочиния»*, как это было более детально сформулировано в России в конце XVIII в. в Акте о наследии Престола<sup>44</sup>, в Основных Государственных законах Российской Империи в редакциях 1832 г. и 1906 г.

Очевидная сложность понятия и предмета правового регулирования царско-церковных отношений объясняет тот выбор деликатных формулировок в описании их симфонического принципа, который предпочел Юстиниан, устанавливая законодательные нормы шестой новеллы. Автор избегает впрямую утверждать о подчиненности «священства» «царству» в вопросах государственного строительства, которые он понимал достаточно широко. Он полагал необходимым установить право Императора на церковное верховенство и организацию церковного управления, на обсуждение вероисповедных догматов и его личное участие в их обсуждении, используя при этом авторитет императора и возможности императорской власти<sup>45</sup>. Все это вошло в практику имперского правления, христианский мировоззренческий подход к осуществлению которой, сформировал особенности «симфонии властей», определил существо отношений ее участников. Содержащийся в них юридический и религиозный смысл сводился к установлению нефункциональной подчиненности «священства» «царству».

Для того, чтобы убедиться, что исключительные права Императора в вопросах двусторонних отношений между ним и Церковью имеют, господствующее значение, следует обратиться к другим новеллам Юстиниана, подтверждающим это обстоятельство.

Их нормативное содержание обосновывает взгляд на государственное устройство Византийского «царства», в котором Императору отводится главная роль в установленной Богом особой форме теократической государственности – единой державной неограниченной монархии, вероисповедной основой которой является христианская религия. Повторимся, что задачей такого государства, а следовательно и Императора, по Юстиниану, является не только забота о земном благополучии царских подданных, но и попечение о их бессмертных душах. Согласно предисловию к 73 новелле, императорскую власть установил Сам Бог ради приспособления законов к земному многообразию вещей. Согласно норме 77 новеллы связь между людьми, вверенными Господом Богом императору определяется его заботой о их спасении, а текст 80 новеллы содержит императивную норму о *«бережении подданных от всякого вреда»*, то есть, как имущественного, так и духовного. Подобные положения встречаются

<sup>44</sup> 17.910. - Апреля 5. Акт, Высочайше утвержденный в день священной Коронации Его Императорского Величества, и положенный для хранения на престол Успенского Собора, 1797 г. ПСЗ, Т. 24. 1830.

<sup>45</sup> «Юстиниан устанавливает строй монастырской жизни, порядок избрания игуменов, епископов, священников, указывает порядок церковного суда», - пишет Вальденберг В.Е, показывая на круг интересов Юстиниана в церковной жизни, который император подчинил государственному закону. В.Е. Вальденберг. Указ. соч. С. 39. См. также: Об образе действия христианских государей греко-римских в IV-VI вв. в пользу Церкви. М., 1860.

и в других новеллах Юстиниана: в 137-й, 149-й, а также в 1-й и 5-й новеллах Юстина II, в новелле Тиверия 574 г. и др.<sup>46</sup>.

Мысль об обязанности Императора заботиться о материальном благополучии своих подданных связывалась с их духовным спасением и ради этого, охранением Церкви от ересей. Императору в этом деле отводилась важнейшая роль, в которой связывалось воедино обеспечение условий для материального преуспевания государства, и одновременно направление его подданных к благочестивой вере и жизни ради служения Промыслу Божию<sup>47</sup>. Для этого и предоставлялись преимущества Церкви и привилегии ее служителям в гражданском и общественном отношении<sup>48</sup>. Для этого же Императоры брали на себя обязанность бороться с врагами Церкви, применяя с этой целью различные способы государственного принуждения, в том числе, подавляя мятежи и казня еретиков. Впрочем, если открытая борьба верховной власти с ересями становилась чреватой расколом византийской государственности, Юстиниан, оставаясь верным правовой формуле симфонии, ставил интересы государственной целостности во главу угла и на время устранялся от санкций, предусматривающих наказание еретиков с целью искоренения ошибочных религиозных взглядов. Умело используя силу государственного закона, он сглаживал конфессиональные разногласия.

Об этом можно судить по императорскому указу 553 г., в котором истина православной веры в условиях бунта монофизитов была раскрыта не полностью и *«вероучение Халкидонского собора не было возведено во всей его полноте»*<sup>49</sup>. Такое поведение Императора, вызванное желанием утихомирить религиозные страсти и добиться мирного разрешения конфликта, удержать государство от возможного раскола по конфессиональному признаку, с богословской точки зрения выглядело как противоречие с той позицией, которую он занимал ранее, *«издав уже в 527 г. безусловно православный закон «О Всевышней Троице и Кафолической вере»*<sup>50</sup>. *Очевидно, за это греческий историк Евагий Схолостик обвинил Юстиниана в том, что он «сойдя с торной дороги истинных догматов и устремившись по тропе, не протоптанной ни апостолами, ни отцами, устремился в шипы и тернии»*<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Вальденберг В.Е. История византийской политической литературы. СПб., 2008. С. 137.

<sup>47</sup> Так писали Императоры Феодосий II и Валентиниан III епископам Александрийской Церкви. См.: Епископ Никодим (Милаш). Православное церковное право. СПб., 1897. С. 681.

<sup>48</sup> «От участия во всех этих преимуществах и привилегиях были совершенно удалены и исключены иноверцы и еретики как приверженцы и распространители противного вере нечестия. «Преимущества (постановил еще закон императора Константина), данные из уважения к религии должны быть распространены только на читателей православного закона. Что касается еретиков и раскольников, то хотим, чтобы они не только были чужды этих преимуществ, но и несли различные повинности». См.: Т. Барсов Об участии государственной власти в деле охранения древней Вселенской Церкви и ее веры // Христианское чтение, 1877, ч. 1. С. 818.

<sup>49</sup> Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов. М., 2007. С. 441.

<sup>50</sup> Величко А.М. История византийских императоров. М., 2009. С. 108.

<sup>51</sup> Евагий Схолостик. Церковная история. М., 2009. С. 336. О неустойчивости христианских взглядов Юстиниана греческий историк упоминает в связи с императорским афтартодокетическим указом 564 г., который явился подтверждением монофизитского уклона, за изблечение которого Юстиниан собирался изгнать в ссылку епископа Анастасия, но «раненный незримым мечом, расстался таким образом с жизнью, процарствовав целых тридцать восемь лет и восемь месяцев». Там же. С. 338.

Следует сказать, что юридические средства, обеспечивавшие достижение христианской цели существования Византийского государства как простиравшейся за пределы земного бытия, «*ради безопасности наших душ*»,<sup>52</sup> и канонические доказательства Божественной природы имперской власти, перенесенные Юстинианом на уровень государственного закона, позволили рассматривать действующее законодательство как продолжение догматов Вселенских Соборов и богодухновенных книг Священного Писания, как об этом говорит 81 новелла<sup>53</sup>. При таких условиях, построение «симфонии властей» априори предусматривало господство «царства» над «священством», что вовсе не было нарушением идеи Юстиниана о воплощенном в праве характере царско-церковных отношений. Очевидно, поэтому многие исследователи «симфонии властей» прибегают к тем вариантам перевода шестой новеллы, которые ставят «священство» в подчиненное положение относительно «царства», устанавливающего государственным законом общие правила церковной жизни.

Судя по имеющимся в нашем распоряжении переводам, норма новеллы, касающаяся условий установления правоотношений двух субъектов - «священства» и «царства», носит императивный характер, который предопределен священными канонами христианской веры, дающей Императору особые права на управление данным ему Богом народом, неотъемлемой частью которого является и духовенство, входящее в состав его подданных.

Это тот случай, когда, «*Норма, по существу содержащая в себе веление, может быть облечена в такую словесную форму, что императивный характер их остается скрытым*»<sup>54</sup>. Именно таким образом и выстроена диспозиция преамбулы шестой новеллы. При этом, она не отрицает наличия у «священства» собственной, присущей ей по ее предназначению, духовной власти. Если встать на позицию, высказанную в переводе 1911 г., а также в других, его более поздних версиях, в которых речь идет о том, что «священство» служит «царству», то становится очевидным, что преамбула шестой новеллы указывает на взаимодействие двух субъектов права как на условие совместного служения верховной власти и Церкви «*на благо человеческого роду*», когда существует «*единомыслие и согласие царской и патриаршей власти*»<sup>55</sup>. Как считает автор симфонии, такое взаимодействие оказывается результативным, если священнослужители служат царям<sup>56</sup> «*ибо именно о благе императора они постоянно молят Бога*»<sup>57</sup>.

В целом, можно утверждать, что диспозиция новеллы (несмотря на разницу имеющихся в нашем распоряжении ее переводов) составлена так, что о

---

<sup>52</sup> Об этом Юстиниан пишет в 82 новелле. См. перевод в книге А. Геростергиоса. Юстиниан великий и святой. М., 2010. С. 140.

<sup>53</sup> Там же. С. 141.

<sup>54</sup> Кокошин Ф.Ф. Лекции по общему государственному праву. М., 2004. С. 109.

<sup>55</sup> Эту черту симфонии подчеркивает Грибовский В.М., ссылаясь свод византийских законов IX века «Исагогу». См.: Грибовский В.М. на Народ и власть в Византийском государстве. Опыт историко-догматического исследования. СПб., 1897. С. 342.

<sup>56</sup> Согласно переводу 1911 г. См.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истринского. СПб., 1911. Т. 1. С. 681-682.

<sup>57</sup> Так видит перевод новеллы греческий богослов А. Геростергиос». Юстиниан великий и святой. М., 2010. С. 138.

юридическом равенстве двух субъектов права («священства» - Церкви, будь-то в лице ее предстоятеля или Синода и «царства» в лице Императора или Царя) не свидетельствует. Из ее положений видно, что автор строит свою новеллу таким образом, что «священство» самостоятельной юридической властью в государственных делах им не наделяется, а Император церковным верховенством обладает.

С такой точкой зрения не согласен, например, В.Е. Вальденберг, который полагал, что *«новелла рассматривает духовную и светскую власть как явления параллельные и совершенно равноправные, имеющие свои особые задачи и должностующие отвечать каждая особым требованиям»*<sup>58</sup>. С целью доказательства своей правоты, он приводит перевод текста новеллы, который по существу не отличается от ранее приведенных нами вариантов, но делает вывод о совершенном равноправии «священства» и «царства». Правда, В.Е. Вальденберг тут же поясняет, что на полную независимость церковной власти от государства и полное невмешательство государства в церковные дела, которые должны были бы вытекать из особых самостоятельных задач «священства» и «царства», в новелле не указывается.

Далее В.Е. Вальденберг отмечает, что в новелле *«есть несколько выражений, которые допускают различное понимание и толкование»*.<sup>59</sup> Указав на них, он делает вывод о том, что *«новелла выставляет в качестве принципа взаимную зависимость церкви и государства и требует только согласия между ними, в выводах оказывается уже некоторое право государства на вмешательство в дела церкви»*<sup>60</sup>. Очевидно, что довод автора «Истории византийской политической литературы» о взаимозависимости Церкви и государства наряду с правом «вмешательства» государства в дела Церкви, никак не может быть расценен в качестве доказательства о «совершенном равноправии» между ними. Ведь в новелле указывается на то, что «священство» служит «царству», *«ничто не лежит так на сердце царей, как честь священнослужителей, которые со своей стороны служат им, молясь непрестанно за них Богу»*<sup>61</sup>. Если между субъектами правоотношений существует подчиненность одного другому (в данном случае в отношении права одного субъекта влиять на организацию деятельности другого своими законодательными актами), вряд ли возможно утверждать о совершенном равенстве их прав даже в теоретическом смысле.

Одним словом, понимать содержание «симфонии властей», в том смысле, в котором этот термин получил свое достаточно широкое историографическое распространение (как двух властей, которые должны быть не только самостоятельными, но существовать вне отношений подчиненности друг к другу), с точки зрения правового анализа шестой новеллы, говорить, по нашему мнению, не представляется возможным. Как отмечает в связи с этим А.В.

---

<sup>58</sup> Вальденберг В.Е. Указ. соч. С. 139-140.

<sup>59</sup> Там же.

<sup>60</sup> Там же.

<sup>61</sup> Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истринского. СПб., 1911. Т. 1. С. 681-682.

Карташев, появление подобной правовой формулы было следствием нового, после Константина Великого, понимания Византийской Империи как монолитно христианского государства, а христианского императора уже не как епископа внешних дел Церкви (первым такое звание получил Константин Великий), а как епископа внутренних дел церкви<sup>62</sup>. Исходя из диспозиции шестой новеллы, речь в ней идет не о юридически равноправном сотрудничестве двух независимых друг от друга субъектов права, каждому из которых присущ свой вид власти, а о юридическом доминировании «царства» над «священством» в вопросах государственного строительства и церковной организации.

Законодательно установленное Собором 1551 г., а затем Петром I право российского монарха на управление церковными делами, которое закрепило за *«Государем Императором церковное верховенство по отношению к господствующей религии»*,<sup>63</sup> который «признает святость догматов господствующей Церкви и провозглашает себя лишь блюстителем правоверия»<sup>64</sup>, но действует лишь в сфере церковной администрации,<sup>65</sup> через Священный Синод. Результатом последующей кодификации стали юридические нормы, вошедшие в Основные Государственные законы Российской Империи в редакции 1832 г. Система Царской власти российского монарха, включая царско-церковные отношения, которые находились под контролем обладателя верховной самодержавной власти, была полностью выстроена. Как отмечал по этому вопросу Н.С. Суворов, *«Верховной властью была его Царская власть, и все права ее вытекали из ее обязанности, миссии, свыше возложенной; права его были ограничены не правами подданных, а их обязанностями по отношению к Богу»*.<sup>66</sup> Основные Государственные законы Российской Империи в редакции 1906 г. оставили царско-церковные отношения в неизменном виде.

В императорской России «симфония властей» стала неотъемлемым условием организации самодержавной власти, правоприменительная практика которой, несмотря на некоторые случаи избыточного регулирования порядка обрядовой стороны христианского вероисповедания, не давала оснований для обвинений власти российского самодержца в «цезарепапизме».

Не меняя юридического смысла шестой новеллы, российское законодательство, начиная с середины XIV в. и до 2(15) марта 1917 г. дает развернутую картину объединенных в единую систему правовых норм, конкретизирующих общие принципы византийской «симфонии властей» в условиях России. Они касаются практически всех тех аспектов прав и обязанностей двух субъектов права, которые были участниками царско-церковных отношений в Византийской Империи и стали таковыми в Российской Империи. Впрочем, это не удивительно, поскольку не только и не столько законодательные нормы формировали естественное симфоническое

<sup>62</sup> Карташев А.В. Вселенские соборы. Мн., 2008. С. 426.

<sup>63</sup> Казанский П.Е. Власть Всероссийского Императора. М., 2007. С. 140.

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> Об этом замечает Градовский А.Д. Хотя его анализ относится к положению в русском государственном праве до принятия ОГЗ 1906 г., выводы которые сделал правовед, сохранили свою силу и в отношении ситуации начала XX в. См. Градовский А.Д. Начала русского государственного права. СПб., 1875. Т. 1. С. 151.

<sup>66</sup> Зызыкин М.В. Царская власть и закон о престолонаследии в России. М., 2004. С. 75.

взаимодействия царствующего Императора и Церкви. Христианским правосознанием народов России «симфония властей» воспринималась в качестве естественного состояния гармоничного сотрудничества двух самых влиятельных институтов отечественной государственности.

*Российские самодержцы и Русский народ всегда хотели «видеть во власти воплощенный в жизнь высший идеал христианской истины, а не источник духовно ущербных правовых схем государственного устройства ради мифического роста экономического благосостояния, которое никогда не было для русского человека высшим критерием благополучия и земного счастья – считает С.Белов. - Выкорчевать из русской души Богом данный и выпестованный Православной Церковью народный взгляд на устройство идеального государственного управления Русским Царством на условиях тесного единства и взаимодействия светской и церковной власти никому не под силу»<sup>67</sup>.*

### **Возможность адаптации идеи «симфонии властей» к церковно-государственным отношениям в современной России**

Что касается вопроса о характере сотрудничества государства и Церкви в нынешний период, то его понимание отличается очевидным разнообразием. Это обстоятельство связано с попытками адаптации «симфонии властей» к новым условиям государственно-политической жизни России, возвращающейся к осознанию необходимости восстановить традиционные основания российской государственности. Частично, их перечень представлен в п. 5 Указа Президента России от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». Правда, такие из них как верховная самодержавная власть, монархическая форма правления, соборность, единодержавие, функция Катехона и миссия России как Третьего Рима, а также «симфония властей», которая «является ключевым и преемственно воспроизводимым идейно-концептуальным элементом отечественного государственно-правового мышления»<sup>68</sup> - все традиционные духовные ценности отечественной государственности, которые выражали ее самобытные цивилизационно-культурные основы в течение веков, упомянуты не были.

В отношении понимания существа государственно-церковных отношений и их оценки в условиях массового засилья либеральной идеи следует быть особенно осторожным, поскольку здесь таится опасность выйти за рамки христианского мирозерцания и правопонимания. Камнем преткновения является то обстоятельство, что в теоретических умозаключениях относительно церковного верховенства российского самодержца, как одного из двух субъектов «симфонии властей», происходит его вольное или невольное

<sup>67</sup> Белов С. О симфонии властей в русском державном домостроительстве // РНЛ, 14.09.2007.

URL: [https://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2007/09/14/o\\_simfonii\\_vlastej\\_v\\_russkom\\_derzhavnom\\_domostroitel\\_stve/](https://ruskline.ru/monitoring_smi/2007/09/14/o_simfonii_vlastej_v_russkom_derzhavnom_domostroitel_stve/) (дата обращения 03.12.2023).

<sup>68</sup> Нефедовский Г.В. «Доктрина «симфонии властей» и современные особенности конституционно-правового развития России) Северо-Кавказский юридический вестник., 2017. № 3. С. 41, 43.

отождествление с современным конституционным главой государства. С этой точки зрения самодержцу отводится место, которое никак не связано с классическим и единственно верным понятием о субъектном составе «симфонии властей» и их сакрально-правовом статусе.

В добавление к уже сказанному, следует пояснить следующее. Царствующий российский монарх обладает исключительным наследственным государственно-каноническим правовым статусом самодержавного Государя Императора, Царя и судии Царства Всероссийского, Помазанника Божьего (ст. 58 ОГЗ РИ 1906). Источником Его верховной является Господь Бог (ст. 4 ОГЗ РИ 1906). Он - Особа священная и неприкосновенная (ст. 5 ОГЗ 1906). Как глава Царства Всероссийского, он распоряжается государственной территорией России, которая безраздельно принадлежит Ему в качестве ее наследственного обладателя (ст.59 ОГЗ РИ).

Русский монарх сосредотачивает в своих руках верховную самодержавную власть, власть главы государства, включающую власть верховного и подчиненного управления, законодательную и судебную власть. Он же является главой Церкви, обладая церковным верховенством. Ему принадлежит власть династического управления как Главы династии и Российского Императорского Дома. Как видно, Русское Царство существенным образом отличается по своей форме от иных форм государства, включая современную Россию. Государство для российского самодержца было одним из трех подвластных ему институтов системы царской власти российского монарха, выступая как важнейший из них, но не единственный.

У народного избранника, возглавляющего современное российское государство, совершенно иной политико-правовой статус, священное значение которого законодательно не установлено. Президентская власть в отличие от царской власти российского самодержца не имеет сакральной легитимности и юридически ограничена законом. Отношения президента России с Церковью, исходя из светской конституционной основы действующего российского законодательства, носят характер отношений двух субъектов, интересы которых совпадают лишь частично и единую цель не преследуют в принципе.

В этом смысле, «симфонию властей», содержание которой идет вразрез с целями светского государства России, никак нельзя считать реальной основой для формирования существующих в Российской Федерации государственно-церковных отношений. Это отдаленный идеал имперского прошлого и возможного монархического будущего нашего Отечества.

Дело в том, что несмотря на отмену Декрета СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» 1918г., государственно-церковные отношения до сих пор, сохраняют законодательный запрет на воссоединение традиционной христианской веры, с выпестованным ею Русским государством. В силу ст. 14 Конституции РФ: 1. Российская Федерация - светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. 2. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Учитывая данные обстоятельства, не

нужно строить радужных иллюзий и впадать в ошибки юридического свойства. Основной закон России включает в себе реализуемое право к воспрещению деятельности РПЦ, которое может быть быстро приведено в жизнь при наличии соответствующей политической воли. Конституция РФ необходимого законодательного запрета в этом отношении не содержит.

Налицо, обусловленное политической конъюнктурой, имеющее крайне шаткую законодательную основу, лишь взаимодействие государства и Церкви, никак не симфонического характера, как это канонически и юридически обосновал Император Юстиниан, как это понимал Креститель Руси Великий князь Владимир, построивший Десятинную церковь во свидетельство княжеского покровительства христианской веры, как это законодательно подтвердил в 1551 г. в постановлениях Стоглавого собора Иван IV, как об этом свидетельствовала царско-церковная практика Московского Царства, а затем Российской Империи, установившей норму о царствующем монархе как Главе Церкви. О том, что государственно-церковные отношения в современном мире имеют особый характер, высказался Патриарх Алексей II в своем последнем интервью: *«В мою бытность пришлось установить совершенно новые отношения между государством и Церковью... совершенно новые, которых не было в истории России, потому что Церковь не была отделена от государства. Император был Главой Церкви. И все решения, которые принимались по церковным вопросам, они исходили из кабинета. Сейчас установились совершенно новые отношения, когда Церковь сама решает и сама отвечает за свои действия перед своей совестью, перед историей, перед народом»*<sup>69</sup>. Не секрет, что нынешний благоприятный для России вариант взаимодействия Церкви и государства, во многом строится на личных отношениях между Президентом России и Патриархом Русской Православной Церкви, которых не имеют соответствующего крепкого законодательного фундамента для возрождения христианской государственности в России. Вполне очевидно, что перед нами не картина царско-церковных отношений периода монархической России, а развитие государственно-церковных правоотношений, имеющих под собой другую духовную, историческую и правовую основу, другую матрицу легитимности взаимодействия верховной власти и церковной жизни.

К сожалению, взгляд на «симфонию властей», как на правовой феномен, который можно возродить в нынешних условиях, если понимать его как некую основу для государственно-церковных отношений, является хотя и абсолютным, но достаточно распространенным мнением. Об этом можно судить по итогам дискуссии в рамках круглого стола «Государство и Церковь: от Древней Руси к Российской Федерации», прошедшего 14 октября 2014 г. в Москве в Российском институте стратегических исследований (РИСИ). «Симфония возможна при взаимном уважении компетенций», когда «государство не лезет в управление Церковью, а Церковь не пытается навязать

---

<sup>69</sup> Патриарх Алексей II. Последнее интервью URL: <https://yandex.ru/video/preview/743813188816135196> (дата обращения 17. 06.2023)



государству что-то ему несвойственное», - считает участник круглого стола историк Д. Володихин. В. Филянова полагает, что *«говорить о симфонии между светской властью и Церковью можно, если видеть ту роль, которую последняя играет в жизни государства»*, поскольку симфония *«подразумевает сотворчество человека и Бога, государства и Христовой Церкви, где государство ставит своей целью служение истине и ее защиту»*.

Другой участник дискуссии Г. Евсеев отметил, что *«Все-таки наше государство, в основе своей, является светским, является в своих основах либеральным конструктом...если сегодня в Церкви, может быть, и есть люди, готовые к такому симфоническому единению, то относительно представителей власти, историк выразил свои сомнения. Не только отдельные представители власти, но, к сожалению, и широкая общественность «плохо понимают, что такое православие, что сделала и делает Церковь для истории России и как вообще это можно совместить»*. А. Малер, со своей стороны, заметил, что говоря о возможной симфонии между Церковью и государством, стоит помнить, что это *«два отдельных субъекта, два отдельных института»*. Однако любая попытка создать в стране идеологию, основанную не на православии, *«всегда будет обречена на провал»*, поскольку православие – это религия, которая существует в России уже более тысячи лет и на сегодня Русская Православная Церковь - *«единственная централизованная, нерасчлененная структура на всем пространстве бывшего СССР и бывшей Российской империи»*<sup>70</sup>.

Свою точку зрения на этот вопрос высказывает и известный современный правовед А.М. Величко. Отвечая на вопросы после доклада *«Место государя в Церкви: византийский и российский опыт»*, он пояснил следующее: *«Ну, если мы сами захотим жить именно в симфонических порядках, а не в каких-то других, то Господь поможет нам, не оставит ...Поставят формально императора или формального президента. По-моему это, честно говоря, не первостепенный вопрос. Конечно, красиво было - есть венчанный на царство император. Почему это лучше? Потому что император через венчание получает особую благодать. Президент не получает»*<sup>71</sup>.

Приведенные примеры показывают, что при подобном подходе к пониманию «симфонии властей» как к государственно-церковным отношениям, одним из ее участников может стать любой глава российского государства. Достаточно увидеть в «симфонии властей» и государственно-церковных отношениях некую схожесть, чтобы поставить между ними знак тождества. В этом случае, не нужно будет утверждать, что одним и субъектов симфонии должен быть венчанный на Царство монарх и Помазанник Божий, поскольку факт схождения на Его Особу во время коронации благодати Святаго Духа является второстепенным, а значит и не обязательным условием возникновения у него права стать одним из субъектов «симфонии властей».

<sup>70</sup> Государство и Церковь: возможна ли сегодня их симфония? URL: <https://foma.ru/gosudarstvo-i-tserkov-vozmozhna-li-segodnya-ih-simfoniya.html> (дата обращения 07.05.2022).

<sup>71</sup> Величко А.М. Ответы после доклада «Место государя в Церкви: византийский и российский опыт». URL: [https://ruskline.ru/rnl\\_tv/2023/12/28/mesto\\_gosudarya\\_v\\_cerkvi](https://ruskline.ru/rnl_tv/2023/12/28/mesto_gosudarya_v_cerkvi). (дата обращения 28.12.2023г.).

С таким пониманием смысла «симфонии властей», нельзя согласиться в силу христианского учения о царской власти, источником которой является Божественное установление, а не воля народных масс при выборе главы государства. «Симфония властей» возникает между Царем и Церковью в силу Божественного источника власти ее обоих участников. Тем более, что венчание на Царство следует рассматривать как особое восьмое таинство, совершаемое по церковному чиноположению, которое является, в том числе, сакральной легитимацией церковного верховенства самодержца. О правильности такого утверждения можно судить по ряду научных исследований этого вопроса и его пониманию со стороны священнослужителей, которые придерживаются такого мнения<sup>72</sup>.

Как считает в этой связи С. Белов, *«Остается только еще раз подчеркнуть, что попытки нынешних трактовок симфонии властей в ее, так сказать, «расширенном варианте», вне двуединства верховной власти Русского Монарха и Русского Патриарха, для России и Русского государства есть даже не просто отступление от самой идеи симфонии властей ради поиска ее нынешних форм, но есть профанация этой идеи и, по сути, кощунственное к ней отношение»*<sup>73</sup>.

### Заключение

Искусственное вторжение в божественное устройство «симфонии властей» путем ее избыточной правовой трактовки с произвольными комментариями, которые вольно или невольно умаляют смысл ее неземного источника, не только ошибочно, но и опасно. Искажение духовного смысла и неотделимой от него правовой природы «симфонии властей» как дарованной нам Богом традиционной духовной ценности отечественной государственности, таит в себе ошибочный взгляд на принципиальную возможность ее адаптации в целях развития современных государственно-церковных отношений, при которых светская власть законодательно отделяет себя от Церкви и Христа. В результате возникают благоприятные условия для господства либерального правосознания, продолжения влияния его адептов на государственную и религиозно-общественную жизнь нашего Отечества.

Нынешнее состояние отношений государства и Церкви нуждается в трансформации на конституционно-законодательном уровне, но не в бессмысленном приспособлении «симфонии властей» к существующим реалиям отечественной государственности с ее светским, «безидейным» характером правоотношений. Нельзя не согласиться с А.Д. Степановым в том, что *«Сохранение большевистской нормы в Конституции, которая юридически отделяет Церковь от Государства, я считаю неправильным и требующим*

<sup>72</sup> Подр. см. в прил.: Лесков Н.С. "Царская Коронация". Любопытные черты из богословско-исторического исследования об этом вопросе. - Журнал «Исторический вестник» №6. - 1881 г, с. 283-298.

<sup>73</sup> Белов С. О симфонии властей в русском державном домостроительстве // РНЛ, , 14.09.2007.

URL: [https://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2007/09/14/o\\_simfonii\\_vlastej\\_v\\_russkom\\_derzhavnom\\_domostroitel\\_stve](https://ruskline.ru/monitoring_smi/2007/09/14/o_simfonii_vlastej_v_russkom_derzhavnom_domostroitel_stve)(дата обращения 03.12.2023).

отмены, церковно-государственные отношения нуждающимися в юридическом оформлении»<sup>74</sup>. Остается, правда, серьезно задуматься о соответствующих этому тезису организационно-правовых основах современных государственно-церковных отношений, учитывая непростую политическую и религиозно-конфессиональную обстановку в стране.

Как отмечал Патриарх Кирилл по случаю 14-й годовщины своей интронизации, сегодня сложилась уникальная ситуация когда есть *"гармония в отношениях светского и церковного при полном сохранении автономии, невмешательстве и одновременно при общем осознании важности взаимодействия всех сил общества, государства и церкви для того, чтобы страна наша продолжала тот подлинно независимый от центров мировой власти курс, которым она мужественно продвигается вперед"*<sup>75</sup>.

Остается наращивать достигнутый результат. Думается, что при достойном обращении за помощью Божией, сильная политическая воля, патриотический национально-государственный ресурс, поддержка многомиллионного христианского Русского народа, а также других больших и малых народов России, живущих с ним в мире и межконфессиональном согласии, даст столь необходимый благоприятный юридический результат и приемлемая формула для развития современных государственно-церковных отношений будет окончательно определена. Во всяком случае, сегодняшнее положение дел, когда налицо очевидная необходимость усиления соработничества Церкви и государства для всестороннего укрепления внутривнутриполитической жизни в России на фоне вновь ополчившегося на нее западного зла, на фоне решения важнейшей задачи полноценного восстановления цивилизационно-культурного единства великороссов и белорусов со своими братьями малороссами, свидетельствует о том, что на этом поприще делается немало конструктивного.

## Литература

1. Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов. М., 2007. 720 с.
2. Вальденберг В.Е. История византийской политической литературы. СПб., 2008. 538 с.
3. Геростергиос А. Юстиниан великий и святой. М., 2010. 442 с.
4. Градовский А.Д. Начала русского государственного права. СПб., 1875. Т.1. 436 с.
5. Евагрий Схоластик. Церковная история. М., 2009. С. 336.
6. Зызыкин М.В. Патриарх Никон и его государственные и канонические идеи. Ч. 1. М., 1988, Варшава, 1931. 327 с.
7. Карташев А.В. Вселенские соборы. Церковно-государственная система Юстиниана. Мн., 2008. 642 с.
8. Кокошин Ф.Ф. Лекции по общему государственному праву. М., 2004. 260 с.
9. Курганов Ф.А. Византийский идеал царя и царства // Православный Собеседник. 1881, Июль-август. 383 с.

<sup>74</sup> Степанов А.Д. Я с Патриархом не согласен. О выступлении Святейшего на тему церковно-государственных отношений. URL: [https://ruskline.ru/news\\_rl/2023/11/09/ya\\_s\\_patriarhom\\_ne\\_soglasen](https://ruskline.ru/news_rl/2023/11/09/ya_s_patriarhom_ne_soglasen) (дата обращения 11.11.2023).

<sup>75</sup> INTERFAX.RU 1.02.2023 г. URL: <https://www.interfax.ru/russia/884158> (дата обращения 10.03.2024).

10. Кыржелев А. Проблемы церковного устройства современного православия // «Континент». М., 2003. № 117. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/433403> (дата обращения 15.02. 2023).
11. Максимович К.А. Церковные новеллы св.императора Юстиниана I (527-565 гг.) в современном русском переводе: из опыта работы над проектом. Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2007. Вып. 17. С. 27 -44.
12. Нефедовский Г.В. «Доктрина «симфонии властей» и современные особенности конституционно-правового развития России) Северо-Кавказский юридический вестник., 2017. № 3. С.41-49.
13. Острогорский Г.А. Византийский император и иерархическое мироустройство // Русско-Византийский вестник № 1, 2018. 224 с.
14. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истринского. СПб., 1911. Т. 1. 640 с.
15. Смирнов Е.И. История христианской Церкви. М., 2007. 769 с.
16. Степанов А.Д. Я с Патриархом не согласен. О выступлении Святейшего на тему церковно-государственных отношений (дата обращения 11.11.2023). URL: [https://ruskline.ru/news\\_rl/2023/11/09/ya\\_s\\_patriarhom\\_ne\\_soglasen](https://ruskline.ru/news_rl/2023/11/09/ya_s_patriarhom_ne_soglasen)
17. Стоглавь. Соборъ бывшій в Москве при Великом Государе Царе и Великомъ Князе Иване Васильевиче (в лето 7059). СПб., 2011. 273 с.
18. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М., 2004. 672 с.
19. Церковная история / Сочиненная Евсевием Памфилом, епископом Кесарии Палестинския. М.: В типографии Компании типографической, 1786. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/433403> (дата обращения 15.02. 2023).

*Kuznetsov M. N.  
Shayryan G. P.*

## "Symphony of the Authorities" as a traditional value of the national statehood

**Abstract:** Among the enduring spiritual values of Russia, the “symphony of powers” stands out, the formula of which was borrowed from the Eastern Roman Empire to Rus and successfully adapted to the peculiarities of Russian royal-church relations, largely contributing to the formation of the domestic state. Exploring its religious and legal content, as well as the subject composition, the authors defend the opinion that in modern conditions of separation of the Church from the state and the absence of a reigning monarch, we can talk not about a “symphony of authorities”, but about state-church relations, which have their own specifics and positive results of its current development.

**Keywords:** Russia, state-church relations, monarchy

## References

- Bolotov V.V. The history of the Church during the Ecumenical Councils. M., 2007. 720 p.
- Waldenberg V.E. The history of Byzantine political literature. St. Petersburg, 2008. 538 p.
- Gerostergios A. Justinian the great and the Holy. M., 2010. 442 p.
- Gradovsky A.D. The beginnings of Russian state law. St. Petersburg, 1875. Vol.1. 436 p.
- Evagrius the Scholastic. Church History. M., 2009. p. 336.
- Zyzykin M.V. Patriarch Nikon and his state and canonical ideas. Part 1. M., 1988, Warsaw, 1931. 327 p.
- Kartashev A.V. Ecumenical councils. The Church-state system of Justinian. Mn., 2008. 642 p.
- Kokoshin F.F. Lectures on general state law. M., 2004. 260 p.
- Kurganov F.A. The Byzantine ideal of the tsar and the kingdom // The Orthodox Interlocutor. 1881, July-August. 383 p.
- Kirzhelev A. Problems of the church structure of modern Orthodoxy // "Continent". M., 2003. No. 117. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/433403> (date of appeal 02/15/2023).
- Maksimovich K.A. Church novels of St. Emperor Justinian I (527-565) in modern Russian translation: from the experience of working on the project. Bulletin of the PSU I: Theology. Philosophy 2007. Issue. 17. pp. 27-44.
- Nefedovsky G.V. "The doctrine of the "symphony of authorities" and modern features of the constitutional and legal development of Russia) North Caucasian Legal Bulletin., 2017. No. 3. pp.41-49.
- Ostrogorsky G.A. The Byzantine Emperor and the hierarchical world order // Russian-Byzantine Bulletin No. 1, 2018. 224 p.
- The Rules of the Orthodox Church with the interpretations of Nicodemus, Bishop of Dalmatian-Istra. St. Petersburg, 1911. Vol. 1. 640 p.
- Smirnov E.I. The History of the Christian Church. M., 2007. 769 p.
- Stepanov A.D. I disagree with the Patriarch. On the speech of His Holiness on the topic of church-state relations (accessed 11.11.2023). URL: [https://ruskline.ru/news\\_rl/2023/11/09/ya\\_s\\_patriarhom\\_ne\\_soglasen](https://ruskline.ru/news_rl/2023/11/09/ya_s_patriarhom_ne_soglasen)
- Hundred chapters. The Cathedral was in Moscow under the Great Tsar and Grand Duke Ivan Vasilyevich (in the summer of 7059). St. Petersburg, 2011. 273 p.
- Tikhomirov L.A. Monarchic statehood. M., 2004. 672 p.
- Church history / Composed by Eusebius Pamphilus, Bishop of Caesarea of Palestine. Moscow: In the printing house of the Printing Company, 1786. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/433403> (accessed 15.02.2023).

## Социальные аспекты магистериума Пия XII о семье и браке в контексте Второй мировой войны

**Аннотация:** Статья посвящена специфике папского магистериума Пия XII о семье и браке в период Второй мировой войны. Данная тема ранее не затрагивалась ни отечественной светской историографией, ни русской богословской наукой. В то же время, будучи неотъемлемым элементом социально-политической доктрины Римской Церкви, анализируемое в статье учительство о браке как о сакральном и нерасторжимом союзе мужчины и женщины стало ответом на расцерковление общества и вмешательство светской власти в сферу церковных интересов. В связи с тем, что в настоящее время традиционный взгляд на брак, подвергающийся усиленным нападкам западной постхристианской цивилизации, начал пересматриваться даже высшим руководством Ватикана, описанная в статье проблематика дает возможность более объективно оценить вклад Пия XII в формирование католического учения о семье и браке и осознать масштабы изменений этой, прежде незыблемой для католицизма доктрины, в современной истории Римской Церкви. Отдельной стороной исследования является анализ устных обращений, проповедей и частных выступлений данного папы в 1939–1945 гг.

**Ключевые слова:** Римско-Католическая Церковь; Пий XII; магистериум; социально-политическая доктрина; брак; семья.

Из девяти понтификатов XX в. правление Пия XII, продолжавшееся 19 лет (с 1939 по 1958 гг.), совпало с самыми трагическими событиями истории современного человечества. Вторая мировая война, отмеченная глубочайшим социальным кризисом и гибелью миллионов людей, политический раздел Европы<sup>1</sup>, послевоенная разруха и ряд тоталитарных режимов, с которыми Римская Церковь пыталась наладить контакты ради сохранения своих канонических структур, породили множество противоречивых оценок его понтификата.

Стоит отметить, что для отечественного читателя основным источником информации о папе Пачелли долгие годы являлась атеистическая литература, представлявшая Пия XII, известного своими антикоммунистическими

---

<sup>1</sup> Как отмечает современный итальянский исследователь папства Альберто Торресани, после окончания Второй мировой войны Римская Церковь столкнулась с последствиями экономического и политического ослабления Европы, оказавшись между «двух блоков во главе со сверхдержавами США и СССР». Противостоя распространению коммунизма, Ватикан был втянут в крупномасштабную политическую компанию в рамках плана ERP (Программы европейской реконструкции) и альянса НАТО, «которому противостояли коммунисты, выступавшие против Варшавского договора» (*Torresani Alberto. Storia dei papi del Novecento. Da Leone XIII a Papa Francesco. Milano, 2019. P.113*).

высказываниями, в самом отрицательном свете<sup>2</sup>. Его персона стала объектом заслуженной критики и православных богословов<sup>3</sup>. Однако, черты его политики в очень сложное для Римской Церкви время и его взгляды на традиционные христианские ценности заслуживают отдельного внимания, что подтверждается интересом к изучению его наследия современными западными теологами и историками<sup>4</sup>.

В данной статье мы коснемся вопроса, прежде не затрагивавшегося отечественной наукой. Он связан с оценкой вклада Пия XII в формирование католического учения о семье и браке в контексте социально-политических реформ Римской Церкви перв. пол. XX в. и влияния на это учение военных событий 1939 – 1945 гг. Это позволит более объективно взглянуть на фигуру этого понтифика как на сторонника и защитника традиционных семейных отношений, взгляды которого на брак не изменили ни ход войны, ни общественные изменения, ни сложные отношения со светской политической элитой разных стран.

В контексте последних решений папы Франциска, отличающегося либеральными взглядами на однополые семейные «ценности», консервативная позиция Пия XII заслуживает самой пристальной оценки как доказательство того, что «многие аспекты христианской истории и теологии православия и католицизма имеют общие истоки»<sup>5</sup>.

Кроме этого папский магистерий о семье и браке, тесно связанный с католической мариологией и почитанием Святого Семейства, являлся универсальным духовным ориентиром, оказывая умиротворяющее действие на общество, раздираемое военным конфликтом. Поэтому Пий XII, как и ряд его предшественников, проявлял особое внимание к его популяризации. Отдельно стоит отметить усилия этого папы по освоению средств связи – «...чудесного изобретения.., охватывающего весь человеческий род»<sup>6</sup>, так как с помощью

---

<sup>2</sup> Папе хорошо было известно о религиозных гонениях в СССР. Основным поводом для критики понтификата Пия XII со стороны коммунистов являлось отлучение им от Римской Церкви всех, кто активно способствовал распространению и укреплению коммунистической идеологии, отличительной чертой которой, как известно, является воинствующий атеизм. Советская атеистическая литература обвиняла Пия XII в молчаливой поддержке холокоста и в связях с фашизмом. Также стоит отметить широко тиражировавшиеся, в том числе и в советской прессе, скандальные обстоятельства кончины и погребения этого папы в 1959 г.

<sup>3</sup> Речь идет о провозглашенном Пием XII 1 ноября 1950 г. догмате о телесном вознесении Девы Марии в небесную славу, который подвергся заслуженной критике православных богословов. Кроме того, Пий XII, отличавшийся известной долей мистицизма и приверженностью марианохристианству, посвятил Россию «непорочному сердцу» Девы Марии.

<sup>4</sup> Среди зарубежных современных исследователей понтификата Пия XII заслуживают внимание Davide Spinelli, Vicente Carcel Orti, Alberto Torresani, Karl Bihlmeyer, Hermann Tuechle и др. Необходимо отметить, что новую волну публикаций о папе Пачелли спровоцировало открытие его Ватиканских архивов произошедшее в марте 2020 г. с разрешения папы Франциска. Основная тематика этих публикаций связана с оценкой его церковной дипломатии и отношению к холокосту. На русском языке о Пие XII имеется лишь ряд энциклопедических статей биографического содержания, критика его мариологической концепции как продолжения догматических реформ, начатых Пием IX в 1854 г., а также ряд статей по внутренней и внешней политике его понтификата, например Г.Т. Сардаряна. Касательно интересующей нас темы по вопросам семьи и брака отдельных исследований не имеется.

<sup>5</sup> *Сергий (Барабанов), иером.* Канонизация святых в понтификат Льва XIII как способ выражения социально – политической доктрины Римско – Католической Церкви // Христианское чтение, № 4, 2022, СПб. DOI: 10.47132/1814-5574\_2022\_4116. С. 118.

<sup>6</sup> *Sertum laetitiae. Anno CL vertente ab ecclesiastica hierarchia constituta in Foederatis Americae Civitatibus. d. 1 novembris 1939 // Enchiridion delle Encicliche. V.6, Pio XII (1939 – 1958). Bologna, 2002. P. 95.*

радио его учение приобрело невиданный размах и преимущественно аутентичный характер.

Кроме этого папа приложил немало сил для формирования общественной роли и активной гражданской позиции женщин-католичек, что стало ответом Ватикана на распространение идей эмансипации, которым симпатизировали и фашисты, и коммунисты, враждовавшие друг с другом.

В противовес секулярным тенденциям Пий XII не только благословлял деятельность женских католических лиг и международные съезды активисток этого движения, но и призывал их, не пренебрегая браком и материнством, выйти за пределы «христианской жизни дома», так как от этого «во многом будет зависеть духовная температура семьи, а значит и ее нравственная и религиозная жизнь»<sup>7</sup>.

Оценивая важность христианского брака в сохранении порядка в человеческом социуме<sup>8</sup>, данный папа понимал, что общественная активность женщин, более религиозных, чем мужчины, принесет немалую пользу Римской Церкви в условиях противостояния тоталитарным номенклатурам и антиклерикальным порядкам<sup>9</sup>. Эти убеждения стали основой учительства Пия XII в интересующей нас области социального католицизма, приверженцем которого являлся Лев XIII и еще 3 предшественника папы Пачелли – Пий X, Бенедикт XV и Пий XI.

С началом открытых военных действий, начавшихся в сентябре 1939 г., тема семьи зазвучала еще острее. Так, в первой же энциклике Пия XII «*Summi pontificatus*», опубликованной через 2 месяца после начала оккупации Польши, папа писал, что «переживания...и испытания нынешнего часа...обостряют и очищают чувство общности католической семьи до такой степени, которую редко можно испытать»<sup>10</sup>.

Во второй энциклике, опубликованной через 10 дней после первой и адресованной северо-американским католикам, папа вновь вернулся к теме семьи: «Что может быть безмятежнее и счастливее на земле, чем христианская семья? <...> Там дети считаются не тяжким бременем, а сладким даром». Они «считают своим долгом почтить своих родителей, потакать их желаниям, поддержать их в старости..., осчастливить их седые волосы любовью, которая не

---

В 1931 г., в понтификат Пия XI, в Ватикане появилась своя радиостанция. Введение ее в эксплуатацию послужило усилению аутентичного учительства пап. В настоящее время радио Ватикана вещает на нескольких десятках языков.

<sup>7</sup> Discours aux delegations de l'union international des ligues feminines catholiques. 14 avril 1939 // *Enchiridion della famiglia e della vita*. Citta del Vaticano, 2014. P. 413. В качестве еще одного примера обращения к девушкам и молодым женщинам «смело смотреть в будущее», стала речь Пия XII, произнесенная им 25 октября 1942 г. по случаю 75-летия основания Общества «Дочерей Марии», в которой он призвал их быть готовыми «перейти от тишины семьи...к святой и радостной, но...трудной жизни христианских жен и матерей» (In occasione del 75 della pia Unione delle Figlie di Maria. 25 ottobre 1942 // *Enchiridion della famiglia* ...P. 453).

<sup>8</sup> «Порядок человеческого общества в основном покоится на семье» (Discorso alla guardia nobile Pontificia. Sala del Trono – 26 dicembre 1939. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/speeches/1939/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19391226\\_guardia-nobile-pontificia.html](https://vatican.va/content/pius-xii/speeches/1939/documents/hf_p-xii_spe_19391226_guardia-nobile-pontificia.html), (дата обращения: 29.11.2023).

<sup>9</sup> Понтификат Пия XII пришелся на период тоталитарных режимов: Франко в Испании, Муссолини в Италии, Гитлера в Германии, Сталина в СССР и тд.

<sup>10</sup> *Summi pontificatus. De summi pontificatus munere sibi concredito. d. 20 octobris 1939* // *Enchiridion delle Encicliche*...P. 19.



угасает с их смертью...»<sup>11</sup>.

Через 2 месяца «наместник Князя мира на земле» вновь написал письмо в США, но адресованное уже Рузвельту. Благодаря президента за рождественское поздравление 1939 г., папа отметил, что на фоне «мучительной тревоги и горечи народов, охваченных водоворотом войны», страдает институт семьи, разрушение которого прямо пропорционально расширению линии фронта и количеству погибших<sup>12</sup>.

Отдельное внимание понтифика в это время также было уделено теме нерушимости христианского брака, ассоциировавшейся с защитой нематериальной составляющей прав католиков. Как и в прежние понтификаты, Пий XII назвал этот вопрос основным пунктом католической доктрины, имеющим «действенную силу для прочной семейной структуры...и...цивилизации», страдающей от кровопролития. Называя разводы злом, он призвал минимализировать число расторжения браков, бывших, по мнению Пия XII, следствием «разложения обычаев»<sup>13</sup>.

В контексте этой болевой точки могут быть интересны инструкции понтифика к аудиторам *Sacra Rota Romana*<sup>14</sup>, как тогда, так и сейчас занимающихся бракоразводными делами. Требуя от церковных юристов всех уровней педантичного отношения к показаниям сторон и к заключениям экспертов, чтобы «выявить возможные фальсификации», папа красноречиво назвал эту судебную-каноническую структуру Римской Церкви «хранительницей и поборницей нерасторжимости брака», неоднозначно показывая, что даже при обоснованных причинах для его расторжения получить развод будет непросто. Отсюда можно сделать вывод, что «Священной роте» отводилось не столько ведение бракоразводных дел, считавшихся крайней мерой, сколько предотвращение «нарушения благословенного ложа», в котором Бог «положил источник умножения человеческого рода»<sup>15</sup>.

Подчеркивая свою консервативность по вопросу вневременного характера супружеского союза, даже расторгнутого светской властью, Пий XII неоднократно обращался к служащим этого трибунала в течение войны. В очередном обращении (3 октября 1941 г.) он отметил, что Римская Церковь не может заблуждаться и «никогда...не меняет своего пути» в вопросах «святости и прочности брака»<sup>16</sup>. Еще ярче развил мысли о его нерасторжимости, папа потребовал «верно интерпретировать нормы права», подразумевая, что канонический развод может быть дан только Церковью, являющейся

<sup>11</sup> Sertum laetitiae...P. 95.

<sup>12</sup> Lettera de Sua Santita Pio XII al president degli Stati Uniti, Franclin Delano Roosevelt in occasione della nomina di un ambasciatore straordinario presso la Santa Sede. 7 gennaio 1940. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/letters/documents/hf\\_p-xii\\_lett\\_19400107\\_memorable-message.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/letters/documents/hf_p-xii_lett_19400107_memorable-message.html) (дата обращения: 29.11.2023). Стоит отметить, что похожие мысли о войне были изложены в апостольском послании Пия XII «*Pepinieres de vocation*» от 23 ноября 1941 г.

<sup>13</sup> Sertum laetitiae...pp. 97- 99. Кроме того Пием XII не приветствовались и межконфессиональные союзы, в чем он выражал полную солидарность со своими предшественниками, строго следуя Кодексу канонического права Римской Церкви.

<sup>14</sup> Главный судебный орган Римской Церкви, обладающий статусом высшего апелляционного суда и являющийся старейшим каноническим институтом папства.

<sup>15</sup> Al Tribunale della Sacra Romana Rota. 1 ottobre 1940 // *Enchiridion della famiglia* ...P. 422.

<sup>16</sup> Al Tribunale della Sacra Romana Rota. 3 ottobre 1941 // *Enchiridion della famiglia* ...pp. 432-433.

божественным установлением: лишь Бог сочетает супругов в нерасторжимое целое (Мф.19,6), поэтому только Он посредством Церкви и может расторгнуть их связь. По этой причине, как заключал Пий XII, светские разводы не могут быть признаны Церковью легитимными. Здесь уместно отметить, что девизом и руководством к действиям в данной области стал принцип «*salus animarum suprema lex*»<sup>17</sup>, объявленный «высшей нормой» судебной власти Римского престола при расторжении браков<sup>18</sup>.

В то же время данный папа акцентировал внимание на «деликатных и часто очень сложных» психо-соматических расстройствах, по всей видимости, становившихся все более частым поводом для разводов в связи с военным временем, провоцировавшим развитие психических болезней<sup>19</sup>.

Все же принципиальное отношение, предполагавшее обязательное наличие медицинского заключения, через год было прокомментировано понтификом с иной позиции. Так, в новом руководстве к Rota Romana (1 октября 1942 г.) он писал, что в случае отсутствия абсолютного доказательства будет достаточно «уверенности моральной», которая, однако, исключала бы возможные сомнения в истинности факта. Показывая определенную каноническую гибкость по отношению к такой категории разводящихся, папа писал, что церковным судьям в столь сложных для вынесения решения делах необходимо избегать юридического формализма и ненужных задержек, которые бы стали чрезмерным бременем как для судьи, так и для сторон<sup>20</sup>.

Через 2 года, в новом послании к трибуналу Священной Римской роты (2 октября 1944 г.) Пий XII отметил, что брачный договор «...определен не человеческой волей, а Богом», поэтому в бракоразводных процессах не должно быть «лжесвидетельства, подкупа или мошенничества», по всей видимости, практиковавшихся в этой сфере, слухи о чем доходили до папы.

По данному поводу было отмечено, что судья несет не только личную ответственность за приговор, но должен выступать дефенсором брака, так как у адвоката и у прокурора Священной роты, в отличие от светского суда, совершенно одинаковые цели – в церковном судопроизводстве его отдельные участники должны преследовать «единство...действия», выражающееся в заботе «о здоровье душ» супругов, так как церковное судопроизводство имеет свой особый характер в связи с божественным происхождением Церкви. Поэтому мнение, согласно которому идеал церковной юридической практики должен состоять в «возможно большем ее уподоблении...с гражданским судебным строем», глубоко ошибочен. В то же время церковный суд может воспользоваться прогрессом светской юридической науки<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Т.е. «безопасность людей – высший закон» (лат.).

<sup>18</sup> Al Tribunale della Sacra Romana Rota. 3 ottobre 1941 // Enchiridion della famiglia ...pp. 434-436. Касаясь многих нравственно-этических вопросов, связанных с процессом развода, папа регламентировал и роль судьи, определив, что по требованию сторон или «поборника правосудия можно прибегнуть к ординарному спорному процессу» (*Лопес Ильяна Франсиско. Брак, раздельное проживание супругов, развод и совесть // Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. Папский Совет по делам семьи. М., изд-во францисканцев. 2009. С.76).*

<sup>19</sup> Ibid. P.433.

<sup>20</sup> Al Tribunale della Sacra Romana Rota. 1 ottobre 1942 // Enchiridion della famiglia ...pp. 446 - 452

<sup>21</sup> Al Tribunale della Sacra Romana Rota. 2 ottobre 1944 // Enchiridion della famiglia ...P. 499.

Помимо минимализации разводов для укрепления церковного брака в трудное для его сохранения военное время понтификом использовались и чисто религиозные методы. Например, актуализация молитвенных практик и внимания паствы на жизни католических святых<sup>22</sup>.

Пий XII, как и его предшественник Лев XIII, неоднократно подчеркивал и социальную значимость церковного брака, способствовавшего устойчивости светской политической системы. Так, в радиообращении на Пятидесятницу 1941 г., когда отмечалось 50-летие энциклики Льва XIII «*Rerum novarum*», вновь был поднят вопрос о государственной поддержке как права на «истинное поклонение Богу», так и полезного для общественной стабильности права «на ведение... семейной жизни», поскольку в браке находится «естественный и плодотворный корень величия и могущества» нации. В связи с этим политической власти рекомендовалось защитить частную собственность, благодаря которой семья имеет регулярный источник существования, необходимый ей для физического и духовного благополучия. В контексте этого весьма интересны и призывы Пия XII уважать право семьи на жилплощадь, что по мысли понтифика помогло бы преодолеть перенаселение отдельных стран и эмиграционный кризис, напрямую связанный с массовым проникновением в христианские страны представителей других религий<sup>23</sup>.

Подобные мысли были высказаны Пием XII и в радиообращении по случаю 25-летия своей епископской ординации (13 мая 1942 г.), в котором опять была поднята тема войны как физического, морального и экономического уничтожителя института брака: «Семья священна – это колыбель не только детей, но и нации, ее силы и славы»<sup>24</sup>.

Призывая воюющие стороны не рассматривать брак лишь как ресурсную базу для солдат, Пий XII провозгласил довольно интересный лозунг: «Верните семью к ее делу мира»<sup>25</sup>, позиционировав папский брачный магистериум как нравственно-этический и религиозный фактор примирения враждующих сторон.

Спустя 5 месяцев, в послании к участникам VI Национального евхаристического конгресса в Бразилии в духе антимилитаризма Пий XII вновь

---

<sup>22</sup> Так, 5 мая 1940 г. на воскресной понтификальной мессе в римской церкви Санта Мария sopra Минерва было указано на нравственный пример «бедняка из Ассизи», одетого в «украшенную славными прорехами одежду», который своей жизнью открыл «новый путь...восстановителям семейного и социального сосуществования» (Discorso di Sua Santità Pio XII Sui patroni d'Italia Santa Caterina da Siena e San Francesco d'Assisi. Domenica, 5 maggio 1940 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1940/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19400505\\_ammirevole-spettacolo.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1940/documents/hf_p-xii_spe_19400505_ammirevole-spettacolo.html) (дата обращения: 29.01.2024). А 9 декабря 1941 г., во время торжественной канонизации основательницы монашеской конгрегации «Дочерей милосердия» Магдалины из Каноссы (1774-1835) Пий XII в очередной раз напомнил католическим парам, что супружеский союз – «это великое таинство, которое связывает их сердца и жизни», а религия как консолидирующий фактор есть «соль», без которой семейная жизнь «становится пресной...и без всякой тени надежды» (Le sel de chaque Jurnee. 9 dicembre 1941 // *Enchiridion della famiglia* ... P. 438).

<sup>23</sup> Radiomessaggio di Sua Santità Pio XII. Pentecoste 1941. Nel 50 anniversario della «*Rerum novarum*» 1 giugno 1941. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1941/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19410601\\_radiomessaggio-pentecost.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_radiomessaggio-pentecost.html) (дата обращения: 29.01.2024).

<sup>24</sup> Radiomessaggio di Sua Santità Pio XII per il XXV della consacrazione episcopale del Santo Padre. 13 maggio 1942. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19420513\\_consacrazione-episcopale.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19420513_consacrazione-episcopale.html) (дата обращения: 30.01.2024)

<sup>25</sup> Ibid.

писал о христианском браке, но как о ресурсной базе для будущих священнослужителей. По данному поводу он отметил, что как должна быть счастлива та семья, «из которой Христос выбирает одного или более из сыновей..., чтобы освятить их в таинстве священства»<sup>26</sup>.

Будучи сторонником традиционных семейных ценностей, 20 сентября 1942 г., в обращении к участникам «Католического действия» папа выразил удовлетворение, что в провинции все еще можно встретить патриархальные семьи с глубоким почитанием родителей, говоря, что именно из них «родина черпает свои силы..., сплоченность и энергию». А если на «горизонте» такой семьи «сияет Солнце мира...Христос», то и отец семейства будет для своих детей излучать «свет религиозной мудрости и нежного милосердия», и станет примером, который «привлекает и воодушевляет»<sup>27</sup>.

Отдельным примером аутентичного учительства Пия XII о браке стало его радиообращение в Рождественский сочельник 1942 г. Основной его мыслью был постулат о Боге как первопричине первого семейного общества – «источника народов и наций»<sup>28</sup>, и конечной основе всей индивидуальной и общественной жизни.

Так как достоинство человека зависит и от права пользования материальными ресурсами, «рабочий, который является или будет отцом семейства», должен иметь экономическую независимость, обеспечивающую ему материальное поддержание семьи и право на честный труд, религиозное образование, «публичное поклонение Богу» и возможность участвовать в церковной благотворительности. Исходя из этого, папа вновь призвал «подумать об обеспечении каждой семьи очагом» и о работе мужчин без трудовой эмиграции<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Radiomensagem por ocasio do VI Congresso Eucaristico nacional do Brasil. 7 de setembro de 1942. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19420907\\_radiomessage-brasile.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19420907_radiomessage-brasile.html) (дата обращения: 30.01.2024).

Отдельное внимание в контексте этих рассуждений также заслуживает обращение Пия XII по поводу 25-летия итальянской католической Ассоциации молодых итальянок (24 апреля 1943 г.), в котором он рассуждал о влиянии прочности брака и духовного настроения в семье на раскрытие религиозных призваний – довольно болезненной теме и для современного христианского мира. В ходе своего выступления папа особо хвалил родителей, дети которых наполняли семинарии, монастыри и религиозные конгрегации, так как именно традиционная христианская семья является источником тех, кто осознанно выбирает «церковное безбрачие и религиозное девство» во имя «торжества христианской цивилизации» (Nel XXV della gioventu femminile di azione cattolica italiana. 24 aprile 1943 // Enchiridion della famiglia...P. 464). Отмечая особую роль матери в этом процессе, папа писал, что усиление роли женщины в мире через погружение в общественную жизнь и освоение прежде мужских профессий, как феномен социального процесса, являлся прогрессом огромной религиозной и нравственной важности, однако «абсолютное равенство мужчины и женщины основано на заблуждении» (Ibid. P. 468).

<sup>27</sup> Discorso di sua Santita Pio XII agli uomini di Azione Catholica. Domenica, 20 settembre 1942. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19420920\\_uomini-azione-cattolica.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19420920_uomini-azione-cattolica.html) (дата обращения: 31.01.2024).

<sup>28</sup> Radiomessaggio di sua Santita Pio XII alla vigilia del Santo Natale. Giovedì, 24 dicembre 1942. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19421224\\_radiomessage-christmas.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19421224_radiomessage-christmas.html) (дата обращения: 31.01.2024).

<sup>29</sup> Речь идет о трудовой эмиграции европейцев в страны Северной Америки, отчего «отцы семейств и воспитатели детей были почти чужими в собственном доме» (Ibid.). Эти же мысли были повторены Пием XII через год - в Рождественском радиообращении 1943 г. «к народам всего мира», в котором понтифик отметил, что изматывающая нестабильность работы и жизни способствует распространению «яда похоти» и тем «отравляет священный источник жизни». Папа подчеркивал, что честный и стабильный труд, являющийся

Человек, как писал Пий XII в самый разгар военных событий 1943 г., не может рассматриваться лишь как совокупность физико-химических процессов и компонентов<sup>30</sup>, в связи с чем необходимо пробуждать благочестивый обычай общей молитвы в семье. Особенно подчеркивалось значение молитвы матери как видимого выражения надежды на спасение ее детей в военных опасностях и в духовных соблазнах.

Особую роль в укреплении этой благочестивой практики, по мысли Пия XII, имело неукоснительное посещение всей семьей воскресного богослужения – «центра христианской жизни...и добродетельного постоянства духа». В контексте этих размышлений уместно привести цитату из великопостного послания этого папы приходам Рима (13 мая 1943 г.), отражающую, как это не удивительно, несмотря на прошедшие 80 лет, проблемы и современного российского православного общества: «Воскресенье должно быть днем телесного покоя и духовного возвышения, а не днем спортивных излишеств и чрезмерных увеселений и отдыха – всего того, что утомляет и отвлекает больше, чем работа в будни, и не ведет к Богу, а скорее отдаляет от Него»<sup>31</sup>.

Говоря о том, что день Господень должен быть временем, объединяющим семью, днем духовного чтения и благоговейной молитвы, «а не распутства», папа сетовал, что храмы почти лишены мужчин, призывая их с благочестием «участвовать в Святой Жертве» Евхаристии<sup>32</sup>. Учитывая, что данные слова актуальны не только для аудитории Римской Церкви, изучение магистерияльного наследия Пия XII может быть интересно и отечественному теологу, так как способно расширить наш кругозор и в определенной мере поколебать ряд стереотипов, связанных «с присущим православной стороне недоверием к западной духовно-религиозной практике в целом»<sup>33</sup>.

Также интересно отметить, что, согласно Пию XII, особую опасность для христианской семьи представляли светская культура и неконтролируемый научно-технический прогресс, в которых понтифик видел тройную опасность для будущих супругов и матерей. В первую очередь для девочек, так как под влиянием этих факторов с раннего возраста они проявляют «независимость от всякого подчинения» и «свободу без ограничений», а по мере взросления

---

«даром Божиим», является залогом и материального, и духовного благосостояния семьи (Radiomessaggio di sua Santità Pio XII ai popoli del mondo intero. Venerdì, 24 dicembre 1943. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19431224\\_radiom-natalizio-popoli.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf_p-xii_spe_19431224_radiom-natalizio-popoli.html) (дата обращения: 01.02.2024). Образно призывая работников подойти к рождественскому вертепу, где «по неизреченному замыслу вы найдете только простых работников: Деву Марию – Мать рабочего семейства, Иосифа..., пастухов и волхвов – работников труда, молитвы и мысли» (Ibid.), он употреблял уже проверенные временем методы, которые часто использовал его предшественник по папству Лев XIII (подробнее об этом: *Сергий (Барабанов), иером.* Особенности католической мариологии в контексте социальной политики понтификата Льва XIII // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии, № 43, Екатеринбург, 2023. С. 51 – 59. DOI: 10.24412/2224-5391-2023-43-51-69).

<sup>30</sup> Discorso di sua Santità Pio XII per l'inaugurazione del VII anno della pontificia Accademia delle scienze. Domenica, 23 febbraio 1943. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19430221\\_accademia-science.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf_p-xii_spe_19430221_accademia-science.html) (дата обращения: 02.02.2024).

<sup>31</sup> Ai parroci ai quaresimalisti di Roma. Sabato, 13 marzo 1943 // Enchiridion della famiglia...P. 459.

<sup>32</sup> Ibid. P. 459.

<sup>33</sup> *Сергий (Барабанов), иером.* Канонизация святых в понтификат Льва XIII...С. 118.

приобретают свой гражданский статус «потерей...невинности и чистоты». Все это в совокупности приводит к тому, что «силы природы...для последующего создания семьи...растрачиваются в удовольствиях и вине»<sup>34</sup>.

Пий XII в течение войны довольно смело и публично обсуждал эти деликатные проблемы, констатируя, что распутная жизнь до замужества препятствует сохранению супружеской верности в браке. Поэтому для обеспечения прочности христианской семьи папа требовал не только объяснять супругам смысл христианского брака и их обязанности, но и через религиозное образование формировать у молодежи «живую веру и моральную чистоту», так как это крайне важно для будущей супруги и матери в трудном деле строительства семьи и в противостоянии власти моды<sup>35</sup>.

Отдельные коррективы в изучаемый нами магистериум внесли перелом войны и усиление веса коммунистов<sup>36</sup>. Так, нарастание призывов к классовой борьбе и уничтожению частной собственности, являющейся залогом стабильности семьи, заставили папу еще чаще заговорить об угрозе революции, которая «превратит рабочих в гигантскую рабочую машину»<sup>37</sup>.

Дело в том, что рассредоточение католиков по странам с разными политическими режимами определили и политический вектор данного папы, так как Пий XII не делал ставку ни на одной из форм идеологий, склоняясь в пользу демократии и воспринимая коммунизм как врага христианской цивилизации. На фоне этого Католическая Церковь даже тоталитарные режимы воспринимала «как субъекты, которые можно ориентировать на менее враждебное направление развития»<sup>38</sup>.

В контексте этой парадигмы идеал христианской семьи приобретал свое особое значение. Особая роль в это время отводилась и образу молящейся матери, глубоко укорененному в специфике католической мариологии и неоднократно употреблявшемуся Пием XII в своих обращениях и ранее: «Блаженны те, кто слушает глас молящихся матерей, давших жизнь своим детям, чтобы они могли возрасть в вере., а не убивать и быть убитыми...»<sup>39</sup>.

Подводя итоги, несколько слов стоит сказать и о генеральных аудиенциях в Ватикане, данных Пием XII в 1939-1943 гг., так как на них интересующий нас магистериум проявился не менее ярко. Так как объем выступлений папы на этих публичных мероприятиях слишком значителен и может составлять отдельную тему для исследования, приведем лишь наиболее характерные

---

<sup>34</sup> Nel XXV della gioventu femminile di azione cattolica italiana. 24 aprile 1943...P..468.

<sup>35</sup> Ibid. pp. 470-472. Буквально «не стать рабыней моды». Отдельной обязанностью молодых женщин папа также назвал противостояние публикациям, «прославляющим дерзкую чувственность..., нарушение супружеской верности, двусмысленные выражения и порочные изображения» (Ibid. P.472).

<sup>36</sup> Пий XII серьезно опасался, что после перелома хода войны коммунистические правительства смогут утвердиться в Италии, Франции и Северной Германии.

<sup>37</sup> Ad una imponente rappresentanza dei lavoratori d'Italia. 13 giugno 1943 // Enchiridion della famiglia ...P. 478.

<sup>38</sup> Сардарян Г.Т. Католическая политическая доктрина в эпоху мировых войн // Вестник МГИМО-Университета. 2017. № 6 (57). С.20. DOI 10.24833/2071-8160-2017-6-57-20-39.

<sup>39</sup> Radiomessaggio di Sua Santità Pio XII nel IV anniversario dell'inizio della Guerra mondiale. Mercoledì, 1 settembre 1943. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19430901\\_iv-anniv-guerra.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf_p-xii_spe_19430901_iv-anniv-guerra.html) (дата обращения: 02.02.2024).

примеры<sup>40</sup>.

Так, во время первой встречи с молодоженами 26 апреля 1939 г. только что избранный понтифик отметил, что как «Божественный создатель таинства брака <...> обогатил свой мистический брак с Церковью драгоценными камнями божественной милости», так «Он с удовольствием обогатил таинство брака и невыразимыми дарами», состоящими в «послушании семейной верности» и в мудром воспитании детей<sup>41</sup>.

Буквально через неделю папа вновь рассуждал на ту же тему, выразив мысль, что «в Кане Христос Своим божественным взором обнимал...детей Своей будущей Церкви», благословляя этим все последующие союзы и «накапливал...сокровища благодати, которые с великим таинством брака...Он...излил на христианских супругах»<sup>42</sup>.

В ноябре того же года папа заговорил об обязанностях молодоженов, подчеркивая, что до брака они беспечно жили под отцовской крышей и родители «обеспечивали им место...за...столом». Предложив новобрачным проснуться от «сладкого сна», он отметил, что ежедневная реальность говорит о новых приоритетах в жизни семьи, так как супруги объединились перед алтарем не только, «чтобы облегчить бремя друг другу», а ради сотрудничества «с Самим Богом в продолжении его творческой...работы»<sup>43</sup>.

В речи к новобрачным, произнесенной 3 января 1940 г., папа опять призывал не воздерживаться от рождения детей, чтобы супружеские союзы, «незримо благословленные Богом и священной благодатью, получили видимое благословение плодovitости»<sup>44</sup>.

Позже он потребовал от молодоженов «с самого начала» избегать неполноценного воспитания своих детей и вполне ортодоксально заявил, что благодать таинства брака не может «действовать...автоматически, если вы не будете...воспитывать ее в себе»<sup>45</sup>.

Интересно отметить, что последний пример папского учительства о христианском браке на генеральных аудиенциях в Ватикане пришелся на май 1943 г. – незадолго до падения итальянского фашизма. Однако, имеется ли между этими двумя событиями связь, сказать довольно трудно. Как бы то ни было, после аудиенции 12 мая 1943 г. тема папских обращений больше не затрагивала интересующей нас проблематики, хотя магистерииум Пия XII по вопросам семьи и брака также продолжил формироваться и дальше как в

---

<sup>40</sup> В ходе изучения проблемы было выявлено более 70 папских обращений 1939-1945 гг., так или иначе затрагивавших тему семьи и брака, сказанных Пием XII в частном порядке на различных аудиенциях в Ватикане. Их анализ может быть темой для отдельного исследования.

<sup>41</sup> La prima udienza agli sposi di Sua Santità Pio XII. Mercoledì, 26 aprile 1939. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19390426.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19390426.html) (дата обращения: 12.02.2024).

<sup>42</sup> In Santificatore delle nozze. Udienza generale, mercoledì, 3 maggio 1939 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19390503.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19390503.html) (дата обращения: 13.02.2024).

<sup>43</sup> Sacra alleanza. Udienza generale, mercoledì, 8 novembre 1939 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19391108.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19391108.html) (дата обращения: 13.02.2024).

<sup>44</sup> Presso la culla del Re Divino. Udienza generale, mercoledì, 3 gennaio 1940 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19400103.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19400103.html) (дата обращения: 13.02.2024).

<sup>45</sup> Aspetti della nuova vita. Udienza generale, mercoledì, 24 gennaio 1940 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19400124.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19400124.html) (дата обращения: 13.02.2024).

многочисленных речах<sup>46</sup>, письмах<sup>47</sup>, *motu proprio*<sup>48</sup> и «апостольских увещаниях»<sup>49</sup> этого папы, так и в энцикликах<sup>50</sup>, и даже в составленных Пием XII молитвах<sup>51</sup>.

Это факт свидетельствует о важной роли, которая отводилась учению о традиционных семейных отношениях, являющихся фундаментом всей христианской цивилизации, испытывающей глубочайший семейный кризис на современном этапе своего бытия. К сожалению, анализ развития «безошибочного» папского магистерiums в новейшей истории католицизма позволяет сделать вывод о том, что нынешний понтифик, объявляющий свои искаженные идеи о семье и браке богооткровенной истиной, является живым примером зависимости Римской Церкви от теории догматического развития.

### Источники

1. Ad una imponente rappresentanza dei lavoratori d'Italia. 13 giugno 1943 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. pp. 475 – 485.
2. Ai parroci ai quaresimalisti di Roma. Sabato, 13 marzo 1943 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. pp. 458 – 461.
3. Al Tribunale della Sacra Romana Rota. 1 ottobre 1940 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. pp. 420 – 423.
4. Al Tribunale della Sacra Romana Rota. 3 ottobre 1941 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. pp. 431 – 437.
5. Al Tribunale della Sacra Romana Rota. 1 ottobre 1942 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. pp. 446 – 452.
6. Al Tribunale della Sacra Romana Rota. 2 ottobre 1944 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. pp. 490 - 501.
7. Aspetti della nuova vita. Udiienza generale, mercoledì, 24 gennaio 1940 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19400124.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19400124.html) (дата обращения: 13.02.2024).

---

<sup>46</sup> С мая 1945 г. известно более 70 примеров папского аутентичного учительства Пия XII о христианском браке и семье, выраженного в его словах, сказанных этим папой по случаю общественных событий, различных конгрессов и юбилейных дат. Как правило, тема христианского брака в них затронута косвенно в контексте основного содержания речи.

<sup>47</sup> Можно привести 2 подобных примера – письмо монсеньеру Jose Clemente Maurer, архиеп. Sucre (13 августа 1954 г.) и послание «Urbi et Orbi» на Пасху 1957 г.

<sup>48</sup> Среди *motu proprio* Пия XII, затрагивавших интересующую нас тему, можно упомянуть 2 его документа. Это «Apostolico Hispaniarum» от 7 апреля 1947 г. и «Crebrae allatae sunt» от 22 февраля 1949 г.

<sup>49</sup> Здесь стоит упомянуть такие «apostolicae exhortationis» как «Обращение» к епископам Италии по случаю начала вещания итальянского телевидения (1 января 1954 г.) и несколько «Обращений» к представителям мировой киноиндустрии (21 июня – 25 октября 1955 г.).

<sup>50</sup> В отличие от Льва XIII и Пия XI, опубликовавших отдельные энциклики, посвященные проблемам христианской семьи и брака, Пий XII за свой 19-летний понтификат не издавал такого документа. В то же время в энциклическом наследии этого папы, не столь обширном как у Льва XIII, учение о браке размещено дискретно в отдельных документах. Кроме уже упомянутых в данной публикации двух энциклик оно содержится в таких папских документах как «Mistici Corporis Christi» (29 июня 1943 г.), «Quemadmodum» (6 января 1946 г.), «Anni sacri» (12 марта 1950 г.), «Evangelii Praecones» (2 июля 1951 г.), «Ingruentium Malorum» (15 сентября 1951 г.), «Orientales Ecclesias» (15 декабря 1952 г.), «Le Pelerinage de Lourdes» (2 июля 1957 г.) и «Miranda Prorsus» (8 сентября 1957 г.).

<sup>51</sup> В контексте темы семьи и брака весьма интересны такие составленные Пием XII молитвенные обращения как «Per la familia christiana» (произнесено Пием XII накануне католического праздника Всех святых 31 октября 1954 г.), «Delle famiglie cristiane» (произнесено 13 января 1957 г.), молитва Святому семейству (произнесена 30 декабря 1957 г.).



8. Discorso alla guardia nobile Pontificia. Sala del Trono – 26 dicembre 1939 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/speeches/1939/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19391226\\_guardia-nobile-pontificia.html](https://vatican.va/content/pius-xii/speeches/1939/documents/hf_p-xii_spe_19391226_guardia-nobile-pontificia.html) (дата обращения: 29.11.2023).
9. Discours aux delegations de l'union international des ligues feminines catholiques. 14 avril 1939 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. P. 413.
10. Discorso di Sua Santita Pio XII Sui patroni d'Italia Santa Caterina da Siena e San Francesco d'Assisi. Domenica, 5 maggio 1940. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1940/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19400505\\_ammirevole-spettacolo.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1940/documents/hf_p-xii_spe_19400505_ammirevole-spettacolo.html) (дата обращения: 29.01.2024).
11. Discorso di sua Santita Pio XII agli uomini di Azione Catholica. Domenica, 20 settembre 1942. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19420920\\_uomini-azione-cattolica.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19420920_uomini-azione-cattolica.html) (дата обращения: 31.01.2024).
12. Discorco di sua Santita Pio XII per l'inaugurazione del VII anno della pontificia Academia delle science. Domenica, 23 febbraio 1943. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19430221\\_accademia-science.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf_p-xii_spe_19430221_accademia-science.html) (дата обращения: 02.02.2024).
13. In occasione del 75 della pia Unione delle Figlie di Maria. 25 ottobre 1942 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. P. 453.
14. In Sanctificatore delle nozze. Udienza generale, mercoledì, 3 maggio 1939 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19390503.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19390503.html) (дата обращения: 13.02.2024).
15. La prima udienza agli sposi di Sua Santita Pio XII. Mercoledì, 26 aprile 1939. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19390426.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19390426.html) (дата обращения: 12.02.2024).
16. Lettera de Sua Santita Pio XII al president degli Stati Uniti, Franclin Delano Roosevelt in occasione della nomina di un ambasciatore straordinario presso la Santa Sede. 7 gennaio 1940. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/letters/documents/hf\\_p-xii\\_lett\\_19400107\\_memorable-message.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/letters/documents/hf_p-xii_lett_19400107_memorable-message.html) (дата обращения: 29.11.2023).
17. Le sel de chaque Jurnee. 9 dicembre 1941 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. P. 438.
18. Nel XXV della gioventu femminile di azione cattolica italiana. 24 aprile 1943 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. pp. 462 – 474.
19. Presso la culla del Re Divino. Udienza generale, mercoledì, 3 gennaio 1940 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19400103.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19400103.html) (дата обращения: 13.02.2024).
20. Radiomessagio di Sua Santita Pio XII. Pentecoste 1941. Nel 50 anniversario della «Rerum novarum» 1 giugno 1941. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1941/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19410601\\_radiomessagio-pentecost.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_radiomessagio-pentecost.html) (дата обращения: 29.01.2024).
21. Radiomessagio di Sua Santita Pio XII per il XXV della consacrazione episcopale del Santo Padre. 13 maggio 1942. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19420513\\_consacrazione-episcopale.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19420513_consacrazione-episcopale.html) (дата обращения: 30.01.2024).
22. Radiomensagem por ocasio do VI Congresso Eucaristico nacional do Brasil. 7 de setembro de 1942. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19420907\\_radiomessage-brasile.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19420907_radiomessage-brasile.html) (дата обращения: 30.01.2024).
23. Radiomessagio di sua Santita Pio XII alla vigilia del Santo Natale. Giovedì, 24 dicembre 1942. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19421224\\_radiomessage-christmas.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19421224_radiomessage-christmas.html) (дата обращения: 31.01.2024).
24. Radiomessagio di Sua Santita Pio XII nel IV anniversario dell'inizio della Guerra mondiale. Mercoledì, 1 settembre 1943. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19430901\\_radiomessage-world-war.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf_p-xii_spe_19430901_radiomessage-world-war.html)

- xii/it/speeches/1943/documents/hf\_p-xii\_spe\_19430901\_iv-anniv-guerra.html (дата обращения: 02.02.2024).
25. Radiomessaggio di sua Santità Pio XII ai popoli del mondo intero. Venerdì, 24 dicembre 1943. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19431224\\_radiom-natalizio-popoli.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf_p-xii_spe_19431224_radiom-natalizio-popoli.html) (дата обращения: 01.02.2024).
  26. Sacra alleanza. Udienza generale, mercoledì, 8 novembre 1939 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19391108.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19391108.html) (дата обращения: 13.02.2024).
  27. Sertum laetitiae. Anno CL vertente ab ecclesiastica hierarchia constituta in Foederatis Americae Civitatibus. d. 1 novembris 1939 // Enchiridion delle Encicliche. V.6, Pio XII (1939 – 1958). Bologna, 2002. pp. 82 – 107.
  28. Summi pontificatus. De summi pontificatus munere sibi concredito. d. 20 octobris 1939 // Enchiridion delle Encicliche. V.6, Pio XII (1939 – 1958). Bologna, 2002. pp. 10 – 81.

### Литература

1. *Лопес Ильяна Франсиско*. Брак, раздельное проживание супругов, развод и совесть // Лексикон. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. Папский Совет по делам семьи. - М., изд-во францисканцев. 2009. С.69-85.
2. *Сардарян Г.Т.* Католическая политическая доктрина в эпоху мировых войн // Вестник МГИМО-Университета. 2017. № 6 (57). С.20 – 39. DOI 10.24833/2071-8160-2017-6-57-20-39.
3. *Сергий (Барабанов), иером.* Канонизация святых в понтификат Льва XIII как способ выражения социально – политической доктрины Римско – Католической Церкви // Христианское чтение, № 4, 2022, СПб. DOI: 10.47132/1814-5574\_2022\_4116. С. 116 – 127.
4. *Torresani Alberto*. Storia dei papi del Novecento. Da Leone XIII a Papa Francesco. Milano, 2019.

## Social aspects of Pius XII's magisterium on family and marriage in the context of the Second World War

**Abstract:** The article is devoted to the specifics of the papal magisterium Pius XII on family and marriage during the Second World War. This topic has not previously been touched upon either by domestic secular historiography or Russian theological science. At the same time, being an integral element of the socio-political doctrine of the Roman Church, the teaching on as a sacred and indissoluble union of a man and a woman, analyzed in the article, became a response to the dissolution of society and the interference of secular authorities in the sphere of church interests. Due to the fact that currently the Christian view of marriage, which is subject to increased attacks from western secular society, has begun to be revised even by the top leadership of the Vatican, the problems described in the article make it possible to more objectively assess the contribution of Pius XII to the formation of Catholic teaching on family and marriage and to realize the scale of changes in this doctrine, previously unshakable for Catholicism, in the modern history of the Roman Church. A separate aspects of the study is the analysis of oral addresses, sermons and private speeches of this pope in 1939-1945.

**Keywords:** Roman Catholic Church; Pius XII; magisterium; socio-political doctrine; marriage; family.

### References

- Ad una imponente rappresentanza dei lavoratori d'Italia. 13 giugno 1943 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. pp. 475 – 485.
- Ai parroci ai quaresimalisti di Roma. Sabato, 13 marzo 1943 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. pp. 458 – 461.
- Al Tribunale della Sacra Romana Rota. 1 ottobre 1940 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. pp. 420 – 423.
- Al Tribunale della Sacra Romana Rota. 3 ottobre 1941 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. pp. 431 – 437.
- Al Tribunale della Sacra Romana Rota. 1 ottobre 1942 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. pp. 446 – 452.
- Al Tribunale della Sacra Romana Rota. 2 ottobre 1944 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. pp. 490 - 501.
- Aspetti della nuova vita. Udienza generale, mercoledì, 24 gennaio 1940 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19400124.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19400124.html) (дата обращения: 13.02.2024).
- Discorso alla guardia nobile Pontificia. Sala del Trono – 26 dicembre 1939 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/speeches/1939/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19391226\\_guardia-nobile-pontificia.html](https://vatican.va/content/pius-xii/speeches/1939/documents/hf_p-xii_spe_19391226_guardia-nobile-pontificia.html) (дата обращения: 29.11.2023).
- Discours aux delegations de l'union international des ligues feminines catholiques. 14 avril 1939 // Enchiridion della famiglia e della vita. Citta del Vaticano, 2014. P. 413.

- Discorso di Sua Santità Pio XII Sui patroni d'Italia Santa Caterina da Siena e San Francesco d'Assisi. Domenica, 5 maggio 1940. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1940/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19400505\\_ammirevole-spettacolo.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1940/documents/hf_p-xii_spe_19400505_ammirevole-spettacolo.html) (data обращения: 29.01.2024).
- Discorso di sua Santità Pio XII agli uomini di Azione Catholica. Domenica, 20 settembre 1942. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19420920\\_uomini-azione-cattolica.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19420920_uomini-azione-cattolica.html) (data обращения: 31.01.2024).
- Discorso di sua Santità Pio XII per l'inaugurazione del VII anno della pontificia Accademia delle scienze. Domenica, 23 febbraio 1943. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19430221\\_accademia-science.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf_p-xii_spe_19430221_accademia-science.html) (data обращения: 02.02.2024).
- In occasione del 75 della pia Unione delle Figlie di Maria. 25 ottobre 1942 // Enchiridion della famiglia e della vita. Città del Vaticano, 2014. P. 453.
- In Sanctificatore delle nozze. Udienza generale, mercoledì, 3 maggio 1939 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19390503.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19390503.html) (data обращения: 13.02.2024).
- La prima udienza agli sposi di Sua Santità Pio XII. Mercoledì, 26 aprile 1939. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19390426.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19390426.html) (data обращения: 12.02.2024).
- Lettera de Sua Santità Pio XII al president degli Stati Uniti, Franclin Delano Roosevelt in occasione della nomina di un ambasciatore straordinario presso la Santa Sede. 7 gennaio 1940. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/letters/documents/hf\\_p-xii\\_lett\\_19400107\\_memorable-message.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/letters/documents/hf_p-xii_lett_19400107_memorable-message.html) (data обращения: 29.11.2023).
- Le sel de chaque Jurnee. 9 dicembre 1941 // Enchiridion della famiglia e della vita. Città del Vaticano, 2014. P. 438.
- Lopes Il'jana Fransisko. *Brak, pazdel'noe prozhivanie suprugov, razvod i sovest'* (Marriage, separation of spouses, divorce and conscience). Lexicon. Controversial topics and controversial terms in the field of family, life and ethics. Pontifical Council for the Family. Moscow, Franciscan Publishing House, 2009, pp. 69-85.
- Nel XXV della gioventu femminile di azione cattolica italiana. 24 aprile 1943 // Enchiridion della famiglia e della vita. Città del Vaticano, 2014. pp. 462 – 474.
- Presso la culla del Re Divino. Udienza generale, mercoledì, 3 gennaio 1940 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19400103.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19400103.html) (data обращения: 13.02.2024).
- Radiomessaggio di Sua Santità Pio XII. Pentecoste 1941. Nel 50 anniversario della «Rerum novarum» 1 giugno 1941. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1941/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19410601\\_radiomessaggio-pentecost.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_radiomessaggio-pentecost.html) (data обращения: 29.01.2024).
- Radiomessaggio di Sua Santità Pio XII per il XXV della consacrazione episcopale del Santo Padre. 13 maggio 1942. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19420513\\_consacrazione-episcopale.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19420513_consacrazione-episcopale.html) (data обращения: 30.01.2024).
- Radiomensagem por ocasio do VI Congresso Eucaristico nacional do Brasil. 7 de setembro de 1942. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19420907\\_radiomessage-brasile.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19420907_radiomessage-brasile.html) (data обращения: 30.01.2024).
- Radiomessaggio di sua Santità Pio XII alla vigilia del Santo Natale. Giovedì, 24 dicembre 1942. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19421224\\_radiomessage-christmas.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19421224_radiomessage-christmas.html) (data обращения: 31.01.2024).
- Radiomessaggio di Sua Santità Pio XII nel IV anniversario dell'inizio della Guerra mondiale. Mercoledì, 1 settembre 1943. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19430901\\_radiomessage-world-war.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf_p-xii_spe_19430901_radiomessage-world-war.html)

xii/it/speeches/1943/documents/hf\_p-xii\_spe\_19430901\_iv-anniv-guerra.html (дата обращения: 02.02.2024).

- Radiomessaggio di sua Santità Pio XII ai popoli del mondo intero. Venerdì, 24 dicembre 1943. URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19431224\\_radiom-natalizio-popoli.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf_p-xii_spe_19431224_radiom-natalizio-popoli.html) (дата обращения: 01.02.2024).
- Sacra alleanza. Udienza generale, mercoledì, 8 novembre 1939 URL: [https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf\\_p-xii\\_aud\\_19391108.html](https://vatican.va/content/pius-xii/it/audiences/1939/documents/hf_p-xii_aud_19391108.html) (дата обращения: 13.02.2024).
- Sardaryan G.T. Katolicheskaya politicheskaya doktrina v epohu mirovych vojn [Catholic political doctrine in the era of world wars]. *Vestnik MGIMOUниверситета - Bulletin of MGIMO University*, 2017, no. 6 (57), pp. 20-39.
- Sergy (Barabanov). ierom. Kanonizaciya sviatyh v pontifikat L`va XIII kak sposob vyrazheniya social`no-politicheskoy doktriny Rimsko-Katolicheskoy Cerkvi [Canonization of saints in the pontificate of Leo XIII as a way of expressing the social and political doctrine of the Roman Catholic Church]. *Hristianskoe chtenie – Christian reading*, 2022, no. 4, pp. 20-39.
- Sertum laetitiae. Anno CL vertente ab ecclesiastica hierarchia constituta in Foederatis Americae Civitatibus. d. 1 novembris 1939 // *Enchiridion delle Encicliche.V.6, Pio XII (1939 – 1958)*. Bologna, 2002. pp. 82 – 107.
- Summi pontificatus. De summi pontificatus munere sibi concredito. d. 20 octobris 1939 // *Enchiridion delle Encicliche.V.6, Pio XII (1939 – 1958)*. Bologna, 2002. pp. 10 – 81.
- Torresani Alberto. Storia dei papi del Novecento. Da Leone XIII a Papa Francesco. Milano, 2019.

## Манипуляция традиционными духовно-нравственными ценностями представителями неоязыческих течений в России (на основе анализа групп в социальных сетях)

**Аннотация:** В статье представлен психологический анализ манипулятивных техник, используемых представителями неоязыческих и псевдонаучных течений в современной России. Автор анализирует феномен появления и функционирования неорелигиозных организаций, широко представленных в социальных сетях и пользующихся популярностью у молодежи. По мнению автора, значимым механизмом повышения интереса к неоязычеству у молодежи становятся социальные и политические потрясения, идейный плюрализм и стремление к духовному совершенствованию. Представители неоязыческих и псевдонаучных течений в своей практике используют магические ритуалы, в которых можно заметить интеграцию религиозных обрядов, психологических практик, парапсихологических идей, что становится основой для манипулирования сознанием и снижением критичности мышления.

**Ключевые слова:** манипуляция сознанием, духовно-нравственные ценности, духовный поиск, неоязычество, критическое мышление.

Для ощущения опоры под ногами на зыбкой почве быстро меняющегося мира нам становится важно обратиться к истокам, к духовным ценностям предков. Сегодня молодые люди все чаще ощущают потребность в познании целебной силы народной культуры для того, чтобы сохранить преемственность поколений. Одним из вариантов отклика на потребности в духовном развитии становится возрождение языческого мировоззрения. Неоязыческие и псевдонаучные течения предлагают «взаимодействие» с небесными покровителями в виде предков, «духовный рост» в ходе магических ритуалов, обретение гармонии с помощью «духов природы» и их «божественных воплощений».

Историко-философский анализ феномена неоязычества показывает наличие серьезной основы у этого явления<sup>1</sup>. Можно проследить несколько этапов развития идей неоязычества.

Первый связан с идеями франкфуртской философской школы (Адорно Т., Хоркхаймер М.), утверждавшей, что проблемы человечества кроются в научно-технической рациональности и соответствующем общественном укладе.

---

<sup>1</sup> Ахмадулина С.З., Федоров М.А. Неоязычество в современной России: историко-философский анализ // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2020. Вып. 1. С. 81-87

Второй – с идеями философии постмодернизма. Так, Ж.-Ф. Лиотар размышлял о «атомизации» (разобщенности) людей, которая ведет к краху этики. Современный человек переосмысливает традиционные ценности с позиции индивидуальности, а не глобальности. Он видит причины этому в бурных изменениях: постоянной смене идеологий, нарушении веры в справедливость и свободу. Новая постмодернистская культура, по мнению Лиотара Ж., порождает «языческие» микронарративы, призванные обеспечивать целостность обыденной жизни на уровне отдельных сообществ (например, семьи). «Социальная мифология» приходит на смену утратившим силу макронарративам<sup>2</sup>. Следующим этапом стало появление в Европе в 1970-1980-х течения «Новых правых». Ядром течения считается «Группа по исследованию и изучению европейской цивилизации» (Ален де Бенуа, Доминик Веннер). Сторонники движения видят причины духовного кризиса в Европе в процессах глобализации, мультикультурализма и демократии. Выход из кризиса возможен только через возврат к традициям и традиционным национальным ценностям (не связанным с христианством).

Новые духовные поиски привели к появлению целого ряда псевдорелигиозных организаций. Одной из крупнейших в странах запада можно считать организацию New Age<sup>3</sup>. В России сектанты в качестве источника вдохновения использовали идеи Блаватской Е.П., Рериха Н., учение Хатха-Йоги и др. Спиритизм, оккультизм, поиск «истинного знания» путем расширения сознания, в том числе с помощью психоактивных веществ, а также множество противоречий в основе этого движения пробуждает опасения за безопасность адептов течения. Данное движение сегодня запрещено во многих странах.

В Смоленске и Смоленской области мы также сталкиваемся с действием ряда неоязыческих групп. Так летом 2023 года в деревне Юшино Смоленской области прошел недельный съезд группы неоязычников, называющих себя «Казачий спас». Собралось для участия в практиках «духовного роста» более 70 последователей. Группа также ведет активную деятельность в социальных сетях, выпускает полиграфическую продукцию, обучающие магическим практикам видеоматериалы, приглашает на тренинги.

Ежегодно неоязыческие течения совершают ритуалы в так называемых «местах силы», также привлекая последователей из разных регионов России с помощью соцсетей. В центральном регионе самыми крупными можно назвать озеро Светлояр, «капище Перуна» в Калужской области, «Синь-камень» в Ярославской области.

Лидеры организаций приглашают молодежь в языческие поселения. Есть такие и в Смоленской области. Вдохновленный книгой Мегре В. «Звенящие

---

<sup>2</sup> Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна /Пер, с фр. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998.

<sup>3</sup> Прохоренко И.В. Проблемы эволюции движения New Age в странах Запада // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения: Выпуск 3. 2008, с. 169-178.

кедры России», «волхв Бер» создал телеграмм канал для последователей и приглашает жить в единстве с природой в его доме в Духовщинском районе.

В нашем исследовании было обнаружено наличие большого количества неоязыческих групп в социальных сетях. Анализ сообществ «ВКонтакте» показал более 7 тысяч подобных групп. Приведем некоторые названия организаций, выбранных нами для психологического анализа: «Веды славян», «Саморазвитие, веды, знания предков», «Веда. Ведаю. Сердце ведьмы», «Родноверы», «Казачий спас. Уроки деда», «Волхв Бер».

Анализ деятельности групп, их публикационной активности показал, что их работа достаточно коммерциализирована. Предлагаются к покупке обрядовые костюмы, ритуальные предметы (например, специальная соль-оберег и прочее), услуги по подбору славянского имени, консультации, проведение обрядов по духовной защите, любовная магия, специальное обучение, участие в ритуалах.

Информация на страничках групп содержит выдержки из специализированной психологической литературы, которая, однако, подвержена некоторой вульгаризации. Например, в группе «Саморазвитие, веды, знания предков» представлены отрывки из работ по психосоматике, скомпонованные таким образом, что выдается за заблуждение родительское предостережение «не пей холодную воду, горло заболит». Ссылаясь на компетентный источник, автор объясняет больное горло единственно верной причиной – наличием невысказанных слов и эмоций. Также и проблемы со зрением объясняются нежеланием или боязнью видеть будущее. Другие, не мыслительные причины, представляются как заблуждения. В работах по психосоматике действительно доказывается тесная связь между психическим и физическим, однако она не так линейна и не отвергает биологические причины болезней и необходимость медицинской помощи. В другой группе предлагается проверить себя на наличие «внедренных сущностей». Для этого предлагается две серии проб: молоком и алкоголем. Затем предлагается отследить изменения в поведении и самочувствии. Если поведение и самочувствие не меняются – все хорошо. Если отклонения имеют место, то это означает, что в человека вселились «демонические сущности», от которых предстоит избавляться. Причем адептам эти пробы не кажутся парадоксальными и алогичными. Другими формами работы с публикой являются «древние молитвы и заговоры», похожие на православную традицию, но повторяющие только форму, а не смысл.

Нужно отметить, что православные религиозные обряды, профессиональная психологическая помощь и историко-просветительская работа, не смотря на меньшую стоимость по сравнению с предложениями «магов», менее привлекательны и более трудоемки в глазах адептов. Кроме того, лидерами неоязыческих организаций общечеловеческая мораль преподносится как вымысел врагов и идеологов, а свои «ценности» провозглашаются как истинные.



На основе феноменологического анализа текстов сайтов удалось выделить несколько типичных техник манипуляции.

1. Противопоставление традиционным религиям. Апелляция к древности знания как доказательству его истинности. Приведем отрывки текстов с сайтов: «...Маги существовали еще до появления христианства. А теперь ведьмы просто используют церковь...», «Раньше люди были ближе к природе, потому лучше чувствовали и свое тело. Они сами умели излечиваться. Откуда они брали знания? Природа говорила с ними», «Древние символы несут большую силу. Поэтому их и запретили с появлением христианства. Мы утратили древнее знание и нас поработили...».

2. Упрощение. Например: «Нужно знать всего 12 законов кармы...», «...Наши предки делали это каждый день, поэтому не болели современными болезнями...».

3. Игра на чувствах и слабостях. «Если не изгнать злых духов из тела – умрешь», пишут авторы течения (манипуляция чувством страха).

4. Демагогия – внедрение в сознание ложных представлений, выгодных для манипулятора. Чаще всего авторы текстов предлагают мифические объяснения событий: в семье ссоры из-за проклятия, не можешь найти партнера – венец безбрачия, нет высоко оплачиваемой работы – негативная программа и т.п. Особенно интересно в этом контексте обратить внимание на то, что, ссылаясь на «компетентные литературные источники», лидеры групп предлагают отказаться от научной литературы в пользу медитаций. Внутри самого призыва скрыто противоречие.

5. Игра слов. Никогда не говори «нельзя ли мне, чашечку чая (или что-то еще)», авторы текста настаивают на том, что обычные фразы могут «притягивать плохое», «программировать» будущее на тонком духовном уровне. А потому курсы в сообществе помогут избавиться от «негативных программ» и наладить жизнь. Идея взята из практик когнитивной терапии, однако сильно вульгаризирована. Причиной неудач в жизни может быть и не верное имя, которое притягивает неприятности, пишут авторы на другом сайте (манипуляция потребностью в самореализации). Поможет смена имени на исконно славянское. Например, Светлана должна стать Фотинией, Анна – Болеславой, Александр – Миродаром, Иван – Боженом, Павел – Добрыней и т.д. Авторы сайта пишут: «...Сам отказ от значащих имен в христианской культуре не случаен – нельзя никого описывать, перед Христом все равны, и Велеславы с Ратиборами, и какие-нибудь Лихой Упырь с Тупочелом превращаются в безликих Иванов...».

Сами механизмы и техники манипуляции не являются новыми и уникальными. Они описаны в трудах психологов разных стран: Э. Шострома, Д. Карнеги, Р. Гудина, Дж. Рудинова, С.Л. Братченко, Б.Н. Бессонова, Л. Прото и др. Более того, авторы отмечают социальную природу манипуляций. Хитрости, уловки, интриги присущи людям и сохранились в форме сказок, легенд, мифов. Мы встречаем примеры хитроумных манипуляций в литературе различных периодов (например, многие герои М. Твена использовали

манипуляции), в религиозных текстах и притчах (например, Искушение Христа, описанное в Новом Завете). На манипуляции, скрытые в поверьях русского народа, обращал внимание Владимир Даль: «немалые их части бессмысленны, а может быть изобретены были также и с той только целью, чтобы, пользуясь легковерием других, жить за чужой счет. Этого разряда поверья можно бы назвать мошенническими»<sup>4</sup>. Борьба с манипуляциями как общественным явлением в целом бессмысленна и непродуктивна.

С психологической точки зрения нас беспокоит, что манипуляционные воздействия со стороны псевдорелигиозных организаций могут оказывать разрушительное влияние на личность. Манипуляционное влияние порождает конкуренцию мотивов адресата, провоцируя его внутренние колебания. Человек под воздействием манипуляции оказывается в положении, когда поступок уже совершен, но выбор им оценивается как неверный. В том случае, если манипулятор был обличен, то, несмотря на досаду, часть ответственности человек может переложить на манипулятора. Однако чаще всего вся ответственность остается на потерпевшем. Возникшее состояние переживается как ошибка, что создает угрозу внутреннего разлада, нарушения личностной целостности<sup>5</sup>.

Обратим внимание на то, что манипуляции вредят и самому манипулятору. Пробуждая низменные мотивы, манипулятор повышает их значимость и в собственных глазах (вражда, расовая неприязнь, месть, зависть, ревность и др.). Вследствие этого, происходит задержка личностного роста. Успешный манипулятор постепенно сужает свой арсенал средств достижения цели, становится циничным. Сам попадает в капкан своих приемов. Технология манипулирования в своей основе содержит двойной посыл. По мнению Хофера П., у манипулятора изначально присутствует внутриличностный конфликт, самоутверждение за счет других не излечивает, а усугубляет проблему<sup>6</sup>. Манипуляции приводят к трудностям межличностного общения (невозможности истинного диалога).

Одним из распространённых приемов воздействия в неоязыческих организациях является изоляция последователей от привычного социального окружения (используется специальная, не понятная вне организации, терминология, смена ценностных ориентиров, изменение образа жизни, места жительства и т.п.). Такие воздействия приводят к маргинализации индивидов.

Продуктивными стратегиями противостояния манипуляционным воздействиям станут не только умение распознавать манипуляции (их слишком много), но и развитие жизнестойкости личности в целом.

Нам видится важной работа в таких направлениях как:

1) Развитие критического мышления как основы успешной жизнедеятельности современного человека. В рабочем определении критического мышления Диана Халперн обращает внимание на то, что такое

<sup>4</sup> Даль В.И. Поверья, суеверия и предрассудки русского народа. М.: АСТ, 2011. С. 11.

<sup>5</sup> Доценко Е.Л. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. М.: ЧеРо, Издательство МГУ, 1997. С. 131.

<sup>6</sup> Там же. С. 132.

мышление предполагает «использование когнитивных техник или стратегий, которые увеличивают вероятность получения желаемого конечного результата»<sup>7</sup>. В специфике такого мышления автор выделяет ряд составляющих: умение планировать, гибкость, настойчивость, готовность исправлять ошибки, осознание (рефлексию) и поиск компромиссных решений. Стратегии критического мышления позволяют легче анализировать информацию, принимать обдуманное и обоснованное решение, искать аргументы, доказательства, строить успешные умозаключения, гибко реагировать на изменения. Предполагаем, что развитое критическое мышление в большой мере станет своего рода иммунитетом против манипуляций.

2) Развитие умения планировать свою деятельность и обозначать цели. Довольно сложно манипулировать человеком, который четко представляет себе, чего он хочет, какие цели перед ним и какие средства он готов использовать для их достижения.

3) Развитие эмпатии, чувствительности (основа диалоговой позиции). Это направление для нас представляется важным в двух аспектах: чуткое реагирование на внешние воздействия, а также готовность понимать другого человека, относиться к нему как к личности, а не объекту воздействий.

4) Усиление ценностно-смысловой структуры личности, «душевного» потенциала. В данном контексте поучительным может быть пример разговора Христа с дьяволом в пустыне во время сорокадневного поста. Не смотря на провокации (манипулятивные приемы) дьявола Христос отвечает с позиции христианских ценностей. Например, дьявол говорит: «если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами» (Мф. 4:3), на что Христос отвечает: «написано: не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4:4). Человек с сильным ценностным каркасом более устойчив к разного рода манипулятивным воздействиям, чем человек находящийся в смятении. Наличие стойких ценностно-смысловых ориентаций, опирающихся на духовно-нравственные ценности составляет духовную силу личности. Духовная зрелость определяется наличием внутренней нравственной опоры.

5) Развитие самоконтроля, воли. Чтобы манипулятор не смог достичь своей цели важно уметь регулировать свое эмоциональное состояние. Воля также позволяет сохранять и отстаивать свои нравственные позиции.

Подводя итог нашего исследования, отметим, что появление неоязыческих групп обусловлено бурными социальными изменениями, влиянием идеологий и разнообразных теорий, поиском выхода из кризиса. Молодые люди особенно подвержены влиянию таких групп в силу возрастных особенностей, побуждающих к поиску ориентиров, своего предназначения, протесту против устоев.

---

<sup>7</sup> Халперн Д.Ф. Психология критического мышления. СПб.: Питер. 2000. С.24

Работа с молодёжью по повышению культурной и психологической грамотности, всестороннее развитие личности – все это основа формирования психологической защиты от манипуляций.

### Литература

1. Ахмадулина С.З., Федоров М.А. Неоязычество в современной России: историко-философский анализ // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2020. Вып. 1. С. 81-87
2. Даль В.И. Поверья, суеверия и предрассудки русского народа. М.: АСТ, 2011.
3. Доценко Е.Л. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. М.: ЧеРо, Издательство МГУ, 1997. 344 с.
4. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна /Пер, с фр. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. 160 с.
5. Прохоренко И.В. Проблемы эволюции движения New Age в странах Запада // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения: Выпуск 3. 2008, с. 169-178.
6. Халперн Д.Ф. Психология критического мышления. СПб.: Питер. 2000.

*Razina L. S.*

## Manipulation of traditional spiritual and moral values by representatives of neo-Pagan movements in Russia (based on the analysis of groups in social networks)

**Abstract:** The article presents a psychological analysis of manipulative techniques used by representatives of neo-linguistic and pseudoscientific movements in modern Russia. The author analyzes the phenomenon of the emergence of neo-religious organizations, which are widely represented on social networks and are popular with young people. The author draws attention to the mechanism of activation of interest in neo-paganism in a situation of political instability, economic crises and ideological pluralism, as an attempt to return to the origins and preserve identity. Participants of neo-pagan and pseudoscientific movements in their practice use magical rituals, in which one can notice the integration of religious rituals, psychological practices, parapsychological ideas, which becomes the basis for manipulating consciousness and reducing the criticality of thinking.

**Keywords:** manipulation of consciousness, spiritual and moral values, spiritual search, neo-paganism, critical thinking.

## References

- Akhmadulina S.Z., Fedorov M.A. Neo-paganism in modern Russia: historical and philosophical analysis // Bulletin of the Buryat State University. Philosophy. 2020. Issue 1. pp. 81-87
- Dal V.I. Beliefs, superstitions and prejudices of the Russian people. M.: AST, 2011.
- Dotsenko E.L. Psychology of manipulation: phenomena, mechanisms and protection. M.: Chero, Publishing House of Moscow State University, 1997. 344 p.
- Liotar J.-F. The state of postmodernity /Trans, with fr. N.A. Shmatko. M.: Institute of Experimental Sociology, St. Petersburg: Aleteya, 1998. 160 p.
- Prokhorenko I.V. Problems of the evolution of the New Age movement in Western countries // Bulletin of St. Petersburg University. Episode 6: Philosophy. Cultural studies. Political science. Right. International Relations: Issue 3. 2008, pp. 169-178.
- Halpern D.F. Psychology of critical thinking. St. Petersburg: Peter. 2000.

## Некоторые аспекты публикационной деятельности архиепископа Михаила (Мудьюгина) в период управления им Астраханской епархией

**Аннотация:** В статье представлен обзор содержания ключевых публикаций богословской тематики архиепископа Михаила (Мудьюгина). Хронологический период ограничивается временем, когда он возглавлял Астраханскую кафедру. Одновременно с послушанием епархиального архиерея владыка представлял Русскую Православную Церковь на международных конгрессах в рамках развивавшегося тогда экуменического диалога. Несмотря на то, что обязанности епископа требовали огромных затрат усилий и времени, владыка Михаил уделял должное внимание освещению важных научно-богословских вопросов. Его печатные труды, опубликованные в обозначенный период, посвящены актуальным в условиях ведения межконфессионального диалога темам. Один из ведущих смысловых акцентов – евхаристическое богословие.

**Ключевые слова:** архиепископ Михаил (Мудьюгин); Астраханская и Енотаевская епархия; Русская Православная Церковь, евхаристическое богословие, межконфессиональный диалог.

Архиепископ Михаил (Мудьюгин) (1912-2000) был одним из выдающихся представителей высшего иерархического духовенства Русской Православной Церкви, чье служение пришлось на тяжелый в духовно-нравственном и обыденном значении период государственного преследования граждан за любые проявления религиозной веры. Зачастую окружавшие обстоятельства провоцировали духовенство на конформизм и сотрудничество с советской властью.

Но владыка Михаил сохранился в памяти современников как человек лично целостный, верный Евангельским принципам, прямой и честный во взаимоотношениях с представителями партийной номенклатуры. Об этом свидетельствуют и протоколы его бесед с уполномоченными Совета по делам религий СССР и их заместителями, хранящиеся в фондах Государственного архива Российской Федерации<sup>1</sup>.

До принятия священного сана будущий архиепископ Михаил (Мудьюгин) получил два высших образования – гуманитарное и техническое, окончил аспирантуру, защитив кандидатскую диссертацию. Квалификация преподавателя немецкого языка по диплому Ленинградского института

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1171. Л. 30-31.

иностранных языков (1933 г.) затем прямо пригодилась, когда владыка вел ряд учебных курсов в Ленинградской Духовной Академии, занимался научно-богословской деятельностью и нес послушание в сфере внешних церковных связей.

Выдающаяся личность и наследие архиепископа Михаила (Мудьюгина) вызывают высокий исследовательский интерес современников. В последние годы в историко-богословских изданиях было опубликовано несколько посвященных ему работ<sup>2</sup>. Преимущественно их авторами выступают представители Санкт-Петербургской Духовной Академии<sup>3</sup>, где владыка Михаил в разное время сам проходил обучение, а затем занимал преподавательские и административные должности. Среди исследователей, в чьих трудах отражаются жизненный путь, личностные качества и обстоятельства церковного служения архиепископа Михаила (Мудьюгина) в первую очередь следует указать прот. Константина Костромина<sup>4</sup> и Н.А. Тарнакина<sup>5</sup>.

Названные выше, а также некоторые другие современные ученые<sup>6</sup> предпринимали также результативные попытки научного осмысления содержания богословских трудов, принадлежавших архиепископу Михаилу (Мудьюгину)<sup>7</sup>.

Однако в перечне работ, посвященных обозначенной тематике в этом узком аспекте, не было места детальной сосредоточенности на отдельных периодах епископского служения владыки. Представляется весьма важным отразить его научно-богословские интересы, проявлявшиеся на фоне служения в качестве главы Астраханской и Енотаевской епископской кафедры, куда он впервые был назначен как самостоятельный, а не викарный архиерей (июль 1968 г.). В связи с этим последовало освобождение от поста ректора Ленинградской Духовной Академии, занимаемого владыкой Михаилом с 1966 г.

Однако он сохранил связи с духовными школами и участие в межконфессиональных диалогах, в том числе в формате заседаний Всемирного Совета Церквей. Результативности служения владыки Михаила на этом поприще послужило владение на высоком профессиональном уровне несколькими европейскими языками. Особенно последнее касалось немецкого языка. Столь серьезная профессиональная лингвистическая подготовка

---

<sup>2</sup> Языкова И. Епископ-интеллигент: портрет на фоне эпохи. К столетию со дня рождения архиепископа Михаила Мудьюгина // Страницы: богословие, культура, образование. 2012. № 1. С. 124-135.

<sup>3</sup> Материалы круглого стола, посвященного 20-летию со дня кончины архиепископа Михаила (Мудьюгина) / К. А. Костромин, Д. Ю. Лушников, Е. В. Палюлин [и др.] // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 1(5). С. 86-108.

<sup>4</sup> Костромин К., прот. Архиепископ Михаил (Мудьюгин) как студент, ректор и профессор Санкт-Петербургских (Ленинградских) духовных школ // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 4-42.

<sup>5</sup> Тарнакин Н.А. К вопросу об особенностях церковноправового мышления архиепископа Михаила (Мудьюгина) (на материалах указов о канонических прещениях 1980-1992 гг.) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 1(4). С.177-191.

<sup>6</sup> Игнатъев А., священник. Богословское наследие архиепископа Михаила (Мудьюгина) // Ипатьевский вестник. 2023. № 1. С. 25-40.

<sup>7</sup> Тарнакин Н.А. Отдельные аспекты богословского наследия архиепископа Михаила (Мудьюгина) (1912-2000) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 2(4). С. 216-236.

позволяла свободно участвовать в богословских дискуссиях с представителями инославных христианских Церквей, сводя к минимуму опасения быть неверно истолкованным в аргументации.

В 1972 г. епископ Михаил (Мудьюгин) был определен в члены синодальной Комиссии по вопросам христианского единства и межцерковных сношений, а затем – в состав Синодальной Богословской комиссии. Все перечисленные церковные послушания он нес одновременно с управлением делами Астраханской и Енотаевской епархии. Это требовало серьезных трудов и внимания к нуждам духовенства и паствы, а также напряжения моральных и духовных усилий при взаимодействии с представителями партийной номенклатуры.

Однако, несмотря на огромную занятость, период пребывания во главе епископской кафедры (1968-1979 гг.) ознаменован высокой публикационной активностью владыки Михаила (Мудьюгина).

Следует отметить, что официальные церковные периодические издания в конце 1960-1970-х гг. в СССР были представлены очень скромно, а их содержание подвергалось жесткой цензуре<sup>8</sup>. Тем не менее, в 1959 г. был учрежден научно-богословский журнал «Богословские труды», долгое время остававшийся единственным в этом жанре.

За редким исключением, выпуск в печать осуществлялся с периодичностью 1 раз в год. На протяжении 1970-х гг. в нем было опубликовано пять статей владыки Михаила (Мудьюгина). При этом три работы приходятся на 1971 г. и по одной на 1973 и 1974 г.

Учитывая специфику церковного послушания епископа Михаила, закономерно, что смысловые акценты в его отдельных статьях связаны с неправославными христианскими конфессиями.

Так, в Т. VI журнала «Богословские труды» за 1971 г. вышел в печать материал под названием «Реформация XVI в. как церковно-историческое явление»<sup>9</sup>. Во вступительной части публикация позиционируется как адаптированный текст доклада, а в аффилиации автор значится как епископ Тихвинский. Однако представляется целесообразным обозначить его в данной работе, поскольку подготовка и доработка текста в качестве статьи, скорее всего, осуществлялась, когда владыка уже возглавлял Астраханскую епархию. Не говоря уже о том, что на момент опубликования материалов, автор уже два года нес послушание епископа Астраханского и Енотаевского.

Названный труд епископа Михаила (Мудьюгина), согласно его собственной оценке, имеет самый общий, обзорный характер и не претендует на научную новизну. Однако, автор очень серьезно подошел к выполнению

---

<sup>8</sup> Кузнецова А.Н., Бабкина Е.С. Православная печатная периодика: история и современное состояние // Ученые заметки ТОГУ. 2016. Т. 7. № 3-2. С. 114-119.

<sup>9</sup> Мудьюгин Михаил, еп. Реформация XVI в. как церковно-историческое явление / Богословские собеседования III между представителями Евангелическо-Лютеранской и Русской Православной Церквей // Богословские труды. Т. 6. М., 1971. С. 155–163.



своей задачи, вовлекая в качестве эмпирической основы тексты источников вероучения лютеранства и часто прибегая к цитированию таковых.

Будучи по структуре и содержанию материала ориентированной на восприятие другими участниками в рамках экуменистического диалога, рассматриваемая статья изначально не позиционируется как богословско-полемическая. Наоборот, автор считает необходимым применить в докладе, посвященном протестантизму, подход, проникнутый «взаимным уважением и христианской любовью и, прежде всего, научным беспристрастием»<sup>10</sup>. Это единственный путь, который приведет к тому, что в процессе общения между представителями разных Церквей можно будет найти точки соприкосновения и выстраивать межконфессиональный диалог.

Результаты представленных в статье размышлений, по задумке владыки Михаила, должны были послужить выработке у православного духовенства и мирян объективных взглядов на Реформацию и осознанию культурно-исторического значения этого социально-религиозного феномена для населения Европы. Этот вопрос актуален и в наше время, особенно с учетом того, что конфессиональное пространство России стало куда более разнообразным, чем было в советский период.

В первую очередь, автор обращается к историческим предпосылкам коренных преобразований Западного направления христианства, в начале XVI в. вылившихся в церковный раскол, назревавший до этого около 200 лет.

Владыка Михаил (Мудьюгин) фокусирует внимание читателя на изначальных целях, которые преследовали сторонники церковного реформирования, стоявшие у его истоков. Он делает акцент на том факте, что на первых порах в идеях преобразований едва ли приоритетными ставились вопросы догматического характера. Согласно мнению автора, основные задачи тогда сводились к борьбе с нравственными несовершенствами католического духовенства, с превышениями епископских полномочий, а также с попытками искоренения денежных и материальных злоупотреблений. Особенно острым был вопрос о возможности ограничения папской власти, вылившийся затем в концилиаризм.

Но поскольку состоявшиеся в первой половине XV в. соборы эти проблемы обозначили, но не решили, недовольства особенно активных сторонников преобразований оформились в церковный раскол. К XVI в. в его идеологической основе уже сильнее обозначилась догматическая составляющая, но, как считает владыка Михаил (Мудьюгин), предпосылки к тому заложены в предреформационный период. В рассматриваемом тексте об этом говорится так: «идея примата Вселенских Соборов переросла в процессе реформации в отрицание папской власти, а затем и иерархии в целом; стремление к нравственному очищению заставило обращать взор к первым векам христианства, откуда уже был всего один шаг до отрицания церковного предания...»<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Там же. С. 155.

<sup>11</sup> Там же. С. 156.

Основная мысль, которую проводит епископ Михаил, заключается в следующем: исходные предпосылки раскола внутри Западной Церкви носили скорее канонический и морально-этический, нежели догматический характер.

Автор также уделяет внимание социально-политическим условиям, на фоне которых протекало реформационное движение в ряде европейских стран, предлагая логические объяснения причин, согласно которым оно было воспринято широкими массами и затем стало частью национальной культуры.

Владыка Михаил (Мудьюгин) не ограничивается одним перечнем фактов и факторов, послуживших крупнейшему расколу внутри Римско-католической церкви. Причисляя к таковым общественно-политические реалии периода распада феодального строя, распространение книгопечатания, возрождение культурологического интереса к эпохе античности, он подчеркивает, что в отечественном сравнительном богословии закрепились не вполне верная традиция придавать Реформации сугубо догматическую окраску<sup>12</sup>. Действительно, это представление выработалось как приоритетное еще в дореволюционный период и было инициировано представителями научного сообщества духовных школ<sup>13</sup>. Согласно мнению владыки Михаила, такое понимание деструктивно в условиях, когда назрела необходимость экуменистического диалога. Поэтому он призывает рассматривать вопросы, связанные с Реформацией, контекстно.

При этом владыка Михаил (Мудьюгин) на серьезном научном уровне обращается и к вероучительной доктрине лютеранства, называя его ключевой догматической основой «учение об оправдании одной верой (*sola fide*)»<sup>14</sup>. Свое мнение он подкрепляет соответствующими цитатами из произведений «виновника реформации» Мартина Лютера, в том числе, обращается к опубликованным текстам, составляющим эпистолярное наследие.

Анализируя содержание источников вероучения лютеранства, а также подробно рассматривая догматические положения этого вероучения, владыка Михаил обнаруживает очень глубокие познания в сфере сравнительного богословия, владение содержанием трудов европейских ученых. Очевидно, что с этими произведениями он ранее ознакомился в подлинных немецкоязычных изданиях.

Бесспорным фактом выступает и высокий уровень его исторических, общественно-научных знаний. Отдельно следует отметить присущую владыке Михаилу деликатность в высказываниях по отношению к богословским вопросам дискуссионного характера. Стилистика его отличается очень мягкими оборотами, поэтому высказывания, даже полемичные, не должны были вызывать раздражения со стороны инославных оппонентов. Скорее,

---

<sup>12</sup> Там же. С. 157.

<sup>13</sup> Балабейкина О.А. Развитие школы отечественного сравнительного богословия на рубеже XIX-XX вв. // Церковь. Богословие. История. 2021. № 2. С. 160-164.

<sup>14</sup> Мудьюгин Михаил, еп. Реформация XVI в. как церковно-историческое явление / Богословские собеседования III между представителями Евангелическо-Лютеранской и Русской Православной Церквей // Богословские труды. Т. 6. М., 1971. С. 158.

наоборот, глубина и корректность тезисов стимулируют конструктивный диалог.

Еще одно направление научной мысли, которому уделял пристальное внимание владыка Михаил (Мудьюгин) в своих работах, датированных началом 1970-х гг. – евхаристическое богословие. Тема «Евхаристия и единение христиан» была рассмотрена им в рамках «богословских православно-лютеранских собеседований в Финляндии», а затем результаты представлены в церковной периодике<sup>15</sup>. Как и упомянутая выше работа, указанная статья является адаптированным для публикации текстом доклада, рассчитанного на целевую аудиторию, в которой много представителей других конфессий.

Владыка Михаил в самом начале текста акцентирует внимание на догматических различиях в понимании сути Причастия, но затем тут же указывает на то, что объединяет христиан – «осознание Евхаристии как единения с Христом и в Нем друг с другом»<sup>16</sup>.

Далее автор приводит краткий, но очень емкий и содержательный экзегетический обзор, результатом которого становится вывод о новозаветном базисе Евхаристии, признанном всеми Церквями. Владыка Михаил также уделяет внимание историческим свидетельствам о непрерывности предания, связанного с таинством Причастия, приводит отсылки к древним христианским документам.

Он консолидирует факты, свидетельствующие об общности Евхаристии, справедливо указывая на устойчивость чинопоследования этого Таинства во времени, несмотря на осложненные внутренними конфликтами отношения между конфессиями.

В рамках межконфессионального диалога, в котором принимал участие владыка Михаил, особенно важной практико-ориентированной темой выступает вопрос возможности совместного участия в Евхаристии представителей разных христианских Церквей, не имеющих догматического единства. Обозначающий его термин «интеркоммунион» на тот момент был очень популярен в употреблении<sup>17</sup> и приводится автором статьи, который, благодаря своим знаниям и специфике церковного послушания, был знаком с современными ему экуменистическими тенденциями.

В своих собственных рассуждениях на эту тему владыка Михаил (Мудьюгин) сначала останавливается на принятом всеми христианами понимании Евхаристии как Таинства, в котором происходит общение со Христом как Устроителем Тайной Вечери, Спасителем для Вечности человеческих душ. В тексте статьи владыка Михаил предлагает подтверждение такого универсального понимания, приводя цитаты из Веймарского издания трудов Мартина Лютера, классического учебника по католической догматике М. Шмауса и сочинений К. Барта.

---

<sup>15</sup> Мудьюгин (Михаил), еп. Евхаристия и единение христиан / Православно-лютеранские богословские собеседования в Финляндии // Богословские труды. Т. 7. М., 1971. С. 222–230.

<sup>16</sup> Там же. С.223.

<sup>17</sup> Там же. С.225.

Однако далее он фиксирует внимание читателя на расхождениях во мнениях об отдельных сторонах Таинства Евхаристии. В частности, на отсутствие в протестантизме представления о реальном соединении со Христом и взаимопребывании с Ним в Причастии.

Владыка Михаил рассматривает и вопрос сакрального общения участников Евхаристии между собой. Один из смысловых акцентов в тексте статьи сделан на том, что приступившие к общей Чаше и принявшие Тело и Кровь Спасителя обретают единство не сами по себе, а благодаря единению каждого из них со Христом, стоящим во главе этой трапезы<sup>18</sup>. Владыка также подчеркивает, что характер единства не формальный и фактический (по факту участия в Причастии), а сугубо духовный. Иными словами, жизнь во Христе формирует духовные связи между людьми, которые стремятся к такой жизни, а в высшей точке эти связи образуют единение, а оно объективируется в Евхаристии.

Приводя свое мнение, владыка Михаил подчеркивает, что такое полное единство во Христе достижимо исключительно между членами одной христианской конфессии. Интеркоммунион как явление вступает в противоречие с эkkлезиологическим аспектом рассмотрения этой проблемы межконфессионального общения, поскольку Евхаристия возможна только в Церкви, объединяющей посредством участия в этом Таинстве своих членов<sup>19</sup>.

Вокруг богословских вопросов, связанных с пониманием Таинства Причастия<sup>20</sup>, выстраивается и доклад владыки Михаила, сделанный им в рамках конгресса с рабочим названием «Синаппи-II», целью которого был диалог с Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии. Сам конгресс, проходивший в 1971 г. в РСФСР (Загорск) был посвящен таким тематикам как «Евхаристия» и «Справедливость и насилие».

Владыка Михаил (Мудьюгин) сосредоточил внимание на жертвенном характере Евхаристии, в основу своих суждений положив Евангельские тексты, а также содержание произведений восточного и западного святоотеческого наследия.

Владыка Михаил (Мудьюгин) отличался высокой образованностью и широтой познаний, которые проявились еще в светский период его жизни, а затем ярко обозначились, когда он стал на путь священнического служения. Он не оставил поприще научно-публицистической деятельности и впервые возглавив отдельную епископскую кафедру, совмещая это послушание на ниве представительства в межконфессиональном диалоге.

Публикации владыки Михаила (Мудьюгина), вышедшие в печать в обозначенный период, более всего по содержанию связаны с ключевыми вопросами, касающимися взаимоотношений между православной Церковью и иными христианскими Церквями. В первую очередь, речь идет о католичестве

---

<sup>18</sup> Там же. С.226.

<sup>19</sup> Там же. С.227.

<sup>20</sup> Михаил (Мудьюгин), еп. Евхаристия как новозаветное жертвоприношение / Богословские собеседования II между представителями русской Православной Церкви и Евангелической Лютеранской Церкви Финляндии // Богословские труды. Т. 11. М., 1973. С. 164–172.

и лютеранстве. За прошедшие с того времени десятилетия темы, освящаемые владыкой Михаилом (Мудьюгиным), не утратили своей актуальности, поэтому к его научному и публицистическому наследию необходимо обращаться, развивая идеи сравнительного богословия.

### Источники

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 1171. Оп. 6. Д. 763.

### Литература

2. Балабейкина О.А. Развитие школы отечественного сравнительного богословия на рубеже XIX-XX вв. // Церковь. Богословие. История. 2021. № 2. С. 160-164.
3. Игнатъев А., свящ. Богословское наследие архиепископа Михаила (Мудьюгина) // Ипатьевский вестник. 2023. № 1. С. 25–40. DOI: 10.24412/2309-5164-2023-1-25-40
4. Костромин К., прот. Архиепископ Михаил (Мудьюгин) как студент, ректор и профессор Санкт-Петербургских (Ленинградских) духовных школ // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 4–42.
5. Кузнецова А.Н., Бабкина Е.С. Православная печатная периодика: история и современное состояние // Ученые заметки ТОГУ. 2016. Т. 7. № 3-2. С. 114-119.
6. Материалы круглого стола, посвященного 20-летию со дня кончины архиепископа Михаила (Мудьюгина) / К. А. Костромин, Д. Ю. Лушников, Е. В. Палюлин [и др.] // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 1(5). С. 86-108. DOI 10.47132/2541-9587\_2020\_1\_86.
7. Мудьюгин (Михаил), еп. Евхаристия и единение христиан / Православно-лютеранские богословские собеседования в Финляндии // Богословские труды. Т. 7. М., 1971. С. 222–230.
8. Мудьюгин (Михаил), еп. Евхаристия как новозаветное жертвоприношение / Богословские собеседования II между представителями русской Православной Церкви и Евангелической Лютеранской Церкви Финляндии // Богословские труды. Т. 11. М., 1973. С. 164–172.
9. Мудьюгин (Михаил), еп. Реформация XVI в. как церковно-историческое явление / Богословские собеседования III между представителями Евангелическо-Лютеранской и Русской Православной Церквей // Богословские труды. Т. 6. М., 1971. С. 155–163.
10. Тарнакин Н.А. К вопросу об особенностях церковноправового мышления архиепископа Михаила (Мудьюгина) (на материалах указов о канонических прещениях 1980-1992 гг.) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 1(4). С.177–191. DOI: 10.24411/2587-8425-2020-10014
11. Тарнакин Н.А. Отдельные аспекты богословского наследия архиепископа Михаила (Мудьюгина) (1912-2000) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 2(4). С. 216–236. DOI 10.24411/2541-9587-2019-10022.
12. Языкова И. Епископ-интеллигент: портрет на фоне эпохи. К столетию со дня рождения архиепископа Михаила Мудьюгина // Страницы: богословие, культура, образование. 2012. № 1. С. 124–135.

## Some aspects of the publication activity of Archbishop Mikhail (Mudyugin) during his administration of the Astrakhan Diocese

**Abstract:** The article provides an overview of the content of key publications on theological topics by Archbishop Mikhail (Mudyugin). The chronological period is limited to the time when he headed the Astrakhan department. Simultaneously with the obedience of the diocesan bishop, His Eminence represented the Russian Orthodox Church at international congresses within the framework of the ecumenical dialogue that took place at that time. Despite the fact that the duties of a bishop required enormous efforts and time, Bishop Michael paid due attention to the coverage of important scientific and theological issues. His printed works, published during the designated period, are devoted to topics relevant in the context of inter-confessional dialogue. One of the leading semantic accents is Eucharistic theology.

**Keywords:** Archbishop Mikhail (Mudyugin); Astrakhan and Enotaevsky diocese; Russian Orthodox Church, Eucharistic theology, interfaith dialogue.

### References

- Balabeikina O.A. The development of the school of Russian comparative theology at the turn of the XIX-XX centuries. // Church. Theology. History. 2021. No. 2. pp. 160-164.
- Ignatiev A., sacred. The theological legacy of Archbishop Mikhail (Mudyugin) // Ipatievsky Bulletin. 2023. No. 1. pp. 25-40. DOI: 10.24412/2309-5164-2023-1-25-40
- Kostromin K., prot. Archbishop Michael (Mudyugin) as a student, rector and professor of St. Petersburg (Leningrad) theological schools // Christian Reading. 2012. No. 2. pp. 4-42.
- Kuznetsova A.N., Babkina E.S. Orthodox printed periodicals: history and current state // Scientific notes of TOGU. 2016. Vol. 7. No. 3-2. pp. 114-119.
- Materials of the round table dedicated to the 20th anniversary of the death of Archbishop Mikhail (Mudyugin) / K. A. Kostromin, D. Yu. Lushnikov, E. V. Palyulin [et al.] // Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy. 2020. No. 1(5). pp. 86-108. DOI 10.47132/2541-9587\_2020\_1\_86.
- Mudyugin (Mikhail), ep. The Eucharist and the unity of Christians / Orthodox Lutheran theological interviews in Finland // Theological works. Vol. 7. M., 1971. pp. 222-230.
- Mudyugin (Mikhail), ep. The Eucharist as a New Testament sacrifice / Theological interviews II between representatives of the Russian Orthodox Church and the Evangelical The Lutheran Church of Finland // Theological works. vol. 11. M., 1973. pp. 164-172.
- Mudyugin (Mikhail), ep. Reformation of the XVI century. as a church-historical phenomenon / Theological interviews III between representatives of the Evangelical Lutheran and Russian Orthodox Churches // Theological Works. Vol. 6. M., 1971. pp. 155-163.
- Tarnakin N.A. On the question of the peculiarities of church law thinking of Archbishop Mikhail (Mudyugin) (based on the materials of decrees on canonical prohibitions 1980-1992) // Bulletin of the Historical Society of the St. Petersburg Theological Academy. 2020. No. 1(4). pp.177-191. DOI: 10.24411/2587-8425-2020-10014

- Tarnakin N.A. Certain aspects of the theological heritage of Archbishop Mikhail (Mudyugin) (1912-2000) // Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy. 2019. No. 2(4). pp. 216-236. DOI 10.24411/2541-9587-2019-10022.
- Yazykova I. Bishop-intellectual: portrait against the background of the epoch. On the centenary of the birth of Archbishop Mikhail Mudyugin // Pages: theology, culture, education. 2012. No. 1. pp. 124-135.

## Сотериология в первом соборном послании апостола Петра: лексикологический анализ и богословский комментарий

**Аннотация:** В представленной статье осуществляется анализ взгляда на сотериологию в первом соборном послании апостола Петра. При этом особое внимание уделяется лексикологическому и богословскому комментированию текста. Исследование основывается на сравнительном анализе различных современных переводов Священного Писания на русский язык, что обеспечивает более полное понимание значений, заложенных в оригинале. Основной задачей является выяснение, как языковые особенности греческого оригинала и его церковнославянской версии отражаются в современных переводах и как это влияет на понимание сотериологической концепции спасения, веры и испытаний. Много внимания уделяется лексическим единицам, связанным с понятием спасения и их разнообразию в переводах. Рассматривается лексико-семантическая широта греческого языка, что позволяет более глубоко проникнуть в суть и значение выбора лексических единиц переводчиками. Кроме того, выявляется важность точной интерпретации библейских текстов для достижения понимания христианского учения о спасении. Исследовательский подход, который заключается в синтезе лексикологического анализа и богословского комментария текста, отражает не только теоретическую значимость, но и практическую важность в толковании библейских текстов, обогащая тем самым дискуссию в области теологии и сотериологии.

**Ключевые слова:** Священное Писание; Библия; переводы Библии; современные переводы; сотериология; соборное послание апостола Петра; лексикологический анализ; богословский комментарий.

В Православной Церкви церковнославянский язык традиционно служит официальным языком богослужения, который хранит богатое духовное и культурное наследие. В настоящее время все чаще возникают мысли о необходимости полного или частичного введения русского языка в богослужение. С одной стороны, это обсуждение побуждается желанием сделать богослужебные тексты более доступными, понятными для широкого круга верующих, с другой стороны, неизбежен отказ от возвышенного древнего языка, специально предназначенного для богослужения<sup>1</sup>.

На некоторых приходах уже практикуется чтение текстов Священного Писания сначала на церковнославянском, а затем на современном русском языке<sup>2</sup>. Однако выбор русского перевода для такого чтения остается открытым

<sup>1</sup> Маршева Л.И. Церковнославянский язык. Начальные сведения. Теоретический очерк. Упражнения. М., 2018. С. 37.

<sup>2</sup> Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Перевод всего богослужения на современный русский язык не принесет пользы // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5551446.html> (доступ от: 01.03.2024 года).



вопросом и вызывает дискуссии среди духовенства и мирян. Далеко не каждый современный перевод обладает необходимым качеством, поэтичностью и красотой для использования в богослужбных целях, в отличие от церковнославянского.

После составления первого официального перевода Библии в 1876 году<sup>3</sup> свет увидело множество версий Священного Писания на русском языке. Особо стоит отметить всплеск переводческой деятельности в постсоветский период, когда появились большинство общеизвестных русских переводов Библии<sup>4</sup>.

Настоящее исследование основано на сравнительном анализе различных переводов Священного Писания на современный русский язык, включая Синодальный перевод<sup>5</sup> (далее — СП), перевод епископа Кассиана (Безобразова)<sup>6</sup> (далее — ПЕК), А.С. Десницкого<sup>7</sup> (далее — ПД), Радостная весть<sup>8</sup> (далее — РВ), Библия в современном переводе, изданная всемирным библейским переводческим центром<sup>9</sup> (далее — WBTC), М.П. Кулакова<sup>10</sup> (далее — ПК), новый русский перевод международного библейского общества<sup>11</sup> (далее — МБО) и Библия в современном переводе «Easy Read Version»<sup>12</sup> (далее — ERV).

Совершенно очевидно, что имеющийся на данном этапе корпус переводов библейского текста на русский язык требует тщательного и многоаспектного анализа на междисциплинарной основе. В рамках настоящей статьи проводится лексикологический анализ совместно с богословским комментарием части соборного послания апостола Петра, касающегося учения о спасении

В своем послании апостол Петр затрагивает тему сотериологии - учения о спасении (от греч. Σωτηρία — спасение и λόγος — учение)<sup>13</sup> в христианском богословии. Апостол обращается к вопросам спасения через страдания Христа, важности веры и надежды в спасение, а также к преобразованию жизни верующих. Он подчеркивает значение Страданий Христа как основания для спасения и призывает верующих следовать примеру Спасителя, сохраняя веру даже в период испытаний. Петр также говорит о важности поддержания нравственной чистоты и праведности как отражения спасенной жизни.

В следующих отрывках представлена сотериологическая концепция, основанная на вере в спасительную роль Воскресения Иисуса Христа для всего человечества.

Спасение, которое даровал Христос, стало исполнением древних пророчеств из Ветхого Завета. Эти тексты предвещали Его Страдания и

---

<sup>3</sup> Алексеев А.А. Библия. Переводы на русский язык // Православная энциклопедия. Т. 31. М., 2017. С. 157.

<sup>4</sup> Там же. С. 160.

<sup>5</sup> Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2006. 927 с.

<sup>6</sup> Новый Завет: Современный русский перевод. Перевод еп. Кассиана (Безобразова). М., 2022. 512 с.

<sup>7</sup> Послания апостолов. Библейские переводы Андрея Десницкого. М., 2021. 368 с.

<sup>8</sup> Радостная Весть: Новый Завет в переводе с древнегреческого. М., 2005. 578 с.

<sup>9</sup> Библия в современном переводе (WBTC — World Bible Translation Center). М., 2011. 1148 с.

<sup>10</sup> Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе. Под ред. М.П. Кулакова и М.М. Кулакова. М., 2018. 1856 с.

<sup>11</sup> Святая Библия, Новый Русский Перевод. Минск, 2021. 1300 с.

<sup>12</sup> Библия. Современный перевод Easy Read Version // URL: <https://bible.by/erv/> (доступ от: 10.02.2024 года).

<sup>13</sup> Леонов В., прот. Основы православной антропологии. М., 2016. С. 263.

Воскресение. Святой Дух наполнял пророков своим вдохновением, а учение апостолов строилось на этой основе. Вся история Ветхого Завета направляется к своему логическому завершению и достигает кульминации в жизни Христа, Его Страданиях, Смерти и Воскресении. По словам митрополита Илариона (Алфеева): «Петр закладывает основы той сотериологии, которая будет усвоена Церковью на все последующие века. Эта сотериология носит ярко выраженный эксклюзивистский характер»<sup>14</sup>.

Таким образом, нет другого пути ко спасению как через самого Спасителя. Вне сомнений, эксклюзивность подтверждается словами Самого Спасителя: «Я есть путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6).

Апостол Петр, помня слова своего Учителя, изрекает: «О сем радуйтесь, поскорбев теперь немного, если нужно, от различных искушений» (1Пет. 1:6).

Сказав о будущих радостях и безболезненной жизни (1Пет 1:3-5), автор послания не может не упомянуть о том, что на земле во временном бытии возможны страдания и скорби, во время которых утешением для христиан должно служить как раз то самое «наследство» (1Пет 1:4) и та самая «надежда живая» (1Пет 1:3), которые были даны Господом через Его Воскресение.

Свт. Феофилакт Болгарский соотносит слова Петра с увещанием Спасителя во время Его прощальной беседы: «Вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет» (Ин. 16:20). То есть здесь святитель показывает преемственность апостола, соответствие его учения благовестию Христову<sup>15</sup>.

В анализируемом стихе зафиксирован духовный опыт, которым обладал первоверховный апостол, его личное отношение с Мессией, позволяющее спокойно переносить все испытания, с которыми он сталкивался.

В анализируемых церковнославянском и русских переводах текста основное внимание уделяется призыву к радости в контексте временных испытаний.

Повеление апостола *ра́дуйтеся* используется для призыва к радости. То же упоминают и русские переводы: «радуйтесь» (СП, ПД, РВ, WBTC, МБО, ПК, СП ERV). Однако версия епископа Кассиана использует ярче выраженную лексему «ликуйте», которая точнее передает греческий глагол в императиве *ἀγαλλιᾶσθε* — ликовать, радоваться чрезвычайно, быть в восторге<sup>16</sup>.

Все переводы отмечают временный характер испытаний, используя выражения *мáлw нѣкѣ* (Ц.С.), «теперь немного» (СП), «немного теперь» (ПЕК), «совсем ненадолго» (РВ), «некоторое время» (ПД, WBTC, ERV), «какое-то время» (МБО, ПК), что подчеркивает кратковременность и испытаний.

В церковнославянском тексте используется придаточное предложение с составным именным сказуемым — *ѣще мѣпо ѣсть*.

<sup>14</sup> Иларион (Алфеев), митр. Апостол Петр. Биография. М., 2018. С. 233.

<sup>15</sup> Феофилакт Болгарский, свт. Благовестник. Книга вторая. М., 2000. С. 572.

<sup>16</sup> Ньюман М. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2012. С. 11.

Слово *лѣпо* имеет несколько значений. В данном случае, являясь именной частью составного именного сказуемого, оно переводится как «прилично, подобает»<sup>17</sup>. Русские переводы предлагают чтение «если нужно» (СП, ПЕК), «если сейчас и приходится» (ПД), «если теперь и приходится» (РВ), «хотя и неизбежно» (WBTC, ERV), «даже если сейчас и приходится» (МБО), «даже если вам и приходится» (ПК). Стоит отметить, что церковнославянский текст свидетельствует об условности испытаний или же искушений в то время, как русские переводы предлагают разнообразные интерпретации этой условности, варьируя от «если нужно до хотя и неизбежно», каждый из них желает передать суть выражения в контексте современного понимания, подчеркивая, что испытания имеют место только в определенных условиях, что подчеркивает их целенаправленный и временный характер.

Условность испытаний также подтверждается греческим текстом, где фраза *εἰ δέον ἐστὶν* дословно переводится как «если необходимо»<sup>18</sup> или «если нужно»<sup>19</sup>, что соответствует условному аспекту испытаний. Данный фрагмент подчеркивает: испытания, через которые проходят верующие, имеют временный характер и могут возникать только в случае, если они имеют необходимость, например, для укрепления в вере.

Наконец, стоит обратить внимание, что в различных переводах слова «искушения» и «испытания» используются для передачи греческого *πειρασμοῦς* — «испытание, проба, проверка, соблазн, искушение»<sup>20</sup>. Это различие в переводах может отражать нюансы в понимании характера испытаний, с которыми сталкиваются верующие.

СП, ПЕК и ПД используют лексему «искушений», подчеркивая тем самым духовный аспект, связанный с внутренней борьбой и соблазнами. В то время как остальные современные переводы вроде используют «испытаний», сосредотачивая на общем характере трудностей, не ограничивая их только духовными испытаниями.

Кроме того, в церковнославянском переводе употребляется *напáстѣхъ* — «искушение, соблазн, нападение, козни, беда, несчастье»<sup>21</sup>.

Хотя переводы отражают одно и то же центральное сообщение или идею, представленную в оригинальном тексте, они делают это с использованием разных подходов к переводу. Все они сохраняют основное послание Петра о значимости радости в контексте временных испытаний, предназначенных для укрепления веры и подают надежду на спасение, которое будет даровано человеку по итогу прохождения испытаний.

«Дабы испытанная вера ваша оказалась драгоценнее гибнущего, хотя и огнем испытываемого золота, к похвале и чести и славе в явление Иисуса Христа» (1Петр 1:7) — в этом стихе автор послания поясняет: терпеть

<sup>17</sup> Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 8. М., 1981. С. 209.

<sup>18</sup> Ньюман М. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2012. С. 54.

<sup>19</sup> Там же

<sup>20</sup> Там же. С. 163.

<sup>21</sup> Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 10. М., 1983. С. 168.

посылаемые скорби нужно, чтобы через это возростала и очищалась вера христианина, подобно тому, как от золота, опаляемого огнем, опадают различные примеси.

Данное обстоятельство, в свою очередь, приведет «к похвале и славе и чести» после Второго Пришествия. «Удачно терпение святых уподобляется золоту, потому что как среди металлов нет ничего драгоценнее золота, так и терпение для Господа является достойнейшим всяческой похвалы»<sup>22</sup>, — отмечает Беда Достопочтенный.

СП и ПЕК используют единицы «испытанная вера», подчеркивая процесс испытания веры как важный аспект.

РВ и другие современные переводы (WBTC, ERV, ПК, ПД) делают упор на результате испытаний, указывая на ценность веры после этих испытаний.

Стоит отметить, что все переводы сравнивают веру с золотом, но делают это по-разному. Например, СП, ПД, РВ, WBTC, ERV, МБО, ПК акцентируют внимание на том, что вера «драгоценнее золота». А ПЕК фокусируется на испытании: «Чтобы испытание веры вашей, которое драгоценнее золота гибнущего»<sup>23</sup>.

Если в предыдущем стихе говорилось об испытаниях и напастях, которые могут быть как внешними, так и внутренними, теперь в богослужебном тексте Апостола употребляется именно *искъшение* как в отношении к вере — *да искъшение вшеа вѣры*, так и в отношении золота: *злѣта гнѣнѣца, ѡгнемъ же искъшена*. Испытания веры сравниваются с очищением золота огнем. Подобно тому, как огонь избавляет золото от примесей, так и испытания помогают очистить веру, делая ее драгоценнее самого чистого золота.

В церковнославянском тексте для убеждения в этом употребляется краткое прилагательное в сравнительной степени *многочетнѣйше*, которое связано с *четный*, что значит «чтимый, драгоценный»<sup>24</sup>.

Протоиерей Валентин Уляхин пишет: «Теперь же и поскорбеть надлежит не много, если нужно, чтобы очищенная огнем испытаний вера оказалась драгоценнее самого чистого золота в явлении Иисуса Христа, т. е. при Втором пришествии Его»<sup>25</sup>. Эту же мысль поддерживает епископ Михаил (Лузин): «Золото — металл драгоценный, вера — драгоценнее этого драгоценного металла; золото очищается чрез огонь, вера очищается скорбями искушений»<sup>26</sup>. Автор послания подчеркивает центральную идею о ценности и значении испытаний для веры в христианской жизни. Испытания и скорби, сравнимые с

<sup>22</sup> Беда Достопочтенный цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Т. XI: Кафолические послания: Послание Иакова, 1-е и 2-е послания Петра, 1-е, 2-е и 3-е послания Иоанна, Послание Иуды. Тверь: Ньюман М. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2012. С. 54. 2008. С. 87.

<sup>23</sup> Новый Завет: Современный русский перевод. Перевод еп. Кассиана (Безобразова). М., 2022. С.452.

<sup>24</sup> Дьяченко Г., прот. Полный церковнославянский словарь. М., 1993. С. 818.

<sup>25</sup> Уляхин В., прот. Священное Писание Нового Завета: Апостол. М., 2015. С. 395.

<sup>26</sup> Михаил (Лузин), еп. Толковый Апостол. М., 2009. С. 202.

очищающим действием огня на золото, служат не для наказания, а для укрепления и очищения веры, делая ее драгоценнее самого чистого золота.

Кроме того, своим словом Петр напоминает: истинная глубина веры проявляется в ее способности выдерживать испытания, сохраняя при этом доверие и преданность Богу.

В конце стиха говорится о конечной цели испытаний: «Достижении похвалы, чести и славы при явлении Иисуса Христа» (1Пет 1:7), то есть наследование Царства Небесного после Второго Пришествия Спасителя, достижения спасения.

Однако в русских переводах послания можно заметить вариативность: «к похвале и чести и славе в откровении Иисуса Христа» (ПЕК), «И когда явится Иисус Христос, вера принесет вам похвалу, славу и честь» (РВ), «чтобы получить похвалу, славу и честь в День, когда явит себя Иисус» (ПД), «пройдя испытания, заслужит почет, славу и похвалу, когда явится Иисус Христос» (МБО, WBTC, ERV). В церковнославянском тексте стоит: *Въ похвалѣ ѿ чести ѿ славы, во ѿкровѣніи іисъ христовѣ.*

ПЕК, вслед за церковнославянским текстом, вместо «явление» использует лексему «откровение», которая имеет е богатую семантику и ассоциативные связи. Они могут влиять на восприятие верующими, поскольку у современного человека «откровение» может ассоциироваться с книгой Апокалипсис, где и говорится о последних временах и Пришествии Спасителя. «Откровение» понимается как снятие покрыва с какой-либо тайны, открытие, раскрытие, духовное видение или же проникновение в тайну<sup>27</sup>.

Кроме того, в греческом тексте стоит *ἀποκαλύψει* от *ἀποκαλύπτω* — «открывать, раскрывать, делать явным, обнаруживать, являть»<sup>28</sup>.

Остальные же русские переводы (СП, ПД, РВ, WBTC, ERV, МБО, ПК) употребляют лексему «явить».

Таким образом, несмотря на различия, общая идея состоит в том, что вера, испытанная и очищенная, приведет человека ко спасению.

«Которого, не видев, любите, и Которого доселе не видя, но веруя в Него, радуетесь радостью неизреченною и преславною» (1Пет. 1:8) — Апостол Петр обращается к христианам, которые воочию не видели Спасителя но веруют в Него. Представленный стих находит свое подтверждение в словах Иисуса Христа, адресованных апостолу Фоме, который сомневался в воскресении до тех пор, пока не увидел Спасителя своими глазами. Господь восхваляет тех, кто не видел, но поверил, подчеркивая, что истинная вера не требует физических доказательств для своего существования: «Говорит ему Иисус: ты потому уверовал, что увидел Меня. Блаженны не видевшие и поверившие» (Ин. 20: 29). Здесь автор послания указывает образец любви верующего к Богу и подразумевает, что подобное отношение к Творцу является источником укрепляющих сил для христианина. Блж. Феофилакт Болгарский поясняет:

<sup>27</sup> Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 13. М., 1987. С. 251.

<sup>28</sup> Ньюман М. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2012. С. 33.

«Любовь людей, еще не видящих Господа, но уже доверявших Ему свою жизнь, увеличится во много раз, когда произойдет сама встреча между Создателем и творением, после чего человек станет соучастником Христовой славы, но для этого необходимо прежде показать «соответственное ей терпение»<sup>29</sup>.

Стоит отметить, что СП и ПЕК используют «Которого, не видев, любите», что подчеркивает активное действие любви к Иисусу без предварительного видения. ПД и РВ выражают эту идею более прямо — «Вы любите Его, хотя не видели».

В данном случае разница интерпретации заключается в передаче греческой конструкции ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε — «Кого не видев, любите». Греч. ἰδόντες — причастие прош.вр. от глагола ὁράω «видеть, смотреть, глядеть»<sup>30</sup>. Буквальной передаче перевода следует и церковнославянский текст: **НЕ ВІДѢВШЕ ЛЮБИТЕ.**

Людей, имеющих такую слепую веру во Христа, апостол призывает к радости. В анализируемых церковнославянском и русских переводах текста по-разному передается ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκκλαλήτῳ, где глагол в императиве ἀγαλλιᾶσθε — ликовать, радоваться чрезвычайно, быть в восторге<sup>31</sup>, χαρᾷ — радость, восторг, счастье, праздничный обед, пир<sup>32</sup>, а ἀνεκκλαλήτῳ — несказанный<sup>33</sup>.

Так, СП использует «радуетесь радостью неизреченною и преславною», что больше следует за церковнославянским текстом: **рѣдѹетея радостію неизглаголанною ѿ прославленною.** Так в СП сохраняется не только смысловая, но и стилистическая близость к церковнославянскому тексту.

Перевод ПЕК говорит так: «ликуете радостью неизреченной и прославленной», немного изменяя акценты в описании радости.

ПД и РВ предлагают более современные и доступные интерпретации радости, концентрируясь на невозможности выразить ее словами: «Радость славной, ее не выразить словами» (ПД), и «вы ликуете невыразимой, чудесной радостью» (РВ).

Современные переводы (WBTC, ПК, МБО) представляют идею радости как «невыразимой, чудной, неопишуемой».

Стоит отметить согласие переводов ПЕК и РВ при выборе лексемы «ликуете» при передаче глагола ἀγαλλιᾶσθε, что полнее раскрывает смысл.

Так, различия, возникающие на уровне стиля, лексики и строя предложений, иллюстрируют усилия переводчиков максимально точно передать послание, сохраняя при этом его многоаспектность, особенно в контексте идей любви и веры в Иисуса Христа без физического видения и великой радости, испытываемой верующими.

<sup>29</sup> Феофилакт Болгарский, свт. Благовестник. Книга вторая. М., 2000. С. 573.

<sup>30</sup> Ньюман М. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2012. С. 33.

<sup>31</sup> Там же. С. 11.

<sup>32</sup> Там же. С. 225.

<sup>33</sup> Там же. С. 25.

Далее Петр показывает, к какому итогу должны подойти верующие: «достигая наконец верою вашу спасения душ» (1Пет. 1:9). Епископ Михаил (Лузин) отмечает: «Греческое слово, переведенное словом достигая, употребляется о тех борцах на играх, которые после победы получают награды»<sup>34</sup>. Действительно, греческое причастие κομίζομενοι образовано от глагола κομίζω — «получать (по заслугам награду), обретать, достигать, получать»<sup>35</sup>.

Данный стих является пояснением к тому, что Петр говорил уже выше. Он называет причину «неизреченной и прославленной» радости верующих, которая наполняет их, несмотря ни на что. «Основание этой радости... уверенности в достижении спасения душ, как «конца» [выделено мной. — Н.А.] той веры»<sup>36</sup>, — пишет епископ Михаил (Лузин), делая подробный анализ фрагмента.

Слово «конец», которое использует библеист, имеет ту же семантику, что и цель, употребленное в переводах данного послания: «Спасение берется здесь в обширном смысле, как начинающееся и совершающееся здесь, на земле и имеющее открыться, как блаженство, в будущем славном Царстве Христовом»<sup>37</sup>. Говоря, о начинающемся спасении уже здесь, на земле, автор подчеркивает такую идею: духовное спасение не является мгновенным или однократным событием, а скорее процессом, который продолжается на протяжении всей жизни верующего. То есть указывается на конечную цель спасения — вечное пребывание в Царстве Небесном, где верующие будут окончательно освобождены от греха, страданий и смерти и войдут в полноту общения с Богом.

О конечной цели веры говорит свт. Николай Сербский: «Что такое конец веры, братья? Спасение души. В чем цель веры? В спасении души. В чем плод веры? Опять-таки в спасении души»<sup>38</sup>. Стоит отметить, что во всех русских переводах (ПЕК, ПД, РВ, WBTC, ERV, МБО, ПК), кроме СП, говорится о завершительном этапе через лексему «цель: достигая цели вашей веры».

Однако в греческом тексте стоит τὸ τέλος τῆς πίστεως. Это описывает итог веры — спасение душ. Само слово τέλος обладает широким спектром значений: «конец, окончание, завершение, исход, результат, цель, исполнение, свершение, подать»<sup>39</sup>. Так, выбор единицы «конец» в контексте может означать не просто завершение, но и исполнение, цель, к которой движется вера.

В актуальном богослужебном тексте используется существительное кончѣнѣ — «конец, окончание чего-либо (о времени действий)»<sup>40</sup>, что полностью соответствует переводам Священного Писания с греческого языка, но больше указывает на итог и конец, нежели цель.

<sup>34</sup> Михаил (Лузин), еп. Толковый Апостол. М., 2009. С. 203.

<sup>35</sup> Ньюман М. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2012. С. 25.

<sup>36</sup> Михаил (Лузин), еп. Толковый Апостол. М., 2009. С. 203.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Николай Сербский, свт. Охридский пролог. Июль, август, сентябрь. М., 2011. С. 215.

<sup>39</sup> Ньюман М. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2012. С. 208.

<sup>40</sup> Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 7. М., 1980. С. 278.

Важно отметить, что современный перевод WBTC подходит к идее спасения как к дару «желанному», чего не делают другие версии, стремясь сохранить буквальную передачу текста. Подобная интерпретация и введение словосочетания «дар желанный» подчеркивает восприятие спасения как ценного и желанного, представляя его чем-то особенно значимым и привлекательным для верующего. Здесь налицо специфика подхода динамического перевода, который передает смысл так, чтобы он звучал естественно для целевой аудитории, даже если это требует отступления от буквального перевода слов.

В контексте динамического перевода авторы обладают большей свободой в выборе слов и конструкций, что может привести к введению новых элементов. Они, хотя и не присутствуют явно в исходном тексте, считаются необходимыми с личной точки зрения переводчика для передачи полноты послания.

Далее апостол Петр придает авторитет своим словам, ссылаясь на то, что обо всем предсказывали в свое время пророки до Пришествия в мир Мессии: «К сему-то спасению относились изыскания и исследования пророков, которые предсказывали о назначенной вам благодати, исследуя, на которое и на какое время указывал сущий в них Дух Христов, когда Он предвозвещал Христовы страдания и последующую за ними славу» (1Пет. 1:10-11).

Свт. Феофилакт Болгарский утверждает по этому поводу следующее: «Поскольку апостол упомянул о спасении души, а оно неизвестно и странно для слуха, то свидетельствуется пророками, которые изыскивали и исследовали о нем»<sup>41</sup>. Здесь подчеркивается непрерывность и единство библейского откровения о спасении, связываются вместе усилия пророков Ветхого Завета и учения апостолов в новозаветное время.

Многие толкователи в этой отсылке к пророкам видят сосредоточение на величии и таинственности дела спасения человечества, например, епископ Михаил (Лузин) говорит: «Как счастливы христиане, на какую степень духовной высоты они вознесены тем, что им открыто и то, что сокровенно было и от пророков, и от ангелов даже»<sup>42</sup>.

Несомненно, концепция спасения довольно сложна для понимания людьми любого времени. В Ветхом Завете пророки говорили о Пришествии Мессии и обещанном спасении, однако полнота этого откровения стала доступна только с Пришествием Иисуса Христа. Это откровение не только дает христианам «уникальное понимание божественного плана и их места в нем», но и дарует им новую «степень духовной высоты»<sup>43</sup>.

Для более полного раскрытия содержания отрывка стоит привести слова свт. Феофилакта Болгарского, который, развивая свою мысль относительно содержания стихов, пишет: «Вы должны, говорит апостол, иметь к нам такое же внимание, какое имели к пророкам современники их, чтобы не

---

<sup>41</sup> Феофилакт Болгарский, свт. Благовестник. Книга вторая. М., 2000. С. 573.

<sup>42</sup> Михаил (Лузин), еп. Толковый Апостол. М., 2009. С. 212-213.

<sup>43</sup> Михаил (Лузин), еп. Толковый Апостол. М., 2009. С. 212-213.



подвергнуться наказанию, постигшему непокорных пророкам»<sup>44</sup>. Наличие подобного мнения среди экзегетов упоминалось уже выше, и его следует признать справедливым.

Епископ Михаил (Лузин) рассуждает немного иначе, можно сказать, начинает свою мысль с другой стороны: «Нельзя не заметить еще, что если в пророках действовал Дух Христов, то писания пророческие имеют такой же божественный авторитет, как и писания апостольские, происшедшие при вдохновении от того же Духа»<sup>45</sup>.

Кроме того, многие отцы Церкви и библеисты (например, свт. Феофилакт Болгарский, А.П. Лопухин и др.) обращают особое внимание, что в этом стихе раскрывается тайна Троицы.

Рассматривая греческие слова в послании, стоит обратиться к комментарию К. Роджерса, который делает подробный лингвистический анализ греческого текста послания: «В греческом тексте употребляется глагол, ἐξηραύνησαν образованный от ἐκζητέω, переводится он как искать. Исследователь поясняет: «Предложное сочетание усилительное, ἐξηραύνησαν aor. ind. act. от ἐξεραυνάω отыскивать. Поиск — более общий термин, отыскивание же обозначает тщательный, скрупулезный процесс работы мысли и исследования, которые сопровождают поиск»<sup>46</sup>.

Соответственно подчеркивается не просто поиск, но именно тщательное, скрупулезное изыскание, что указывает на серьезность процесса исследования пророками будущих событий, связанных со спасением через Христа.

Русские переводы по-разному передают данную мысль: «изыскания и исследования» (СП, П.Е.К), «разузнать» (ПД), «исследовали и изучали» (Р.В), «искали трудолюбиво и расспрашивали терпеливо» (WBTC), «ревностно изучали и исследовали» (ПК), «поиски и исследования» (МБО), «усердно учились и пытались постичь» (ERV). Церковнославянский же текст предлагает: **взыск'аша ѿ ѿпыта'ша.**

В целом все переводы отражают мысль о ревностном процессе работы, но WBTC вносит элементы усердия, терпения и настойчивости. Это подчеркивает не только активность, но и готовность пророков идти на значительные усилия и терпеть в ожидании ответов на свои вопросы, которые значительно приземляют текст послания.

Переводы, использующие «исследовали» или «тщательно исследовали», лучше всего отражают скрупулезность и глубину процесса, описываемого в греческом тексте. Поскольку «исследовать» — «внимательно, тщательно осматривать что-либо в целях познания»<sup>47</sup>.

Соответственно, такие переводы подчеркивают усилия пророков в их желании понять Божественное откровение.

<sup>44</sup> Феофилакт Болгарский, свт. Благовестник. Книга вторая. М.: 2000. С. 574.

<sup>45</sup> Михаил (Лузин), еп. Толковый Апостол. М., 2009. С. 215.

<sup>46</sup> Роджерс К. Новый Лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2001. С. 864.

<sup>47</sup> Большой академический словарь русского языка (продолжающееся издание). СПб., 2004. Т.7. С. 440.

Версии, выбирающие более общие термины типа «поиск», могут не в полной мере передать всю многогранность заложенного в оригинале смысла, но все же сохраняют общее представление об активном стремлении к пониманию.

Апостол Петр уделяет с особое внимание Духу, которых давал откровение пророкам. В русских переводах можно заметить: «сущий в них Дух Христов» (СП), «бывший в них Дух Христа» (ПЕК), «обитавший в них Дух Христа» (РВ), «находившийся в них Дух Христа» (ПК). Подобные единицы подчеркивают внимание на пребывании Духа Христа в пророках, показывая непрерывное и постоянное присутствие. Все указывает на внутреннее и тесное взаимодействие Духа с личностью пророка, что предполагает не только момент вдохновения, но и постоянное духовное руководство.

Несомненно, здесь говорится о Святом Духе, который ретранслировался через пророков. Так это подмечает епископ Михаил (Лузин): «Этот Дух есть третье Лицо достойной Троицы и называется здесь Духом Христовым, с одной стороны, потому, что здесь речь идет об откровении Им тайны Христовой, с другой — потому, что Он, вечно исходя от Отца, посылается в мир Сыном как Искупителем мира»<sup>48</sup>.

В словах «их устами приносил свое свидетельство Христов Дух» (ПД), «вещал Дух Христов через них» (WBTC, ERV), «говоривший в них Дух Христов» (МБО) фокус смещается на активное действие Духа через пророков, подчеркивая его роль в передаче божественного сообщения.

«Приносил свое свидетельство» и «вещал» сосредоточены на процессе, где пророки выступают как инструменты или каналы, через которые Дух Христа передает свое послание. Данный факт подчеркивает идею о том, что пророческие слова не являются просто результатом личных размышлений, а непосредственно вдохновлены и направлены Духом.

Что касается «времени», подразумевается «определенный период, точная дата», а также обозначаются ожидаемые «внешние обстоятельства».

В церковнославянском Апостоле при характеристике слова *крѣмѣ* используются местоимения *како̀вѣ* и *ко̀вѣ*. В словаре русского языка XI-XVII вв. первому приписывается значение «как, каким образом»<sup>49</sup>, а второму — «какой, какой-либо, который-либо»<sup>50</sup>.

Выше уже говорилось, что в греческом тексте представлена как качественная, так и количественная характеристика времени. Что-то подобное присутствует и в русских переводах, где употребляются местоимения «которое» и «какое».

Для извещения о времени совершения пророчеств используется глагол *ἐδήλου* (от *δηλόω* — «прояснять, объяснять»<sup>51</sup>). В русских переводах фиксируется глагол «указывал» (СП, ПЕК, РВ ПК, МБО), что подчеркивает акт

<sup>48</sup> Михаил (Лузин), еп. Толковый Апостол. М., 2009. С. 215.

<sup>49</sup> Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 7. М., 1980. С. 30.

<sup>50</sup> Там же. С. 228.

<sup>51</sup> Роджерс К. Новый Лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2001. С. 864.

направления или предоставления информации о будущем. Выбор слова акцентирует внимание на пророчествах Духа, который не просто говорит о будущем, но и указывает на конкретные события или времена, связанные со Страданиями Христа и Его последующей славой. Данная единица ярко показывает точность и преднамеренность в действиях Духа пророков.

ПД же использует «приносил свое свидетельство», что добавляет действию Духа через пророков более личностный и активный характер. Дух Христа активно вовлечен в процесс пророчества, давая уверенность и авторитет.

Два оставшихся перевода (WBTC, ERV) используют глагол «вещал», который в этом контексте подразумевает не только передачу информации, но и ее широкое распространение среди народа<sup>52</sup>. Это подчеркивает публичный и доступный характер пророчеств, предназначенных для внимания широкой аудитории.

Однако в церковнославянском тексте употребляется весьма схожее по значению с греческим *ἠβλάσθη* — «открыться, стать явным»<sup>53</sup>.

Иными словами, главная мысль заключается в том, что пророки предвозвещали о времени грядущих мучениях Спасителя и последующем за ними Светлым Воскресении.

Касательно откровения пророкам апостол Петр подчеркивает: «Им открыто было, что не им самим, а нам служило то, что ныне проповедано вам благовествовавшими Духом Святым, посланным с небес, во что желают проникнуть Ангелы» (1Пет. 1:12).

В представленном стихе апостол развивает мысль о высоте христианства: ветхозаветные праведники, хотя и пророчествовали о «предстоящих Христу страданиях и о последующей за ними славе», отдавали себе отчет, что всего этого они не застанут и что предназначено это не для них. Есть красноречивые слова Христа, которые Он некогда сказал Своим ученикам: «Многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали» (Мф. 13:17).

В данном стихе, как и в предыдущих двух, подчеркивается равенство пророков и христиан. Блж. Феодорит Кирский пишет: «Нет преимущества у тех, кто видел [Христа] во плоти, перед теми, для кого Его пришествие было мысленным, — а далее святитель, развивая мысль, продолжает, — если кто-либо стяжает спасение, которое искали и пророки в качестве своей цели, то он достигает той цели, которой стремятся достигнуть все»<sup>54</sup>. Эти слова святого могут быть восприняты как окончательное утверждение равенства и единства ветхозаветных и новозаветных верующих.

<sup>52</sup> Большой академический словарь русского языка (продолжающееся издание). СПб., 2004. Т.2. С. 482.

<sup>53</sup> Седакова О.А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М., 2008. С. 401.

<sup>54</sup> Блж. Феодорит Кирский цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Т. XI: Кафолические послания: Послание Иакова, 1-е и 2-е послания Петра, 1-е, 2-е и 3-е послания Иоанна, Послание Иуды. Тверь, 2008. С. 91.

В конце данного стиха дается высокая оценка дела спасения людей, а именно говорится: тайну этого Божия деяния не могут познать даже ангелы, подобно тому, как не знают они и о дне и часе Второго Пришествия Спасителя (Мф. 24:36).

Данный факт упоминали многие экзегеты (свт. Григорий Двоеслов, Амвросий Медиоланский, блж. Феодорит Кирский и др.<sup>55</sup>), подчеркивая глубину и непостижимость сего таинства.

Стоит отметить, что во всех русских переводах (СП, ПЕК, ПД, РВ, WBTC, МБО, ПК), кроме ERV, стих начинается «с им было открыто». Во втором же случае переводчики прямо говорят, кому было открыто: «пророкам стало известно».

В греческом тексте встречается выражение οἱς ἀπεκαλύφθη, где οἱς — «которые»<sup>56</sup> и ἀπεκαλύφθη — «было открыто», от ἀποκαλύπτω — «открывать, раскрывать, делать явным, обнаруживать, являть»<sup>57</sup>.

Все переводы единообразно указывают на источник вдохновения пророков, но с вариациями в акцентировании активности и направленности действия Духа. Например, «посланным с небес» (СП, ПЕК, ПД, РВ, WBTC, ПК, ERV) против «в силе посланного с небес» (МБО). Последний перевод самостоятельно добавляет конструкцию «в силе», которая отсутствует в других переводах и отсутствует в греческом оригинале в явном виде. Добавление не только обнаруживает происхождение Духа Святого, но и показывая мощь, действенность Его присутствия и влияния.

Русские переводы также отражают служение пророков, подчеркивая их роль в Божественном откровении. Однако они выражают эту мысль различными способами. Одни говорят, что «пророки служили нам» (СП), другие отмечают, что их служение было выполнено для нас, — «для вас совершали они служение» (РВ), а третьи подчеркивают: «пророки не служили себе, а нам» (ERV, МБО, WBTC).

Особенно примечателен подход ПД, который настаивает: «пророкам служение доверено». Это выделяет намерение пророков выполнять свою задачу, подчеркивая Божественное назначение и личную ответственность каждого пророка за возложенную на него миссию. Такой взгляд позволяет осмыслить, как пророки воспринимали свое служение, — не просто как дар или способность, но как обязанность и долг, назначенные им Богом.

Изучая различные русские переводы и их подходы к описанию интереса ангелов к тайне совершения спасения человека, можно заметить разнообразие лексических и семантических акцентов, которые отражают многоаспектность этого библейского мотива.

Переводы подчеркивают активное намерение ангелов проникнуть в тайну, указывая на их желание не просто узнать, но и понять предмет своего интереса:

---

<sup>55</sup> Блж. Феодорит Кирский цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Т. XI: Кафолические послания: Послание Иакова, 1-е и 2-е послания Петра, 1-е, 2-е и 3-е послания Иоанна, Послание Иуды. Тверь, 2008. С. 90-91.

<sup>56</sup> Ньюман М. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2012. С. 148.

<sup>57</sup> Там же. С. 33.

«во что желают проникнуть ангелы» (СП,) и *вз нѣже желѣютъ ѡггелн прннѣкнѣти* (ЦСЯ).

Другие версии добавляют к интересу ангелов элемент желания физического или метафорического контакта с тайной: «прикоснуться к этой тайне» (ПД) и «жаждут заглянуть» (РВ, МБО). Переводы также отражают глубину чувств и эмоциональное состояние ангелов, описывая их следующим образом: «томятся желанием» (WBTC, ERV). Однако добавление данной лексемы в перевод можно назвать не совсем удачным, поскольку само «томление» — «страдание, мучение, наказание, кара, испытание, воздержание, усталость»<sup>58</sup>. Соответственно, желание ангелов настолько сильно, что вызывает у них состояние внутреннего беспокойства или даже душевной муки.

В текстах ангелы часто изображаются как посланники Божии, исполнители Его воли, обладающие чистотой и не подверженные человеческим страстям и страданиям в том виде, как это присуще людям.

Кроме того, некоторые тексты подчеркивают позицию ангелов как наблюдателей, «устремляют к этому взоры» (ПК) и «проникнуть взорами ангелы» (ПЕК), которые следят за разворачивающимися событиями, желая проникнуть в их суть своим взором.

Греческий текст *εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι* (в которое желают ангелы склониться) отражает стремление ангелов познать Божественные тайны, подчеркивая их активное желание заглянуть в суть вещей.

Глагол *παρακύψαι* означает не просто «смотреть», а «наклониться, склониться вперед для более детального и внимательного наблюдения»<sup>59</sup>, что подчеркивает их интерес к пониманию. Это соотносится со словами протоиерея Николая Зефирова: «В эту тайну спасения людей желают проникнуть даже ангелы. Она и для них составляет предмет удивления и восторга по той глубине богатства, премудрости и разума Божия, который проявились в деле спасения людей»<sup>60</sup>.

Смысл апостольского стиха в целом сосредоточен не только на величии и значимости спасения, предложенного человечеству, но и уникальности христианского откровения. Тот факт, что даже ангелы, обладающие высокими духовными способностями, хотят заглянуть в эти тайны, подчеркивает их необычайную значимость.

Таким образом, апостол Петр в своем послании поднимает важнейшие темы спасения, веры и испытаний, которые формируют основу христианского учения о спасении.

Рассматривая стихи, можно увидеть комплексный подход апостола к этой теме. Обобщая, можно сказать: апостол Петр в них передает основы о спасении. Он говорит о важности испытаний для укрепления веры, несравненной радости от веры в Христа, великой роли пророков в предсказании спасения и о том, как

<sup>58</sup> Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 30. М., 2015. С. 25.

<sup>59</sup> Ньюман М. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2012. С. 158.

<sup>60</sup> Зефиров Н., прот. Общедоступное объяснение апостольских посланий. Т. 1. Соборные послания. Могилев, 1911. С. 37.

это спасение стало доступно сегодня через проповедь Евангелия и явление в мир Спасителя.

Представленный лексикологический анализ современных русских переводов Священного Писания первого соборного послания апостола Петра вскрывает те аспекты, которые возникают при переводе на современный русский язык.

Переводчики в разной степени идут за греческим оригиналом и церковнославянской версией Священного Писания.

Версии, ориентированные на греческий текст, часто демонстрируют пословный перевод, желая сохранить структуру, лексику и семантику оригинала.

При этом вариативность в переводах библейских текстов на современный русский язык часто обусловлена лексико-семантической широтой греческих слов, используемых в оригинальном тексте. Греческий язык, как и многие другие древние, отличается богатством и многогранностью лексики, позволяя одним словом выражать широкий спектр значений, которые могут не иметь прямых аналогов в современном русском языке.

Большинство современных переводов не стремятся к строгому соответствию греческому или церковнославянскому порядку слов, выбирая вместо этого структуры, более привычные для современного русского языка.

Стоит повториться: переводы на русский язык имеют ряд проблем морфологического, синтаксического характера. При этом сохраняется верность смыслам, которые есть в предполагаемых оригинальных текстах послания.

Несмотря на вариативность в решениях, важно, что все переводы стремятся сохранить богословский контекст без искажений.

## Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2006.
2. Алексеев А.А. Библия. Переводы на русский язык // Православная энциклопедия. Т. 31. М., 2017.
3. Беда Достопочтенный цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Т. XI: Кафолические послания: Послание Иакова, 1-е и 2-е послания Петра, 1-е, 2-е и 3-е послания Иоанна, Послание Иуды. Тверь: 2008.
4. Ньюман М. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2012.
5. Библия в современном переводе (WBTC — World Bible Translation Center). М., 2011.
6. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе. Под ред. М.П. Кулакова и М.М. Кулакова. М., 2018.
7. Библия. Современный перевод Easy Read Version // URL: <https://bible.by/erv/> доступ от: 10.02.2024 года).
8. Блж. Феодорит Кирский цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Т. XI: Кафолические послания: Послание Иакова, 1-е и 2-е послания Петра, 1-е, 2-е и 3-е послания Иоанна, Послание Иуды. Тверь, 2008.
9. Большой академический словарь русского языка (продолжающееся издание). СПб., 2004. Т.7.
10. Дьяченко Г., прот. Полный церковнославянский словарь. М., 1993.

11. Зефиров Н., прот. Общедоступное объяснение апостольских посланий. Т. 1. Соборные послания. Могилев, 1911.
12. Иларион (Алфеев), митр. Апостол Петр. Биография. М., 2018. С. 233.
13. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Перевод всего богослужения на современный русский язык не принесет пользы // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5551446.html> (доступ от: 01.03.2024 года).
14. Леонов В., прот. Основы православной антропологии. М., 2016.
15. Маршева Л.И. Церковнославянский язык. Начальные сведения. Теоретический очерк. Упражнения. М., 2018.
16. Михаил (Лузин), еп. Толковый Апостол. М., 2009.
17. Николай Сербский, свт. Охридский пролог. Июль, август, сентябрь. М., 2011.
18. Новый Завет: Современный русский перевод. Перевод еп. Кассиана (Безобразова). М., 2022.
19. Ньюман М. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2012.
20. Послания апостолов. Библейские переводы Андрея Десницкого. М., 2021.
21. Радостная Весть: Новый Завет в переводе с древнегреческого. М., 2005.
22. Роджерс К. Новый Лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2001.
23. Святая Библия, Новый Русский Перевод. Минск, 2021.
24. Седакова О.А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М., 2008.
25. Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 30. М., 2015.
26. Уляхин В., прот. Священное Писание Нового Завета: Апостол. М., 2015.
27. Феофилакт Болгарский, свт. Благовестник. Книга вторая. М., 2000.

*Alexandrov N. S.*

## Soteriology in the first epistle of Apostle Peter: lexicological analysis and theological commentary

**Abstract:** The article presented conducts an analysis of the view on soteriology in the First Epistle of Apostle Peter, with particular attention given to the lexicological and theological commentary of the text. The study is based on a comparative analysis of various modern translations of the Holy Scriptures into Russian, providing a more comprehensive understanding of the meanings embedded in the original.

The main task is to determine how the linguistic features of the Greek original and its Church Slavonic version are reflected in modern translations and how this affects the understanding of the soteriological concept of salvation, faith, and trials. Much attention is paid to lexical units related to the concept of salvation and their diversity in translations. The lexical-semantic breadth of the Greek language is examined, allowing for a deeper insight into the essence and significance of the choice of lexical units by translators. Furthermore, the importance of accurate interpretation of biblical texts for achieving an understanding of the Christian doctrine of salvation is revealed.

The research approach, which consists of a synthesis of lexicological analysis and theological commentary on the text, reflects not only the theoretical significance but also the practical importance in interpreting biblical texts, thereby enriching discussions in the fields of theology and soteriology.

**Keywords:** Holy Scripture; Bible; Bible translations; contemporary translations; soteriology; the epistle of Apostle Peter; lexicological analysis; theological commentary.

## References

- Alexeev A.A., Prot. The Bible. Translations into Russian // Orthodox Encyclopedia. Vol. 31. Moscow, 2017.
- Bede the Venerable cited in: Biblical Commentaries by the Fathers of the Church and Other Authors of the 1st-8th Centuries. New Testament. Vol. XI: Catholic Epistles: The Epistle of James, 1st and 2nd Epistles of Peter, 1st, 2nd, and 3rd Epistles of John, the Epistle of Jude. Tver, 2008.
- Blessed Theodoret of Cyrus cited in: Biblical Commentaries by the Fathers of the Church and Other Authors of the 1st-8th Centuries. New Testament. Vol. XI: Catholic Epistles: The Epistle of James, 1st and 2nd Epistles of Peter, 1st, 2nd, and 3rd Epistles of John, the Epistle of Jude. Tver, 2008.
- Diachenko G., Prot. Complete Church Slavonic Dictionary. Moscow, 1993.
- Dictionary of the Russian Language 11th-17th Centuries. Issue 30. Moscow, 2015.
- Good News: The New Testament in Translation from Ancient Greek. Moscow, 2005.
- Hilarion (Alfeyev), Metropolitan. Apostle Peter. Biography. Moscow, 2018. p. 233.
- Holy Bible, New Russian Translation. Minsk, 2021.
- Kirill, Patriarch of Moscow and all Rus'. Translating the Entire Liturgy into Modern Russian Language Will Not Be Beneficial // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5551446.html> (accessed on: March 1, 2024).
- Leonov V., Prot. Fundamentals of Orthodox Anthropology. Moscow, 2016.
- Marshva L.I. Church Slavonic Language. Basic Information. Theoretical Outline. Exercises. Moscow, 2018.
- Mikhail (Luzin), Bishop. Explanatory Apostle. Moscow, 2009.
- New Testament: Modern Russian Translation. Translation by Bishop Cassian (Bezobrazov). Moscow, 2022.
- Newman M. Greek-Russian Dictionary of the New Testament. Moscow, 2012.
- Newman M. Greek-Russian Dictionary of the New Testament. Moscow, 2012.
- Nicholas of Serbia, St. The Ohrid Prologue. July, August, September. Moscow, 2011.
- Rogers K. New Linguistic and Exegetical Key to the Greek Text of the New Testament. St. Petersburg, 2001.
- Sedakova O.A. Dictionary of Difficult Words from the Liturgy: Church Slavonic-Russian Paronyms. Moscow, 2008.
- The Bible in Modern Translation (WBTC — World Bible Translation Center). Moscow, 2011.
- The Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. Moscow, 2006.
- The Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments in Modern Russian Translation. Edited by M.P. Kulakov and M.M. Kulakov. Moscow, 2018.
- The Bible. Modern Translation Easy Read Version // URL: <https://bible.by/erv/> (accessed on: February 10, 2024).
- The Epistles of the Apostles. Bible Translations by Andrey Desnitsky. Moscow, 2021.
- The Great Academic Dictionary of the Russian Language (ongoing publication). St. Petersburg, 2004. Vol.7.
- Theophylact of Bulgaria, St. Evangelist. Book Two. Moscow, 2000.
- Ulyakhin V., Prot. The Holy Scripture of the New Testament: Apostle. Moscow, 2015.
- Zefirov N., Prot. Accessible Explanation of the Apostolic Epistles. Vol. 1. Catholic Epistles. Mogilev, 1911.



## Post-Sanctus анафоры святителя Василия Великого (герменевтика избранного места русского текста)

**Аннотация:** В настоящей статье предпринята попытка герменевтического анализа избранного места русского текста Post-Sanctus анафоры святителя Василия Великого. Внимание фокусируется на переводе литургических текстов на русский язык в контексте герменевтики литургических текстов. В статье применяются комплексные подходы, включающие теологический, исторический и филологический методы. Особое внимание также уделяется методологии теории перевода и ее приложению к литургическим текстам с целью выявления типов переводческих трансформаций. Исследование показало, что переводчики применяют разнообразные переводческие стратегии для передачи смысла оригинального текста анафоры. Обнаружена и значительная вариативность в русских переводах, что указывает на сложность перевода и отражает его многогранность.

**Ключевые слова:** герменевтика литургических текстов; анафора; герменевтический анализ; святитель Василий Великий; переводческие трансформации; церковнославянский язык; православное богослужение; Post-Sanctus.

### Введение

Активная дискуссия относительно труднодоступности для понимания церковнославянского богослужения длится в Русской Церкви на протяжении более 150 лет. Возникшая во второй половине XIX века, она концентрирует вокруг себя внимание максимально широкой церковной общественности. При этом аргументы, высказываемые участниками, в целом не меняются. Так, сторонники перевода ссылаются на стих из первого послания апостола Павла к коринфянам: *Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом* (1Кор. 14: 15)<sup>1</sup>. Представители более консервативного направления указывают на сакральную природу церковнославянского языка в частности и православного литургического чина в целом<sup>2</sup>. Но важна мысль прот. Николая Балашова: «Говоря о “сторонниках” и “противниках” использования в богослужении русского языка, или о “новаторах” и “консерваторах”, надо иметь в виду, что речь не может идти о каких-то монолитных и непримиримых лагерях, состоявших из носителей прямо противоположных убеждений»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Предисловие // Объяснение богослужения Православной Церкви с приложением полного изложения Божественной Литургии на русском наречии и наставления о том, как должно вести себя в храме во время богослужения. Пг., 1915. С. I.

<sup>2</sup> Камчатнов А. М. Сакральный язык в Церкви и культуре // Единство Церкви: Богословская конференция 15-16 ноября 1994 г. Сборник докладов. М., 1996. С. 265.

<sup>3</sup> Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. М., 2001. С. 46.

Нельзя не упомянуть и тот факт, что проблема литургического языка обсуждалась на Поместном Соборе 1917-1918 гг. Его работе предшествовала долгая работа Предсоборного Присутствия. Так, VI отдел, занимавшийся проблемами внутренней миссии, разбирал и вопрос богослужебного языка Русской Церкви.

Основным решением этого отдела Предсоборного Присутствия следует назвать суждение о возможности совершать богослужение на языках малых народов Российской Империи в миссионерских целях<sup>4</sup>.

На одном из заседаний также поступило предложение печатать и рассылать при «Церковных Ведомостях» общедоступные объяснения суточного, воскресного и праздничного богослужения, переводы на русский язык стихир и ирмосов двенадцатых праздников, которые приходские священники должны будут распространять среди своих прихожан<sup>5</sup>.

15 августа 1917 года, в день открытия Поместного Собора, учреждается Отдел о богослужении, проповеди и чтении в храме<sup>6</sup>. Председателем назначается Высокопреосвященный архиепископ Волынский и Житомирский Евлогий. На втором заседании отдела 5 сентября 1917 года возникает пять подотделов. Деятельность одного из них была посвящена богослужебному языку<sup>7</sup>. Его председателем избирается Преосвященный епископ Оренбургский Мефодий<sup>8</sup>.

Итогом собраний становится формулировка 11 тезисов докладов Собору, основанных на предложениях Предсоборного Совета<sup>9</sup>. После закрытия общих заседаний Епископское совещание, заслушав доклад отдела, решает передать его на рассмотрение Высшему церковному управлению<sup>10</sup>.

На современном этапе подобные дискуссии ведутся через публикации в печати и сети Интернет, а также по телевидению.

Важным является то, что параллельно со спорами предпринимаются попытки по переводу литургических текстов на русский язык. На данный момент имеется целый их корпус, анализ которых практически не осуществлялся<sup>11</sup>.

Многоаспектный анализ этого фонда может осуществляться в рамках герменевтики литургических текстов, под которой понимается истолкование литургического (богослужебного) текста в богословском, историческом, филологическом и иных контекстах, а также с точки зрения литургического

---

<sup>4</sup> Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного Предсоборного Присутствия. Т.2. М., 2014. С. 128.

<sup>5</sup> Там же. С. 138.

<sup>6</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. 1. Вып. 2. М., 1918. С. 143.

<sup>7</sup> Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. М., 2001. С. 135.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Документы Священного Собора Православной Российской Церкви. Т. 15. Кн. 2. / Ред. А. Г. Кравецкого и прот. Н. Балашова. М., 2022. С. 918-919.

<sup>10</sup> Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Т.11. М., 2000. С. 150.

<sup>11</sup> Дашевская З. М. Переводы анафоры святителя Иоанна Златоуста в первой половине XX века: богословская интерпретация литургического текста // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. №36. С. 26-57; Виноградов А. Ю., Желтов М., свящ. Опыт передачи трудных мест в русских переводах Литургии свт. Иоанна Златоуста // Богословские труды. 2021. Вып. 50. С. 272-288.

употребления с целью установления его подлинного смысла и точного понимания его содержания.

### Методы исследования

Говоря о методах исследования, стоит отметить, что они могут применяться в различной степени. Ключевыми для герменевтики литургических текстов стоит признать теологический, исторический и филологический методы (в широком смысле), использование которых может варьироваться в зависимости от типа литургического текста.

Под теологическим методом понимается анализ содержания с точки зрения цитат Священного Писания, аллюзий на святоотеческую традицию, житий святых.

Исторический метод обуславливает необходимость разбора динамики литургического текста, его исторического, событийного контекста, а также обзор фактов церковной и гражданской истории – как древней, так и современной.

Филологический метод, очевидно, является наиболее продуктивным для герменевтики литургических текстов, так как затрагивает различные текстологические традиции (греческую и церковнославянскую – как минимум, а в рамках данного исследования еще и русскую), разбирает особенности на лексическом, морфологическом и синтаксическом уровнях. Это позволяет рассмотреть литургический текст многогранно, а также выявить широкий пласт смыслов.

Здесь особенно целесообразной надо признать методологию теории перевода, которая выделяет концепцию переводческих трансформаций. Под переводческой трансформацией О.С. Ахманова понимает: 1. «один из методов порождения вторичных языковых структур, состоящий в закономерной изменении основных моделей (или ядерных структур)»; 2. «символически выраженные морфосинтаксические соответствия между сходными предложениями и фразами, обнаруживаемыми в данном корпусе»<sup>12</sup>.

Переводческие трансформации распределяются по следующим группам.

I. *Морфологическая трансформация* – замена частей речи, особенности передачи артикля, видовременных категорий глаголов и причастий, морфологических категорий рода и числа.

II. *Лексическая трансформация* – отклонение от словарных соответствий, в том числе вызванных конкретным контекстом:

III. *Морфемно-словообразовательная трансформация* – изменение при переводе исходного слова с помощью добавления или, наоборот, удаления морфем в переводящем языке.

IV. *Синтаксическая трансформация* – преобразование грамматической структуры высказывания.

V. *Семантическая трансформация* – преобразование смысловой структуры отдельных слов и высказываний в целом.

---

<sup>12</sup> Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. М., 2004. С. 480.

VI. *Гибридная трансформация* – совмещение вышеперечисленных типов переводческих трансформаций.

Возможно привлечение и иных методов в рамках герменевтики литургических текстов. Речь идет, в первую очередь, о культурологическом и социокультурном. Каждый из них позволяет рассмотреть культурный пласт и социокультурные особенности, которые содержит анализируемый богослужебный текст.

Можно заметить, что некоторые методы (теологический и филологический, богословский и исторический) находятся в тесной взаимосвязи. Значит, нужно говорить о междисциплинарном характере герменевтики литургических текстов.

### Материалы исследования

Сама анафора святителя Василия Великого, как и иные анафоры, распределяются на части. Так, выделяются Praefatio, Sanctus, Post-Sanctus, Institutio, анамнезис, эпиклезис, Intercessio, заключительное славословие и «аминь»<sup>13</sup>.

В рамках настоящей публикации предлагается провести герменевтический анализ избранного места анафоры святителя Василия Великого, а именно отрывка, в котором людьми вместе с ангелами воспеваются величие Божие: *Ὁς ἰμνῶν βλαῖναι ἰσχυρῶς, ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος ὡς ἡμεῖς, ἡμεῖς γὰρ ἁμαρτωλοὶ βροῦμεν καὶ λέγομεν Ἅγιος εἶ, ὡς ἀληθῶς, καὶ πανάγιος, καὶ οὐκ ἔστι μέτρον τῆς μεγαλοπρεπείας τῆς ἁγιωσύνης σου, καὶ ὁσῖος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις σου, ὅτι ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρίσει ἀληθινῇ πάντα ἐπήρασες ἡμῖν*<sup>14</sup> (греч. Μετὰ τούτων τῶν μακαρίων Δυνάμεων, Δέσποτα φιλόανθρωπε, καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ βροῦμεν καὶ λέγομεν Ἅγιος εἶ, ὡς ἀληθῶς, καὶ πανάγιος, καὶ οὐκ ἔστι μέτρον τῆς μεγαλοπρεπείας τῆς ἁγιωσύνης σου, καὶ ὁσῖος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις σου, ὅτι ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρίσει ἀληθινῇ πάντα ἐπήρασες ἡμῖν<sup>15</sup>).

Сама анафора каппадокийского святителя неоднократно переводилась на русский язык в XX-XXI вв. Известны переложения священника Петра Полякова (далее – *ПетрПол*)<sup>16</sup>, иеромонаха Феофана (Адаменко) (далее — *ФеофАдам*)<sup>17</sup>, иеромонаха Амвросия (Тимрота) (далее – *АмврТимр*)<sup>18</sup>, митрополита Ионафана (Елецких) (далее – *ИонЕлец*)<sup>19</sup>, А. Волохонского (далее — *АВол*)<sup>20</sup>, В. Шолоха

<sup>13</sup> Желтов М. С. Анафора // Православная Энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 283.

<sup>14</sup> Служебник. М., 2003. С. 203.

<sup>15</sup> ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΜΕΓ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ. URL: [https://glt.goarch.org/texts/Oro/Basil\\_Liturgy.html](https://glt.goarch.org/texts/Oro/Basil_Liturgy.html) (доступ от: 05.02.2024).

<sup>16</sup> Поляков П., свящ. Объяснение богослужения Православной Церкви с приложением полного изложения Божественной Литургии на русском наречии и наставления о том, как должно вести себя в храме во время богослужения. Пг., 1915. С. 90.

<sup>17</sup> Адаменко, В., свящ. Служебник на русском языке. Собрание Божественных Литургий, совершаемых Православной Российской Церковью. Н. Новгород, 1924. С. 80.

<sup>18</sup> Божественная Литургия святого отца нашего Василия Великого. URL: <https://azbyka.ru/bogosluzhenie/bozhestvennaya-liturgiya-svyatogo-otca-nashego-vasiliya-velikogo> (доступ от: 05.02.2024).

<sup>19</sup> Ионафан (Елецких), архиеп. Толковый путеводитель по Божественной Литургии святителя Василия Великого. URL: <https://tulchin-eparchia.org.ua/wp->

(далее — *ВлШолох*)<sup>21</sup>, игумена Силуана (Туманова) (далее — *СилТум*)<sup>22</sup> и коллектива Свято-Филаретовского православно-христианского института (далее — *СФИ*)<sup>23</sup>.

### Результаты исследования

Эта часть Post-Sanctus говорит о восхвалении уже верующими величия Божия. Здесь есть явное противопоставление святости Божией и греховного состояния человека, которое является свободным выбором самого человека. Бог именуется Святым и Пресвятым, то есть указывается на Его абсолютную святость: «Бог свят в абсолютной и превосходной степени, Его святость несопоставима с какой бы то ни было человеческой святостью»<sup>24</sup>.

Свт. Василий Великий пишет: «Кажется же, что пророк, когда увидел занятие Серафимов, которые ничего иного не делают, а только славословят Святого Бога, тогда пришел в сознание нечистоты уст своих, потому что он говорит человеческое и нередко оскверняет язык свой речами о мирской суете»<sup>25</sup>. Это, по его мнению, и привело Исаию к осознанию своего ничтожества. Подобное происходит и в контексте анафоры: верующие, зная, что есть несравненно высшее ангельского славословие, признают свою греховность и дерзают приступить к небесному Престолу славы Божией.

Заметная здесь вертикаль «Бог – человек» традиционна для религиозного сознания. М. Элиаде описывает общую для человечества религиозно-мифологическую тенденцию: «Обычное созерцание небесного свода оказывается достаточным, чтобы приобщиться к религиозному опыту... И если небо не фигурирует более в культе, затеряно где-то в мифологии, оно тем не менее присутствует в религиозной жизни посредством символизма. Этот небесный символизм пронизывает и поддерживает в свою очередь множество обрядов»<sup>26</sup>.

Она здесь преодолевается через совместное служение мира ангельского и людей. Поэтому после Sanctus повторяется: *Ὁς ἰμί βλαῖννιμι ἰλλами* (греч. Μετὰ τούτων τῶν μακαρίων Δυνάμεων).

Переводчики сохраняют значение указательного местоимений *ἰίη* (греч. οὗτος) как первой степени удаленности, наиболее близкого предмета<sup>27</sup>.

При этом *ФеофАдам* и *ИонЕлец* сохраняют именно церковнославянский

---

content/uploads/2021/04/mitropolit\_ionafan\_eleckih.\_\_\_\_tolkovyy\_putevoditel\_po\_bozhestvennoy\_liturgii\_svyatitelya\_vasiliya\_velikogo.\_\_\_\_sentyabr\_2021\_god\_0.pdf (доступ от: 05.02.2024).

<sup>20</sup> Волохонский А. Богослужебные тексты и псалмы на русском языке. М., 2016. С. 65-66.

<sup>21</sup> Шолох В. Три литургии на русском. URL: [https://www.academia.edu/23739149/Три\\_литургии\\_на\\_русском\\_в\\_перевод\\_В\\_Шолоха](https://www.academia.edu/23739149/Три_литургии_на_русском_в_перевод_В_Шолоха) (доступ от: 05.02.2024).

<sup>22</sup> Службник на русском языке. Перевод на русский язык – иг. Силуан (Туманов). СПб., 2021. С. 195.

<sup>23</sup> Православное богослужение: в пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 3: Последования таинства евхаристии: Литургия св. Василия Великого, Литургия преждеосвящённых даров, Литургия св. апостола Иакова. С прил. церковнослав. текстов. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эшле. М., 2010. С. 51.

<sup>24</sup> Иларион (Алфеев), митр. Литургия: Исторический и богословский комментарий к Литургиям Иоанна Златоуста и Василия Великого. М., 2019. С. 674.

<sup>25</sup> Василий Великий, свт. Толкование на пророка Исаию // Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. М., 2008. С. 758.

<sup>26</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 76, 82.

<sup>27</sup> Маршева Л. И. Церковнославянский язык. Местоимение. Теоретический очерк. Упражнения. М., 2010. С. 23.

вариант, *ПетрПол, АмврТимр, ВлШолох, АВол, СФИ* переводят русским «этот».

*СилТум* дает «тот», что приводит к семантической трансформации: ангельский мир отдален от мира человеческого. Возможно, *СилТум* указывает не на отдаленность ангельского мира, а их упоминание, бывшее до Sanctus.

Бог, позволяющий грешным людям совершать Евхаристию, именуется Человеколюбцем. Прп. Максим Исповедник пишет: «Хлеб Жизни (Ин 6:35), как Человеколюбец, дает Себя [в пищу] всем, но не всем одинаково. Свершившим великие деяния праведности [Он дает Себя] обильно, а [свершившим деяния] меньшие — в меньшей степени; каждому же — настолько, насколько позволяет принять [этот Хлеб] его духовное достоинство»<sup>28</sup>.

В русских переводах стоит «человеколюбивый» (*ФеофАдам, ИонЕлец, ВлШолох, АВол, СилТум, СФИ*) и «Человеколюбец» (*ПетрПол, АмврТимр*).

Фиксируемая морфологическая трансформация представляет собой пример десубстантивации, так как происходит по схеме «имя существительное → имя прилагательное»<sup>29</sup>.

Итак, Бог человеколюбив, грешный народ Божий взывает к Творцу.

Греческий глагол βοάω («кричать вслух, выкрикивать»<sup>30</sup>) и его церковнославянский перевод вопѣти на русский передается как «взывать» (*ПетрПол, АмврТимр, ВлШолох, СилТум*), «возглашать» (*ФеофАдам, ИонЕлец*), «вопить» (*АВол*), «восклицать» (*СФИ*), что является случаем лексической и морфемно-словообразовательной трансформации.

Фиксируется активное употребление префиксов в-, во-, воз- (вос-), которые как раз направлены на преодоление вертикали «Бог – человек».

Она также, например, преодолевается у *АВол* при переводе глаго́лемиз (греч. λέγομεν) – «возглашаем» и *СилТум* – «восклицаем».

Однако используется «говорим», хотя *ИонЕлец* сохраняет церковнославянское чтение.

Далее утверждается святость Бога, при этом вводится данная фраза наречием – обстоятельством образа действия *воистиннѣ* (греч. ἀληθῶς), которое на русский передается двумя вариантами: «воистину» (*ПетрПол, ВлШолох, АВол, СилТум*) и «поистине» (*ФеофАдам, АмврТимр, ИонЕлец, СФИ*).

Указание на абсолютную святость. *Пресѣтъ* (греч. πανάγιος) также связано с двумя переводами: «пресвят» (*ПетрПол, АмврТимр, ИонЕлец, ВлШолох, АВол, СилТум*) и «всесвят» (*ФеофАдам, СФИ*).

По словам свт. Василия Великого, в анафоре нет возможности для человека измерить святость Божию: *И нѣсть мѣры великолѣпїю сѣ́йни твоеѧ* (греч. καὶ οὐκ ἔστι μέτρον τῆ μεγαλοπρεπεία τῆς ἁγιωσύνης σου). Это место переводчики (*ПетрПол, ФеофАдам, АмврТимр, СФИ*) также в основном

<sup>28</sup> Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия // Максим Исповедник, прп. Избранные творения. М., 2004. С. 328.

<sup>29</sup> См.: Петрова Н. Е. Обратная переходность в области частей речи русского языка // *Język i metoda*. №3. Kraków, 2016. S. 117-125.

<sup>30</sup> Liddell H. G., Scott R. Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 319-320.

передают, сохраняя церковнославянское чтение.

Синоним «безмерно» предлагают *ИонЕлец*, *АВол*, *СилТум*, а *ВлШолох* – «неизмеримо».

Святость Творца подтверждается его праведными делами, именно так следует понимать греческое ἅγιος – «святой, богобоязненный, религиозный, божественный»<sup>31</sup>. ἅγιος является одним из имен Божиих. Если в греческом это семантически отражается, церковнославянский вариант дает уже иное значение – «чтущий закон, обычай; благочестивый; достойный; праведный, непорочный, соответствующий христианскому идеалу; подобающий праведнику или праведности; чистый, неоскверненный (в ритуально-этическом смысле)»<sup>32</sup>.

Такая характеристика вариативно передается на русский язык: *ПетрПол* – «пречестен и преискусен во всех делах Твоих», *ФеофАдам* – «Свят Ты во всех делах Твоих», *АмврТимр* – «прав во всех делах Твоих», *ИонЕлец* – «Ты Свят во всех делах Твоих», *ВлШолох* – «Ты свят во всех делах Твоих», *АВол* – «Ты мудро милостив во всех делах Твоих», *СилТум* – «прав во всех делах Твоих», *СФИ* – «Праведен Ты во всех делах Своих».

Заметно, что сложное место в греческом оригинале, его неоднозначный перевод на церковнославянский приводит к достаточно широкой вариативности в русских версиях. Бог в последних именуется пречестным, преискусным, святым, правым, мудро милостивым, праведным. Разные единицы определенным образом соотносятся с Богом, Его Божественными свойствами. При этом греческий оригинал указывает именно на святость Бога.

Следовательно, варианты *ФеофАдам*, *ИонЕлец*, *ВлШолох* наиболее верны.

Далее святость Божия подтверждается его праведностью, справедливостью. Именно так двояко понимается греческое δικαιοσύνη<sup>33</sup> и церковнославянское правда<sup>34</sup>. При этом у последнего варианта 13 лексических значений, что показывает существенное расширение по сравнению с оригиналом.

Указанное место является перифразом Дан 3: 28, 31: *Ты совершил истинные суды во всем, что навел на нас и на святой град отцов наших Иерусалим, потому что по истине и по суду навел Ты все это на нас за грехи наши... И все, что Ты навел на нас, и все, что Ты соделал с нами, соделал по истинному суду.*

В контексте всей человеческой истории справедливость и истинный суд наведен на человека, послан ему за грехопадение. Это и вспоминает свт. Василий в анафоре, а далее он подробно опишет данные эпизоды.

Помимо этого, святитель указывает на высоту праведности, справедливости Божией, она «есть способность воздавать за все по достоинству»<sup>35</sup>. Он говорит и о труднодостижимости ее для творения: «Есть

<sup>31</sup> Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 976.

<sup>32</sup> Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 19. М., 1994. С. 24-25.

<sup>33</sup> Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 369-370.

<sup>34</sup> Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 19. М., 1992. С. 96-99.

<sup>35</sup> Василий Великий, свт. Беседа 12. На начало Книги Притчей (Притч. 1:1-5) // Василий Великий, свт.

правда, постигающая нас с небес от праведного Судии, – правда то исправляющая, то вознаграждающая, в которой многое для нас неудобнообъяснимо по высоте заключающихся в ней определений»<sup>36</sup>.

В этой связи правда (греч. δικαιοσύνη) есть и справедливость Его Суда, что явствует из самой фразы анафоры: Ἰᾶκω πρᾶβδοю ἡ ἰδδόμεη ἡστίννυμη κελᾶ навѣлз ѿн на ны (греч. ὅτι ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρίσει ἀληθινῇ πάντα ἐπήγαγεσες ἡμῖν).

В целом данное место опять трудно для восприятия, что доказывается широкой вариативностью русских переводов: *ПетрПол* – «ибо по праведности Своей и по истинному определению Своему все совершил над нами», *ФеофАдам* – «ибо по правде и истинному суду, Ты все доставил нам», *АмврТимр* – «ибо по справедливости и по истинному суду Ты все навел на нас», *ИонЕлец* – «воистину праведно всё, что Ты совершил ради нас», *ВлШолох* – «ибо Ты всё соделал с нами по справедливому и истинному суду», *АВол* – «ибо правдой и судом истинным устроил Ты всё для нас», *СилТум* – «ибо по справедливости и по истинному суду Ты всё для нас устроил», *СФИ* – «ибо Ты все навел на нас по справедливости и по истинному суду».

### Выводы

Таким образом, проведенный герменевтический анализ избранного места анафоры святителя Василия на русском языке отражает разнообразие подходов к переводу литургических текстов. Оно подчеркивает сложность задачи перевода, которая требует учета теологического содержания, исторической точности, а также лингвистической адекватности и эквивалентности.

Многоаспектное рассмотрение представленных переводов выявляет важность герменевтического подхода, позволяющего глубже понять истинный смысл и богословское содержание литургических текстов. И здесь особенно значимы методы теологического, исторического и филологического анализа, позволяющие всесторонне исследовать литургический текст.

Исследовательским направлением, которое по сути формирует настоящий междисциплинарный контекст, является герменевтика литургических текстов. В рамках анализа литургических текстов на русском языке она выявляет подходы, используемые при переводе, а также определяет их влияние на его точность.

Целью исследования выступает выявление методов и подходов, привлекаемых при переводе литургических текстов, а также определение их влияния на точность и понимание перевода.

В представленном отрывке есть примеры морфологической трансформации – десубстантивации, при которой существительное из исходного текста в переводе преобразуется в прилагательное.

Примеры лексической и морфемно-словообразовательной трансформации встречаются при вариативном переводе глаголов.

Особо тщательного анализа требуют случаи семантической

---

Творения. Т. 1. М., 2008. С. 978.

<sup>36</sup> Там же. С. 979.



трансформации, которые в первую очередь не должны исказить православное вероучение.

Отсюда становится понятно, что герменевтика русского текста анафоры святителя Василия Великого отражает глубину и широту богословского, исторического и культурного контекста данного литургического текста, а также демонстрирует сложности, с которыми сталкиваются переводчики при попытке передать многообразие оригинального текста.

### Источники

1. Адаменко, В., свящ. Служебник на русском языке. Собрание Божественных Литургий, совершаемых Православной Российской Церковью. Н. Новгород: Тип. Исправтруддома № 1, 1924. 122 с.
2. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. М.: Едиториал УРСС, 2004. 571 с.
3. Божественная Литургия святого отца нашего Василия Великого. URL: <https://azbyka.ru/bogoslužhenie/bozhestvennaya-liturgiya-svyatogo-otcza-nashego-vasiliya-velikogo> (доступ от: 05.02.2024).
4. Василий Великий, свт. Беседа 12. На начало Книги Притчей (Притч. 1:1-5) // Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 971-989.
5. Василий Великий, свт. Толкование на пророка Исаию // Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 611-864.
6. Волохонский А. Богослужбные тексты и псалмы на русском языке. М.: Пробел, 2016. 220 с.
7. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Т.11. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2000. 284 с.
8. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви. Т. 15. Кн. 2. / Ред. А. Г. Кравецкого и прот. Н. Балашова. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2022. 688 с.
9. Журналы и протоколы заседаний высочайше утвержденного Предсоборного Присутствия. Т.2. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2014. 1088 с.
10. Ионафан (Елецких), архиеп. Толковый путеводитель по Божественной Литургии святителя Василия Великого. URL: [https://tulchin-eparchia.org.ua/wp-content/uploads/2021/04/mitropolit\\_ionafan\\_eleckih.\\_\\_tolkovyy\\_putevoditel\\_po\\_bozhestvennoy\\_liturgii\\_svyatitelya\\_vasiliya\\_velikogo.\\_\\_sentyabr\\_2021\\_god\\_0.pdf](https://tulchin-eparchia.org.ua/wp-content/uploads/2021/04/mitropolit_ionafan_eleckih.__tolkovyy_putevoditel_po_bozhestvennoy_liturgii_svyatitelya_vasiliya_velikogo.__sentyabr_2021_god_0.pdf) (доступ от: 05.02.2024).
11. Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия // Максим Исповедник, прп. Избранные творения. М.: Паломник, 2004. С. 289-342.
12. Поляков П., свящ. Объяснение богослужения Православной Церкви с приложением полного изложения Божественной Литургии на русском наречии и наставления о том, как должно вести себя в храме во время богослужения. Пг.: Типография И. В. Леонтьева, 1915. 101 с.
13. Православное богослужение: в пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 3: Последования таинства евхаристии: Литургия св. Василия Великого, Литургия преждеосвящённых даров, Литургия св. апостола Иакова. С прил. церковнослав. текстов. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эшпле. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2010. 272 с.
14. Предисловие // Объяснение богослужения Православной Церкви с приложением полного изложения Божественной Литургии на русском наречии и наставления о том, как должно вести себя в храме во время богослужения. Пг.: Типография И. В. Леонтьева, 1915. С. I-

## II.

15. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. 1. Вып. 2. М.: Издание Соборного совета, 1918. 74 с.
16. Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 19. М.: Наука, 1994. 272 с.
17. Служебник на русском языке. Перевод на русский язык – иг. Силуан (Туманов). СПб.: Печатное агентство «Феникс», 2021. 432 с.
18. Служебник. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. 464 с.
19. Шолох В. Три литургии на русском. URL: [https://www.academia.edu/23739149/Три\\_литургии\\_на\\_русском\\_в\\_перевод\\_е\\_В\\_Шолоха](https://www.academia.edu/23739149/Три_литургии_на_русском_в_перевод_е_В_Шолоха) (доступ от: 05.02.2024).
20. Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press 1961. 1568 p.
21. ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΜΕΓ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ. URL: [https://glt.goarch.org/texts/Oro/Basil\\_Liturgy.html](https://glt.goarch.org/texts/Oro/Basil_Liturgy.html) (доступ от: 05.02.2024).
22. Liddell H. G., Scott R. Greek-English Lexicon. Oxford: Oxford University Press, 1996. 2041 p.

## Литература

1. Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. М.: Культурно-просветительский центр «Духовная Библиотека», 2001. 511 с.
2. Виноградов А. Ю., Желтов М., свящ. Опыт передачи трудных мест в русских переводах Литургии свт. Иоанна Златоуста // Богословские труды. 2021. Вып. 50. С. 272-288.
3. Дашевская З. М. Переводы анафоры святителя Иоанна Златоуста в первой половине XX века: богословская интерпретация литургического текста // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. №36. С. 26-57.
4. Желтов М. С. Анафора // Православная Энциклопедия. Т. 2. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2001. С. 179-189.
5. Иларион (Алфеев), митр. Литургия: Исторический и богословский комментарий к Литургиям Иоанна Златоуста и Василия Великого. М.: Познание: Общецерковная аспирантура и докторантура: Православная энциклопедия, 2019. 768 с.
6. Камчатнов А. М. Сакральный язык в Церкви и культуре // Единство Церкви: Богословская конференция 15-16 ноября 1994 г. Сборник докладов. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 1996. С. 265.
7. Маршева Л. И. Церковнославянский язык. Местоимение. Теоретический очерк. Упражнения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 64 с.
8. Петрова Н. Е. Обратная переходность в области частей речи русского языка // Język i metoda. №3. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2016. S. 117-125.
9. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во Московского университета, 1994. 144 с.

## Post-Sanctus of anaphora of St. Basil the Great (hermeneutics of a selected place in the Russian text)

**Abstract:** This article attempts a hermeneutic analysis of the selected place of the Russian text of the Post-Sanctus anaphora of St. Basil the Great. The focus is on the translation of liturgical texts into Russian in the context of the hermeneutics of liturgical texts. The article uses complex approaches, including theological, historical and philological methods. Special attention is also paid to the methodology of translation theory and its application to liturgical texts, in order to identify the types of translation transformations. The study showed that translators use a variety of translation strategies to convey the meaning of the original anaphora text. Significant variability in Russian translations has also been found, which indicates the complexity of the translation and reflects its versatility.

**Keywords:** hermeneutics of liturgical texts; anaphora; hermeneutical analysis; St. Basil the Great; translation transformations; Church Slavonic language; Orthodox worship; Post-Sanctus.

### References

- Balashov N., prot. On the way to the liturgical revival. Moscow: Cultural and educational center "Spiritual Library", 2001. 511 p.
- Vinogradov A. Yu., Zheltov M., sacred. The experience of transmitting difficult passages in Russian translations of the Liturgy of St. Peter. John Chrysostom // Theological works. 2021. Issue 50. pp. 272-288.
- Dashevskaya Z. M. Translations of the anaphora of St. John Chrysostom in the first half of the twentieth century: theological interpretation of the liturgical text // Bulletin of the St. Philaret Institute. 2020. No.36. pp. 26-57.
- Zheltov M. S. Anaphora // Orthodox Encyclopedia. Vol. 2. M.: Central Research Center "Orthodox Encyclopedia", 2001. pp. 179-189.
- Hilarion (Alfeev), mitr. Liturgy: A historical and theological commentary on the Liturgies of John Chrysostom and Basil the Great. M.: Cognition: General Church postgraduate and doctoral studies: Orthodox Encyclopedia, 2019. 768 p.
- Kamchatnov A.M. The sacred language in the Church and culture // Unity of the Church: Theological conference on November 15-16, 1994. Collection of reports. Moscow: Publishing House of the Orthodox St. Tikhon Theological Institute, 1996. p. 265.
- Marsheva L. I. Church Slavonic language. Pronoun. A theoretical essay. Exercises. M.: Publishing house of the Sretensky Monastery, 2010. 64 p.
- Petrova N. E. Inverse transitivity in the field of parts of speech of the Russian language // Język i metoda. No.3. Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2016. S. 117-125. 9
- Eliade M. Sacred and secular. Moscow: Publishing House of Moscow University, 1994. 144 p.

# Сведения об авторах

---

**Ивочкин Демьян Анатольевич (иеромонах Рафаил)**, доктор исторических наук, кандидат богословия. Смоленская православная духовная семинария, заведующий кафедрой богословских и церковно-исторических дисциплин. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: idar78@mail.ru

**Кульпинов Сергей Сергеевич (диакон Сергей Кульпинов)**, кандидат богословия, доцент. Новосибирская православная духовная семинария, Томская духовная семинария. Россия, г. Томск. e-mail: agnus.dei@rambler.ru

**Лавринов Валерий Вениаминович (протоиерей Валерий Лавринов)**, кандидат исторических наук. Клирик храма-памятника на крови во имя Всех святых, в земле Российской просиявших, Екатеринбургской епархии. Россия, г. Екатеринбург; e-mail: lavri-val@mail.ru

**Иванов Александр Михайлович**, кандидат исторических наук, доцент. Смоленский филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. Россия, 214029, г. Смоленск. Чуриловский туп., 6/2. e-mail: aleks-i-82@yandex.ru

**Силина Карина Владимировна**, студент очной формы обучения. Смоленский филиал Финансового университета при Правительстве Российской Федерации. Россия, г. Смоленск. e-mail: silina.carina2016@yandex.ru

**Вивчар Василий Михайлович (протоиерей Василий Вивчар)**, кандидат исторических наук, доцент. Омский Государственный Университет имени Ф.М. Достоевского. Россия, 644077, г. Омск, ул. Проспект Мира, 55. e-mail: vvivchar@yandex.ru

**Гамиловский Д. М. (иерей Димитрий Гамиловский)**, магистр теологии. Смоленская православная духовная семинария. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: seminarysmol@mail.ru

**Чернышов Никита Сергеевич (Иерей Никита Чернышов)**, магистр богословия. Александро-Невский храм (1-е Егорьевское благочиние, Коломенская епархия, Московская митрополия) – клирик. Россия, г. Егорьевск (Московская область). e-mail: nice.chernyshov@list.ru

**Казаков Михаил Михайлович**, доктор исторических наук, профессор. Смоленский государственный университет, Смоленская православная духовная семинария. г. Смоленск, Россия. E-mail: mmkaz@yandex.ru

**Кузнецов Михаил Николаевич**, доктор юридических наук, профессор. Российский университет дружбы народов (РУДН). Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. e-mail: kouznetsov.m.40@gmail.com

**Шайрян Георгий Павлович**, доктор юридических наук, кандидат исторических наук. АНО ВО «Международная академия бизнеса и управления. 129594 Москва, 5-й проезд Марьиной Рощи, 15а. e-mail: georg5219@mail.ru

**Мищенко Максим Александрович (иерей Максим Мищенко)**, аспирант Московской духовной академии. Смоленская православная духовная семинария. Помощник ректора по научной работе, старший преподаватель кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: makekaresus@yandex.ru

**Барабанов Сергей Борисович (иеромонах Сергей)**, кандидат богословия. Ярославская духовная семинария. 150000, Россия, г. Ярославль, пл. Челюскинцев, 12/4. e-mail: o.sergu.barabanov@yandex.ru

**Разина Лидия Сергеевна**, кандидат психологических наук, доцент, магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной Академии. Смоленский государственный университет. e-mail: lidia722@yandex.ru

**Вишняков Андрей Павлович (Игумен Иоасаф Вишняков)**, магистрант Санкт-Петербургской духовной академии. Вологодская духовная семинария. Россия, г. Вологда. e-mail: asaf\_2010@mail.ru

**Александров Николай Сергеевич**, магистр теологии, аспирант Сретенской духовной академии. Сретенская духовная академия. Россия, 107031, г. Москва, ул. Б. Лубянка, д. 19, строение 3. e-mail: alexnik971@mail.ru

**Цырельчук Константин Андреевич**, магистр теологии, аспирант Сретенской духовной академии. Сретенская духовная академия. Россия, 107031, г. Москва, ул. Б. Лубянка, д. 19, строение 3. e-mail: tsyrelchukk@gmail.com

## Information about the authors

---

**Ivochkin Demyan Anatolyevich (Hieromonk Raphael)**, Doctor of Historical Sciences, Candidate of theology. Smolensk Orthodox Theological Seminary, Head of the Department of Theological and Church Historical Disciplines. 5 Timiryazeva str., Smolensk, 214000, Russia. e-mail: idar78@mail.ru

**Kulpinov Sergey Sergeevich (Deacon Sergiy Kulpinov)**, Candidate of theology, Associate Professor. Novosibirsk Orthodox Theological Seminary, Tomsk Theological Seminary. Russia, Tomsk. e-mail: agnus.dei@rambler.ru

**Lavrinov Valery Veniaminovich (Archpriest Valery Lavrinov)**, Candidate of Historical Sciences. The cleric of the memorial church on the blood in the name of All saints, who shone in the land of Russia, of the Yekaterinburg diocese. Russia, Yekaterinburg; e-mail: lavri-val@mail.ru

**Ivanov Alexander Mikhailovich**, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor. Smolensk Branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. Russia, 214029, Smolensk. Churilovsky tup., 6/2. e-mail: Aleks-i-82@yandex.ru

**Silina Karina Vladimirovna**, full-time student. Smolensk Branch of the Financial University under the Government of the Russian Federation. Russia, Smolensk. e-mail: silina.carina2016@yandex.ru

**Vivchar Vasily Mikhailovich (Archpriest Vasily Vivchar)**, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor. Omsk State University named after F.M. Dostoevsky. 55 Prospekt Mira str., Omsk, 644077, Russia. e-mail: vvivchar@yandex.ru

**Gamilovsky Dimitry Mikhailovich (Priest Dimitri Gamilovsky)**, Master of theology. Smolensk Orthodox Theological Seminary. 5 Timiryazeva str., Smolensk, 214000, Russia. e-mail: seminarismol@mail.ru

**Nikita Sergeevich Chernyshov (Priest Nikita Chernyshov)**, Master of theology. Alexander Nevsky Church (1st Yegoryevsky deanery, Kolomna Diocese, Moscow Metropolia) is a cleric. Russia, Yegoryevsk (Moscow region). e-mail: nice.chernyshov@list.ru

**Mikhail Mikhailovich Kazakov**, Doctor of Historical Sciences, Professor. Smolensk State University, Smolensk Orthodox Theological Seminary. Smolensk, Russia. e-mail: mmkaz@yandex.ru

**Kuznetsov Mikhail Nikolaevich**, Doctor of Law, Professor. Peoples' Friendship University of Russia (RUDN). 6 Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation. e-mail: kouznetsov.m.40@gmail.com

**George Pavlovich Shayryan**, Doctor of Law, Candidate of Historical Sciences. ANO VO "International Academy of Business and Management. 129594 Moscow, 5th passage of Maryina Grove, 15a. e-mail: georg5219@mail.ru

**Mishchenko Maxim Alexandrovich (Priest Maxim Mishchenko)**, post-graduate student of the Moscow Theological Academy. Smolensk Orthodox Theological Seminary. assistant to the rector for scientific work, senior lecturer at the Department of Theological and Church-Historical Disciplines. Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5. e-mail: makekaresus@yandex.ru

**Barabanov Sergey Borisovich (Hieromonk Sergius)**, Candidate of theology. Yaroslavl Theological Seminary. 12/4 Chelyuskintsev Square, Yaroslavl, 150000, Russia. e-mail: O.sergy.barabanov@yandex.ru

**Razina Lidiya Sergeevna**, Candidate of Psychological Sciences, Associate Professor, Master of Theology, postgraduate student of the St. Petersburg Theological Academy. Smolensk State University. e-mail: lidia722@yandex.ru

**Vishnyakov Andrey Pavlovich (Abbot Joasaph Vishnyakov)**, a graduate student of the St. Petersburg Theological Academy. Vologda Theological Seminary. Vologda, Russia. e-mail: asaf\_2010@mail.ru

**Alexandrov Nikolay Sergeevich**, Master of Theology, postgraduate student of the Sretensky Theological Academy. Sretensky Theological Academy. 19, B. Lubyanka str., building 3, Moscow, 107031, Russia. e-mail: alexnik971@mail.ru

**Tsyrelchuk Konstantin Andreevich**, Master of Theology, postgraduate student of the Sretensky Theological Academy. Sretensky Theological Academy. 19, B. Lubyanka str., building 3, Moscow, 107031, Russia. e-mail: tsyrelchukk@gmail.com

## Информация

---

Журнал «Геологический вестник Смоленской православной духовной семинарии» является научным изданием Смоленской семинарии, одного из старейших духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. Журнал был создан по благословию 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](mailto:theologyjournal@yandex.ru)  
Сайт: <http://theologyjournal.ru>