

Русская Православная Церковь
Сретенская Духовная
Семинария

СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 1



Научные труды
преподавателей СДС

Сретенский ставропигиальный монастырь
Москва, 2010

УДК 271.22(470+571)
ББК 86.372
С 75

Под общей редакцией
ректора Сретенской Духовной Семинарии
архимандрита Тихона (Шевкунова)

Редакторы выпуска:
протоиерей Николай Скурат,
иеромонах Иоанн (Лудищев)

ISBN 978-5-7533-0438-4

Подготовлен по решению Ученого Совета 2007 г.
Печатается по решению Ученого Совета 2008 г.

СОДЕРЖАНИЕ

1. БОГОСЛОВИЕ

Протоиерей Иоаннис С. Романидис

О соглашении между православными и Ватиканом

Перевод и комментарии *профессора протоиерея*

Максима Козлова

9

Профессор А. И. Сидоров. Святой Ириней Лионский.

Его жизнь, творения и богословие

26

Доцент священник Вадим Леонов.

Взаимосвязь понятий «личность» и «образ Божий»

в православном богословии

72

Священник Александр Задорнов. Имяславие и догмат искупления

в интерпретации проф. С. В. Троицкого

84

Иеромонах Ириней (Пиковский). Ветхозаветные образы в событии

Преображения Господня (по евангелисту Матфею)

96

2. ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО

Профессор протоиерей Владислав Цытин.

Значение 123-й новеллы св. императора Юстиниана

для церковного права

125

3. ИСТОРИЯ

Доцент Н. Н. Трухина.

Императорский культ в поздней Римской империи

135

Протоиерей Николай Скурат.

Московский храм святого пророка Божия Илии,
что слывет Обыденным, в начале XVIII века

145

Иеромонах Иоанн (Лудищев).

История Сретенского монастыря в период от учреждения
Святейшего Синода до 1757 года

171

Т. А. Шутова.

заведующая Кафедрой древних и новых языков.

Священник Александр Ельчанинов:
Тифлисский период биографии

255

Д. В. Сафонов.

Из истории Русской Духовной Миссии
на Святой Земле в 1917–1957 гг.

266

4. СЛОВЕСНОСТЬ

Профессор А. Н. Ужанков.

О времени написания и месте прочтения
«Слова о Законе и Благодати» Илариона Киевского

327

Профессор Л. И. Маршьева.

«Православный социолект»: мифы и реальность

380

СОДЕРЖАНИЕ

Доцент Н. К. Малинаускене.

Исторический аспект в начальном курсе
древнегреческого языка для высших духовных
учебных заведений
400

Е. Е. Серегина.

Композиция, стиль и язык
первых печатных изданий русского Пролога
410

Г. И. Трубицына.

Размышление над церковнославянским языком
(к проблеме понимания)
418

М. А. Скобелев.

Мотивы книги Екклесиаст в русской лирике
начала XX века
454

5. ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

Доцент О. В. Стародубцев.

заведующий кафедрой Церковной истории.
Видимые образы невидимого мира
469

6. МИССИОЛОГИЯ, ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Иеромонах Никодим (Шматько).

Методика и особенности преподавания
«Основ Православия» в условиях внутренней миссии
487

Сретенский сборник

И. Н. Мошкова.

Духовно-нравственная
и психолого-педагогическая поддержка
современной семьи — новый вид социального
и миссионерского служения Церкви

503



БОГОСЛОВИЕ





Протоиерей Иоаннис С. Полицидис'

**О СОГЛАШЕНИИ МЕЖДУ
ПРАВОСЛАВНЫМИ И ВАТИКАНОМ
(БАЛАМАНД, ЛИВАН, ИЮНЬ 1993 года)**

*[Published in THEOLOGIA The periodical of the Church
of Greece VOL VI 1993, Issue № 4, pages 570–580]*

Перевод и комментарии
профессора протоиерея
Максима Козлова



I. ВСТУПЛЕНИЕ

1. **П**редставителями девяти Православных Церквей подписан документ с представителями Ватикана под названием «Уния, метод единения прошлого и современные поиски полного общения». Документ разработан участниками православно-ватиканского диалога на VII пленарной сессии в Баламанде (Ливан) 17–24 июня 1993 года.
2. Шесть Православных Церквей не послали туда своих представителей. Некоторые из них бойкотировали это совещание в знак протеста против антиправославных и анти-мусульманских действий Ватикана во время войны в Боснии и других антиправославных акций в восточной Европе и на Ближнем Востоке. Другие Православные Церкви пришли к пониманию того, что Ватикан уже много веков

осуществляет тактику одновременного ведения и войны и диалога, которая в 60-е годы XX века трансформировалась в политику, с одной стороны, демонстрации любви и ведения диалога, а с другой стороны — совершения тайных акций.

3. Классическим примером первоначальной тактики был диалог между франко-латинянами и православными Римской Церкви в Бари в Италии в 1098 году. К тому времени за период с 1009–12 по 1046 год было осуществлено изгнание православных ромеев из папской Церкви. За этим последовал захват Англии в 1066 году Вильгельмом-Завоевателем и назначение им с благословения ломбардского папы Александра II в 1070 году Лафранка из Ломбардии первым франко-католическим архиепископом Кентербери. Лафранк и его франко-католические епископы получили апостольское преемство, изгоняя своих предшественников *en masse*, осуждая их как еретиков и схизматиков, предавая пожизненному тюремному заключению, где их подвергали пыткам и доводили до голодной смерти. В 1093 году Лафранка сменил Ансельм Кентерберийский, который и стал основным выразителем франкской позиции на упомянутом соборе в Бари.
4. К середине нашего столетия, не будучи в состоянии использовать и дальше средневековую тактику военного вмешательства (а ею Ватикан открыто пользовался вплоть до Французской революции), Ватикан выучился публично атаковать при помощи «любви и диалога», а реальную политику производить подпольно. Таким образом, для того чтобы кому бы то ни было поверить в искренность политики «любви» и «диалога», ставшей для Ватикана неизбежной в связи с продвижением в мире современной демократии, необходимы серьезные обоснования. Это поняли даже боснийские мусульмане на своем трагическом опыте после совместной молитвы с самим Папой.

II. О ТАК НАЗЫВАЕМОЙ СХИЗМЕ

5. За соглашением в Баламанде стоят католические эксперты, которым известны современные данные о военной, политической и социальной природе раскола с Византией, намеренно спровоцированного франками и их союзниками. Вероучение сыграло здесь роль главного франко-католического оружия в борьбе с ромеями, побуждавшими латинян к бунту против тевтонского угнетения. Несомненно, это не то историческое знание, которое могло интересовать католиков в Баламанде.
6. Православные в Баламанде, проигнорировав вышеупомянутые обстоятельства, подстроились под католиков, пользуясь вместе с ними средневековым франко-католическим контекстом пропаганды схизмы с более или менее православным оттенком. Этот подход давно возобладал в православных учебных заведениях.
7. Соглашение, таким образом, избегает признания последствий того, что начиная с VII века франко-католики возобновляли свое апостольское преемство, уничтожая своих латинских, кельтских и саксонских предшественников, превращая западных ромеев в крепостных и вилланов франкских феодалов. То же самое происходило не только в Галлии, но и в северной Италии, Германии, Англии, южной Италии, Испании и Португалии.
8. Начало франкской цивилизации описывается св. Бонифацием в письме папе Захарии (*natione Graecus*) в 741 году. К 661 году франки избавились от всех римских епископов и сами сделали епископами и стали управлять делами Церкви Франции. Церковную собственность они поделили на доли и раздавали как бенефицию в зависимости от ранга, занимаемого в вассальной пирамиде. Над этими

епископами не стоял архиепископ, и они не собирались на собор в течение восьмидесяти лет, а встречались как члены военного сословия сотоварищи. По выражению св. Бонифация, они явились «ненасытным ложным священством, прелюбодейным клиром и пьяницами, которые во всеоружии своими руками убивают и христиан, и язычников».

9. Уже в 794 и 809 годах франки называли восточных ромеев «еретиками» и «греками» — за 260 лет до так называемой схизмы 1054 года. Эти именованья франки стали давать восточным ромеям, чтобы поработанные ими латиняне постепенно отвыкли от своих восточных собратий.
10. Заодно франки разделили Отцов Церкви, — тех, кто говорил по-гречески, и тех, кто говорил на латыни, — на так называемых латинских и греческих Отцов и сами себя присоединили к латинским. Таким образом, была создана иллюзия того, что их франко-католическая традиция является частью не прерванной и продолжающейся традиции, идущей от латиноязычных Отцов. Западные ромеи, попав в крепостную и полукрепостную зависимость от франкских феодалов, перестали давать миру церковных учителей и Отцов за малым исключением нескольких упоминаемых святых.
11. За период с 1009 по 1046 год франки завершили изгнание православных латинян из Церкви старого Рима, встав на их место и таким образом создав современное папство.
12. В VIII веке франки начали охоту на еретиков, направленную против Рима, по поводу иконопочитания и филиокве, сами пребывая при этом безграмотными варварами. Тогдашние римские папы протестовали, но еще не осуждали франков: они воображали, что в конце концов возобладают над франками, как взрослые над малыми детьми. Ни в старом Риме, ни в Новом и не подозревали, что франки намеренно

провоцируют раскол как составную часть своей стратегии, направленной против Восточной Римской Империи с целью мирового владычества.

13. Римские папы вынуждены были терпеть франкскую тиранию ради облегчения участи поработенных соотечественников, обеспечивая свободу себе и римским гражданам папских государств.
14. Однако римский папа Иоанн VIII был участником 8-го Вселенского Собора в Новом Риме в 879 году, где были осуждены, не называя имен из страха расправы, франкские ереси иконоборчества и филиокве.
15. С появлением псевдо-Исидоровых Декреталий около 850 года римские папы почувствовали себя увереннее и потребовали от франков придерживаться в поведении цивилизованных стандартов. Но эти шаги обернулись против них. Реакцией франков на популярность Декреталий стало изгнание латинян с мест политического и церковного влияния в Риме и в Папских государствах. В 973–1003 годах франки предприняли окончательную атаку на остававшуюся свободу папства и его римские корни. Завершена она была полным подчинением римского папства и папских государств между 1009 и 1046 годами. С тех пор все папы входят в состав франко-латинской знати, которая использует именованя Римский Папа и Римское Папство, чтобы латиняне продолжали думать, что их Папа — Римский.
16. Из всего вышесказанного должно быть ясно, что фиксация раскола 1054 годом с надуманным различием между «греческим востоком» и «латинским западом» не является верной. Раскол произошел между франко-латинянами и ромеями запада и востока. 1054 год был лишь одним из проявлений раскола, который уже существовал с тех пор, как в 794 году франки решили спровоцировать его по политическим

- причинам. Церковь старого Рима до 1009 года героически боролась, чтобы остаться в союзе с Новым Римом.
17. Начиная с 809 года франки ни разу не поколебались в своей позиции, называя греков еретиками. До 1009 года Церковь старого Рима усиленно сопротивлялась целенаправленной франкской политике, в конце концов утвержденной с помощью силы.
 18. Продолжение этой традиции вплоть до середины XX века подтверждается опытом пишущего эти строки. В апологетических латинских сочинениях православные упорно характеризовались как еретики, не имеющие святых. Очевидно, это объясняется спором о филиокве, со всей серьезностью разразившемся перед 8-м Вселенским Собором 879 года. Так, предполагается, что у православных после св. Иоанна Дамаскина (примерно 675–749) и св. Феодора Студита (759–826) Отцов Церкви больше не было.
 19. Но франки со своим институтом папства продолжили кампанию по уничтожению и/или изгнанию православных епископов и настоятелей монастырей и по низведению их чад до положения крепостных и вилланов захватом их собственности. Никакие мусульманские завоеватели — ни арабы, ни турки — никогда не творили подобного.
 20. Вплоть до начала XX века Ватикан продолжал эту практику. Так, в 1923 году Италия захватила Додеканские острова, принадлежавшие Турции. Православные епископы были заменены тоскано-франкскими и ломбардскими, с 1870 года выступающими в качестве итальянцев. Ватикан надеялся, что чада Православной Церкви из страха остаться без таинств примут священство, поставленное этими епископами. Ситуация изменилась, как только острова перешли к Греции. Высланные православные епископы вернулись под омофор Константинопольского Патриарха.

21. И тут Ватикан развернулся на 180 градусов и в одностороннем порядке признал таинства Православной Церкви. Остается вопрос: сколько правды в этом переходе от войны к любви? или это любовь волка, покрывшегося овечьей шкурой в жажде своей традиционной добычи? Наводнение православных стран многочисленными ватиканскими клириками говорит само за себя.
22. Вероучительные представления Ватикана будут ясны из того, как он будет трактовать свои Вселенские Соборы. Во всяком случае по поводу первенства и непогрешимости папы 2-й Ватиканский Собор продолжает настаивать, что они имеют природу откровения, а не канонического закона.

III. ВЕРОУЧЕНИЕ

23. Никогда, ни в период от VII века до 1054 года, ни после, не было у франко-латинских епископов и пап ни знания об исцелении человеческой личности через очищение, просвещение сердца и обожение (теосис), ни интереса к этому. В их представлении апостольское преемство является чем-то магическим, что и многие православные восприняли, начиная с так называемых реформ Петра Великого.
24. Баламандское соглашение основано также на такой интерпретации молитвы Господа Иисуса Христа из Евангелия от Иоанна (гл. 17), которая находится вне святоотеческой традиции толкования. Христос произносит молитву о единении Своих учеников и учеников учеников в видении ими Его славы (которую Он обладает по Своей природе от Отца), когда они станут членами Его Тела, т. е. Церкви, имеющей образоваться на Пятидесятницу, членами Церкви, долженствующими воспринять просвещение и обожение в

этой жизни. Ветхозаветные пророки в своем обожении увидели еще невоплотившегося Господа Славы. Подобно им и ученики Христа до Пятидесятницы и непосредственно перед ней видели Его нетварную славу, которую Он обладает от Отца, но пока еще не как члены Его Тела. В день Славы Пятидесятницы, кроме прочего, церковь Ветхого Завета проходила этап становления Телом Христовым. Значит, этот последний образ прославления составляет сердцевиной истории Тела Христова и настоящий центр Церковной истории. В 17-й главе Евангелия от Иоанна Христос молится об исполнении о Нем ветхозаветных и новозаветных пророчеств, учений и обетований, в особенности записанных в Евангелии от Иоанна и в особенности в Ин 16,13. В последующей истории именно этот последний образ прославления повторяется в жизни каждого святого, и его невозможно ни улучшить, ни добавить к нему что бы то ни было, в частности потому, что этот опыт превосходит любые слова и понятия, даже библейские. Таков образ понимания Отцами этой молитвы.

25. Эта молитва — не молитва за единение членов Тела Христова с теми, кто не находится в состоянии очищения, просвещения и обожения (теосиса). Без сомнения, предполагается вхождение в эти состояния преобразования тех, кто пока не является членами Тела Христова, но уж ни в коей мере эта молитва не об объединении церквей. То, что это место из Евангелия от Иоанна можно относить к церквям, не имеющим и малейшего понятия об обожении (теосисе) и путях к нему, по меньшей мере любопытно.
26. Баламандское соглашение пользуется наивностью некоторых православных, которые утверждают, что они — «сестра»-Церковь Ватиканской «сестре», как если бы теосис мог иметь нечто сродное себе вне себя. В собственные сети и

попали православные в Баламанде, поскольку вывод о благодатности латинских таинств вытекает из их утверждения. Вот уж странная вещь — ведь латиняне никогда не верили в то, что обожение в этой жизни является основанием апостольского преемства и таинств Тела внутри Тела Христова. И сегодня латиняне и протестанты переводят 1 Кор 12, 26. как *honoured* — удостоенный, почтенный вместо *glorified*.

27. 2-й Ватиканский Собор расставил еще одни сети, в которые, как и имелось в виду, попались православные в Баламанде: Собором признаны таинства Православной Церкви.
28. Вопрос о том, кто принимает таинства, важнее их признания. Обожение — это Божие произволение о каждом человеке в этой жизни и в жизни будущего века. Божия слава во Христе Иисусе являет вечную жизнь тем, кто исправлен и подготовлен, но та же нетварная Христова слава является пламенем вечным для отказавшихся быть исправленными. Одни люди получают прославление, а другие становятся навеки счастливыми в своем эгоизме подобно их богу *astus rigus*, в которого они и верят. Другими словами, спасутся все. Некоторые своим участием в обожении и в полноте Истины, остальные — знанием всей той истины, которая для них будет видением нетварной славы Христа в виде огня вечного и тьмы внешней. Это и есть состояние счастья *astus rigus*, к которому они стремились всю жизнь. Иными словами, таинства могут быть действительны и в то же время ими можно пренебречь. Не менее важны, чем действительность таинств, очищение, просвещение сердца и обожение в этой жизни, которые являются главной реальностью таинств и подаются участием в них. Это одинаково верно в отношении не-православных и православных.
29. Могло бы показаться, что, следуя долгу любви, резонно было бы православным желать и надеяться, что таинства

латинян и протестантов действительны и действенны, и оставить дело в руках Божиих. Странно, однако, было бы объявлять о действительности таинств, во-первых, при том, что латиняне не принимают обожение в этой жизни как сущность апостольской традиции и преемства и, во-вторых, когда они вместо этого верят, что цель всего — счастье. Чтобы сделаться счастливым в вечности, таинства не нужны.

30. Исторически франко-латинское официальное учение о таинствах не только неправославно, но и антиправославно. По вопросу о таинствах с православными в принципе согласны большинство протестантов: спасительная благодать, преподаваемая в таинствах, нетварна. Ватикан до сих пор не отказался от латинской ереси, по которой преподаваемая благодать тварна.

IV. RAISON D'ETRE УНИАТСТВА БОЛЬШЕ НЕ СУЩЕСТВУЕТ

31. Представители Ватикана выдвинули такое положение, и православные в Баламанде с ним согласились. Мы можем предположить, что православные в Баламанде были представлены достаточно компетентными людьми, которые осознавали, что это положение выдвинуто и в контексте латинского догмата о папе, и в контексте всех ватиканских Вселенских Соборов. Тем не менее православная позиция по вопросу не ясна из соглашения и создается впечатление, что православные приняли латинский догмат о папе и догматы всех ватиканских соборов, не заявляя об этом открыто.
32. Во время 2-го Ватиканского Собора газета «New York Times» на первой полосе провозгласила об окончании схизмы между православными и Ватиканом. Это произошло потому, что

латиняне поняли отмену анафематствования 1054 года как отмену на запрет совместного участия в таинствах. Нам кажется, Константинополь отменил только анафематствования. Для латинян это оказалось откликом на признание действительности православных таинств 2-м Ватиканским Собором. Теперь католикам стало возможным причащаться в православных церквах и, как хотели бы католики, наоборот. У православных возникла проблема — отказ католикам от причастия, и Ватикан стал рекомендовать своим чадам пока что воздерживаться от новой практики.

33. Баламандское соглашение было принято представителями девяти из пятнадцати Православных Церквей, но еще не подтверждено их Соборами или всеправославным совещанием. А тем временем у Ватикана есть возможность побуждать католиков и униатов к принятию Святых Таин у православных и наоборот. Одним фактом полного признания православными в Баламанде латинских таинств легко создается впечатление, что только духовное превозношение православных может быть причиной отказа от совместного служения.
34. Вполне возможно и то, что однажды на пробу папа перестанет ставить своего епископа хотя бы на одну из униатских кафедр и передаст своих униатских чад под омофор местного православного архиепископа или патриарха.
35. Из-за отказа от евхаристического общения с инославными ВСЦ уже с 1975 года уверенно и успешно культивирует образ православия как не имеющего христианской любви. Вероятность отказа православных принять в свои архиепископии и патриархии униатов может добавить аргументов в пользу изображения православных настоящими гордецами, в особенности теперь, когда таинства латинского священства получили полное признание.

36. Теперь, когда Баламандское соглашение имеет шансы стать наследником 2-го Ватиканского Собора и тут перестанут существовать всякие причины для бытия униатства, православие столкнется со всеми последствиями своих постоянных отказов от совместного служения с католиками и униатами.
37. Еще интереснее тот факт, что, согласно Баламандскому соглашению, таинства действительны вне зависимости от того, сколько принимается Вселенских Соборов — 7 или 21 с их учениями и практикой. И если православные по-прежнему будут отказываться от совместного служения и евхаристического общения с Ватиканом, вывод об отсутствии у них христианской любви неизбежен.

V. ВОПРОС

38. Создается впечатление, что православные в Баламанде пытаются ввести некую новацию в отношении таинств, понимаемых в духе Писания. До сих пор все Православные Церкви принимали в свое общение отдельных чад или церкви, пользуясь принципами или акривии или икономии.
39. а) В случае акривии прием осуществляется через крещение, миропомазание, исповедание Православной веры в сочетании с отказом от бывших заблуждений.
40. б) В случае икономии прием осуществляется через миропомазание, исповедание Православной веры и отказ от бывших заблуждений.
41. И ни один из этих двух способов вхождения в Церковь не является суждением о действительности или недействительности таинств церкви прежнего пребывания, ведь вне Тела Христова не может быть таинств. Можно быть либо членом Тела Христова через крещение Духом Святым, т. е.

освящение и/или обожение во Христе, либо пока еще пребывать в состоянии очищения крещением водою во оставление грехов и находиться в процессе становления членом Тела Христова и храмом Духа Святого. Можно быть верующим во Христа, не принадлежа ни к одной из этих категорий. Это верно и для номинальных православных. Вынос решения о статусе ищущих евхаристического общения с Телом Христовым предоставляется собору православных епископов.

42. Что касается исцеления человека через очищение, просвещение и обожение, то тут между католиками и протестантами разницы нет, т. к. они одинаково чужды этому процессу, не имеющему никакого отношения к мистицизму. То же верно в отношении номинальных православных. Увеличение числа последних (в особенности с Петра Великого) объясняется тем, что преподаватели православных школ перестали осознавать, а многие и сейчас не осознают, что традиция исцеления человека имеет основания в Писании и святоотеческом Предании, и списывают свои учебники с несвятоотеческих и неправославных работ. В результате ныне есть много священников, которые перестали видеть разницу в латинском и православном понимании Таинств внутри Тела Христова.
43. Основной вопрос, на который мы должны ответить, ясен: является ли вероучение, во-первых, защитой от лжеименного лекаря и, во-вторых, — руководством к исправлению человека через очищение, просвещение сердца и обожение?
44. «Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает» (1 Кор 11, 28–30). Иными словами, каждый

испытывает сам себя о том, является ли он членом Тела Христа пребыванием в состоянии просвещения, т. е. обладает ли хотя бы каким-то даром языков. А иначе он причащается Тела и Крови «недостойно» (1 Кор 11, 27) и в таком случае он «немощен» или «болен» и даже духовно мертв (1 Кор 11, 30), то есть с ним не происходит воскресение внутреннего человека и так он еще не причащается на Евхаристии жизни во Христе, а причащается в суд и осуждение.

45. Нельзя рассматривать евхаристические собрания как повод для принятия пищи. Едят дома. «Ибо если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы. Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром» (1 Кор 11, 31–32). Находясь в состоянии освящения и обожения, человек просвещаем духом Самим Христом. Это то исправление человека, которое ап. Павел подробно изъясняет в 1 Послании Коринфянам (11, 12–15).

VI. ИЗЛОЖЕНИЕ ВЕРОУЧЕНИЯ НЕЛЬЗЯ ПУТАТЬ С ТАИНСТВАМИ

46. Исключительно с целью ограждения верных и удержания их в традиции исцеления человека во Христе ереси были осуждены в догматических формулировках Вселенских и Поместных Соборов. Эти формулировки не имеют ничего общего с Августиновскими и франко-латинскими *analogia fidei* и *analogia entis*, т. е. с богословскими и философическими рассуждениями, основанными на предполагаемом тождестве тварного и нетварного. Вера в такое тождество явилась основанием ересей; к несчастью, эта вера распространилась и в среде православных. Единственная цель догматических формулировок — служить руководством

на пути исцеления человеческого духа во Христе и Самим Христом.



ПРОТОИЕРЕЙ ИОАНН РОМАНИДИС (1927–2001)

Биографическая справка

Родился о. Иоанн Романидис в 1927 году в Пиреях, хотя его родители были родом из деревни Прокопион в Малой Азии, где пострадал св. Иоанн Русский, в честь которого он и назван. Вырос в Нью-Йорке. Учился в семинарии св. Креста в Бостоне, Йельском университете, Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке, Свято-Сергиевском институте в Париже. Был профессором Афинского, Солунского, Гарвардского университетов.

Он стоял у истоков возвращения современного греческого богословия к святоотеческим корням и в этом смысле считался продолжателем о. Георгия Флоровского, который был его учителем в Гарвардском университете. Одним из наиболее важных аспектов богословия о. Иоанна была чистота и евангельско-святоотеческая подлинность православного богословия, главным образом в сравнении с отклонениями от нее, которые произошли на Западе. В частности, о. Иоанн с подлинно святоотеческой глубиной опровергал триадологические заблуждения, возникшие в Западной Церкви в результате распространения *Filioque*.

Важнейшей темой исследований о. Иоанна Романидиса были взаимоотношения христианских Запада и Востока. В ходе своей научной деятельности о. Иоанн пришел к выводу, что догматические различия между христианскими исповеданиями очень сильно связаны с особенностями исторического развития *Rex Christiana* и всей ойкумены доколумбового мира.

Он утверждал, что глубинное и органическое единство античного и раннесредневекового православного греко-римского мира было нарушено влияниями варварских племен — в первую очередь франков и готов, что, в итоге, привело к отпадению Запада от Православной Церкви.

Протоиерей Иоаннис С. Романидис

Также о. Иоанн неустанно обращался к теме «ромейства» византийской цивилизации. Он подчеркивал, что основой Византии была не греческая нация или эллинское культурное наследие, но прежде всего православная вера — «ромейство». В этом смысле ромеями были все независимо от языка или происхождения — армяне, сирийцы, греки, славяне. Достаточно им было принадлежать к Православной Церкви. В этой перспективе о. Иоанн резко выступал против национализма, которым в современную эпоху были заражены некоторые православные народы. Идеалом о. Иоанна явилась новая ромейская общность православных народов, независимо от их происхождения.

В последние годы Романидис практически полностью посвятил себя антиковедению, медиевистике, а также истории Восточного Средиземноморья эпохи Нового времени.



БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ АВТОРА:

1. *The Ancestral Sin*, trans. George S. Gabriel (Ridgwood, New Jersey: Zephyr Publications, 2002).
2. *Dogmatic and Symbolic Theology of the Orthodox Catholic Church* (in Greek; Thessaloniki: Pournaras, 1973).
 3. *Rominosini, Romania, Roumeli* (in Greek; Thessaloniki: Pournaras, 1975).
4. *An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, trans. Protopresbyter George Dragas; *Orthodox Theological Library, Vol. 1* (Rollinsford, New Hampshire: Orthodox Research Institute, 2004).
5. *The Ecclesiology of St Ignatius of Antioch* (1956).
6. *Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine: An Interplay Between Theology and Society* (1982).

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ ОБ АВТОРЕ:

1. *Andrew J. Soproko*. *Prophet of Roman Orthodoxy: The Theology of John Romanides* (1998).
2. *Aidan Nichols*. "John Romanides and neo-Photianism," in *Light From the East: Authors and Themes in Orthodox Theology*.



Профессор А. М. Сидоров

СВЯТОЙ ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ. ЕГО ЖИЗНЬ, ТВОРЕНИЯ И БОГОСЛОВИЕ



В статье рассматривается жизнь, творения и основные черты богословия св. Ириней Лионского. Констатируется, что этот святой отец является свидетелем живого церковного Предания, восходящего непосредственно к Апостолам. В своей полемике против гностиков он отстаивает основные моменты этого Предания, особо акцентируя моменты православной сотериологии и антропологии.

ЖИЗНЬ СВ. ИРИНЕЯ¹

Время рождения этого отца Церкви долгое время служило предметом довольно оживленных научных дискуссий: мнения исследователей достаточно долго колебались на сей счет (в пределах от 80 до 150 года), но в последнее время диапазон этих мнений сузился (до 130–140 года; русский ученый С. А. Федченков считает, что датой рождения святого можно приблизительно считать середину 20-х годов II века). Место рождения его — Малая Азия и, скорее всего, город Смирна, где

¹ На русском языке имеется достаточно подробная монография, посвященная жизни и творчеству св. Ириней. См.: *Федченков С. А. Святый Ириней Лионский. Его жизнь и литературная деятельность.* — Сергиев Посад, 1917. Переиздание: СПб., 2008. Мы ориентируемся на первое издание.

св. Ириней провел свои ранние годы, принадлежа к основной массе греческого населения этого города. Епископом Смирнским во время детства и юности Ириней был известный св. Поликарп, один из «собеседников Апостолов», особенно тесно связанный со св. Иоанном Богословом¹. Можно с уверенностью констатировать, что сызмальства св. Ириней духовно окормлялся у этого великого старца, принявшего впоследствии славную мученическую кончину. Об этом он сам свидетельствует в своем письме к бывшему другу Флорину (отпавшему потом в гностическую ересь), сохраненном Евсевием Кесарийским (Церк ист V, 20, 6–7)²: «Я помню тогдашние события лучше недавних (узнанное в детстве срастается с душой). Я могу показать, где сидел и разговаривал блаженный Поликарп, могу рассказать о его уходах и приходах, особенностях его жизни, его внешнем виде, о беседах, какие он вел с народом, о том, как он говорил о своих встречах с Иоанном и с теми остальными, кто своими глазами видел Господа, о том, как припоминал он слова их, что он слышал от них о Господе, о чудесах Его и Его учении. Поликарп и возвещал то, что принял от видевших Слово жизни, это согласно с Писанием. По милости Божией ко мне, я тогда внимательно это слушал и записывал не на бумаге, а в сердце». Именно благодаря в первую очередь св. Поликарпу будущий епископ и «усвоил себе ту всецелую любовь ко Христу и ближним, какие характерны были как для него, так и для Апостола Иоанна, Поликарпа и смирнских христиан»³. Кроме того, св. Ириней в своих сочинениях неоднократно ссылается

1 О нем см.: *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. — М., 1996. — С. 103–108.

2 Мы опираемся на русский перевод этого труда: *Евсевий Памфил.* Церковная история. — М., 1993.

3 *Федченков С. А.* Указ. соч. — С. 82.

и на «пресвитеров», с которыми он общался в Малой Азии. Так, в «Против ересей» (II, 22, 5)¹ он замечает: «Все пресвитеры, собиравшиеся в Азии около Иоанна, ученика Господня, свидетельствуют, что им передал это сам Иоанн. Некоторые из них видели не только Иоанна, но и других Апостолов и слышали от них то же самое». В этом высказывании и аналогичных ссылках на «пресвитеров», св. Ириней понимает, скорее всего, «пресвитерство не как иерархическую степень, а именно как класс людей, хранящих апостольское Предание. Само собой понятно, что такими хранителями могли быть и епископы, и пресвитеры в узко иерархическом смысле этого слова»². Не исключено, что в их число входили и миряне, в частности те христиане, которые исполняли церковное служение «дидакалов». Судя по всему, у себя на родине в Малой Азии св. Ириней получил и вполне приличное светское образование. Его творения свидетельствуют, что он обладал определенными познаниями в математике, географии и в естественных науках. Вероятно, знал на элементарном уровне еврейский язык. Неплохо знаком был святой отец и с различными школами греческой философии; во всяком случае, читал сочинения Платона, которого неоднократно цитирует. Впрочем, философская культура святителя основывалась преимущественно на доксографическом

1 Обычно мы ссылаемся на русский перевод творений этого святого отца, осуществленный протоиереем П. Преображенским: Сочинения святого Ириней, епископа Лионского. — СПб., 1900. Репринт: М., 1996. Новый набор: Св. Ириней Лионский. Против ересей. Перевод прот. П. Преображенского. Доказательство апостольской проповеди. Перевод проф. Н. И. Сагарды. — СПб., 2008. Греческий и латинский текст этого произведения цитируется по многотомному изданию: Irénée de Lyon. Contre les heresies. Ed. par A. Rousseau, L. Doutrelau, etc.//Sources chrétiennes, № 263, 264, 293, 294, 210, 211, 100, 152, 153. — Paris, 1965–1979.

2 Федченков С. А. Указ. соч. С. — 124.

материале (то есть на древних хрестоматиях), а поэтому носила преимущественно «вторичный» характер. Куда более сильное влияние оказала на него риторика¹. Таким образом, достигнув периода возмужалости, св. Ириней напитался не только благодатными соками живого Предания, восходящего к непосредственным ученикам Господа, но имел и вполне достаточные познания в светских науках.

Дальнейшие события жизни святого восстанавливаются с большим трудом. Можно предполагать с достаточной уверенностью, что он побывал в Риме. Вероятно, это случилось в 154–155 годах, когда св. Поликарп совершил свою поездку в «столицу мира» и встретился с папой Аникитой. Очень возможно, что престарелый Смирнский епископ взял с собой сюда и любимого своего ученика, окормляемого им с детства. В одной рукописи, хранящейся в Москве, содержится эпилог к «Мученичеству св. Поликарпа», автор которого называет себя Пионием. Здесь, среди прочего, говорится, что св. Ириней остался в Риме после отъезда своего учителя (буквально: «был в Риме во время мученичества епископа Поликарпа») и «многих обучил» (πολλοὺς ἐδίδαξεν)². Данный эпилог, вызвавший много споров в науке, признается принадлежащим к IV веку и достоверность сведений в нем иногда подвергается сомнению³, хотя, на наш взгляд, без серьезных оснований. Как бы то ни было, сам факт пребывания св. Ириней в Риме подобных сомнений не вызывает. Хорошее знакомство его с творениями св. Иустина позволяет высказать предположение, что он, быть может, посещал

1 Подробно о светском образовании св. Ириней см.: *Benoit A. Saint Irénée. Introduction a l'étude de sa théologie.* — Paris, 1960. — P. 50–73.

2 См.: *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe // Sources chrétiennes, № 10.* — Paris, 1969. — P. 236.

3 *Ibid.* P. 208–209.

школу этого выдающегося христианского любомудра, завершая таким образом свое образование. Но сколь долго пребывал Ириней в Риме, сказать трудно.

Вся последующая жизнь святого отца связана с Галлией. Первое свидетельство о нем мы, правда, встречаем только в связи с гонениями 177 года. Евсевий (Церк ист V, 4) приводит послание галльских мучеников к папе Елевферию, где они рекомендуют ему Иринея, бывшего тогда уже пресвитером (πρεσβύτερον ἤδη τὸτ ὄντα τῆς ἐν Λουγδοῦνῳ παροικίας). В этом послании говорится: «Желаем тебе, отец Елевферий, радоваться в Боге сейчас и всегда. Мы попросили доставить тебе это письмо брата нашего и общника (κοινωνὸν) Иринея; просим тебя, будь к нему расположен, как к ревнителю завета Христова (ζῆλωτὴν ὄντα τῆς διαθήκης Χριστοῦ). Если бы мы думали, что праведность доставляет человеку место, то мы поставили бы его, по его заслугам, первым среди пресвитеров церковных»¹. Судя по данному посланию, св. Ириней уже долгое время пробыл в Галлии, успев снискать здесь всеобщее уважение членов Лионской Церкви. Он занимал выдающееся место среди всех галльских пресвитеров и, вероятно, являлся ближайшим помощником епископа Пофина, принявшего мученический венец во время указанных гонений. Сообщение блаж. Иеронима (О знамен. муж. 35) удостоверяет этот факт; он говорит о святом отце так: «Ириней, пресвитер Пофина, который управлял Лионскою церковью в Галлии, посланный исповедниками города Лиона с поручением по некоторым церковным вопросам в Рим, представил рекомендательные о себе письма епископу Елевферию. Впоследствии, когда Пофин, почти уже девяностолетний старец, скончался за Христа мученическою кончиною, Ириней был поставлен на его

1 Греческий текст: Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres V–VII./ Ed. Par G. Bardy // Sources chrétiennes, № 41. — Paris, 1955. — P. 28.

место»¹. Из этих «церковных вопросов», по причине которых св. Ириней совершил поездку в Рим, наиважнейшим был, вероятно, вопрос о монотанистах. Евсевий (Церк ист V, 3, 4) на сей счет сообщает: «Возникли по этому поводу разногласия, и братия из Галлии, изложив собственное суждение, осторожное и вполне правоверное, извлекли еще письма разных мучеников, у них скончавшихся, которые те, беспокоясь о мире церковном, находясь еще в оковах, писали братьям в Азии и Фригии, а также Елевферию, тогдашнему Римскому епископу». В чем состояло это «суждение» (κρίσις), сказать трудно, но, вероятнее всего, оно содержало осуждение (хотя в сравнительно мягкой форме — «осторожное») раскольников². Почти с уверенностью можно сказать, что и св. Ириней разделял его. В его сочинении «Против ересей» (IV, 33, 7) высказывается такое мнение: человек подлинно духовный «рассудит и тех, которые производят расколы, — не имеющих любви к Богу и заботящихся больше

1 Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. — Киев, 1910. — С. 282.

2 В данном случае мы расходимся с оценкой Л. Дюшена, который замечает: «Юная Лионская церковь, насчитывающая между своими членами азийцев и фригийцев, могла быть осведомлена о том, что творилось в Азии. В Риме этот вопрос тоже был поднят рано и, как во многих других местах, вызвал сначала великую тревогу. Лионские исповедники из недр тюрьмы писали по этому поводу «братии в Азии и Фригии, а также Елевферию, епископу римскому». Эти послания были занесены в знаменитый документ о лионских мучениках, вместе с суждениями «галльских братий» о пророческом духе, открывавшемся через Монтана, Алквиада и Феодота. Евсевий, имевший этот документ перед глазами, отзываясь о нем как о мудром и весьма православном, — однако, читая его, чувствуешь, что он не вполне отрицательно относится к фригийскому движению. Св. Ириней, доставивший эти послания в Рим, не может быть причислен к противникам монотанизма» (Дюшен Л. История древней Церкви. Т. I. — М., 1912. — С. 184–185).

о собственной выгоде, чем о единстве Церкви, по маловажным и случайным причинам рассекающих и разрывающих великое и славное Тело Христово и, сколько от них зависит, разрушающих его, говорящих о мире и производящих брань, поистине “оцеживающих комара, а верблюда поглощающих” (Мф 23, 24). Ибо они не могут достигнуть настолько исправления дела, насколько велик вред, исходящий от раскола». Не лишено вероятности, что это замечание относится к монтанистам.

По возвращении из Рима (скорее всего, в том же 177 или 178 году) св. Ириней занял пустующую Лионскую кафедру. Его деятельность в качестве архипастыря во многом сокрыта от нас вследствие скудости источников. Но несомненно, что он подвизался на поприще обращения язычников: Евсевий (Церк ист V, 26) упоминает его «Слово к эллинам» (или «О познании»), которое предполагает такую миссионерскую деятельность. Не исключена возможность, что проповедь святителя распространялась и на автохтонное кельтское население, вследствие чего ему пришлось, вероятно, выучить (хотя бы на поверхностном разговорном уровне) кельтский язык¹. Главное же внимание святого отца было обращено на еретиков-гностиков, особенно последователей валентинианина Марка, которые вели деятельную пропаганду своего лжеучения среди галльских христиан².

1 Ср. замечание о Лионе (Лугдуне): «Город был по преимуществу римский, а христианская община по преимуществу состояла из греков. Был в употреблении еще и третий язык, именно язык туземных кельтов. Епископ, который хотел склонить к вере Христовой и полудикий народ окрестностей, конечно должен был изучить его язык» (Павлович А. Взаимообщение в христианском мире в первые три века // Христианское Чтение, 1897, № 8–10. — С. 462–463).

2 Ср. на сей счет замечание: «Для св. Иринея, по-видимому, было ясно, что блестящее время расцвета гностицизма уже миновало: корифеи его уступили место эпигонам. Но с другой стороны, это отнюдь не означало,

В сочинении «Против ересей» (II, 31, 1) он увещевает одного своего друга избрать гибкую тактику в отношении данных еретиков: «Более умеренных и разумных между ними ты отклонишь и пристыдишь, чтобы они не богохульствовали против своего Создателя, Творца и Питателя, и Господа и не вымышляли происхождения Его от несовершенства и неведения; а более диких, ужасных и неразумных ты держи от себя подальше, чтобы тебе не терпеть более болтовни их». Вместе с тем отношение св. Ирины к этим заблудшимся людям было проникнуто подлинно христианской любовью. Он, в частности, говорит: «Мы же молимся, чтобы они не оставались в той яме, которую сами выкопали, но... удалились из пустоты и оставили тьму, и чтобы они познали Творца и Создателя сей вселенной, единого истинного Бога и Господа всего. Мы молимся об этом для них, любя их гораздо лучше, чем сами они думают любить себя. Ибо наша любовь, как истинная, спасительна для них, если только они примут ее. Ибо она подобна сильному врачевству, отнимая негодную и лишнюю плоть раны; она уничтожает их гордость и надмение. Посему нам не скучно пытаться всею силою протянуть им руку» (III, 25, 7).

События жизни св. Ирины в период его архипастырства известны очень плохо, но у Евсевия и блаж. Иеронима сохранились сведения о его участии в пасхальных спорах. В частности, Евсевий, повествуя о крутых мерах папы Виктора, которые он собирался применять по отношению к сторонникам малоазийской практики празднования Пасхи, пишет: «Среди противников Виктора был Ириней, писавший от лица всех галльских братьев, главой которых он был: он сразу заявил, что таинственное Воскресение Господне должно праздновать только в день Господень,

чтобы гностицизм сделался уже мало опасным для Церкви. Нет, опасность от него по-прежнему была очень велика — Ириней это ясно видел по своей Галльской церкви» (*Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним.* — Киев, 1917. — С. 668).

и стал подобающим образом уговаривать Виктора не отлучать целые Церкви Божии за то, что они соблюдают издревле преданный им обычай» (Церк ист V, 24, 11). Далее он цитирует выдержки из послания Иринея к Виктору, где тот ссылается на св. Поликарпа и папу Аникиту, пребывавших в мире, несмотря на различия в обычае празднования Пасхи. Заключает свое сообщение Евсевий такими словами: «Иринея, в соответствии со своим именем («мирный». — *А. С.*), оказался миротворцем и на деле: звал к миру в Церкви и заботился о нем. Он переписывался не только с Виктором, но и со многими главами Церквей по поводу поднятого вопроса» (V, 24, 12–17). Сообщение блаж. Иеронима вполне созвучно свидетельству Евсевия: говоря о посланиях Иринея к Виктору, он замечает, что святой отец «убеждает Виктора, что не должно без особенных уважительных причин расторгать единение с обществом епископов других церквей»¹. Таким образом, Римскому папе, по словам С. А. Федченкова, «воочию было представлено различие догмата от обряда, вечного в религии от временного; указано было, что первого надо держаться твердо, во втором же можно давать свободу отдельным общинам»². Трудно сказать, какую позицию занимал сам св. Ириней в этих спорах, так волновавших христиан его эпохи. Хотя он сам происходил из Малой Азии, однозначно на сторону малоазийской практики он не встал. Некоторые места его сочинения «Против ересей» (II, 22, 3; IV, 10, 1) позволяют думать, что Лионский предстоятель придерживался средней точки зрения, пытаясь найти разумный компромисс в столкновении крайних точек зрения. Авторитет св. Иринея сыграл большую роль в мирном разрешении данных споров. Во всяком случае, он дал решительный отпор притязаниям папы Виктора, который был вынужден пересмотреть свою

1 Церковные историки IV–V веков. — М., 2007. — С. 33.

2 Федченков С. А. Указ. соч. — С. 260.

ригористическую точку зрения и отказаться от политики давления на прочие поместные церкви¹.

После этого эпизода, случившегося в 191–192 годах, известия о св. Иринее в источниках практически исчезают. Православная Церковь почитает как священномученика, отмечая день его мученической кончины 23 августа. Архиепископ Филарет (Гумилевский) относительно этого замечает: «В жестокое гонение Септимия Севера (202) церковь Лионская подверглась страданиям более, чем какая-либо другая. Св. Иринея перешел ко Христу с тысячами чад своих, для принятия почестей Пастыря мученика»². Блаж. Иероним (Толк на Ис LXIV, 4) называет его «мужем апостольским и мучеником» (*vir apostolicus et martyr*). Позднее (в VI веке) Григорий Турский также говорит, что он закончил жизнь мученичеством (*per martyrium finitus*). Эти свидетельства, казалось бы, подтверждают предание о мученической кончине св. Иринея, которое предполагает, что святой отошел ко Господу в 202 или 203 году. Но на сей счет высказываются и сомнения, связанные с неясностью хронологии жизни этого великого мужа. Во всяком случае, по мнению Н. И. Сагарды, «известия о кончине святого Иринея

1 Помимо личного авторитета св. Иринея здесь сыграло определенную роль, вероятно, и независимое положение Галльской церкви. Как констатирует один наш исследователь, «несомненно, что Галлия, населенная многими христианскими колонистами — выходцами из Малой Азии, — сравнительно рано почувствовала свою независимость от Рима и свою церковно-административную самостоятельность. Несомненные следы этого мы имеем в мученических актах лионских и вьенских мучеников, пострадавших в гонение Марка Аврелия и в письме галльских исповедников к малоазийским христианам по поводу монτανизма» (*Покровский А. И. Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Историко-каноническое исследование. — Сергиев Посад, 1914. — С. 224*).

2 *Архиепископ Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви. Т. I. — М., 1996. — С. 82.*

и мученичество его должно считать по меньшей мере спорным: вероятно, святой Ириней дожил до конца дней в мире после длительного и плодотворного епископского служения в течение четверти века»¹.

ТВОРЕНИЯ

1. Подлинные сочинения, сохранившиеся целиком. Многочисленные свидетельства древнецерковных писателей указывают на то, что св. Ириней был весьма плодотворным автором. Например, блаж. Иероним констатирует: «Он написал пять книг против ересей, небольшое сочинение против язычников, сочинение о дисциплине, к Мартиану брату об апостольской проповеди, книгу различных поучений, к Власту о расколе, к Флорину о единоначалии, или о том, что Бог не есть виновник зла,

¹ Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по патрологии. — СПб., 2004. — С. 481. См. также: *Quasten J. Patrology*, v. I. — Utrecht-Antwerp, 1975. — P. 288. Тем более что гонения Септимия Севера касались только новообращенных. Ибо этот один из лучших императоров на римском престоле, путешествуя по Востоку, «ранее не имевший ясного представления о степени распространенности христианства, знакомясь с делами Востока, был поражен успехами этой религии среди языческого населения и решился задержать их запрещением перехода в христианство. Мера Септимия Севера действительно не затрагивала христианства самого по себе; христиан и христианское общество она оставляла на прежнем положении и даже до некоторой степени признавала его законность». Кроме того, «и гонение на новообращенных христиан не продолжалось до конца царствования Севера. Оно было кратковременно, так что последние годы правления этого государя отмечены таким же мирным положением христианства в империи, как и его начало» (*Спаский А. А. Лекции по церковной истории. Литография.* — Сергиев Посад, 1908. — С. 240–241).

и превосходную книгу об Огдоаде»¹. Из всех этих указанных произведений полностью сохранилось только два.

«Против ересей» («Обличение и опровержение лжеименного ведения»). Данное сочинение в своем греческом оригинале утеряно; сохранились лишь довольно обширные греческие фрагменты, которые составляют приблизительно одну пятую часть произведения (основная доля их приходится на первую книгу). К счастью, в целом виде оно дошло до нас в латинском переводе. Имеются девять латинских манускриптов, самый ранний из которых восходит к IX веку, но большинство из них — позднее XIV века. Данная рукописная традиция свидетельствует о том, что св. Ириней, как богослов и церковный писатель, был по-настоящему «открыт» Западом лишь в XIV веке. Сам перевод «Против ересей» на латинский язык был осуществлен, скорее всего, во второй половине IV века. Первым из латинских писателей, ссылающихся на это сочинение, был блаж. Августин, но потом ссылки на него западных христианских авторов становятся исключительным явлением. Следует отметить, что имеется также армянский перевод четвертой и пятой книг «Против ересей», осуществленный в VI веке.

Само произведение датируется приблизительно 185–189 годами и написано, несомненно, в Галлии. Оно предназначалось какому-то другу святого отца, возможно жившему в Малой Азии и бывшему также епископом. В предисловии к первой книге св. Ириней обращается к нему так: «Ты не будешь требовать от меня, живущего среди кельтов и по большей части имеющего дело с варварским языком, ни искусства речи, которого я не изучал, ни писательской способности, которую приобрести не старался, ни красоты выражений и увлекательности, которые мне чужды. То, что напишу тебе просто, истинно и обыкновенным языком,

1 Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. — С. 282.

но с любовью, ты примешь также с любовью, и сам, как способнейший меня, умножишь у самого себя принятые от меня семена и начатки: сказанное мною кратко — разрастется в широте твоего ума, и проповеданное мною слабо — предстанет в силе пред теми, с которыми ты обращаешься. И как я, по давнему твоему желанию узнать мнения тех лжеучителей, постарался не только открыть их тебе, но и дать средства к обличению их ложности, так и ты усердно послужи для других по благодати, данной тебе от Господа, чтобы люди не увлекались их льстивыми речами» (Пред 3). В этом предисловии обнаруживается, прежде всего, подлинное смирение св. Ириней и его авторская скромность. Впрочем, как отмечает Н. И. Сагарда, он, «вопреки весьма скромному суждению его относительно своих литературных способностей, выступает в этом произведении далеко не заурядным писателем. Язык его простой, но без всяких следов кельтского варваризма, которого он опасается... Он пишет легко и плавно. При большой ясности мыслей и выражения, он обладает богатыми знаниями; особенно замечательна склонность его к глубокомысленному умозрению»¹. В этом же предисловии ясно определяется и цель произведения: дать отпор «лжеименному ведению», волны которого стали захлестывать Церковь той эпохи. Судя по всему, св. Ириней предполагал первоначально написать всего две книги, но затем произведение стало все более и более разрастаться и в окончательном виде включило в себя пять книг. Расширяя свой первоначальный план, св. Ириней был побуждаем к этому в первую очередь попечением о Церкви. Он стремился предоставить пастырям ее действенные средства для исцеления еретического лжемудрования, ибо, как он говорит, «невозможно кому-либо лечить больных, когда он не знает болезни людей нездоровых». Тем более что св. Ириней отчетливо

1 Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Указ. соч. — С. 493

видел всю серьезность этой болезни, поскольку еретики «погружают в смерть верящих им, делая их отступниками от Создавшего их» (IV, предисл 2, 4).

Подобными задачами определилась и структура сочинения. Первая книга посвящена целиком изложению взглядов гностиков. Особое внимание уделяет св. Иринею Валентину и его ученикам: Секунду, Птолею, Колорвасу и Марку (воззрениям последнего посвящено более всего места). Затем, ясно отдавая себе отчет в том, что последователи Валентина «происходят от каких-то матерей, отцов и дедов» (I, 31, 3), он переходит к более ранним гностическим системам: к учениям Симона Волхва, Менандра, Сатурнина и пр. Согласно св. Иринею, само изложение или «обнаружение» лжеучения еретиков является уже победой над ними (I, 31, 3–4), ибо оно выявляет внутреннюю нелепость их жалких потуг на обладание высшим знанием. Со второй книги начинается собственно опровержение этого лжеучения. Прежде всего святой отец обращается к учению о Боге и мире гностиков, подчеркивая его мифологичность. Констатируется здесь и зависимость гностических представлений от эллинской философии (II, 14, 2–8). Кроме того, св. Иринею подвергает критике и крайне аллегорическое, сугубо произвольное толкование еретиками Священного Писания, показывая, что оно зиждется на их непомерной интеллектуальной гордыне; или, как говорит святой отец, обращаясь к своим оппонентам: «неразумно надменные вы дерзко говорите, что знаете неизреченные таинства Божии» (II, 28, 6). Эта надменность еретиков простиралась не только на учение о Боге и сотворенном мире, но и на антропологию, находящуюся в тесной связи с эсхатологией. В данном плане св. Иринею прежде всего критикует учение валентиниан о трех типах людей: материальных, душевных и духовных, каждый из которых обретет в будущем веке надлежащий им «по природе» удел: материальные

люди подвергнутся уничтожению в огне, душевные займут «среднее место», а духовные вознесутся выше седьмого неба и войдут в «пирому». Развенчивается также и теория переселения душ, разрабатываемая некоторыми гностиками. В третьей книге внимание автора сосредотачивается на доказательстве истин веры из Священного Писания и Предания. Эти доказательства определяются во многом тем, что многие из гностиков совершенно извращенно понимали данные фундаментальные основы христианского вероучения. По словам св. Иринейя, «когда обличают (еретиков) из Писаний, то они обращаются к обвинению самих Писаний, будто они неправильны, не имеют авторитета, различны по изложению, и (говорят), что у них истина не может быть открыта теми, кто не знает Предания... Когда же мы отсылаем их к тому Преданию, которое происходит от апостолов и сохраняется в церквах чрез преемство пресвитеров, то они противятся Преданию, говоря, что они премудрее не только пресвитеров, но и апостолов, и что они нашли чистую истину» (III, 2, 1–2). Четвертая книга во многом продолжает эту главную тему третьей книги, но дополняется еще доказательствами из «слов Господа», т. е. преимущественно из Евангелий. Центральной проблемой здесь является вопрос о единстве двух Заветов, расторжение которого представляло собой характерную черту мирозозерцания многих ересиархов II века, особенно Маркиона и его последователей. Наконец, в пятой книге св. Иринейя, опираясь опять в первую очередь на Новый Завет и церковное Предание, составляет в центре своего изложения эсхатологию, особенно — учение о воскресении тел.

Таким образом, данный главный труд св. Иринейя, будучи по замыслу и по исполнению полемическим, являет сущностной аспект всякой подлинно церковной полемики: единство отрицания неправомысленных взглядов и утверждения незыблемых

истин Православия. Что касается отрицательной стороны полемики св. Ириней, то он, по словам С. А. Федченкова, «разобрал и опроверг ересь со всех точек зрения: на основании данных разума, Священного Писания и Церковного Предания. Многие положения гностиков доведены у него до абсурдного или смешного, хотя и логического заключения, другие представлены как противоречащие учению Библии, словам Христа и апостолов и несоответствующие общецерковным воззрениям. Ересь поражалась, так сказать, в самое сердце ее. И едва ли можно сомневаться, что удар, нанесенный ей Иринеем, сильно отозвался на ней; в особенности потому, что он был одним из первых». А в своем позитивном аспекте, в труде «представлена первая более или менее полная богословская система. Раскрыто догматическое учение: о Боге в Самом Себе, взаимоотношении Лиц (особенно первых двух) Св. Троицы, о промыслительных действиях Бога в Ветхом Завете; о значении последнего периода для приготовления людей к принятию Спасителя; Воплощении Христа и Его искупительном подвиге для спасения людей; о таинстве крещения и причащения и о последних судьбах мира и человека: антихристе, всеобщем Суде и земном царстве Христовом. — Все эти пункты изложены на основе Св. Писания; подтверждены во многих случаях свидетельством Церковного Предания... и обоснованы на данных разума. Таким образом, их раскрытие могло вполне удовлетворить даже очень образованных христиан»¹. Эти существенные черты труда св. Ириней обеспечили ему почетное место и в истории церковной письменности, и в истории древнехристианского богословия, несмотря даже на тот факт, что внешне структура произведения не всегда точна и выверена².

¹ Федченков С. А. Указ. соч. — С. 482–483.

² См. на сей счет наблюдение: «Цельности внешней сочинение Ириней не имеет — видно, что оно писано в различное время и без особенно

«Доказательство апостольской проповеди»¹. До начала XX века это сочинение было известно только по своему названию. Но в 1904 году архимандрит Карапет Тер-Мекертчян обнаружил, а в 1907 году опубликовал перевод его на армянский язык. Рукопись, на которую он ориентировался в своем издании, датируется XIII веком, но она является позднейшей копией; сам же перевод восходит, скорее всего, ко второй половине VI века: его осуществили, вероятно, представители армянской так называемой эллинофильской школы. В новейшее время были обнаружены еще 13 фрагментов другого армянского перевода, составляющих примерно 15% текста, в одной рукописи XIV веком (Galata 54), являющейся патристическим флорилегием и восходящей в изначальном виде приблизительно к VII веку. Эти армянские переводы характеризуются стремлением к буквализму; исследователи приложили немало стараний для того, чтобы посредством них «увидеть» утерянный греческий оригинал.

Сочинение адресовано некоему Маркиану, вероятно знакомому св. Иринея, живущему где-то вдали от Галлии; написано оно позднее, чем «Против ересей» (быть может, в последние

строгого наперед составленного плана; но по внутренней цельности — по твердо выработанному богословскому воззрению и отсюда по твердо установившемуся отношению ко всем противным Церкви лжеучениям, это сочинение одно из образцовых произведений древней христианской письменности» (*Протоиерей А. М. Иванцов-Платонов*. Ереси и расколы первых трех веков христианства. — М., 1877. — С. 67).

- 1 Достаточно подробно этот памятник исследован Н. И. Сагардой, который также дает перевод его на русский язык (с немецкого). См.: *Св. Ириней Лионский*. Творения. — М., 1996. — С. 551–622. См. также: *Федченко С. А.* Указ. соч. — С. 484–509. Достаточно обстоятельная вступительная статья к новейшему переводу памятника на латинский и французский языки содержится в кн.: *Irénée de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique*. Ed. par *A. Rousseau // Sources chrétiennes*, № 406. — Paris, 1995. — P. 11–78.

годы жизни святого — в самом конце II века). Цель свою автор определяет в зачине произведения, где говорит, что желает «кратко изложить (доказать) проповедь Истины» (*διὰ συντόμων τὸ τῆς ἀληθείας ἐπιδείξει κήρυγμα*) для укрепления веры своего друга, чтобы он в малом «познал все члены тела Истины» (*πάντα τὰ μέλη τοῦ σώματος τῆς ἀληθείας*). Только таким образом, как считает св. Иринея, можно сделать свое спасение плодоносным (*τὴν σεαυτοῦ καρποφορήσεις σωτηρίαν*) и привести в смущение «лжемыслящих». «Ибо один путь, доступный всем видящим, который освящен небесным светом; но многочисленны и темны пути не видящих. Первый ведет в Царство Небесное и соединяет человека с Богом, а другие низводят человека в смерть и отделяют от Бога». Поэтому, согласно св. Иринею, всем заботящимся о своем спасении следует с помощью веры следовать первым путем и избегать путей других. Таким образом, цель сочинения, как ее определяет святой автор, состоит в «показании» («доказательстве, изложении») Истины, возвещенной в «проповеди», т. е. в божественном Гласе Спасителя и в гласах Его Апостолов. Данная Истина — органична и цельна, ибо является «Телом», и такое обозначение предполагает, что Она — церковна. В то же время она не является истиной абстрактной, поскольку есть Истина насущная и спасительная для человека; она — единственная Истина и исключает всякий намек на какие-либо «истины», могущие привести только к гибели¹.

Содержание сочинения соответствует поставленной цели. Небольшое по объему (издатели разделили его на 100 глав), оно охватывает и обозревает основные моменты христианского вероучения. Начинается оно введением (гл. 1–6), где св. Иринея, среди

1 Ср. в «Против ересей» (V, 20, 21), где св. Иринея говорит: «И проповедь Церкви истинна и тверда, так как в ней (в Церкви) указывается во всем мире один и тот же путь спасения».

прочего, делает небольшой экскурс в антропологию: человек, согласно ему, есть «составное живое существо» (*compositum animal, ζῶον*), включающее в себя душу и тело. Из этого вытекает этический постулат: необходимо соблюдать в чистоте и то, и другое, чтобы благочестие человека не было бы ущербным. И в первую очередь следует блюсти неповрежденным правило веры (*fidei regulam*) и исполнять заповеди Божии. Поскольку же вера есть основа всей нравственной деятельности человека и «хранительница спасения», то св. Иринея считает нужным напомнить крещальный символ веры, переданный пресвитерами — учениками Апостолов, ибо крещение есть «печать (*σφραγίς*) вечной жизни». С изложения этого символа и начинается первая часть основного раздела «Доказательства». Прежде всего здесь излагается учение о Боге в Самом Себе, т. е. учение о Святой Троице (гл. 3–7). Далее св. Иринея переходит к изложению мыслей о действии Бога в отношении к миру, показывая, что Бог есть Творец, Управитель, Промыслитель и Судия мироздания (гл. 8–42). Из всего тварного мира, безусловно, выделяется человек, которого Бог «образовал Собственными руками» (*propterea plasmavit manibus*), придав ему Свои черты, чтобы человек был «боговидным» (*θεοειδής*). После этого дается краткая история Домостроительства спасения, включающая как ветхозаветный ее этап, так и кульминацию «истории спасения» в Воплощении Бога Слова, совершившего искупление людей. Вторая часть трактата (гл. 42–97) посвящена практически вся ветхозаветным пророчествам о Христе, которые св. Иринея снабжает своими краткими толкованиями. В заключении (гл. 98–100) содержится предупреждение относительно различных лжеучений, искажающих и разрушающих апостольскую веру.

Следовательно, рассматриваемое сочинение св. Иринея является по сути дела катехизисом. После его публикации некоторых исследователей древнецерковной письменности охватило даже

разочарование: ожидая «сенсацию», они убедились, что «Доказательство» по преимуществу повторяет (часто в кратком виде) те мысли, которые были уже высказаны Лионским святителем в произведении «Против ересей». Однако, соблюдая должное беспристрастие, следует отметить несомненные достоинства трактата. По словам С. А. Федченкова, «здесь ясно, просто, кратко излагаются основные пункты догматики христианской: о Боге, Лицах Св. Троицы, о Христе, Его искупительном подвиге, о человеке, о Ветхом и Новом Заветах. Кратко передается вся история человечества, начиная с Адама. Все положения, касающиеся Нового Завета, в частности христологии, подтверждаются текстами из Св. Писания; что для искренно верующего человека служит самым убедительным доказательством достоверности и безусловной истинности всего христианского вероучения»¹. Во всяком случае, данное сочинение являет нам ту незыблемую церковную веру, которую хранили христиане II века и которой они укреплялись, уповая на достижение живота вечного.

2. Сочинения, сохранившиеся в отрывках. Помимо названных двух творений имеются указания на существование других произведений св. Ирины; сохранились и достаточно многочисленные фрагменты их². Правда, не всегда можно установить, какие фрагменты принадлежат точно конкретному

1 Ср. суждение на сей счет: «Иринею суждено было бороться не столько с языческими философами, сколько с мнимыми философами христианами, т. е. «гностиками», которые особенно сильны были в то время на Западе. И в этой борьбе святитель Лионский явил себя столько глубоким знатоком Св. Писания и Предания, сколько и проницательным философом, умевшим разоблачить все хитрости и тонкости врагов, которых он знал не только по сочинениям, но и лично» (*Скворцов К.* Философия отцов и учителей Церкви (период апологетов). — Киев, 2003. — С. 151).

2 Многие из них переведены в указанном переиздании П. Преображенского (с. 529–548).

произведению, а также определить название и характер самих этих произведений. Впрочем, предварительная работа исследователей позволяет сделать некоторые выводы¹. Прежде всего следует отметить, что сохранились выдержки из двух сочинений святого, обращенных к его бывшему другу Флорину (возможно, оба произведения были написаны в жанре посланий). Одно из них, по сообщению Евсевия и блаж. Иеронима, носило название «Об единоначалии (Περὶ μοναρχίας), или О том, что Бог не является виновником зла» — направлено оно было против гностического учения о Боге; второе называлось «Книга об осмеице» и также носило антигностический характер, опровергая, скорее всего, валентиниановскую «эзонологию». По свидетельствам древних, некоторые из произведений св. Ириния касались пасхальных споров; к ним относятся: «О расколе» (написанное против малоизвестного римского раскольника Власта), послания к папе Виктору (фрагменты III и XLVIII у Преображенского) и послания к разным епископам. Возможно, к последним относятся два фрагмента (VII и XLVII), один из которых (XLVII) интересен для понимания эсхатологических воззрений Лионского епископа: «Тогда по истине общая радость совершится для всех верующих в жизнь, и в каждом человеке утвердится таинство Воскресения и надежда нетления и начало вечного Царства, когда Господь уничтожит смерть и диавола. Ибо этот человек с плотию, воскресший из мертвых, уже не умрет, но после того, как изменилась она в нетление и сделалась подобной духу, когда разверзлось небо, (Господь наш) полный славы представил ее (плоть) Отцу». Истинность учения о воскресении плоти утверждается здесь с предельной ясностью. Известно еще, правда только по названию, апологетическое сочинение св. Ириния «О познании»,

1 Результаты многих дореволюционных исследований приводятся в кн.: Федченков С. А. Указ. соч. — С. 510–550.

направленное против язычников. У преп. Максима Исповедника сохранились две выдержки из произведения Лионского святителя (фрагменты V–VI) под названием «О вере». Одно из них, кстати, содержит такое определение воли: «Воля и действенная сила Божия есть творческая и промыслительная причина всякого времени, места и века и всякого естества. Воля есть присущий нам разум (λόγος) души разумной (νοεράς), как самовластная сила ее. Воля есть ум (νοῦς) стремящийся и стремление разумное, направляющееся к желаемому». Можно предположить, что в данном случае у святого отца утверждается онтологическая значимость воли, являющейся сущностной чертой человека как разумного существа и образа Божия. Во второй выдержке речь идет о всемогуществе Божиим, причем в этом всемогуществе опять подчеркивается значение Божественной воли.

Наконец, можно отметить, что помимо своего главного антигностического труда св. Ириней, вероятно, писал и отдельные сочинения, направленные против конкретных еретиков гностического толка. Во всяком случае, в армянском переводе сохранились фрагменты из его «Слова против Сатурнина» и «Слова против Колорваса»¹. В весьма обширной выдержке из первого «Слова» автор как бы суммирует сущностное содержание всей своей антигностической полемики. Здесь, в частности, утверждается, что только в католической Церкви сохраняется во всей полноте и чистоте Священное Писание. Далее излагается учение о Святой Троице и учение о человеке; из изложения антропологии, включающего в себя рассмотрение грехопадения прародителей, органично вытекает сотериология с особым акцентом на искупительном подвиге Спасителя. Благодаря этому подвигу, плоть человека вышла из-под власти закона смерти, а между нею и духовным началом в человеке установилась

1 См.: Федченков С. А. Армянские фрагменты творений св. Иринейя Лионского // Христианское Чтение, 1915, Т. ССXLII, ч. 2. — С. 562–582.

должная гармония. Во втором «Слове», судя по большому фрагменту из него, святой отец преимущественное внимание уделяет христологии. В частности, здесь говорится: «Один есть рожденный и пострадавший Иисус Христос и один и тот же Единородный Сын Божий, Которого Бог по безмерному Человеколюбию Своему послал в мир». Таким образом, четко утверждается, что во Христе нераздельно соединены Божественная и человеческая природы. Имеется и еще ряд фрагментов св. Иринея на разных языках, но установить их подлинность и принадлежность к каким-либо конкретным произведениям не всегда представляется возможным.

В общем же и целом можно заключить, что св. Ириней и свой писательский талант полностью поставил на служение Церкви. Твердый в Православии архипастырь, он и пером отстаивал его так же, как в своей жизни неуклонно и непреложно следовал учению Господа, стараясь осуществлять все Его спасительные заповеди. По яркой характеристике Ф. В. Фарара, «св. Ириней есть писатель высокой важности, так как он самый ранний, у которого мы встречаемся с полным очертанием христианского богословия. Лично в своем смирении, своей терпимости, своей учености, своей деятельности, своем мужестве и самоотречении он представляет прекрасный образец того высокого типа, который впервые распространило в мире христианство. Мы видим в нем черты невинного и святого мужа, — мужа, который ходил не по плоти, а по духу»¹. Антигностический пафос большинства его творений проистекает из глубокого убеждения в непрерываемой истинности Православия, которое подкреплялось строгой и точно выверенной логикой мышления².

1 Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. Т. I. — Петроград, 1902. — С. 82.

2 Ср. суждение на сей счет: «Иринею суждено было бороться не столько с языческими философами, сколько с мнимыми философами христиан-

УЧЕНИЕ

*Боговедение. Церковное Предание как ключ
к истинному Богомыслию*

Выступая против еретиков, которых он определил «ложно называемыми гностиками» (FALSO COGNOMINATI GNOSTICI; Пр. ерес. II, 13, 10), св. Иринея являлся защитником подлинного ведения, т. е. церковного гносиса. Этот «гносис» он называл «подлинным ведением» (VERAM SCIENTIAM; II, 26, 1), «истинным познанием» (AGNITIO VERA; IV, 33, 8) или «спасительным познанием» (AGNITIO SALUTIS; III, 10, 3). Суть данного церковного гносиса, в противоположность «лжеименному ведению», святой выразил так: «Гораздо лучше... если кто-либо, ничего не зная, не постигая ни одной причины, почему какая-либо из сотворенных вещей создана, верует в Бога и пребывает в любви к Нему, чем, надмеваясь таким знанием, отпадает от любви, которая животворит человека; (лучше) если он не гонится ни за каким другим знанием, кроме знания Иисуса Христа Сына Божия, распятого за нас, чем через хитрые вопросы и тонкие речи впасть в нечестие» (II, 26, 1). Таким образом, подлинное Боговедение, согласно св. Иринею, зиждется на любви и вере. Особенное значение имеет последняя, поскольку «вера создается на том, что истинно существует, дабы мы верили в сущее (τὰ ὄντα), как оно есть». Поэтому «необходимо и достойно прилагать к ней много попечения, чтобы достигнуть истинного уразумения

скими, т. е. “гностиками”, которые особенно сильны были в то время на Западе. И в этой борьбе святитель Лионский явил себя столько глубоким знатоком Св. Писания и Предания, сколько и проникательным философом, умевшим разоблачить все хитрости и тонкости врагов, которых он знал не только по сочинениям, но и лично» (Скворцов К. Философия отцов и учителей Церкви (период апологетов). — Киев, 2003. — С. 151).

сущего» (Док., 3). Этот тезис об онтологичном характере веры, влечет вывод, что онтологичным является и ведение, основывающееся на вере. Причастуя, через ведение и веру, единственно подлинному Сущему, человек обретает истинную жизнь, «ибо познание Бога обновляет человека» (Пр. ер. V, 12, 4).

Подобное познание и обновление возможно лишь в Церкви. И путем к истинному Богомыслию является церковное Предание. О нем св. Ириной высказывается так: «Все, желающие видеть истину, могут во всякой церкви узнать Предание Апостолов, открытое во всем мире; и мы можем перечислить епископов, поставленных Апостолами в церквах, и преемников их до нас, которые ничего не учили и не знали такого, что эти (еретики) бредят. Ибо, если бы Апостолы знали сокровенные таинства, которые они сообщали совершенным отдельно и тайно от прочих, то предали бы их в особенности тем, кому поручали самые церкви. Ибо они хотели, чтобы были совершенны и безукоризненны во всем те, кого оставляли своими преемниками и кому передавали свое место учительства, так как от их правильного действия должна происходить великая польза, а от падения их — величайшее несчастье» (III, 3, 1). Следовательно, как истинное ведение противостоит лжеведению, так и подлинное церковное Предание противостоит различным формам еретического лжепредания. Или, как это констатирует Н. И. Сагарда, «на одной стороне — вера Церкви в твердо определенном единстве, с печатью истины как в своем происхождении, так и в способах сохранения, а на другой — пестрое множество систем лжеучения, взаимно противоречивых и взаимно превосходящих друг друга в пустоте»¹. Хранительницей истинного Предания является церковная иерархия, прежде всего — епископы и пресвитеры: они имеют преемство

¹ Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по патрологии. — С. 504.

от Апостолов (*successio ab apostolis*) и обладают даром истины (*CHARISMA VERITATIS*; IV, 26, 2). Благодаря иерархии сохраняется, согласно св. Иринею, единство Церкви, стержнем которого является единое вероучение, принятое от Апостолов. «Приняв это учение (*τοῦτο τὸ κήρυγμα*) и эту веру, Церковь, хотя и рассеяна по всему миру, <...> тщательно хранит их, как бы обитая в одном доме; одинаково верует этому, как бы имея одну душу и одно сердце (*ὡς μίαν ψυχὴν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσα καρδίαν*); согласно проповедует это, учит и передает как бы у ней были одни уста» (I, 10, 2). Зримым выражением подобного единства и единокровия является крещальный символ веры, текст которого и приводится св. Иринеем.

Учение о Святой Троице, христология и сотериология

Основу данного символа составляет вера во Святую Троицу. Для святого отца прежде всего характерно благоговейное отношение к тайне внутритроичной жизни. Как замечает В. В. Болотов, «по мысли св. Иринея, следует благоговейно преклоняться пред такую высокою тайною веры, как догмат о рождении Сына Божия, не пытаюсь расследовать, каким образом Сын родился от Отца (*quomodo ergo Filius prolatus a Patre est?*). *Quomodo* этого факта не знает никто: ни Ангелы, ни Архангелы, ни начала, ни власти; знает только родивший Отец и рожденный Сын, и все человеческие усилия постигнуть эту тайну бесполезны до глупости. Назовем ли мы рождение Сына *prolatio*, или *emissio*, или *nuncupatio*, или *adapertio*, сущность дела остается та же: мы употребили новое слово, но воспользоваться его смыслом для уяснения догмата, перенести этот смысл на рождение Сына мы не имеем права: точное и содержательное в приложении к человеку, к его сложной и страстной природе, — слово теряет свой смысл, когда оно

прилагается к Богу»¹. В общем, св. Ириней, не употребляя самого термина «единосущный», склоняется к самой идее единосущия трех Божественных Лиц, особенно подчеркивая Их единство; момент же Их различия часто остается в тени. «О Св. Духе богословие св. Иринея говорит большею частью в связи с учением о Сыне: Они оба — руки Отца, служат Ему, и однако же так, что мир, сотворенный Ими, сотворен Самим Богом-Отцом»². Святой Дух, по мысли святого отца, также совечен Отцу, как и Сын; само собою разумеется, что Он есть также Бог. Таковы основные черты учения св. Иринея о Святой Троице, которые намечаются им в строгом соответствии с церковной «керигмой»³.

1 *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. — М., 1999. — С. 64.

2 Там же. — С. 68–72.

3 Поэтому вряд ли Лионского святителя стоит упрекать в отсутствии ясности и глубины, как, например, это делает А. Орлов. См.: «Положительное учение Иринея о Св. Троице, ввиду его сознательного и принципиального отвращения к каким-либо аналогиям и подобиям из тварного мира, не отличается ясностью и отчетливостью. Вечное и ипостасное бытие трех Божественных Лиц для Иринея является просто богооткровенным фактом, необходимым членом *regulae fidei*, но непостижимым для человеческого разума. Не подлежит сомнению, что Ириней признавал ипостасное бытие Лиц Св. Троицы не только в икономическом (домостроительном) порядке, но и в онтологическом, премирном, — однако, отсутствие какого-либо философского (дедуктивного) принципа в догматических умозрениях Иринея помешало ему раскрыть этот пункт христианского богословия с такой отчетливостью и глубиной, с какой он выступает, например, в творениях александрийских писателей Никейской эпохи» (*Орлов А.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. — Сергиев Посад, 1908. — С. 66). Отсутствие «философского», или «дедуктивного», принципа у св. Иринея является скорее плюсом, чем минусом его учения о Свя-

Как в триадологии он подчеркивает единство трех Божественных Лиц, так и для его христологии характерен акцент на единстве Богочеловеческой Личности Господа. У него довольно часто встречается высказывание, что Христос — Один и Тот же Самый (UNUM ET EUNDEM JESUM CHRISTUM; греч.: εἷς καὶ ὁ αὐτός; см.: I, 9, 2; III, 16, 2; III, 16, 8) — именно эта фраза и является одной из ключевых в Халкидонском вероопределении, встречаясь здесь семь раз¹. Также, в противоположность гностическому разделению Господа на «горнего Христа» и «земного Иисуса», Лионский епископ изрекает: «Один и Тот же Христос Иисус Сын Божий, Который Своим страданием примирил нас с Богом и воскрес из мертвых, Который находится одесную Отца и совершен во всем; Который, будучи биен, не отражал ударов, «страдавая не угрожал» и, терпя мучения умолял Отца простить тех, кто распинали Его» (III, 16, 9). Вообще, христологический дуализм, столь присущий многим гностикам (в частности, последователю Валентина — Птолею), изблещается св. Иринеем с принципиальной последовательностью². Докетизму же гностиков святой отец противопоставлял реальность Воплощения Бога Слова: именно Сын Божий и Слово Божие «воплотился и нисшел даже до смерти и совершил Домостроительство нашего спасения» (III, 18, 1). Поэтому «те, которые говорят, что Он мнимо явился и не родился во плоти и не сделался истинно человеком, доселе еще состоят под древним осуждением» (III, 18, 7). Данное подчеркивание реальности человечества

той Троице, поскольку этот принцип, излишне рационализируя тайну Троицебожия, выхолащивает суть христианского Благоговения.

1 См.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition, v. I. — London–Oxford, 1975. — P. 102.

2 Подробно см.: Housiau A. La christologie de saint Irénée. — Louvain-Gembloux, 1955. — P. 143–234.

Господа определяется у св. Иринея (как и у большинства святых отцов) принципиальной сотериологической посылкой: «Спаситель пришел воссоздать человека. Воссоздать же человека не значит воссоздать только дух или душу человека, потому что дух и душа составляют только часть человека. Совершенный же человек состоит из души, соединенной с плотью, которая создана по образу Божию, и получающей Дух Отца. Поэтому воссоздать человека значит восстановить не только душу, но и тело. Отсюда, чтобы воссоздать человека, Восстановитель должен иметь все элементы полного человека, т. е. дух, душу и тело»¹.

Следует вообще отметить, что основное внимание в богословии св. Иринея уделяется Домостроительству спасения. Как считает наш современный патролог, «основная мысль сотериологии св. Иринея заключается в утверждении, что христианство открывает перед человеком путь реального спасения от греха, смерти и рабства диаволу и что спасение существенно связано с явлением в мир Иисуса Христа. Св. Ириней был одним из первых церковных богословов, который в полном согласии со Священным Писанием подчеркнул основополагающее значение личности Иисуса Христа в спасении человеческого рода. Сотериология

1 *Никольский А.* Св. Ириней Лионский в борьбе с гностицизмом // Христианское Чтение, 1881, № 3–4. — С. 235. Поэтому вряд ли можно говорить о «невнимании Иринея к человеческой природе Спасителя», как это делает А. Орлов, который, в частности, высказывает следующее суждение: «Установив с непреерекаемой ясностью субстанциальную истинность как божеской, так и человеческой природ Спасителя, Ириней в вопросе об их взаимоотношении в единой личности Богочеловека решительный перевес отдает божественной сущности Христа, рассматривая Его человеческую природу лишь как пассивное орудие Логоса, которым Логос властно пользуется для достижения своих спасительных целей» (*Орлов А.* Христология Илария Пиктавийскаго в связи с обзором христологических учений II–IV вв. — Сергиев Посад, 1909. — С. 12–15).

св. Иринея существенно христоцентрична»¹. Кроме того, исходным пунктом всех сотериологических взглядов святого отца является идея Бога как высшего Блага: Бог — «благ и милосерд и терпелив и спасает кого должно, и благодать у Него не лишена справедливости и премудрости, не умаляется; ибо спасает, кого должно спасти, и судит достойных суда» (III, 25, 3). Соответственно, «Бог и промысляет о всем» (III, 25, 1). Это Его Промышление (Промысл) носит характер свободного волеизлияния. Ибо «Он свободно и по доброй воле Своей все сотворил» (IV, 20, 1), а поэтому столь же свободно промысляет о тварях Своих. Особо Промысл Божий касается человека, занимающего исключительное место среди прочих тварей. Ибо если их (даже Ангелов) Бог Отец «образовал Словом», то «человека Он создал Своими руками, взял от земли чистейшее, тончайшее и самое нежное, и Свою силу в определенной мере смешал с землею; ибо Он дал творению Свои собственные формы, чтобы также и видимое (в нем) было богообразно. Ибо созданный человек был поставлен на земле как образ Бога. И чтобы он сделался живым, Он вдунул в его лице дыхание жизни, так что как по дуновению, так и по творению человек подобен Богу. Он был свободен и независим, так как был создан Богом для того, чтобы господствовать над всем, что на земле» (Док. 10–11). Далее св. Иринея уточняет: «Но Образ Божий есть Сын, по образу Которого и человек произошел» (Там же 22). По объяснению архимандрита Киприана, «для св. Иринея “быть по образу Божию” значит быть по образу Слова воплощенного, или иными словами, что тело человеческое создано по образу идеального тела Слова, воплощенного от вечности в божественном плане и божественной Премудрости»². —

1 *Скурат К. Е.* Избранные труды. — Сергиев Посад, 2008, — С. 402–403.

2 *Архимандрит Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. — М., 1996. — С. 100.

Мысль, следует констатировать, не лишенная богатых перспектив в богословском отношении¹. Впрочем, св. Ириней в данном отношении не всегда четок и строг: иногда различая «образ» и «подобие», он часто отождествляет и неразрывно сопрягает их. Но главное в размышлениях его заключается в том, что тело человека есть непосредственное творение Божие, а потому Домостроительство спасения немислимо и без исцеления этой части человеческого естества.

По замыслу Божию, первоначально сотворенный человек был еще несовершеннолетним, являлся как бы младенцем и должен был возрасти духовно и телесно (Пр. ер. IV, 38, 1–2). И в этом также проявилась Благодать и Премудрость Божия, ибо для людей не было бы вождедено благо, «которое бы достигалось без собственного стремления, старания и труда, но было бы насаждено

1 С этой мыслью может быть тесно связано то положение, встречающееся у святых отцов, что «создан человек “в неистление” (εις ἀφάρσιν) — сотворен и призван к общению Божественной жизни, к жизни в Боге. И, как созданному “по образу Божию”, человеку в самом акте творения дано было бессмертие». Но оно было дано «как возможность — и она должна была быть осуществлена его творческой свободой, в стяжании Духа» (*Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. — М., 1998. — С. 190*). К этой связке основополагающих сотериологических интуиций можно присоединить и то, что «первые люди были безгрешными не в смысле, что они по естеству не могли грешить, а в смысле, что по свободной воле могли не грешить. Грех не был составной частью их богозданного естества, но мог стать достоянием их свободной воли. Хотя они были сотворены безгрешными, им как свободным существам было оставлено добровольно, при помощи благодати Божией, утверждаться в добре и усовершенствоваться в Божественных добродетелях. Что касается души, касается и тела первых людей. Сотворенное Богом, оно было безгрешным, бесстрастным, а тем самым свободным от болезней, страданий и смерти. С такой душой и с таким телом человек мог беспрепятственно и радостно достичь цели жизни, которую поставил ему Бог» (*Архимандрит Иустин (Попович). О первоначальном грехе. — Пермь, 1999. — С. 19*).

само собою и без всякого подвига» (IV, 37, 6). Кроме того, «чтобы человек не возомнил о себе много и надменно не превозносился — как будто бы он, вследствие данного ему господства и свободы, не имел (над собою) владыки и таким образом погрешил бы против Бога, своего Творца, преступая свой предел, — и не пришел бы к самодовольной гордой мысли против Бога, ему дана была Богом заповедь, чтобы он знал, что своим Владыкой имеет Господа своего. Также и некоторый предел поставил ему (Бог), чтобы он, если соблюдет заповедь Божию, постоянно пребывал таким, каким был, т. е. бессмертным; если же он не соблюдет, то делается смертным, обратившись в землю, от которой началось его творение» (Док. 15). Человек, как известно, выбрал второе. Но сам этот выбор, согласно св. Иринею, произошел по попущению Божию и явил милость Божию. Ведь «Бог долго терпелив был при отпадении человека, предвидя победу, имевшую дароваться ему чрез Слово. Ибо когда сила совершалась в немощи, это показывало Божию благость и величественную власть». Как Иона, по попущению Божию был поглощен китом, «так и в начале Бог попустил человеку быть поглощену великим китом, который был виновник преступления, не для того, чтобы поглощенный всецело погиб, но предустрояя и приготавливая план совершенного Словом спасения чрез знамение Ионы». Это произошло для того, «чтобы человек никогда не возымел противного мнения о Боге, думая, что нетление принадлежит ему собственно по природе или, уклонившись от истины, не хвалился в суетной надменности, будто он естественно был подобен Богу» (Пр. ер. III, 20, 1). И в общем можно сказать, что «Адам никогда не избежал рук Божиих» (V, 1, 3), т. е. он постоянно опекался любящим Промыслом Божиим, даже когда его воля устремлялась в сторону, противоположную воле Божией. Естественно, «рук Божиих» не избежали и все потомки Адама. Поэтому вся история человечества многообразно и многолико являет нам,

согласно св. Иринею, мудрый и заботливый Промысл Божий. Он проявился в жизни ветхозаветных праведников, законе Моисеевом, пророках и нашел свое высшее выражение в Воплощении Бога Слова. По словам святого отца, человечеству были даны «четыре главных завета: один при Адаме до потопа, другой после потопа при Ное, третий — законодательство при Моисее, четвертый же, обновляющий человека и сокращающий в себе все, — чрез Евангелие, вознося и как бы на крыльях поднимаая людей в Царство Небесное» (III, 11, 8).

Этот «четвертый завет» является завершением, исполнением и высшей точкой всех предшествующих «заветов». Воплощение Бога Слова и знаменует эту высшую точку. В этой связи св. Ириней и развивает свою знаменитую теорию «возглавления» (*rescapitulatio*; ἀνακεφαλαίωσις), опираясь на мысли, высказанные св. Апостолом Павлом (Ефес 1, 10)¹. По словам И. В. Попова, «*rescapitulatio*, *rescapitulari* имеют много значений, но в данном случае эти слова значат — сводить к единству

1 Толкуя это место, свт. Феофан говорит: «Христос Господь от века преопределенный глава спасаемого человечества. Но как грехом введен разлад и распадение в среду тварей земных и небесных, то истребляя грех, Господь отнимает стену разделения, все воссоединяет, возвращает к миру в Себе и становится возглавлением земного и небесного (Кол 1, 20)» (Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования Посланий Апостола Павла. Послание к Ефесеям. — М., 1998. — С. 76). Впрочем, сам термин «рекапитуляция» был известен и в античности (например, у римского ритор Квинтилиана). Согласно античному словоупотреблению, «рекапитуляция излагает вкратце весь случай целиком, представляя его или данную историю вновь и подводя итог — сводя воедино все рассуждение в виде конспекта, так что, если даже частные детали производят наибольшее воздействие, цельная картина представляется более яркой. Таким образом, формулируется резюме, которое в силу своей краткости яснее, а потому и эффективнее воздействует на слушателя» (*Иерей Иоанн Бер. Становление христианского богословия: Путь к Нике.* — Тверь, 2006. — С. 110).

путем краткого повторения. Так термином *rescapitulatio* можно было бы назвать краткое обобщение всех мыслей исследования посредством повторения в конце его общих мыслей и результатов. Христос, по учению св. Иринея, возглавил все человечество, повторив в истории своей жизни все подробности жизни Адама, обычное течение жизни каждого из его потомков и историю человечества во всей его совокупности»¹. Прежде всего, как констатирует Лионский святитель, Сын Божий воспринял полноту человечества, «восстанавливая в Себе Самом создание Свое и стал Сыном Человеческим» (III, 22, 1). Поскольку же Он пришел спасти всех: «младенцев, детей, отроков, юношей и старцев», то «Он прошел чрез все возрасты», освятив их (II, 22, 4)². Кроме того, родословие в «Евангелии

1 *Попов И. В.* Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. — Сергиев Посад, 1904. — С. 12.

2 В связи с этим утверждением возникает вопрос, как совместить данное утверждение св. Иринея с обычной хронологией земной жизни Господа, ибо оно как бы предполагает, что Иисус Христос достиг старческого возраста. Однако следует более внимательно рассмотреть весь контекст этой фразы. Сначала св. Иринея говорит, что Христос, «имея тридцать лет от роду, когда Он крестился и достигнув совершенного возраста учителя (*magister aetatem perfectam habens*), пришел в Иерусалим... Поэтому Он, будучи учителем, имел и возраст учителя (*magister ergo existens, magistri quoque habebat aetatem*)». Далее святой отец замечает, что Господь освятил «всякий возраст соответствующим периодом в Своей жизни». Перечисляя эти возрасты, которые прошел и Господь, св. Иринея называет: младенцев (*infantes*), детей (*parvulos*), отроков (*pueros*), юношей (*iuvenes*) и старцев (*seniores*), сделавшись для младенцев младенцем, ребенком для детей (или «малым для малых»), отроком для отроков, юношей для юношей и старцем для старцев (*senior in seniores*), чтобы для всех стать совершенным учителем. В данном перечне возрастов привлекает некое «звоние», или «скачок» от «юноши» к «старцу». А исходя из контекста развития мысли св. Иринея, можно с большой долей уверенности предположить, что «старец» в конкретном случае у него тождественен

от Луки» (3, 23–38), содержащее 72 рода, показывает, согласно св. Иринею, что Господь «в Себе Самом восстановил все народы от Адама распространившиеся и все языки и (весь) род людей вместе с самим Адамом» (III, 22, 3). Вследствие чего Сын Божий, воплотившись, «снова начал длинный ряд человеческих (существ) и сокращенно даровал нам спасение, так что потерянное нами в Адаме, т. е. бытие по образу и подобию Божию, мы опять получили во Христе Иисусе» (III, 18, 1). Таким образом, Господь соединил «человека с Богом. Ибо если бы не человек победил врага рода человеческого, то враг не был бы побежден законно. И опять, если бы не Бог даровал спасение, то мы не имели бы его прочно. И если бы человек не соединился с Богом, он не мог бы сделаться причастным нетления. Ибо Посреднику Бога и человеков надлежало чрез Свое родство с тем и другими привести обоих в содружество и согласие и представить человека Богу, а человекам открыть Бога» (III, 18, 7). В этом посредничестве воплотившегося Бога Слова св. Ириней великую роль отводит крестной смерти Господа, поскольку, «восстанавливая в Себе всего человека от начала до конца, Он повторил и его смерть» (V, 23, 2). Поэтому «преступление, которое совершилось посредством древа, разрушено было послушанием древа» (Док. 34).

Следствием искупления является обожение. Св. Иринею принадлежит как бы «ключевая формула» всей святоотеческой сотериологии: «Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы (человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим» (Пр. ер. III, 19, 1). Несколько с иными нюансами Лионский святитель высказывает ту же мысль следующим

«возрасту совершенного учителя», т. е. подразумевает зрелого мужа (после 30 лет), причем в первую очередь — духовно зрелого мужа.

образом: Господь, «по неизмеримой благодати Своей сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он» (V, предисловие). В результате «свет Отца сошел на плоть Господа нашего и от Его сияющей плоти перешел на нас, и таким образом человек, окруженный Отчим светом, получил нетление» (IV, 20, 2). Поэтому, как формулирует эту основную сотериологическую интуицию св. Ириней, русский патролог: «В силу соединения со Словом Божиим человеческая природа в Лице Иисуса Христа достигла наивысшего развития, возведена к ее совершенству, стала бессмертной и богоподобной. Последствия соединения Божества и человечества в Лице Иисуса Христа простираются на весь род человеческий. Природа искупленных достигнет такого же прославления и обожения, какого удостоился Человек Иисус. Однако непосредственной действующей причиной обновления искупленных является не Слово Божие, а Дух Святой. Во время Крещения Господа Он сошел на Человека Иисуса и в Нем принципиально на всех людей. Почивая на человечестве Иисуса Христа, Дух Святой навыв обитать вообще в людях»¹. Вследствие чего, как говорит св. Ириней, «без Духа Божия мы не можем спастись», а поэтому нам следует блюсти Его, «дабы сделавшись лишенными Божественного Духа, не потерять Царства Небесного» (V, 9, 3).

*Экклесиология, учение о нравственности,
эсхатология*

Сущностной чертой сотериологии св. Ириней является, таким образом, идея обожения. Естественно, что само это обожение не мыслится без действия всех лиц Святой Троицы, в частности — без действия Святого Духа. А «человечество, вступившее на путь

¹ *Попов И. В.* Конспект лекций по патрологии. — М., 1912. — С. 78.

обожения, и составляет Церковь»¹. Единство сотериологии и эклесиологии св. Иринея проявляется, помимо всего прочего, в том, что идея «возглавления» определяет во многом и учение о Церкви этого святого отца. По его словам, «Один Бог Отец, и Один Христос Иисус Господь наш, имеющий придти по всеобщему устройению и все восстанавливающий в Себе. Во всем же есть и человек, создание Божие; поэтому, и человека восстанавливая в Себе Самом, Он невидимый сделался видимым, необъемлемый сделался объемлемым и чуждый страдания страждущим, и Слово стало человеком, все восстанавливая в Себе, так что как в пренебесном, духовном и невидимом (мире) начальствует Слово Божие, так и в видимом и телесном Оно имеет начальство и присваивая Себе первенство и поставляя Себя Самого Главою Церкви все привлечет к Себе в надлежащее время» (III, 16, 6). Церковь, согласно св. Иринею, есть также полнота Духа и Истины, ибо, по его словам, «где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина» (III, 24, 1). Вследствие этого Церковь есть не столько земное установление, «институт» и «организация», сколько мистическое Тело Христово. «Ибо как из сухой пшеницы не может быть сделана одна масса и один хлеб без влаги, так мы, будучи первоначально сухим деревом, никогда бы не произвели плода жизни без добровольного орошения свыше. Ибо тела наши получили единство (между собою) посредством бани, ведущей к нетлению, а душа — через Духа» (III, 17, 2). Указание здесь на таинство крещения показывает, что для св. Иринея само собою подразумевалась непрерываемость истины: Церкви не может быть без таинств.

Среди этих таинств особое место занимает Евхаристия. Св. Иринея на сей счет говорит: «Еще давая наставление Своим

¹ *Архиепископ Иларион (Троицкий)*. Очерки из истории догмата о Церкви. — М., 1996. — С. 83.

ученикам приносить Богу начатки сотворенного Им, не потому, чтобы Он нуждался, но чтобы сами они не были бесплодны и неблагодарны, взял из сотворенного хлеб и благодарил и сказал: «Это есть тело Мое». Подобно и чашу из окружающего нас творения Он исповедовал Своею кровью и научил новому приношению Нового Завета, которое Церковь, приняв от Апостолов, во всем мире приносит Богу, дающему нам пищу, начатки Его даров в Новом Завете» (IV, 17, 5). Таким образом, Евхаристия, как ее мыслит св. Ириней, есть наше благодарение Богу за Его великое милосердие по отношению к нам. А поскольку «Церковь делает приношение в простоте, то по справедливости дар ее почитался чистою жертвою» (IV, 18, 4). Важно то, что такое благодарение преобразует и самих благодарящих. Оно является неотъемлемым фактом жития всякого верующего. По словам Лионского священномученика, «наше учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение. Ибо мы приносим Ему то, что Его, последовательно возвещая общение и единство плоти и духа. Ибо как хлеб от земли, после призывания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей — из земного и небесного, так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея нужду воскресения» (IV, 18, 5). Архимандрит Киприан (Керн), кратко комментируя это высказывание святого отца, замечает: в нем «ясно сознание того, что богослужение не есть просто внешний обряд, что-то пустоименное, а живая жизненная философия христианства; литургия есть молитвенное переживание истин веры, богослужбное их исповедание»¹. Соответственно, именно благодаря в первую очередь Евхаристии «укрепляется и поддерживается существо нашей плоти» и она становится причастна жизни Божией; питаемые Евхаристией

1 *Архимандрит Киприан (Керн)*. Евхаристия. — Париж, 1947. — С. 57.

«тела наши, погребенные в земле и разложившиеся в ней, в свое время восстанут, так как Слово Божие дарует им воскресение во славу Бога и Отца, Который это смертное облакает бессмертием и тленному даром дает нетление» (V, 2, 3). Все эти намеченные черты еклесиологии позволяют св. Иринею развить учение о Церкви «как о новом роде людей восстановленных в их первоначальном образе Божиим, живущих по закону любви и достигающих при действии Св. Духа обожения»¹.

Приобщение же этому новому роду людей, т. е. Церкви, предполагает строжайшую внутреннюю ответственность каждого христианина и его устремление к идеалу высшего совершенства. Противостоя валентинианству с его разделением людей на «духовных», «душевных» и «плотских», где полноты спасения удостоиваются только первые (как бы «духовная элита» с точки зрения валентиниан), св. Ириней категорично заявляет: «одно спасение всем верующим» (IV, 6, 7; *UNA SALUS OMNIBUS CREDENTIBUS*). Ибо Истина одна, а ложь многообразна. Или, как говорит святой отец, «один путь, доступный всем видящим, который освещен небесным светом; но многочисленны и темны и противоположны пути не видящих; и первый ведет в Небесное Царство, соединяя человека с Богом, эти же низводят к смерти, отделяя человека от Бога» (Док. 1). Впрочем, хотя путь один, «одно спасение и один Бог», но «много заповедей, образующих человека, и не мало ступеней, приводящих человека к Богу» (IV, 9, 3). Таким образом, представление о лестнице духовного преуспеяния составляет одну из основных интуиций нравственного богословия св. Иринея. Залогом такого преуспеяния служит таинство крещения, которое Бог «излил на род человеческий» как «жизненное семя, т. е. Духа отпущения грехов, чрез Которого мы оживотворяемся» (IV, 31, 2). Естественно, крещение немислимо

1 *Архиепископ Иларион (Троицкий)*. Указ. соч. — С. 88.

без веры, которую св. Ириней называет «постоянной хранительницей нашего спасения» (Док. 3). Еще одна необходимая «константа» духовного преуспевания — любовь. Совершенно в духе св. Апостола Павла Лионский святой отец говорит: «Без любви к Богу ни познание не приносит никакой пользы, ни постижение таин, ни вера, ни пророчество, но все суетно и напрасно без любви; любовь же делает человека совершенным и любящий Бог совершен и в настоящем веке и в будущем» (Пр. ер. IV, 12, 2). Разумеется, любовь к Богу немислима без любви к ближнему, а эта как бы «единая любовь» не мыслится без веры. Ибо Бог «посредством веры в Него развивает нашу любовь к Богу и ближнему, вследствие чего мы делаемся благочестивыми и праведными и добрыми» (Док. 87). Вера же в Бога предполагает следование воле Божией: «веровать в Него (Сына. — А. С.) значит исполнять Его волю» (Пр. ер. IV, 6, 5).

Исполнение же этой воли тождественно жизни добродетельной. О ней св. Ириней говорит: «Так как человек — живое существо, состоящее из души и тела, то для него необходимо и прилично соблюдать то и другое в добром состоянии; и так как из них обоих происходят прегрешения, то и чистота тела служит предохранительным средством, которым люди удерживаются от всего вредного и от всяких неправедных дел, и чистота души является средством соблюсти веру в Бога неповрежденною, ничего не прибавляя и не отсекая от нее» (Док. 2). Необходимым же условием добродетельной жизни является свобода человека, «потому что Бог изначала сотворил его свободным, имеющим свою власть, так же как и свою душу, исполнять волю Божию, а не по принуждению от Бога. Ибо у Бога нет насилия, благая же воля всегда присуща у Него. И потому Он всем дает благой совет, но положил в человеке свободу выбора, — также как и в ангелах, ибо ангелы разумны, — чтобы повинующиеся по справедливости обладали благом, которое хотя дано Богом,

но соблюдено ими самими. А неповинующиеся по справедливости не окажутся обладающими благом и получают заслуженное наказание, потому что Бог по благодати Своей даровал благо, но сами они не соблюдали его тщательно и не почитали его драгоценным, но призрели Его величайшую благодать» (Пр. ер. IV, 37, 1). Следовательно, принцип «синэргии» является руководящим принципом как всей сотериологии, так и нравственного учения св. Иринейя. А данный принцип предполагает свободу и самовластие человека, а они — его постоянный подвиг. Повторяя слова Господа: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11, 12), святой отец кратко комментирует эти слова так: «т. е. те, которые с усилием и подвигом постоянно бодрствуют, восхищают его» (IV, 37, 7).

Само собою разумеется, что такой подвиг невозможен без помощи Божией. Особенно великую роль здесь играет воплотившийся Сын Божий. Св. Ириней говорит: «Когда имя Иисуса Христа, Который был распят при Понтийском Пилате, было призвано, в человечестве произошло разделение. И где верующие в Него будут всегда призывать Его и творить Его волю, там Он близок и присутствует и исполняет прошения тех, которые призывают Его от чистого сердца» (Док. 97). Следуя за А. Никольским, можно наметить двоякое действие Господа на человечество: «Как истинный Сын Божий (Спаситель), Иисус Христос открывает всем новый завет сыновних отношений человека к Богу Отцу, — благодать познания Сына Божия... Как истинный человек, Он есть идеал нравственной личности, — нравственный пример для всех людей без различия возрастов»¹. Оба эти аспекта — «гносиса» и нравственного образца — тесно взаимосвязаны. Сын Божий, с одной стороны, есть как бы наш

¹ *Никольский А.* Св. Ириней Лионский в борьбе с гностицизмом // Христианское Чтение, 1881, № 5–6. — С. 514.

«Советник» и «Он дает нам указания, чтобы устранить неведение и приобрести познание и удалиться от заблуждения, придти к истине и отвергнуть тление, воспринять же нетление» (Док. 55). С другой стороны, тема «следования Христу» (в нравственном отношении) является необходимой константой мирозерцания св. Ирины (см., например: Пр. ер. IV, 12, 5).

Эта (как и прочие) тема нравственного богословия Лионского священномученика находит свое завершение в его эсхатологии¹. Здесь необходимо отметить несколько существенных моментов. Прежде всего для св. Ирины самоочевидным является тот факт, что Воскресение Христово «знаменует и воскресение людей. Богочеловек живет на земле, умирает без греха и воскресает из мертвых. Точно так же и каждый человек — безгрешный ли или грешный — после жизни на земле должен, как человек, умереть и воскреснуть. Этого требует правосудие Божие»². Воскресение касается всего состава человека, но различным образом: для души, которая не подлежит смерти, оно является одухотворением, т. е. принятием Святого Духа, Который — вечен. Тварная душа, называемая иногда св. Иринеем «дыханием», лишь обретя причастие Духа, стяжает полноту вечной жизни. Однако для тела, ставшего в результате прародительского греха смертным, воскресение означает животворение. На сей счет св. Ириней говорит: «Что же умирало? Существо плоти, которое теряло дыхание жизни и сделалось бездыханным и мертвым. Господь и пришел ее оживотворить, чтобы как в Адаме все умираем, потому что душевны, так во Христе мы жили, потому что духовны, отлагая не создание Божие, но похоти плотские,

1 Очерк эсхатологических взглядов св. Ирины см. в кн.: *Митрополит Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология св. Григория Нисского. — М., 1999. — С. 53–83.

2 *Никольский А.* Указ. соч. — С. 522.

и получая Святого Духа» (v, 12, 3). На этом факте воскресения тел св. Ириней, полемизируя против гностического дуализма, особенно настаивает. Например, один фрагмент из его утерянных сочинений (XII) гласит: «Мы веруем, что и тела (наши) воскреснут. Ибо хотя они и истлевают, но не погибают, ибо земля, приняв, останки их сохраняет наподобие плодородного семени, смешиваемого с плодородною землею. Как зерно сеется голое, но прорастая, и по повелению сотворившего Бога восстает в облачении и славе не прежде, как умрет, истлеет и смешается с землею, так и в воскресение тела мы уверовали не напрасно. Хотя (тело) разрушается на время по причине бывшего в начале непослушания, но оно как бы поставляется в горниле земли, чтобы потом преобразоваться и стать не этим тленным телом, но чистым и уже не подверженным тлению, так что каждому телу будет возвращена своя душа, и она, облекшись им, не будет испытывать скорби, но будет радоваться, пребывая в чистоте, сопровождая праведного, невраждебного жениха».

Вторым существенным моментом эсхатологических взглядов св. Ириней является хилиазм. Этот весьма любопытный мировоззренческий феномен был характерен для ряда церковных писателей и вообще христиан первых двух веков истории Церкви (Папия Иерапольского, св. Иустина), являясь своего рода «пережитком» иудейских мессианских чаяний¹, хотя, конечно, нельзя не отметить существенного различия между иудейским мессианизмом и хилиазмом христианским². В христианстве

1 См.: *Никольский П. Ф.* Краткий очерк истории хилиазма в древней Церкви // *Вера и Разум*, 1911, № 15. — С. 329–348. Эти чаяния отличались грубо чувственным характером и имели смысл политического господства иудеев над всеми народами.

2 См.: «Христианские отцы и учителя представляют славное земное 1000-летнее царство Христово, как состояние полнейшего райского блаженства и совершенства человека, как невозмутимое сожительство

хилиазм (или «милленаризм») обычно связывался с неточным толкованием двадцатой главы «Апокалипсиса»¹. Св. Ириней воспринял хилиазм как элемент церковного Предания, но нельзя не отметить, что хилиастические взгляды запечатлелись лишь в некоторых главах «Против ересей» (V, 23, 29, 32, 33, 35). Суть этих воззрений святого отца можно охарактеризовать так: «Утверждение на земле тысячелетнего царства Христова, по мнению св. Ириней, предварит великое отступничество и могущественное владычество антихриста, которое продолжится три с половиной года (Дан VII, 25; XII, 7). Время самого устройства земного царства Христова должно совпасть с концом видимой вселенной и отделяется от начала небесного блаженства только временем

со Христом всей общины святых, в котором уже прекратятся все бедствия и лишения и уничтожится даже всякая возможность ко греху, где будет восстановлена полнейшая гармония между человечеством и всею обновленную и прославленную природою. Они смотрят на 1000-летнее царство Христово не как на окончательное завершение царства Божия на земле, но как на нечто среднее между настоящим нашим состоянием унижения и будущим состоянием прославления» (*Алфионов Я. И. Хилиазм первых трех веков христианства. Исторический очерк // Православный Собеседник, 1875, ч. II. — С. 214*).

- 1 См.: «Первое указание на то, что содержащееся в этой главе пророчество толковалось как обетование земного тысячелетнего царства после возвращения Христа, по всей вероятности, связано с именем Папия. Единственной вероучительной позицией, определенно приписываемой ему, было учение, восходящее, по его словам, к “неписанному преданию”, согласно которому “будет тысячелетие после воскресения мертвых, когда царство Христа должно быть физически установлено на этой земле”. Ириней, с его почтением к “апостольскому преданию”, красочно описывает преобразование космоса и животных во время этого тысячелетия; как на авторитетный источник он ссылается на Папия, мужа древнего, который слышал апостола Иоанна (автора Книги Откровения) и был дружен с Поликарпом» (*Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1. Возникновение католической традиции (100–600). — М., 2007. — С. 119*).

Всеобщего Суда. Подобно многим предшествовавшим и последующим христианам, св. Ириней разделяет историю человечества на шесть тысячелетних периодов, по истечении которых и откроется это царство и продолжится тысячу лет»¹. Возможно, что восприятие хилиастических представлений у Лионского святителя было связано также с его антигностической полемикой², но можно констатировать, что в общем контексте его мирозерцания эти представления играли весьма скромную роль.

Таковы основные черты богословия св. Ирины. Безусловно, в историю Церкви, в историю церковной письменности и в историю православного богословия он вошел как одна из самых светлых личностей. Как сама личность Лионского священномученика, так и его мирозерцание запечатлеваются удивительной цельностью. Он целен во всех своих деяниях и во всех своих словах. Целен, но не монолитен, ибо слово «монолитный» вызывает ассоциации чего-то холодного и насколько безжизненного, а св. Ириней, при всей своей цельности и принципиальности, удивительно человеколюбив и мягок. Основой же этой цельности характера и взглядов является глубочайшая его церковность. Поэтому «его догматическая система представляет собою усвоение верою и раскрытие на основании Предания исключительно того, что преподано Христом и Апостолами <...>; вследствие этого в его догматической системе не оказывается места ни для мистицизма и рационализма, с одной стороны, ни для антиномизма и формализма — с другой, но оказывается место чистому Православию. Как строго воспитанный в недрах христианской Церкви, безусловно верящий в богодухновенное происхождение истин веры, св. Ириней ничего не изменяет из их

1 *Никольский П. Ф.* Указ. соч. — С. 456.

2 *См.: Священник Николай Ким.* Тысячелетнее царство. Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. — СПб., 2003. — С. 291.

содержания. Ни богословие Иоанна, ни антропология Павла не увлекает его исключительно. Все переданное письменно и устно Апостолами — одинаково истинно, одинаково драгоценная сокровищница, в которой открыто спасение для всех»¹.



1 *Никольский А.* Указ. соч. — С. 537. Ср. характеристику С. Л. Епифановича: «Учение св. Ириней имеет важное значение для православного богослова. Муж преданий, Ириней совокупил в себе предание Востока и Запада, Смирны и Рима... Отсюда голос его получает особенный авторитет и значение: он свидетель апостольской истины и в большинстве случаев выразитель веры Церкви своего времени» (*Епифанович С. Л.* Патрология, ч. III, отдел II. Борьба Церкви с ересями во II веке. — Загорск, 1951. — С. 72 (машинопись)).

Доцент священник Вагим Неонов

ВЗАИМОСВЯЗЬ ПОНЯТИЙ «ЛИЧНОСТЬ» И «ОБРАЗ БОЖИЙ» В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ



В работе рассматривается один из важнейших вопросов христианской антропологии — учение об образе Божием. Эта тема представляет особый интерес в связи с широко употребляемым понятием человеческой личности. Автор проясняет богословский смысл этих понятий и описывает их взаимосвязь. Данная работа адресована всем читателям, интересующимся православным богословием, антропологией и может представлять интерес для психологов, педагогов, философов и всех интересующихся учением Церкви.

Диалог между богословием и наукой — это весьма перспективное направление, важное для обеих сторон. Наука на пути осмысления религиозного опыта может открыть для себя реальности иного плана бытия и обогатиться не только в содержательном плане, но и в методологическом. Ибо очевидно, что тех средств, которыми она обладает, катастрофически не хватает для раскрытия загадок человеческой жизни.

Для Церкви же очень важно найти новые формы общения в нецерковной среде и помочь современным людям приобщиться к Божественному Откровению, которое даровано всему миру, чтобы оплодотворить и преобразить человека и все богоугодные сферы его жизни. Церковь никогда не останавливалась на этом

пути, не скрывала что-то у себя в тайне только для посвященных, но готова поделиться своим сокровищем с каждым, кто желает его принять и воспользоваться.

Однако современные ученые порой с большей готовностью склонны заимствовать духовно негативный опыт из оккультных сфер и не торопятся познакомиться с духовным наследием Церкви. Например, современная психология уже давно активно не только исследует, но и применяет различные практики воздействия на человека, имеющие оккультные, магические корни. Суггестивное воздействие на человека стало обыденным делом для современного психотерапевта. На этой основе разработана масса методик психического влияния. Церковь относится к этому отрицательно, поскольку степень деформирования личности в этом случае оказывается значительно больше, чем наблюдаемая реакция, а возможное повреждение человека выходит за рамки его земного существования и не может контролироваться психотерапевтом. Однако если все же интегрирование отрицательного религиозного опыта в психологию происходит, то почему не видно заметных успехов в восприятии христианского духовного наследия? Существуют ли для этого какие-то преграды? Как нам видится, основные причины таковы:

1. Христианство в наши дни — это забытая мировая религия. Современные люди чаще всего усматривают в христианстве нравственное учение и даже не предполагают, что в нем содержится глубочайшее учение о человеке. В Православии это богооткровенное сокровище бережно сохраняется и передается, но никому не навязывается, не выставляется, поэтому внешнему человеку может показаться, что его как будто бы и нет. В католицизме чрезмерная рационализация, а в протестантизме нарочитая морализация

и самоограничение себя только текстом Библии привели к выхолащиванию сути этого учения. Поэтому неудивительно, что в поисках ответа на загадку о человеке вопрошающие проходят мимо Церкви.

2. Христианское учение о человеке содержится в огромном количестве святоотеческих творений, но это знание пока еще не изложено системно ни у нас в России, ни за рубежом. Такая работа только начинается, появляются первые публикации, и помощи Господи тем, кто начал трудиться на этой ниве.
3. Чтобы воспользоваться богооткровенным учением, нужно не только изучить какие-то святоотеческие книги, но прежде всего вступить в диалог с Тем, Кто создал человека и определил смысл и законы его существования. Это принципиально необходимо. Без этого христианские тексты не раскроют своей глубины, мудрости, истины. Для ученого это подвиг. Далеко не все к нему готовы, потому что данный поступок выводит исследователя за рамки традиционной научной методологии и ученый рискует стать маргиналом в своей среде. Оккультно-магические методы, которые вошли в арсенал современной психологии, таких требований к исследователям не предъявляют. Они срабатывают без упоминания о Боге. Точнее сказать, они срабатывают именно при игнорировании упоминания о Боге. Когда призывается имя Божие, они дают странные сбои. Для верующего человека причина данного сбоя понятна.
4. Проблема перевода. Богооткровенное учение о человеке — это не кость мамонта, которую находят и кладут на музейную полку, и вспоминают о ней только при исторических исследованиях. Оно несет в себе животворящую, преображающую силу, но чтобы ее раскрыть, необходимо не только понять христианское учение в содержательном плане, но и суметь

спроецировать его в сферы гуманитарных наук как средство, как инструмент. Для этого исследователь должен в достаточной степени владеть и языком богословия, и быть профессионалом в своей гуманитарной области. Таких людей пока еще очень мало.

Все перечисленные выше трудности преодолимы. Если в практическом плане эти и ряд других проблем разрешатся, то, может быть нас еще ждет эпоха христианского ренессанса. В каком-то смысле мир на это обречен, ибо если этого не произойдет, то вариантов для дальнейшего существования у нас нет...

Теперь давайте перейдем от общих вопросов к одному на первый взгляд частному, но, по сути важному вопросу: каково взаимоотношение в православном богословии двух понятий: «образ Божий» и «личность». Цель данной статьи — тезисно обозначить общую богословскую линию в раскрытии данной темы.

Если мы попытаемся в рамках святоотеческого наследия понять, кто есть человек, то сразу же натолкнемся на рассуждения, что человек есть образ Божий. Более того, всегда подчеркивается, что богообразность — это высшее достоинство человека. Если же с подобным вопросом мы открываем книги по психологии, то постоянно встречаемся с описанием человека как личности. Здесь личность рассматривается как высшая ценность в человеке. То есть в богословии и психологии провозглашены высшие ценности, но как они соотносятся между собой в содержательном плане? Ответ на этот вопрос важен, поскольку ценности определяют деятельность и направление движения исследователя. Ошибка в ответе на этот вопрос — это не только напрасный труд, но и искаленные души. Ответ на этот вопрос мы будем искать в богословии, поскольку оно использует оба понятия, психология же только одно — «личность».

Начнем с того, что попытаемся разобраться с необходимостью различения понятий «образ Божий» и «личность» в богословии. Вильям Оккам в свое время сформулировал замечательный принцип: «не умножай сущностей без необходимости», т. е. для ответа на какой-либо вопрос не нужно привлекать избыточное количество понятий, их должно быть ровно столько, чтобы ответ был правильным и ясным. В связи с этим насколько обосновано в богословии это различие и какова взаимосвязь этих понятий?

Когда мы намерены что-либо сравнить и дать аналитическое заключение, мы прежде всего должны четко представлять то, что сравниваем. Что же мы имеем в святоотеческом наследии в отношении понятий «образ Божий» и «личность»?

Понятие «образ Божий» — одно из самых распространенных в христианской письменности. Нет автора, который бы его не употреблял, и когда читаешь эти рассуждения без жесткой требовательности к строгости формулировок, то вроде бы все пишут об одном и том же. Но когда возникает потребность понять суть и сформулировать ее в словах, то сразу становится ясно, что такого обобщающего определения у святых отцов нет. Сокрушаясь об этом, отец Василий Зеньковский писал: «За вычетом нескольких общепризнанных толкований, святоотеческое учение об образе Божиим до такой степени разноречиво, что приходится удивляться, что по такому существенному пункту в церковном сознании не достигнуто единомыслие»¹. Что же делать? Почему святые отцы не предприняли попытки создать подобное определение. Святитель Григорий Нисский дает четкий ответ на этот вопрос: «Образ Божий в человеке, поскольку он — образ совершенный, постольку он и образ непознаваемый, ибо,

¹ *Зеньковский Василий, прот. Судьба Халкидонского вероопределения // Православная мысль. Париж, — 1953. Вып. IX. — С. 118.*

отражая полноту своего Первообраза, он должен также обладать и Его непознаваемостью»¹. То есть дать определение «образу Божьему» принципиально невозможно в силу непостижимости Бога. Однако как двигаться дальше? Как работать с понятием, которое не фиксируется в человеческом слове? Возможно ли такое? В богословии вполне возможно. Все понятия, связанные с бытием Божиим (Бог, святость, вечность, бессмертие и др.), не подлежат строгим определениям, но это не препятствует нам их использовать и понимать друг друга. В богословии для раскрытия этих тем используется типологический, или образный, метод. Воспользуемся им и мы.

Давайте представим зеркало, в котором отражается человек, и отметим несколько важных феноменов:

- ♦ человек отражается в зеркале, и это отображение есть образ человека;
- ♦ зеркальное отражение имеет двойную принадлежность: конкретному человеку и конкретному зеркалу;
- ♦ отражаясь в зеркале, человек не утрачивает чего-либо в своей природе и не приобретает; даже если зеркал будет много, отражаясь в них, человек остается неизменным;
- ♦ при отражении человека природа зеркала не изменяется; отражение — реальное явление, но оно не есть часть природы зеркала;
- ♦ в разных зеркалах один и тот же человек отражается по-разному в силу уникальных свойств каждого зеркала (кривизна, неровности, шероховатость, качество отражающего слоя и т. д.).

Из Божественного Откровения мы знаем, что человек может не только отражаться, но и отражать, то есть быть в определенном

1 Цит. по: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 90.

смысле зеркалом — зеркалом для Бога. При таком подходе возможны некоторые аналогии, раскрывающие нам важные аспекты понятия «образ Божий». В частности, имеют место все вышеуказанные феномены.

- ♦ Каждый человек — это духовное зеркало, в котором отражается Бог. Отражение Бога в человеке — это и есть образ Божий.
- ♦ Образ Божий принадлежит Богу, так как это Его «отражение» (так же и мы, подходя к зеркалу, считаем отражение в зеркале своим собственным и говорим: «это я»), но, с другой стороны, отображение Бога в человеке принадлежит и человеку — именно человек есть носитель образа Божия. То есть образ Божий имеет двойную принадлежность.
- ♦ Отражаясь в человеке, Бог не утрачивает чего-либо в Своей природе и не приобретает. Несмотря на то что людей большое множество, отражаясь в них, Бог остается неизменным.
- ♦ При отражении Бога в человеке человеческая природа не изменяет своего онтологического статуса, то есть всегда остается человеческой даже при восхождении на высшие ступени святости. «Ни мудрые своею мудростью, — учил преподобный Макарий Великий, — ни разумные своим разумом не могли постигнуть душевной тонкости, или сказать о душе, что она такое. Только при содействии Духа Святого открывается и приобретается понятие и точное ведение о душе. Но при этом рассматривай, рассуждай и уразумевай, как это бывает, и слушай: Он Бог, а она — не Бог; Он Господь, а она — раба; Он Творец, а она — тварь; Он Создатель, а она — создание; ничего нет общего в Его и ее естестве, но только по бесконечной, неизреченной и недомыслимой любви Своей, и по благоутробию Своему благоволил Он вселиться в сем создании, в этой разумной твари, в этом досточестном, избранном деле Своем, «чтобы нам

быть, — как говорит Писание, — некоторым начатком Его созданий» (Иак 1, 18), быть нам Его мудростью и общением, быть собственной Его обителью, собственной чистой Его невестою»¹. Образ Божий — реальное явление, но он не есть часть природы человека — это ни дух, ни душа, ни тело, это высочайший Божественный дар, проявляющийся в наличии у человека божественных свойств (бессмертие, свобода, разум, личность и т. д.).

- ♦ В каждом человеке Бог отражается неповторимым образом, и это обусловлено уникальностью человеческих личностей. Вот здесь мы уже подошли к понятию «личность».

В богословии «личность» — это богодарованное уникальное начало в человеке, которое формирует неповторимый образ существования природы конкретного человека. Бог есть Личность (точнее — три единосущные Личности), поэтому и человек является личностью именно в связи со своей богообразностью. Эти два понятия (образ Божий и личность) взаимосвязаны, но нетождественны. Личностное бытие человека — это может быть главная характеристика богообразности человека, однако это не значит, что образ Божий в человеке и личность — одно и то же. Поясним это различие понятий на простом примере — человеческая личность в духовно-нравственном отношении может быть и положительной, и отрицательной. О диктаторах, тиранах, преступниках допустимо говорить как о яркой личности, описывая их качества и поступки, в том числе и негативные. Однако если мы попытаемся говорить о тех же людях как носителях образа Божия (согласно православному учению, образ Божий может помрачиться, но он неуничтожим человеческим грехом или смертью), то мы никогда не употребим нравственно-отрицательные

1 Св. Макарий Египетский. Духовные беседы. Беседа 49, 4. — ТСА, 1994. — С. 312.

категории. Значит, образ Божий и личность — это не одно и то же. Образ Божий есть некий нравственно-положительный полюс бытия человека, а человеческая личность может свободно самоопределяться по отношению к нему как в положительном, так и в отрицательном смысле, т. е. человек может жить в соответствии со своей богообразностью или вопреки, но личностью он быть не перестает и образ Божий не утрачивает.

Образ Божий в человеке позволяет преодолеть пропасть трансцендентности между Творцом и творением, ибо люди, именно по причине своей изначальной богообразности, способны познавать Бога и вступать в общение с Ним. Преподобный Макарий Великий писал: «Как небо и землю сотворил Бог для обитания человеку: так тело и душу человека создал Он в жилище Себе, чтобы вселиться и упокоиваться в теле его, как в доме Своем, имея прекрасною невестою возлюбленную душу, сотворенную по образу Его»¹.

Подводя итог вышесказанному, сформулируем несколько тезисов по нашей теме:

Тезис 1. Понятия «образ Божий» и «личность» взаимосвязаны друг с другом. Бог есть личность и человек есть личность потому, что он наделен Образом Божиим. Личностное бытие — это проявление образа Божия, то есть взаимосвязь понятий выстроена по типу причины и следствия.

Абсурдно рассуждать о психике и игнорировать понятие о человеке. Тем более странно, с точки зрения христианской антропологии, изучение человеческой личности без опоры на учение о богообразности человека.

Тезис 2. Образ Божий и личность — понятия взаимосвязанные, но не тождественные. Ибо образ Божий есть

¹ Св. Макарий Египетский. Духовные беседы. Беседа 49. — ТСЛ, 1994. — С. 312.

некая неотъемлемая данность, постоянно содействующая сближению человека с Богом. Он всегда имеет духовно-положительную направленность и является онтологическим основанием для личности. Личность же — это проявление образа Божия в человеке и, как все иные проявления образа Божия (разум, творчество, свобода, бессмертие и др.), может иметь различную нравственную направленность и изменяться по ходу существования человека: как совершенствоваться, так и деградировать.

Убедиться в нетождественности данных понятий можно легко, если попытаться заменить в святоотеческих творениях словосочетание «образ Божий» на слово «личность». Контекст высказываний существенно повредится.

Тезис 3. Понятия «образ Божий» и «личность» не подлежат формальному определению. Поскольку образ Божий и личность человека «укоренены» в Боге, Который не подлежит определению, то и данные понятия не охватываются человеческим словом. Однако отсутствие строгих определений отнюдь не лишает нас возможности конструктивно использовать эти термины при антропологических рассуждениях. Исследованию вполне доступны отдельные проявления богообразного личностного бытия человека, но важно, чтобы эти феномены даже в обобщенном виде не считались сущностью и предельной глубиной образа Божия и личности в человеке. По сути, в христианской антропологии слова «образ Божий» и «личность» — это во многом слова-знаки, указывающие на таинственную глубинную реальность в человеке.

Тезис 4. Образ Божий и личность — это онтологические свойства человека, но не какие-то особые части его природы. Это, может быть, самый сложный, но предельно важный момент в понимании данной темы. Часто мы настолько скованы материальным восприятием явлений, что, открыв нечто новое,

тут же начинаем рассуждать об этом в природном аспекте. Однако если быть внимательным, то можно легко обнаружить, что многие важные для человека понятия, такие как красота, гармония, истина, правда, не имеют своей самостоятельной природы. Эти понятия и подобные им реализуются в тварном мире, но не являются частью природы тех предметов, которые мы так характеризуем. При этом красота, истина, добро и т. п. не имеют своей отдельной природы или естества в прямом смысле слова, и все же они реальны. Если тысяча человек независимо друг от друга, подходя к одной и той же картине, восклицают «красота!», то мы не вправе отрицать «присутствие» красоты в ней, но мы не сможем выделить ее из картины как отдельный природный объект. Красота, реализованная в естестве тварного предмета, тем не менее, «надприродна», метафизична. Значит, у этих понятий должно быть онтологическое основание, не имеющее тварной природной обусловленности. Таким основанием является Бог. Если обратиться к антропологии, то и здесь мы очень часто оперируем понятиями реальными, но неприродными: сознание, свобода, творчество, бессмертие, любовь и др. Понятия «образ Божий» и «личность» близки к этому ряду. Они не имеют своей самостоятельной субстанции в человеке. Это не часть души, не дух, не ум. Они не могут существовать вне человеческой природы, но, реализовавшись в ней, задают богоподобный (образ Божий) и уникальный (личность) способ существования человека.

В человеческом языке природный и личностный аспекты бытия человека четко разграничены. Если мы отвечаем на вопрос «что есть человек?», то описываем общечеловеческую природу. Если же задаемся вопросом «кто есть человек?», то пытаемся познать человека как личность, выделить его неповторимость, выяснить основание этой уникальности. Замечательный русский богослов В. Н. Лосский так сформулировал данный подход

к пониманию личности: «личность есть несводимость человека к его природе»¹. В виде формулы это утверждение выглядит так: **личность человека = конкретный человек – общечеловеческая природа**. То есть, чтобы приблизиться к пониманию уникальной личности человека, необходимо абстрагироваться от всех его общечеловеческих природных свойств, пройти путем антропологической апофатики.

Впрочем, для понимания личности есть другой более простой и гораздо более эффективный способ, но он пока что лежит за пределами научной методологии — нужно просто полюбить конкретного человека. Именно любовь в евангельском смысле, без каких-то особых интеллектуальных усилий, позволяет узреть личность в другом человеке, а сила нашей любви определяет глубину познания любимой нами личности.

Подобный подход к изучению человеческой личности в науке должным образом еще не представлен. Надеемся, что зарождающаяся христианская психология откроет новые перспективы в познании человека.



1 Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // По образу и подобию. — М., 1995. — С. 114.

Протоиерей Александр Загорнов
заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин

ИМЯСЛАВИЕ И ДОГМАТ ИСКУПЛЕНИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРОФ. С. В. ТРОИЦКОГО



Профессор Московской Духовной Академии и белградских юридического и богословского факультетов Сергей Викторович Троицкий (1878–1972) известен сегодня как крупнейший специалист в области каноники, прежде всего — брачного права и высшего церковного устройства. Однако зачастую забываются его дореволюционные труды в сфере догматического богословия, деятельное участие в разрешении имяславского спора и обсуждении догмата искупления. Именно здесь проявился богословский дар профессора Троицкого, позволивший взвешенно оценить современные ему споры.

И поныне на Афоне
Древо чудное растет,
На крутом зеленом склоне
Имя Божие поет.
В каждой радуются келье
Имябожцы-мужики:
Слово — чистое веселье,
Исцеленье от тоски.

Эти стихи Мандельштама отражают тот миф об имяславии, что сложился среди «российских просвещенных богословов» и потянулся от них в сторону философской мысли. Из чисто богословского спора, завершившегося достаточно ясными

догматическими формулировками, имябожие явилось каким-то фокусом, вобравши в себя все спектры философии того времени. Почему это произошло?

В мае 1914 года Антоний Булатович поставил условием соединения имябожцев с Церковью «исповедание Божества и Божественной Силы Имени Божия и Имени Иисуса Христа, понимаемого духовно» как «частное мнение, существующее в Церкви Православной»¹. Вполне понятно, что этим действием Булатович желал перевести спор из сферы догматической в расплывчатую область теологуменов. В случае, если бы попытка удалась (и Булатович хорошо это понимал), спор не мог бы продолжаться в области богословия и, следовательно, с присущими этому типу мышления формами, но перешел бы на язык религиозной мысли — понятия более широкого и не связанного, разумеется, формами догматического богословия.

После этого шага сразу оказываются бесполезны все богословские возражения противников имябожия, т.к. имяславие всегда может объявить эти возражения непригодными для философской дискуссии богословскими выкладками. К тому же, перейдя на сторону этого типа богословия, имяславие оказывается встроенным в систему мощного аппарата всего предшествующего философского развития. Правда, при этом оказывается, что слово «православное» в определении предмета вполне может быть заменено «католическим» (в экспликации учения Николая Кузанского) и даже просто «языческим» (в неоплатонических штудиях).

Узел имяславской проблемы, считает один из ее «трансляторов» из области богословской в философскую, А. Ф. Лосев, —

1 См.: Хроника Афонского дела / Сост. С.М. Половинкин // Начала. — 1995. № 1–2. — С. 7–42.

в положении о том, что имя Божие есть Сам Бог, но Бог не есть никакое имя. Однако следует сразу подчеркнуть, что сама эта формулировка не может считаться объективной, но следует разъяснять ее в каждом конкретном случае. Кроме того, если для богословия основная задача здесь — не впасть в ересь, то для философской рефлексии главное — понять, как ум человека, взятый с его идеальной стороны, вступает в общение с Перво-Умом.

Сразу скажем, что лосевская точка зрения на имяславие исходит из его абсолютного идеализма: умный принцип находится в пресущественной сущности Божества, откуда им порождается всё. Точка зрения святогорцев в таком случае выглядит как идеализм объективный: соотношение ипостасей и умного принципа неясно, но энергии Божии мыслятся как определенные смысловые данности, которые, когда они действуют в человеке, находят соответствие в имени, данном человеком.

Справедлива, впрочем, критика синодальных богословов — честь имени Божию следует осуществлять как иконе Божией. Действие энергий оформляется и осмысливается человеческим умом и творчеством — что и дает нам имя Божие. Ум человека со-действует благодати своим мышлением (синергия) и образует человеческое имя Божие как икону Божества — не вполне адекватную по причине изменения человеческой оптики после грехопадения. Имя это, рожденное умной способностью человека, держится одной смысловой энергией, одним именем с умным принципом самой энергии.

Важно отметить, что сегодня попытки введения имяславской проблематики не остаются уже философской прерогативой, как это было всего лишь несколько лет назад. Философские обоснования этой «реабилитации» вполне понятны и вызваны прежде всего конкретным явлением и даже конкретным — трудами Лосева.

Если для учителя Лосева, священника Павла Флоренского, его имяславие было действительно лишь необходимой «догматической опорой» для собственных построений, то для его сторонников — мощной теоретической поддержкой самого имяславского феномена, — эти слова обращены все-таки против самой оноματοдоксии, способной, как видно на этом примере, к довольно двусмысленным синтезам для своей защиты.

В центре такой философии имяславия категории идеи, мифа и имени. Идея есть для Флоренского «лицо лица или лик»¹. Такое определение предполагает акцентирование выразительности идеи. Последнее нашло свое высшее историческое выражение в платонической эстетике (именно этот момент будет назван А. Ф. Лосевым «новым пониманием» платонизма, в значительной степени наследованным им самим). Эта доказываемая с помощью этимологического анализа связанность идеи с личностью ставит вопрос о формах ее существования. Постулируемое Флоренским как коренное начало древнего мировоззрения «сочувствие земного небесному» дает в качестве такой первичной формы миф. Непосредственное, наиболее наглядное проявление идеи — живое существо. Такое определение открывает тему имени как высшей формы идеализма.

Все эти формы бытия идеи мыслятся Флоренским принципиально взаимосвязанными. Более того, им фактически проводится презентация идеализма в качестве универсальной основы человеческой религиозности вообще, при этом конфессиональные характеристики прямо называются Флоренским ограничивающими. Так, рассуждая о принадлежности первичных для идеализма тем благодати, таинств и обрядов догматике

1 Флоренский П. У водоразделов мысли. Ч. 5. Идеализм // Флоренский П. А., *свящ.* Сочинения. В 4 т. Т. 3 (2). — М., 1999. — С. 126.

и религиозной философии, мыслитель добавляет: «Я сказал: “догматике и религиозной философии”. Не думайте, что я позабыл добавить: “православной”. Нет, я сознательно опустил ограничивающее определение, ибо во всякой догматике и во всякой религиозной философии с необходимостью возбуждаются те же вопросы и получают то или иное разрешение»¹.

Эта фраза во многом разрешает обычные недоумения читательского восприятия «Философии культа» (текста, построенного на записях лекций лета 1918 года) о. Павла. В самом деле, если рассматривать вопросы культа как принадлежащие «всякой религиозной догматике» на равных правах, то и рискованные в богословском отношении сравнения культовых особенностей разных традиций вполне объяснимы...

Троицкий сразу же увидел в имяславии движение, «еще грозящее крупными осложнениями в церковной жизни»². 6 мая 1913 года он получает орден св. Анны второй степени, а две недели спустя командирован на Афон в распоряжение поехавшего туда разбираться в местной смуте архиепископа Никона (Рожественского). Результатом этой поездки стала доставившая автору церковную известность и ненависть имябожцев книга «Об именах Божиих и имябожниках».

Как опытный полемист, Троицкий начинает спор с раскрытия положительной части учения самой Церкви об именах Божиих — устами св. Григория Нисского и праведного кронштадтского пастыря. Те же статьи, в которых Троицкий был вынужден ответить своим русским оппонентам (персонально — С. Булгакову), должны были «хотя немного рассеять тот туман, который успели навести на общество имябожники с помощью всегда

1 *Флоренский П.* У водоразделов мысли. Ч. 5. Идеализм // *Флоренский П. А., свящ.* Сочинения. В 4 т. Т. 3 (2). — М., 1999. — С. 86.

2 *Троицкий С. В.* Об именах Божиих и имябожниках. — СПб., 1914. — С. III.

готовой к услугам, когда дело касается унижения Церкви, части печати и своих прежних анонимных сотрудников»¹.

Не обвиняя в сознательной ереси тех самых мандельштамовских «имябожцев-мужиков», Троицкий беспощаден к их руководителям. Последние, утратив живое богообщение и смешивающие Бога с Его символами, «будут смотреть на все доказательства лишь как на досадное препятствие для торжества их учения, которое нужно устранить во что бы то ни стало, хотя бы для этого пришлось употребить ложь, подлог, интриги... Не отказываясь в душе ни от одного из положений своего учения, они будут выражать его в неясной, двусмысленной форме и заявлять, что они и сами учили раньше так же, как учат обвинители их, но их не хотели понять. Так бывало и раньше. Так будет и впредь»².

Увы, именно в этом Троицкий не ошибся — сегодняшние сторонники имяславия пользуются именно такими методами³. Для Троицкого же корень имяславской проблемы — в потере живого опыта богообщения. «Говорить, — пишет он, — что именам Божиим нужно воздавать не поклонение лишь, а служение — это значит признавать, что имена Божии должны быть почитаемы безотносительно к Богу, значит делать из них идолов и потому учение имябожников о почитании имени Божия есть по существу своему попытка заменить христианское богопочтение языческим культом, попытка, психологические корни которой лежат в той же утрате чувства живого богообщения, которая породила обожествление священных

1 Там же. — С. V.

2 Там же. — С. 149.

3 Ср. материалы сайта апологетов имяславия из т.н. «РПАЦ»: URL: <http://www.pravoslav.de/imiaslavie/index.htm> (дата обращения: 01.04.2009).

символов и в язычестве, и в раввинском иудействе, и в ереси евномиян»¹.

Полемика Троицкого и Булгакова в этот период — это все тот же конфликт церковного человека, для которого следование соборным оросам есть дыхание жизни в Церкви и вошедшего в церковную ограду интеллигента, для которого сам принцип свободы мнения стоит прежде нормы следования святоотеческому преданию. Эта норма была для Троицкого синонимом нормы канонической. Доказательством этому служат те статьи догматического характера, которые он публиковал в издаваемой профессором СПДА А. Лопухиным «Православной Богословской Энциклопедии».

Наибольшее внимание из опубликованных здесь Троицким статей привлекает, конечно, текст о православной сотериологии. В этом небольшом догматическом очерке Троицкий показал себя истинным учеником петербургской школы — тех же митр. Антония (Храповицкого) и Сергия (Страгородского). Крайности первого, сформулированные им в тишине Валаама в 1917 году, конечно же Сергеем Викторовичем не разделялись. Сила митр. Антония не столько в разработке догматического учения о спасении, сколько в создании целого круга православных богословов, шедших в фарватере его понимания этой проблемы, в покровительстве тем исследователям, которые на разных путях, но одинаково последовательно атакуют так называемую юридическую теорию» искупления. Среди них — прот. П. Светлов, проф. Тареев и тот же еп. Сергей Страгородский; именно на их диссертации писал отзывы митр. Антоний.

Само слово «искупление» не вызывает у этих авторов отрицательных коннотаций, связанных с юридическим якобы смыслом

¹ *Флоренский П. У водоразделов мысли. Ч. 5. Идеализм // Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (2). — М., 1999. — С. 148.*

этого понятия. «Силу искупления, — передает мысль митр. Антония известный исследователь, — составляет сострадательная любовь Сына Божия, и так как, в понимании митрополита Антония, наибольшей силы она достигает в Гефсиманском молении, то этот момент признается им собственно искупительным»¹.

Именно искупление стало ключевым словом в сотериологическом вопросе для Троицкого. Разделяя во многом позиции «критической сотериологии» (именно их труды он перечисляет в библиографии к энциклопедической статье), сам он далек от крайностей и не считает употребление этого термина чем-то предосудительным. Более того, искупление для него есть то понятие, что выражает саму суть христианства; подход к нему должен быть многогранен. Точная формулировка понятия — удел римо-католического и протестантского богословия, считает Троицкий. Там действительно можно выделить сразу несколько пунктов в понимании термина:

1. искупление как все дело человеческого спасения, совершенное Богочеловеком;
2. в более узком смысле «искупление, или очищение, дополняет удовлетворение и включает в себя положительный момент жертвы»²;
3. в широком смысле «искупление есть результат удовлетворения и очищения» и тогда его можно назвать примирением, «с тем различием, что в понятии искупления на первом плане мыслятся следствия дела Христова для человека, а в понятии примирения — для Бога»;

1 Гнедич П., *прот.* Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). — М., 2007. — С. 246.

2 Здесь и далее цит. по: Троицкий С. Искупление // Православная Богословская Энциклопедия / Под ред. проф. А. Лопухина. Т. 5. — СПб., 1904. — Стб. 1075–1083.

4. если же рассматривать дело спасения с его субъективной стороны, то искупление есть оправдание человека;
5. разделяя общее для большинства православных богословов несколько презрительное отношение к тонкостям в области дефиниций западной богословской традиции, Троицкий считает себя вправе ограничиться рассмотрением библейского употребления этого термина. И тогда обнаруживается, что искупление ветхозаветное более связано с достижением политической независимости Израиля. Носители этого процесса — ветхозаветные праведники Моисей, Гедсон, Давид — были в этом смысле настоящими искупителями.

Только с началом специально пророческого движения с этим словом стала связываться «идея высшего искупления Израиля не только от земных врагов и притеснителей, но вместе с тем и от внутренних врагов теократии — от грехов народа, за которые он предан в руки врагов»¹. Это искупление совершается Самим Иеговой, приходящим как Искупитель в лице Мессии, о чем особенно ясно провозвестил пророк Исаия. После свершения этого «чаяния языков» слово «искупление» применяется в Новом Завете только с нравственной стороны (вот почему для Троицкого противопоставление «юридической» и «нравственной» теорий достаточно условно).

Особенно важно подчеркнуть связь между искуплением и свободой, ведь действие совершённого Христом подвига всеобъемлюще в пространственно-временном смысле. Только свобода славы детей Божиих (Рим 8, 21) есть истинная свобода от греха и возможность для людей стать сынами Божиими (Гал 3, 26). Полнота искупления, препятствием для которой в мире сем

¹ Там же.

служат суэта твари и избираемое человеком рабство тлению, будет достигнута только при втором пришествии Искупителя, когда с нравственным искуплением соединится и телесная свобода от всяких уз (Кол 3, 2).

В исторической перспективе заметно, что поскольку догматические формулировки появлялись в Церкви большей частью в ответ на вызов еретиков, то поскольку центральный нерв христианского вероучения в период триадологических и христологических споров задет не был, то и положительного учения об искуплении древняя Церковь нам не оставила, удовлетворившись 3–7-м членами Символа веры. Лишь в эпоху Абеяра и расцвета высокой схоластики это понятие подвергается ревизии. К противникам его Троицкий, с понятными оговорками в разнице причин критики, причисляет Гуго Гроция, Канта, Шеллинга, Гегеля, Ричля и, конечно, Льва Толстого. Для всех этих критиков важнее догмата искупления пророческое служение Христа и его нравственное учение, якобы отменяющее ветхозаветное учение о карающем правосудии Создателя. Но эти авторы забывают о том, что «недостаточно, чтобы пред взором человека открылась любовь Божия, а нужно, чтобы пред очами Божиими сокрылся грех человека. Этой-то цели и служит искупление как освобождение человека от греха чрез праведность Христову»¹.

Процесс этот — двуединый, а потому нет смысла выделять и акцентировать только «объективную» или, наоборот, «субъективную» сторону искупления. Христос, поскольку усвоил себе человеческий грех, Сам, первым, переживает весь процесс обращения (и возвращения) человека к Богу. Отречение от греховных дел и замена их доброделанием — тот путь, на котором соработничают Бог и человек. Желая ранее

¹ Там же.— Стб. 1079.

строить свою жизнь в ситуации принципиальной невозможности Богообщения, отныне человек стремится преодолеть эту невозможность, ощущает в себе потребность возвращения собственной целостности, нарушенной грехом. Но только никогда не терявший такой целостности как Богообщения Искупитель открывает возможность для этого всему человечеству.

Здесь Троицкий не боится пафоса: «Этот процесс мог пережить только Тот, Кто, не совершив ни одного греха, не имея никакой вины и, следовательно, сохранив сильнейшее стремление к Богообщению, а в силу этого — и абсолютную чувствительность ко злу, принял бы на себя грехи других, т.е. только Искупитель»¹. Центр этого момента, если и выделять его из всей искупительной жизни Богочеловека, конечно, связан не с гефсиманским борением, но с голгофской смертью, когда и «совершилось» (Ин 19, 30) наше искупление.

Описание самого процесса искупления относится к понятиям экклезиологическим — освящение и Церковь; к статьям на эту тему отсылает читателя и Троицкий. Для него важнее еще и еще раз подчеркнуть, что если рабство греху уничтожено Христом, все внешние ограничения свободы человека отпадают. И поскольку искупление есть именно этот внутренний процесс освобождения от греха через страдания, то на извечный вопрос человеческого ограниченного разума — кому принес Богочеловек Себя в выкуп? — православный ответ «мог бы заключаться лишь в том, что Он дал выкуп Себе Самому, поскольку Он взял на Себя грехи людей, но еще лучше указать на некорректность самой постановки вопроса. Именно из такой неправильной постановки вытекают и все органические пороки западного богословия, видящего в деле спасения

¹ Там же.— Стб. 1081.

лишь посторонний по отношению к самому человеку процесс, игнорируя связь между внутренним подвижничеством человека и делом его спасения.

Каноническая взвешенность суждений Троицкого, его равноудаленность как от самой «юридической теории», так и от ее неумеренных критиков, делает его взгляды актуальными особенно для наших дней.



Меропионах Уринеи (Писковский)

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ОБРАЗЫ В СОБЫТИИ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ (ПО ЕВАНГЕЛИСТУ МАТФЕЮ)



В данной статье автор, используя типологические сравнения образов «светлого облака» в Ветхом и Новом Завете, показывает, что евангелист Матфей точно передает событие Преображения Господня, не подстраивая образ Иисуса Христа под ветхозаветного пророка Моисея. Факт исхождения света от Господа (на Фаворе и после Воскресения), в отличие от просвещения светом Божиим Моисея (на Синае), повлиял на восприятие Христа как Бога свв. апп. Иоанном Богословом и Павлом. Поэтому последующие церковные авторы не приписывают Иисусу новых качеств, обожествляя Его, но продолжают апостольское свидетельство (о Христе как Боге), передавая ведение о Нем в новых словах.

*На горе преобразился еси, и якоже вмещаху ученицы
Твои, славу Твою, Христе Боже, видеши: да егда Тя узрят
распинаема, страдание убо уразумеют вольное, мирови же
проповедят, яко Ты еси воистинну Отчее сияние.*

КОНДАК ПРАЗДНИКА

ОСОБЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИСТА МАТФЕЯ КАК ПИСАТЕЛЯ

Автор первого записанного Евангелия — св. Матфей — был евреем из принявших Иисуса как Мессию. Более того, Господь Сам призывает св. Матфея в число

ближайших учеников (Мф 9:9) и затем отправляет на проповедь (Мф 10:1–5). Потому еврей Матфей в первую очередь направляет слово о Мессии, рожденном из рода Давида, пришедшем в мир, дабы спасти «людей Своих от грехов их» (Мф 1:21), — к соотечественникам. Читатели записанной миссионерской проповеди ап. Матфея были исключительно внимательны к идее генетического родства Избавителя с родом Давидовым и Авраамовым, и, с другой стороны, в духе мессианских чаяний Спаситель для них должен был соответствовать национальным ветхозаветным пророчествам. По мнению русского библеиста Н. Н. Глубоковского, «это неизбежно вызывало параллелизм между жизнью и деятельностью Христа и тем, что считалось обязательным и необходимым в Избавителе Израиля»¹.

Но если проповедь св. ап. Матфея была апологетической, то возникает вопрос: не подстраивал ли автор Евангелия события реальные под указанные пророками ветхозаветные и ожидаемые от чаемого Мессии? А если же св. Матфей и стремился показать историчность Иисуса из Назарета как Мессии, то на основании чего святые отцы Церкви выводят догмат о Богочеловечности явленного Христа?

Разберем эти вопросы последовательно. И за основу возьмем характерный пример параллелизма по св. ап. Матфею: образы Ветхого Завета — в событии Преображения Господня на «высокой горе» (Мф 17:1–13). Этот пример типологии св. ап. Матфея интересен также тем, что сам автор не был очевидцем событий (Мф 17:1), а следовательно, мог опереться только на рассказы других, да и то после смерти Иисуса (Мф 17:9) При соотнесении событий будем учитывать, что св. Матфей, согласно Папию Иерапольскому, первоначально «записал беседы Иисуса

1 Глубоковский Н. Н. Лекции по Священному Писанию Нового Завета. — С. 277.

по-еврейски, переводил их кто как мог»¹. Поэтому помимо дошедшего до нас греческого текста Евангелия мы будем опираться как на древнегреческий текст Ветхого Завета, так и на его древнееврейский оригинал.

Прежде всего обратим внимание на особенности Евангелия от Матфея в целом. Этот труд — еврейского типа, с ветхозаветным прагматизмом и стилистическими оборотами. Язык прост, лишен пластичности и наполнен гебраизмами. Предисловие лишено греческих возвышенных тональностей, и оно сразу вводит генеалогию как некое доказательство реальности истории, реальности Рождества Спасителя от рода Авраама, генеалогия, как и все повествование, подчеркивает реальность присутствия Мессии-Человека среди народа. И на этих доказательствах «реальности» случившегося во «исполнение» всего предвозвещенного и строится повествование св. Матфея. По мысли Н. Н. Глубоковского, «будучи воплощенным Мессией, Господь естественно должен совпадать с обетованным всегда и во всем. Вся его жизнь с начала до конца не могла быть ничем иным, как сплошной реализацией пророческих предвозвещений — фактическим экзегезисом таинственных предуказаний»².

Ап. Матфей внимательно следит за всеми деяниями Мессии и соотносит с пророчествами, фиксируя, что в каждом поступке Господа исполняется нечто «реченное» (ῥηθὲν) древними (Мф 1:22; 2:15, 17; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4; 29:9). И Христос не только *исполняет всякую правду* (Мф 3:15), но и стремится осуществить все предначертанное: «*чтобы исполнилось реченное*» (ἵνα πληρωθῇ τὸ

1 *Евсевий Памфил.* Церковная история. III, 39:17. — С. 142.

2 *Глубоковский Н. Н.* Лекции по Священному Писанию Нового Завета. — С. 280.

ῥηθὲν)¹. Поэтому параллелизм ап. Матфея — не просто приспособление типологии под авторский замысел, но — изложение фактов в связи с тем, что Христос — является исполнившимся (πληρωθεὶς). Непреложное слово Божие, *сказанное через пророков* (ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν, Мф 2:23) пришло в бытие, предначертанное — все исполнилось (ἄλλοι γέγονεν, Мф 26:56). Св. Матфей часто употребляет глагол со значением «видеть» (εἰδῶ, ὄρω), свидетельствуя о том, что Христа уже «*видели*» многие (Мф 2:11; 4:16; 8:34; 9:11; 12:38; 13:17; 14:26; 28:68 и т. д.). Поэтому и он — не сочинитель мифов ради оправдания своей идеи, а — дееписатель истории, фиксатор того, как некогда прообразованное в Писаниях на глазах у многих исполнилось в Первообразе.

Посмотрим, как ап. Матфей соотносит образы Ветхого Завета с Иисусом Христом на основании восхождений (πῆγ, ἀναβαίνω) Моисея на Синай (Исх 19:3–25; 24:12–18, 34 гл.), сопоставим случаи разновременных восхождений Моисея с Преображением Господа «на горе» (Фавор)².

-
- 1 Кажется, что св. Матфей даже не допускает никакой иной возможности для реализации мессианских пророчеств, кроме как реализации их в событиях жизни Иисуса Христа: «*как же сбудутся Писания (πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί), что так должно быть?*» (Мф 26:54) — «*тогда сбылось реченное (τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν) через пророка Иеремию*» (Мф 27:9).
 - 2 Критика XX века отрицает соотнесение горы Преображения с Фавором на основании того, что на вершине горы постоянно находился римский гарнизон и была крепость, а значит, не имелось места для уединенной молитвы (Нюстрем Э. Библейский словарь, Кузнецова В. Н. Евангелие от Матфея. Комментарий. — С. 350). Несмотря на то, что гора Ермон ближе к Кессарии Филипповой (20 км) и выше Фавора (2700 м против 550 м), мы, доверяя церковной традиции, идущей видимо с III века, отдаем предпочтение горе Фавор как месту Преображения. О Фаворе как «горе Преображения» поется в стихирах праздника Преображения на православной вечерне и утрне, о Фаворе как «горе Преображения» говорит также прп. Иоанн Дамаскин в «Слове на преславное

РАЗЛИЧНЫЕ ВОСХОЖДЕНИЯ СВ. ПРОРОКА МОИСЕЯ НА ГОРУ СИНАЙ

Во всех восхождениях св. Моисея «на гору», зафиксированных в книге Исход, обозначим интересующие нас детали. В первом восхождении св. Моисея на гору Господь предупреждает: *«если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете... у Меня царством священников и народом святым»* (Исх 19:5–6). В втором восхождении — Господь требует от народа освятиться, ибо сойдет в третий день на Синай *«пред глазами всего народа»* (Исх 19:11).

В третьем — гору окутало густое облако, *«были громы и молнии... и трубный звук весьма сильный»* (Исх 19:16). Видя громы и пламя, звук трубный и гору дымящуюся при произнесении Богом слов и законов (מִשְׁפָּטִים буквально — «суждений»), сыны Израиля отступили и просили Моисея быть посредником в разговоре с Богом. На это св. Моисей ответил: *«не бойтесь; Бог пришел, чтобы испытать вас и чтобы страх Его был пред лицом вашим, дабы вы не грешили»* (Исх 20:20).

При следующем восхождении облако покрыло вершину *«и слава Господня (כְּבוֹד־יְהוָה, δόξα τοῦ θεοῦ) осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день [Господь] воззвал к Моисею из среды облака. Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядающий. Моисей вступил в средину облака и вошел на гору»* (Исх 24:15–18). Несмотря на то что вид облака утрашал, св. Моисей вошел в самую середину его. На горе Бог показал образец скинии (מִשְׁכָּן, σκηνή, Исх.25:40) в которой Он будет «обитать» среди народа, дал повеления относительно ее принадлежностей,

Преображение Господа нашего Иисуса Христа» (URL: http://orthlib.narod.ru/John_of_Damascus/preobr.html (дата обращения 03.01.2009)).

священства Аарона и священнических одежд, устав о субботе покоя как знамение между народом и Господом. После сего Он дал две скрижали откровения, «*письмена Божии*» (Исх 32:12), которые Моисей, сойдя с вершины, в гневе разбил, увидев у подошвы горы литого тельца-истукана и пляски народа. После усмирения восставших в пустыне вне стана была поставлена «*скиния собрания*», шатер, у входа в который «*спускался столп облачный*» (Исх 33:9), когда внутри скинии св. Моисей беседовал с Богом¹. После очередного разговора с Ним, «*как бы говорил кто с другом своим*», прор. Моисей просит: «*покажи мне славу Твою*» (Исх 33:18). И Бог приглашает его, вытесав две каменные скрижали, взойти на вершину Синая следующим утром.

Последнее восхождение прор. Моисея происходит уже в иных обстоятельствах. Боговидец со скрижалями взшел (הַלַּךְ, ἀναβαίνω) на гору «*рано поутру*». И «*сошел Господь в облаке, и остановился там близ него, и провозгласил имя Иеговы*» (Исх 34:5). Всевышний прошел пред лицом его и возгласил: «*Господь, Бог человеколюбивый и милосердый...*» (Исх 34:6). Моисей тотчас пал на землю, прося: «*прости беззакония наши и грехи наши и сделай нас наследием Твоим*» (Исх 34:9). В ответ Господь дает повеления для повседневной жизни народа — «*напиши себе слова сии, ибо в сих словах Я заключаю завет* (בְּרִית, διαθήκη) *с тобою и с Израилем*» (Исх 34:27). Что и сделал св. Моисей, написав на каменных скрижалях «*слова завета, десятизаконие* (הַדְּבָרִים הַדְּבָרִים הַבְּרִית הַדְּבָרִים אֵלֶּה, τὰ ῥήματα τῆς διαθήκης τοὺς δέκα λόγους)» (Исх 34:28). И при сошествии с горы «*лице его стало сиять лучами от того, что [Бог] говорил с ним*» (Исх 34:29), так что

1 Это еще не та походная скиния (מִשְׁכָּן, σκηνή, Исх 40:17), в которой приносились жертвы и возношения, эта скиния (לֵּלִי, σκηνή) — место уединенной беседы Моисея с Богом (Исх 33:7).

приходилось на лицо полагать покрывало во время разговора с сынами Израиля, снимая, когда «входил пред лице Господа».

Если сложить все восхождения пророка и Боговидца Моисея на гору Синай и сравнить с восхождением Господа Иисуса Христа с учениками на «гору высокую», можно увидеть следующие параллели (священные имена употребляем в кратком виде).

Исх 19:3–25; 24:12–18, 34 гл.	Мф 17:1–9
Облако окутало вершину горы	Явилось облако и осенило их
Через шесть дней был голос из среды облака	Из облака был голос, все это было «по прошествии дней шести»
Моисей взшел на гору	Иисус взшел на гору
Рядом ожидают трое братьев (при первом восхождении рядом были Аарон, Надав, Авиуд помимо семидесяти старейшин, Исх 24:1)	Взял трех ближайших учеников (не исключено, что Петр, Иоанн и Иаков были очень близко от вершины, но не на самой вершине горы)
Моисей вступил в середину облака	Они вошли в облако
Облако — явление славы Господней	Облако светлое — осеняет (ἐπισκιάζω) ¹
От присутствия в облаке лице Моисея «стало сиять лучами»	Просияло лице Иисуса «как солнце»
Через Моисея Бог сообщает нечто народу, «дабы вы не грешили»	Иисус по имени (от Бога) — «спасет людей Своих от грехов их» (Мф 1:21)
От народа требуется послушание «словам Господа», которые вручены Моисею	От учеников требуется слушать «Сына Возлюбленного», «в Котором благоволение»
Сыны Израильские устрашились, отступили от горы	Ученики очень испугались, пали на лица свои

1 «Осенение» облаком связано с присутствием славы Божией: «не мог Моисей войти в скинию собрания, потому что осеняло (ἐπισκιάζω) ее облако, и слава Господня наполняла скинию» (Исх 40:35)

Моисей укрепляет народ — «не бой-тесь»	Иисус поднимает учеников — «не бойтесь»
Когда все закончилось, Моисей остался один	Внезапно Иисус остался один
У Синая Моисей поставил себе шатер «вне стана»	Петр предлагает построить для Иисуса шатер на горе
После спуска с горы Моисей слышал шум, увидев неверный и развращенный народ, в гневе разбил скрижали завета (Исх 22:17; Втор 33:5)	После спуска с горы Иисус находит шумное собрание и при исцелении бесноватого восклицает: «о, род неверный и развращенный!» (Мф 17:17)

ИИСУС ХРИСТОС — ВТОРОЙ МОИСЕЙ?

Как видно из Евангелия, св. Матфей приводит очень много характеристик Иисуса Христа, напоминающих прор.Моисея, учителя народа и посредника пред Богом. Есть очевидное сравнение двух исторических Личностей. Однако здесь ошибочно видеть только «использование» св. Матфеем образа древнего пророка с целью апологии мессиянства Иисуса из Назарета. Ап. Матфей не просто пытается доказать исполнение пророчества Израилю: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой, — Его слушайте» (Втор 18:15), и Иисус не просто «второй Моисей», как это полагает Allison¹, Он — Новая Личность, Господь, Который исполняет все пророчества, несет на Себе образы прошлого, но как Первообраз является несравненно большим. И св. Матфей, как писатель Евангелия,

¹ Исследуя типологии Матфея, Allison полагает, что «превосходство Иисуса над Моисеем — второстепенная тема повествования о Преображении», «превосходство Иисуса над Моисеем — более допущение нашего Евангелия, чем утверждение» (Allison C. Dale, Jr. The New Moses. A Matthean Typology. — P. 247–248).

не «подстраивает» портреты Лиц, а только фиксирует реально происшедшие события. Для того чтобы доказать это суждение, рассмотрим категорию облака как явления Славы Божией и сравним последнее восхождение Моисея на Синай с повествованием всех евангелистов-синоптиков о Преображении Господнем.

«СВЕТЛОЕ ОБЛАКО» — ЯВЛЕНИЕ СЛАВЫ БОЖИЕЙ

Явление облака, несомненно, говорило о том, что Бог в этот момент реализует Свою волю. В псалме 79 облако может соотноситься с правдой: «Облако и мрак окрест Его; правда и суд — основание престола Его» (Пс 97:2). Здесь в ритме семитских повторов *облако* (נָנִי, νεφέλη) ассоциируется с *праведностью* (צִדְקָה, δικαιοσύνη). Так, воздавая справедливость/праведность (צִדְקָה) Создателю, Иов образно описывает облака Божии, приписывая им некую деятельность (см.: Иов 36:3 и ДАЛЕЕ). Облака, по Иову, «сыплют свет Его», «направляются по намерениям Его, чтоб исполнить то, что Он повелит им»; Бог же «повелевает им идти или для наказания, или в благоволение, или для помилования», Творец «располагает ими и повелевает свету блистать из облака Своего» (Иов 37:11–15). Облака не только выполняют поручения Божии, через них людям является свет или над землей простирается тьма, они являются средством реализации справедливости — в благословение или в наказание (ср. Иез 32:7; 34:12).

«Светлое облако» напоминает присутствие «славы Господней» (ἡ δόξα κυρίου, הַכְּבוֹד יְהוָה)¹, в которой Бог являл Себя людям в пустыне (Исх 16:10). «Слава Господня» (ἡ δόξα κυρίου, הַכְּבוֹד יְהוָה) осенила гору Синай (Исх.24:16), наполнила скинию как раз после того,

1 Греческое выражение ἡ δόξα κυρίου равнозначно еврейскому הַכְּבוֹד יְהוָה.

как ее покрыло «облако (νεφέλη, נֶפֶשׁ)» (Исх.40:34), присутствовала в скинии постоянно (Чис 16:42; ср. Исх 40:35). «Слава Господня» наполняла храм Господень (3 Цар 8:11). Она подобна «радуге на облаках» (Иез 1:28–2:1). Явление в облаке славы Божией — сродни явлению в облаке Самого Бога (см. Лев.16:2, Чис.11:25).

Несмотря на то что ап. Матфей прямо не говорит о явлении славы Божией, как описывает евангелист Лука нахождение свв. прр. Илии и Моисея во славе (ἐν δόξῃ, Лк 9:31), но в Матфеевском образе «светлого облака» (νεφέλη φωτεινή, Мф 17:5) мы улавливаем явное указание на присутствие славы Божией на горе. «Слава Господня» — это сияние, блеск, который сопутствует ветхозаветным Богоявлениям. Несомненно, что даже светлое облако могло утратить Петра и других апостолов, т. к. страшно было приблизиться к Богу и остаться в живых (Быт 32:30; Исх 33:20; Втор 4:33; Ис 6:5). Тем более что в случае Преображения мы видим — ученики восприняли облако именно как присутствие славы Божией.

После того как облако осенило учеников Христовых, оттуда раздался глас (Мф 17:5), услышав который, ученики пали на свои лица и очень испугались. Действительно, явление Бога в облаке могло быть смертельным, если человек приступал к Нему недостойно (см. Лев 16:2). Нужна была специальная подготовка, прежде чем приступить к святине, а также — особое время. Даже св. Моисей не всегда дерзал приступать к «облаку славы», в частности он не мог «войти в скинию собрания, потому что осеняло ее облако, и слава Господня наполняла скинию» (Исх 40:35)¹.

Итак, если осенение облаком и голос свыше — признаки Богоявления, сравним его характеристики в двух параллельных исторических событиях «на горе»: Синае и Фаворе.

1 Присутствие Божие в виде облака могло явиться и вне скинии (Втор 31:15): в поле, при реке (Иез 3:23; 8:4), над горою (Иез 11:23).

ЯВЛЕНИЯ СЛАВЫ БОЖИЕЙ В ОПИСАНИИ ОЧЕВИДЦЕВ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТОВ

Моисей о явлении славы Божией на Синае (Исх 34 гл)	Синоптики о явлении славы Божией на Фаворе (Мф 17:1-9; Мк 9:1-10; Лк 9:28:36)
Моисей восходит рано утром	Из повествования евангелиста Луки можно сделать вывод, что Преображение также было утром ¹
Поднимается на гору Синай	Ученики Иисуса поднимаются на «гору высокую»
Сошел Господь в облаке	Облако осенило их
Из облака Господь возгласил	Из облака раздался голос
«Господь, Бог... сохраняющий милость в тысячи [родов]»	«Сей есть Сын Мой Возлюбленный...»
Моисей тотчас пал на землю	Услышав, ученики пали на лица свои
И сказал [Господь]: «сохрани то, что повелеваю тебе ныне...»	Глас из облака: «в Котором Мое благоволение; <i>Его слушайте</i> » (ἐν ᾧ εὐδόκησα αὐτοῦ ἀκούετε)
И написал Моисей на скрижалях слова завета	Они удержали <i>это слово</i> (Иисуса), доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых

1 Такие выводы делает Н. Н. Глубоковский, аргументируя склонность Господа к ночной молитве (Лк 9:28). Вряд ли ученики спали бы днем, скорее — они уснули, когда устали от ночного молитвенного бдения, и проснулись при естественном восходе солнца, т. к. их ничто специально не пробуждало. Оглядевшись, они уже могли хорошо различать предметы (Мф 17:8). См.: *Глубоковский Н. Н.* Преображение Господа (критико-экзегетический очерк). — С. 22–23.

<p>При сошествии с горы лице его стало сиять лучами <i>«от того, что [Бог] говорил с ним»</i></p>	<p>Когда молился Иисус, просияло лице Его, как солнце. Даже одежды же Его сделались белыми, как свет, как снег, как на земле белильщик не может выбелить, блистающими. Пробудившись, ученики увидели славу Его</p>
<p>Из-за сияющего лица израильтяне боялись подойти к Моисею, потому он положил на лице свое покрывало, снимал же, когда говорил с Господом (Источником просвещения лица)</p>	<p>Поскольку явление славы Иисуса было недолгим, мы не знаем, заметили ли ближайшие ученики сияние своих лиц: на горе не было посторонних людей, которые могли бы это засвидетельствовать. Но в дальнейшей Апостольской истории были лица, видевшие Христа в славе: лицо диакона Стефана было как лицо ангела — он видел <i>«славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога»</i> — (Деян 6:15), Савла видел во свете славу Иисуса и ослеп (Деян 9:3; 22:6–11)</p>
<p>После спуска с горы собрал Моисей <i>все общество сынов Израилевых</i> и сказал им: <i>«вот что заповедал Господь делать...»</i> (Исх 35:1)</p>	<p>После Славного Воскресения Христос заповедал Своим ученикам: <i>«идите, научите все народы, ...уча их соблюдать все, что Я повелел вам...»</i> (Мф 28:18–20)</p>

Как видно из приведенного сравнения, при внешней схожести событий «на горе» есть важные отличия Богоявлений: 1) на Синае в собеседовании с Богом нет иных, «сопутствующих» лиц, на Фаворе действующими лицами оказываются не только апостолы, но и пришедшие свв. Моисей и Илия; 2) на Синае заповеди дает Бог, на Фаворе Бог передает право заповеди Сыну Возлюбленному.

В первом случае о Богоявлении свидетельствует сам прор. Моисей, во втором — есть три свидетеля (апп. Петр, Иаков и Иоанн) и отдельно стоящий писатель (Матфей), который

зафиксировал все, что передали очевидцы после Воскресения¹. При анализе совпадений и различий возникает вопрос: сочинили ли апостолы рассказ «как они хотели бы видеть Иисуса — Нового Пророка» или запомнили и со временем ап. Матфей записал «все как было»? Для этого сопоставим некоторые черты двух «Моисеев»: Ветхого и Нового Завета — собственно св. прор. Моисея и Иисуса Христа.

Моисей входит в облако и после собеседования с Богом лицом просветляется	Лицо Иисуса преобразается еще до появления облака
Просветляется только лицо, свет которого можно скрыть покрывалом ²	Не только лицо, но и одежда становится белой, блистательной, сияющей
На Синае — Источник света — Бог	В Преображении — Источник света — Иисус
Моисей приобретает славу, которая не отходит от его лица (Исх 34:34–35) ³	Слава Иисуса в какой-то миг исчезает (Мф 17:8)

Из сравнения видны определенные противоречия, которые, на первый взгляд, могли бы вызвать у благоверных иудеев смущение (Иисус — «источник света»? Слава Его исчезает?). Если бы ап. Матфей «рисовал» Иисуса как «нового Моисея», то зачем являться Моисеем древнему? Вставка о явившемся Моисее скорее бы соблазнила иудеев, чем была бы средством апологетики. Как может умерший человек, место погребения которого

- 1 Вероятно, к моменту составления Евангелия св. Матфей уже располагал краткой, но достоверной историей очевидцев, которую записал (такое мнение согласно с церковной традицией).
- 2 Пророк Илия после беседы пред Лицом Господним на горе Хорив, как и Моисей, «закрыв лице свое милотью» (3 Цар 19:13).
- 3 См. также таргум Онкелоса на Втор 34:7, таргум Неофити на Чис 27:20.

не знает никто (Втор 34:5–6), вдруг воскреснуть «во славе»?¹ А если бы Иисус и был новым Моисеем, перенявшим эстафету пророчества, то у нового пророка должны бы появиться силы и слава — большие, здесь же по Преображении — слава в миг исчезает.

Эти недоумения разрешить возможно только признав, что ап. Матфей не сочиняет, а фиксирует реально происходившие события, которые как увидели — так и рассказали очевидцы. При всей типологической схожести св. Моисея и Иисуса Христа как пророков характер явления славы Божией на Синае и Фаворе отличается, оставляет неразрешенные вопросы. Св. Матфей записывает все *как происходило*, оставляя осмысление для будущих поколений.

Совпадение событий прошлого и настоящего не могло не уверить трех апостолов в том, что явившееся облако и глас — были знаками присутствия Божия, возвещения Его воли. И повеление Свыше было то, чтобы слушать «Сына Возлюбленного». Но хотя императив «Его слушайте» и напоминает пророчество о втором Моисее (Втор 18:18), слишком много отличий Персонажей для прямых параллелей. Так Кто же этот Тот, Которого надо слушать?

1 Мнение о том, что Моисей, как и Илия, явится в последние дни перед приходом Мессии, мы отвергаем. Странники «вознесения Моисея» ссылаются на неканонические источники (*Иосиф Флавий*. Древности IV, 8:48; 4 Ездры 6:26; 7:28; 13:52 и др.). Однако такое воззрение — скорее позднейшая раввинистическая выдумка (Tanch. f. 42; Debarim rabba, sect. 4), а не общезаветные представления межзаветного периода. Апостол Иуда передает спор о местоположении «тела» Моисея, а не о телесном вознесении (Иуд 1:9) подобно Илии. Древние святые (прп. Ефрем Сирий, блж. Иероним) толкуют приход Моисея — как воскресение из мертвых, в отличие от прихода Илии — как низведение на землю с неба (*Ефрем Сирий, св. Творения*. Т. 2. — С. 51; *Иероним Стридонский, блж. Толкование Евангелия*. — С. 182).

КТО ЖЕ ЭТОТ ИИСУС В ПРЕОБРАЖЕНИИ?

Вот теперь посмотрим на сведения о Преображении Господнем (Мф 17:1–13, ср. Мк 9:2–13; Лк 9:28–36) как на записанную **фактологию**, в которой **мы** усматриваем исполнение древних пророчеств.

Предыстория события такова. В окрестностях Кесарии Филипповой апостол Петр исповедует Иисуса как Христа, «сына Бога Живаго» (Мф 16:16) и Христос обещает ему дать «ключи Царства Небесного». Затем Спаситель открывает, **что** будет предшествовать явлению этого Царства — Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать, быть убиту и воскреснуть. Петр, прерывая речь о Царстве, прекословит, получая вразумление от Спасителя — «*отвергнись себя, возьми крест свой, и следуй за Мною*» (Мф 16:25). Этот призыв — следовать за Христом не жалея души своей — завершится тем, что «*придет Сын Человеческий во славе Отца Своего со Ангелами Своими и воздаст каждому по делам его*». И некоторые из учеников, как кажется, «*не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего во Царствии Своем*» (Мф 16:27–28).

И вот Иисус-Мессия возводит ап. Петра и двух других учеников на гору высокую и преображается пред ними. Судя по тому, что Он — «Сын Бога Живаго», Господь¹, недавно говорил о близком Царстве и лицо Его уже *просияло как солнце* (ἐλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, Мф 17:2), после длительного тяжелого гнета римлян Царство Мессии наконец наступило²...

- 1 Матфей при обращении Петра к Иисусу — «хорошо нам здесь быть» — использует слово «Господи!» (Κύριε) в отличие от «Равви!» (Ραββί) Марка и «Наставник!» (Επιστάτα) Луки (см. Мф 17:4; Мк 9:5; Лк 9:33).
- 2 Святитель Григорий Палама, толкуя стих «некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем» (Мф 16:28), ставит в один ряд «Царство»

Свет Господа не таков, как у Моисея, который можно было скрыть покрывалом (Исх 34:33). От Христа исходит свет изнутри, он просвещает и лицо и одежды. Евангелисты и одеждам усвоят лучеиспускательную силу — *блистательные* как сверкают молнии (ὁ ἴματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἕξαστράπτων, Лк 9:29; ср. Наум 3:3; Иез 1:4,7; Дан 10:6) и звезды (στίλβοντα, Мк 9:3; ср. Иез 21:33; 40:3; Езд 8:27)¹. Свет Христов — явление славы Божества в той мере, насколько ученики могли вместить². И рядом — «*во славе*» два мужа беседующие (Моисей и Илия, Лк 9:31). Окружающая действительность как будто исполняла пророчества Даниила о последних временах: «*многие из спящих в прахе земли пробудятся... и разумные будут сиять (ἐκλάμψουσιν), как светила (λαμπότης)*³ на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда» (Дан 12:2–3)...

Потому св. ап. Петр желает поставить «*три кущи*» (τρεις σκηνάς). Он сказал это, вероятно, не только потому, что в страхе от чуда «*не знал, что говорил*» (Лк 9:33)⁴, но и, не исключено, потому, что именно это «*невпопад*» вспомнилось из пророка Исаии:

со «*славою Отца*» и называет их одним термином — «*свет Преображения*» Господа (Омилия 34 на святое Преображение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа; в ней доказывается, что Свет, бывший при Преображении, является несозданным // Беседы (Омилии) Святого Григория Паламы. Ч. II. — С. 83–92).

- 1 Употребление глагола «блистать» (στίλβω) в значении — «блистать как медь» / «сверкать как молния» также присутствует в неканонических книгах: 2 Езры 8:56; 1 Мак 6:39; 1 Посл Иер 1:23.
- 2 См. *Ефрем Сирий, св.* Творения. Т. 2. — С. 52.
- 3 Греческие слова приводятся по кодексу Тишендорфа (Синайскому).
- 4 Традиционное толкование этого места (см. Мф 17:4) по свт. Иоанну Златоусту: Петр из любви желал, чтобы Господь не шел на страдания в Иерусалим. — Избранные творения. Т. 7, Кн. 2. Толкование Ев. от Мф. Беседа 56. — С. 576.

«тогда оставшиеся на Сионе и уцелевшие в Иерусалиме будут именоваться святыми... и сотворит Господь над всяким местом горы Сиона и над собраниями (בִּזְרָאֵי) ее облако (נָנָּ, νεφέλη) и дым во время дня и блистание пылающего огня во время ночи; ибо над всем чтимым будет покров (פָּרָק). И будет шатер (שֹׁכֵּט) для осенения днем от зноя и для убежища и защиты от непогод и дождя» (Ис 4:3–6). «Покров» (פָּרָק), согласно Стронгу¹, может обозначать не только «божественную защиту», но и некий материальный тент или навес. «Шатер» (שֹׁכֵּט, скиния, палатка, убежище от непогоды) пророка Исаии связан по смыслу с «покровом» (פָּרָק) «над собраниями» людей (בִּזְרָאֵי). Потому и поставление «шатра» (кущи, σκηνή) ап. Петром — желание присутствовать в мессианских реалиях, которые перед его глазами были проповеданы и уже начали исполняться в Преображении. Вот сейчас Мессия начинает Свое Царство, надо поставить шатер?..

Вдруг является облако, которое окутывает ап. Петра и других учеников Христа². Облако могло служить путеводителем в дороге³, а могло возвещать и суд. Опасность того, что сейчас

- 1 Strong's data for 02646 [Электронный ресурс] // Программа Bible Works 7.0. (Запись встроеной базы данных).
- 2 Святые отцы под облаком усматривали небесный покров, посылаемый Богом вместо рукотворного «шатра», который хотел поставить св. Петр (Косьма монах. Стихиры на «Господи возвах» православной вечерни).
- 3 В глубокой древности, во времена Исхода, облако путеводило по пустыне. Только «когда поднималось облако от скинии, тогда отправлялись в путь сыны Израилевы во все путешествие свое» (Исх 40:36), если же облако не поднималось, стан оставался на месте и никуда не переходил. Движение облака было прямым указанием Господа — идти вперед или стоять на месте (Чис 9:16–23). Но движение облака было особым. Если следовать еврейскому тексту, облако не просто «покрыло (שָׁכַף) скинию откровения», но словно обернуло и скрыло скинию в первый день и покрывало ее во время стоянок в дневное время. Движения облака — оно останавливалось (יָצַף), задерживалось, пребывало, стояло (יָרַף) над

Бог начнет совершать суд, заставила апостолов трепетать в страхе. Состояние страха могло подкрепляться тем, что с явлением Сына Человеческого, шедшего с облаками небесными к «Ветхому днѣм», было связано пророчество Даниила о последних временах (Дан 7:9–14). А голос из облака «*Сеи есть сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение*» (Мф 17:5)¹ подтвердил исполнение пророчества Исаии: «*вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к Которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд*» (Ис 41:1). Но вскоре все пропало, и апостолы остались наедине с Мессией, слава Которого исчезла...

В этой парадоксальной последовательности (просияние светом — явление облака — возвращение к обычной жизни) видно отличие хронологии Преображения от пророческой последовательности в писании Исаии (Ис 2–4 гл.). В конце пророческой речи Исаия, упрекая народ за беззакония, возвещает 1) сначала суд и воздаяние людям по их делам, а после — 2) связывает «тот день» с явлением «отрасли Господа» — «*в красоте и чести, и плод земли — в величии и славе, для уцелевших [сынов] Израиля*» (Ис 4:2). Св. Матфей же сообщает, что 2) прежде Христос «*преобразился пред ними (учениками): и просияло лице Его как солнце*» (Мф 17:2), а после — 1) осенило их облако и был глас Божий с небес². В этой «обратной перспективе» и разворачиваются этапы Преображения:

скинией, когда стану надо было стоять, и поднималось, возносилось (נִלָּחַץ, ἀναβαίνω) — когда стан должен был идти. Явление облака так или иначе было связано с днем: Бог через море «*днем вел их облаком, а во всю ночь светом огня*» (Пс 78:14), облако днем покрывало скинию, а ночью — над скинией было некое подобие огня (Чис 9:16, Втор 1:33).

1 Эти слова — синтез Пс 2:7 и Ис 42:1

2 От гласа Бога, который никогда не звучал понапрасну, вполне можно ожидать судных определений.

а) голос Исаии должен был оторвать от повседневности, от мирских утех и беззаконий	в) у Матфея — Господь сначала открыл грядущее Царство, показал свет и прославленных праведников (Моисей и Илия), а затем
б) сообщить предупредительные слова Бога о том, что грядет суд за нечестия народа, а за судом —	б) пришло облако, глас Божий с неба и
в) воздаяние и слава праведников (см. Ис 4:3–6)	а) все вернулось в привычное русло: свет пропал, ученики сошли с горы (см. Мф 17:1–9)
Исаия от земли возводит читателя к грядущим судьбам, небесным образам	Матфей — с небес спускает на землю

Мы видим некоторый парадокс, который вряд ли был замыслом автора Евангелия: пророчества исполняются, Мессия пришел, уже приближается Его Царство, и это чувствуют очевидцы... Но потом все уходит, характер Преображения Иисуса не объясняется. Евангелист Матфей записывает событие, но оставляет много вопросов без ответа. Чтобы понять суть явленной славы Мессии, смысла Преображения (*μεταμορφώω*), нужно что-то истолкование. Наилучшими же толкователями таковой тайны для нас являются апостолы и святые Церкви Христовой, жизнью своей познавшие обетованное Царство Мессии.

ПРИСТУПАЯ К ПОЗНАНИЮ (СМЫСЛА) ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ

«Тот, кто намеревается приступить к познанию возвышенного, должен сначала избавиться от всяких чувственных и безрассудных порывов. Когда же он очистит свой разум от всех представлений, основанных лишь на чувственном восприятии, удалится от привычной связи со своей сожительницей (Исх 19:15), то есть с чувственностью,

которая в определенном смысле сочетается и сожительствоует с нашей природой, и когда освободится от нее, — тогда, наконец, он дерзает приступить к горе» (св. Григорий Нисский)¹.

КТО СЕЙ, КОТОРЫЙ ЯВЛЯЕТ СЛАВУ ИЗ СЕБЯ?

Из облака глас Божий провозгласил: «*Сей есть сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте*» (Мф 17:5). Близость слов «*Сей есть сын Мой* (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου)» к выражению второго псалма «*Ты Сын Мой* (υἱός μου εἶ σύ, πᾶν ἡμέραν); *Я ныне родил Тебя*» (Пс 2:7) устанавливает отношения Сына Человеческого к Богу — как к Отцу, более того — Сын Человеческий — «*Возлюбленный*».

Тайнозритель Иоанн Богослов пишет, что Бога никто не видел никогда, и только Единородный Сын — являет Его (Ин.1:18), Сын имеет славу от Отца «*прежде бытия мира*» (Ин.17:5). Именно в Сыне зрится Отец. Качество явления «*славы Божией*» в Сыне — кардинальное отличие Мессии-Христа от великого пророка Ветхого Завета — Моисея. Христос — не просто Сын Человеческий, Он — Сын Божий, являющий **из Себя** Божию славу. Отец удостоивает зрения славы Сына по предвечной любви к Нему (Ин 17:24), и благоволение Отца распространяется не только на Сына (Ин 1:14), но и, через Сына — Иисуса Христа, на людей (Еф 1:5).

Апостол Павел в своих посланиях рассуждает на эту тему так. «*Он, будучи образом Божиим (ἐν μορφῇ θεοῦ), не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба (μορφῆν δούλου λαβών), сделавшись подобным человекам и по виду*

1 Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели. — С. 64.

став как человек» (Флп 2:6–7). После Воскресения тело Его уже не душевное, а духовное (1 Кор 15:44–45), как *тело славы* (το σῶμα τῆς δόξης, Флп 3:21). Слава человека Моисея — преходящая, завершилась, слава Господа Христа — от создания мира и поныне, и поэтому преимущественная (2 Кор 4 гл). До Христова Воскресения Творец просвещал людей явлением славы в облаке, после — «*познанием славы Божией в лице Иисуса Христа*» (2 Кор 4:6). Поэтому и мы, «*взирая на славу Господню* (τὴν δόξαν κυρίου), *преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа*» (2 Кор 3:18).

По мысли Н. Н. Глубоковского, понятие «преобразился» (μετεμορφώθη) указывает на особый момент жизни Спасителя, «когда преимущественно выступило Его Божество, а человечество как бы осталось позади»: «образ Божий» (μορφῆ θεου) выступил на первый план перед «образом раба» (μορφὴν δούλου), удостоверяя нас в том, что в ипостаси Сына Человеческого две природы — истинного Бога и истинного Человека¹.

На Фаворе Божество во Христе в момент возобладало над человечеством и просветило его. Но это случилось только на мгновение, т. к. «вошел в славу Свою» Христос только после страдания и Воскресения (см. Лк 24:26). «Несомненно, — говорит блаж. Иероним, — Господь преобразился в тот славный вид, в котором впоследствии Он имеет прийти в Царствии Своем»². Таким образом, «когда Христос преобразается, то Он становится не тем, чем не был, но отверзая очи Своих учеников и из слепых делая их зрячими, является им тем самым, чем был» (прп. Иоанн Дамаскин)³.

1 Глубоковский Н. Н. Преображение Господа (критико-экзегетический очерк) — С. 50.

2 Иероним Стридонский, блаж. Толкование Евангелия (Кн. 3, гл. 17) — С. 181–182.

3 Иоанн Дамаскин, прп. Слово на преславное Преображение Господа нашего Иисуса Христа. URL: http://orthlib.narod.ru/John_of_Damascus/preobr.html (дата обращения: 03.01.2009).

Блаж. Феофилакт Болгарский пишет о Преображении Христовом так: «Когда же слышишь о Его преобразении, не думай, что Он слагал с Себя тело; оно оставалось в своем виде; поелику ты слышишь и о лице Его и об одежде. Он только сделался светлее, когда в Нем несколько, — сколько возможно было видеть, — просияло Божество. Почему Он и назвал прежде «преобразование» — царством Божиим (ср. Мф 16:28), так как чрез неизреченное просветление лица Иисусова оно показало неизреченную власть Его и явило, что Он есть истинный Сын Отца, и представило славу Его второго пришествия»¹.

Итак, после проповеди о Царстве Господь возвел учеников на гору, чтобы показать, «каким образом придет в последний день во славе Своего Божества и в теле Своего Человечества... Возвел их на гору, чтобы показать, что Он — Сын Божий, прежде веков рожденный от Отца, и напоследок дней воплотившийся от Девы... чтобы не соблазнились о Нем, видя вольное Его страдание, какое имел Он претерпеть за нас по человечеству. Ибо знали Его как человека, и не разумели, что Он — Бог. Знали Его как сына Марии, как человека, жившего с ними в мире. И на горе дал им разуметь, что Он — Сын Божий и Бог» (прп. Ефрем Сирин)².

ВЫВОДЫ

Как ап. Матфей не подстраивал образ Иисуса Христа под образ пророка Моисея, но лишь свидетельствовал об исполнении пророчеств, так и святые отцы не изобретают новых богословских идей, но лишь в доступную словесную форму облачают знания, переданные апостолами. Идея, что Христос-Бог в Преображении

¹ *Феофилакт Болгарский, блаж.* Благовестник. Кн. 1 (3). — С.151.

² *Ефрем Сирин, св.* Творения. Т. 2. — С. 50–51.

являет славу Отца, Которую имел от создания мира, — идея Иоанна Богослова и апостола Павла. И она, эта идея, не приносится в Церковь со временем, но — изначально присутствует в апостольском откровении. Явление от Христа Божественной славы «на горе» особо запомнилось апостолам (это св. Матфей и записал), ибо в Нем ученики увидели особый Источник света. Отсюда и особенность после-апостольской хроники: она базируется *на ведении* Христа-Прославленного, являющего после Воскресения «славу Отца», подобную свету Преображения, — на всяком месте всем призывающим Его. Поэтому ни св. Матфей не сочинял мифические истории, ни церковные писатели не изобретали новых идей, но, как Боговдохновенные трости, они описывали присутствие Бога в человеческой истории.

«НОВЫЙ МОИСЕЙ» — АПОСТОЛЫ ХРИСТОВЫ

Несмотря на то что мы отказываемся обозначать Христа как Нового Моисея, предоставляя Христу как Сыну Божию характеристики преимущественные, из приводимого выше сравнения «славы Божией» на Синае и Фаворе видно, что прямая типология Нового Моисея в Преображении все же присутствует, но в другом образе. Новый пророк Моисей — это апостолы Христовы. Они как раз и несут черты прообразованного Моисея ветхого¹.

Сопоставление образов вытекает вследствие исключительности явления *славы Божией* на Фаворе. Видеть *славу Божию*

1 Прп. Ефрем Сирий сопоставляет Моисея с Петром: «один рассек море, чтобы народ прошел среди волн; другой поставял сень, чтобы создать Церковь», а Илию с Иоанном: «восшедшего на колесницу огненную — припадшего к персям Пламени» (Творения. Т. 2. — С. 53).

и остаться в живых мог только избранный человек, посредник между Богом и народом. Такому «посреднику» вручается закон и уставы — как должен жить на земле народ Божий. Если на Синае Законы повелеваются Богом и записываются Моисеем, то на Фаворе — Бог повелевает слушать возвещающего Законы Иисуса, Законы записываются Апостолами¹.

Присутствие «светлого облака» может иметь значение явления завета. Радуга в облаке (*ἐν τῇ νεφέλῃ*) была «знамением завета» (*σημεῖον διαθήκης*) между Богом и землею при патриархе Ное, после Всемирного потопа (Быт 9:13). После того как св. Моисей вытесал две скрижали каменные, подобные тем, которые разбил, и взошел на гору Синай — «*сошел Господь в облаке*» и заключил с народом «завет» (*ברית, διαθήκη*, Исх 34:5, 10). Однако если на Синае Бог уже всё сообщил и заключил слова заветом, то на Фаворе завет — только знамение того, что случится после всего сказанного и исполненного Христом — «*Его слушайте*» (*αὐτοῦ ἀκούετε*), Он еще говорит.

Апостолы только входят в знание всего, что потом заключится как Завет «в Его крови» (Мф 26:28; 1 Кор 11:25; Евр 13:20). Но их, Петра, Иакова и Иоанна, уже можно сравнить с пророками «из среды братьев», подобных св. Моисею (см. Втор 18:15). Когда Господь «*сходил в облаке*» и говорил с людьми, это могло сообщить им дар пророчества (Чис 11:25). Господь от Духа,

1 «Большинство израильтян было не в состоянии вместить глас свыше (Исх 19:23). Они обратились к Моисею с просьбой, чтобы он сам познал невыразимые тайны, а затем наставил народ в том учении, которое получил свыше. Так и в Церкви: не все стремятся сами узнать Божественные тайны и, избрав из своей среды того, кто способен вместить Божественное, благоразумно внимают ему и принимают на веру все, что ни услышат от посвященного в Божественные тайны. Ибо сказано: "*Не все апостолы и не все пророки*" (1 Кор 12:29)» (Григорий Нисский, *свт. О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели.* — С. 65).

Который на Моисее — давал семидесяти мужам старейшинам: «и когда почил на них Дух, они стали пророчествовать, но потом перестали» (Чис 11:25). Христос же, посылая учеников в мир после Воскресения, дал им от Духа, Который был на Нем (Ин 1:33 — Ин 20:22), и этот дух пророчества остался в Церкви.

Итак, апостолы Иисуса Христа — и есть новые пророки, посланные вести мир по завету с Богом. Они — носители образа пророка и Боговидца Моисея. Все вместе апостолы — и есть «новый Моисей», совокупный пророк Нового Завета.

Толкуя явление Бога на Синае, св. Григорий Нисский пишет: «Труба, поражающая слух, — это проповедь о Божественной природе: громкая уже с самого начала, в дальнейшем она становится все громче и в конце концов звук ее проникает в уши со всей мощью. Закон и Пророки вострубили о Божественной тайне и замысле воплощения Бога в человеке. Но первые звуки были слишком слабыми, чтобы достичь неверных ушей. Поэтому слабый слух иудеев не уловил этого трубного звука. По мере же продвижения вперед, как говорит Писание, он становился все сильнее. И последние звуки, дошедшие в евангельской проповеди, поражали слух. Так, Святой Дух через свои инструменты постепенно усиливает звуки, делая их все более отчетливыми. А эти инструменты, издающие звуки с помощью Духа, — должно быть, пророки и апостолы, о которых сказано в псалме: «По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их» (Пс 18:5)»¹.



1 Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели. — С. 64–65.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Тексты: RST, KJV, NIV, RSV, BGT, BYZ, WTT.
2. *Глубоковский Н. Н.* Лекции по Священному Писанию Нового Завета. — М.: Из-во Свято-Владимирского Братства, 2006.
 3. *Глубоковский Н. Н.* Преображение Господа (критико-экзегетический очерк). — М.: Университетская тип. на Страст. буль., 1888.
4. *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели. — М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 1999.
5. *Григорий Палама, свт.* Беседы (Омилии). Ч. II. — Монреаль: Издание Братства преп. Иова Почаевского, 1974.
 6. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолствующих. — М.: Канон+, 2003.
7. *Евсевий Памфил.* Церковная история. — М.: ПСТГУ, 2006.
8. *Ефрем Сирин, св.* Творения. Т. 2. — М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1993.
9. *Иероним Стридонский, блаж.* Толкование Евангелия. — Минск: Лучи Софии, 2008.
10. *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово на преславное Преображение Господа нашего Иисуса Христа // Сборник проповеднических образцов (проповеди свято-отеческия и церковно-отечественныя). — С.-Петербург: Издание И. А. Тузова, 1912. — URL: http://orthlib.narod.ru/John_of_Damascus/preobr.html (дата обращения: 03.01.2009).
11. *Иоанн Златоуст, свт.* Избранные творения. Т. 7. Кн. 1–2. — СПб: Издание СПДА, 1901.
12. *Кузнецова В. Н.* Евангелие от Матфея. Комментарий. — М.: Общедоступный прав. ун-т, основ. прот. А. Менем, 2002.

Иеромонах Ириней (Пиковский)

13. *Нюстрем Э.* Библейский словарь: энциклопедический словарь / Пер. со шведск. под ред. И. С. Свенсона. — Торонто: Мировая христианская миссия, 1985.
14. Полный славянский текст богослужения Русской Православной Церкви на Преображение Господне. — Миня за август. — URL: <http://orthlib.ru> (дата обращения: 03.01.2009).
15. *Феофилакт Болгарский, блаж.* Благовестник. Кн. 1 (3) — М.: Сретенский монастырь, 2002.
16. *Allison C. Dale, Jr.* The New Moses. A Matthean Typology. — Edinburgh, Scotland: T&T Clark, 1993.
17. *Chae S. Young.* Jesus and The Eschatological Davidic Shepherd. — Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2006.





ЦЕРКОВНОЕ
ПРАВО





Профессор протоиерей Владислав Чижик
заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин

ЗНАЧЕНИЕ 123-й НОВЕЛЛЫ СВ. ИМПЕРАТОРА ЮСТИНИАНА ДЛЯ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА



В статье излагаются основные положения 123-й новеллы св. императора Юстиниана Великого, посвященной церковной тематике. В ней затронуты и некоторые другие новеллы св. Юстиниана, относящиеся к области церковно-государственных отношений, в частности 6-я новелла, в которой сформулирован принцип симфонии священства и царства. Законодательство императора Юстиниана, оказавшее влияние на государственное и церковное право России и других христианских государств, послужило своего рода передаточным звеном в рецепции римского права в его христианской византийской интерпретации на Руси.

Влияние Юстинианова *Corpus* на светское право европейских стран, включая и Россию, — это общепризнанное капитальное обстоятельство в истории права. Для русского права чрезвычайно характерно, что проводником этого влияния была почти исключительно Церковь. В то же время само церковное право, право, действующее во Вселенской Православной Церкви, в том числе и в церкви Русской, включает в себя ряд мест из Кодекса и Новелл св. императора Юстиниана. В связи со светским

правом можно говорить лишь о влиянии, но не о прямом действии римского права, а специфика церковного права такова, что в нем нормами действующего права являются акты, происхождение которых относится к древности, причем не только каноны, но и законы римских (византийских) императоров, и прежде всего Юстиниана.

Эти законы вошли в состав действующего права Русской Православной Церкви чрез Кормчую книгу. В нашей печатной Кормчей они составили 42-ю главу, озаглавленную «От различных титл, рекше граней Юстиниана царя, новых заповедей, главы по избранию различны». В Кормчей книге новеллы приводятся в сокращенном виде, в извлечениях; но до известной степени можно считать частью действующего права Русской Православной Церкви все те законы Юстиниана, которые вошли в Номоканон Патриарха Фотия в 14 титулах.

В 42-й главе Кормчей на первое место поставлена преамбула к 6-й новелле императора Юстиниана, в этой преамбуле сформулирован принцип симфонии церковной и государственной власти — священства и царства. В подлиннике преамбула эта гласит:

Maxima inter homines sunt dei dona a supera benignitate data, sacerdotium et imperium, quorum illud quidem divinis inservit, hoc vero humanas rei régit earumque curam gerit, atque utrumque ab uno eodemque principio proficiscitur, et humanam vitam exornat, ut nihil imperatoribus aequae curae sit, quam sacerdotum honestas; hi enim etiam pro illis deo supplicant. Nam si illud omni ex parte inculpatum est et fiducia dei pollet, hoc vero recte et decenter traditam sibi rempublicam regit, bona quaedam erit harmonia, quae omnem utilitatem humano generi praebeat. Maximae igitur curae nobis sunt cum vera dei dogmata, tum etiam sacerdotum honestas, quam si illis servant, magna bona deum nobis daturum, quaeque habemus nos firmiter possessuros, et quae nondum adepti sumus consecuturos esse credimus. Bene autem et decenter omnia gerentur, si decens et deo gratum rei initium ponatur.

Id autem fore credimus, si sacri canones observentur, quos merito laudandi atque venerandi apostoli, qui spectatores et ministri verbi divini fuerunt, et, sancti patres custodiverunt atque explicarunt.

Кормчая так передает этот текст: «Великая паче инех иже в человецех еста дара Божия, от вышняго дарована человеколюбия Божия, священничество же и царство: Ово убо божественным служа, се же человеческими владея и пекиесе: От единого же и тогожде начала овоя происходят человеческое украшающее житие. Якоже ничтоже тако бывает поспешнее царству сего ради якоже святительская честь: от обоих самех тех присно вси Богови молятся. Аще бо они непорочни будут во всем и к Богу имут дерзновение и праведно и подобно украшати начнут преданные им грады и сущая под ними, будет согласие некое благо, все еже добро человечестей даруя жизни. Сему быти веруем, аще священных правил блюдение сохранится, их же праведно похваляеми, и поклоняеми самовидцы Божию слову предаша апостоли и святии отцы, сохраниша же и заповедаша».

Церковная тематика составляет содержание ряда мест из Кодекса, а главным образом новелл. Помимо процитированной здесь 6-й новеллы церковной тематике посвящены еще следующие новеллы: 3-я (в ней определяется штат клириков для церквей Нового Рима), 5-я (о монастырях, монахах, игуменах), 7-я (о церковных имениях), 16-я (о порядке перемещения клириков), 56-я (содержащая запрет взимания ставленнических пошлин), 83-я (о суде епископском по делам клириков), 131-я (в которой устанавливается диптих первых пяти престолов Вселенской Церкви — от Римского до Иерусалимского), 137-я (о хиротонии епископов, пресвитеров и диаконов). Церковные правоотношения регулируются также 46, 58, 67, 74, 79, 132, 133, 136, 149 и 151-й новеллами. Самая пространная и наиболее значительная по объему регулируемой в ней церковной тематики — 123-я новелла.

Эта новелла озаглавлена так: *De diversis ecclesiasticis capitibus* (о разных церковных главах). В надписании она адресована государственному сановнику Петру, который носил титул — *magister sacrorum officiorum* (магистр священных служб). Новелла включает в себя краткую преамбулу и 44 главы. Как и другие новеллы Юстиниана, она была издана на двух языках — латинском и греческом. Тематика новеллы связана главным образом с регулированием таких сторон церковной жизни, как порядок избрания и рукоположения во епископа, ставленнические пошлины, церковное судопроизводство, возрастной ценз для поставления епископов и клириков, устройство монастырей и другие вопросы.

В первой главе новеллы, в частности, перечисляются условия, которым должен соответствовать ставленник во епископа: исповедание им правой веры, безукоризненный образ жизни, в ней устанавливается также образовательный и возрастной ценз для кандидатов на епископскую кафедру. Весьма характерно в этой главе положение о том, что кандидаты во епископа, которые ранее исполняли государственную службу либо состояли в войске, должны были провести в монастыре не менее 15 лет.

В 123-й новелле св. Юстиниан устанавливает и систему подчиненности епископов. Патриархам предоставлялась в ней власть созывать соборы в своей области и председательствовать на них, поставлять митрополитов, принимать апелляции на суды митрополитов, находящихся в их юрисдикции (22-я глава).

В 12-й главе 123-й новеллы речь идет о качествах, которыми должны соответствовать ставленники на все вообще степени священства, а также на степени низших клириков. Клирики должны быть лицами православного исповедания и достойного образа жизни, грамотными, не двоеженцами, а также не жена-тыми на разведенных или вдовах. В клир не допускаются также чиновники, состоящие на государственной службе, и подданные, обязанные платить подати:

Clericos autem non aliter creari permittimus, nisi litteras sciant, et rectam fidem, atque honestam vitam habeant, et neque concubinam, neque naturalles liberos habuerint aut habeant, sed vel caste vivant, vel legitimam uxorem, eamque unam et primam habuerint, et neque viduam, neque a viro separatam, neque aliter legibus vel etiam sacris canonibus prohibitam.

В следующей затем 13-й главе устанавливается возрастной ценз для поставления клириков: для пресвитера — 30 лет, для диакона и иподиакона — 25, для чтеца — 18. Здесь же говорится о том, что диаконисса не может поставляться в возрасте до 40 лет.

Presbyterum vero minorem triginta annis fieri non permittimus, sed nec diaconum vel subdiaconum minorem viginti quinque, nec vero lectorem octodecim annis minorem; diaconissam autem in sancta ecclesia non creari, quae minor sit quadraginta annis, vel ad secundas nuptias venerit.

Если в клир поступали куриалы, то они на основании 15-й главы 123-й новеллы освобождались от своих прежних повинностей в том случае, если до рукоположения жили в монастыре не менее 15 лет.

В 17-й главе говорится о том, что если раб поступил в клир с согласия своего господина, то он становился свободным, а если он сделал это самовольно, то господин имеет право домогаться возвращения к себе беглого раба в течение одного года после бегства.

В 14-й главе устанавливается порядок, согласно которому пресвитеры, диаконы и иподиаконы должны были вступать в брак прежде посвящения. Это установление вытекает из канонической нормы, воспрещающей вступление в брак после хиротонии. Новелла допускает в качестве исключения и рукоположение безбрачных лиц, но при обязательстве в таком случае не вступать в брак и после хиротонии. Чтец мог жениться и после хиротесии, однако если он вступал во второй брак или брал

в жены разведенную, вдову либо находящуюся под церковным прещением, то лишался права на поставление на более высокие степени.

Ряд глав 123-й новеллы посвящены регламентированию монастырской жизни. Так, 34-я глава предусматривает следующий порядок поставления настоятеля монастыря. В нормальном случае настоятеля избирает братия. Избранный братией в настоятели утверждается в этой должности епископом. Однако если среди монастырской братии нет подходящего кандидата, то настоятель назначается епископом.

Мы привели лишь немногие из норм, регулирующих церковную жизнь, которые содержатся в 123-й новелле. Само собой разумеется, параллельные им нормы можно обнаружить также в канонах. Но речь не идет, конечно, о простом дублировании. Как правило, тексты новелл, параллельные канонам, отличаются большей детализацией. К тому же включение этих норм в императорские новеллы придавало им силу государственных законов, хотя принципиально и каноны сами по себе имели в империи силу государственных законов.

Необходимо также отметить, что в новеллах встречаются и такие принципиально важные нормы, которых нет в канонах и которые действовали и продолжают действовать в Церкви. Так, каноническим считается возрастной ценз для поставления во епископа — 35 лет. Между тем в канонах он нигде не устанавливается, в книге Апостольских постановлений установлен 50-летний возрастной ценз, который, во всяком случае начиная с эпохи Вселенских Соборов, не действовал в Церкви, а действующая норма относительно возрастного ценза заимствована из 123-й новеллы.

В данном контексте встает вопрос о том, на чем вообще основано признаваемое Церковью право императоров издавать законы, регулирующие церковные правоотношения. Самым

твердым основанием участия императора в церковном законодательстве, причем по делам внутрицерковным, является принцип симфонии, сформулированный в уже цитированной здесь преамбуле к 6-й новелле Юстиниана и предполагающий обоюдную ответственность императора и церковных властей за благополучие Церкви и государства.

Кроме того, здесь уместно сослаться на 69-е правило Трулльского Собора, которое гласит: «Никому из всех принадлежащих к разряду мирян да не будет позволено входить внутрь священного алтаря. Но, по некоему древнейшему преданию, отнюдь не возбраняется сие власти и достоинству царскому, когда восхощет принести дары Творцу».

В толковании на это правило Вальсамон развивает учение об особых церковных полномочиях православного царя: «...Относительно царей некоторые, держась буквы сего правила, говорили, что им не должно возбранять входить внутрь алтаря тогда, когда хотят принести дар Богу, но не тогда, когда захотели бы войти в него для одного поклонения. А мне представляется это не так. Ибо православные императоры, с призыванием Святыя Троицы назначая патриархов, и будучи помазанниками Господа, невозбранно, когда захотят, входят во святыи алтарь, и ходят и делают знамение креста с трикирием, как и архиереи. Они предлагают народу и катехизическое учение, что предоставлено одним местным архиереям. А как царствующий император есть и помазанник Господень по причине помазания на царство, а Христос и Бог наш есть между прочим и Архиерей, то благословно и император украшается архиерейскими дарованиями».

Точка зрения Вальсамона не была единственной в византийской традиции канонической мысли. Так, Зонара в толковании на то же самое правило придерживается более осторожной позиции, не делая далеко идущих выводов из привилегии императора:

«Правило позволяет вход в алтарь одному царю, когда он приносит дары Богу. Но, предоставив царю это преимущество, отцы как бы в оправдание себя упомянули о власти и достоинстве, говоря как бы так: и ему, как мирянину, не должно бы входить в алтарь, но ради власти и достоинства предоставлено ему это преимущество по изначальному преданию о сем древнейших отцев».

Но в юридической и церковно-канонической мысли Византии и, что еще важнее, в практике церковно-государственных взаимоотношений задолго до Вальсамона, по меньшей мере со времен императора Юстиниана, доминировала теория Вальсамона, которая хотя и давала критикам повод упрекать византийский строй церковно-государственных взаимоотношений в пресловутом цезарепапизме, на деле, однако, явилась неизбежным следствием симфонии, которая при очевидном несовершенстве всех вообще земных институтов явилась все-таки высшим типом взаимоотношений Церкви и государства, который знает история.





ИСТОРИЯ





Доцент А. А. Мухомин

ИМПЕРАТОРСКИЙ КУЛЬТ В ПОЗДНЕЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ



В статье рассматривается проблема императорского культа поздней Римской империи. Главный вопрос: считались ли императоры богами? Приведены разработанные в середине XX века данные о разнице между понятиями обожествления и обоготворения правителей. Рассмотрен характер божеских почестей, воздававшихся поздним императорам. В результате автор приходит к выводу, что императоры поздней Империи, получая весь набор культовых почестей, богами при жизни не считались.

Общеизвестно, что в эпоху Империи умершим римским императорам воздавались божеские почести. По постановлению сената они объявлялись богами (*divi*), совершался особый обряд консекрации (*consecratio* — апофеоз, обожествление), в честь этого события выпускались впоследствии памятные монеты с надписью «*consecratio*» и изображением парящего орла — символа императорского апофеоза¹. Правда, исследователи замечают, что *divus* (божество) не совсем то же самое, что

1 *Е. М. Штаерман*. Социальные основы религии Древнего Рима. — М., 1987. — С. 172. Обряд консекрации состоял в торжественном шествии на Марсово поле и сожжении там восковой фигуры умершего императора; при этом в небо выпускался орел. Культ умерших императоров был введен Августом и унифицирован Веспасианом. Сыновья императоров причислялись к *divi*, если умирали раньше отцов; *divae* — покойные императрицы,

deus (бог), но разница в конечном счете несущественна. Не все владыки Рима после смерти становились богами, сенат отказывал в консекрации недостойным императорам, императорам-тиранам: например, в I веке — Тиберию, Калигуле, Нерону, Домициану.

Считались ли богами живые императоры? — На этот вопрос ответить сложнее. С одной стороны, с начала Империи, со времен Августа, было введено правило обожествлять умерших императоров и почитать гении живых правителей¹. Но в восточных провинциях возводились храмы как гениям императоров, так и им самим, например гению Августа и самому Августу. Уже в I–II веках н. э. императоры изображались в лучевой короне, символе солнечного божества (Нерон, Траян), или с нимбом вокруг головы (Антонин Пий)². Иногда облик императора уподоблялся облику бога: так Август изображен на ряде монет в виде Аполлона, Галлиен посыпал волосы золотой пудрой для придания себе сходства с Солнцем, изображался в лучистой короне и собирался поставить себе колоссальную статую в виде этого бога. Императоры принимали божественные наименования: полубезумный Домициан приказывал величать себя «господи-

сестры и дочери императоров (В. Д. Мелихов. Культ Римских императоров и его значение в борьбе с христианством. — Харьков, 1912. — С. 27, 30–31).

- 1 Культ гения живого императора имел частный характер до Деция, который сделал его государственным (М. Г. Абрамзон. Римский императорский культ в памятниках нумизматики. — Магнитогорск, 1993. — С. 130. (далее — Римский императорский культ)).
- 2 Мы не принимаем в расчет претензии императоров-тиранов быть богами при жизни (Калигула, Нерон, Домициан, Комод), поэтому лучевая корона Нерона не показательна. Зато очень весомо, что в этом солярном знаке при жизни изображался Траян, см. М. Г. Абрамзон. Монеты как средство пропаганды официальной политики Римской империи (далее — Монеты как средство пропаганды). — М., 1995. О нимбе Антонина Пия как солярном знаке см. там же. — С. 392.

ном и богом», и если это можно списать за счет его нечестивой и незаконной гордыни, то спустя почти двести лет «господином и богом» (*dominus et deus*) официально стал также положительный Аврелиан. Есть монетные легенды, именующие Августа «создателем вселенной»; последние языческие императоры, Диоклетиан и Максимиан — *dii geniti, creatores deorum* (урожденные боги, творцы богов)¹.

С другой стороны, существуют два выразительных факта, с которыми нельзя не считаться. Во-первых, у нас имеется подлинный жреческий текст в эпиграфическом виде, отражающий официальную теологическую доктрину римской языческой религии. Это протоколы жреческой коллегии Арвальских братьев времен Нерона. Жрецы этой коллегии отмечали все праздники императорской семьи, принося в жертву быка и корову умершим императорам и императрицам, именуемым *divi, divae*, а также гению и юноне (женская аналогия гения) царствующей пары². Между тем гении и юноны — божественные двойники-хранители смертных людей. Такой же порядок жертвоприношений запечатлен в тексте военного календаря времен Александра Севера: здесь также различаются умершие *divi et divae* и гении-юноны здравствующих августейших супругов³.

Во-вторых, жрецов-фламингов и храмы имели в Италии только мертвые правители, но не живые. Исключение составляют лишь Цезарь и Август. Первый при жизни получил в Риме особый храм и особого жреца как Юпитер Юлий (очевидно, по аналогии

1 В. Д. Мелихов. Указ. соч. — С. 29.

2 J. A. North. *Roman Religion*. Oxford, 2000, p. 61 // *Greece and Rome. New Surveys in the classics*, 2001, n. 30; J. Scheid. *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt*. — Roma, 1998.

3 R. O. Fink. *Roman military Records on Papyrus* // *American Philological Association*, 1971, n. 117.

с обожествленным древним царем Латинном, превратившимся в Юпитера Лациария, и с обожествленным Ромулом, ставшим Ромулом-Квирином); второй, по свидетельству комментатора Вергилия Сервия, имел храмы, а по данным надписей — прижизненных фламинов в некоторых городах Италии¹. Историки полагают, что подготавливалось прижизненное обожествление первого римского императора, но, в конечном счете, Август для себя и своих преемников избрал иной путь — славу посмертного апофеоза.

Картина императорского культа выглядела бы очень запутанной, если бы в середине XX века Геше не предложила различать обоготворение и обожествление выдающихся смертных. Эта идея подробно развита также в работе Фишвика, посвященной императорскому культу в западной части Римской империи².

Суть наблюдений этих историков заключается в том, что еще до римского завоевания Восточного Средиземноморья эллинистическим монархам воздавалось поклонение на основе представления о *isoteoi timai* — равнобожеских (но не божеских!) почестей. Греко-македонские цари и другие выдающиеся лица, не будучи возведенными в ранг богов, могли получить все элементы культового набора: алтари, храмы, статуи в храмах тех или иных богов, жрецов, жертвоприношения, культовые игры, сакральные наименования. Эти лица обожествлялись, но не обоготворялись: не было доктрины апофеоза; обожествленным персонам не приписывались сверхчеловеческие свойства —

1 *Serv. Bucol.* I, 7; *Georg.* I, 24; *С. Л. Утченко.* Юлий Цезарь. М., 1976, с. 321–322; *Е. М. Штаерман.* Указ. соч. — С. 179–180; *H. Gesche.* Die Vergottung Caesars. *Frankfurter Althistorische Studien.* — 1968. — P. 38–39. Геше сомневается, что обожествление Цезаря при его жизни было доведено до конца.

2 *H. Gesche,* op. cit.; *D. Fishwick.* The imperial cult in the Latin West, v. I, 1–2 // *Etudes preliminaires aux religions orientales dans L' Empire Romain,* v. 108.

судя по посвячительным надписям, их не просили об исцелении или какой-либо другой помощи свыше, им не приносили обеты; наконец, равнобожеские почести оказывались лицам, явно не претендовавшим на реальное обоготворение — например, римским военачальникам и наместникам провинций.

Первым из римских военачальников был обожествлен на Сицилии победитель Сиракуз Марк Клавдий Марцелл (конец III века до н. э.), за ним следует «освободитель эллинов» Тит Квинций Фламинин (начало II века до н. э.), и далее идет ряд наместников, получавших на эллинистическом Востоке храмы, жрецов, культовые игры в свою честь. Случаи такого рода встречаются даже в начале Империи, во времена Августа: последний известный «соперник» божественного императора — Гай Марций Цензорин, обожествленный проконсул провинции Азии (2–3 годы н. э.)¹.

Даже такая несомненно исключительная, на первый взгляд, пара, как Август (или гений Августа) и богиня Рома (олицетворение Рима), почитавшаяся на Востоке, имеет явно почетные, а не сакральные прототипы: еще в начале II века до н. э. греки придумали персонификацию Римской республики — богиню Рому, а в 40-е годы I века до н. э. в Пергаме Рома почиталась в паре с обожествленным наместником Публием Сервилием Исаврийским².

Эллинистическая традиция равнобожеских почестей позволяет думать, что в восточных провинциях Римской империи императорский культ не вводился из центра, а существовал как естественное продолжение старых обычаев. Следовательно, восточный материал непоказателен для решения вопроса о характере императорского культа, не случайно Фишвик в своем исследовании, основанном на эпиграфическом материале, сосредоточил внимание на западных провинциях.

1 *D. Fishwick*. *Op. cit.* — P. 46–48.

2 *Ibid.* — P. 49–51.

В настоящее время и в отечественной и в западной историографии, с учетом теории равнобожеских почестей, отрицается обоготворение императоров I — начала III века н.э. У нас эта точка зрения подробно развита в работе Е. М. Штаерман «Социальные основы религии Древнего Рима». Выводы авторитетной исследовательницы воспроизведены в менее самостоятельной книге В. Т. Звиревича.

В названных исследованиях историки доходят до конца династии Северов, на этом же рубеже остановился Фишвик. Е. М. Штаерман лишь бегло замечает, что характер императорского культа меняется к середине III века, когда императоры становятся живыми богами. Вслед за ней и со ссылкой на нее эту мысль повторил Звиревич¹. При этом конкретный материал по последним языческим императорам не рассматривался.

Обратимся к ключевым фактам императорского культа поздней Империи.

Во-первых, обращает на себя внимание фигура императора Деция, отражающая ситуацию середины III века (249–251). Этот гонитель христиан стремился повысить в обществе роль языческого императорского культа. Для этого он выпустил целую серию монет с изображением *divi* — своих умерших предшественников, а также издал указ об обязательном отправлении культа гения здравствующего императора². Таким образом, мы встречаемся с той же языческой теологией, что и в протоколах Арвальской коллегии.

Во-вторых, лучевая корона на монетных портретах поздних императоров (Каракаллы, Гордиана, Филиппа Аравитянина, Деция, Клавдия Готского, Валериана, Галлиена, Аврелиана, Проба,

1 Е. М. Штаерман. Указ. соч. — С. 291; В. Т. Звиревич. Обожение человека в античности. — Екатеринбург, 2004. — С. 48.

2 М. Г. Абрамзон. Монеты как средство пропаганды... — С. 466–467.

Нумериана, Диоклетиана), как уже говорилось, имеет более ранние аналогии и, по общему признанию, означает лишь божественную харизму правителя, его близость к солнечному божеству, но не его божескую суть¹.

В-третьих, наименование *dominus et deus*, принятое Аврелианом (если не считать незаконной попытки Домициана)², вписывается в обычай равнобожеских почестей — эту мысль подробно развивала Е. М. Штаерман на более раннем материале. Она отмечает, что издревле в Риме был обычай именовать богами благодетелей, так что *deus* в титулатуре императора соответствовал греческому *сотеру* или *эвергету*³. В том же духе следует толковать такие выражения, как *creator mundi* (Август как восстановитель порядка во всем мире) или *dii geniti* («урожденные боги») Диоклетиан и Максимиан, которые были к тому же «творцами богов», однако именовались Иовием и Геркулием — т. е. сыновьями или, скорее, подопечными Юпитера и Геркулеса, но не Юпитером и не Геркулесом. Насколько такие имена не имели отношения к прямому обожествлению, показывает тот факт, что сыном или подопечным Солнца считался Константин Великий, но это не помешало ему трактовать затем крест как символ Солнца, т. е. Христа⁴.

Также в границах равнобожеских почестей остаются случаи изображения того или иного императора в виде бога. Элагабал

- 1 М. Г. Абрамзон. Римский императорский культ... — С. 134–35; портреты в лучевых коронах см. на иллюстрациях в кн. М. Г. Абрамзон. Монеты как средство пропаганды... — *passim*.
- 2 Титул *dominus noster* появился на монетах еще при Валериане и Галлиене // М. Г. Абрамзон. Монеты как средство пропаганды... — С. 438.
- 3 Е. М. Штаерман. Указ. соч. — С. 176.
- 4 М. Г. Абрамзон. Монеты как средство пропаганды... — С. 439. На аверсе Константина Солнце венчает императора, на медальонах Диоклетиана и Максимиана императоров венчают Юпитер и Геркулес.

представлен на монетах — то в виде солнечного божества, то как жрец, поклоняющийся Солнцу. Аврелиан на аверсе монеты предстает перед нами в лучевой короне, на реверсе — всего лишь принимает от Солнца шар — символ вечности. М. Г. Абрамзон, исследовавший императорский культ по монетам, признает, что солнечный культ монарха так и не стал в Риме догмой: императоры лишь причастны к природе Солнца, имеют его харизму¹. К сожалению, этот историк не ставит вопрос о природе позднего императорского культа ребром, разница между обожествленным и обоготворенным монархом в целом его не интересует.

Наконец, следует привести самый веский аргумент, обойденный вниманием отечественных историков: в Бrevиарии Евтропия, историка IV века, тщательно отмечены консекрации всех императоров поздней Империи — в том числе таких крупных, претендующих на обоготворение фигур, как Аврелиан и Диоклетиан, последних великих языческих владык. Убитый Аврелиан *meruit inter divos referri*: удостоился быть причисленным к богам². Диоклетиан *cum privatus obisset, inter divos tamen referretur*: хотя умер частным человеком, однако был причислен к богам³. Между тем император, признанный при жизни богом, не мог бы посмертно еще раз возводиться в ранг божества. К тому же все эти монархи не имели в Италии своих храмов и фламинов. Вспомним еще раз свидетельство Сервия, автора IV века, писавшего, что все императоры получали храмы после смерти, один Август — при жизни.

1 М. Г. Абрамзон. Римский императорский культ... — С. 134–140; Монеты как средство пропаганды... — С. 438.

2 Eutrop. Breviar. IX, 15, 2.

3 Eutrop. Breviar. IX, 28. В ранг *divi* по инерции возводились даже императоры-христиане — по крайней мере Евтропий доводит этот ряд до Ювиана.

Таким образом, у нас есть все основания не согласиться с тенденцией противопоставления ранних, не обоготворенных владык Рима (императоров I–II веков) и якобы возведенных в ранг живых богов императоров поздней Империи. Символика и титулатура последних языческих императоров не выходили за границы равнобожеских почестей, лишь после смерти возводились они в ранг божественных существ — *divi*. Следует заметить, что еще до появления теории равнобожеских почестей, в начале XX века, В. Д. Мелихов завершал свой обзор императорского культа справедливым выводом, что божественность римского императора при жизни выражал только культ его гения, все же остальные пышные почести являлись не более чем выражениями лести.



Доцент Н. Н. Трухина

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *М. Г. Абрамзон.* Римский императорский культ в памятниках нумизматики. — Магнитогорск, 1993.
2. *М. Г. Абрамзон.* Монеты как средство пропаганды официальной политики Римской империи. — М., 1995.
3. *В. Т. Звиревич.* Обожение человека в античности. Екатеринбург, 2004.
4. *В. Д. Мелихов.* Культ Римских императоров и его значение в борьбе с христианством. — Харьков, 1912.
5. *Е. М. Штаерман.* Социальные основы религии Древнего Рима. — М., 1987.
6. *R. O. Fink.* Roman military Records on Papyrus // American Philological Association. — 1971. № 117.
7. *D. Fishwick.* The imperial cult in the Latin West, vol. I, 1–2 // Etudes preliminaries aux religions orientales dans L' Empire Romain, vol. 108.
8. *H. Gesche.* Die Vergottung Caesars. — Frankfurter Althistorische Studien. — 1968.
9. *J. A. North.* Roman Religion. Oxford, 2000 // Greece and Rome. New Surveys in the classics. — 2001. — № 30.
10. *J. Scheid.* Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. — Roma, 1998.



Протоиерей Николай Скурат

*секретарь Ученого Совета СДС,
заведующий кафедрой богословских дисциплин,
клирик храма святого пророка Божия Илии,
что в Обыденском переулке города Москвы*

МОСКОВСКИЙ ХРАМ СВЯТОГО ПРОРОКА БОЖИЯ ИЛИИ, ЧТО СЛЫВЕТ ОБЫДЕННЫМ, В НАЧАЛЕ XVIII ВЕКА



В работе сообщаются сведения о постройке ныне существующего здания московского храма св. пророка Божия Илии, слывшего Обыденным. Публикуются и анализируются обнаруженные и известные документы начала XVIII века об этом храме (фотокопии подрядных договоров на строительство храмового комплекса Свято-Ильинского храма, на создание в нем иконостаса и изготовление железного купола). Делается попытка обоснования гипотез о существовании каменного здания церкви, предшествовавшего современному храму, и о ходе строительства в начале XVIII века.

Узвестный с конца XVI века московский храм св. пророка Божия Илии, «что за Пречистенскими воротами Белого города», издревле слыл «Обыденным», так как построение первого деревянного храма совершилось за один день, или, по-славянски, — «обыдень» («об» — за, «ин» — один).

Строительство обыденных храмов было делом общественным, которое совершалось «всем миром» и, обычно, — по

особым, чрезвычайным событиям, побуждавшим наших предков на сугубые молитвы и обеты, — надвигавшиеся вследствие непогоды (постоянные дожди или, напротив, — засуха) голод и нищета или смертельные эпидемии («моровые язвы»).

Первоначальные «обыденные» храмы были всегда деревянными и небольшими, но с ростом приходов, а также в связи с частыми в деревянном городе, каким в основном была Москва в XVII веке, пожарами, они увеличивались в размерах при воссоздании, становясь обычными приходскими храмами.

Желание прихожан сохранить от огня свой храм и его постепенно собиравшиеся святыни, а также стремление русских царей и городских властей уменьшить количество пожаров и пожароопасных ситуаций в столице было общим, и поэтому издревле существовавшие в Москве меры противопожарной безопасности постоянно усиливались.

Одним из важнейших направлений этих общественных мер было устройство каменных зданий вместо деревянных и в первую очередь — каменных зданий храмов, способных защитить святыни, а порой даже и людей от «огненного попаления», выразившееся в распоряжениях властей о новом каменном строительстве и реконструкции в Москве и в стремлении москвичей к его соблюдению.

Попытки скорейшего решения этой проблемы при недостатке средств приводили к строительству функциональных, но простейших с архитектурной точки зрения каменных построек, отчасти выполнявших свою задачу, но далеких от совершенства.

Сохранившиеся храмовые здания такого рода, построенные в конце XVII века, представляют собой сооружения в виде кубической храмовой части с небольшой главой сверху, алтарной абсидой с востока и пристроенной с запада трапезной с папертью

ХРАМ СВЯТОГО ПРОРОКА БОЖИЯ ИЛИИ

№	Название храма	Объем работ (при материалах, обеспечиваемых заказчиком)	Сроки выполнения	Число исполните- лей, чел.	Дого- ворная цена, руб.
1	Петра и Павла у Яузских ворот	Полная разборка старой каменной церкви и строи- тельство нового большого храма и строительство новой колокольни	1701 г. 4 ½ месяца — раз- борка и строитель- ство храма и еще 1 месяц — заверше- ние строительства колокольни	13	130
2	Преображения на Тверской	Пристройка ка- менного придела к церкви	1701 г. 2–2½ месяца	неизвестно	70
3	Свт. Николая села Стрелкова Мо- сковского уезда	Строительство новой каменной церкви	1702 г. 4 ½ месяца	10	65
4	Села Рождествена Московского уезда	Строительство новой каменной церкви	1702 г. 5 месяцев и 10 дней	33	200
5	Села Кончакова Перевицкого стана Рязанского уезда	Строительство новой каменной церкви	1702 г. 4 месяца	8	40
6	В московском Заиконоспаском монастыре	Разобрать и вновь построить новую каменную церковь	1702 г. 4–5 месяцев	неизвестно	200
7	Покрова Богороди- цы на Воронцовом поле	Разобрать и по- строить заново каменный при- дел и трапезную, а также разобрать 2 крыльца и коло- кольню	1713 г. менее 2 месяцев (Николаева, т. 1)	15	39
8	Села Богоявленско- го Крапивинского уезда	Строительство новой каменной церкви с трапезной	1713 г. Предположитель- но за 4–4½ месяца (Николаева, т. 1 и 2)	21	100

или только папертью. Такой храм в силу его небольшой высоты мог даже отчасти протапливаться в холодное время года и потому удовлетворял причт и приход. В эстетическом же отношении

простое здание храма безусловно проигрывало множеству замечательных по красоте московских церквей. Такие храмы не отличались заметностью, в силу своей относительно малой высоты, и часто вид на них был загорожен деревьями (особенно в летнее время), растущими на прицерковных кладбищах. К числу недостатков таких храмовых зданий относится прежде всего духота в дни праздничных богослужений, когда обычно собирается весь приход.

В силу сравнительной конструктивной простоты и легкости технического исполнения такой постройки сооружение ее занимало несколько недель (см. приведенную таблицу, составленную по результатам анализа материала книг подрядных записей по другим храмам в близкое к 1702 году время), могло выполняться каменщиками обычной квалификации и имело низкую себестоимость (см. приведенную таблицу). По этим причинам работы могли быть выполнены «хозяйственным способом», а при условии оплаты работ прихожанами — вообще не фиксироваться в приходно-расходных документах прихода, как это было, например, в истории Ильинского храма¹ в конце XVIII века, хотя согласовательная документация по вопросам приходской жизнедеятельности была в это время более развитой, чем в начале этого века. А при отсутствии оснований в приходских бумагах информация в вышестоящие инстанции могла подаваться лишь по запросу «сверху» и потому могла своевременно не отложиться в церковных архивах епархиального уровня (приходские архивы в результате событий XIX–XX веков практически повсеместно не сохранились).

Отсутствие (или необнаружение на настоящий момент) сведений о такой постройке в XVII веке не может служить доказательством ее несуществования, так как даже при юридическом

¹ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 181. Д. 53.

письменном оформлении договоров подряда отсутствовал правительственный контроль за заключением сделок на Ивановской площади вплоть до конца XVII века¹, а о полноте и сохранности архивных материалов по истории московской церковной жизни говорить трудно (затопления, возгорания и другая порча архивов еще в XVIII веке, пожар Москвы 1812 года и хозяйничанье в помещениях архивов в Кремле наполеоновских солдат и их варварское отношение к находившимся там историческим документам², не говоря уже о «чистках» в государственных архивах в советский период и уничтожения многих церковных документов, находившихся там с момента изъятия их у Церкви после 1917 года). Таким образом, отсутствие прямых исторических свидетельств о каменном здании — «предшественнике» современной постройки центральной части храма св. пророка Божия Илии при заведомой неполноте источников не подтверждает отсутствия этого предшественника в истории.

Рассмотрим существующие указания на этот счет.

В известном историкам храма подрядном договоре от 16 апреля 1702 года (текст договора в русской транслитерации и в виде фотокопии документа воспроизводится в данной статье), хранящемся в фонде Юстиц-коллегии (ф. 282) РГАДА, о сути подряда говорится следующее: «старую церковь Святого пророка Ильи разобрать, стопу снять по алтарной свод и свод на церкви свести вновь. А сделать та церковь против подрядной записи и обрасца, как зделана церковь и колокольня святого Николая Чюдотворца, что на Перерве. А делать в два лета тое церковь.

1 *Николаева М. В.* Частное строительство в Москве и Подмоскowie. Первая четверть XVIII века. Подрядные записи. Т. I. — М.: Едиториал УРСС, 2004. — С. 12.

2 *Розанов Н.* Об Архиве Московской Духовной Консистерии. — М.: Университетская типография, 1868. — С. 10–11.

А от вышеписанного церковного каменного строения рядили за работу денег двести пятьдесят рублей да запасу сто четвертей»¹.

Конфигурация и размеры Свято-Ильинского алтаря Обыденского храма заметно отличаются от Никольского алтаря Перервинского храма, что подтверждает отсутствие здесь подражания Николо-Перервинскому храму, которое было бы естественно при новом строительстве или разборке храма до основания и воссоздания по известному образцу.

В то же время алтарь Илие-Обыденского храма весьма просторен и явно предназначен для соборных богослужений, каковыми были помимо обычных престольных и храмовых праздников крестные ходы из Кремля по случаю непогоды. И хотя собственно царских и патриарших крестных ходов в Ильинский Обыденный храм в XVII веке было не так уж много, они еще совершались и только к концу столетия прекратились совсем. Причиной этому были новые направления в деятельности царя, ослабление влияния патриарха и последовавшая в 1700 году кончина последнего «царского» патриарха Адриана. Но готовность к большим крестным ходам еще предполагалась, тем более, что ряд других больших крестных ходов в Москве продолжался и в XVIII веке. Указанное суждение объясняет наличие столь значительного алтаря в немонастырском приходском, когда-то «ружном» Ильинском храме и позволяет утвердиться в предположении о постройке первого каменного здания храма, слывшего Обыденным еще в XVII веке.

Работу выполняла бригада каменщиков из 30 человек с 16 апреля 1702 года (там же). 26 мая 1702 года к ним присоединились еще 4 работника, готовивших известь в «творилах»².

1 РГАДА. Ф. 282. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1031. Л. 659.

2 РГАДА. Ф. 282. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1032. Л. 702.

Завершена работа была, судя по каменной закладной доске в северной стене храма (других прямых свидетельств не обнаружено), 14 июня 1702 года — т. е. за два месяца.

Столь быстрая реконструкция храма была вполне реальна в то время — о чем свидетельствует анализ сроков, объемов работ и количества исполнителей на других подобных стройках начала XVIII века, как видно из приведенной выше таблицы.

Указанный на закладной доске срок окончания работ нельзя опровергнуть фактом позднего происхождения этого исторического источника (в содержащемся на доске тексте есть упоминание событий 1753 года), т. к. по центральной части храма работы совершенно однозначно были закончены к осени 1702 года, поскольку в холодный период такие работы повсеместно прекращались.

Кроме того, 11 января 1703 года был заказан восьмигранный железный купол с крестом¹, а 12 февраля 1703 года был заключен договор подряда на изготовление иконостаса², т. е. храм был уже готов до осенних холодов (наружные строительные работы после 1 октября нигде не велись), т. к. для указанных выше подрядных работ необходимы были реальные размеры соответствующих частей построенного храма.

Кажущееся очень резким сокращение «фактического» срока исполнения работ до двух месяцев вместо «двух лет» (т. е. двух теплых сезонов 1702 и 1703 годов) по договору можно объяснить следующими причинами:

- ♦ Существенное упрощение и ускорение работ в связи с неполной разборкой предшествовавшего каменного здания и экономией, вследствие этого средств и времени как на самой разборке церкви «по алтарной свод», так и на этапе

¹ РГАДА. Ф. 282. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1032. Л. 221об.–222.

² Там же. — Л. 507–507об.

работ по устройству фундамента церкви (четверика и алтаря) и на отсутствующем этапе возведения ее от основания до уровня алтарного свода, а также отсутствие строительных проблем при работе в освященном алтаре. Четверик разбираемой церкви был, очевидно, ниже ныне существующего и не обладал таким значительным вторым ярусом световых окон, для чего также потребовалась его частичная разборка вслед за ранее существовавшим сводом. Попутно здесь следует отметить предусмотрительность строителей предшествующей каменной церкви, сделавших не только прочный фундамент для решения их собственной задачи, но и обеспечивших столь высокую надежность постройки на «обыденском обрыве», что на том же основании с сохранением значительной части старой постройки было возведено здание высотой более 20 метров с толстыми стенами, простоявшее уже более 300 лет! Проводившиеся в конце XX века исследования геоподосновы храма показали, что в основании храма находятся прочные дубовые сваи, обладающие большим резервом для несения нагрузки. Естественно предположить, что первоначальный цикл фундаментных работ XVII века был рассчитан на дальнейшее развитие здания храма и минимизацию будущих усилий и расходов. Возможно, строителем этого первоначального каменного здания был также Г. Ф. Деревнин, который мог считать его первым логически завершенным этапом создания будущего величественного храма св. Илии пророка.

- ♦ Подключение к бригаде каменщиков еще 4 человек для подготовки извести в процессе строительства (что не было запланировано главным подрядным договором от 16 апреля 1702 года), что также ускорило работы.
- ♦ Использование в начале работы старого кирпича (что подтверждается наружным обследованием кирпичной кладки

храма, проведенным автором во время ремонта храма с помощью строительных лесов, установленных по всей высоте храма. Существовавшая до 2007 года историческая «обмазка» храма [ныне стены храма оштукатурены] позволяла производить измерения размеров кирпича в разных местах кладки и на разной высоте алтарной абсиды [кроме сводов, скрытых крышей], четверика и нижней части восьмерика. Замеры показали одинаковые габариты большемерного кирпича в кладке повсеместно, что при условии ручного изготовления кирпича в этот период может говорить о его общем происхождении) и, очевидно, штабелирование его бригадой при разборке самым оптимальным для последующего нового строительства образом. Поставка нового кирпича (если таковой требовался в период возведения восьмерика обновляемого храма — можно предположить, что к старому зданию храма примыкали с запада другие подлежавшие разборке каменные пристройки), как и других новых необходимых материалов, могла быть в сжатые сроки и с наилучшим качеством осуществлена самим Г. Ф. Деревниным, занимавшимся хозяйственными вопросами при Измайловском царском дворце и имевшим большой опыт снабженческой деятельности¹, не говоря уже об экономии его средств как заказчика.

- ♦ После разборки частей здания-предшественника строительные работы, не говоря уже о других работах (изготовление купола, иконостаса), осуществлялись разными группами мастеров или группами каменщиков параллельно (основная группа каменщиков состояла из 3 бригад по 10 человек, которыми руководили указанные в тексте договора подряда

1 *Топычканов А. В.* Повседневная жизнь дворцового села Измайлова в документах приказной избы последней четверти XVII века / Отв. ред. и авт. предисл. С. О. Шмидт. — М.: ОАО «Московские учебники и Картолиграфия», 2004. — С. 46 и др.

и подписавшие его от имени своих бригад — Никита Федоров, Яков Тимофеев, Евдоким Григорьев, и, очевидно, предполагала возможность синхронизируемого организатором работ подрядчиком Василием Филипповым параллелизма работы этих бригад на разных участках — строительстве храмовой части, колокольни, «трапезной».

- ♦ Скорейшему и результативному завершению всех работ, взятых на себя исполнителями, способствовала угроза выплаты большой неустойки размером в 300 рублей, превышавшей общую стоимость работ по договору, а также возможная невыплата заказчиком последних частей заработной платы при невыполнении подрядчиком указанного объема работ по договору с оговоренным качеством и сроками.
- ♦ Сокращение предполагаемого объема работ, т.к. построенный в 1702 году и ныне существующий Свято-Ильинский храм далеко не полностью повторяет Николо-Перервинский храм, как по архитектурно-конструктивным особенностям (церковь получилась одноэтажная, а не двухэтажная, — как в Перерве; полностью отсутствует крытая каменная галерея с северной стороны храма [в некотором приближении объем крытой западной галереи был возмещен в Ильинском храме устроенной тогда же пристройкой, соединяющей храм с колокольней, — на этом месте вскоре была устроена трапезная с приделом свв. правв. Симеона Богоприимца и Анны пророчицы]; глава перервинского храма заметно крупнее обыденской; все стороны восьмерика Никольской церкви имеют световые окна, кроме восточного, предполагавшегося к закрытию иконостасом [в Ильинском храме — только 4 окна — все над парусами]; старая обыденская колокольня (1702–1703), судя по сохранившимся изображениям, напоминала Перервинскую, но не имела ни внутренней церкви, ни «палаты» над ней; отличия имелись и в размещении

колокольни — в Перерве она находится к северо-востоку от алтаря верхнего храма, объединяясь крытыми галереями и лестницами в единый комплекс, а по планам храма XVIII века Ильинская колокольня всегда располагалась традиционно — на западной стороне всего храмового сооружения; имеются и другие упрощающие отличия), так и по декоративному убранству (более скромные наличники окон, карнизы и другие элементы каменных украшений).

Можно предположить, что к 14 июня 1702 года (день памяти св. пророка Елисея — ученика св. пророка Илии) были окончены работы по самому Свято-Ильинскому храму и стало возможным освящение храма, празднование престольного праздника 20 июля и продолжение уставных богослужений в его центральной части, а каменщики продолжали делать колокольню и объединяющую ее с храмом в единый комплекс «трапезную» часть.

Первоначальная трапезная часть с организованными здесь затем приделом свв. правв. Симеона Богоприимца и Анны пророчицы по планам XVIII века показана сильно смещенной на север (относительно оси «восток — запад» центрального храма), что отдаленно уподобляло ее по внешним формам западной части крытой галереи Никольского (верхнего) храма в Перерве (но без открытого гильбища сверху северной и западной галерей, имевшего в начале XVIII века в Николо-Перервинском храме¹).

Отмеченное выше предположение о поэтапной сдаче законченных постройкой частей здания Ильинского храма хорошо объясняет причину указания срока строительства нового каменного здания храма как «два лета», т. е. два теплых периода

1 Памятники архитектуры Москвы [Вып. 8]. Окрестности старой Москвы (юго-восточная и южная части территории от Камер-Коллежского вала до нынешней границы города). — М.: Искусство—XXI век, 2007. — С. 187.

подряд идущих 1702 и 1703 годов, включающих в себя время постройки храма, трапезной части и колокольни.

Колокольня была устроена менее высокой, чем Ильинский храм (что конструктивно было обусловлено ее опорой на столбы, поддерживающие одновременно и крышу трапезной), что хорошо заметно на рисунках храма до середины XIX века и что при одновременном сходстве ее с перервинской колокольней по архитектурным формам (декор обыденской колокольни был значительно проще) и по относительным, в сравнении с храмом, размерам свидетельствует о действительном построении ее в рамках выполнения строительного договора в 1702–1703 годах по созданию Илие-Обыденского храмового комплекса, образом для исполнения которого служил Николо-Перервинский храм (но, как указывалось выше, — не полностью).

Если о завершении главного этапа строительства — реконструкции центральной части храма есть указанное выше свидетельство, то о моментах завершения колокольни и объединяющей комплекс построек «трапезной» части прямых точных указаний нет. Документально отмечен итоговый момент устройства трапезной части храма с одним приделом свв. Симеона и Анны — выдача 6 октября 1706 года антимины для этого престола, который взял Илие-Обыденский священник Василий Михайлов¹. Очевидно, что к этому моменту и трапезная и нависавшая над ней с запада колокольня уже были совершенно готовы. Можно предположить, что 1704–1706 годы были заняты обустройством Ильинского храма (иконостас сделан в 1704 году; ныне в главном Ильинском храме находится иконостас, сооруженный в середине XIX века, в котором,

¹ Любимов Л., свящ., Соколов А, свящ. Церковь св. пророка Илии, что слывет Обыденный. Исторический очерк. — М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1904. — С. 7.

предположительно, сохранились элементы иконостаса 1704 года), крыши трапезной и купола колокольни, сооружения печей и всей отопительной системы и подготовкой новосооруженного придела к освящению.

Подводя итоги исследований, можно сделать следующие выводы.

1. В 1702 году строительство нового храма св. Илии пророка производилось не на месте деревянной церкви, а заключалось в серьезной реконструкции уже существовавшего невысокого каменного здания Свято-Ильинского храма и ныне включает в себя его нижнюю часть.
2. Архитектурно-конструктивное и декоративное подобие Николо-Перервинскому храму было достигнуто лишь частично.
3. Строительство главного (Ильинского) храма продолжалось в 1703 году (железный купол), а убранство — в 1704 году (иконостас).
4. Колокольня должна была быть сооружена в 1703 году в рамках общего договора подряда 1702 года (в 1706 году уже был готов к освящению придел в трапезной части у подножия колокольни).
5. В формах, окончательно завершенных постройкой к 1706 году всего комплекса церкви св. Илии пророка с приделом свв. правв. Симеона Богоприимца и Анны пророчицы в трапезной и с колокольней, храм Илии пророка, слывающий Обыденным, просуществовал до 1753 года, когда трапезная была переделана в рамках ремонта храма после пожара 1748 года, от которого храм и весь приход сильно пострадали.



ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ В СТАТЬЕ

РГАДА — Российский Государственный Архив Древних Актов

ЦИАМ — Центральный Исторический Архив Москвы

РУКОПИСНЫЕ АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

ЦИАМ. Ф. 203 (Московская Духовная Консисто́рия). Оп. 181 (Опись делам Пречистенского сорока церкви Пророка Божия Илии, что словет Обыденного).

РГАДА. Ф. 282 (Юстиц-колле́гия).

ОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

Николаева М. В. Иконостас петровского времени: «столярство и резьба», золочение, иконописные работы. Москва и Подмосковье. Подрядные записи. — М.: Изд-во АКИ, 2008 // (История русской архитектуры: новые материалы).

Николаева М. В. Частное строительство в Москве и Подмосковье. Первая четверть XVIII века. Подрядные записи. Т. I. — М.: Едиториал УРСС, 2004 // (История русской архитектуры: новые материалы).

Николаева М. В. Частное строительство в Москве и Подмосковье. Первая четверть XVIII века. Подрядные записи. Т. II. — М.: Едиториал УРСС, 2004 // (История русской архитектуры: новые материалы).

Топычканов А. В. Повседневная жизнь дворцового села Измайлова в документах приказной избы последней четверти XVII века / Отв. ред. и авт. предисл. С. О. Шмидт. — М.: ОАО «Московские учебники и Картолитография», 2004.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Любимов А., свящ., Соколов А, свящ.* Церковь св. пророка Илии, что слывет Обыденный. Исторический очерк. — М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1904.
2. Памятники архитектуры Москвы [Вып. 3]. Земляной город. — М.: Искусство, 1989.
3. Памятники архитектуры Москвы [Вып. 8]. Окрестности старой Москвы (юго-восточная и южная части территории)

от Камер-Коллежского вала до нынешней границы города). —
М.: Искусство-XXI век, 2007.

4. *Розанов Н.* Об Архиве Московской Духовной Консистории. — М.: Университетская типография, 1868 // (Из Чтений ОЛДП).
5. *Скурат Н., свящ., Хохлова Е. С., Зеленина Я. Э.* Святыни храма пророка Божия Илии в Обыденском переулке Москвы. — М.: Индрик, 2008.



ПРИЛОЖЕНИЕ

Тексты известных и малоизвестных подрядных записей и фотокопии соответствующих страниц книг подрядных записей.

Документы 1 и 2 неоднократно публиковались фрагментарно в разных изданиях по истории храма и целиком опубликованы по принятым современным правилам в русской транслитерации М. В. Николаевой¹ вместе с документом 3. Документ 4 был обнаружен и подготовлен к публикации в рамках первого варианта данной статьи (ныне переработанной) для настоящего сборника, предполагавшегося к изданию первоначально в 2007 году. В 2008 году документ 4 был опубликован в новой книге М. В. Николаевой².

В настоящей публикации с незначительными отличиями тексты всех 4-х документов печатаются вместе по аналогичным принципам.

Ниже публикуются фотокопии этих документов, сделанные по заказу автора в РГАДА в 2007 году.

- 1 *Николаева М. В.* Частное строительство в Москве и Подмосковье. Первая четверть XVIII века. Подрядные записи. Т. I. — М.: Едиториал УРСС, 2004 // (История русской архитектуры: новые материалы).
- 2 *Николаева М. В.* Иконостас петровского времени: «столярство и резьба», золочение, иконописные работы. Москва и Подмосковье. Подрядные записи. — М.: Изд-во ЛКИ, 2008 // (История русской архитектуры: новые материалы).

1. 1702 г., 16 апреля (РГАДА. Ф. 282. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1031. Л. 659–660):

Л. 659 Апреля в 16 день Ярославского Городского стану вотчины Пресвятыя Богородицы Страстного монастыря девичья, что на Москве за Тверскими вороты, Яковлевской слободы крестьяня каменных дел подрядчик Василей Филипов да каменщики тое ж слободы Никита Федоров, Автоном Матвеев, Степан Автомонов, Иван Иванов

Л. 659 об. с товарищи, тритцать человек, дали на себя запись и поручились друг по друге круговою порукою за един человек церкви Святаго пророка Ильи, что на Москве за Пречистинскими вороты словет обыденного, священнику Василью Михайлову с причетники, да тое ж церкви вкладником и прихоженом дьяком думному Гаврилу Федоровичу Деревнину да Артемью Богдановичю Возницыну и всем прихоженом в том, что подрядились он, подрядчик, Василей с товарищи вышепомянутую старую церковь Святаго пророка Ильи разобрать, стопу снять по алтарной свод и свод на церкви свесть вновь. А сделать та церковь против подрядной записи и обрасца, как зделана церковь и колокольня святаго Николая Чюдотворца, что на Перереве. А делать в два лето тое церковь.

А от вышеписаннаго церковного каменного строения рядили за работу денег двести пятьдесят рублев да запасу в нынешнее лето тритцать четвертей. А достальные брать по записи. Неустойки триста рублев денег.

К той записи вместо ево, подрядчика, и каменщиков Никиты Федорова с товарищи, десяти человек, Ратушской площади подьячей Дмитрей Миролюбов, и вместо каменщиков Якова Тимофеева с товарищи, десяти человек, Московского суднаго приказу площадной подьячей Михайла Аникиев сын Шумихин, и вместо каменщика Евдокима Григорьева с товарищи, десяти человек, Монастырского приказу площадной подьячей Никита Максимов сын Лалетин руки приложили.

Свидетели столника Семена Осиповича Хотянова крестьянин Ярославскаго уезду городского стану села Путятина Иван Никитин, Страстныя Богородицы монастыря Ярославскаго уезду того ж стану деревни Есина крестьянин Григорей Петров, боярина и вое

Л. 660. ннаго кавалера малтийскаго свидетельствованнаго Бориса Петровича Шереметева крестьян ево Иван Егорьев Ярославской ево вотчины Яковлевской слободы свои руки приложили.

Писал Федор Грешищев.

Помета: Шестнатцать алтын четыре денги с четырех столпов взято, записана апреля в 17 день.

2. 1702 г., 26 мая (РГАДА. Ф. 282. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1031. Л. 702)

Л. 702. Маия в 26 день Воронцовской слободы Афонасей Аврамов, Костромского уезду дворцового села Красного крестьянин Яков Максимов, боярина князя Андрея Ивановича Голицына села Сунгурова Иев Григорьев, Иван Иванов подрядились каменных дел у подрядчика Василья Филипова с товарищи работать каменное дело у церкви Святого пророка Илии за Пречистенскими вороты.

За работу рядили по две гривны с творила.

К той записи вместо подрядчиков Московские Больши таможни подьячей Иван Наумов, вместо порутчика Воронцовской слободы Петра Афонасьева тое ж таможни подьячей Степан Гаврилов руки приложили. Свидетель Сибирского приказа подьячей Василий Никитин сам руку приложил.

Писал Михайло Муромцов.

Помета: Четыре алтына две дсньги взято маия в 27 день.

3. 1703 г., 11 января (РГАДА. Ф. 282. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1032. Л. 221 об.-222)

Л. 221 об. Генваря в 11 день преосвященного Иллариона митрополита Суздальского и Юрьевского домовою кузнец Степан Малафеев с сыном своим Михаилом подрядились Приказу Большаго дворца у подьячего Василья Иванова сына Пенкина зделать на церковь Пророка Илии, что за Пречистенскими вороты в Земляном городе, главу железную осмигранную, вышина пять сажен, около двенатцать сажен, да крест на тое ж главу по мере

Л. 222 и с подзоры августа к первому числу и поставить сего ж году.

Рядил пятьдесят рублей из их железа и уголья. Наперед взяли пять рублей.

Свидетель того ж дому градцких вотчинных дел стряпчей Андрей Шукоцкой и порутчики того ж дому стряпчей Борис Михайлов сын Бушуев, Монастырскаго приказа подьячей Андрей Андреев сын Телятев сами руки приложили. А вместо их, подрядчиков, Монастырскаго приказа площадной подьячей Никита Максимов сын Лалетин руку приложил, вместо порутчика Барашской слободы Луки Власова Ганчарной слободы Иван Никифоров руку приложил.

Писал Иван Васильев.

Помета: Пять алтын две денги з дву столпцов взято, записана Генваря в 13 день.

4. 1703 г., 12 февраля (РГАДА. Ф. 282. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1032. Л. 507–507 об.)

Л. 507. Февраля в 12 день Сытного дворца отставной сторож Михей Никитин подрядился у думного дьяка Гаврила Федоровича Деревнина делать иконостас церкви Илии пророка, что за Пречистенскими вороты, в Земляном городе.

Зделать на срок к июня двадесят девятому числу семьсот четвертаго году.

Рядил за работу и лес двести рублей, наперед взял сто рублей.

Неустойки двести рублей.

К той записи: вместо ево, Михея, Мещанской слободы Савелей Евсигнеев; порутчики по нем — Стретенския сотни Михайло Афонасьев сын Аягустов сам и вместо Устюжские полусотни Якова Леонтьева он же, Сытнаго дворца сторож.

Л. 507 об. Яков Яковлев сам и вместо Петра Захарова он же; свидетели — кадашевец Федор Васильев сын Кудрявцев, Мещанской слободы Филип Петров, кадашевец Матвей Матвеев — сами руки приложили.

Писал Андроник Иванов.

Помета: Десять алтын взято з дву столпцов. Записана февраля в 13 день.



1721
 659
 31

1
 2
 3
 4
 5
 6
 7
 8
 9
 10
 11
 12
 13
 14
 15
 16
 17
 18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31

1
 2
 3
 4
 5
 6
 7
 8
 9
 10
 11
 12
 13
 14
 15
 16
 17
 18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31

Воспроизводимые фотографии относительно больших размеров уменьшены в 2,5 раза.
 РГАДА. Ф. 282. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1031. Л. 659.

1 III

майя вѣкъ вѣроуцано Словоу афоний драго фма.
 Котромиа убо у старцоу слауцано фуплаини
 Лис махимоу бодриини инго аидр си вавоити
 Ралуу хит слауу урѣт негов рилдла в раинъ вѣло
 Пѣрадинъ Рамвилья дѣла упрѣтмианъ вайя
 Жиллаа Стадариинъ рѣдо тата Рамвилья а вѣло
 училоу Свѣтѣ пророку Мити Солрѣ а Мѣиними во
 ютѣ Саравту рѣдими Пѣвѣ Фратими Старими фто
 Салини вѣвѣто Пѣрѣтими хитѣинѣ вѣуи тѣлѣ
 Пѣвѣ вѣвѣтѣ индѣлав вѣвѣто пѣтими вѣроуцано
 Словоу аитрѣ афонидѣа тѣлѣ тѣлѣи Пѣвѣ
 Спасилъ Рауѣилѣ рѣуи рѣуиѣрѣи Стѣлѣтѣлѣ Свѣдѣ
 сѣо рѣиѣ Пѣвѣ вѣвѣнѣитѣи Свѣлѣ рѣуиѣрѣи Мо
 вѣвѣ Пѣвѣ михало мурѣцавѣ Тѣлѣ Лѣтѣи
 Пѣвѣ Пѣвѣ вѣвѣно мѣвѣ вѣвѣ

702

1 III

майя вѣкъ вѣроуцано Словоу афоний драго фма.
 Котромиа убо у старцоу слауцано фуплаини
 Лис махимоу бодриини инго аидр си вавоити
 Ралуу хит слауу урѣт негов рилдла в раинъ вѣло
 Пѣрадинъ Рамвилья дѣла упрѣтмианъ вайя
 Жиллаа Стадариинъ рѣдо тата Рамвилья а вѣло
 училоу Свѣтѣ пророку Мити Солрѣ а Мѣиними во
 ютѣ Саравту рѣдими Пѣвѣ Фратими Старими фто
 Салини вѣвѣто Пѣрѣтими хитѣинѣ вѣуи тѣлѣ
 Пѣвѣ вѣвѣтѣ индѣлав вѣвѣто пѣтими вѣроуцано
 Словоу аитрѣ афонидѣа тѣлѣ тѣлѣи Пѣвѣ
 Спасилъ Рауѣилѣ рѣуи рѣуиѣрѣи Стѣлѣтѣлѣ Свѣдѣ
 сѣо рѣиѣ Пѣвѣ вѣвѣнѣитѣи Свѣлѣ рѣуиѣрѣи Мо
 вѣвѣ Пѣвѣ михало мурѣцавѣ Тѣлѣ Лѣтѣи
 Пѣвѣ Пѣвѣ вѣвѣно мѣвѣ вѣвѣ

Иеромонах Иоанн Судищев
проректор Сретенской духовной семинарии

ИСТОРИЯ СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В ПЕРИОД ОТ УЧРЕЖДЕНИЯ СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА ДО 1786 ГОДА



В статье рассматривается деятельность настоятелей Сретенского монастыря в указанное время, на которое пришлось трудные времена государственных и церковных преобразований. Используются и вводятся в научный оборот ранее неопубликованные архивные материалы.

ЗАМЕТКИ О ИГУМЕНЕ ИСААКИЕ — НАСТОЯТЕЛЕ СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ (1721–1731) И БРАТИИ ЭТОГО ПЕРИОДА

Время управления Сретенским монастырем игумена Исаакия пришлось на время царствований Петра I, Екатерины I, Петра II и Анны Иоанновны. Это было время серьезных церковных преобразований. В 1721 году был издан манифест об установлении «Духовной коллегии, то есть Духовного соборного правительства» — получившего название Святейший Синод, ставшего управляющим органом РПЦ. К сожалению, об игумене Исаакии сохранилось не много сведений.

В книге «Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви» (П. М. Строева) узнаем, что он был настоятелем Сретенского монастыря с 1721 года¹.

В Синодальных документах за 1721–1722 годы игумен Исаакий упоминается в делах, посвященных закрытию существующих часовен в Москве и других городах. По указу Святейшего Синода 31 декабря 1721 году происходит перепись всех часовен в Москве, которые существуют при монастырях и приходских церквях. «Часовня у Сретенского монастыря, каменная, в монастырской стене, построенная, по показанию игумена Исаакия, одновременно с теплою монастырскою церковью, именно в 196 (1688) году, боярином Алексеем Петровичем Прозоровским, на месте деревянной часовни, существовавшей “из древних лет”. Сбора было в последние годы от 10 до 4 рублей»².

В документах 1722 года обращается внимание на указ Петра I от 1707 года о закрытии всех построенных часовен в новой царствующей столице — Санкт-Петербурге и предписывается по ее примеру так поступить и в других городах и селах³.

В связи с этим Святейший Синод в 1722 году принял решение в городах, селах и деревнях часовни не строить, а которые были раньше построены — деревянные разобрать, а каменные употребить на другие потребности, находящиеся там иконы и книги отдать тем, в чьем ведении часовни находятся.

1 *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. — М., 2007. — С. 211.

2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 2. Ч. 1 (1722). (Дело № 59). — СПб., 1879. — С. 62.

3 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 2 (1722). (Дело № 509). — СПб., 1872. — С. 157.

В досмотре Приказа Церковных дел подьячего Степана Холезова уже 1 декабря 1722 года указано: «У Сретенского монастыря часовня каменная, а образов в ней никаких нет, заперта и в ни в какую потребу не употреблена. По сказке игумена Исаакия планируется часовню употребить под келью»¹.

10 июня 1734 года императрица Анна Иоанновна подтвердила своим указом: «Нигде, никому отныне, на новых и на старых местах, вместо старых вновь часовен по силе состоявшегося 25 ноября 1707 года указа Петра Великого, отнюдь строить не повелела, а старые часовни, которые ныне где имеются оставить в прежнем состоянии»².

Игумен Исаакий упоминается также в связи с церковью Марии Египетской. В ноябре 1721 года окладные деньги за дворы Владимирской церкви Сретенского монастыря с игумена Исаакия с братиею велено сложить и наложить на церковь Марии Египетской в этом монастыре, на попа Якова Максимова. И те деньги иметь с 1720 года на оном попе Якове³.

Из Синодального Казенного Приказа 13 марта 1723 года вышел указ игумену Исаакию с братиею, на их доношение о церкви Марии Египетской, что в Сретенском монастыре, в котором велено священнику Иакову Максиму и дьякону Матвею Яковлеву и причетникам от той церкви отказать и велено им искать места. Всякую церковную утварь и колокола той

1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 2. Ч. 1 (1722). (Дело № 422). — СПб., 1879. — С. 570–578.

2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 2. Ч. 1 (1722). (Дело № 423). — СПб., 1879. — С. 580.

3 Материалы для истории археологии и статистики Московских церквей, собранные из книг преждебывших патриарших приказов. Ч. I / Под рук. Забелина И. Е. — М., 1884. — С. 555.

церкви с колокольной переписав взять в Сретенский монастырь и без указа той церковной утвари и колоколов ни на какие монастырские потребности не расходовать. А той церкви приходским людям велено передать указ, чтобы они от той церкви перешли к другим приходским церквям, в которые пожелают, и подали в Синодальный Казенный Приказ о том доношение. И данные деньги 2 руб. 15 алт. 2 ден. с той церкви Марии Египетской сложить и наложить на те церкви, которые от приходских людей показаны будут доношением»¹. В 1732 году отмечено: «В прошлом, 22 марта 1731 году велено Владимирскую в Сретенском монастыре, и Марии Египетской церковь из оклада исключить и данные и прочие деньги по разчислению наложить на те церкви, к которым прихожане с 1723 года в приход ходят того же Сретенского сорока церквям»².

Об игумене Исаакии сохранились сведения о том, что часть монастырских денег он тратил на купола церковные³.

В 1728 году игумен Исаакий принимал участие в церемонии коронавания Императора Петра II. 4 февраля 1728 года происходила торжественная встреча молодого Императора у Воскресенских ворот. В ней принимали участие владыка Феофилакт Тверской, все члены Синода и все архиереи, 22 архимандрита, 8 игуменов (в т. ч. игумен Исаакий), 3 иеромонаха, 9 протопопов, 26 священников, 1 архидиакон, 42 иеродиакона, 10 протодиаконов, 21 диакон,

1 Материалы для истории археологии и статистики города Москвы по определению московской городской думы. Ч. I / Под рук. Забелина И. Е. — М., 1884. — С. 465.

2 Материалы для истории археологии и статистики Московских церквей, собранные из книг преждебывших патриарших приказов. Ч. I / Под рук. Забелина И. Е. — М., 1884. — С. 555–556.

3 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 9 (1735–37). (Дело № 2875). — СПб., 1905. — С. 70.

16 иподиаконов, 14 певчих, 9 учителей и 40 учеников Московских славяно-латинских школ. Все лица духовного звания были в священном облачении, им предшествовали две хоругви Большого Успенского собора, «2 большие хрустальные креста, третий благословляющий и запрестольный образ». Ученики Греко-латинских школ были одеты в белые с бахромою камзолы и белые плащи, на головах имели короны с венцами, а в руках держали пальмовые ветви. Ученики встретили Императора пением «приветствия» и провожали до площади, где шли по левую сторону кареты. В то же время иподиаконы и синодальные певчие пели «Воспойте людие в Сионе и молитву: Воздадите Христу, в Иерусалим Сам грядет во славе со областью, в Нем же утвердися церковь зовуще: осанна, благословен еси грядый...». От Воскресенских ворот Император направился в Успенский собор, где был встречен архиепископом Феофаном со святым крестом, а архиепископом Георгием со святою водою. Приложившись к кресту и приняв окропление святою водою, Император занял в храме свое место, и певчие пропели многолетие, после чего Император прикладывался к местным образам и святым мощам. Откуда он прошел в Архангельский, Благовещенский соборы и вступил в свои «чертоги». Днем коронации было назначено 25 февраля 1728 года.¹

13 января 1731 года состоялось Синодальное определение о назначении в Крестовоздвиженский Московский монастырь Сретенского игумена Исакия и о назначении на его место игумена Феодора из Николаевского Колоцкого монастыря, что в Можайском уезде, который пробыл в Сретенском монастыре меньше года.²

-
- 1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 7 (1727). (Дело № 318). — СПб., 1885. — С. 325–328.
 - 2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 10 (1730). (Дело № 505). — СПб., 1901. — С. 805–806.

По документам Синода в 1741 году игумен Крестовоздвиженского монастыря в Москве Исаакий, пребывающий в иночестве 48 лет и в игуменстве 25 лет, по старости и болезни просился в Андреевский Московский монастырь, что и было уважено.¹

Святейшим Синодом в апреле 1744 года было велено определить к мощам Святителей Ионы и Филиппа в Успенском соборе, четырех «достойных и благоговейных мужей» из монашествующих Московских монастырей. Архиепископом Московским Иосифом среди прочих был представлен бывший Игумен Крестовоздвиженского монастыря Исаакий. По определению Синода 23 октября 1744 года они были направлены на это послушание в Успенский собор. Им было назначено стоять при раках святителей поседмично, жительство иметь по близости к Успенскому собору в Чудовом монастыре, где и священнослужение отправлять². Дальнейшие сведения о судьбе игумена Исаакия неизвестны.

В делах Святейшего Синода сохранились сведения о некоторых монахах, которые были в Сретенском монастыре при игумене Исаакии. Сама иноческая жизнь того времени подверглась жестким преобразованиям. Указами Петра Великого пострижение в иноческий чин было строго ограничено. По его именному указу 28 января 1723 года Святейшим Синодом было запрещено пострижение в монашество во всех монастырях, а 5 февраля 1724 года было разрешено принимать в монастыри и постригать в монашество (если не будет годных из пашенных), но только в указное число и на убылые места, и по силе второго указа

1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 21 (1741) (Дело № 180). — СПб., 1913. — С. 158.

2 *Скворцов Н. А., прот.* Архив Моск. Св. Синода конторы: Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. 2-й вып. — М., 1914. — С. 56.

по синодальному определению велено принимать в монастыри только из священников и диаконов вдовых, желающих монашества, и постригать их после трех лет испытаний¹.

Святейший Синод 13 ноября 1727 года постановил: «подать в верховный Тайный Совет доношение, в котором... всеподданнейше просить Его Величество (Петра II) приходящих всякого чина людей кроме тех, которым указами запрещается, разрешить пострижение в монашество», ввиду того, что предыдущим указом 28 января 1723 года «во всей Российской империи монашества желающим всякого звания людям, кроме вдовых священников и диаконов, пострижение пресечено, от чего в монастырях в повседневном церковном богослужении и в избрание в настоятельство или в знатное, по монастырскому обыкновению, послушание, за неимением монахов, явилась немалая нужда, а в восстановленных монастырях, кроме начальствующих и никого не имеется, и находящаяся при последних обителях пашня и сенные покосы лежат впусте». Доношение было подано 19 ноября 1727 года, но ответа не последовало.

В январе 1729 года Святейший Синод вновь возбудил тот же вопрос, причем писал, что из Верховного Тайного Совета и из Высокого Сената поступают в Синод от людей всякого звания многие просьбы о пострижении их в монашество, но Синод «опасен» разрешать их, за неимением Высочайшего указа. И на это ответа не последовало².

В 1730 году по запросу Правительствующего Сената, о количестве свободных вакансий в монастырях Москвы — о Сретенском

1 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 6 (1727–1730). (Дело № 2076). — СПб., 1889. — С. 109–110.

2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 7 (1727). (Дело № 333). — СПб., 1885. — С. 341–342.

монастыре сказано, что свободных мест к пострижению вновь не имеется¹.

В делах 1734 года находится реестр, учиненный Духовной Дикастерией о монахах, постриженных и принятых после указа: в Сретенском монастыре показаны 7 монахов, при этом постриженных после 1723 года и принятых из других монастырей после 1725 года не имеется².

Из Дел Синода можно узнать о пребывающих в то время насельниках Сретенского монастыря следующее.

Иеромонах Московского Сретенского монастыря Александр 15 марта 1722 года был переведен в Александро-Невский монастырь.³ О нем сохранилось не много сведений. Он происходил из купечества, монашество принял в Яропольском Троицком Георгиеве монастыре в 1703 году в 17 лет⁴. Когда был переведен в Сретенский монастырь, неизвестно.

В ведомости об иеромонахах московских монастырей в декабре 1726 года в Сретенском монастыре в игуменство Исаакия (1726) числятся иеромонах Иаков (62 года), иеромонах Адриан (66 лет), иеромонах Серафим (40 лет)⁵.

1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 10 (1730). (Дело № 186). — СПб., 1901. — С. 344–345.

2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 14 (1734). (Приложение XXIV). — СПб., 1910. — С. 870.

3 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 2. Ч. 1 (1722). (Дело № 372). — СПб., 1879. — С. 509.

4 *Рункевич С. Г.* Александро-Невская лавра 1713–1913. — СПб., 1913. — С. 199.

5 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 5 (1725). (Приложение 6). — СПб., 1897. — С. LXX.

Иеромонах Серафим (Стефан Онисимович Второв), сын священника села Георгиевского, что на валу, Галицкого уезда. Родился в 1686 году. В 1710 году — диакон при церкви села Остолопова, Казанского уезда. Монашество принял в 1714 году в Казанском Кизическом монастыре. В иеромонаха рукоположен в 1722 году в Москве. В юности был несколько обучен иконному писанию¹. В 1727 году отправлен из Сретенского монастыря в С.-Петербург в Александро-Невский монастырь как «искусный в Священном Писании и годный не только к священнослужению, но и к занятию настоятельских должностей», в числе 10 лучших иеромонахов Московских монастырей.² Многие иеромонахи Александро-Невского монастыря того времени переводились во флот. В январе 1728 года он был определен в ревельскую эскадру. 19 февраля иеромонах Серафим прибыл и был назначен на корабль «Крейсер»³. Также участвовал в морских компаниях 1733–1734 годов⁴. Скончался в 1737 году⁵.

Иеромонах Адриан. 19 марта 1729 года братия Воскресенского Череповского монастыря (21 чел.) подала прошение в Священный Синод о назначении к ним игумена иеромонаха Московского

-
- 1 Рункевич С. Г. Александро-Невская лавра 1713–1913. — СПб., 1913. — С. 409.
 - 2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 5 (1725). (Дело № 96). — СПб., 1897. — С. 161–162.
 - 3 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 8 (1728). (Дело № 3/364). — СПб., 1891. — С. 4–8.
 - 4 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 14 (1734). (Дело № 100). — СПб., 1910. — С. 120.
 - 5 Рункевич С. Г. Александро-Невская лавра 1713–1913. — СПб., 1913. — С. 429.

Сретенского монастыря Адриана. 28 марта 1729 года пришло определение Святейшего Синода о назначении его игуменом в этот монастырь и предписано посвящение в игумены совершить преосвященному Леониду, архиепископу Сарскому. Прибыв в монастырь, игумен Адриан 17 февраля 1730 года скончался.¹

В ведомостях о Московском духовенстве в Сретенском монастыре в 1730 году числится четыре иеромонаха, два иеродиакона и один монах.²

Иеромонах Рафаил — 34 года, пострижен в Сретенском монастыре 14 мая 1722 года игуменом Исаакием, в монастыре живет 10 лет и 4 месяца.

Пришлые из других монастырей

Иеромонах Иаков — 67 лет, пострижен в Акакиевой пустыни, что в Ростовском уезде, 27 марта 1704 года, а в Сретенском монастыре отбывает 25 лет, принят игуменом Моисеем, отпуску не имеет, человек состояния доброго, жительство имеет искусное.

Иеромонах Игнатий — 39 лет; в 1731 году братия Новозазерского Авраамиева монастыря Галицкого уезда подала прошение в Святейший Синод о посвящении в архимандриты Авраамиева монастыря иеромонаха Московского Сретенского монастыря Игнатия. Игнатий происходил из купеческого звания города Гороховца и 16 лет постригся в находящемся там Троицком Николаевском монастыре (13 марта 1712 года), затем жил в Московском Новинском монастыре, откуда и перешел в Сретенский и здесь посвящен в иеромонаха митрополитом

1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 8 (1728). (Дело № 203). — СПб., 1891. — С. 198–199.

2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 10 (1730). (Приложение IX). — СПб., 1901. — С. 1052–1053.

Грузинским Николаем в декабре 1728 года, и грамота ему дана. По справкам, никаких дел за ним и подозрений не значилось. По указанию игумена (на 1730 год) жительство имеет искусное, человек доброго состояния. В Сретенском монастыре живет год и 10 месяцев (с декабря 1728 года). Святейший Синод от 3 января 1732 года постановил посвятить поименованного Игнатия в архимандриты Авраамиева монастыря с установленною присягою и приличными наставлениями о поведении и управлении монастырем и всем его имуществом по описным книгам, которые составит вновь.¹

Иеромонах Филарет — 42 года, пострижен в Васильевском монастыре, что в Суздале, 22 февраля 1727 года, отбывает в Сретенском монастыре 3 года.

Иеродиакон Дионисий — 35 лет, пострижен в Покровском монастыре, что на Болхне, 12 марта 1711 года, в иеродиаконы произведен 1722 году в Москве преосвященным Григорием архиепископом Палестинским в город Пензу в Преображенский монастырь, а потом стал служить в прежнем Покровском монастыре по переходному паспорту; в 1732 году иеродиакон Дионисий проживал в Московском Сретенском монастыре, по доношению игумена Евсевия он из монастыря бежал и в 1733 году был принят в братство Крестовоздвиженского Московского монастыря игуменом Исаакием (прежним наместником Сретенского монастыря), но как беспаспортный сыскан был в Дикастерию и по показанию последней отправлен в прежний Покровский монастырь.²

1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 9 (1729). (Дело № 320). — СПб., 1913. — С. 448.

2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 14 (1734). (Дело № 94). — СПб., 1910. — С. 115–116.

Иеродиакон Иов — пострижен в Васильевском монастыре, что в Нижегородском уезде, в Сретенском монастыре отбывает 1 месяц, принят для нужды церковной игуменом Федором.

Монах Варлаам — 24 года, пострижен в Ордынской пустыни, что Бельском уезде, 4 декабря 1727 года, а в Сретенском монастыре отбывает 6-й месяц, принят для нужды церковной в канархиста игуменом Федором.

Ведомость 1731 года: в ней помимо иеромонахов Иакова, Рафаила, Филарета, Игнатия, иеродиакона Дионисия, монаха Варлаама — указываются иеродиакон Лев и монахи Павел, Афанасий, Антоний, Иона, Парфений, Лаврентий.¹

Иеродиакон Лев — 41 год, пострижен в Покровском монастыре, что в Нижегородском уезде, 6 мая 1711 года.

Монах Павел — 51 год, пострижен в Раифской пустыни, что в Казанском уезде, 11 марта 1701 года.

Монах Афанасий — 67 лет, пострижен в Воскресенском монастыре, что на Истре, 2 сентября 1722 года.

Монах Антоний — 80 лет, пострижен в Воскресенском монастыре, в Москве, 4 марта 1710 года.

Монах Иона — 60 лет, пострижен в Сретенском монастыре 1 сентября 1722 года.

Монах Парфений — 69 лет, пострижен у Макария, что на Унже, 5 марта 1721 года.

Монах Лаврентий — 50 лет, пострижен в Иосифе монастыре, что на Волоке, 3 марта 1706 года.

Из этих ведомостей видно, что в игуменство Исаакия с 1722 по 1731 год было совершено в Сретенском монастыре только два пострижения — иеромонаха Рафаила и монаха Ионы,

1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 11 (1731). (Приложение XI). — СПб., 1903. — С. 1080.

которые были пострижены до указа 1723 года, а остальные монахи пришлые.

Правительство того времени жестко боролось с самовольным переходом монахов — бродяжничеством с места на место, из монастыря в монастырь. В 1722 году Синод постановил потребовать из всех монастырей именные ведомости о монахах и монахинях и воспретил им переходить из одного монастыря в другой¹. Эти записи должны были показывать, нет ли в монастыре лиц незаконно постриженных, и должны были положить конец бродяжничеству. При Екатерине I указом 1 ноября 1725 года было повелено всех волочащихся монахов забирать, снимать с них сан и представлять в светский суд для наказания². В Полном собрании постановлений и распоряжений по ведомству Православного Исповедания Российской Империи в деле № 2604 1732 года было велено в монастырях вести именные табели, всех бежавших разыскивать и наказывать. Настоятель не мог посылать монаха в другую епархию без дозволения и паспорта архиерейского ни за какими нуждами. Бежавшие монахи, пойманные в светском платье, подвергались лишению сана и по наказании отсылке в сибирские горные заводы на вечное житие. Настоятели не имели права принимать к себе монахов без паспорта, под угрозой строгого наказания. В 1734 году было запрещено священнослужителям и причетникам принимать в свои дома монахов без паспорта даже на одну ночь³. За прием беглых монахов начальствующие платились жестоко.

1 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 2 (1722). (Дело № 626). — СПб., 1872. — С. 295–296.

2 *Титлинов Б. В.* Правительство императрицы Анны Иоанновны в его отношениях к делам православной Церкви. — Вильна: Русский Почин, 1905. — С. 276.

3 Там же. — С. 278.

В 1735 году игумен Исаакий, будучи уже настоятелем Крестовоздвиженского монастыря, был наказан штрафом за то, что принял в Сретенский монастырь, когда был его игуменом, бродящего монаха Евфимия без паспорта, а архимандрит Воскресенского монастыря Мелхиседек за нарушение указа о содержании под караулом того же монаха Евфимия был уволен от архимандритства.¹ Сам Евфимий по Синодальному определению 1735 года был лишен монашеского чина и отослан в Успенский Далматов монастырь Тобольской епархии в число трудников (закованный в кандалы), но в 1740 году он был прощен в силу всемилостивейших указов от 28 апреля и 19 мая того года — все вины ему были отпущены, монашество возвращено².

ИГУМЕН ФЕОДОР (ЛЕВОНОВ) — НАСТОЯТЕЛЬ СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В 1731 ГОДУ

Игумен Николаевского Колоцкого монастыря Можайского уезда Феодор 13 января 1731 года назначен настоятелем московского Сретенского монастыря на место игумена Исаакия, переведенного в московский Крестовоздвиженский монастырь³.

- 1 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 9 (1735–37). (Дело № 2875). — СПб., 1905. — С. 69–73.
- 2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 14 (1734). (Дело № 401). — СПб., 1910. — С. 527–529.
- 3 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 11 (1731). (Дело № 21). — СПб., 1903. — С. 41.

По документам Святейшего Синода Феодор до этого назначения долгое время был иеродиаконем Синодального дома¹, а затем с февраля 1727 года — настоятелем Колоцкого монастыря, со времени, когда обитель приобрела самостоятельность. До этого момента она была приписана к Новоспасскому монастырю².

При игумене Феодоре в Сретенском монастыре числилось 13 монахов³.

При нем в обитель пришли

«Иеродиакон Иов, постриженник Васильевского монастыря, что в Нижегородском уезде, в Сретенский монастырь он был принят игуменом для нужды церковной.

Монах Варлаам — 24 года, пострижен в Ордынской пустыни, что в Бельском уезде, 4 декабря 1727 года, а в Сретенском монастыре отбывает 6-й месяц, принят для нужды церковной в канархиста игуменом Федором»⁴.

В документах Синодального Казенного Приказа за 1732 год находим следующую запись об окладах церквей Сретенского монастыря: «В прошлом, 22 марта 1731 году велено Владимирскую в Сретенском монастыре, и Марии Египетской церковь из оклада исключить и данные и прочие деньги по разчислению

-
- 1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 7 (1727). (Дело № 293). — СПб., 1885. — С. 303.
 - 2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 6 (1726). (Дело № 210). — СПб., 1883. — С. 361.
 - 3 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 11 (1731). (Дело № 329). — СПб., 1903. — С. 490.
 - 4 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 10 (1730). (Приложение IX). — СПб., 1901. — С. 1052–1053.

наложить на те церкви, к которым прихожане с 1723 года в приход ходят того же Сретенского сорока церквям»¹.

В делах 1731 года сохранилась ведомость о ежегодных крестных ходах в Москве. В Сретенский монастырь они совершались три раза в год. Причем 21 мая в нем участвовали три сорока — малый ход, а 23 июня и 26 августа участвовали все сороки — большой ход².

4 августа 1731 года вышло синодальное определение о недозволении монашествующим Московской Епархии без нужды отлучаться из монастырей. В случае крайней монастырской нужды отпускать со свидетельством о личности и с указанием срока для отпуска. Отпущенным из монастыря являться в Духовной Дикастерии и жить в Москве в монастыре, а не в светских домах; бродящих монахов Дикастерии сыскивать, допрашивать и доносить Святейшему Синоду³.

9 октября 1731 года скончалась сестра государыни Царевна и Великая княжна Параскева Иоанновна. Духовенство и монахи Сретенского монастыря участвовали в совершении заупокойных служб и чтении Евангелия при теле ее Высочества⁴. В этом же году скончались бывшая царица Евдокия Федоровна (в иночестве Елена), герцогиня Анна Петровна и великая княжна Наталия Алек-

1 Материалы для истории археологии и статистики Московских церквей, собранные из книг преждебывших патриарших приказов / Под рук. Забелина И. Е. — М., 1884. — С. 555–556.

2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 11 (1731). (Приложение 8). — СПб., 1903. — С. 976–978.

3 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 11 (1731). (Дело № 291). — СПб., 1903. — С. 456.

4 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 11 (1731). (Дело № 532; Приложение 15). — СПб., 1903. — С. 598, 1138.

сеевна, которые поминались в московских монастырях (в том числе в Сретенском)¹.

В делах Святейшего Синода сохранилось прошение будущего настоятеля Сретенского монастыря иеромонаха Евсевия (Леванова) о назначении его игуменом в московский Сретенский монастырь, в котором он сообщал, что живет без места в Крестовоздвиженском монастыре, а игумен Сретенского монастыря Феодор 29 октября 1731 года переведен в Угрешский монастырь. Просьба иеромонаха Евсевия была уважена Святейшим Синодом 31 декабря 1731 года².

24 февраля 1735 года игумен Феодор назначен ризничим московского Синодального дома³. Именоваться ему велено было иеромонахом (но при этом отмечено, чтобы во всех церемониях имел первое место перед игуменами других монастырей⁴) и на этой должности он пробыл до октября 1737 года⁵. В мае 1735 года он был определен к произведению ставленнических дел⁶.

Упоминание о синодальном ризничем Феодоре находим в связи с московским пожаром 1737 года, в описании Синодальной

-
- 1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 11 (1731). (Дело № 329). — СПб., 1903. — С. 490.
 - 2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 11 (1731). (Дело № 532). — СПб., 1903. — С. 765.
 - 3 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 15 (1735). (Дело № 7). — СПб., 1907. — С. 53.
 - 4 *Скворцов Н. А., прот.* Архив Моск. Св. Синода конторы: Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. 2-й вып. — М., 1914. — С. 412.
 - 5 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 15 (1735). (Дело № 7). — СПб., 1907. — С. 56.
 - 6 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 16 (1736). (Дело № 409). — СПб., 1906. — С. 515.

ризницы. «Имевшаяся у синодального ризничего иеромонаха Феодора в содержании Синодальная ризница и в казенной кладовой палате денежная казна и в книгохранительнице и в апостольской церкви имевшаяся церковная утварь не горели, и все в целости, только в одной же апостольской церкви в алтаре престола и жертвенника верхние доски взломаны, и одежды, которые на них были, и завес и по сторонам два завеса же от скорого и внезапного великого пожара “от скорости обирательством во многих местах изодраны, а также и серебряное паникадило и лампы, за опасением того же пожара”, оборваны “и, может быть, некоторых штук и мест серебряных и не без утраты”»... да в имевшейся в саду беседке три картины писанные, две на полотне, а третья на обьяри, сгорели без остатка — отмечал ризничий иеромонах Феодор¹. Также в другом месте: «На Духовной Дикастерии, которая подле стены и алтарных окон ниц церкви Дванадцати апостолов, горела кровля, от которой загорелись в показанных алтарных окошках деревянные рамы и пробивало сквозь затворы в алтарь пламенем и искрами, “чего для оттого великого страха” ризничий иеромонах Феодор с пономарем едва выломал, также с престола и жертвенника одежды и срачицы снял и три завеса и серебряные лампы “за страхом” оборвал “и в том снятии и обрывании лампад учинилось напребстольной срачице и завесам и от лампад цепочкам повреждение”»². В октябре 1737 года ризничий иеромонах Феодор скончался³.

1 *Скворцов Н. А., прот.* Архив Моск. Св. Синода конторы: Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. 2-й вып. — М., 1914. — С. 543.

2 Там же. — С. 581.

3 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 15 (1735). (Дело № 7). — СПб., 1907. — С. 56.

ИГУМЕН ЕВСЕВИЙ — НАСТОЯТЕЛЬ МОСКОВСКОГО СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ (1732–1736)

В документах Святейшего Синода за 1731 год сохранились два прошения: одно прошение крестьян Николаевского Амвросиева Дудина монастыря 1730 года о назначении к ним в игумены из Московского Крестовоздвиженского монастыря Евсевия Леонова¹, а другое прошение иеромонаха Евсевия (Леонова) о назначении его игуменом в московский Сретенский монастырь, в котором он сообщал, что живет без места в Крестовоздвиженском монастыре².

По первому прошению ответ остался неизвестным, но в этом деле (№ 331) сохранился его послужной список:

Евсевий (в миру Евтихий Иванович Леонов) родился в Москве в 1687 году. Отец его был дьяком в Приказе Большого Дворца и умер в 1704 году.

С 1697 по 1706 год Евсевий был подъячим в означенном Приказе, с 1706 по 1710 год подъячим в московском сибирском Приказе, с 1710 по 1714 год был в Сибири в городе Тюмени с приписью и в 1714 году комиссаром в городе Кунгуре.

15 октября 1717 года он овдовел, и 18 сентября 1718 года постригся в монашество в Троицком Тюменском монастыре при архимандрите Геннадии (Комаровском), который потом был архимандритом Тобольского Знаменского монастыря.

-
- 1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 11 (1731). (Дело № 331). — СПб., 1903. — С. 495–497.
 - 2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 11 (1731). (Дело № 532). — СПб., 1903. — С. 765.

С 30 января 1719 года Евсевий — казначей Тобольского архиерейского дома. 6 июня 1720 года рукоположен в иеродиаконы, а 8 июня в иеромонахи. 10 октября 1722 года назначен игуменом Невьянского Богоявленского монастыря Верхотурского уезда (монастырь упразднен 25 ноября 1724 года), и в 1724 году перемещен в Успенский Долматов монастырь Тобольского уезда.

В ноябре 1726 года Евсевий прислан в Московскую Синодальную Канцелярию, затем в Преображенский приказ. Поступил для пропитания в Чудов монастырь и 20 августа 1727 года сделан там казначеем.

31 октября 1729 года перешел на Московский двор Ростовского архиерея и писался там казначеем.

21 апреля 1730 года Святейшим Синодом определен в Московский Крестовоздвиженский монастырь¹.

Святейший Синод уважил просьбу иеромонаха Евсевия о назначении его игуменом Сретенского монастыря 31 декабря 1731 года.²

В делах 1734 года находится реестр, учиненный Духовной Дикастерией о монахах, постриженных и принятых после указа: в Сретенском монастыре показаны 7 монахов, при этом постриженных после 1723 года и принятых из других монастырей после 1725 года не имеется³.

1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 11 (1731). (Дело № 331). — СПб., 1903. — С. 495–497.

2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 11 (1731). (Дело № 532). — СПб., 1903. — С. 765.

3 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 14 (1734). (Приложение XXIV). — СПб., 1910. — С. 870.

При игумене Евсевии в Сретенском монастыре были

Иеродиакон Дионисий — 35 лет, пострижен в Покровском монастыре, что на Болхне, 12 марта 1711 года, в иеродиаконы произведен в 1722 году в Москве преосвященным Григорием архиепископом Палестинским в г. Пензу в Преображенский монастырь, а потом стал служить в прежнем Покровском монастыре по переходному паспорту, в 1732 году иеродиакон Дионисий проживал в Московском Сретенском монастыре, по доношению игумена Евсевия он из монастыря бежал и в 1733 году был принят в братство Крестовоздвиженского Московского монастыря игуменом Исаакием (прежним наместником Сретенского монастыря), но как беспаспортный сыскан был в Дикастерию и по показанию последней отправлен в прежний Покровский монастырь.¹

Иеромонах Сергей — пострижен в монашество из вдовых диаконов Суздальской епархии в 1716 году в Шуйском Троицком монастыре при архимандрите Макарии. В иеромонахи был рукоположен в Переяславском Данилове монастыре, по ходатайству архимандрита этого монастыря Викентия в 1730 году. В Сретенском монастыре проживал с 1732 года по прошению игумена Евсевия (Леонова). По отзывам архимандрита Высокопетровского монастыря Аввакума, Крестовоздвиженского игумена Исаакия, братии монастыря и вкладчиков Сретенского монастыря бригадира Дмитрия Порецкого и секретаря Ивана Черного иеромонах Сергей был человеком доброго состояния. 21 августа 1734 года Святейший Синод постановил произвести иеромонаха Сергия в игумены Городецкого Авраамиева монастыря².

- 1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 14 (1734). (Дело № 94). — СПб., 1910. — С. 115–116.
- 2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 14 (1734). (Дело № 222). — СПб., 1910. — С. 289–290.

Известно также, что в монастыре на 1736 год проживали помимо игумена шесть человек: казначей Антоний, иеромонах Тимофей, монахи Яков, Афанасий и др¹.

13 мая 1736 года неизвестные люди ворвались в келью игумена Евсевия, избили, разграбили имущество и оставили его при смерти.

По словам игумена, сначала ворвались в келью пять человек в шапках и кафтанах и представились каменщиками, а когда он их вытолкал в сени, к ним с крыльца вскочили еще пять человек, один из которых ударил келейника кистенем в голову, и тот упал на землю, а потом ударил ножом в голову игумена, отчего тот упал, и схватил за горло, чтобы не кричал, а другие били кистенями.

Пограбив, вору связали его и келейника и, накрыв шубою, ушли. 16 июля игумен Евсевий скончался.

По распоряжению Синодальной Канцелярии, тело игумена Евсевия погребено архимандритом Богоявленского монастыря Герасимом.

В деле говорится, что в Сретенском монастыре в это время проживало шесть человек монахов, «да из них половина дряхлых и престарелых» и высказываются опасения, как бы «от такого малолюдства и одиночества не учинилось бы церкви какого расхищения, как и над игуменским именем».

Для охраны монастырского имущества вытребованы от Коллегии Экономии четыре солдата. До получения резолюции из Сысского Приказа в Святейший Синод решено было пока в монастырь никого не определять².

1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 16 (1736). (Дело № 201). — СПб., 1906. — С. 235–237.

2 Там же.

СРЕТЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ ВО ВРЕМЯ БОЛЬШОГО МОСКОВСКОГО ПОЖАРА 29 МАЯ 1737 ГОДА

Утром 29 Мая, в 11-м часу, произошел в Москве великий пожар. Граф Семен Андреевич Салтыков, который с 1732 года был оставлен главнокомандующим в Москве (после переезда царского двора в Петербург), писал императрице Анне Иоанновне: «сначала загорелось за Боровицким мостом, на Знаменке, в приходе церкви Антипы чудотворца, что у Колымажных ворот, на дворе князя Феодора Голицына или у Александра Милославского.

От великого и сильного ветра метало «жестоким полымем и искрами» на другие дворы, и сразу же пожар перекинулся в Кремль. Начали гореть потешные конюшни и потешный двор, весь императорский дворец, также соборы, монастыри, подворья, и все коллегии, и канцелярии, и цейхгаузы.

В Китай-городе выгорели гостиные дворы, торговые ряды, дома и монастыри. В Белом городе горело через Знаменку, Арбатскую, и Тверскую и по Петровке, и то только те места, которые стояли против Кремля, а потом перекинуло через Неглинку. Горело по Рождественке, по Сретенке и по Яузской, кроме одного пушечного двора, а по Мясницкой и по Покровке, как в Белом городе, так и в Земляном, горело все.

Выгорели новая и старая Басманные улицы, вся Немецкая слобода, слободской дом императрицы Анны Иоанновны, а также госпиталь и Лефортовская слобода. Пожар продолжался «до четвертого часа по полуночи на 30 мая»¹.

1 О Московском большом пожаре, случившемся мая 29 дня, 1737 года. — М., 1858. — С. 1–4.

Всего в Москве пострадало 102 церкви, 11 монастырей, 4 дворца, 17 богаделен, 2527 дворов, 9145 покоев, и проч., в пожаре погибло 94 человека¹.

В ведомости московской Синодального Правления канцелярии описаны последствия пожара в Сретенском монастыре: «Соборная церковь в целости, в церквях Николая Чудотворца, Марии Египетской, утварь в целости, а кровли обгорели; игуменская келья, пятнадцать братских келий, конюшня каменная и теплая трапезная выгорели»².

С мая по сентябрь 1737 года монастырь не восстанавливался.

Иеромонах Иаков³, один из старейших насельников обители, который был принят еще игуменом Моисеем (конец XVII — начало XVIII века), с братиею Сретенского монастыря подает 26 сентября 1737 года в Контору Правительствующего Сената доношение. Он обращает внимание, что игумена в монастыре нет и во время большого пожара в Москве, 29 мая, в обители погорели кровли на церквях Божьих, игуменских и братских кельях, и в теплой церкви Николая Чудотворца святые иконы и утварь выгорели. Пишет, что от дождевых ливней без кровель размыло каменные своды у тех святых церквей и келий «наших убогих старцев» и внутри церквей и в кельи имеется немалая течь. «Наш монастырь, — писал он, — весьма скуден, крестьян, земель и никаких заводов нет, также и игумена в монастыре нет»⁴.

1 О Московском большом пожаре случившемся мая 29 дня, 1737 года. — М., 1858. — С. 17.

2 Там же. — С. 41.

3 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 10 (1730). (Приложение IX). — СПб., 1901. — С. 1052–1053.

4 Материалы для истории археологии и статистики Московских церквей, собранные из книг преждебывших патриарших приказов / Под рук. Забелина И. Е. — М., 1884. — С. 559–560.

Контора Правительствующего Сената указанное доношение при указе отослала в Коллегию Экономии.

Для осмотра и описи погорелого деревянного и каменного строения, учинения сметы решено было послать в Сретенский монастырь архитектора Ивана Мичурина, который в это время работал над возобновлением зданий, пострадавших во время московского пожара 1737 года, а в 1739 году составил «План Императорского столичного города Москвы».

Через пять месяцев, 6 марта 1738 года, он докладывал в Коллегию Экономии, что в Сретенском монастыре: «при церкви Владимирской Богородицы в паперти у 3-х дверей затворы сгорели, у 5 окошек, оконные рамы сгорели, и при ней 2 каменные ветхие крыльца. Вокруг церкви железные подзоры (металлические полосы с прорезным узором, окаймляющие свесы кровли) под крышей местами повредились.

В монастырской церкви Николая Чудотворца иконостас и клиросы сгорели. В ней — алтарь, трапеза¹ и придел для жертвенника. Эта церковь — длиной 6,7 м; шириною 6,4 м, иконостас высотой 4,26 м, шириною 6,4 м; алтарь — длиной 4,26 м, шириною 4,97 м; предел для жертвенника — длиной 4,26 м, шириною такой же, предел перед жертвенником — длиной 6,4 м, шириною 3,55 м, трапеза — длиной 17,02 м, шириною 8,5 м; и в них полы деревянные сгорели; при церкви 2 печи изразцовые, и в трапезе печь изразцовая ветхая; в трапезе арка обвалилась; и в церкви, алтаре, трапезе и при жертвеннике в 16 окошках оконные рамы выгорели, и у 3 дверей деревянные затворы с рамами сгорели; да при этой же церкви паперть с каменной лестницей ветхие; да над церковью, алтарем и трапезой кровля деревянная сгорела, длиной 32 м, шириною 12,8 м.

1 Трапеза — пристроенная с запада часть храма.

В святых воротах затворы деревянные местами погорели, над этими воротами в колокольне пол деревянный выгорел; которая в диаметре 4,61 м.

Возле колокольни 4 братские кельи, в которых сгорели полы деревянные и оконные рамы, над кельями и над часовнею сгорела деревянная крыша.

В монастыре на верхнем апартamente — игуменские 2 кельи и сени, в которых полы, оконные рамы, печь и затворы у дверей пострадали от пожара; в нижнем апартamente — 2 кельи, сени, в которых полы, потолок, оконные рамы сгорели; возле этих келий кухня; переходы деревянные сгорели; да наверху упомянутого здания кровля деревянная сгорела.

Корпус братский длиной 25,6 м, шириной 9,6 м, над ними кровля сгорела, сени, полы и потолки то же сгорели. На сарае, куда ставились коляски, и в конюшне кровля сгорела.

От Святых ворот к Сретенским воротам по большой улице ограда обвалилась, длиной 23,47 м, вышиной 4,97 м.

Всего по смете на покупку материалов и за работу мастеровым людям потребуется 1304 руб. 98 коп.»¹.

Иван Федорович Токмаков «В кратком историческом очерке московского Сретенского монастыря» пишет, что восстановление в монастыре началось при игумене Петре (Котляревском) в 1740 году².

1 Материалы для истории археологии и статистики Московских церквей, собранные из книг преждебывших патриарших приказов / Под рук. Забелина И. Е. — М., 1884. — С. 559–560.

2 *Токмаков И. Ф.* Краткий исторический очерк Московского Сретенского монастыря. — М., 1885. — С. 12.

ИГУМЕН ПЕТР (КОТЛЯРЕВСКИЙ) — НАСТОЯТЕЛЬ СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ (1738–1742)

Иеромонах Петр (Котляревский), в миру Прокопий, «Полтавского уезда городка Великих Будыш козацкий сын», родился в 1687 году. В монашество пострижен в Рыхловском монастыре Черниговской епархии в 1710 году при игумене Дионисии (Добромильском), где нес писарское послушание. Через два года он был посвящен в Чернигове митрополитом Сербским Нектарием в иеромонаха. Затем пришел в Москву в Богоявленский монастырь и через два года вернулся обратно в Рыхловский монастырь, где прожил около двух месяцев. Из малороссийских монастырей набирали в то время монахов в Петербург в Александро-Невский монастырь. Иеромонах Петр (Котляревский), избегая этого, ушел в Иерусалим, но добраться до Святой Земли не смог из-за войны с Турцией. Много путешествовал по венгерским, итальянским, испанским, польским землям и вернулся в московский Богоявленский монастырь. Откуда в 1718 году был направлен в Александро-Невский монастырь¹.

12 января 1722 года иеромонах Петр (Котляревский) вместе с иеромонахом Герасимом пытались бежать в Белороссийские монастыри. На наемных подводах из Московской ямской слободы они проследовали через Псков, направляясь к Невелю, за рубеж. В погоню за ними был послан подьячий Макар Назаров, который поймал их во Вдов-городе и 19 января вернул беглецов в Невский монастырь. По приказанию архиепископа Феодосия они были закованы в глухие кандалы и определены

1 Рункевич С. Г. Александро-Невская лавра 1713–1913. — СПб., 1913. — С. 170–171.

к «пилованью» дров. Назначен был каждому урок — по полсажени на день, как и всем обычным рабочим. Кормить их определено было после братии, от избытков братских и содержать под крепким караулом в казенной келье¹.

Перед Пасхой, 15 марта 1722 года, не получая освобождения, иеромонах Петр (Котляревский) писал архиепископу Феодосию: «приближающуюся торжеству всемирному о избавлении рода человеческого, аз окаянный, что сотворю, окован сущий нищетою и железом? Да сподоблюся, по крайнейшему благоутробию Вашему, свободен бытии от уз и работы». Освобождение было дано 18 апреля, со взятием письменного обязательства впредь подобного не совершать².

В документах Синода 1725 года в ведомости о духовенстве Александро-Невского монастыря указывается, что иеромонах Петр (Котляревский) несет клиросное послушание (тенор) и ему было в то время 40 лет³.

В 1728 году он сопровождал тело усопшей цесаревны Анны Петровны, герцогини Голштейн-Гошторпской при перевезении его из Александро-Невского монастыря в Петро-Павловский собор⁴.

В 1727 году иеромонах Петр (Котляревский) просится во флот. Он участвовал в морских компаниях 1729 года⁵ и вместе

1 Рункевич С. Г. Александро-Невская лавра 1713–1913. — СПб., 1913. — С. 288.

2 Там же. — С. 290.

3 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 5 (1725). (приложение 6). — СПб., 1897. — С. LXV.

4 Рункевич С. Г. Александро-Невская лавра 1713–1913. — СПб., 1913. — С. 450.

5 Там же. — С. 458.

с иеромонахом Серафимом (бывшим насельником Сретенского монастыря) — в морских компаниях 1733–1734 годов¹.

В документах Священного Синода за 19 июня 1738 года говорится, что Сретенский монастырь в Москве находится без настоятеля, и чтобы не последовало каких «непорядков и монастырскому иждивению расхищения и чрезвычайных расходов», велено было согласно ходатайству братии монастыря, произвести по церковному чиноположению иеромонаха Александро-Невского монастыря Петра (Котляревского) игуменом в Сретенский монастырь².

Иеромонах Петр был представлен синодальному члену, Вологодскому епископу Амвросию, которому поручено было произвести его в игумены и привести к присяге, чтобы в монастыре имел жительство благочестное, чистое и трезвенное. Братию, служителей содержал согласно церковным канонам, духовному регламенту и Ея Императорского Величества указам, а противных и подозрительных духовному чину поступков и действий никаких не совершал. Монастыри, церкви, церковные, монастырские и казенные вещи по прежним описным книгам освидетельствовал при «знатной» монастырской братии и учинил «тому всему вновь описные две книги и что сверх прежнего явится прибылого или убыли — о том в новых описных книгах написать каждую вещь подлинно, а об убыли известить Московскую синодального правления канцелярию».

«По Силе Высочайших указов» 28 января 1723 года и 10 июня 1734 года было велено в монахи и монахини никого

-
- 1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 14 (1734) (Дело № 100). — СПб., 1910. — С. 120.
 - 2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 18 (1738) (Дело № 304). — СПб., 1915. — С. 434–435.

кроме объявленных в тех указах чинов отнюдь не постригать. По определениям Священного Синода от 1 ноября 1725 года, 31 августа 1732 года, 11 марта 1735 года пришлых бродячих чернецов, бывших под наказанием, в духовном регламенте в 51 пр. указанных, в монастырь не принимать. Из монастыря монахов для моления по разным монастырям и церквям и ради свидания со «сродники и свойственниками и не для чего иного (кроме самых правильных, благословных вин) отнюдь не отпускать — и о том обо всем взять подписки».

По приведении к присяге и взятии подписки, ему была дана ставленническая от Святейшего Синода грамота и паспорт, и о назначении извещены указами Декастерия и Московская синодальная канцелярия¹.

В октябре 1738 года игумену Сретенского монастыря Петру (Котляревскому) было разрешено Святейшим Синодом, «когда он возымеет охоту предиковать (проповедывать) в Успенском соборе, монастырских и приходских церквах².

В делах 1739 года сохранилась ведомость о количестве престолов и духовенстве в монастырях: в Сретенском монастыре значилось 4 престола, 3 иеромонаха (иеродиаконов — указано — нет)³.

11 марта 1739 года в 7 часов утра в соборную летнюю церковь Сретенского монастыря ворвались воровы. Неизвестно каким образом они проникли в собор (так как двери и окна оказа-

1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 18 (1738) — СПб., 1915 (Дело № 304) — С. 434–435.

2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 18 (1738) — СПб., 1915 (Дело № 475) — С. 682.

3 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 19 (1739) — СПб., 1913 (Дело № 185) — С. 308.

лись неповрежденными). Они сняли драгоценные украшения с трех образов Владимирской Божией Матери: с одного — цату¹ жемчужную с запаны и мелким камнем; с другого — убрूस с ожерельем, низанным мелким жемчугом, с третьего — такое же (т. е. низанное мелким жемчугом)².

И. Ф. Токмаков «В кратком историческом очерке московского Сретенского монастыря» писал, что игумен Петр 14 марта 1739 года обратился в канцелярию Синодального Правления с просьбою о назначении караула для охранения богатой ризницы обители, а также и храмов; из донесения игумена видно, что в то время в обители было три человека, 6 июня того же года определено два отставных солдата для охранения ризницы и прочих драгоценностей обители³.

В июне 1740 года по указу Ее императорского величества и определению Московской Синодальной Канцелярии игумен Петр (Котляревский) и копиист Московской Консистории Василий Ширяев описывали ризницу Сретенского монастыря, сравнивая с описью, составленной ранее архимандритом Златоустова монастыря Лаврентием. «По свидетельству с тою описью явилось верно, кроме похищенного после той описи воровскими людьми, о котором похищении имеется в Духовной дикастерии доношение и при нем осмотр, а деньги, которые показаны архимандритом Лаврентием, в описи, данные по смерти Синодального дворцового приказа секретаря Ивана Черного на перелитие в Сретенском монастыре большого колокола пятьдесят

1 Цата — драгоценная подвеска которая вешается под ликом на иконе.

2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 19 (1739) — СПб., 1913 (Дело № 257) — С. 383–384.

3 Токмаков И. Ф. Краткий исторический очерк Московского Сретенского монастыря. — М., 1885. — С. 13.

рублей, сборные церковные двадцать пять рублей, после большого пожара употреблены на монастырское строение, а братские, взятые с монастырской земли, двадцать рублей разделены по братии, а что сверх той описи вновь прибыло, дан при сем доношении реестр»¹.

Игумен Петр (Котляревский) писал в реестре, что приобрел пять запанок больших круглых с разными камушками, из которых на похищенное место к местному образу Владимирской Богоматери приложил в низанное ожерелье три запонки, четвертую положил в ризницу, пятую оставил у себя.

При образе Марии Египетской — серьги серебряные с изумрудами и жемчужками; оставшегося от низания ожерелья вкладного крупного жемчугу восемнадцать зерен, который дан вдовою княгинею Дарьей Голицыной. Оставшегося мелкого жемчуга, данного от госпожи Агриппины Потаповой Головиной, пятьдесят семь зерен; три камня изумрудных, пять зерен (украшений) даны от вдовы Анны Михайловны Долгоруковой.

Указаны в реестре разные церковные ткани и богослужбное облачение (епитрахили, поручи, стихари, воздухи, ризы). Среди пожертвователей указаны князь Александр Никитич Прозоровский, вдова Настасья Акиндиева².

По документам 1740 года монастырских вотчин, дворов в Сретенской обители не имеется³.

В июне 1742 года Святейший Синод рассматривал дело о самовольной продаже игуменом Сретенского монастыря Петром (Котляревским) двух ветхих каменных монастырских палат

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 2. Л. 1.

2 Там же. — Л. 2–3.

3 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 20 (1740) (Дело № 563). — СПб., 1908. — С. 570.

без кровель (на кирпич), которые пострадали еще при пожаре 1737 года, и о других проступках настоятеля¹.

По разбору дела 28 июня 1742 года было принято решение игумена Петра отстранить от должности. Он был отослан 13 июля 1742 года к преосвященному Антонию митрополиту Черниговскому и Новгородку-Северскому «на обещание» в Николаевский Рыхловский монастырь до исправления в своем состоянии, и было велено его содержать в монастырских трудах без всякого послабления и «пищею довольствоваться против простых монахов»².

СОФРОНИЙ (ЗИМИНСКИЙ) — НАСТОЯТЕЛЬ СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ (1742–1744)

Настоятелем Сретенского монастыря после увольнения игумена Петра (Котляревского) был назначен 28 июня 1742 года из Заиконоспасского монастыря учитель риторики иеромонах Софроний (Зиминский)³, который был представлен 16 июля 1742 года преосвященному Никодиму для посвящения в игумены, а 17 июля 1742 года в церкви 12 Апостолов приведен к присяге⁴.

По вступлении в игуменскую должность в сентябре 1742 года он отмечал, что Сретенский монастырь находится в крайней бедности. «В некоторых церквях как церковные утвари и образы, так и прочее имеющееся строение в случившийся в 1737 году великий пожар погорело, а починить того погоревшего церковного и прочего строения нечем». Братства в монастыре — только 10 человек,

1 РГИА. Ф. 796. Оп. 23. Д. 597. Л. 1–5.

2 Там же. — Л. 18.

3 Там же. — Л. 6.

4 Там же. — Л. 12.

и в церковнослужении из-за этого имеется немалая нужда. Для церковных потребностей необходимо как иеромонахов, иеродиаконов, так и монахов прибавить, но содержать их, отмечал он, будет не на что, потому что и нам, нижайшим, как в пропитании так и в прочем во всем монастырском исправлении «обстоит конечная нужда». Просил об увеличении ружного жалования и помощи на починки монастырских строений¹. Казначейскую должность при игумене Софронии исполнял иеромонах Тимофей.

Кроме того, игумен Софроний (Зиминский) 15 сентября 1742 года писал в Святейший Синод, что около монастыря имеется каменный мост с двух сторон по Большой Сретенской улице, и от Белого города «множественное число сажень». От полицейской команды, указывал он, непрестанно принуждают этот мост чинить и вновь перестраивать, но за скудостью и за неимением в монастыре никаких сборов денежной казны и вотчин, и деревень, — на то строение покупать камень, и нанимать песок возить, и за работу платить нечем. За немощение этого каменного моста содержится на съезде двора монастыря сторож Григорий Алексеев. Игумен просил Святейший Синод починку около монастыря каменного моста исполнять из доходов Коллегии Экономии, как и следует из указов Ее Императорского Величества (монастыри и церкви возобновлять, строить и починивать и около тех монастырей каменные мосты перестраивать и починивать из доходов Коллегии Экономии)². Соответствующие указы от Синода были посланы 29 сентября 1742 года и в Коллегию Экономии и в полицию³.

Об игумене Софронии (Зиминском) сохранилось не много сведений.

1 РГИА. Ф. 796. Оп. 23. Д. 886. Л. 1–8.

2 РГИА. Ф. 796. Оп. 23. Д. 887. Л. 1.

3 Там же. — Л. 1–4.

В документах Синода за 1743 год (в деле № 227) говорится о его жалобе в письме камергеру оберъегермейстеру Алексею Григорьевичу Разумовскому на Синод, в котором он писал, что назначен в Сретенский монастырь на игуменство, помимо желания, и на свои донесения по монастырским делам резолюции он от Синода не получал, что по наведенным справкам оказалось неверным.

В ответном донесении архиепископа Иосифа указывалось, что в прошениях игумена содержались ходатайства:

1. о пожаловании монастырю новой деревни, взамен отнятой у него в 1700 году, а также об увеличении производившейся монастырю денежной и хлебной руги;
2. о починке на средства Коллегии Экономии находившегося вблизи монастыря каменного моста, ввиду настояний о том полиции;
3. об отпуске из синодальной ризницы священных одежд на престол и жертвенник монастырской Никольской церкви, нуждавшейся в ризнице после бывшего в ней пожара.

По всем этим прошениям из Святейшего Синода посланы были своевременно указы — в Главную Дворцовую Канцелярию (о пожаловании деревни), в Коллегию Экономии и синодальному ризничему, но ответа не было получено. По распоряжению архиепископа посланы о том же и в те же учреждения промемории (напоминания).

За ложную жалобу игумена на Синод было принято постановление: игумена Софрония от Сретенского монастыря отрешить и отослать в Симонов монастырь до указа в братство.

23 декабря 1745 года иеромонах Софроний, находившийся в то время в Киево-Межигорском монастыре, переведен был, по его прошению, в Новгородсеверский Спасский монастырь, Черниговской епархии¹.

1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 23 (1743) (Дело № 227). — СПб.: Синодальная типография, 1911. — С. 321–322.

ИГУМЕН ЛАВРЕНТИЙ (УВАРОВ) — НАСТОЯТЕЛЬ СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ (1744–1757)

В архиве Святейшего Правительствующего Синода в деле № 213 за 1744 год, посвященном Пекинской миссии, говорится об одном из ее участников — иеромонахе Лаврентии (Уварове), который 18 марта 1744 года архиепископом Иосифом произведен в игумены Московского Сретенского монастыря¹.

О игумене Лаврентии сохранились следующие сведения. Он был пострижен в монашество 16 марта 1718 года в Волоколамском Возмищенском монастыре архимандритом Иоасафом. В иеромонаха посвящен в 1730 году в Воскресенском монастыре, что на Истре, при архимандрите Мелхиседеке. В Чудов монастырь поступил в январе 1730 года при архимандрите Арсении². В ведомости монашествующих Чудова монастыря за 1731 год указывается, что иеромонаху Лаврентию — 36 лет³.

Он принимал участие в деятельности третьей Пекинской миссии (1736–1741). В материалах архимандрита Филарета (Петухова) сохранилась составленная им записка, посвященная историческому обзору Пекинских миссий. Он писал, что архимандрит Антоний (Платковский) — начальник 2-й ду-

1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 23 (1743). (Дело № 213) — СПб.: Синодальная типография, 1911. — С. 311.

2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 10 (1730). (приложение 9) — СПб., 1901. — С. 1018–1019.

3 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 11 (1731). (приложение 11) — СПб.: Синодальная типография, 1903. — С. 1058.

ховной миссии в Китае, наскучив неприятным для себя пребыванием в Пекине, просил о замене себя и прочих церковно-священнослужителей. Тогда в 1732 году были посланы из Москвы к этой миссии: из Чудова монастыря — иеромонах Лаврентий (Уваров) и иеродиакон Виктор, а из московского Златоустова монастыря — иеромонах Антоний (Льховский) и четыре церковника. Они прибыли в Иркутск в 1733 году, и в следующем 1734 году отправились в Китай, но не были приняты и остались в России.

На место архимандрита Антония был назначен 14 сентября 1734 года Тобольского архиерейского дома иеромонах Илларион (Трусов) с возведением его в архимандрита. Он приехал в Иркутск в 1735 году, а оттуда с вышеупомянутыми иеромонахами Лаврентием и Антонием в 1736 году прибыл в Пекин¹.

Здесь они должны были освятить новопостроенную церковь, «егда она иконостасом и прочим подобающим благолепием совершенно совсем убрана будет»².

Освящение храма было совершено 20 декабря 1736 года, во имя Сретения Господня, и при ней был основан Сретенский монастырь.

Архимандрит Илларион (Трусов) также поручил иеромонаху Лаврентию смотреть за воротами на посольском дворе, чтобы в неположенные часы никто не выходил³.

1 *Бочаров Н.* Две могилы в Покровском миссионерском монастыре в Москве. Историко-биографические очерки священно-архимандритов о. Филарета и о. Вениамина. — М., 1889. — С. 144–145.

2 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного Исповедания Российской Империи. Т. 8 за 1733–1734 гг. (№ 2839). — СПб., 1898. — С. 311–312.

3 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного Исповедания Российской Империи. Т. 2 за 1744–1745 гг. (№ 543). — СПб., 1907. — С. 19.

Иеромонах Лаврентий далее служил в старой Никольской церкви города Пекина, освященной еще в 1696 году для пленных албазинцев, а иеромонах Антоний (Льховский) состоял при посольской Церкви¹.

В 1740 году между участниками Пекинской миссии возникли нестроения, в которых оговаривались некоторые ее члены, в том числе — иеромонах Лаврентий (Уваров), на которого был составлен донос. Это дело рассматривалось Святейшим Синодом вплоть до 1744 года².

Иеромонах Лаврентий 7 июля 1740 года послал прошение в Синод об увольнении его по болезни от занимаемой должности и о возвращении в Россию. В своем прошении он писал, что «от тяжелого пекинского воздуха впал в немалые болезни и пришел в беспамятство, отчего стал головою весьма худ». Протоколом Синода от 23 февраля 1741 года (дело № 99) было постановлено «отпустить его в Россию и быть ему в послушании у иркутского епископа, а потом если захочет, ехать в Москву на своем коште³». Иеромонах Лаврентий (Уваров) из-за болезни был вывезен в Иркутск, а затем возвратился в Москву.

27 февраля 1744 года Святейший Синод вынес окончательное определение по делу о доносе, в котором показания против иеромонаха Лаврентия признаны не уважительными и он был освобожден от взыскания. Московскому архиепископу Иоси-

1 *Николай (Адоратский), иером.* Российская Духовная Миссия в Китае // История Российской Духовной Миссии в Китае: Сб. статей. — М.: Свято-Владимирское Братство, 1997. — С. 158.

2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 23 (1743). (Дело № 213) — СПб.: Синодальная типография, 1911. — С. 305–312.

3 *Николай (Адоратский), иером.* Российская Духовная Миссия в Китае // История Российской Духовной Миссии в Китае: Сб. статей. — М.: Свято-Владимирское Братство, 1997. — С. 158.

фу было поручено определить его иеромонахом в один из монастырей Московской епархии¹. 18 марта 1744 года иеромонах Лаврентий архиепископом Иосифом произведен в игумены Московского Сретенского монастыря.

Время управления игумена Лаврентия монастырем — это тяжелые годы восстановления разрушенного пожаром хозяйства.

Он пишет в октябре 1744 года, что монастырь, особенно после пожара 1737 года, находится в крайней бедности. Бывшее деревянное строение — все тогда погорело, а каменные здания от разрушения и расщелин пришли в такую ветхость, что в церквях Божиих от течи служить невозможно и монашеские кельи совершенно разрушились и почти все в святой обители пришло в падение. От Коллегии Экономии в свое время была учинена смета, по которой на починку было положено 1534 рубля 64 копейки, но только до сих пор, несмотря на многие прошения от бывших игуменов, ко исправлению ничего не учинено. Он пишет, что и от полиции игумену и братии причиняются многие тяготы: из братии и церковников по два человека держатся на съезде двора под караулом для постройки против монастыря каменного моста, хотя по указу 1739 года строение это велено учинить от Коллегии Экономии. Игумен Лаврентий обращается с просьбой к архиепископу Московскому и Владимирскому Иосифу о помощи на построение моста от канцелярии Синодального экономического правления и о помощи в получении надлежащей суммы по архитектурской смете². При нем в монастыре начались восстановительные работы.

1 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 23 (1743). (Дело № 213) — СПб.: Синодальная типография, 1911. — С. 311.

2 РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 554. Л. 1–4.

«В Сретенском монастыре к 1745 году заново была отстроена церковь святителя Николая с трапезной. Она была освящена архиепископом Иосифом (Волчанским). Соорудили новый настоятельский дом во дворе монастыря рядом со сгоревшим прежним, что выходил фасадом на улицу. Вместо прежнего шатрового колокольня приобрела барочный вид»¹.

Заново перелит большой колокол монастыря. Игумен Лаврентий заказал работу лучшему мастеру соседней колокольной слободы, о чем повествует надпись, бывшая на колоколе: «1745 году месяца марта 20 дня, лит сей колокол в бытность игумена Лаврентия Уварова тщанием его; лил мастер Константин Михайлов сын Слизов, он же Чейкин. Весом 195 пуд 10 фунтов»².

При игумене Лаврентии происходит восстановление пострадавшего после пожара 1737 года придела рождества Иоанна Предтечи. 27 августа 1751 года он с братией монастыря подал в Московскую Духовную Консисторию прошение о его освящении. Игумен Лаврентий писал, что в Сретенском монастыре при соборной церкви имеется придел святого Предтечи Крестителя Господня Иоанна, который в случившемся пожаре 1737 года выгорел и «стоял празден». В 1744 году он просил члена Святейшего Правительствующего Синода, ныне покойного преосвященного Иосифа, архиепископа Московского и Владимирского о том, чтобы в том приделе иконостас и святые иконы возобновить. Его Преосвященство при скудости монастыря указанное исправить тогда словесно приказал. «Придел был возобновлен, иконостас устроен чистыми иконами и прочим церковным благолепием убран и к освящению со всем принадлежащим в готовности».

1 Русский синодик. Помянник Московского Сретенского монастыря. Исторический справочник. — М., 1995. — С. 181.

2 *Мартынов А. А.* Московские колокола // Русский архив, 1896. Кн. 1. — С. 555.

Московская Духовная Консисто́рия 28 августа 1751 года повелела по выдаче освященного антими́нса освятить этот придел протопопу большого Успенского собора с братией¹.

Многое в обители нуждалось в исправлении, и монастырь по-прежнему испытывал немалые трудности. 13 июля 1752 года игумен Сретенского монастыря Лаврентий (Уваров) с братией подал челобитное письмо в Кантору Святейшего Синода, в котором снова писал, что «в 1737 году монастырь церковным и прочим строением обветшал и немалая часть монастырской каменной ограды развалилась, а исправлять того, за неимением при монастыре вотчин, нечем, почему около монастыря мостовая исправлялась от Коллегии Экономии <...>, а ныне того ни откуда не исправляется, и потому съезжий двор принуждает меня мостовую около монастыря мостить и чинить и по нарядам потребности отправлять, за что иеромонахов, монахов и церковников берет на съезжий двор и держат под караулом, отчего в церковной должности бывает остановка. На починку назначено от Коллегии Экономии 1534 р. 64 к., но сумма эта не дана, и здание не починено. В прошлых годах имевшаяся у монастыря вотчина с крестьянами взята и приписана к дворцовому селу Коломенскому, а вместо той вотчины, по определению Приказа Большой Казны велено из приказа Большого Дворца руги давать деньгами по 67 р. 73 к., ржи и овса по 124 четверти в год. В 1700 году велено давать деньгами только по 23 р. в год, а хлебное жалованье по прежнему, и несколько лет получали, а ныне в монастырь дается жалованья самое малое только по 11 р. 50 к., хлебное по наличеству братии. Просил починить ветхости откуда соблаговолено будет» (дело № 192 за 1752 год)².

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 16. Л. 1–3.

2 *Сворцов Н.А. прот.* Архив Московской Св. Синода Канторы. Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. 1-й вып. — М., 1911. — С. 40–41.

При игумене Лаврентии (Уварове) встает вопрос о сохранности мощей Марии Египетской. «В Сретенском монастыре, — писал он 22 марта 1751 года в Московскую Духовную Консисторию, — имеется некоторая часть святых мощей преподобной матери Марии Египетской в ковчеге, которые я именованный по прибытии своем в этот монастырь желал видеть, и спрашивал у братии монастыря: открывается ли этот ковчег со святыми мощами? На что обретающийся ныне в Сретенском монастыре иеромонах Тимофей объявил, что имевшийся у него от этого ковчег со святыми мощами ключ утратился». Игумен Лаврентий в документе высказывает опасения, что святые мощи могли быть утрачены, и просит консисторию прислать кого для их осмотра, «в целости ли состоят».

Для осмотра и описи хранящихся в Сретенском монастыре святых мощей преподобной Марии Египетской велено было послать архимандрита Златоуста монастыря Лаврентия, который 29 августа 1751 года писал:

«По присланному Ее Императорского Величества из Московской Духовной Консистории указу велено мне, обретающиеся в московском Сретенском монастыре мощи святой преподобной матери Марии Египетской в ковчеге с надлежащим благоговением при игумене того монастыря и братии осмотреть и описать. И по тому Ее Императорского Величества указу быв в показанном Сретенском монастыре... отомкнув серебряный ковчег, в котором святые мощи положены и находятся, чрез кузнеца другим ключом (а о первом ключе того монастыря иеромонах Тимофей объявил, что он имелся у него, и утратился, а давно ли — не помнит), свидетельствовал, а по свидетельству оказалось указанных святых мощей правой ноги плюсна, или ступень, со всеми пятью пальцами. С правой стороны той плюсны и по пальцам також и на ступне с правой же стороны до половины и к лодыжке обложено серебром, и то сребро утверждено

серебряными вонзенными гвоздями, и по всем тем мощам мякоть тела окажется, которые по осмотре мною положены снова в тот же ковчег и запечатаны и отданы под охранение того монастыря игумену Лаврентию с братиею, а какое на показанном серебряном, так же и на другом деревянном ковчеге, в котором оный серебряный поставлен, имеются подписания, с них списав точные копии и опись тем ковчегам сообщаю при доношении»¹.

В указанном документе он писал: «Святые мощи поставлены и находятся в соборной Владимирской Пресвятой Богородицы церкви в небольшом серебряном ковчеге, на ножках серебряных же позолоченных, который мерою в длину одна четверть полтора вершка. С лица позолочен местами, с двумя покрывками, внутри того ковчеге во всем вызолочено ж, на верху первой крышки нарисован чернью образ святой Марии Египетской, на второй вверху образ Пресвятой Богородицы, среди той второй покрывки место сквозное, где народ прикладывался к мощам, и вокруг оногo надписание: лета 7215 года, от Рождества Господа нашего Иисуса Христа 1707 февраля 18 сия нога преподобной матери нашей Марии Египетской принесена во святую великую обитель Сретенской Пресвятой Богородицы из дому думного дьяка Емельяна Игнатьевича Украинцева при игумене Моисее Великосельском и положена в сем ковчеге на спасение всем православным людям. Внизу того места оной же Марии Египетской образ нарисованный чернью ж на коленах с воздеянием рук к молитве.

На оном же ковчеге по сторонам подпись резная такова: в лето от создания мира 7207, а от воплощения Сына Слова Божия 1699 от пресветлейшего и державнейшего великого государя царя и великого князя Петра Алексеевича всея Великия и Малыя и Белья России самодержца послан чрезвычайный посланник

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 13. Л. 1–4.

думный дьяк Емельян Игнатьевич Украинцев в Константинополь к турецкому мустафе султану о договоривании и постановлении между Российской и Турскою империями мира, и при отпуске его из Константинополя даровательным обычаем благословил его святейший Кир Досифей патриарх Иерусалимский святыми мощами святой преподобной Марии Египетской [сиречь ноги десной плюсна] и во свидетельство того дал грамоту на еллинском диалекте за печатью и за рукою своею. И та подлинная грамота преложена с еллинского на (иллирический) язык [сиречь славянский] и положена с теми мощами в сем ковчеге (*на полях подписано*: оной грамоты по свидетельству не явилось). И вышепереченный думный дьяк те святыя мощи отдал как вклад для вечного поминовения своего и родителей своих в царствующем граде Москве в монастырь Пресвятой Богородицы Владимирской, что на Сре-тенке, в котором монастыре и церковь той преподобной Марии Египетской каменная обретается, и всемирно и покорно просит и молит отца игумена и братию того монастыря и приходских священников той церкви Марии Египетской ныне присутствующих и впредь будущих, дабы о душах преставльшихся родителей его, которых имена на сем ковчеге и в церквах в синодиках у них написаны, Господа Бога по уставу церковному молили, а вышепомянутых мощей из монастыря никуда и никому даровательным обычаем и продажею вечно не отдавали.

На деревянном наподобие налож ковчеге, в котором содержится для сбережения вышеписанный серебряный со святыми мощами ковчег, на доске изображено красками наверху и внутри житие в лицах оной же преподобной Марии Египетской.

В лице и по сторонам того ковчеге написано крупными литерами тако: перевод с еллинногреческого письма с грамоты, святейшего Иерусалимского патриарха кир Досифея во свидетельство святых мощей святой преподобной матери Марии Египетския (десная ея ноги), данной в Константинополе его царскаго величества

чрезвычайному посланнику думному советнику Емельяну Игнатъевичу Украинцеву. Досифей милостию Божию патриарх святого града Иерусалима и всея Палестины, Церковь наша объявляет сим Ея патриаршескою грамотою, яко святыя мощи, сиречь нога десная святой Марии Египетской бе в Лавре преподобного и богоносного отца нашего Саввы обретающейся святого града Иерусалима с начала знаемая и свидетельствованная, аще и многажды Лавра святого Саввы пленися, но паки сия мощи бяху сохранены от монахов, по пленении же константинопольском от сарацын паки разграблена бывши святая Лавра от окрестных ея аравлян убегоша монаси, и един некто изыме взяв святыя мощи отнесе в Молдавию, юже от него купил некий монах, благоговейно положи в монастыре, нарицаемом (*неразборчиво*) юже мы тамо обреще взяхом и ныне даровахом их ради благословения господину Емельяну Игнатъевичу Украинцеву, думному священного претора посольского, ныне же превосходительному и достопочтенному посланнику божественнейшего и державнейшего великого царя и превеликого самодержца всех православных государя Петра Алексеевича. В Константинополе в лето спасительное тысяща семьсотого месяца августа. Приписано рукою патриаршею: Досифей милостию Божию патриарх святого града Иерусалима.

На правой стороне написано тако: смиренный Стефан милостию Божию митрополит Рязанский и Муромский между патриаршеством его святейшества, патриарша престола блюститель недостойный, лета от воплощения Бога Слова 1707 месяца февраля 17, завещаваю сим рукописанием моим мощи сия преподобной матери Марии Египетской с достодолжною честью хранити в церкви Пречистой Владычицы нашей Богородицы, нарицаемой Сретенской, и обвластию и радетьством настоящего в том монастыре игумена во время же праздника преподобной матери нашей Марии Египетской преносити их честно в церковь тоя святыя матери и тамо честно положить, служить

собором самому игумену с братиею литургию божественную, и чрез всю седмицу в той же церкви сия святые мощи держати ради поклонения от народа православного, и по поклонении седмицы паки взяти в собор и от игумена честно хранити. Смиранный Стефан митрополит Рязанский и Муромский.

На левой стороне написано тако: преподобная Мария родом бе египтяныня, прежде бывши в блуде лет 17, в пустыне Иорданской пребысть 47 лет в покаянии и слезах, имевши надежду всех споручницу Пресвятую Богородицу, идеже от Саввы Зосимы обретена и исповедана и причащена Божественных Таин и с миром о Господе почи, и тем же Зосимою и зверем львом тамо погребена в лето 6020 в царство Иустиниана Великого»¹.

В документах Синода 1754 года говорится о большом крестном ходе, который должен был состояться 23 июня из Успенского собора в Сретенский монастырь².

С игуменом Лаврентием (Уваровым) связано и начало установки в Сретенском монастыре известного Шумаевского Креста — «это замечательный крест (вышиною 10 аршин 14 вершков, шириною 6 аршин, бок киота 1 аршин 9 вершков) с предстоящими при распятом Спасителе — Пречистой Его Матерью и апостолом Иоанном Богословом; кругом креста изображены как страдания Господа Иисуса Христа, так и события из земной Его жизни. Кроме того, изображены здесь мытарства, несколько видений из Апокалипсиса, внизу креста изображен ад, а вверху Царство Небесное. Как сам крест, так и все, что окружает его — резной работы; резал этот крест в течение 30 лет плавильщик Денежного Монетного Двора Григорий Семенович

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 13. Л. 4–7.

2 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Том 34 (1754). (Дело № 91) — СПб: Синодальная типография, 1912. — С. 74.

Шумаев. Из делопроизводства Московской Сенатской Конторы видно, что дело о перенесении этого креста в Сретенский монастырь возникло еще 22 августа 1754 года, вследствие того, что Григорий Семенович Шумаев оказался весьма стар и дряхл и не в твердой памяти, так как ему девяносто лет, а в доме его при нем, кроме одного его сына отставного матроса Василия Григорьевца (который по отставке числился в богадельне) с женой, никого нет, но и сын к содержанию и хранению упомянутого креста весьма ненадежен, так как пьянствует и непочтителен к отцу. Крест же этот помещается над сенями на чердаке; поэтому в ограждение от пожара, с согласия самого Шумаева, приказано было разобрать крест и перенести в Сретенский монастырь... Из Статс-Конторы — синодальному члену архимандриту ставропигиального Новоспасского монастыря Мисаилу поручено Св. Синодом осмотреть место в Сретенском монастыре, и когда крест будет установлен, то если в резьбе и в украшениях окажутся «неприличности», то для этого поручить осмотреть заседавшим в Консистории, и по осмотре донести Св. Синоду. С 29 марта по 7 апреля 1755 года происходила переноска и установка креста; а затем до 4 апреля 1761 года дополняли и отделявали некоторые его части. 3 ноября 1755 года члены Московской Духовной Консистории, игумен Угрешского монастыря Иларион и иерей Иоанн Спасский осматривали крест и по освидетельствовании — «неприличностей и противностей Святой Церкви» в украшении не найдено. 15 мая 1756 года члены Московской Духовной Консистории архимандрит Богоявленского монастыря Иоасаф, архивариус Дмитрий Кривинков и секретарь Филипп Донской осматривали еще раз крест, после вновь произведенных в нем дополнений и поправок»¹.

1 Токмаков И. Ф. Краткий исторический очерк Московского Сретенского монастыря. — М., 1885. — С. 13–14.

О братии и насельниках, которые жили в это время в Сретенском монастыре, осталось не много сведений. Известно, что на момент прихода в Сретенский монастырь игумена Лаврентия в нем проживали монахов и причетников 9 человек¹. Сохранились такие имена, как вышеуказанный иеромонах Тимофей (о котором говорится и как о духовнике игумена)², иеродиакон Паисий³, дьячек Григорий Алексеев⁴, священник Сергей Евтихийев⁵, священник Сергей Семенов⁶, диакон Алексей Иванов⁷.

Игумен Лаврентий скончался 22 ноября 1757 года в возрасте 60 лет, а обителью руководил 14 лет. В фонде Московской Духовной Консистории сохранилась опись оставшихся после игумена вещей.

В ней описываются три образа в окладах серебряных: Всемилостивого Спаса, Живоначальной Троицы, Владимирской Пресвятой Богородицы; без окладов — Всемилостивого Спаса, Живоначальной Троицы.

Описываются личные вещи, которых осталось мало, в основе ветхие, немного книг (шестоднев, служебник, акафистник, тробник, канонник), посуды и прочее⁸.

1 РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 554. Л. 1.

2 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 29. Л. 1.

3 Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 29 (1749). (Дело № 369) — СПб., 1913. — С. 473.

4 Там же. — С. 472.

5 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 29. Л. 6

6 Там же.

7 Там же.

8 Там же. — Л. 1–6.

Погребен он под спудом внутри придела Рождества Иоанна Предтечи у входа рядом с Моисеем Великосельским¹.

ПРИДЕЛ СРЕТЕНИЯ ГОСПОДНЯ

В фонде Московской Духовной Консistorии (ЦИАМ) сохранилось дело о построении в обители придела Сретения Господня².

Вдовым попом Сретенского монастыря Василием Васильевым 11 декабря 1759 года было подано прошение в Московскую Духовную Консistorию митрополиту Тимофею Московскому и Севскому о позволении по обещанию построить в монастыре придел Сретения Господня.

Он писал: «В Сретенском монастыре имеется церковь Божия во имя преподобной Марии Египетской, в которой я желаю для душевного своего спасения из своего иждивения построить придел во имя Сретения Господня. В этой церкви для построения придела удобное место имеется, а игумен монастыря Аарон с братиею со строением придела согласны и препятствия никакого чинить не будут, в чем для уверения под этим прошением и подписываются. Только они без благословения Вашего преосвященства и без данного от Духовной Вашего преосвященства Консistorии позволительного указа того учинить опасны.

Того ради Вашего Высокопреосвященства всепокорно прошу мое прошение милостивно принять и по построении объявленного придела во имя Сретения Господня в церкви Марии Египетской, дать дозволение о его освящении»³.

1 *Токмаков И. Ф.* Краткий исторический очерк Московского Сретенского монастыря. — М., 1885. — С. 16.

2 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 31. Л. 1–8.

3 Там же. — Л. 1.

В Московской Духовной Консистории 14 декабря 1759 года было решено послать в ней присутствующего иерея Иоанна Спасского и велеть в церкви преподобной Марии Египетской осмотреть, имеется ли удобное место к построению придела и не будет ли от построения настоящей церкви темноты или утеснения, при этом же справиться, сколько в монастыре церквей и приделов имеется, все ли состоят в совершенном устройении, нет ли в них каких ветхостей и других к исправлению надобностей¹.

Иерей Иоанн Спасский 20 декабря писал, что он в Сретенском монастыре был и церковь Марии Египетской осматривал. Он указывал: к построению в этой церкви придела Сретения Господня имеется удобное место по правую сторону и от построения его настоящей церкви темноты и утеснения не будет. По его свидетельству, в обители были такие церкви: первая — Владимирской Пресвятой Богородицы, при которой по правую сторону имеется придел Рождества святого славного пророка Предтечи Крестителя Господня Иоанна, вторая — вышеописанная церковь Марии Египетской (в которой этого монастыря священник Василий Васильев прошением требует о строении упоминаемого придела), третья — великого святителя и чудотворца Николая; и во всех трех церквях и приделе ветхости не имеется, а находятся в совершенном устройении².

В протоколе Московской Духовной Консистории от 17 января 1760 года есть такая запись: «По мнению консистории о строении придела во имя Сретения Господня для вышеописанных резонов позволение дать надлежит и то строение производить по подобию прочих святых церквей алтарем на восток и престол устроить в указанную меру, честными иконами убраться, писанными по древнему православной церкви обычаю,

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 31. Л. 2.

2 Там же. — Л. 4.

а не с иностранных кунштов, и прочим церковным благолепием убрать и всеми потребностями, чтобы ни в чем недостатка не было, и когда этот придел построен и ко освящению все изготовлено будет и никакого недостатка ни в чем не явится, тогда оной и освятить на нововыданном освященном антиминос позволить, и о том куда и о чем надлежит послать указы»¹. Документ подписали: катедраальный наместник иеромонах Рафаил, Иаков протопресвитер Рождественский, Спасский иерей Иоанн. Соответствующие указы были переданы священнику Сретенского монастыря Василию Васильеву.

Не известно, в каком году был освящен придел Сретения Господня, но в описи 1772 года он значится уже благоустроенным².

ИГУМЕН МАРКЕЛЛ — НАСТОЯТЕЛЬ СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ (1761–1765)

Игумен Маркелл вступил в управление Сретенским монастырем 4 ноября 1761 года. Он происходил из Польской области, Воеводства Полоцкого, из дворян³. До этого с 13 декабря 1759 года до 28 декабря 1760 года исполнял наместническую должность в Андроньевом монастыре⁴.

Ко времени вступления его в должность был только построен в Сретенском монастыре придел во имя святителя Димитрия Ростовского (который был прославлен 22 апреля 1757 года) и готовился к освящению. Придел этот, по указанию многих

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 31. Л. 5–7.

2 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 73. Л. 41.

3 ЦИАМ. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 310. Л. 152–154.

4 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 46. Л. 2.

источников, строился бригадиршею Параскевою Григорьевною Кариною¹.

Игумен Маркелл 11 ноября 1761 года освидетельствовал новопостроенный придел и писал преосвященному Тимофею митрополиту Московскому и Севскому, что придел во имя новоявленного святителя и чудотворца Димитрия в трапезе храма святителя и чудотворца Николая устроен и ко освящению готов².

Время управления Сретенским монастырем игумена Маркелла приходится на царствование императора Петра III и императрицы Екатерины II, при которой происходит церковно-имущественная реформа. 29 ноября 1762 года была учреждена Особая Комиссия. Она должна была выяснить истинные доходы от церковных имений и соответственно этому подготовить учреждение «штатов», то есть жалованье из казны³. Церковные вотчины и монастыри описывались посылаемыми комиссией служащими в армейских полках обер-офицерами из дворян⁴.

В апреле 1763 года лейб-гвардии Семеновского полка капитаном-поручиком Лукианом Талызиным была произведена опись московского Сретенского монастыря.

Он указывал, что в монастыре соборных каменных церквей три, а в них престолов — шесть.

Подробно описывались два настоятельских корпуса:

В одном (новом) настоятельских каменных келий о двух апартаментах вверху 2, внизу 1 с сенями (длина с крыльцом

1 *Максимович А. М.* Путеводитель к древностям и достопамяностям московским. Ч. 3. — М.: 1792. — С. 34.

2 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 31. Л. 9.

3 *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. — СПб.: 1900. — С. 126–130.

4 Там же. — С. 137.

6 сажень с половиною, поперек две сажени, три четверти аршина).

В другом старинные настоятельские каменные кельи, о двух апартаментах с сенями, пустые (в которых мера длины 9 сажень, ширины 3 сажени 9 вершков), в крайней ветхости от бывшего в 1737 году пожара, без крыши, а на другой стороне светелка деревянная, ветхая, мерою длины и ширины по три сажени. Под нею внизу одна жилая каменная келья.

За ними пустое место, где прежде была конюшня, а ныне каменная ограда, длиною 5 сажень 2 вершка, поперек 3 сажени с половиною.

При этих кельях и пустом месте с воротами ограда обветшала.

Братских каменных келий шесть с сенями, погреб один, поварня одна (в которых мера длины 13 сажень два аршина, поперек 4 сажени один аршин с четвертью).

В стороне, внутрь монастыря к ограде построена вновь конюшня и сарай деревянные (длинною 7 сажень поперек две сажени один аршин). При этом сарае построен повет (помещение для хранения хозяйственных принадлежностей, скотского корма) (длины 7 сажень).

Игуменом Маркеллом для починки ветхостей был заготовлен материал.

В описи указано: кирпича старого и нового — сорок две тысячи; извести круговой — 139 бочек; тесу — 738 тесин; досок столярных и на полы 92; дубов — 240; слегов — 63.

По передней стене, по большой улице от святых ворот и колокольни каменной ограды, длины 30 сажень. В том числе ветхой 8 сажень, на упалом месте загорожено забором 4 сажени 3 аршина, 3 четверти.

На другую сторону к валу Белого города длина ограды 23 сажени, в том числе ветхой 11 сажень.

В третью сторону от огорода монастырского к братским кельям ограда длиною 19 сажен.

При монастыре — монастырский огород, на котором родится капуста и прочие овощи единственно для употребления монастырского (длинною 35 сажен). Поперек — в одном конце 8 сажен, а в другом конце — острог Московской Духовной Консистории, который на том же монастырском огороде построен (длины 9 сажен с $\frac{1}{4}$, поперек 4 сажени $\frac{3}{4}$).

По другую сторону монастыря к валу Белого города, от того же острога длины 25 сажен.

Погреб в обоих концах по 10 сажен.

Около этого огорода разных чинов чужой ограды со строением 76 сажени 2 аршина.

Наемный постоялый двор при монастыре на монастырской земле (в наймах дает в год по 20 руб.).

На большой улице при кельях настоятеля с крыльцом деревянным — часовня, в которой:

— образ Владимирской Пресвятой Богородицы, венцы серебряные вызолочены, ожерелье с блестками и разноцветными простыми камнями;

— на правой стороне великомученицы Екатерины, вверху Спасов образ, на них венцы серебряные;

— на левой стороне архидиакона Стефана, венец серебряный. Николая Чудотворца, венец, корона, гривенка медные вызолочены, по сторонам вверху два венца серебряные, вызолочены. Владимирской Пресвятой Богородицы, венец, гривенка шиты серебром по алой тафте с блестками. Иоанна Воинственника с блестками.

В монастыре против древнего установления надлежит быть настоятелем — игумен один, монахов и бельцов тридцать один человек, а ныне на лицо:

Игумен один из Польской области, воеводства Полоцкого, из дворян; иеромонахов 2: один из великороссиан, а другой из

малороссиан; иеродиакон один из великороссиан; монахов 2 из великороссиан. Итого: с игуменом 6 человек.

Бельцов: пономарей 3 из великороссиан.

Вне монастыря жительствующие: белые священники из великороссиан, произведены в оный монастырь для священнослужения, по прошению прежде бывшим Игуменом, имеют ставленные грамоты, священников 4, диакон 1. Итого: 8 человек.

Они все содержатся с жалованья за бывшую при монастыре вотчину, которая приписана к Коломенскому Дворцовому селу — в год денежного из Штатс-Конторы одиннадцать рублей 50 копеек; хлебного жалованья из Главной дворцовой Канцелярии малое число.

Со вступления сего игумена 4 ноября 1761 года, прежних никаких записей не найдено и монастырь и ризница с утварью без описи больше 40 лет состоял.

По запискам пономарей от 4 ноября 1762 года с часовни, что при монастыре, кошельковых, свечных и с постоялого двора в сборе имелось 214 р. 83 коп.. Из указанного сбора употреблено:

На церковные свечи, ладан, просфоры, масло деревянное, уголья, дрова, починки в церквях и ризнице — 135 р. 38 к. с четвертью.

Нанятым 4 работникам для караула церкви, монастыря, огорода и чистки мостовой с прочими поденщиками — 49 р. 28 к.

В исправление игуменом должности против прочих вотчинных монастырей по нарядам для содержания одной лошади с коляскою, санями с нарядом и в получение овса и сена по запискам — 45 р. 34 к.

Кроме вписанных сборов никаких других доходов в монастыре нет и за их отсутствием и от немалого времени монастырь состоит в крайней ветхости и разорении, а за производимым самонужнейшим жалованьем игумен с монашествующими,

священно- и церковнослужителями питаются с прошения милостыни и претерпевают во всем нужду.

В описи указывается также о Кресте Животворящем в большом киоте за стеклом, сделанном купцом Шумаевым, который в мае 1760 года определением Сенатской Конторы поставлен¹.

В 1764 году, при учреждении монастырских штатов, Сретенский монастырь сделан заштатным семибратским, то есть на семь человек монахов (монастырская братия по штатам), и оставлен на содержании из собственных доходов². Но судьба заштатных монастырей нередко приводила их к последующим преобразованиям.

В полном собрании постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи от 15 марта 1764 года за № 171 сохранилось постановление, в котором планировалось освобождение от монашествующей братии Московского, что у Сретенских ворот, Сретенского мужского монастыря, который как безвотчинный был назначен Комиссией к упразднению. В нем планировалось разместить учеников Московской гарнизонной школы близ Варварских ворот. Сретенский монастырь, с надлежащей описью, планировалось передать Военной Коллегии. Если тех школьников в монастыре поместить будет невозможно, велелось отдать и другой, состоящий по близости к Сретенскому Варсонофиевский монастырь или же из безвотчинных монастырей Москвы, которые в учиненные Комиссею штаты не вошли — Новинский, Андреевский, Моисеевский³.

1 ЦИАМ. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 310. Л. 152–154.

2 *Токмаков И. Ф.* Краткий исторический очерк Московского Сретенского монастыря. — М., 1885. — С. 15.

3 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 1. 1762–1772 гг. — СПб., 1910. — С. 206.

Игуменом Маркеллом за время своего настоятельства были сделаны облачение на престол, новая катапетазма у царских врат и горнее седалище в алтаре соборного храма. Он также поправил иконостас в приделе Рождества святого Иоанна Предтечи, который сильно пострадал из-за течи кровли в предшествующие годы¹.

Из сохранившихся сведений о настоятеле известно, что игумен Маркелл имел серебряную медаль в честь коронации императрицы Екатерины II², периодически участвовал в описи имущества Успенского собора. Он писал 25 апреля 1765 года, что был при описи в 1764 году, теперь же Сретенский монастырь остался в заштатных на своем содержании, а в Московской епархии и в Москве имеются монастыри штатные, в которых лошади, коляски и люди казенные по штату положены, и игумены их (указаны монастыри Богоявленский, Крестовоздвиженский, Угрешский) ни в каких должностях не состоят, и просил Синодальную Контору уволить его «по несносности» от описи Успенского собора. Синодальная Контора 2 мая 1765 года его уволила³.

Из братии монастыря в этот период упоминаются иеромонах Сильвестр⁴, иеродиакон Паисий (скончался 26 октября 1764 года)⁵.

В мае 1765 года Московская Духовная Консисто́рия опечатывала денежные кружки в Сретенском монастыре для передачи новому настоятелю архимандриту Антонию⁶.

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 73. Л. 2; 38.

2 *Скворцов Н. А., прот.* Архив Московской Св. Синода Конторы. Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. 2-й вып. — М., 1914. — С. 600–601.

3 Там же. — С 44.

4 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 751. Д. 1954. Л.1.

5 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 46. Л. 8.

6 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 751. Д. 1954. Л.1.

Игумен Маркелл 5 мая 1765 года передавал Сретенский монастырь в управление настоятелю Андреевского монастыря архимандриту Антонию (Горскому), а сам просился на увольнение в Белорусскую епархию¹.

АРХИМАНДРИТ АНТОНИЙ (ГОРСКИЙ) — НАСТОЯТЕЛЬ СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ (1765–1767)

Об архимандрите Антонии (Горском) сохранилось не много сведений. В книге П. Строева «Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви» указывается, что он был настоятелем Андреевского монастыря в 1763–1764 годах². По состоявшемуся в 1764 году штатам Андреевский монастырь был упразднен и отдан Московскому Градскому Обществу на устройство там богадельни³. В апреле 1765 года архимандрит Антоний (Горский) находился еще в Андреевском монастыре, и 21 апреля сослужил литургию в Успенском соборе Московского Кремля⁴.

Игумен Маркелл 5 мая 1765 года передавал Сретенский монастырь в управление настоятелю Андреевского монастыря архимандриту Антонию (Горскому)⁵. По принятии монастыря по

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 72. Л. 3.

2 *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. — М., 2007. — С. 246.

3 *Амвросий, архим.* История Российской Иерархии. — М., 1811. — С. 100.

4 *Скворцов Н.А., прот.* Архив Московской Св. Синода Конторы. Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. 2-й вып. — М., 1914. — С. 179–180.

5 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 72. Л. 2.

описи оказалось, что отсутствует аналойный образ Спаса Нерукотворного, на котором венец, поля и гривенка чеканной работы, с позолотою, а на венце и гривенке четыре финисы, да три бирюзы (ценою сорок рублей). За этот образ указанные деньги (сорок рублей) с игумена Маркелла были взысканы в Консисторию и отосланы к настоятелю архимандриту Антонию с предписанием, чтобы они были записаны в приходные книги и употреблены на украшение ризницы и утвари церковной. Впоследствии образ был найден, и бывший игумен Маркелл просил вернуть ему взятые деньги¹.

Настоятели московских монастырей тогда периодически несли череду священнослужения в Успенском и других соборах Кремля и участвовали в разных церковных процессиях.

В реестре, составленном в Московской Синодальной Конторе за 1766 год, было предписано архимандриту Сретенского монастыря Антонию исполнять череду с 28 мая по 4 июня, с 6 августа по 13 октября, с 15 по 22 декабря, с 24 по 31 марта 1767 года, с 4 по 11 марта, с 29 по 31². Другие сведения о нем неизвестны.

Указом Священного Синода 17 июля 1767 года, строителем Сретенского монастыря был назначен Златоустовский казначей иеромонах Антоний (Протопопов)³.

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 72. Л. 1–3.

2 *Скворцов Н. А., прот.* Архив Московской Св. Синода Конторы. Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. 2-й вып. — М., 1914. — С. 13.

3 *Григорий, архим.* Историческое описание Московского Златоустовского монастыря. — М., 1914. — С. 142.

ИГУМЕН АНТОНИЙ (ПРОТОПОПОВ) — НАСТОЯТЕЛЬ СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ (1767–1770)

Антоний Протопопов (в миру Андрей Козмич) — сын служки Никитского Переславль-Залесского монастыря. В монашество пострижен 23 мая 1741 года, в возрасте 34 лет. Посвящен в иеродиакона 24 августа, а затем 29 июня 1743 года рукоположен в иеромонаха преосвященным Иосифом, архиепископом Грузинским. В октябре 1743 года перемещен из Никитского в Златоустовский монастырь.

Указом Священного Синода 17 июля 1767 года, строителем Сретенского монастыря и членом Московской Консистории назначен Златоустовский казначей иеромонах Антоний, «человек жития честного и в монашестве слишком через двадцать лет беспорочно обращающийся»¹. С января 1770 года — игумен.

Сохранилась ведомость монашествующих Сретенского монастыря на начало 1770 года, в которой числились: игумен Антоний, иеромонах Сильвестр, иеродиакон Лаврентий, монах Паисий и монах Елезвой².

Игумен Антоний 9 марта 1769 года подавал рапорт в Московскую Духовную Консисторию о бежавшем иеромонахе Иосифе (47 лет). Он был из вдовых священников, монашеский постриг принял в Угрешском монастыре при игумене Иринее. Затем состоял в братствах Саровской пустыни, тамбовского Трегуляев Предтечева монастыря, Екатерининской пустыни. Около 1766/7 года за неимением иеромонахов определен в число братства Сретенского монастыря. Беглец был пойман и от-

1 *Григорий, архим.* Историческое описание Московского Златоустовского монастыря. — М., 1914. — С. 142.

2 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 78. Л. 25.

правлен в октябре 1769 года в Екатерининскую пустынь, что в Ермолинской роще¹.

11 мая 1770 года игумен Антоний переведен в Николаевский Угрешский монастырь, с оставлением в должности члена консистории.

11 марта 1771 года он определен настоятелем в Златоустов монастырь, но и после этого имел надзор за Угрешским монастырем. На него же было возложено 17 марта управление Перервинским монастырем,² в который была переведена и братия Угрешского монастыря, обращенного по случаю моровой язвы в лазарет.

7 апреля 1771 года он почувствовал лихорадку, а затем припадки водяной болезни, от которой и скончался 2 сентября, в 6-м часу пополудни. После него остался серебряный ковчег, в котором хранились, кроме св. мощей (4 частицы) неизвестных угодников, две части ризы Господней. Этот ковчег завещан был о. игуменом родному брату чиновнику Семену Козмичу Протопопову. Тело его было погребено в Андрониковом монастыре³.

ИГУМЕН ГЕДЕОН — НАСТОЯТЕЛЬ СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В 1770 ГОДУ

О нем сохранилось не много сведений. Родом он был из малороссиян. С 1763 по 1768 год был настоятелем Угрешского монастыря.

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 71. Л. 1–12.

2 Перервинский игумен Афанасий, не представивший отчета в израсходовании монастырских денег, в наказание за это послан был для жительства в Чудов монастырь. С ноября 28 снова вступил в управление Перервой.

3 *Григорий, архим.* Историческое описание Московского Златоустовского монастыря. — М., 1914. — С. 51–52.

4 декабря 1768 года по указу преосвященного Амвросия отрешен от должности¹. В 1770 году назначен в Сретенский монастырь².

ЧУМА 1771 ГОДА

Страшным событием в эти годы стала эпидемия чумы, охватившая Москву в 1771 году. С 1768 года Россия вела войну с Турцией. Вступившим в Молдавию русским войскам пришлось действовать в местностях, охваченных чумою, и в конце 1769 года ее жертвою сделался отряд, расположенный в Галаце. Болезнь быстро охватила Подолию и Украину. В августе 1770 года чума свирепствовала в Киеве, Чернигове, Козельце и других малороссийских городах, проникла в Севск и Брянск. Попытка защитить Москву от эпидемии устройством ряда санитарных застав со стороны Украины в уездных городах оказалась безуспешной. В декабре 1770 года заболело несколько служителей московского военного госпиталя на Введенских горах. В марте болезнь охватила рабочих большого суконного двора за Москвой-рекой, у Каменного моста. Суконный двор был закрыт, и все больные были переведены в быстро оборудованную «опасную» больницу в Николо-Угрешском монастыре. Очаги эпидемии были найдены и в других районах Москвы. Особые изоляционные помещения были открыты при монастырях: Покровском, Симонове и Данилове³.

В марте 1771 года организация борьбы с эпидемией была поручена генерал-поручику Петру Дмитриевичу Еропкину. Он сформировал в 14 частях (позднее в 20), на которые тогда делилась

1 Исторический очерк Николаевского-Угрешского общежительного мужского монастыря. — М., 1872. — С. 105.

2 *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. — М., 2007. — С. 211.

3 *Нечаев В.* Чума 1771 года в Москве. — М., 1911. — С. 8–13.

Москва, санитарные отряды с лекарями и смотрителями. Больные отсылались в угрешскую больницу. Умерших хоронили на специальных кладбищах, за городской чертой, которых было десять¹.

Безотрадную картину представлял город в августе, сентябре 1771 года. По воспоминаниям современников, жизнь в нем замерла, парализованная великим бедствием. Целые кварталы запустели, во множестве домов вымерло все их население, и они стояли заброшенные, с растворенными настежь дверями и воротами, опустошенными внутри грабителями, появившимися тогда в большом количестве. Другие дома были покинуты обитателями, и особенно много было пустых барских особняков, которые охранялись только двумя-тремя дворовыми людьми. И несмотря на такое запустение города, число жертв болезни было громадно: в сентябре умирало ежедневно 500–800 человек и более². С апреля по декабрь 1771 года в Москве умерло 56 672 человека³.

Чума 1771 года, сопровождавшаяся большою смертностью жителей Москвы, принесла много бедствий и для Московской церкви. Болезнь похищала и пастырей церкви, обязанных священным отеческим долгом и любовью напутствовать умирающих. От заболевавших чумою священно- и церковнослужителей заражались и священные предметы — церковные облачения и книги, бывшие в их употреблении. Случалось, при многих церквях вымирал даже и весь причт и церкви оставались без службы Божьей и даже без всякого присмотра.

Всех церквей было запечатано 75, а священников к концу октября 1771 года умерло до 106 человек⁴. В это время трагически

1 Нечаев В. Чума 1771 года в Москве. — М., 1911. — С. 23.

2 Там же. — С. 30.

3 Там же. — С. 50–51.

4 Московские церкви и духовенство во время моровой заразной язвы 1771 года // Чтения Общества любителей духовного просвещения. 1890. Кн. II. С. 2.

погиб от взбунтовавшейся толпы архиепископ Амвросий Зертис-Каменский.

В Сретенском мужском монастыре вымерла вся братия, и остался лишь игумен Амвросий, который одновременно состоял в экономах Московского архиерейского дома и жил в кафедральном Чудовом монастыре¹. Он писал в Московскую Духовную Консисторию 16 ноября 1771 года, что находящиеся в Сретенском монастыре монашествующие: «иеромонахи Пахомий, Сильвестр, иеродиакон Лаврентий, монахи Паисий да Иларион в нынешнем 1771 году в разных числах все померли, и за тем налицо никого не осталось, о чем сим рапорту»².

Игумен Амвросий просил рапортом, поданным в консисторию, чтобы к монастырю был приставлен караул³.

И только с февраля 1772 года случаи заболевания в Москве практически прекратились, хотя карантинное оцепление сохранялось до декабря 1772 года⁴.

АРХИМАНДРИТ НИКОН — НАСТОЯТЕЛЬ СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ (1772–1778)

Об архимандрите Никоне сохранились следующие сведения. Он происходил из служащих дворян, помимо российской грамоты,

1 *Скворцов Н. А., прот.* Архив Московской Св. Синода Конторы. Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. 2-й вып. — М., 1914. — С. 602.

2 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 751. Д. 1970. Л. 7.

3 Московские церкви и духовенство во время моровой заразной язвы 1771 года // Чтения Общества любителей духовного просвещения. 1890. Кн. II. С. 1–3.

4 *Нечаев В.* Чума 1771 года в Москве. — М., 1911. — С. 50–51.

обучался в московской славяно-греко-латинской академии. В монашество пострижен архимандритом Дорофеем в 1741 году в Пафнутьево-Боровском монастыре. В этом же году рукоположен в иеродиакона и иеромонаха, а в 1743 году произведен игуменом Тверской епархии в Малицкую пустынь. В архимандрита произведен в 1748 году архиепископом Тверским Митрофаном в Селижарову слободу (Селигерова монастыря) этой же епархии¹.

В книге прот. Н. А. Скворцова находим дополнительные сведения об архимандрите Никоне: в 1749 году он переведен в Отрочь монастырь, в 1752 году Вятской епархии в Трифонов монастырь, в 1760 году в Тамбовскую епархию, потом остался за штатом и определен в Нилову пустынь, в 1770 году — в Московский Богоявленский монастырь².

В 1772 году по указу конторы Святейшего Синода определен в Сретенский монастырь. До произведения в настоятельские чины проходил послушания по должностям, разные; а с произведения в архимандрита находился присутствующим в Консисториях Тверской, Вятской и Тамбовской; и в архиерейском доме экономом, а по определении в Московскую епархию, присутствовал в Московской Духовной Консистории³.

Архимандрит Никон 5 апреля 1772 года по указу Консистории принимал по описи Сретенский монастырь, причем в связи с предшествовавшей в 1771 году эпидемией чумы, от которой погибла вся братия обители, было предписано, что окажется «сомнительно или в зараженных местах состоит, то по очищении их из данных на то узаконений — освидетельствовать».

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 751. Д. 1956. Л. 2–3.

2 *Скворцов Н. А., прот.* Архив Московской Св. Синода Конторы. Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. 2-й вып. — М., 1914. — С. 466.

3 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 751. Д. 1956. Л. 2–3.

Освидетельствование монастыря проводилось по описи, еще составленной 12 сентября 1765 года настоятелем Сретенского монастыря архимандритом Антонием. Архимандрит Никон по освидетельствованию писал, поскольку «бывшие монашествующие все без остатка в прошедшее время от заразной болезни померли, то... и взыскание учинить уж не с кого» по неоказавшемуся в наличии при описи¹.

За время управления Сретенским монастырем архимандритом Никоном была проведена и другая опись в 1776 году². По ним можно отчасти представить, как выглядел монастырь и его храмы в то время.

ЦЕРКОВЬ ВЛАДИМИРСКОЙ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ

Архимандрит Никон в обеих своих описях указывает, что церковь Владимирской Пресвятой Богородицы покрыта железом, за ее ветхостью во многих местах по сторонам имеется течь. У этой церкви три двери железные растворчатые.

Он описывает облачения престола и жертвенника в алтаре соборной церкви. Из икон, находящихся в алтаре, указывает с одной стороны на запрестольный образ Владимирской Пресвятой Богородицы, а на другой стороне образ Николая Чудотворца, описывает крест запрестольный деревянный, оправленный кругом серебром.

В алтаре — паникадило небольшое медное, двухярусное, подсвечников медных — 6 и один подсвечник медный ручной полиелейный.

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 73. Л. 1–2.

2 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 83. Л. 1–37.

Горнее седалище — новое сделано в 1762 году игуменом Маркеллом. Катапетазма у царских врат тафтяная зеленого цвета, сделана в 1762 году игуменом Маркеллом.

Над царскими воротами находился Образ Богоматери, украшенный жемчугом¹ (в описи 1776 года указано, что он был шитый по красному атласу).

Иконостас столярной старинной работы позолочен и местами посеребрен.

Вверху иконостаса — Распятие Господне с предстоящими, в первом ярусе — Страсти Господни, во втором — Знамение Пресвятой Богородицы, по сторонам пророки и пророки, в третьем — Всемиловитого Спаса, сидящего на престоле, по сторонам предстоящие Богоматерь, Иоанн Предтеча и апостолы, в четвертом — Тайная Вечеря и двенадцатые праздники Господни.

Царские врата резные, вызолочены.

Местные образа по правую сторону: образ Всемиловитого Спаса Нерукотворенного, образ Владимирской Пресвятой Богородицы, принесения Ее честного образа, образ Николая Чудотворца, украшенный камнями, образ Феодора Стратилата, образ преподобной Марии Египетской и Алексия человека Божия, на ней вверху образ Знамени Пресвятой Богородицы.

По левую сторону: образ местный Владимирской Пресвятой Богородицы, богато украшенный жемчугом, яхонтами, изумрудами и другими камнями, образ Воскресения Христова, на верхнем поле изображение Живоначальной Троицы, образ Иоанна Предтечи, в стороне изображен Саваоф с ангелами, образ мученицы Агафии, образ Сергия, игумена Радонежского чудотворца, вверху — Живоначальной Троицы, образ Александра Свирского поясной.

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 73. Л. 2–3.

Над царскими вратами (сверху исподнего яруса) по правую сторону в киоте поставлен образ Всемилоственного Спаса с предстоящими, по левую сторону — образ в киоте Казанской Пресвятой Богородицы, вверху Отечество.

Над северными дверьми, что против правого крылоса — киот со створками, в котором по прежней описи был образ Смоленской Богородицы, которого ныне не оказалось (в описи 1776 года указывается образ Владимирской иконы Божией матери).

Над южными дверьми, что против левого крылоса, образ Казанской Пресвятой Богородицы¹.

У царских врат пред храмовым образом стоял аналой, на котором в серебряном ковчеге находились мощи преподобной Марии Египетской.

За правым крылосом, у столба, что у западных врат: образ большой Владимирской Пресвятой Богородицы, с разноцветными камушками, у этого же столба с правой стороны: два образа — святого мученика Антипы, Тихона чудотворца, Уара мученика, пророка Илии, Алексия митрополита, сверх образа святого Антипы находился образ Нерукотворенного Спаса, с левой стороны: другой образ большой Владимирской Пресвятой Богородицы, с разноцветными камушками и блестками².

Против правого крылоса по стене находились в иконостасах: образ происхождения Честных Древ, образ «Живоносного источника», образ Покрова Пресвятой Богородицы, образ Всемилоственного Спаса с предстоящими, образ Богоматери, образ изображение Отечества³.

За левым крылосом у столба, что у западных врат: образ большой «Всех скорбящих Радость», с блестками и камушками хру-

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 73. Л. 3–6.

2 Там же. — Л. 6–7.

3 Там же. — Л. 7–8.

стальными, при этом же столбе по правую сторону: образ мерой против чудотворного Владимирской Пресвятой Богородицы, низан жемчугом, около которого образ Алексия митрополита, вверху Спасителев образ, украшенный разноцветными камушками; по левую сторону: образ Собора Архистратига Божия Михаила и прочих небесных сил бесплотных¹.

За левым крылосом по стене в иконостасах: всемилостивого Спаса с предстоящими, Печерской Пресвятой Богородицы, корона низана мелким жемчугом, Сошествие Святого Духа, Неопалимой купины, Похвалы Богородицы.

При вышеписанных местных образах медных лампад больших и малых двадцать².

У левого крылоса со входа при стене — Крест Животворящий, вырезанный купцом Шумаевым, находился в большом киоте за стеклами, дан при игумене Аароне.

Также у двух крылосов находились поставленные на деревьях две хоругви: у правого крылоса, с изображением Владимирской Пресвятой Богородицы, шитая по красному облацу, звезды низаны жемчугом, а на другой стороне Николая Чудотворца; у левого крылоса — образ Владимирской Пресвятой Богородицы, низанный мелким жемчугом, а на другой стороне — Алексия человека Божия и Марии Египетской³.

Среди церкви находилось большое литое медное паникадило с резьбой, другое паникадило поменьше было напротив правого крылоса, и еще одно такое же паникадило — против левого крылоса.

Соборная церковь вверху и по стенам вся расписана изрядным иконным мастерством.

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 73. Л. 7.

2 Там же. — Л. 8.

3 Там же.

У передних дверей на паперти крыша черепичная крайне обветшала и от немалой течи паперть приходит в повреждение. Эта паперть покрыта тесом и выкрашена при игумене Маркелле¹.

Описывается большое количество ризничных икон, богослужебных облачений и утвари.

Придел рождества святого Иоанна Предтечи

По описанию архимандрита Никона, этот придел покрыт тесом и выкрашен весь красной краской. В алтаре этого придела: за престолом образ Богородицы Владимирской с предстоящими, украшенный разноцветными камушками и образ Спасителя, ветхий, писанный на полотне.

Иконостас в приделе столярной работы, гладкий, позолочен и за ветхостью кровли и от превеликой течи слинял, за невозможностью исправлять служение, он был разобран и еще игуменом Маркеллом исправлен.

В иконостасе по правую сторону: образ Спасителя и образ Иоанна Предтечи; по левую сторону: образ Богородицы и образа святых Василия Великого и святителя Николая, над которыми Спасов образ.

В приделе — лампад пять, шестая посередине вместо паникадила. При описи одной лампы не оказалось².

ЦЕРКОВЬ ПРЕПОДОБНОЙ МАРИИ ЕГИПЕТСКОЙ

Церковь преподобной Марии Египетской по описям покрыта тесом.

В алтаре на престоле и на жертвеннике одежда ветхая, за престолом образ Тихвинской Пресвятой Богородицы и Крест — де-

¹ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 73. Л. 8–9.

² Там же. — Л. 38–39.

ревянный, ветхий. У царских врат катапетазма тафтяная, полосатая, ветхая.

Иконостас деревянный, гладкий, позлащенный, старый. На нем вверху распятие Господне с предстоящими, в верхнем ярусе образ Знамения Пресвятой Богородицы, по обе стороны которого — пророки, в среднем ярусе образ Всемиловитого Спаса, сидящего на престоле с предстоящими, по сторонам апостолами, в третьем над Царскими Дверьми — Вечеря Господня, по обе стороны которых Господские праздники.

Царские врата резные, вызолочены.

Местные образа в нижнем ярусе по правую сторону: образ Всемиловитого Спаса, образ преподобной Марии Египетской, образ поясной святого евангелиста Иоанна Богослова; по левую сторону у царских врат: образ Владимирской Пресвятой Богородицы, украшен разноцветными камнями и жемчугом, образ Воскресения Господня, образ поясной Николая Чудотворца с житием, украшенный 3 камнями.

За левым крылосом образ Распятия Господня с предстоящими и образ «Всех скорбящих Радость». Паникадило в церкви медное литое¹.

Придел Сретения Господня

В приделе Сретения Господня иконостас гладкий, с небольшой резьбой, местами вызолочен. Царские врата резные, вызолочены.

Вверху иконостаса Распятие Господне с предстоящими, позади образ Спасителей, Богоматери, Иоанна Предтечи, по левую сторону апостолы, по правой стороне образ Сретения Господня. (По описи 1776 года по правую сторону царских врат образ Спасителя и образ архистратига Михаила, по левую сторону образ Сретения Господня².)

¹ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 73. Л. 39–40.

² ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 83. Л. 13.

В приделе было четыре медных малых лампад и маленькое, гладкое, медное, литое паникадило¹.

ЦЕРКОВЬ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА

В ней к жертвеннику стена возобновлена, входное с монастыря крыльцо покрыто тесом.

В алтаре находились за престолом образ Богоматери, по левой стороне образ Николая Чудотворца, против жертвенника образ Богоматери Смоленской. В Царских Вратах катапетазма атласная красная.

Иконостас деревянный гладкий, крашен разными красками на подобие мрамора: сверху его распятие Господне с предстоящими, в верхнем ярусе образ Всемиловитого Спаса с предстоящими, в среднем ярусе Тайная Вечеря, по сторонам Господские праздники.

Царские врата гладкие, по правую сторону: образ Спасителя, образ Николая Чудотворца; по левую сторону: образ Богоматери; образ Великомученика Димитрия.

У правого крылоса: Образ Феодоровской Богоматери, образ мученицы Агафии и прочих мучеников и мучениц в окладе.

При входе к жертвеннику образ поясной большой Григория Богослова и образ поясной большой Иоанна Милостивого.

В этой церкви пять медных лампад и паникадило медное малое².

*Придел Димитрия, митрополита Ростовского
Чудотворца в трапезе церкви Николая Чудотворца*

В алтаре за престолом — образ Богоматери Феодоровской, низан жемчугом с разными камушками, при нем лампада медная.

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 73. Л. 41.

2 Там же. — Л. 41–42.

В царских вратах катапетазма зеленая тафтяная. Иконостас деревянный гладкий, с небольшой резьбой, в двух ярусах с вершинами, местами вызолочен. Вверху его распятие Господне с предстоящими, по сторонам в двувершинах Страсти Господни, по другой стороне в вершинах апостолы, в первом ярусе над Царскими Вратами Тайная Вечеря, по сторонам праздники Господские.

Царские врата резные, вызолочены, по правой стороне: образ Всемиловитого Спаса, образ святого Димитрия, митрополита Ростовского, по левую сторону: образ Богоматери стоящей, образ трех святителей.

На полуденной стороне на четыре образа написано разных святителей, мучеников и пустынножителей в иконостасе.

В трапезе над дверьми в иконостасе три образа: Отечества, Тайная Вечеря, собор святых апостолов, кроме того, имеются образ Димитрия Ростовского и великомученика Никиты, без украшения, образ Николая Чудотворца, образ Похвалы Богородицы, низанный жемчугом.

В том приделе лампад медных девять. С улицы крыльцо деревянное, весьма обветшало, ветхое¹.

На колокольне колокола: большой, весом во сто девяносто пять пудов десять фунтов, полиелейный в восемьдесят пудов, кроме того — колоколов средних и малых восемь без подписи и весу (у одного колокола язык переломлен).

При монастыре на большой улице в часовне:

1. Образ Владимирской Пресвятой Богородицы, украшен камушками;
2. На правой стороне образ великомученицы Екатерины, на этом образе вверху Спасов образ;

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 73. Л. 42–43.

3. На левой стороне образ архидиакона Стефана;
4. Образ поясной большой Николая Чудотворца;
5. Образ Владимирской Пресвятой Богородицы;
6. Образ Иоанна Воинственника, без оклада¹.

Архимандрит Никон в 1778 году был переведен в Севскую Семинарию прокуратором. Дальнейшая его судьба неизвестна².

Сохранилась ведомость о монашествующих Сретенского монастыря за 1776 год. В ней указано, что архимандриту Никону в это время было 69 лет. В ведомости сказано, что по указному положению в монастыре надлежит быть: строитель — 1; иеромонаха — 2; иеродиакон — 1; монахов — 3. Итого: 7.

А ныне налицо состоит: архимандрит — 1; иеромонах — 1; иеродиакон — 1; бельцов (в надежду пострижения в монашество) священников — 3, да простой из разночинцев — 1. Итого: 8. (Псаломщик Григорий Федоров не имеет намерений монашеской жизни.)

Приводим сохранившиеся послужные списки братии на 1776 год³:

Иеромонах Пахомий, 44 лет, происходил из духовного звания, обучен российской грамоте. Пострижен 1 апреля 1775 года в Сретенском монастыре из белых священников. Исполняет послушание священнослужения.

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 73. Л. 43.

2 Жизнь и пастырские труды преосвященного Амвросия (Победова), митрополита Новгородского и С.-Петербургского, до вступления на С.-Петербургскую кафедру // Христианское чтение СПбДА. 1857, сентябрь. — С. 184.

3 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 751. Д. 1956. Л. 2–3.

Иеродиакон Порфирий, 49 лет, обучен российской грамоте. Пострижен в Сретенском монастыре 3 апреля 1775 года, из церковников, а в иеродиакона произведен в том же году Платоном, архиепископом Московским. Помимо иеродиаконского служения, исполняет казначейскую должность. Здоровьем — крайне слаб.

Священник Иван Иванов, 74 лет, из духовного звания, обучен российской грамоте. В монастыре по резолюции Его преосвященства, посланной 17 июля 1775 года. Исполняет священнослужение и прочие монастырские послушания со тщанием.

Священник Иван Борисов, из духовного звания, обучен российской грамоте. В монастыре по резолюции Его преосвященства с этого года. Исправляет священнослужение, иные послушания по слабости здоровья нести не может.

Священник Иван Никитин, из духовного звания, обучен российской грамоте. В монастыре по резолюции Его преосвященства с этого года. Исправляет священнослужение.

Псаломщик Григорий Федоров, 29 лет, обучен одной российской грамоте. В монастыре по определению Конторы Святейшего Правительствующего Синода и по указу МДК, посланному 23 октября 1773 года. Помимо псаломнической должности участвует и в других монастырских послушаниях. От пострижения отказывается.

Петр Владимиров, 75 лет, из разночинцев, ничему не обучался. Уволен вечно на волю, со снятием подушного оклада и прочего государственного платежа до будущей ревизии, от господина тайного советника и ордена св. Анны кавалера Михаила Григорьевича Сабанина. В монастырь определен 10 июня 1773 года по присланному указу из Духовной Консистории. Со времени определения, по старости лет своих и по слабости глаз, никаких послушаний не несет, кроме хождения в церковь Божию на богомолье.

ИГУМЕН АРСЕНИЙ — НАСТОЯТЕЛЬ СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ (1778–1786)

В Центральном историческом архиве г. Москвы в фонде Московской духовной консистории сохранилось дело о прошении игумена Сретенского монастыря Арсения об увольнении его от настоятельской должности в 1779 году, в котором подробно изложен его послужной список.

Игумен Арсений (68 лет, сын священника) — из вдовых диаконов, пострижен в монашество 15 ноября 1741 года в мосальском Боровенском монастыре Калужской епархии. В иеромонаха рукоположен 11 ноября 1749 года архиепископом Московским Платоном. Потом 6 октября 1753 года переведен в Кафедральный Чудов монастырь, где и находился при священно- и церковнослужении и на разных послушаниях до 1758 года.

Затем произведен 5 апреля 1758 года митрополитом Московским Тимофеем в Боровенский монастырь игуменом, но за упразднением его в приходскую церковь (по реформированным штатам 1764 года) по указу конторы Святейшего Правительствующего Синода снова определен в Кафедральный Чудов монастырь на иеромонашеское жалованье. (До перевода в Чудов монастырь находился также в Полбиной и Белобережской пустынях Севской епархии¹.) В московский Златоустов монастырь переведен в число братства 29 сентября 1774 года.

По резолюции Московской Духовной Консистории 12 октября 1778 года определен в Сретенский монастырь на место архимандрита Никона, переведенного в Севскую епархию.

21 февраля 1779 года игумен Арсений писал: «По званию своему за старостью, а паче за частыми болезненными

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 751. Д. 1957. Л. 9.

припадками в том Сретенском монастыре настоятельской должности править не в силах... по неимуществу моему как себя в содержании, так и в дневном пропитании имею крайний недостаток»¹. Просил перевести его на обещание в Крутицкую епархию в Юхнов монастырь, где и просил для жительства отвести кельи, соответствующие его характеру, и о назначении жалования².

В ответ на это прошение 19 августа 1779 года Святейший Правительствующий Синод ответил, что пенсионное жалование увольняемым настоятелям велено производить тем, которые состояли в штатных монастырях — по положенным на них в том штате окладам, а Сретенский монастырь состоит за штатом, поэтому и пенсию игумену Святейший Синод определить не может. Вопрос о месте пребывания игумена Арсения и нахождения возможностей, чтобы «он не остался без пропитания», Святейший Синод оставлял на рассмотрение преосвященного Платона, архиепископа Московского и Калужского³.

Прошение об увольнении игумена Арсения не было удовлетворено. Сохранилась ведомость о количестве монашествующих в Сретенском монастыре за 1780 год. В ней указано, что в заштатных монастырях (третьего класса, находящихся на своем содержании) по указному положению должно быть: строителей — 1; монахов — 6. Итого: 7.

Ныне в Сретенском монастыре состоят: игумен — 1; казначей — 1; иеромонах — 1, вдовый поп — 1; послушник — 1. Итого: 5. (Недостает двух человек.) Игумену Арсению указано в ведомости — 69 лет⁴.

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 751. Д. 1957. Л. 1.

2 Там же. — Л. 2.

3 Там же. — Л. 11.

4 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 758. Д. 690. Л. 10–11.

Игумен Арсений заботился о земельных владениях, принадлежащих Сретенскому монастырю. Он писал 26 мая 1782 года архиепископу Московскому Платону о том, что по писцовым и переписным книгам 129 и 167 годов и по данной духовной от старца Леонтия Карамышева и выписки из земского приказа и по другим документам значится при монастыре в разных местах монастырской земли довольно число. А больше всего ее значится, отмечал он, от самого монастыря по Большой Сретенской улице до самых Сретенских ворот, на земле которой тогда стояла слободка, и также позади монастыря, где был двор помянутого Карамышева. О количестве принадлежащей земли написано в выписках. Поскольку монастырь находится на своем содержании, то прежними настоятелями и мной, писал он, некоторое количество земли и до сих пор отдается по контрактам в наем, а собираемые деньги употребляются на пользу монастырскую. Но частью принадлежащей монастырю земли владеют самовольно обыватели разных зданий без всякого за нее платежа в монастырь. Игумен просил помочь в разрешении данного вопроса¹.

Игумен Арсений обращался и в каменный приказ для измерения монастырской земли по писцовым книгам и другим письменным документам и составления обстоятельного плана монастырских земельных владений².

В 1782 году начались ремонтные работы в обители. Коллежский ассессор Афанасий Абрамович Гончаров 21 марта 1782 года просил благословение архиепископа Платона о поправлении ветхостей в Сретенском монастыре, особенно церкви Марии Египетской, и о помощи обители посильным вкладом. Он жертвовал 1000 рублей на содержание настоятеля с братией, с которых они должны были получать процентные деньги

¹ ЦИАМ. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 1. Л. 15–16.

² Там же. — Л. 21.

из Сохранной казны Императорского Воспитательного дома, и просил в монастыре совершать повседневную по родителям службу, в чем давали согласие и подписывались игумен Арсений, ризничий иеромонах Иона, казначей иеромонах Иосиф, священник Стефан Артамонов¹.

В июне 1782 года игумен Арсений приступил к работам. Он сообщал архиепископу Платону, что из МДК от 15 июня указ № 1431 об исправлении в монастыре церковных и других ветхостей получил и работа с получением указа начата. Мастера, работные люди и надлежащие материалы благодаря Афанасию Гончарову имеются. Но, отмечал игумен, при церкви Марии Египетской в приделе Сретения Господня в алтаре над престолом оказались опасные и неминуемым падением свода угрожающие расщелины, и поэтому, чтобы святой престол поврежден или разбит не был, пришлось его со всяким приличным к тому благоговением из алтаря в удобное место вынести, чтобы продолжать работы и не упустить способного к строению каменному нынешнего летнего времени. Сообщал, что работа идет успешно².

Афанасий Гончаров по контракту 1782 года должен был:

- ♦ состоящую в монастыре церковь во имя преподобной Марии Египетской починкой исправить, а именно святой алтарь и в церкви и с монастыря изнутри и снаружи всякую ветхость, трещины и расселины пробрать и кирпичом вновь заделать. А при задней стене, разобрав печь со своими работными людьми под всей аркою, сделать стенку в равенстве с настоящей стеною, да при той же церкви в том же месте двери проломать и над нею арку, а другую заклеить и сделать окно, а старое заклеить;

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 97. Л. 1–3.

2 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 99. Л. 1.

- ♦ в другой церкви Сретения Господня святой алтарь весь разобрать вновь свод свести; фундамент вновь сделать, алтари полуциркулем мерой в вышину и в ширину по показанию игумена и Хлебникова Алексея (приказчика Гончарова) и вывести свех свода шпик, подобный тому, который имеется в этом же монастыре над приделом Иоанна Предтечи.
- ♦ полы в обеих церквях и в алтарях исправить, пороги алтарный и в дверях настилать из больших камней, а потом в новом алтаре свод и стены подмазать штукатуркой, а в церквях и снаружи их обелить, где будет потребно класть железные скобы, в двух местах подделать два контрфорса из белого камня, снаружи карниз накрыть лещадкой¹.

В октябре 1784 года игумен Арсений заменил с помощью коллежского асессора Афанасия Гончарова ветхие богослужebные сосуды на новые серебряные и позолоченные «в двух церквях Сретения Господня и преподобной Марии Египетской»².

В 1784 году церковь Марии Египетской была возобновлена. В память об этом событии при входе в храм находилась доска с надписью: «Возобновлен бысть храм сей в лето от воплощения Бога Слова 1784 в царство Великия Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны всея России по благословиению Московского Архиепископа Платона; иждивением г. Коллежского Асессора Афанасия Абрамовича Гончарова, а освящена бысть онагож года месяца Ноембрия в 18 день; а освящал сея обители Игумен Арсений с освященным собором»³.

1 ЦИАМ. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 1. Л. 19–20.

2 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 106. Л. 1.

3 *Иванов Н.* Историческое описание Москвы. Обзорение достопримечательностей соборов, монастырей, церквей, дворцов, замечательных зданий, музеев, памятников и других мест. — М., 1872. — С. 174–175.

В 1785 году Афанасий Гончаров продолжал помогать в ремонте монастырских храмов.

В приделе святого Иоанна Предтечи он готовился вычистить иконостас, а святые образа на нем, на царских дверях и над иконостасом, запрестольный образ Богоматери и на горнем месте образ Владимирской Богоматери с предстоящими исправить и привести в «самое твердое и лучшее состояние».

Аналойный листовый образ, писанный на клееной бумаге по обе стороны — два из двенадцатых праздников Рождество и Введение Богоматери, также исправить вновь. Венцы на всех святых иконах позолотить червонным золотом, а над входной дверью придела образ Спасителя починить и около Него резьбу выкрасить желтой краской.

В церкви святой Марии Египетской образ Воскресения Христа исправить вновь; за правым и за левым крылосами у святых лики, одежды и подписи поправить у всех до единого святого. В Сретенском приделе северную дверь переклеить.

В церкви Николая Чудотворца в алтаре на жертвеннике образ Смоленской Богоматери поправить. Снять с него оклад, который, вычистив, по-прежнему наложить. Всю вышепоказанную как иконостасную, так и иконную работы и все ветхости Афанасий Гончаров должен был сделать «своим коштом самыми добрыми красками и лучшим мастерством» с первых чисел июня до августа 1785 года.¹

По указу Синода 5 ноября 1786 года был послан указ в Крутицкую Духовную Консисторию о назначении настоятелем Мещовского Георгиевского монастыря игумена Арсения. В декабре 1786 года игумен Арсений передавал управление монастырем и в нем все имущество новому настоятелю (строителю) казначею Высоко-петровского монастыря Иоакинфу. Передавались

1 ЦИАМ. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 1. Л. 31–32.

принадлежащие монастырю письменные дела, жалованные грамоты и духовные завещания разных вкладчиков на земли и другие документы и указы, при этом же и собранные игуменом Арсением от добротных подателей деньги 340 рублей 83 копейки, да вкладной от господина Гончарова в Императорский Воспитательный Дом билет в тысячу рублей в монастырскую пользу¹.

Игумен Арсений 21 декабря 1786 года вступил в управление Мещевским Георгиевским монастырем, где и скончался 10 мая 1789 года².

НЕКОТОРЫЕ НАДГРОБИЯ СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В XVII ВЕКЕ

На паперти при входе прямо в Соборную церковь

«1757 года, Ноября 22 дня сего монастыря преставился раб Божий Игумен Лаврентий Иванов (Уваров), по полуночи 2 часу, на память святого апостола Филимона, от роду ему было 60 лет, а в монастыре жил 14 лет».

«1731 году, Сентября 14 в праздник Воздвижения Честного и Животворящего Креста преставился раб Божий Бригадир Князь Никита Матвеевич Вадбольский; от рождения ему было 65 лет и 6 месяцев».

«1763 года, Ноября 21, в день Введения Пресвятыя Богородицы по полудни в 9 часу преставился раба Божия Его Сиятельства Генерал-Майора Александр Александровича Прозоровского жена его Княгиня Марья Сергеевна».

«1769 году, Августа 7 дня, на день преподобного мученика Дометия, преставился раб Божий генерал-майор по полудни

1 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 234. Д. 109.

2 Историческое описание Мещевского Георгиевского мужского общежительного монастыря. — М., 1870. — С. 185–186.

во 2 часу и Ордена Святой Анны Кавалер Князь Александр Александрович Прозоровский; жития его было 53 года и 11 месяцев».

«1753 году, Сентября в 1 день преставися раба Божия Генерал-Лейтенанта, действительного Камергера и Кавалера Павла Феодоровича Балк-Полева жена его, Анна Димитриевна; рождение ее 1717 году, декабря 23 дня; всех лет жития ее было 36, 8 месяцев и 17 дней».

На паперти с правой стороны

«Лета от создания Мира 7227, от Рождества по плоти Бога Слова 1719, Февраля против 26 дня, преставись раб Божий сея обители игумен Моисей Великосельский, а жил от рождения своего 58 лет и 6 месяцев, быв в сей обители 26 лет во игуменах».

«1718 года, Июня, в 11, на память святых апостол Варфоломея и Варнавы преставись раб Божий диакон Семен Иванов, сын Черной, а от рождения его 67 лет».

«1735 года, Января в 9 день, в вечерню, преставися раба Божия Семена Иванова сына Черного жена его вдова Праскева Матвеева дочь».

«1735 года, Апреля во 2 день 12 часу в полночь самую, преставися раб Божий секретарь Иван Семенов, сын Черной».

«1735 году, Августа, в 22 день на память великомученика Луппа, преставися раба Божия Камерира Ивана Павлова, жена его, вдова Марья Гавриловна, а жития ее было 51 год».

На монастыре с правой стороны

«1761 году, Июня 12 дня, на память преподобного отца нашего Онуфрия, преставися раба Божия дочь Боярина, Князя Андрея Петровича Прозоровского, и супруга Действительного Статского Советника Алексея Кирилловича Пихарева, жития ее было 57 лет».

Сверх того положены: Карины, Марковы, Милютины.

Профессор А. И. Сидоров

С левой стороны

«Лета 7187 (1678) Декабря против 15 числа, 7 часу ночи в 1 четверти, на память святого священномученика Елевферия, преставися раб Божий Думной Дворянин Василий Яковлевич Голохвастов».

«1764 году, Июня 4 дня, по полуночи в 11 часу, преставися раб Божий Николай Степанович Бахметев».

«1764 году, Августа 27 дня, преставися раба Божия Морского флота Лейтенанта Аврама Ильича Мещеринова жена его, Анна Алексеевна, от рождения своего 53 года».

«1740 году, Июня 15 дня, на память Святого Пророка Аммоса с полудня преставися раб Божий дворянин Федор Иванович Карамышев»¹.

1 *Максимович А.* Путеводитель по древностям и достопримечательностям Московским, руководствующий любопытствующего по четырем частям столицы к топографическому познанию всех заслуживающих примечания мест и зданий... Часть 3. — М.: 1792. — С. 36–41.

М. А. Мухомова

заведующая кафедрой древних и новых языков

СВЯЩЕННИК АЛЕКСАНДР ЕЛЬЧАНИНОВ: ТИФЛИССКИЙ ПЕРИОД БИОГРАФИИ



Публикуемая статья является частью работы, посвященной российскому периоду биографии видного деятеля Русской Православной Церкви отца Александра Ельчанинова. Автор подготовил к печати переписку А. В. Ельчанинова с его друзьями по тифлисской гимназии П. А. Флоренским и В. Ф. Эрном, а также материалы, касающиеся периода деятельности А. В. Ельчанинова в русле ХББ (Христианского Братства борьбы). Частично уже была опубликована и прокомментирована переписка университетского периода жизни А. В. Ельчанинова, обработаны материалы архивов Петербурга, Москвы, Парижа, относящиеся к биографии отца Александра. В свое время собранные материалы будут опубликованы, что даст возможность исследователям и биографам составить более полную картину исканий и деятельности представителей русского религиозного возрождения начала XX века.

Творчество и жизненный путь священника Александра Викторовича Ельчанинова, церковного публициста, видного деятеля Русской Православной Церкви, привлекает большое внимание историков и других исследователей. В последнее время его «Записи» вышли во многих издательствах и стали настольной книгой многих православных людей. Издательство «Русский путь» выпустило переиздание вышедшей сто лет назад книги «История религии», написанной А. В. Ельчаниновым в сотрудничестве с его

друзьями В. Ф. Эрном и П. А. Флоренским. В приложении к книге была опубликована статья С. Н. Булгакова «О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения».¹

Личность отца Александра также привлекает большое внимание историков России и Православной церкви. А. В. Ельчанинов жил в эпоху расцвета русской культуры, называемой Серебряным веком, был в центре культурной жизни Петербурга, Москвы, Тифлиса. Когда грянула великая катастрофа, он ушел в изгнание, был в центре жизни русской диаспоры, священником Русской Православной Церкви Зарубежья, одним из основателей Русского Студенческого Христианского Движения (РСХД). Уже после его преждевременной кончины были опубликованы его «Записи», материалы дневников, воспоминания о нем представителей русской диаспоры. Однако российский период его биографии исследован мало, и эта лакуна не позволяет историкам составить более полную картину религиозных исканий интеллигенции первой четверти XX века, ярким представителем которой был А. В. Ельчанинов. Заполнить зияние тем более важно, что отец Александр был среди тех представителей мыслящей элиты своего времени, кто трудно и противоречиво в кризисный период истории России и Церкви шел дорогой, которую протоиерей Сергей Булгаков назвал «путем из Афин к Иерусалиму Небесному». Тема получает еще большую актуальность в наше время, когда в российском обществе идет процесс, удивительными алгоритмами повторяющий то, что в свое время другой современник отца Александра философ Н. А. Бердяев «с точки зрения вечности» назвал «русским религиозным возрождением». Важно это

1 История религии. М., Книгоиздательство «Польза»; В. Антик и Ко. 1909 (Народный университет. Серия наук общественно-гуманитарных). Переиздано: Александр Ельчанинов — Владимир Эрн — Павел Флоренский. История религии. Москва — Париж, Русский путь — YMCA-PRESS, 2004.

и потому, что после 17 мая 2007 года, когда состоялось поистине «Торжество Православия» и в русло Матери Церкви вновь влились струи протоки, надолго отторгнутой ураганом истории, нам необходимо обратиться к тому горькому и славному времени, когда лучшие представители России одни — мученически отстаивали веру предков на страдающей Родине, другие — хранили негасимую свечу веры в далеком изгнании.

Биография А. В. Ельчанинова тесным образом связана с именами видных представителей русского Серебряного века и религиозного возрождения России того времени. Среди его близких друзей были Павел Флоренский, Владимир Эрн, Валентин Свенцицкий, Сергей Булгаков, которые, кроме рано умершего В. Ф. Эрна, стали духовными пастырями, в период гонений разделившими трагическую судьбу со своими чадами. Отец Павел и отец Валентин остались в России и со своим народом испили до дна горькую чашу страданий. Отец Александр и отец Сергей скончались в эмиграции, самоотверженно окормляя русских изгнанников.

После появления в печати романа Булгакова «Мастер и Маргарита» в широких кругах стала модной оптимистическая фраза «Рукописи не горят». Однако повторяющие ее не упоминают, что сказана она персонажем романа Воландом, князем тьмы, явившимся в совдеповскую Москву. Увы, рукописи горят, уничтожаются, истлевают. Тем ценнее нам подвиг тех, кто несмотря на опасности сумел сохранить живые свидетельства истории: рукописи, письма и дневники своих великих предков. В настоящее время ведется обработка архивов священника Павла Флоренского и философа Владимира Эрна, а также материалы по биографии и творчеству священника Валентина Свенцицкого, которые содержат материалы, способствующие восстановлению биографии и А. В. Ельчанинова в ее российский период. Подготовленные материалы будут опубликованы в свое время, но уже теперь к сотрудникам, участвующим в работе над ними, нередко обращаются

представители различных, в том числе православных, издательств, из многих регионов России с просьбой уточнить биографические сведения об отце Александре. Ответы на некоторые вопросы дают материалы архивов Москвы и Петербурга. К сожалению, по целому ряду веских причин архивы Тбилиси в настоящее время исследователям недоступны. Но больше всего материалов дает эпистолярное наследие друзей и соратников отца Александра, о которых сказано выше. В настоящей статье мы сделаем акцент на раннем, наименее исследованном периоде биографии А. В. Ельчанинова, что, надеемся, станет подспорьем для публикаторов его трудов.

Александр Викторович Ельчанинов родился 1 марта (даты указаны по ст. ст.) 1881 года в городе Николаеве. Он был вторым сыном Виктора Яковлевича Ельчанинова, в то время штабс-капитана 58-го пехотного полка, и Екатерины Ивановны, в девичестве Оссовской, дочери надворного советника. Крещен был Александр 13 апреля 1881 года, а таинство крещения совершил полковой священник Николай Руднев. Отец Александра В. Я. Ельчанинов, родившийся 14 октября 1850 года, был из штаб-офицерских детей Бессарабской губернии, начал службу в 1869 году при штабе 15-й пехотной дивизии, учился с 1871 по 1873 год в Одесском пехотном юнкерском училище. Службу В. Я. Ельчанинов закончил в 1891 году подполковником Новобаязетского резервного пехотного полка (кадрового), командующим батальоном, кавалером ордена Св. Станислава 3-й степени. Через 2 года после отставки В. Я. Ельчанинов скончался. Кроме Александра в семье было еще трое детей: Николай, родившийся 30 апреля 1879 года, Борис, родившийся 2 ноября 1886 года, и Евгения, родившаяся 3 января 1883 года. Оставшаяся без кормильца семья поселилась в Тифлисе и жила на пенсию всего в 48 рублей в месяц¹.

¹ Биографические данные семьи Ельчаниновых установлены по материалам РГИА (С.-Петербург): Ф. 14. Оп. 3. Д. 37298. Л. 2–31.

Обратимся к родословию фамилии Ельчаниновых. Интерес А. В. Ельчанинова к прошлому своего рода пробудил его друг П. А. Флоренский, много занимавшийся генеалогическими исследованиями. В 1916 году отец Павел знакомится, сначала по переписке, а затем в Сергиевом Посаде лично, с Иваном Николаевичем Ельчаниновым (1862–1923), историком, краеведом Ярославской губернии, исследователем генеалогии дворянских семей России. По просьбе отца Павла И. Н. Ельчанинов сообщает ему о своих изысканиях, касающихся дворянского рода Ельчаниновых, к которому принадлежит и он сам, а отец Павел, в свою очередь, пересылает полученные сведения своему другу Александру, который в это время находится на военной службе в Тифлисе. Согласно этим сведениям, а также последующим изысканиям, Ельчаниновы, или ранее Елчаниновы, принадлежали к дворянскому роду потомственных военных. Родоначальником фамилии был тевтонский рыцарь Алендрок, пришедший из Польши на службу к великому князю Василию Темному в середине XV века. Его потомки были пожалованы от государей поместьями в 1476 году. Однако есть основания считать, что сам Алендрок происходил от поволжских тюрок, на рубеже XIV–XV веков ушел в Польшу, сохранив свое тюркское имя: Алендрок от тюркского алындырк — «налобник, науза», а Елчанинов от тюркского елчи — «вестник, глашатай». В письме от 14 января 1916 года А. В. Ельчанинов, находящийся на военной службе в Тифлисе, пишет отцу Павлу: «Не знаю, уж как тебя благодарить за присылку портрета Богдана и герба. Я часто думаю о тебе, но писать трудно по многим причинам. Работы много. Погода хорошая. Возможно, что к весне отправлюсь на фронт. Постараюсь попасть в Персию: меня страшно привлекают места теперешних боев: Хамадан (Экбатан), Ктезифон и т. д. Спасибо тебе за сообщение о моем предке Богдане. Если удастся снять фотографию, то я буду тебе очень благодарен; где

это ты разыскал его? За это я привезу тебе из Месопотамии статуэтку какого-нибудь Мардука или Шамаша»¹.

Присланный Флоренским герб рода Ельчаниновых представляет собой увенчанный дворянским шлемом щит, разделенный на четыре части, где в первой (левой верхней) на зеленом поле изображена куча ядер, а по сторонам три серебряные шестиугольные звезды; во второй на золотом и четвертой на зеленом полях ель, а в третьей (левой нижней) части на голубом поле показана выходящая из облаков рука в серебряных латах и поднятый вверх меч. Что касается Богдана, о котором пишет А. В. Ельчанинов, то фотографию с его портрета кисти Ф. Рокотова, гравированный Д. Герасимовым в 1771 году, Флоренский выслал, объясняя, что речь идет о Елчанинове Богдане Егоровиче (1744–1769), полковнике, убитом под Браиловом. Богдан Елчанинов был также писателем, автором комедии «Наказанная вертопрашка», изданной и поставленной в Петербурге в 1767 году. Другая его комедия: «Награжденная добродетель» до нашего времени не дошла. А. В. Ельчанинов благодарит отца Павла и И. Н. Ельчанинова за предоставленные материалы и 26 июля 1916 года пишет в Сергиев Посад Флоренскому: «Дорогой Павлуша, все недоразумение происходит оттого, что пропало одно, а может быть два моих письма. В них я очень благодарил тебя за генеалогию Ельчаниновых. Вообще, все это кажется мне чудесным. Ивану Николаевичу Ельчанинову я еще не писал, и прямо не представляю, когда напишу — ты не можешь представить, как я занят — какой-то тяжелый сон без пробуждения»².

К сожалению, в связи с войной, революцией и последовавшей затем эмиграцией А. В. Ельчанинова ни встреча, ни переписка его с дальним родственником не состоялись. Летом

1 Архив семьи Флоренских.

2 Там же.

1918 года в Ярославле был сожжен дом И. Н. Ельчанинова. В пожаре погибли ценнейшие материалы по истории Ярославского края, большое собрание книг и рукописей. И. Н. Ельчанинов вынужден был перебраться в Москву, где он и его супруга нашли приют в Сретенском монастыре. 23 сентября 1918 года он пишет в Сергиев Посад отцу Павлу: «Теперь я обретаюсь на Б. Лубянке в Сретенском монастыре в келии отца Нектария, с которым живем очень дружно, что называется “душа в душу”»¹. И позже, 25 декабря 1919 года: «В Сретенском монастыре разыскал интересный синодик XVII в. Дает много для истории монастыря, в печатной истории монастыря. Оставшееся очевидно не надо. Книг у меня набирается понемногу, собралось более 1000, между ними много библиографических редкостей». В эти годы И. Н. Ельчанинов работает под руководством князя Урусова с документами, воссоздающими историю монастырей. Он подробно рассказывает в письмах отцу Павлу Флоренскому о ведущихся работах, сотрудниках, бытовых условиях Москвы первых послереволюционных лет. 20 июня 1920 года супруга И. Н. Ельчанинова пишет в Сергиев Посад отцу Павлу Флоренскому: «Многоуважаемый О. Павел! Спешу Вам сообщить, что мы в Сретенском монастыре больше не живем, всех выселили. Когда будете в Москве, не забывайте нас и вот наш адрес: Пречистенка Царицынский пер. д. 7. кв. 1». Впоследствии И. Н. Ельчанинов работал в Статистическом управлении Министерства юстиции.

Как и его братья Николай и Борис, Александр Ельчанинов учился во 2-й тифлисской классической мужской гимназии, где его одноклассниками были Владимир Эрн, Павел Флоренский,

1 Тут и далее фрагменты из писем И. Н. Ельчанинова, хранящихся в архиве семьи Флоренских.

Михаил Асатиани¹ и многие другие впоследствии видные деятели науки и культуры. Особенная дружба связала в эти годы гимназистов Александра Ельчанинова и Павла Флоренского. Они вместе проходят полосу открытий, разочарований и обольщений, с юношеским пылом бросаются из одной крайности в другую, от полной абсолютизации научного знания, пылкого увлечения толстовством и обличения «поповства» к такому же страстному увлечению мистическими учениями и поисками путей к высшему знанию².

В 7-м классе в гимназию пришел новый преподаватель истории Г. Н. Гехтман³. Из старшекласников гимназии он создал историко-философский кружок, участники которого обсуждали важные религиозные, философские и этические вопросы. Г. Н. Гехтман был удивительно талантливым, вдохновенным педагогом. Отношения с ним его ученики будут поддерживать долгие годы. Именно Гехтман привил своим любимым ученикам особый стиль общения учитель — ученик, столь свойственный русской педагогике, который мы назвали бы «кружковством». Важнейшей составляющей метода является шефство старших учеников над младшими. Отношения, сложившиеся в гимназии,

1 Асатиани Михаил Михайлович (1881–1938) — врач-психиатр, одноклассник А. И. Ельчанинова, П. А. Флоренского и В. Ф. Эрн по 2-й Тифлисской гимназии. По окончании медицинского факультета Московского университета учился в Швейцарии у К. Г. Юнга, работал психиатром в Москве, Грузии. С 1921 года заведовал кафедрой психиатрии Тбилисского университета. В 1925 году организовал НИИ психиатрии Грузии, носящий его имя.

2 Подробнее см. *Шутова Т.* К 125-летию со дня рождения А. В. Ельчанинова // Вестник Русского христианского движения. — Париж — Нью-Йорк — Москва. № 190. 2006. — С. 192–208.

3 Гехтман Георгий Николаевич (1870–1956) — учитель истории во 2-й тифлисской классической мужской гимназии, организатор историко-философского кружка, членами которого были Ельчанинов, Флоренский, Эрн.

сохранились и тогда, когда старшие наставники покинули ее стены. А. В. Ельчанинов, будучи вторым сыном в семье, рано потерявшей кормильца, дает частные уроки, а кроме того, занимается с младшими учениками гимназии, названными впоследствии «ельчаниновцы» и которые сохранят ему верность на долгие годы, а некоторые станут прихожанами священника Александра Ельчанинова во Франции. Отметим, что среди учеников Александра Ельчанинова в Тифлисе был М. М. Карпович, ставший в эмиграции в США деканом славянского факультета Гарвардского университета, редактором эмигрантского издания «Новый журнал».

Выпуск 2-й тифлисской мужской гимназии 1900 года был ослепительным. Вот как пишет об этом в своих воспоминаниях П. А. Флоренский: «Учился во 2-й Тифлисской классической гимназии. Класс наш считался выдающимся, и из него вышло довольно много деятелей (упомяну Д. Бурлюка, И. Церетели, Л. Розенфельда (Каменева) и др.). Если не ошибаюсь, в классе было получено при окончании курса 6–7 золотых медалей и вдвое серебряных»¹. Летом 1900 года по окончании гимназии ее «золотые» выпускники Флоренский, Ельчанинов и Эрн покидают Тифлис, чтобы продолжить учебу в университете. В последний гимназический год кумиром друзей стал философ Владимир Соловьев, с «Критикой отвлеченных начал» которого они, судя по упоминаниям в письмах А. В. Ельчанинова, знакомились в кружке Г. Н. Гехтмана. «Едем к Соловьеву», — решили друзья и отправились в русские столицы. Имя философа было связано для них как с Московским университетом, выпускником которого тот был, так и с Петербургским, где приват-доцент Владимир Соловьев читал лекции и откуда его вынудили уйти после того, как в публичной лекции, весной 1882 года он призвал помиловать народовольцев, совершивших убийство императора Александра II. Справедливости ради следует сказать,

1 Флоренский П. А. Автобиография // Наше наследие. — 1988. № 1. — С. 75.

что перед этим Владимир Соловьев обратился к радикальным революционерам, призывая их отказаться от террора и кровопролития. Когда поезд с тифлисскими юношами проезжал станцию Ростов, они узнали, что Владимир Соловьев скорострительно скончался в Москве, вернее, в Узком недалеко от Москвы, в имении своих друзей князей Трубецких. Так для русской философии закончился XIX век и наступил век XX, один из самых трагических в истории державы, а для тифлисских юношей начался период студенчества, новых поисков, обретений и разочарований.

Александр Ельчанинов поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета, его друзья учились в Московском университете: Павел Флоренский на физико-математическом, а Владимир Эрн — на историко-филологическом факультетах. Александр Ельчанинов пытается перевестись в Москву, поближе к своим друзьям. Ему это так и не удается в связи с тем, что он связан финансовыми обстоятельствами и обязательствами, данными под залог его обещания учиться в Петербурге и вернуться преподавателем в Кавказский учебный округ, о чем свидетельствуют строки его писем Владимиру Эрну¹. Тем не менее он не прерывает связи с Эрном и Флоренским, которые живут в одной комнате в университетском общежитии имени императора Николая II, расположенном на Большой Грузинской улице в Москве. Между ними идет интенсивная переписка. Друзья обмениваются впечатлениями о занятиях, о профессорах, о студенческих волнениях тех лет, пишут о книжных новинках. Их переписка тех лет, которая пока полностью не опубликована, а также материалы архивов создают рельефную картину жизни России первых лет прошлого века, представляют важные свидетельства культурной и общественной жизни, религиозных исканий представителей Серебряного века.

1 Архив семьи Эрнов-Калашниковых-Фоминых.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Шутова Т. А.* К 125-летию со дня рождения А. В. Ельчанинова. Флоренский и Ельчанинов: из Афин к Иерусалиму Небесному // Вестник Русского христианского движения. Париж — Нью-Йорк — Москва. № 190. 2006. — С. 192–208.
2. *Шутова Т. А.* Диалог длиной в четверть века. К истории создания диалога «Эмпирея и Эмпирия» Павлом Флоренским // На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность / Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. — Москва, 2006. — С. 223–233.
3. *Флоренский П. В., Шутова Т. А.* Едем к Соловьеву! // Человек. 2005. № 1.
4. *Флоренский П. В., Шутова Т. А.* Переписка Флоренских. 1900. Подготовка к печати и комментарии // Человек. 2005. № 1, 2, 3, 4.
5. *Флоренский П. В., Шутова Т. А.* Московскому университету — 250 лет. Павел Флоренский — XX век от Р.Х., год первый // Наше наследие, № 73/2005. — С. 86–111.
6. *Шутова Т. А.* К истории создания диалога «Эмпирея и Эмпирия» Павла Флоренского // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А. Ф. Лосева. — М.: Наука, 2005. — С. 392–398.
7. *Флоренский П. В., Шутова Т. А.* Павел Флоренский и Александр Ельчанинов. На пути создания православной педагогики. У водораздела жизни. Переписка П. А. Флоренского с родными и близкими в 1904 году // Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский — П. А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. — Приглашение к диалогу. — М.: Прогресс-Традиция. 2007. — С. 571–641.
8. *Шутова Т. А.* Слово в неделю Крестопоклонную... Павел Флоренский, год 1906 // Альманах София. П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев: род, миф, история. — Выпуск II. — Уфа. 2007.



D. B. Сагоров

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ НА СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ В 1918–1957



Статья посвящена описанию некоторых значимых событий в истории Русской Духовной Миссии (РДМ) на Святой Земле в первые сорок лет послереволюционного периода, в наиболее малоизученный период истории русского духовного присутствия в Палестине. Уделено внимание РДМ в юрисдикции Зарубежной Церкви.

Русское присутствие на Св. Земле было важной составляющей служения двух частей Русской Церкви даже в годы, когда политические факторы вынуждали их иерархию и духовенство на взаимные упреки и враждебные высказывания. В свете недавнего объединения Московского Патриархата и Русской Православной Церкви За границей (РПЦЗ) представляется важным кратко представить историю Русской Духовной Миссии в годы разделения, ведь представители обеих частей Русской Церкви в эти тяжелые годы ревностно служили русскому делу на Св. Земле, приближая тем самым день преодоления разделения православных русских людей.

В очерках по истории РДМ, написанных в России, период с 1918 по 1948 год, когда Московский Патриархат не имел связей с Миссией, просто обходился молчанием¹.

¹ Например, в статье, посвященной юбилею РДМ, сообщается: «После революции 1917 года паломничество в Святую Землю из России

Аналогичным образом обходилась молчанием деятельность РДМ в юрисдикции Московского Патриархата и в изданиях РПЦЗ¹. После состоявшегося объединения Русской Церкви представляется особенно важным изучение истории русского духовного присутствия на Св. Земле в период разделения Московского Патриархата и РПЦЗ, чтобы достойно оценить вклад каждой из частей Русской Церкви в русское дело на Св. Земле. В настоящее время многие моменты истории РДМ в этот период остаются за рамками исследований, значительная часть источников еще не введена в научный оборот. Настоящий краткий очерк призван лишь в общих чертах наметить контуры истории РДМ в 1918–1957 годах, которую предстоит создать.

НАСЛЕДИЕ ПОСЛЕДНЕГО ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО НАЧАЛЬНИКА РДМ АРХИМАНДРИТА ЛЕОНИДА (СЕНЦОВА)

Продолжателем дела архим. Антонина (Капустина) в Св. Земле был последний начальник дореволюционной РДМ архимандрит Леонид (Сенцов).

прекратилось. Деятельность Миссии с этого момента была направлена лишь на выживание в новых условиях. В 1948 году была восстановлена связь Иерусалимской Миссии с Московским Патриархатом» (БТ. 1997. Т. 35. — С. 27).

- 1 В юбилейном двухтомном альбоме, появившемся в 1968 году, в разделе, посвященном РДМ, присутствие представителей Московского Патриархата в Св. Земле не упомянуто (Русская Православная Церковь За границей 1918–1968. В 2 т. Т. 1 / Под ред. А. А. Соллогуба. Нью-Йорк, 1968. — С. 413–475).

Михаил Иванович Сенцов родился в 1868 году в Рязанской губернии. В 1900 году после двух лет обучения в МДА он отправился в паломническую поездку по Св. Земле вместе с группой профессоров и студентов МДА во главе с ее ректором епископом Арсением (Стадницким). До принятия монашеского пострига, т. е. до 9 марта 1902 года, он получил специальность инженера-механика, окончив Московское техническое училище. Журнал МДА «Богословский вестник», рассказывая об этом необычном постриге, особо останавливался на богатой «домонашеской» биографии будущего архимандрита: «Происходя из обеспеченной купеческой семьи, он проходил курс наук в Императорском Московском техническом училище, по выходе из которого со званием инженера технолога в течение десяти лет занимал соответственные полученному им техническому образованию самостоятельные должности в различных промышленных заведениях. Имея возможность присмотреться к мирскому быту со всею тщетою его забот, после десятилетней самостоятельной жизни искатель истины решил променять грохот машин на тихие церковные напевы, крик надменного богатства — на скромное звание студента Духовной академии. Так как полученный им диплом от специального заведения не открывал ему дверей в высшее училище богословской мудрости, то после долговременной и тщательной домашней подготовки, в 1898 году он подвергается, наряду с другими искателями богословской мудрости, прибывшими из духовных семинарий, конкурсным испытаниям, каковые и сдает с большим успехом. Поступив в студенты, он ревностно заботится о благоукрашении академического храма, занимая место помощника церковного старосты. Теперь уже в медленно проходящем по церкви с блюдом для подаваний на церковь и одетом в скромную одежду студенте нелегко узнать человека, десять лет стоявшего у кормила власти в многолюдных индустриальных учреждениях, “работающих человеку”, угождающих запросам его

утонченного вкуса. И девятого марта за всюнощным бдением в академическом храме он принимает пострижение от Преосвященного ректора, получая имя Леонида»¹. В примечании к опубликованной в другом номере «Богословского вестника» речи епископа Арсения новопостриженному Леониду говорится, что он в течение десяти лет занимал должность технолога и помощника директора на фабрике Морозова в г. Орехово-Зуеве². В своей речи епископ Арсений говорил о том, что монаху Леониду предстоит служение педагога и пастыря³.

В 1902 году уже иеромонахом он защитил кандидатскую работу «Св. Апостол Петр — его жизнь и благовестнические труды», которая сохранилась и составляет 1140 страниц (570 листов)⁴. Проф. МДА Митрофан Дмитриевич Муретов в своем отзыве на это сочинение указывал, что иеромонах Леонид подробно пишет о «родине св. Петра — Галилее, Геннисаретской стране и озере, Вифсаиде». Профессор писал, что сочинение «поражает громадностью своего содержания и своего объема»⁵. В этом — весь архимандрит Леонид, с его стремлением охватить неохватное, решить задачи, которые не под силу одному человеку, что в дальнейшем проявилось

-
- 1 *Бенеманский М. И.* Из академической жизни // Богословский вестник, издаваемый МДА и С. 1902. № 10. С.221. (Богословский вестник. 1892–2006 [Электронный ресурс]. — МДА, 2007 — CD-ROM). (Частично опубл.: Православная Москва в начале XX века. Сборник документов и материалов. М., 2001. — С. 150).
 - 2 Богословский вестник, издаваемый МДА и С. 1902. № 4. — С. 642. (Богословский вестник. 1892–2006 [Электронный ресурс]. — МДА, 2007. — CD-ROM).
 - 3 Там же. С. 644.
 - 4 НИОР РГБ. Ф. 172. Оп. 4. Картон № 290. Ед. хр. 1.
 - 5 Журналы Совета МДА // Богословский вестник, издаваемый МДА и С. 1902. № 7/8. — С. 240–247. (Богословский вестник. 1892–2006 [Электронный ресурс]. — МДА, 2007. — CD-ROM).

в его служении на Св. Земле. Естественно, на 1140 страницах диссертации были некоторые оплошности стиля, неточные переводы и т. д., что отметил в своем отзыве профессор.

После окончания МДА иеромонах Леонид был назначен смотрителем Заиконоспасского Духовного училища в Москве. Но уже 16 апреля 1903 года отец Леонид, согласно решению Святейшего Синода, становится начальником Русской Духовной Миссии в Иерусалиме с возведением в сан архимандрита, которое совершил в Храме Христа Спасителя митрополит Московский сщмч. Владимир (Богоявленский). На Св. Землю он приехал 4 июня 1903 года.¹

В 1903–1914 годах архим. Леонид развернул здесь активную деятельность. Он приобрел земельные участки в районе Иерусалима, Хеврона, Хайфы и в Галилее. К началу Первой мировой войны русские владения на Святой Земле насчитывали 37 участков, 8 церквей и часовен, 2 женских монастыря, 5 больниц, 7 гостиниц для паломников.

Ревизия Св. Синода, проведенная в 1914 году, «вскрыла две противоречивых тенденции в развитии хозяйства Миссии: с одной стороны, доходившую до полного кризиса денежную задолженность РДМ, а с другой — чрезвычайную, по мнению ревизоров даже чрезмерную, активность начальника Миссии архимандрита Леонида (Сенцова) в деле приобретения новых земель и возведении на купленных участках храмов, странноприимных домов и иных построек. Общая сумма долгов Духовной Миссии составляла свыше 124 034 рублей»². В отчете

1 *Никодим (Ротов), архимандрит.* История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме // Православный поклонник на Святой земле. РДМ в Иерусалиме. URL: <http://palmnic.org/rdm/ak/glava4/> (дата обращения: 01.04.2009).

2 *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX века. — М., 2006. — С. 363.

ревизии от 4 ноября 1914 г. подробно говорится о причинах финансового кризиса РДМ, причем, авторы отчета усматривали вину и самого начальника Миссии. Указывалось на отклонение от задач РДМ, приобретение излишних участков, «некоторые из этих покупок и построек следует признать излишними, невыгодными и ненадежными в отношении прав владения на них»¹. Особенно отмечались конфликты архим. Леонида с Иерусалимским Патриархатом: «...возбудил протест со стороны Иерусалимской Патриархии и греческого духовенства». Кроме того, он обвинялся в том, что «вошел в нежелательные отношения с Императорским Православным Палестинским Обществом в деле приобретения участков и постройки на иных подворьях в тех местностях, где уже ранее обосновалось названное Общество»². Кроме того, архим. Леонид «уклонялся от необходимого содействия консульской власти, вследствие чего вообще его взаимные отношения с Генеральным Консулом в Иерусалиме являются не вполне дружественными»³. Ревизионная комиссия даже полагала, что многие приобретения будут потерянны, т. к. не оформлены должным образом: «Неукрепление за Духовною Миссиею до последнего времени хотя бы некоторых более ценных земельных приобретений архимандрита Леонида на вакуфном праве или на имя Русского Правительства может причинить большой убыток для Духовной Миссии и даже сделать бесцельными все те значительные денежные расходы, которые были связаны с покупкою земельных участков и с постройкою на них храмов и зданий»⁴. Было установлено, что он не только не спрашивал разрешения

1 Россия в Святой Земле. Документы и материалы / Сост. Н. Н. Лисовой. — М. 2000. — Т. 2. — С. 163.

2 Там же. — С. 164.

3 Там же.

4 Там же.

Синода на приобретение участков, но и не предоставлял никакой отчетности по приобретениям и строительствам в Контроль при Св. Синоде. Не велось описей имущества РДМ¹. В августе 1914 года архим. Леонид составил список 16 участков², которые не были оформлены как земля религиозной общины — т. н. вакуф, будучи оформлены лично на архим. Леонида.

В декабре 1914 года турецкие власти в Палестине распорядились всему русскому мужскому населению покинуть Святую Землю и выехать в Александрию. Архимандрит Леонид (Сенцов), весь состав Миссии и старшие сестры обитателей были высланы из Палестины. Русские объекты недвижимости, в том числе храмы и монастыри, были заняты турецкими войсками.

Выехавший в Россию для участия во второй сессии Поместного Собора начальник Миссии архимандрит Леонид (Сенцов) в Святую Землю не вернулся.

НАЗНАЧЕНИЕ ПРЕЕМНИКА АРХИМАНДРИТУ ЛЕОНИДУ (СЕНЦОВУ)

После завершения второй сессии Собора положение архимандрита Леонида стало неопределенным, вероятно, он ожидал третью сессию Собора, намеченную на июль 1918 года. В начале июня он и узнал, что Патриарх хочет назначить его викарием в Тамбовскую епархию. Как и его великий предшественник архимандрит Антонин, который отказался от назначения епископом в Америку, так и архимандрит Леонид отказался от архиерейства ради возможности возвращения в Св. Землю. В мае 1914 года ему вновь предлагали

1 Россия в Святой Земле. Документы и материалы / Сост. Н. Н. Лисовой. — М. 2000. — Т. 2. — С. 165.

2 Там же. — С. 168.

стать епископом (Балахнинским, викарием Нижегородской епархии). Архимандрит Никодим (Ротов) указывал на причины отказа архимандрита Леонида в 1914 году: «Основанием для отказа принять новое назначение архимандрит Леонид выдвигал наличие купленных им новых земельных владений, не закрепленных еще за Миссией надлежащим образом. Он просил остаться в Иерусалиме хотя бы еще на год»¹.

Опубликовано письмо архимандрита Леонида от 25 мая/7 июня 1918 года на имя Патриарха Тихона. В письме архим. Леонид указывает на то, что, по словам Патриарха, его возвращение в РДМ в сане епископа невозможно без согласия «высшей Иерусалимской Церковной власти». Такое именование было вызвано тем, что в ноябре 1917 года турки выслали Патриарха Иерусалимского Дамиана в Дамаск, а Церковь управлял Синод². Решение Патриарха Тихона назначить архим. Леонида епископом-викарием Тамбовской епархии не предполагало возможности его возвращения в Иерусалим.

Очевидно, в этот период поддерживалась переписка между двумя Патриархами. Патриарх Тихон знал о нежелательности для Патриарха Дамиана возвращения архимандрита Леонида в РДМ. Патриарх Дамиан выражал свое недовольство архим. Леонидом в письме на имя Патриарха Тихона от 22 июля/4 августа 1918 года. Здесь он негативно высказывается о деятельности архим. Леонида не называя его, т.к. это было очевидно из контекста. Он писал: «Желаем, чтобы в новом периоде отношения обоих Патриарших престолов стали сердечными, утверждаясь на правильной защите интересов обеих Церквей, все же иное, что, к сожалению, делалось

1 Цит. по: Россия в Святой Земле. Документы и материалы. Т. 2. — С. 175.

2 *Панченко К. А.* Дамиан, Патриарх Иерусалимский // Православная Энциклопедия (Далее — ПЭ). Т. XIII. — М., 2006. — С. 710.

в прошедшем и что происходило или от рвения или от привилегии иных взглядов, ради чего часто болезненно затрагивалась честь нашего Престола и он многожды должен был посылать тогдашней церковной власти наши мольбы и протесты, все это да пройдет... вся та агрессивная деятельность, которую развил тогдашний представитель Церкви, все его лихорадочное рвение, великие затраты и многие жертвы не послужили ни к чему, а совсем наоборот — оказались причиной для нас печали и вреда, для вас же затрат напрасных...»¹.

Это письмо сохранилось в выписках митрополита Арсения (Стадницкого), который поддерживал постоянную переписку с архимандритом Леонидом, которая хранилась в архиве РДМ. «Агрессивная деятельность» архимандрита Леонида, как указывалось, состояла в приобретении участков, строительстве храмов, привлечении паломников, что негативно отражалось на доходах Иерусалимской Патриархии.

Архим. Леонид писал Патриарху Тихону: «Узнав, что Вы имеете меня в виду на должность викария Тамбовской епархии, я не могу не выразить Вашему Святейшеству глубокой благодарности за благосклонное отношение ко мне. Если бы сан епископа мог быть соединен с должностью начальника Иерусалимской миссии, я бы с радостью и без всякого колебания принял это предложение быть викарием Тамбовской епархии. Но ввиду того, что в настоящее время, без согласия высшей Иерусалимской Церковной власти, по Вашим словам, такое невозможно, я не могу не признаться, что совесть моя не позволяет мне принять этого предложения, принять должность викария Тамбовской епархии по некоторым обстоятельствам, а именно:

1 Из послания Патриарха Иерусалимского Дамиана Патриарху Тихону по поводу восшествия на Патриарший престол / Публ. и примеч. О. Ефремовой // Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского института. — 2003. № 11. — С. 463–464.

в Палестине много неоконченных мною дел, война застала нас врасплох, и чтобы ликвидировать иерусалимские дела, связанные с Миссией и, в частности, со мною, я лично должен присутствовать в это время в Палестине, оставаясь непременно фактически начальником вышеупомянутой Миссии до окончания дел. В противном же случае, если я во время этого ликвидации не буду действовать как фактический начальник Миссии, а как только «бывший» начальник Миссии, то я не достигну целей ликвидации, и Миссия из-за этого потеряет очень много, она потеряет все то, что с такими большими затратами она приобрела не только за мое время, но и раньше. При сем осмеливаюсь обратиться с покорнейшею просьбою к Вашему Святейшеству о том, не найдете ли Вы возможным дать какое-либо временное для меня занятие в Москве до моего отъезда в Иерусалим и помещения в одном из московских монастырей, так как в настоящее время я не имею ни помещения, никаких средств для своего существования»¹. Таким образом, прославленный начальник РДМ остался в Москве без крыши над головой и средств к существованию, что в те голодные годы часто приводило к преждевременной кончине многих известных до революции людей.

По документам фонда канцелярии Патриарха Тихона можно отследить реакцию Патриарха на это письмо — на викарную Тамбовскую кафедру был назначен другой кандидат. Решением Патриарха и Священного Синода 25 мая/7 июня 1918 года епископом Козловским, викарием Тамбовской епархии был определен первый викарий Вятской епархии епископ Глазовский

1 Из послания Патриарха Иерусалимского Дамиана Патриарху Тихону по поводу восшествия на Патриарший престол / Публ. и примеч. О. Ефремовой // Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского института. — 2003. № 11. — С. 467–468.

Павел (Поспелов)¹. Этот епископ в феврале 1918 года объявил о полной лояльности советской власти, чем вызвал недовольство епископа Вятского и Слободского Никандра (Феноменова), который находился в Москве². В марте он обратился с рапортом на имя Патриарха, где просил избавить его этого викария. Однако Патриарх Тихон принял решение только 7 июня, после отказа архим. Леонида от Козловского викариатства. Но намекая на это место архим. Леонида, Патриарх Тихон не мог не подумать о назначении преемника архим. Леониду в качестве начальника РДМ.

Архим. Леонид неожиданно заболел и умер в Москве 10 ноября 1918 года. Эту дату смерти архим. Леонида со ссылкой на архив РДМ сообщает в своем труде архим. Никодим (Ротов), добавляя единственную деталь: «На его погребении присутствовал настоятель Иерусалимского подворья в Москве архимандрит Афанасий, как символ благословения Иерусалима труженику в Святом Граде»³. К этому времени подворье было закрыто властями, но храм некоторое время продолжал действовать, вскоре архимандрит Афанасий покинул Россию.

В 1919 году в Иерусалим из Египта возвратились члены Миссии и монашествующие, которые покинули Палестину в

1 РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 144. Л. 1.

2 См. об этом: Очерки истории Вятской епархии (1657–2007): 350 лет Вятской епархии / Под общ. ред. митр. Вятского и Слободского Хрисанфа. — Киров (Вятка), 2007. — С. 374–376.

3 *Никодим (Ротов), архимандрит. История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме // Православный поклонник на Святой земле. РДМ в Иерусалиме. URL: <http://palomnic.org/rdm/ak/glava4/> (дата обращения: 01.04.2009). Без ссылки на работу архим. Никодима эту же дату приводит игумен Марк (Головков): *Марк (Головков), игумен. История Миссии до середины XX века // Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. Приглашение к паломничеству. — М., 1998. — С. 39.**

декабре 1914 года. К этому времени само здание Миссии занимал Верховный суд Британского мандата. Архим. Никодим (Ротов) писал: «В 1919 году отец Мелетий возвратился в Иерусалим, вскоре сюда же прибыли иеромонахи Серафим, Иларион, Иларион и Тихон. В храмах Миссии снова начались богослужения, жизнь стала входить в свою колею»¹.

6 сентября членами Священного Синода Иерусалимской Церкви Патриарх Дамиан во второй раз был официально объявлен низложенным с престола. Местоблюстителем был провозглашен архиепископ Синайский Порфирий. Однако при поддержке новой, сменившейся вскоре в Палестине колониальной власти, в конце декабря 1918 года Патриарх Дамиан возвратился на Иерусалимский престол².

ПЕРЕХОД РДМ ПОД КОНТРОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗА ГРАНИЦЕЙ

9 апреля 1917 года князь А. А. Ширинский-Шихматов³ был избран председателем Императорского Православного Палестинского

1 *Никодим (Ротов), архимандрит.* История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме // Православный поклонник на Святой земле. РДМ в Иерусалиме. URL: <http://palomnic.org/rdm/ak/glava4/> (дата обращения: 01.04.2009).

2 *Панченко К. А.* Дамиан, Патриарх Иерусалимский // ПЭ. Т. XIII. — М., 2006. — С. 710.

3 Ширинский-Шихматов Алексей Александрович (19.11.1862–22.12.1930), князь. В 1884 году окончил Императорское училище правоведения, определен на службу в Министерство юстиции. С 1890 года служил в ведомстве православного исповедания. Обер-прокурор Св. Синода (26.4.1906–09.07.1906). С 1906 года член Государственного Совета. В июне 1921 года активный участник съезда правых монархистов

общества вместо вел. кн. Елизаветы Феодоровны. Сохранилось письмо кн. Ширинского-Шихматова, направленное Патриарху Тихону. В письме от 7 февраля 1918 года говорится о том, что Общество «сыновне поручает себя» патриаршему попечению. Глава ИППО указывал, что взятие Иерусалима англичанами в создавшихся условиях давало возможность для возобновления благотворительной и просветительской деятельности Общества в Св. Земле. Князь доказывал необходимость подготовки «приютов для паломников», «которые, после пережитых нравственных и материальных лишений и невзгод, нужно полагать, неудержимою волною устремятся к Живоносному Гробу Господню, чтобы там, в горячей молитве и слезах, излить все горе, накопившееся в душе за эти тяжелые годы несчастной нашей войны...»¹. Кн. Ширинский-Шихматов просил Патриарха напомнить духовенству о традиционных сборах, проводившихся в неделю Ваий за богослужением по церквям, на содержание ИППО². Осенью 1918 года князь эмигрировал в Германию, претендуя на сохранение полномочий председателя ИППО, которое к этому времени потеряло в названии слово «Императорское» при нем действовал «Совет ППО», состоящий из эмигрантов, бывших членами

в г. Бад-Рейхенгалле (Бавария), на котором было заявлено, что восстановление России возможно только при воссоздании монархии — «без старых недостатков, но на старом фундаменте». С этой целью на съезде был создан Высший Монархический Совет. Стал одним из трех его членов, а затем — председателем. В 1924 году переехал на жительство в г. Севр под Парижем, где и похоронен.

1 РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 36–37; Цит. по: *Лихачев В.* Положение и состояние РПЦ в 1918–1924 г. (По материалам архивного фонда канцелярии Святейшего Патриарха Тихона и Священного Синода). Курсовое сочинение. Машинопись. — СПб., 1999. — Ч. 1. — С. 23.

2 Там же.

ИППО¹. Это осталось, очевидно, неизвестным Совету ППО в России, который «за безвестным отсутствием кн. Ширинского-Шихматова и невозможностью связи с ним» 18 октября 1918 года избрал и. о. председателя Общества — академика В. В. Латышева². Глава зарубежного ППО возглавлял одновременно Монархический совет.

Земли и имущество, принадлежавшие Императорскому Православному Палестинскому обществу, а также Русской Духовной миссии, попали в распоряжение английских колониальных властей. В марте 1917 года английские войска начали войну с турецкой армией на территории Палестины. 9 декабря 1917 года Иерусалим был взят английскими колониальными властями³. К началу работы Парижской мирной конференции (18 января 1919 года — 21 января 1920 года) Палестина управлялась английской оккупационной администрацией. 25 апреля 1920 года на конференции в Сан-Ремо Верховный совет Антанты передал мандат на управление Палестиной Великобритании, что получило одобрение Лиги наций 24 июля 1922 года.⁴

Оказавшись осенью 1920 года в Константинополе, русские иерархи, эмигрировавшие из России, решили взять под контроль дела РДМ, находившиеся в плачевном состоянии. В этот период свобода Патриарха Тихона была очень ограничена, переписка

-
- 1 РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 36–37; Цит. по: *Лихачев В.* Положение и состояние РПЦ в 1918–1924 годах (По материалам архивного фонда канцелярии Святейшего Патриарха Тихона и Священного Синода). Курсовое сочинение. Машинопись. — СПб., 1999. — Ч. 1. — С. 420.
 - 2 *Лисовой Н. Н.* ИППО: 125 лет служения Церкви и России // *Дмитриевский А. А.* Императорское Православное Палестинское общество и его деятельность за истекшие четверть века. 1882–1907. — М., 2008. — С. 414.
 - 3 *Масиель Санчес М. К.* Иерусалим, город // ПЭ. Т. XXI. — М., 2009. — С. 439.
 - 4 *Носенко Т. В.* *Марьясис Д. А.* Израиль, государство // ПЭ. Т. XXI. — М., 2009. — С. 617.

с зарубежными клириками могла поддерживаться лишь эпизодически. Своим Указом № 362 от 20 ноября 1920 года Патриарх Тихон фактически санкционировал самоорганизацию РПЦЗ.

29 ноября 1920 года в здании русского консульства в Константинополе состоялось третье заседание Высшего Церковного Управления за границей, на котором присутствовали митрополиты Антоний (Храповицкий) и Платон (Рождественский), архиепископ Анастасий (Грибановский) и епископ Вениамин (Федченков)¹. Обсуждался вопрос о необходимости принятия срочных мер для упорядочения дел РДМ в Иерусалиме. Высшее Церковное Управление РПЦЗ назначило временно исполняющим обязанности начальника РДМ ее члена иеромонаха Мелетия (Розова) и попросило Патриарха Иерусалимского Дамиана о возведении его в сан игумена. На основании письменных донесений о. Мелетия, а также испанского консула, который представлял русские интересы в Иерусалиме, и других лиц, выяснилось, что положение крайне тяжелое и требуется принятие срочных мер для спасения Миссии².

ПОЕЗДКА В ПАЛЕСТИНУ АРХИЕПИСКОПА АНАСТАСИЯ (ГРИБАНОВСКОГО) В 1921 ГОДУ

13 апреля 1921 года Высшее Церковное Управление РПЦЗ постановило: «Ввиду особо важного значения для дела Православия на Востоке Иерусалимской Миссии, высокой материальной

1 Русская Православная Церковь в Северной Америке. Историческая справка. — Джорданвилль, 1955. — С. 155.

2 *Потапов Виктор, прот.* Русская Православная Церковь за границей и судьбы Русской Палестины: 1921–1948 годы // Русская Православная Церковь За границей — официальная страница. URL: http://www.russianorthodoxchurch.ws/synod/documents/art_potapov.html (дата обращения: 01.04.2009).

ценности ее имущества, сложности настоящей политической и церковной обстановки в Палестине и необходимости авторитетного разрешения всех не терпящих отлагательства вопросов, связанных с ликвидацией дел, оставшихся невыясненными и неоконченными, вследствие неожиданной кончины прежнего Начальника Миссии архимандрита Леонида, и, принимая во внимание донесение нынешнего Заведующего Миссией о том, что он сам не в силах разрешить множество возникающих вопросов, а промедление в таковом разрешении может причинить ущерб русским церковным интересам, — Высшее Церковное Управление уполномочивает Высокопреосвященнейшего архиепископа Анастасия отправиться в Палестину, принять там от имени Высшего Церковного Управления все необходимые меры для упорядочения церковных, гражданских, имущественных и всяких других дел Миссии, могущих возникнуть на месте и во всех вопросах церковных, канонических, юридических и всяких иных действиях в качестве полномочного Представителя Высшего Церковного Управления»¹.

3 мая 1921 года в Иерусалим из Константинополя прибыл архиепископ Кишиневский Анастасий. Архим. Никодим (Ротов) писал: «Он очень мало пробыл в Иерусалиме, поверхностно познакомился с Миссией и уехал обратно»². В своем письме Патриарху Тихону, которое было написано не позднее ноября 1921 года, архиепископ Анастасий писал, что целью поездки было погашение долгов, оставленных архим. Леонидом: «Для осуществления этой последней задачи оставалось выбирать между продажей некоторых участков, приобретенных (не по средствам, какими он располагал) покойным о. Леонидом или залогом некоторых из них. Последний исход признается всеми наиболее

1 Цит. по: *Потанов В.* Указ. соч.

2 URL: <http://palomnic.org/rdm/ak/glava5/> (дата обращения: 01.04.2009).

выгодным и целесообразным в настоящее время»¹. Он также писал о противодействии Патриарха Дамиана попыткам РПЦЗ наладить дела в РДМ: «Опасаясь обвинения в “руссофильстве”, Патриарх Дамиан противодействует (хотя осторожно) — всякой попытке с нашей стороны возстановить деятельность миссии или Палестинского общества, напр[имер] отказывается освятить храм в Хевроне, оконченный уже 8 лет тому назад, возвести в сан игумена миссийского иеромонаха Мелетия, которому поручено временно управлять миссией и т. п.»². Это письмо было написано после второго визита архиепископа Анастасия в Святую Землю, после того как «в сентябре 1921 года о. Мелетий обратился в ВЦУЗ с просьбой прислать авторитетное лицо для выяснения материального положения Миссии, так как долгов у Миссии было много, а платить долги было нечем»³.

ПОПЫТКА ЕПИСКОПА АППОЛИНАРИЯ (КОШЕВОГО) РАЗРЕШИТЬ ПРОБЛЕМЫ РДМ В 1922–1924 ГОДАХ

В 1922 году ВЦУ РПЦЗ направило в Палестину для урегулирования церковных дел епископа Апполинария (Кошевого)⁴, он был назначен управляющим делами Русской духовной миссии в

1 Следственное дело Патриарха Тихона. Сборник документов и материалов Центрального архива ФСБ РФ. — М., 2000. — С. 696–697.

2 Там же. — С. 698–699.

3 URL: <http://palomnic.org/rdm/ak/glava5/> (дата обращения: 01.04.2009).

4 В. И. Косик указывает, что епископ Апполинарий находился в Палестине в 1920–1921 годах. См.: *Косик В. И.* Русское церковное зарубежье: XX век в биографиях духовенства от Америки до Японии. Материалы к словарю-справочнику. — М., ПСТГУ, 2008. — С. 27.

Иерусалиме¹. В письме на имя Патриарха Тихона, датированном 24 августа 1923 года, митрополит Антоний (Храповицкий) описал события, произошедшие на Св. Земле с августа 1922 года.² В этом письме митрополит Антоний рассказал о миссии епископа Апполинария: «В Иерусалим командирован епископ Белгородский Апполинарий, для урегулирования миссионерского хозяйства, так как Миссии угрожает продажа с молотка, в связи с чем и [сполняющий] д[ела] начальника Миссии иеромонах Мелетий, возведенный затем в сан архимандрита, заменен распоряжением Синода новым начальником Миссии кандидатом богословия архимандритом Иеронимом из Курской епархии»³. Он обращал внимание на посягательства Иерусалимского Патриарха «на нашу Миссию и имущество Палестинского Общества»⁴. О. Мелетий был возведен в сан архимандрита Патриархом Дамианом 5 июля 1922 года⁵. Епископ Апполинарий вступил в конфликт с архим. Мелетием: «Архимандрит Мелетий встретил назначение епископа Апполинария без восторга. Вскоре между ними начались трения»⁶.

В 1923–1924 годах начальником РДМ являлся архимандрит Иероним (Чернов)⁷. Он был назначен, как следует из письма митр. Антония, после приезда в РДМ епископа Апполинария и,

1 Бувский А. С., Михайлов М. С. Апполинарий (Кошевой) // ПЭ. Т. III. — М., 2001. — С. 62.

2 Материалы конференции «История Русской Православной Церкви в XX веке (1917–1933 гг.)». — С. 554.

3 Там же. — С. 559.

4 Там же. — С. 560.

5 Архив РДМ (Иерусалим). П. 12. Д. 223. Л. 1. (Любезно указано Н. Н. Лисовым).

6 URL: <http://palomnic.org/rdm/ak/glava5/> (дата обращения: 01.04.2009)

7 Маякова И. А. Иероним (Чернов), архиепископ // ПЭ. Т. XXI. — М., 2009. — С. 324.

очевидно, по его инициативе. Архимандрит Иероним родился в 1878 г. во Владимирской губернии. Был известен тем что, будучи настоятелем Курской-Коренной пустыни, вывез одноименную икону, ставшую Одигитрией русского зарубежья, за границу.

Судя по цитированному письму митр. Антония, на момент его написания епископ Апполинарий еще находился в Иерусалиме. Нахождение его в Иерусалиме после февраля 1923 года, по данным архива Архиерейского Синода, подтверждает А. А. Кострюков¹. Поэтому данные о том, что он покинул Палестину в феврале 1923 года², надо признать неточными.

Автор очерка истории РДМ в юрисдикции РПЦЗ прот. В. Потапов (США) отмечает заслуги епископа Апполинария (Кошевого): «Посланник митр. Антония был тепло встречен членами РДМ и ее временным начальником архим. Мелетием и сестрами двух женских обителей, Елеонской и Горненской. Несколько наладив внутреннюю жизнь этих двух монашеских общин, архиеп. Апполинарий, однако, не смог добиться улучшений в отношении земельных владений Миссии в Святой Земле»³.

Особенно болезненным был конфликт епископа Апполинария с игуменом Серафимом (Кузнецовым), доставившим 18 января 1921 года в Иерусалим мощи св. кн. Елизаветы Федоровны. В результате возникшего конфликта епископ запретил игумена Серафима в священнослужении. Патриарх Дамиан не признал запрещения и потребовал от руководства РПЦЗ

1 *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов. Организация Церковного управления в эмиграции и его отношения с Московской Патриархией при жизни Патриарха Тихона. — М.: ПСТГУ, 2007. — С. 154.

2 *Бувеский А. С., Михайлов М. С.* Аполлинарий (Кошевой) // ПЭ. Т. III. — М., 2001. — С. 62.

3 *Потапов В.* прот. Указ соч.

отзыва епископа из Иерусалима. Митрополит Антоний летом 1923 года сообщал об этом Патриарху Тихону так: «Сейчас получил печальную телеграмму о том, что в Иерусалиме отнимают у нашей миссии ключи от церкви Св. Марии Магдалины, где гроб Елизаветы Федоровны. Делает это Патриарх Дамиан по интриге архимандрита Серафима, который привез ее тело. Серафим хлыст, живший около Распутина»¹. Слова о хлыстовстве архим. Серафима не имеют под собой основания². Игумен Серафим перешел в юрисдикцию Иерусалимской Православной Церкви, где пребывал до 1945 года, переписывался со своими земляками в Пермской области, эти письма были изъяты ОГПУ. В 1928 году он писал: «Я живу в Иерусалиме у Патриарха и служу в его домово́й церкви. Служба здесь идет по-старому без изменений. Благодатный огонь сходит ежегодно. Держитесь православной Церкви Патриаршей, которую признают все восточные Патриархи»³.

24 января 1924 года Патриарх Тихон получил из Иерусалима от секретаря Иерусалимского Патриарха Дамиана письмо, в котором говорилось, «что в Иерусалимской русской миссии большие нелады и беспорядки»⁴. Именно в это время усилия Патриарха Дамиана по вытеснению епископа Апполинария достигли своего пика. Переписка Патриарха Тихона с Патриархом Дамианом велась посредством многолетнего секретаря

-
- 1 Материалы конференции «История Русской Православной Церкви в XX веке (1917–1933 годы)». — С. 553.
 - 2 См. о нем: *Бирилов Г., прот.* Краткое жизнеописание игумена Серафима (Кузнецова) // ЖМП. — 1999. № 7. — С. 41–45.
 - 3 «Душу не погубляю». Исповедники и осведомители в документах и о методах агентурной работы / Сост. В. А. Королев. — Фрязево, 2001. — С. 26.
 - 4 *Сафонов Д. В.* Из истории борьбы за русскую собственность в Святой Земле в 1920–1940 годы // Родное и Вселенское. К 60-летию Н. Н. Лисового. — М, 2006. — С. 295.

Иерусалимского патриаршего подворья А. И. Дросси¹. Находясь в условиях тотальной слежки и нажима, Патриарх Тихон не мог предпринять решительных действий, направленных на защиту имущества Миссии.

27 января/10 февраля 1924 года Архиерейский Синод РПЦЗ по просьбе митр. Платона (Рождественского) назначил еп. Апполинария викарием Северо-Американской епархии с титулом Виннипегского (Канада)², а 1 мая 1924 года владыка Апполинарий прибыл в Северную Америку³.

ПОПЫТКИ СОВЕТСКОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА ВОССТАНОВИТЬ ПРАВА РОССИЙСКОЙ СОБСТВЕННОСТИ В СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ В 1923–1926 ГОДАХ

С 1923 года советское правительство вступило в борьбу за русские участки в Палестине. Уже в мае 1923 года в т. н. «ноте Красина», заявленной НКВД СССР Британскому правительству, говорилось о том, что советское правительство считает своей собственностью имущество, находившееся в ведении ИППО, и оспаривает это право у «Совета Русского Палестинского общества», находившегося в Берлине и возглавляемого кн. А. А. Ширинским-Шихматовым. Деятельность зарубежного Православного Палестинского общества в настоящее время исследована далеко не достаточно. В архиве духовной семинарии в Джорданвилле

1 См. о нем: *Емельянов Н. Е., Богачева А. Н.* Историки, пострадавшие за Христа // *Церковь в истории России*. Сб. 8. — М., ИРИ РАН, 2009. — С. 337–339.

2 *Косик В. И.* Указ. соч. С. 27.

3 Там же.

находятся фонды активных членов этого общества: Александра Гавриловича (Искандера-Джебраила) Кезмы (1860–1935), администратора общества М. Г. Хрипунова.

Здесь уместно сказать о так называемом поручении Патриарха управлять Палестинским Обществом кн. Ширинскому-Шихматову. В письме в декабре 1924 года на имя председателя Антирелигиозной комиссии при ЦК ВКП(б) Е. Ярославского глава НКВД Г. В. Чичерин докладывал: «председатель эмигрантского палестинского общества в Берлине Ширинский-Шахматов (так в тексте. — Д. С.) получил от Тихона полномочия на деятельность эмигрантской организации в качестве подлинного палестинского общества со всеми принадлежащими ему правами. В какую юридическую форму облечены эти полномочия, — я, на память, затрудняюсь указать. Во всяком случае, сотрудник, заполняющий теперь место полпреда в Риме, получил от меня вполне достаточный материал, чтобы закончить выяснение основных деталей этого крупного дела»¹.

Вопросами о заграничной церковной собственности в 1924 году активно занялась Антирелигиозная комиссия при ЦК ВКП(б) во главе с Е. М. Ярославским. Активизация этого вопроса произошла в связи с признанием СССР влиятельными странами Запада.

Вопрос о палестинском имуществе впервые был вынесен на заседание Антирелигиозной комиссии при ЦК ВКП(б) 5 декабря 1924 года. В протоколе заседания Комиссии № 65 имеется пункт 3 «Об имуществе Палестинского общества». В разделе «постановили» отмечено: «3 а) Поручить тов. Тучкову провести через Тихона аннулирование доверенности, данной Ширинскому-Шихматову на заведование русским имуществом,

1 ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 6. Л. 84. Оpubл.: Следственное дело Патриарха Тихона. — С. 723.

находящимся в Палестине. Если же таковой доверенности Ширинскому выдано не было, то опровергнуть через Тихона об этом слухи. б) поручить тов. Тучкову получить от Тихона и отдельно от Синода обращение в иностранную прессу о том, что находящееся в Палестине имущество принадлежит Совправительству. в) Означенное поручение выполнить в месячный срок»¹.

Следов того, что Патриарх «аннулировал доверенность», в следственном деле Патриарха не имеется, как и вообще упоминаний об этой доверенности, в том числе в сообщениях осведомителей, что говорит о том, что ОГПУ не имело о ней информации от своих источников. От имени Патриарха никаких газетных выступлений на эту тему так и не появилось, хотя иногда ОГПУ готовило такие публикации, даже не извещая Патриарха². Это свидетельствует о том, что никакого письменного поручения Патриарх кн. А. А. Ширинскому-Шихматову не давал. Патриарх еще в годы Гражданской войны избегал контактов с антисоветской политической эмиграцией, к которой принадлежал князь. Во время следствия 1922–1923 годов главным обвинением против Патриарха было то, что он, не осудил зарубежную иерархию за идеи восстановления монархии, высказанные на Карловацком соборе. Патриарх отрицал любую связь с политическими эмигрантскими кругами, которую он принципиально никогда не поддерживал. Переписка с лидером эмигрантов-монархистов, да еще и «перепоручение» ему собственности на Св. Земле — это было для Патриарха совершенно неприемлемым.

1 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 775. Л. 20.

2 См. об этом: *Сафонов Д. В.* Патриарх Тихон и советская власть: к проблеме государственно-церковных отношений в 1922–1925 годах. Дисс... канд. ист. наук. — М., 2004.

4 июля 1923 года Российское Палестинское Общество было юридически ликвидировано¹. Возобновление его деятельности, было связано главным образом, с попыткой советской власти добиться признания прав Общества на имущество в Святой Земле.

20 марта 1925 года АРК поручила Тучкову «выяснить и доложить на следующем заседании комиссии состав последнего палестинск[ого] Об[щест]ва и кто из членов последнего находится в настоящее время в СССР»². Е. А. Тучков начал переговоры с членами Общества.

5 мая 1925 года вопрос «О палестинском обществе» был вновь рассмотрен Антирелигиозной комиссией, выслушавшей доклад Е. А. Тучкова. Было принято решение: «2 а) Информацию т. Тучкова о результатах его переговоров с членами Палестинского общества принять к сведению. б) Поручить ОГПУ продолжить работу по формированию общества, вплоть до проведения устава через ВЦИК СССР. в). вопрос о возобновлении деятельности общества согласовать с НКВД и НКЮ (т. Красиковым³) и подвергнуть его юридической обработке г) На запросы НКВД и ВЦИК СССР ответить т. Смидовичу»⁴.

К концу июня вся подготовительная работа по организации общества была завершена. 27 июня 1925 года Антирелигиозная

1 Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие. — С. 420.

2 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 775. Л. 33.

3 Красиков Петр Ананьевич (1870–1939), родился в Красноярске, в семье учителя. Образование незаконченное высшее. Член партии с 1892. В 1905 член Петербургского комитета РСДРП, исполкома Петросовета. С мая 1918 начальник V «ликвидационного» отдела Наркомата юстиции, затем председатель Комиссии по вопросам культа при ВЦИК.

4 Смидович Петр Гермогенович (1874–1935) член коммунистической партии с 1898. С 19.10.1922 — член АРК. 25.08.1924–1929 — глава Секретариата по делам культов при председателе ЦИК СССР. В 1929–1935 год — глава Постоянной Комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК.

комиссия постановила: «1 а) Поручить т. Смидовичу срочно провести регистрацию Палестинского общества потребовав все материалы по этому вопросу из НКВД. б) Поручить ему же в течение ближайших дней при участии тт. Чичерина, Красикова и Тучкова рассмотреть вопрос об организационном оформлении этого общества и о правах его преемственности»¹.

29 октября 1925 года устав РПО был зарегистрирован НКВД, и оно возобновило свою деятельность². Глава Общества византинист и востоковед с мировым именем Ф. И. Успенский сразу же заявил, что Общество «считает все имущества, находящиеся как за границей, так и в СССР, значащиеся за Палестинским Обществом, национальной собственностью»³.

Важнейшей задачей воссозданного Общества, по мнению властей, было инициирование судебных процессов по делам заграничного имущества. Для этого необходимы были средства, которых у Общества не было. Этот вопрос перед Антирелигиозной комиссией поднял Е. А. Тучков.

24 апреля 1926 года рассмотрение вопроса «О Палестинском обществе» началось с доклада Е. А. Тучкова («Информация т. Тучкова»). Комиссией было принято решение: «3 а) Информацию принять к сведению. б) Поручить т. Ярославскому изыскать возможность получения денег на расходы по оформлению Палестинского общества (оформление необходимо в целях успешного ведения судебного процесса об имуществе, находящимся за границей) три тысячи рублей»⁴.

1 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 775. Л. 38.

2 Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие. — С. 428.

3 Цит. по: Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие. — С. 428.

4 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 113. Д. 353. Л. 9.

В начале 1926 года руководство РПО предложило «для все-стороннего ознакомления с положением дела в отношении этих имуществ...» направить в Палестину членов Общества¹. Вопрос «О назначении уполномоченного в Палестину» был рассмотрен на заседании АРК 6 июня 1926 года, в итоге решили: «Вопрос о посылке Уполномоченного в Палестину передать на рассмотрение Наркоминдела и ОГПУ»². Посылка «уполномоченного» так и не состоялась. К вопросу о палестинской собственности «антирелигиозные мудрецы» больше не возвращались.

Важнейшую роль в противостоянии указанным выше попыткам советских властей сыграл глава РПЦЗ митрополит Антоний (Храповицкий), который, преодолевая сопротивление Фанара, 23 июня 1924 года прибыл в Иерусалим во время своего путешествия по Ближнему Востоку. Его встречал архимандрит Иероним³. Ему удалось установить хорошие отношения с английской администрацией. Радушный прием оказал ему и Патриарх Дамиан.

РУКОВОДСТВО РДМ В ИЕРУСАЛИМЕ АРХИЕПИСКОПОМ АНАСТАСИЕМ (ГРИБАНОВСКИМ) В 1924–1935 ГОДАХ

Со второй половины 1924 года, после того как Константинопольская Патриархия вынудила архиепископа Анастасия (Грибановского) покинуть Стамбул, запретив его в служении, и до возведения в сан митрополита в 1935 году, он руководил жизнью РДМ.

1 *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие. — С. 431–432.

2 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 113. Д. 353. Л. 15.

3 Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам. 1919–1939 годов. — СПб., 2006. — С. 94–95

Он наблюдал за деятельностью Русской Духовной Миссии в Палестине, формально не являясь ее начальником¹, проживая в Иерусалиме. Епископ Григорий (Граббе) писал об этом периоде служения митрополита Анастасия: «Он вынужден был уехать в Иерусалим. Там он занял должность Наблюдающего за делами нашей Духовной Миссии... Он наладил добрые отношения с английскими оккупационными властями и привел в порядок имущественные дела Миссии путем сдачи в аренду некоторых участков и возведения построек с помощью займов»².

В 1926 году временное право на владение русским имуществом в Палестине получили английские власти. Архимандрит (затем — архиепископ) Антоний (Синькевич) вспоминал: «В 1926 году английское правительство установило закон об управлении русскими имуществами в Палестине, суть которого сводилась к тому, что, ввиду неясности имущественных прав Миссии, на которую неоднократно посягало советское правительство, англичане, в лице иерусалимского губернатора, взяли на себя управление денежными и имущественными делами Миссии»³.

После того как архим. Иероним оставил пост начальника РДМ, он продолжал быть членом Миссии до 1935 года.⁴ В юбилейном двухтомном альбоме, изданном РПЦЗ в 1968 году, упомянут в качестве начальника РПЦЗ иеромонах Афанасий (Петров), ко-

1 Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995: Биографический справочник. — М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2007. — С. 65.

2 Григорий (Граббе), еп. К столетию Митрополита Анастасия // Григорий (Граббе), еп. Завет св. Патриарха. — М., 1996.

3 Тальберг Н. Д. Святая Русь на Святой Земле // Православная Русь. — 1958. № 13. — С. 14. Цит. по: Потапов Виктор, прот. Указ. соч.

4 Косих В. И. Указ. соч. — С. 163.

торый, очевидно, был преемником архимандрита Иеронима до 1928 года, когда по предложению архиепископа Анастасия начальником РДМ стал 29-летний иеромонах Киприан (Керн). Во время пребывания в этой должности он изучил наследие архимандрита Антонина (Капустина), издав в 1934 году книгу о нем. В 1930 году он был освобожден от должности по прошению, в котором одновременно просил о выдаче канонической отпускной грамоты в юрисдикцию Сербского Патриархата. При этом отказался от дважды предложенного ему епископства и предложения осенью 1931 года вновь возглавить Миссию в Иерусалиме»¹. В 1931 году начальником Русской Духовной Миссии в Иерусалиме был назначен иеромонах Антоний (Синькевич). 2 февраля 1933 года он был возведен в сан игумена, а через год — архимандрита². Его усилиями молодые палестинки-арабки пополняли число женских монастырей. Так девочки из христианской деревни Тайбе приходили послушницами в Горненскую обитель³.

ВОЗОБНОВЛЕНИЕ СВЯЗЕЙ МОСКОВСКОГО И ИЕРУСАЛИМСКОГО ПАТРИАРХАТОВ В 1945–1946 ГОДАХ

В годы Второй мировой войны произошла смена вектора политики Советского государства в отношении Церкви и имперских традиционных ценностей. Была проявлена заинтересованность власти в укреплении присутствия России на Ближнем Востоке.

1 *Косих В. И.* Указ. соч. — С. 205–206.

2 *Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели. — С. 75.

3 *Марина, инокиня.* Памяти ушедших. Инокиня Наталия (Саба) // Православная Русь. — 2006. № 15. — С. 15.

Заинтересованность в русском имуществе в Святой Земле высшие церковные власти проявили на одном из первых заседаний Синода после знаменитой встречи иерархов с И. Сталиным. Священный Синод на сессии 20–28 октября 1943 года указал на необходимость «провести надлежащее выяснение об имуществе и зданиях, ранее принадлежавших Русской православной духовной миссии в Палестине, после чего возбудить ходатайство о возвращении их»¹.

20 октября 1945 года заведующий Ближневосточным отделом НКВД СССР И. Самыловский составил под грифом «совершенно секретно» справку под названием «Справка о нашем имуществе в Палестине», в которой описывал результаты имущественной политики РПЦЗ и английских властей: «По имеющимся в деле сведениям, англичане распоряжаются нашим имуществом как своей собственностью. Большинство годных для жилья зданий занято или английскими учреждениями, или английскими войсками, или сданы в аренду. Вместе с тем нашим имуществом пользуются русские белоэмигрантские организации. Так, например, значительное имущество бывшей Русской духовной миссии англичанами передано белоэмигрантской «духовной миссии» во главе с архимандритом Антонием Сенкевичем, который состоит на содержании англичан. Имеется там и глава самозванного русского палестинского общества Антипов, бывший русский консул в Персии. В настоящее время он является английским чиновником»².

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей (Симанский) на протяжении всего своего 25-летнего патриаршего служения уделял значительное внимание Святой Земле. Первую свою заграничную поездку после возведения на Патриарший престол

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 3. Л. 21–21 об.

² URL: <http://ricolor.org/russia/me/z2/> (дата обращения: 01.04.2009)

Святейший Патриарх Алексей совершил именно в Святую Землю. Путешествие началось 28 мая 1945 года. Три дня занял путь в поезде до Баку, затем перелет Баку — Тегеран. После этого состоялся перелет в Дамаск, посещение Бейрута, из Бейрута на автомашинах Патриарх отправился в Иерусалим. 5 июня на поезде Патриарх отбыл в Египет¹. Как отмечает Н. Н. Лисовой: «Это был первый его официальный визит за границу и первый случай посещения Иерусалима Главой Русской Церкви. Битву за Берлин продолжает церковно-политическая “битва за Иерусалим”»². Во время визита Патриарха Алексея вернулся в юрисдикцию Московского Патриархата игумен Серафим (Кузнецов). Он скончался 7 марта 1959 года в Иерусалиме, где и был похоронен³.

31 мая 1945 года патриаршая делегация прибыла в Иерусалим⁴. Состоялись богослужения в Храме Гроба Господня, прием в Патриархии. Патриарх Алексей посетил Вифлеем, Елеонский монастырь, Гефсиманию.

Архим. Антоний (Синькевич) писал в Архиерейский Синод РПЦЗ о визите Патриарха: «Советский Патриарх побывал в Елеонском и Гефсиманском храмах... в обоих случаях неожиданно, в сопровождении своей и греческой свиты... В обоих храмах он заходил в алтарь... На Елеоне сестры вели себя спокойно и выдержанно. Никто не подошел к нему. В Гефсимании игумен Серафим стоял посредине храма, когда они вошли. Пели «Воскресение Христово видевше... Никто не только не подошел к Патриарху, но даже никто не повернул головы, чтобы

1 Путешествия Святейшего Патриарха Алексея (к первой годовщине со дня кончины). Машинопись. Библиотека МДА. — С. 3–4.

2 Лисовой Н. Н. Штаб церковной стратегии. Из истории ОВЦС // Московская перспектива. № 26. 2006. 11 июля.

3 Лисовой Н. Н. Елеонская Гора // ПЭ. Т. XVIII. — М., 2008. — С. 314.

4 ЖМП. 1945. № 8. С. 5.

посмотреть на пришедших, так что большинство сестер его так и не видали»¹.

4 июня состоялось путешествие Патриарха на Иордан. 6 июня Патриарх покинул Святую Землю. В своей речи, произнесенной 3 июня после служения у Гроба Господня, Патриарх говорил об укреплении связей между Русской и Иерусалимской Церквами. Отношение к визиту со стороны большинства клириков и монашествующих РПЦЗ на Св. Земле было отрицательным.

Именно в ходе патриаршего визита иерусалимскому духовенству стало ясно, что возобновление русского духовного присутствия в Святой Земле — дело ближайшего будущего. Воссоздание РДМ в юрисдикции Московского Патриархата требовало тщательной подготовки и помощи со стороны государства, также в этот период заинтересованного в усилении русского православного присутствия в регионе.

6 июня 1946 года в Совете по делам Русской Православной Церкви состоялось совещание с участием Патриарха Алексия, наметившее основные направления внешней деятельности РПЦ на Св. Земле. Присутствовали со стороны Совета: председатель Г. Г. Карпов, его заместитель С. К. Бельшев, глава заграничного отдела Г. Т. Уткин. Со стороны Патриархии в заседании принимали участие: Патриарх Алексей, митрополит Николай (Ярушевич), митрополит Григорий (Чуков), а также Л. Н. Парийский. Было принято решение направить делегацию в Иерусалим, которая должна была передать Патриарху Иерусалимскому Тимофею в качестве дара 40 тыс. американских долларов². Как указано в записи беседы, «эти деньги Правительство дает

1 *Трубников А., протоиерей.* Ближний Восток — колыбель Православия. — Мадрид, 1964. — С. 177–178.

2 *Сафонов Д. В.* 6 июня 1948 года // Русская Православная Церковь. XX век. — М., 2008. — С. 389.

М[осковской] Патриархии безвозмездно, а Патриархия передаст их, как братскую помощь от Русской Церкви»¹. На встрече 6 июня 1946 года прозвучало то, что «патриарх Тимофей заявил о желательности назначения из Москвы архимандрита для возглавления русской миссии»². По итогам беседы в Совете было принято решение: «Восстановить паломничество русских паломников в Иерусалим и с этой целью уже в 1946 году организовать паломничество группы примерно в 25 человек»³.

Совершая свой визит на Ближний Восток, который проходил с 12 ноября по 6 декабря 1946 года, митрополит Ленинградский Григорий (Чуков) передал Патриарху Тимофею обещанные 40 тыс. долларов, за что последний выразил глубокую благодарность. Митрополит Григорий провел переговоры с Патриархом Тимофеем, итоги которых изложил в докладе Патриарху Алексию 18 декабря 1946 года. Задачей поездки по Ближнему Востоку было ознакомление с положением русских православных приходов и монастырей⁴. Митрополит Григорий получил от Патриарха Тимофея заверение, что Иерусалимский Патриархат будет «поддерживать Московскую Патриархию в международных церковных вопросах»⁵.

1 Там же. См.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 80. Л. 130. Цит. по: *Шкуратова И. В.* Советское государство и внешнеполитическая деятельность Русской Православной Церкви 1945–1961 годы. Дисс...канд. ист. наук. — М., 2005. — С. 77.

2 Запись беседы в Совете по делам РПЦ от 6 июня 1946 года, сделанная Л. Н. Парийским // Архив МДА. Коллекция документов.

3 Там же.

4 *Копылова О. Н.* Личный архив митрополита Григория (Чукова) в материалах Государственного архива Российской Федерации // Вестник церковной истории. — 2006. № 1. — С. 220.

5 *Сорокин В., прот.* Исповедник: Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). — СПб., 2005. — С. 426.

24 декабря 1946 года Патриарх обратился к главе Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпову с предложением предоставить Иерусалимскому Патриархату (наряду с Антиохийским и Александрийским) подворье в Москве. Об этом, по словам главы Церкви, усиленно просили сами Восточные Патриархи, и «это является гарантией укрепления и наших храмов в их Патриархатах»¹. Однако Иерусалимское подворье тогда не было открыто, оно начало действовать только 19 ноября 1989 года.

В письме от 24 декабря 1946 года Патриарх Алексей также просил Совет дать разрешение «неотложно назначить священников в Тегеран и Иерусалим для руководства находящимися там русскими православными общинами», об этом имелась договоренность с Патриархами. Кроме того, Патриарх просил «отпускать в достаточном количестве средства как на содержание наших церквей за границей, так и на помощь самим Патриархам в их церковных нуждах»². По словам Святейшего, «это обеспечит прочное и соответствующее достоинству Русской Православной Церкви существование там наших храмов, укрепит наше влияние там вообще и свяжет более тесными узами взаимоотношение с нами Восточных Патриархов»³. Патриарх также сообщал, что в Иерусалиме «многие эмигранты обращались к нашей делегации с просьбой о содействии в получении ими советских паспортов для выезда в СССР»⁴.

1 Письма патриарха Алексея I в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР 1945—1953 годов / Под ред. Н. А. Кривовой, отв. сост. Ю. Г. Орлова. — М., РОССПЭН, 2009. — Т. 1. — С. 214.

2 Там же. — С. 215.

3 Там же.

4 Там же.

3 августа 1948 года Г. Г. Карпов направил в ЦК ВКП(б) докладную записку, в которой высказывался о необходимости оказания денежной помощи со стороны РПЦ Антиохийской, Александрийской и Иерусалимской Православным Церквям в целях парализовать попытки создать блок церквей Ближнего Востока, которые предпринимались Константинополем.

ИЗРАИЛЬСКИЕ ВЛАСТИ И РУССКОЕ ЦЕРКОВНОЕ ИМУЩЕСТВО В 1948–1949 ГОДАХ

Возвращение недвижимости Московскому Патриархату было бы затруднено без содействия государства Израиль, которое было создано благодаря поддержке политического руководства СССР. 29 ноября 1947 года Советский Союз голосовал в ООН за резолюцию № 181 о создании арабского и еврейского государств в Палестине. 14 мая 1948 года, по истечении срока британского мандата на Палестину, было образовано еврейское государство Израиль. 15 мая министр иностранных дел СССР В. М. Молотов в телеграмме своему израильскому коллеге М. Шертоку заявил о решении СССР признать это государство, а 18 мая было обнаружено заявление о готовности СССР установить с Израилем дипломатические отношения.

24–26 мая 1948 года Советский Союз установил дипломатические отношения с Израилем. В августе 1948 года в Тель-Авиве была открыта советская дипломатическая миссия во главе с посланником П. И. Ершовым¹.

1 Гасратян С. М. Русская Духовная Миссия в Израиле в 40–60-е годы XX века // Восток. 1998. № 5. — С. 77.

20 мая 1948 г. власти государства Израиль назначили «уполномоченного по делам русского имущества», которым стал И. Рабинович¹. Еще до своего назначения Рабинович занимался вопросами русской собственности. 28 апреля 1948 года власти английского мандата приняли закон о передаче всей русской собственности зарубежным РДМ и ППО, для того, чтобы она не досталась СССР. Однако в ночь перед публикацией закона в официальной газете, что было необходимо для его вступления в силу, весь тираж был уничтожен группой израильтян.

И. Рабинович рассказал советскому посланнику П. И. Ершову, что «закон о передаче этого имущества администрациям Духовной миссии и Православного палестинского общества он уничтожил при помощи отряда Пальмаха»². Таким образом, закон не был опубликован и не вступил в силу. Подробности спецоперации описаны в книге ее участника Игаля Кимхи «По ту сторону линии», вышедшую в свет в 1980-х годах в Израиле³.

Архимандрит Антоний (Синькевич) собрал значительный архив документов на подтверждение прав собственности РДМ в отношении недвижимого имущества. Однако некоторые документы были изъяты израильскими военными во время обыска в Миссии 6 мая 1948 года. Вот как описывал в письме в Архирейский Синод РПЦЗ эти события сам о. Антоний: «В кабинете было собрано множество наших папок, писем, договоров аренды и многие другие документы, касающиеся нашей недвижимости. Израильские солдаты очень нервничали, они сказали

1 Цит. по: URL: <http://ricolor.org/russia/me/z3/> (дата обращения: 01.04.2009)

2 Там же.

3 См. об этом: *Гультяев Р., Платонов П.* Операция «Серп и молот». URL: <http://ricolor.org/russia/me/sm/> (дата обращения: 01.04.2009)

мне, что у них нет времени, поэтому они вынуждены забрать все это на 10 дней. Я попросил у них расписку. Они торопились, поэтому невозможно было составить полный список. Тогда я попросил их хотя бы пересчитать документы, и получил расписку на 78 договоров и других ценных бумаг. Среди бумаг я заметил свою переписку, касающуюся советской кампании против нашей Миссии. <...> Это были документы, которые я собирал в течение 15 лет. Мне приходилось ездить по всей Палестине и разыскивать их по старым турецким архивам, прежде чем удалось найти регистрацию наших земель. Часть документов удалось получить после долгих судов; многие были получены согласно Земельному соглашению во время британского правления. В результате основная часть нашей собственности была зарегистрирована должным образом. Теперь казалось, что все эти усилия предприняты зря. ...Потеря этих документов означала потерю собственности»¹. Однако, очевидно, многие документы в итоге удалось сохранить. В. И. Косик указывает: «Во время арабо-израильской войны 1948 года отцу Антонию удалось сохранить основную часть документов на земельное имущество Миссии»². Однако русскую церковную собственность на своей территории власти Израиля передали СССР. Духовенство РПЦЗ сохранило контроль над участками, которые находились на территории Трансиордании.

Директор Восточноевропейского департамента МИД Израиля Ш. Фридман вместе с генеральным прокурором Израиля Я. Шапиро в феврале 1949 года встретились с представителями советского полпредства. В ходе встречи советские дипломаты предъявили документы о передаче собственности РДМ

1 Копия письма архим. Антония (Синькевича) от 27 июля 1948 года хранится в архиве редакции периодического издания «Православная Русь» в Джорданвилле, США. Цит. по: *Потанов Виктор, прот.* Указ. соч.

2 *Косик В. И.* Указ. соч. С. 22.

в Иерусалиме под управление архим. Антония, подписанные последним и И. Рабиновичем, который именовал себя «исполняющим обязанности юридического представителя правительства Израиля»¹. Для израильских чиновников это стало неожиданностью. Фридман и Шапиро предлагали назначить израильского опекуна над собственностью РДМ, после чего отменить указ англичан от 28 апреля 1948 года, что, по их словам, позволило бы начальнику РДМ вступить в управление этими объектами. Советские дипломаты на это не согласились, предъявив уже подписанные Рабиновичем и архим. Леонидом акты передачи и попросив заверить подпись И. Рабиновича.

Как отмечают Р. Гультьев и П. Платонов, «на самом деле Рабинович хотел заключить арендные контракты с еврейскими гражданскими, военными учреждениями, которые уже заняли русские здания, продолжая тем самым британскую имущественную политику в отношении русских построек»². И. Рабинович также старался уверить советского посланника П. И. Ершова в том, что «делал все возможное для передачи его Советскому Союзу»³. Не совсем ясно, были ли действия Фридмана и Шапиро скоординированы с действиями И. Рабиновича, вероятно, последний действовал независимо от них. Акты, подписанные И. Рабиновичем, как в начале 1950-х годов установил израильский суд, юридической силы не имели, т. к. в кадастровых книгах участки переоформлены не были.

1 Письмо директора Восточноевропейского департамента МИД Израиля Ш. Фридмана миссии Израиля в СССР // URL: <http://ricolor.org/russia/me/z4/> (дата обращения: 01.04.2009)

2 Гультьев Р., Платонов П. Операция «Серп и молот». // URL: <http://ricolor.org/russia/me/sm/> (дата обращения: 01.04.2009)

3 Цит. по: Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие. — С. 400.

ВОЗОБНОВЛЕНИЕ РДМ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА В 1948 ГОДУ

Инициатива направления духовенства Московского Патриархата для возобновления РДМ исходила от советского МИДа. В письме заместителя министра иностранных дел СССР В. А. Зорина на имя председателя комитета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР Г. Г. Карпова от 10 сентября 1948 года указывалось: «Учитывая сложившуюся в Иерусалиме обстановку, посланник т. Ершов внес следующее предложение: 1. Назначить и в ближайшее время прислать начальника Русской Духовной Миссии от Московской Патриархии, а также представителя Русского Палестинского Общества, выдав им соответствующие правовые полномочия и доверенности для принятия и управления имуществом»¹. Он также писал о том, что начальник РДМ должен «немедленно отправиться к месту назначения и принять дела и имущество по должности начальника Миссии»².

17 сентября 1948 года Священный Синод назначил начальником возобновляемой Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрита Леонида (Лобачева), клирика г. Москвы, а его помощником священника Владимира Елховского³.

14 октября 1948 года И. В. Сталин подписал распоряжение Совета министров СССР «дать согласие Московской Патриархии на выезд из СССР в государство Израиль для постоянной работы архимандрита Леонида (Лобачева Ильи Христофоровича)

1 Советско-израильские отношения. Сборник документов / Под ред. Б. А. Колоколова, Э. Бенциура и др. Т. I. 1941–1953. — М., 2000. — С. 361.

2 Архив ОВЦС. Д. 53. 1948. Л. 1. Цит. по: Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие. — С. 401.

3 ЖМП. 1950. № 10. — С. 32.

в качестве начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме и Елховского Владимира Евгеньевича в качестве священника Миссии»¹.

22 октября 1948 года Патриархом была подписана доверенность на имя архим. Леонида². Архим. Леонид был наделен правом быть представителем Патриарха «во всех церковных учреждениях и организациях, в государственных, административных, судебных и иных учреждениях в Палестине, в частности, в государстве Израиль и г. Иерусалиме». Ему поручалось управление всем имуществом, в том числе той его частью, которая была приобретена за то время, пока РДМ находилась в руках представителей РПЦЗ: «всякого рода имущество, денежные и материальные ценности, как ранее являвшиеся собственностью РДМ, так и вновь созданные или приобретенные с 1918 по 1948 год, на имя означенной Миссии или на имя общин и лиц, действовавших под руководством неканонического “Синода Русской Православной Церкви за границей”, возглавляемого митрополитом Анастасием». Архим. Леониду поручалось руководить всеми сторонами деятельности РДМ, «с учетом интересов святой братской Иерусалимской Православной Церкви»³.

ДУХОВЕНСТВО ПЕРВОГО СОСТАВА РДМ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА

Необходимо сказать несколько слов о самих членах первого состава возобновленной Миссии. Глава Миссии, архимандрит

1 *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие. — С. 401.

2 Там же. — С. 402.

3 *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие. — С. 401–402.

Леонид (Лобачев) родился в 1896 году под Москвой в дер. Черные Грязи Химкинского уезда в крестьянской семье. Окончил церковно-приходскую школу. В 1916 году по окончании московского Алексеевского коммерческого училища он поступил послушником в Чудов монастырь в Московском Кремле. В 1918–1920 годах находился на военной службе в Красной армии в городе Архангельске. В 1920 году поступил послушником в Новоспасский ставропигиальный монастырь, где он исполнял обязанности канонарха. Был келейником настоятеля монастыря епископа Евгения (Кобранова).

В 1925 году епископом Рыбинским Серафимом (Силичевым) был пострижен в монашество с именем Леонид, рукоположен во иеродиакона и 14 июля того же года Патриаршим Местоблюстителем Митрополитом Крутицким Петром (Полянским) хиротонисан во иеромонаха. Священническое служение начал в Рыбинске и проходил его в дальнейшем на приходах Ярославской епархии. В 1930 году по благословению митрополита Сергея (Страгородского) игумен Леонид был возведен в сан архимандрита. Арестованный в 1930 году, он провел около 4 лет в ИТЛ. По освобождении, с 1934 года работал в сфере питания в Центральном морском управлении, а с 1937 года — в Управлении пароходства¹.

Во время Великой Отечественной войны был призван в армию, с 1942 года участвовал в боях в качестве рядового артиллериста. Гвардии старшина Лобачев за воинскую доблесть был награжден орденом Красной Звезды, медалями «За Отвагу» «За боевые заслуги», «За оборону Москвы», «За оборону Сталинграда», «За взятие Будапешта», «За взятие Вены», «За победу над Германией». Демобилизовавшись из армии, он вновь

1 Голубцов С., протодиакон. Церковная Московия 1935–1965 годов // Церковно-исторический вестник. — 2004. № 11. — С. 21.

вернулся к священнослужению. В 1946 году был священником ряда московских храмов. С июня 1948 года служил в храме возобновленного Антиохийского подворья¹.

Протоиерей Владимир Евгеньевич Елховский также родился в 1896 году в Переславле-Залесском в семье прот. Евгения Елховского, который был расстрелян в 1937 году, а в 2000 году канонизирован Юбилейным Архиерейским Собором РПЦ.

Окончил духовное училище в Переславле-Залесском, затем семинарию в г. Владимире, после этого — школу прапорщиков Александровского военного училища. В августе-октябре успел принять участие в Первой мировой войне на Западном фронте. Учился в Московском университете, пока в 1919 году не был мобилизован в Красную армию. В 1938–1940 годах учился на заочном отделении Ленинградского института иностранных языков. До войны работал учителем в школах. Закончил курсы при Высшей военной академии им. М. Фрунзе. В Великой Отечественной войне участвовал в звании офицера, дослужился до звания майора. За боевые заслуги получил орден Красной Звезды, имел другие боевые награды. В ноябре 1946 года архиепископом Макарием (Даевым) он был рукоположен во священника, служил в с. Жилине Московской области, с февраля 1948 года — в церкви Воскресения Словущего на Успенском вражке (ул. Неждановой). Очевидно, в сан протоиерея о. Владимир был возведен Патриархом накануне выезда в Иерусалим.

Вернувшись со Св. Земли, оба клирика, составлявших ее первый состав, продолжили свое служение Церкви, став весьма заметными фигурами в истории Русской Церкви второй половины XX века. Архимандрит Леонид в 1950 году стал настоятелем храма преп. Пимена Великого в Москве. 7 июня 1953 года был рукоположен во епископа Астраханского и Сталинград-

1 Архив ОВЦС. Д. 53. 1948. Л. 3. Цит. по: *Лисовой Н. Н. Указ. соч.* — С. 401.

ского. В 1954 году назначен епископом Пензенским и Саранским, в 1960 году — Калужским и Боровским, в 1963 году — архиепископом Ивановским и Кинешемским, а с 1965 года — Харьковским и Богодуховским. Скончался в Москве 26 июля 1967 года.

Прот. Владимир Елховский после возвращения из Иерусалима продолжил служение в храме Воскресения Словущего на Успенском вражке, став в 1953 году его настоятелем¹. В 1950–1960 годы был членом и затем председателем Хозяйственного управления Московской Патриархии, заведующим канцелярией Московской Патриархии². Совет по делам РПЦ часто был недоволен им, т.к. прот. Владимир пытался не допустить реализации разрушительных для Церкви инициатив Совета в эпоху хрущевских гонений. В 1961 году уполномоченный по г. Москве А. Трушин в своих докладах отмечал его борьбу против насаждения в храмах «безбожных исполнительных органов», в которой прот. В. Елховскому помогал личный секретарь Патриарха Алексия I Даниил Андреевич Остопов³. В 1968 году Совет добился отстранения прот. Владимира от должности председателя Хозяйственного управления Патриархии как «реакционного протоиерея»⁴. Он был одним из самых любимых в народе московских батюшек. Скончался о. Владимир в 1977 году и был отпет архиепископом Волоколамским Питиримом (Нечаевым).

1 *Маякова И. А.* Елховский Владимир, прот // ПЭ. Т. XVIII. — М., 2008. — С. 424.

2 *Голубцов С., протодиакон.* Церковная Московия 1935–1965 годов // Церковно-исторический вестник. — 2004. № 11. — С. 21.

3 *Голубцов С., протодиакон.* Указ. соч. — С. 41.

4 *Маякова И. А.* Елховский Владимир, прот // ПЭ. Т. XVIII. — М., 2008. — С. 424.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РДМ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА В 1948–1949 ГОДАХ

23 ноября 1948 года Миссия в составе архим. Леонида и прот. Владимира отбыла на Св. Землю¹. 30 ноября 1948 года они прибыли в Иерусалим. Глава РДМ отправил телеграмму Патриарху Алексию: «Ваше Святейшество! Доношу Вам, что сего числа прибыли в Иерусалим благополучно. Поместились в здании Миссии. Приступил к выполнению послушания»².

Получив благословение Патриарха Иерусалимского Тимофея, архим. Леонид приступил к выяснению имущественных прав Русской Православной Церкви, к приведению в порядок имущества Миссии³. Важнейшей задачей РДМ, по определению заведующего заграничным отделом Совета по делам РПЦ Г. Т. Уткина, было «юридическое закрепление за миссией права владения значительным имуществом в государстве Израиль, принадлежавшим духовной миссии (земельные участки, дома, храмы, монастыри и т. д.»⁴.

1 декабря 1949 года при содействии израильских властей было получено здание Троицкого собора. Как свидетельствовал архим. Антоний (Синькевич), передача Троицкого собора состоялась «на основании записки от 1 декабря 1948 года, составленной по-русски, за печатью военного губернатора Иерусалима, в которой сказано: “Господину иеродиакону Мефодию: настоящим предлагаем Вам передать ключи и все другие вещи Русской Духовной Миссии, представителям православной Церкви, прибывшим из Москвы, каковыми являются архиман-

1 Русская духовная миссия в Иерусалиме // ЖМП. 1949. № 3. — С. 8.

2 *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие. — С. 402.

3 ЖМП. 1950. № 10. — С. 32.

4 РГАНИ. Ф. 5. Оп. 17. Д. 452. Л. 180.

дрит Леонид и священник о. Владимир»¹. К этому времени сам архим. Антоний и другие клирики РДМ в юрисдикции РПЦЗ покинули Израиль, оставив руководство и имущество Миссии на указанного иеродиакона Мефодия.

Прот. Виктор Потапов, без ссылки на источник, сообщает, что к иеродиакону Мефодию была применена физическая сила со стороны сотрудников советского посольства, т. к. он отказался выдать ключи². Н. Н. Лисовой указывает, что передачу храма Св. Троицы, а также храма св. царицы Александры и ризницы клирикам Московского Патриархата, осуществляла израильская полиция³.

Сам архим. Леонид в письме прот. Н. Колчицкому от 27 декабря 1948 года писал: «Большинство из братии <Миссии> сбежали вместе с Антонием и остались только четыре человека: архимандрит Мелетий, иеродиакон Мефодий и два монаха — Василий и Никифор. Из них Мефодий и Никифор отстранились от нас, заявив, что митрополит Анастасий не благословил их общаться с нами в молитве. Уезжая, Антоний дал наказ Мефодию управлять Миссией и сдал ему все хозяйство»⁴. Только архимандрит Мелетий (Розов), ставший членом РДМ в 1908 году и бывший ее начальником, перешел в состав РДМ Московского Патриархата.

В подчинении РДМ юрисдикции РПЦЗ остались: Свято-Вознесенский женский монастырь на Елеоне, где позднее расположилась резиденция начальника Миссии, Вифанская община Воскресения Христова, основанная в 1930-е годы

1 Потапов В., прот. Указ. соч.

2 Там же.

3 Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие. — С. 403.

4 Там же. — С. 402.

на средства монахинь английского происхождения¹, храм св. Марии Магдалины в Гефсимании, участок с Мамврийским дубом и собором Св. Праотец в Хевроне, скит на месте древней Фаранской лавры преп. Харитона Исповедника, участок в Иерихоне, часовня на прибрежном участке на реке Иордан². Храм Св. Александра Невского у Судных Врат в Иерусалиме принадлежал зарубежному ППО.

В первом письме в ОВЦС архимандрит Леонид указывал, что «церковь и здания в Иерусалиме, не говоря уже о других местах, находятся в запущенном состоянии и нуждаются в ремонте, который необходимо сделать также и для поднятия авторитета Духовной Миссии и престижа Русской Церкви в Палестине»³. В период арабо-израильских военных действий в главный купол Троицкого собора попало несколько снарядов, и хотя купол не был пробит, крыша была приведена в полную негодность.

В 1949 году архим. Леонид писал: «Пришли мы сюда, как на пожарище, как на бесчестно брошенное кем-то хозяйство и святыню, состояние храмов и строений ужасное. От былого уюта не осталось и следа. В разбитые окна врывается ветер, в коридорах Миссии темно... Первую литургию совершали на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы в храме св. мученицы Александры. Здесь также стекла всюду выбиты, окна завешены одеялами и матрацами, холод, везде грязь, на полу осколки штукатурки... Сейчас заканчиваем неотложный ремонт храмов. Но с хозяйством тяжело: оно требует срочной поддержки, каждый день вызывает свою нужду и, глав-

1 Лисовой Н. Н. Вифания // ПЭ. Т. VIII. — М., 2004. — С. 589.

2 Трубников А., протоиерей. Ближний Восток — колыбель Православия. — Мадрид, 1964. — С. 185.

3 Там же.

ное, в первую очередь требует людей. Нет кадров, некому работать»¹.

5 декабря 1948 года архим. Леонид, прот. Владимир и духовник Горненской обители иером. Исаия, также перешедший из РПЦЗ, совершили в Горненском монастыре первое торжественное богослужение. Архим. Леонид докладывал в ОВЦС: «Обитель приготовилась к службе как к великому празднику, во время литургии прибыло наше посольство, представители государства Израиль, представители командования [израильской] армии, фотографы, журналисты»². К этому времени из числа сестер обители большая часть покинула ее, остались лишь совсем пожилые. По списку архим. Леонида, здесь в конце 1948 года оставалось 59 сестер, 46 из которых были старше 60 лет³.

Кроме него, как следует из письма архим. Леонида секретарю Патриархии прот. Н. Колчицкому от 27 декабря 1948 года, из местных русских людей в состав РДМ были включены: духовник Горненского монастыря иеромонах Исаия, настоятель храма Илии Пророка на горе Кармил в Хайфе архимандрит Авраамий, свечник монах Василий и две монахини: Тавифа, заведовавшая хозяйством русской церкви Петра и Павла в Яффе, и Варвара, пономарствовавшая в домовый церкви Миссии⁴.

После того как весной 1949 года было подписано арабо-израильское перемирие, активизировались работы по ремонту

1 Цит. по: *Потапов И., свящ.* Русская Духовная миссия в Палестине (исторический очерк) // ЖМП. 1954. № 4. — С. 61.

2 Архив ОВЦС. Д. 53. 1948. Л. 43. Цит. по: *Лисовой Н. Н.* Горненский монастырь // Православная Энциклопедия. — М., 2006. Т. XII. — С. 124.

3 *Лисовой Н. Н.* Горненский монастырь // Православная Энциклопедия. — М., 2006. Т. XII. — С. 124.

4 *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие. — С. 403–404.

Троицкого собора и храма св. царицы Александры в Миссии, церкви свв. апп. Петра и Павла в Яффе, церкви св. пророка Илии на горе Кармил и церкви Казанской Божией Матери в Горненском монастыре. Нуждалось в ремонте и само здание Миссии, начались работы по приведению в порядок больших садов Миссии¹.

14 мая 1949 года члены РДМ были приглашены в греческую Патриархию в Старом Городе, для чего клирики ИПЦ испросили у иорданских властей визы для граждан СССР архим. Леонида и прот. Владимира².

За год с небольшим, в течение которого первый состав Миссии находился на Св. Земле, было сделано полное остекление всех помещений и храмов, отремонтированы крыши и купола, произведена побелка зданий, а в садах поставлены насосы для поливки деревьев. Здание самой Миссии в г. Иерусалиме было отремонтировано, восстановлены покои начальника Миссии³. Был начат ремонт Горненского монастыря, помещений в г. Яффе, храма св. пророка Илии на горе Кармил.

Со 2 по 4 августа 1949 года архимандрит Леонид совершил совместно с атташе миссии СССР в Израиле А. С. Семиошкиным поездку на территорию Иордании — в Назарет и Тиверию для осмотра участков, ранее принадлежавших РДМ⁴.

К 28 января 1950 года отцом Леонидом было принято 4 объекта в Иерусалиме (Русские постройки, Вениаминовское

1 ЖМП. 1950. № 10. — С. 32.

2 Там же.

3 *Потапов И., свящ.* Русская Духовная миссия в Палестине (исторический очерк) // ЖМП. 1954. № 4. — С. 62.

4 Советско-израильские отношения. Сборник документов / Под ред. Б. Л. Колоколова, Э. Бенциура и др. Т. I. 1941–1953. Кн. 2. Май 1949–1953. — М., 2000. — С. 58.

подворье, дом И. Г. Силаевой и загородная дача в Катамоне), монастырь и участок земли в Горнем, церковь с подворьем в Яффе, церковь и подворье в Хайфе, оливковый сад в Назарете, участки земли в Кане Галилейской и в Лубие (Галилея), «дом над сводами» в Тивериаде и участок в Магдале¹. Позднее эти участки были переоформлены на СССР и в 1964 году почти все проданы советским правительством Израилю в рамках т. н. «апельсиновой сделки».

Начальник РДМ архим. Леонид не разбирался в юридических тонкостях, связанных с оформлением собственности, и уделял этому недостаточно внимания. В письме к заместителю председателя ОВЦС прот. Г. Разумовскому прот. Владимир Елховский писал: «Я думаю, что вместе с храмами должны быть приняты (и оформлены соответствующим актами) все без исключения земли и гражданские постройки, принадлежащие Миссии. Для израильской стороны, как показывают мои наблюдения, этот момент нашей работы является не особенно приятным, и поэтому всякие неожиданные задержки по передаче и оформлению не являются случайными. С израильской стороны это понятно и естественно. Но меня беспокоит отсутствие интереса в этом вопросе отца Леонида. Несколько раз я пытался с ним говорить на эту тему, но ответ всегда был один: “Вы политически отстали, зачем нам эти земли, дома? Все равно здесь будет революция, и все отберут”. Возражений на это он не хочет слышать и раздражается, поэтому я замолчал, но считаю, что в этом вопросе он глубоко неправ»².

Прот. В. Елховский, так и не сумев убедить своего начальника архим. Леонида в необходимости активизировать оформление

¹ Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие. — С. 407.

² Архив ОВЦС. Д. 53. 1948. Л. 48. Цит. по: Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие. — С. 405.

объектов недвижимости на РДМ, втайне от него, обратился с просьбой в ОВЦС оказать на него соответствующее воздействие¹.

ФИНАНСОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ РДМ 1948–1949 ГОДОВ

В 1948–1949 годах материальное положение РДМ было довольно скудным, регулярного финансирования не было. Патриархия, не получая регулярно на нужды Миссии средств от государства, не могла изыскать достаточно средств на необходимые нужды РДМ. Патриарх не раз обращался за материальной помощью для нужд Миссии в Совет по делам РПЦ. Так, 13 июля 1949 года он направил заместителю председателя Совета по делам РПЦ С. К. Бельшеву письмо, в котором просил выделить пять с половиной тысяч американских долларов на содержание Миссии: «1. На покупку автомашины для постоянных разъездов по территории Миссийских владений 2.000 ам.д; 2. На неотложный ремонт и срочные хозяйственные мероприятия 3.000 ам.д; 3. На переправку музейных ценностей в СССР и на необходимую медицинскую помощь 500 ам. д»². Выделенных государством 4 тыс. долларов хватило ненадолго. Архим. Леонид сообщал в ОВЦС, что «с хозяйством переходят к нам и люди русские, которых необходимо обязательно материально содержать... На присланные 4 тыс. долларов приобретаем предметы первой необходимости, содержим общую

1 Архив ОВЦС. Д. 53. 1948. Л. 48. Цит. по: *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие. — С. 405.

2 Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской Православной Церкви. Т. 1. — С. 484.

трапезу, производим неотложный ремонт. Двести долларов выделили Горненскому монастырю. Сейчас средств нет и на наши телеграммы Святейшему ответа не имеем. Вынуждены просить ссуду у Израиля»¹.

Патриархия не могла сама приобретать валютные средства без участия государства. Поэтому государство выделяло Патриархии валюту на конкретные расходы РДМ, о чем просил в своих письмах Совет по делам РПЦ Патриарх Алексей. Для регулярного финансирования зарубежных представительств РПЦ было принято решение об открытии в Сбербанке валютного счета РПЦ, который регулярно пополнялся государством. Согласно справке заведующего заграничным отделом Совета по делам РПЦ Г. Т. Уткина от 14 декабря 1955 года, 30 января 1950 года в Сбербанке был открыт валютный счет Московской Патриархии на 754 717 р., расходы же Патриархии в этом году составили 836 тыс. рублей. Счет ежегодно пополнялся на сумму в среднем около 900 тыс. рублей. Деньги с этого счета тратились в основном на содержание РДМ и других заграничных представительств РПЦ. Так, в 1956 году из 980 000 рублей 72% было потрачено на эти цели.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РДМ ПОД РУКОВОДСТВОМ ЕПИСКОПА ВЛАДИМИРА (КОБЦА)

Согласно указу Патриарха Алексея от 30 декабря 1949 года, старый состав Миссии должен был быть заменен на новый — в Иерусалим

¹ Архив ОВЦС. Д. 53. 1948. Л. 44. Цит. по: *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие. — С. 405.

должны были отправиться епископ Изборский Владимир (Кобец) с двумя священниками.

К смене состава РДМ, который произошел в начале 1950 года, был приурочен визит Патриарха в Совет по делам РПЦ. 31 марта 1950 года, согласно дневниковой записи Патриарха Алексия, он побывал в Совете¹. К этому времени отношения СССР и Израиля осложнились, что отразилось на процессе передачи собственности РДМ. В секретной справке от 19 апреля 1950 года сотрудники МИД СССР констатируют: «Израильское правительство затягивает передачу нам нашего имущества в Израиле и защищает незаконные действия своих официальных властей, захвативших часть объектов»².

Епископ Владимир (Кобец) до своей хиротонии во епископа Порховского, vicария Псковской епархии был настоятелем Псково-Печерского монастыря. О своем настоятеле братия монастыря вспоминала так: «Был он на вид лет под шестьдесят, большущий, черный. Говорил так, что никто ничего не мог понять — был он коренной украинец... был он настоящим знатоком сельского хозяйства и всеми работами в поле и на огороде руководил сам... Хозяйственная жизнь монастыря кипела. Наш неутомимый настоятель вставал в шесть утра, брал в руки посох и шел по кельям, созывая всех на работу»³. Видимо, именно хозяйственные способности епископа Владимира были причиной назначения его Патриархией главой Миссии. Ему удалось провести капитальный ремонт зданий миссии, храма и колокольни Горненского монастыря, восстановить сады Миссии в

1 Алексий [I], Патриарх Московский и всея Руси. Дневниковые записи. Т. 1. Машинопись. — С. 147.

2 Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие. — С. 407.

3 Тихон (Секретарев), архимандрит. Врата Небесные. История Псково-Печерского Свято-Успенского монастыря. — Печоры, 2006. — С. 131, 134.

Яффе и Магдале¹. Средства на эти работы выделялись государством. 5 октября 1951 года епископ Владимир вернулся в Москву и сделал доклад на заседании Синода². 7 декабря 1951 года он представил Патриарху рапорт о проделанной за два года в Израиле работе³. 29 декабря 1951 года был подписан патриарший указ о назначении его епископом Житомирским и Овручским⁴.

СМЕНА СОСТАВА МИССИИ В 1951 ГОДУ

31 июля 1951 года появилось постановление СМ СССР, согласно которому в Иерусалим командировались архимандрит Поликарп (Приймак)⁵, священники Алексей Громов и Григорий

1 Шкаровский М. В. Владимир (Кобец) // Православная Энциклопедия. — М., 2004. Т. VIII. — С. 653.

2 Патриарх Алексей. Дневниковые записи. Т. 2. — С. 35.

3 Архив ЦНЦ ПЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 9. Л. 22.

4 Там же. — Л. 23.

5 Архимандрит Поликарп (в миру Георгий Кондратьевич Приймак) родился 1 апреля 1912 года в г. Владивостоке. В 1920 году Георгий поступил в русскую гимназию Манчжурии, закончил обучение уже в гимназии г. Харбин в 1930 году. В 1931 году он переехал в г. Сидзуока (Япония), где изучал японский и английский языки, занимался живописью, которой был увлечен с детства. При посещении Воскресенского кафедрального собора в Токио познакомился с митрополитом Японским Сергием, начальником Российской духовной миссии. Он оказал на Георгия исключительное влияние: под руководством владыки Георгий изучал богословие, готовясь к служению Церкви. В марте 1936 года митрополитом Сергием Георгий был рукоположен во диакона, пострижен в монашество с именем Поликарп и рукоположен в сан иеромонаха. С апреля 1936 года иеромонах Поликарп служил в Русской Духовной Миссии в Корее, центр которой находился в Сеуле. В октябре 1939 года митрополит Сергей возвел иеромонаха Поликарпа в сан игумена, а в ноябре 1941 года — в сан архимандрита и назначил

Хомутов¹. 11 сентября 1951 года они побывали в резиденции Патриарха, который возвел за малым входом священников Громова и Хомутова в сан протоиереев². В Израиль члены Миссии выехали 13 сентября 1951 года.³ Помимо указанных трех человек, с ними были для пополнений состава сестер Горненского монастыря отправлены игуменья Тафива (Дмитрук) и монахиня Магдалина⁴. Игуменья Тафива с 1947 года была настоятельницей Рижского Троице-Сергиева монастыря, а также Илукстского Рождество-Богородицкого монастыря, закрытого в 1953 году, и Спасо-Преображенской пустыни⁵. Позднее, в 1960 году она была поставлена главой Горненской обители⁶. 22 сентября 1951 года новые члены Миссии выехали в Иерусалим из Бухареста, куда прибыли из Москвы⁷.

В 1951 году заменил главу Миссии и Архиерейский Синод РПЦЗ, который назначил ее начальником эмигрировавшего из СССР в годы Великой Отечественной войны архим. Димитрия (Биакай) (1908–1985).

В докладе о состоянии РПЦ на 1 января 1953 года Г. Г. Карпов как положительный момент отмечает, что за минувший год

начальником Российской духовной миссии в Корее. В 1949 году он был переведен в г. Харбин (Китай), т.к. власти Южной Кореи арестовали его за отказ перевести Миссию под омофор митрополита Феофила из США, а затем выслали.

1 РГАНИ. Ф. 5. Оп. 14. Д. 10. Л. 27.

2 Патриарх Алексей. Дневниковые записи. Т. 2. — С. 32.

3 РГАНИ. Ф. 5. Оп. 14. Д. 10. Л. 28.

4 Патриарх Алексей. Дневниковые записи. Т. 2. — С. 32.

5 Демина Н. Рижский Св. Троице-Сергиев женский монастырь. — Рига. 1999. — С. 212–215.

6 Лисовой Н. Н. Горненский монастырь // ПЭ. Т. XII. М., 2006. — С. 124.

7 Патриарх Алексей. Дневниковые записи. Т. 2. — С. 32.

произошло Составление и утверждение штатов и сметы на содержание Духовной Миссии в Иерусалиме, выработка Положения о Миссии, инструкций для работников Миссии¹.

9 февраля 1953 года, после взрыва на территории советской миссии, Советское правительство разорвало дипломатические отношения с Израилем, отношения были восстановлены только после смерти И.В. Сталина летом 1953 года.² 15 февраля 1953 года замминистра иностранных дел Я.А. Малик предложил Г.М. Маленкову утвердить план вывода советских представителей из Израиля. Здесь остался только представитель РПО И.И. Зайцев (работа которого в этой организации в 1951–1957 годах была прикрытием его деятельности как сотрудника внешней разведки³), а также шесть человек в РДМ во главе с архимандритом Поликарпом⁴.

В своем отчете от 3 октября 1953 года Г.Т. Уткин указывал: «В настоящее время задачей миссии является юридическое закрепление за миссией права владения значительным имуществом в государстве Израиль, принадлежавшим духовной миссии (земельные участки, дома, храмы, монастыри и т.д. Миссия обслуживает религиозные нужды проживающих в Иерусалиме, в Горненском монастыре русских монахинь, паломниц, принятых в 1952 году в советское гражданство, и православное арабское население»⁵.

-
- 1 *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. — М., 2004. — С. 98.
 - 2 *Гасратян С. М.* Русская Духовная Миссия в Израиле в 40 — 60-ые годы XX века // Восток. 1998. № 5. — С. 78.
 - 3 *Очерки истории российской внешней разведки.* — М., 2003. Т. 5. — С. 486
 - 4 *Советско-израильские отношения.* Т. I. Кн. 2. — С. 433.
 - 5 РГАНИ. Ф. 5. Оп. 17. Д. 452. Л. 180.

СМЕНА СОСТАВА РДМ В 1955–1956 ГОДАХ

Положение, которое складывалось в РДМ, не устраивало Совет по делам РПЦ. Некоторое время шел процесс подбора преемника архимандриту Поликарпу. Недосток церковных кадров, которые можно использовать во внешнецерковной деятельности, постоянно указывался Советом. Так, 5 октября 1953 года в докладе в ЦК КПСС М. А. Суслову и. о. председателя Совета С. К. Бельшеву констатировал «крайний недостаток кадров, пригодных для заграничной работы»¹. Заведующий заграничным отделом Совета Г. Т. Уткин отмечал, что духовенство, которое имеется в распоряжении Московской Патриархии, «не отвечает тем требованиям, которые предъявляются к лицам, направляемым на заграничную работу, как по политическим соображениям (судимость, пребывание на оккупированной территории и т. д.,) так и по церковно-деловым...»². По данным Совета, из 65 архиереев РПЦ только 3–5 могли использоваться в заграничной работе, а из 100 архимандритов только один³.

14 марта 1955 года священник Михаил Зернов выразил согласие на командировку в Иерусалим⁴. 6 мая 1955 года он вылетел в Иерусалим⁵. Однако представитель белого духовенства мог возглавлять РДМ только временно, необходимо было искать ему преемника. Работа по подбору священнослужителей для заграничной работы велась до мая 1957 года

1 РГАНИ. Ф. 5. Оп. 17. Д. 452. Л. 171.

2 Там же. — Л. 173.

3 Там же. — Л. 173–174.

4 Патриарх Алексей. Дневниковые записи. Т. 2. — С. 199.

5 Там же. — С. 205.

(когда он вышел на пенсию) главой заграничного отдела Совета Г. Т. Уткиным¹. Именно он 17 ноября 1955 года составил «Справку на иеромонаха Никодима (Ротова), командированного в Израиль в качестве члена Русской Духовной Миссии в Иерусалиме»². Иеромонах Никодим отвечал требованиям, предъявляемым Советом для священнослужителей, направляемых за рубеж — не имел судимостей, не жил на оккупированной территории, имел высшее духовное образование и происходил из среды сельской советской интеллигенции. Он также имел опыт административной работы, будучи и. о. настоятеля кафедрального собора г. Ярославля и секретарем епархиального управления. Решение вопроса о выезде в РДМ задержалось в связи с кончиной 31 декабря 1955 г. Патриарха Иерусалимского Тимофея.

10 февраля 1956 года Патриарх Алексей посетил Совет по делам РПЦ, где, согласно его дневниковым записям, обсуждался вопрос о РДМ³. На встрече присутствовал митрополит Николай и и. о. начальника РДМ прот. Михаил Зернов, а со стороны Совета — гг. Карпов, С. К. Бельшев и Г. Т. Уткин. На этом заседании было принято решение о назначении нового главы РДМ. Новый начальник РДМ архимандрит Пимен (Хмелевской) получил назначение на заседании Синода 20 февраля 1956 года.⁴

Интереснейшим источником о жизни РДМ в 1956–1957 годах являются дневники архимандрита Пимена (Хмелевского), увидевшие свет в прошлом году благодаря епископу Саратовскому

1 Чумаченко Т. А. Государство, церковь, верующие. 1941–1961 годы. — М., 1999. — С. 176.

2 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 169. Л. 7.

3 Патриарх Алексей. Дневниковые записи. Т. 3. — С. 10.

4 Определения Священного Синода // ЖМП. 1956. № 6. — С. 6.

и Вольскому Лонгину¹. В издании опубликованы также доклады, которые архимандрит Пимен направлял в Патриархию во время служения начальником РДМ.

В этих документах архим. Пимен касается контактов с клириками и монашествующими РПЦЗ. В одном из докладов он писал о встречах с монахинями РПЦЗ: «Во время моего пребывания в Иордании свыше 20 монахинь подходили ко мне и выражали надежду “на открытие границы” и на объединение “двух Миссий”². Монахини в Иордании спрашивали о. Пимена: “Батюшка, когда же прекратится это разделение? Мы так хотим быть вместе с вами...”»³.

В марте 1957 года архимандрит Пимен посетил Хевронский участок с Дубом Мамврийским. Вот как он описал встречи здесь с клириками РПЦЗ: «Проходим в большой русский храм. Осеняю себя крестным знамением, ставлю свечи, прикладываюсь к местным иконам и ко всем трем престолом церкви. На клиросе поют три монаха. В левом алтаре происходит богослужение. Приветствую служащего священника, который в большом смущении отворачивается к стене и не желает отвечать на мое приветствие. Выхожу из алтаря. Какой-то монах сходит с клироса и с дрожью в голосе осведомляется, на каком основании я вошел в храм и “знает ли об этом архимандрит Димитрий”... Когда я узнал, что настоятель церкви игумен Нифонт, живущий здесь же, болен, я прошел в его келью, чтобы навестить 80-летнего старца. Здесь я встретил другой прием. Больной отец игумен, несмотря на

1 Пимен (Хмелевской), архиепископ Саратовский и Вольский. Дневники. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме: 1955–1957. Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2008.

2 Там же. — С. 405.

3 Там же. — С. 375.

мою просьбу не беспокоиться, встал с постели и угостил меня чашкой кофе, и оказал должные любезность и гостеприимство. Как по-разному, подумал я, люди воспринимают заветы Христа¹».

В докладе в Патриархию о. Пимен отмечал об этом своем визите: «Я приложился ко всем трем престолом и к некоторым иконам поставил множество свечей, купленных мною за свечным ящиком у некоего иеродиакона Иакова, который также был весьма любезен и даже взял у меня благословение»². Важным источником о служении о. Никодима являются доклады архим. Пимена, направленные в Москву в 1956–1957 годах, которые опубликованы как приложение к его дневникам.

25 сентября 1957 года архимандрита Пимена (Хмелевского) заменил по решению Священного Синода на посту главы Миссии игумен Никодим (Ротов)³. Патриарх Алексей направил Патриарху Венедикту письмо, «содержавшее просьбу о поручении кому-либо из архипастырей Иерусалимского Патриархата совершить возведение игумена Никодима в сан архимандрита»⁴. 2 ноября 1957 года чин возведения в архимандриты совершил митрополит Назаретский и всея Галилеи Исидор. На церемонии были приглашены многочисленные гости: консул СССР в Израиле Г. П. Капустян, секретарь советского консульства А. В. Глебов, сотрудники Российского Палестинского общества, сотрудники ООН⁵.

1 Пимен (Хмелевской), архиепископ Саратовский и Вольский. Дневники. — С. 392–393.

2 Там же. — С. 430.

3 Из жизни Русской духовной Миссии в Иерусалиме // ЖМП. 1957. № 12. — С. 21.

4 Там же.

5 Там же. — С. 22.

Однако деятельность архимандрита Никодима (Ротова) как начальника в РДМ в 1957–1959 годах заслуживает отдельного исследования, тем более что основная масса документов о его деятельности только начинает вводиться в научный оборот¹.



¹ См.: *Сафонов Д. В.* Обзор жизни и служения митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) в годы Патриаршества Алексия (Симанского) в свете новых источников // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/485916.html> (дата обращения: 16.10.2009).



СЛОВЕСНОСТЬ





Профессор А. А. Ужанков

О ВРЕМЕНИ НАПИСАНИЯ И МЕСТЕ ПРОЧТЕНИЯ «СЛОВА О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ» ИЛАРИОНА КИЕВСКОГО



Традиционно написание «Слова о Законе и Благодати» Иларионом Киевским располагают между 1037 и 1050 годами. В статье предложена не только уточняющая датировка «Слова», но и предпринята попытка установления времени и места его прочтения: на праздник Благовещения Пресвятой Богородицы 25 марта 1038 года, в канун Пасхи в новоосвященной церкви Благовещения Пресвятой Богородицы на Золотых вратах в Киеве в первый юбилей Крещения Руси.

1. О ВРЕМЕНИ НАПИСАНИЯ «СЛОВА»

До сих пор единственной общепринятой в науке остается датировка «Слова о Законе и Благодати», предложенная еще в 1844 году протоиереем А. В. Горским при первой публикации памятника¹. По мнению ученого, «Слово» написано между 1037 и 1050 годами. В качестве нижней границы принято им сообщение «Повести временных лет» под 1037 годом о «заложении» Софии Киевской и завершении строительства

1 *Горский А. В.* Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. — М., 1844. — Ч. 2. — С. 206–207.

Благовещенской церкви на Золотых воротах в Киеве. Верхней — смерть в 1050 году великой княгини Ирины — жены Ярослава Мудрого, о которой в «Слове» говорится ещё как о живой.

В дальнейшем ученые практически не подвергали сомнению эти крайние границы, только стремились их сузить. Так, М. Д. Приселков заметил, что «Слово», вероятнее всего, было написано до 1043 года — злополучного похода на Царьград сына Ярослава Мудрого — новгородского князя Владимира Ярославича, иначе оно не имело бы такого приподнятого праздничного настроения и в нем как-то бы отразилось это крупное поражение русских¹.

Н. Н. Розов, публикуя в 1963 году Синодальный список сочинений Илариона, отклонил это уточнение М. Д. Приселкова, сославшись на мир русских с греками в 1046 году, закрепленный позднее браком Всеволода Ярославича с дочерью византийского императора Константина II Мономаха (предположительно — Марией)².

Главная же заслуга Н. Н. Розова в изучении «Слова» заключается в том, что он обнаружил очень важный датирующий «Слово» признак — имеющиеся в его тексте реминисценции из Пасхальной и Благовещенской служб. Даже в самом названии памятника — «О законѣ Моисеомъ данеємъ и о благодети и истине Иисусъ Христомъ бывшии» перефразированы «последние слова евангельского чтения на первый день Пасхи [Иоанн, гл. I, ст. 17] («Яко законъ Моисеомъ данъ бысть. Благодать же и истина Иисус Христомъ бысть»)³; в дальнейшем (лл. 175б–176а)

1 *Приселков М. Д.* Очерки церковно-политической истории Киевской Руси XI–XII веков. — СПб., 1913. — С. 98.

2 *Літопис Руський.* К., 1989. — С. 98.

3 *Розов Н. Н.* «В начале было Слово...» // ТОДРА. Т. 48. — СПб., 1993. — С. 89–90.

цитируются 12-й и 13-й стихи того же чтения. Отражения пасхального богослужения есть и на л. 182б, где говорится о том, что «во всех домех» поют тропарь Пасхи; кроме того, два раза цитируется прокимен, произносимый на вечерне в первый день Пасхи («Кто бо велий яко Богъ наш»)¹.

Резонно полагая не случайным совпадение евангельских текстов, читаемых на Пасху и Благовещение со «Словом», Н. Н. Розов предположил, что «“Слово о Законе и Благодати” было произнесено Иларионом в церкви Благовещения на главных Золотых воротах на второй день после ее престольного праздника и в первый день Пасхи — 26 марта 1049 года»².

Польский профессор Вацлав Грыневич, выступая 1.02.1988. в Ленинграде на 3-й Международной церковной научной конференции, согласился с определением «Слова» как *пасхальной* проповеди³.

Можно ли, однако, с полной уверенностью утверждать, что «Слово» написано именно в 1049 году? Совпадение в этом году двух праздников — Благовещения и Пасхи — могло, конечно, дать толчок религиозно-художественному осмыслению этой темы, и даже подсказать саму тему, но только ли одно совпадение праздников явилось поводом для написания «Слова»? Если пытаться отстаивать подобную точку зрения, тогда необходимо объяснить, почему «Слово» не могло быть написанным в 1022 году, когда была кириопасха — полное совпадение 25 марта двух господских праздников? Или же в 1038 году, когда, как и в 1049 году, Благовещение было кануном Пасхи?

1 Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI века // *Slavia. Iacopsis pro slovanskou filologii. Praha. 1963. Roc. 32. S. 147.*

2 Розов Н. Н. Синодальный список... С. 148.

3 Розов Н. Н. «В начале было Слово...» С. 90.

И такие утверждения, уже после Н. Н. Розова, были сделаны соответственно Н. Н. Никитенко¹ и Л. Боевой². Какая же тогда дата предпочтительнее? На чем строится система доказательств исследователями?

Поводом для произнесения «Слова о Законе и Благодати» послужило, по мнению Н. Н. Розова, торжество «в честь завершения киевских оборонительных сооружений» — «важнейшего события того времени»³.

То, что завершение строительства каменной стены вокруг Киева, возведение Золотых ворот и церкви Благовещения на них и, наконец, митрополичьего собора Софии Киевской — были важнейшими княжескими деяниями того времени, — это несомненно, как и то, что одно из этих событий вполне могло послужить поводом для создания «Слова». Вопрос в том и состоит: какое именно событие и в каком году оно произошло?

По сути дела, первым по важности датирующим «Слово о Законе и Благодати» признаком для многих ученых, в том числе и для Н. Н. Розова, было упоминание в «Слове» Софии Киевской — нового кафедрального собора русской митрополии. Причем о ней в «Слове» совершенно ясно говорится как о *построенной* и *уже украшенной*: «Иже дом Божии великыи святыи его премудрости създа на святость и освящение граду

1 Никитенко Н. Н. «Слово» Илариона и датировка Софии Киевской // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. — К., 1991. — С. 51–57.

2 Людмила Боева. Старата Киевска Русия. История. Культура. Литература. София, 1983. С. 148. Исследовательница ошибочно полагает, что в 1038 г. также была кириопасха. На самом деле Пасха приходится в 1038 г. на 26 марта. См. также: Ужанков А. Н. Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о Законе и Благодати» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 7. — М., 1994. — С. 86–90.

3 Розов Н. Н. Синодальный список... — С. 148, 147.

твоему, юже съ всякою красотою украси златомъ, и серебромъ, и каменiemъ драгимъ, и съсуды честными. Яже церкви дивна и славна всемъ округниимъ странамъ, яко же ина не обрящется въ всемъ полунощи земнеемъ ото вѣстока до запада»¹.

После этого сообщения о Софии следует другое — о церкви Благовещения на Золотых воротах: «Предадь люди твоя и градъ святей, всеславнии, скорей на помощь христианомъ святей Богородици. Еи же и церковь на великихъ вратехъ създа въ имя перваго господьскааго праздника — святааго Благовещениа» [С. 190].

По этому поводу Розов пишет: «Важно отметить, что о завершении постройки оборонительных сооружений созданием надвратной церкви Благовещения говорится в “Слове” после того, как было сказано о сооружении и украшении Софийского собора, который, по словам автора, уже был в то время известен “округниимъ странамъ”. Такая последовательность появления двух крупнейших сооружений эпохи Ярослава Мудрого подтверждается летописными данными»². Далее Н. Н. Розов ссылается на известное сообщение «Повести временных лет» по Лаврентьевскому списку под 6545 (1037) годом: «В лето 6545. Заложил Ярославъ городъ великый, у него же града суть Златая врата; заложил же и церковь святаго Софья, митрополью, и посемь церковь на Золотыхъ вратехъ святаго Богородица Благовещенье, посемь святаго Георгия монастырь и святаго Ирины»³.

1 *Митрополит Иларион*. Слово о Законе и Благодати // Альманах Библиофила. Вып. 26. Тысячелетие русской письменной культуры (988–1988). М., 1989. С. 190. Подготовка древнерусского текста *В. Дерягина*. В дальнейшем «Слово» и другие сочинения Илариона цитируются по этому изданию с указанием страниц в тексте статьи. Ср.: *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. К., 1984. — С.97.

2 *Розов Н. Н.* Синодальный список... — С. 147.

3 *Повесть временных лет* // ПЛДР. XI — начало XII века. — М., 1978. — С. 164–166.

Если довериться сообщению «Повести временных лет», допуская, что закладка Софийского собора в Киеве произошла только в 1037 году, то тогда естественным будет полагать, что завершение всех строительных работ и украшение Софийского собора не могло быть ни в 1022, ни в 1038 годах, когда так же совпали Благовещение и Пасха, и только к 1049 году все работы *могли* закончиться. Рассуждая именно таким образом, Н. Н. Розов и остановился на датировке «Слова» 1049 годом.

Однако в той же статье 1037 года «Повести временных лет» несколько дальше говорится о Софийском соборе как о законченном, причем почти теми же словами, что и в «Слове о Законе и Благодати»: «...Ярославъ же сей... любимъ бе книгамъ, и многы написавъ положи в святей Софьи церкви, юже созда самъ. Украси ю златомъ и сребромъ и сосуды церковными, в ней же обычныя песни Богу въздають в годы обычныя»¹. Так что из этой статьи «Повести временных лет» не совсем понятно, был ли Софийский собор в 1037 году только заложен или же уже построен.

Между тем Первая Новгородская, Никоновская, Тверская, Львовская и другие летописи сообщают о начале строительства «города Ярослава» и, соответственно, закладке Софии Киевской под 1017 годом.² «В лето 6525... Того же лета заложи Ярославъ градъ Киевъ... и Златаа врата постави, и церковь святыа Софии заложи...»³. А Новгородская IV летопись сообщает не только о закладке Софии Киевской в 1017 году, но и о «свершении» и даже освящении Софии в 1037 году: «В лето 6525. Заложи Ярославъ градъ великий Киевъ, и Златаа Врата постави, и церковь святыа Софья заложи». «В лето 6545. Свершеньъ бысть градъ Киевъ,

1 Повесть временных лет // ПЛДР. XI — начало XII века. — М., 1978. — С. 166.

2 См.: Толочко П. П. Древний Киев. — К., 1976. — С. 67–68.

3 Патриаршья или Никоновская летопись // ПСРА. Т. IX–X. — М., 1965. — Стлб. 75.

оу негоже соуть врата Златая. В то же лето священа бысть святаа Софиа в Киеве. Ярославъ митрополию оустави и 2 церкви постави, Благовещение на Златыхъ вратехъ и святаго Георгия, и ины многи церкви постави, и монастыри оустрои»¹.

Сходное известие помещено и в Софийскую I летопись старшего извода: «В лето 6545. Свершень быс (ть) градъ Киевъ, и ц(е)рк(о)вь С(вя)тая София свершенна, а у града суть врата Златы. Того же лета велики князь Ярославъ митрополию устави и две ц(е)ркви постави на Златых вратехъ Бл(а)г(о)в(е)щ(е)ние и С(вя)т(о)го Георгия. И ины многы ц(е)ркви постави, и монастыри устрои»².

До конца XX столетия так и не сложилось единого мнения о времени окончания строительства Софии Киевской, и обе точки зрения были приблизительно равно аргументированы.

К 1017 году основание Софии относили Е. А. Болховитинов, Д. В. Айналов, Н. Н. Брунов, Н. Н. Воронин, Н. Н. Ильин, в настоящее время — С. А. Высоцкий и П. П. Толочко. К 1037 году — П. Г. Лебединцев, М. А. Максимович, Н. И. Петров, Ю. С. Асеев, М. К. Каргер, А. Поппе³.

1 Новгородская четвертая летопись // ПСРА. Т. IV. Ч. 1. М., 2000. — С. 108, 114.

2 Софийская первая летопись старшего извода // ПСРА. Т. VI. Вып. 1. М., 2000. — Стлб. 177. Полагаю, что после слов «Златых вратехъ» запятая не нужна, как и в цитате выше из НІВЛ, поскольку речь идет о церкви Благовещения на Золотых воротах и другой церкви — Святого Георгия. Думается, что из многих церквей в летописях названы только эти две не случайно: к обеим церквям имеет прямое отношение пресвитер Иларион — первый митрополит из русских. В первой из них он произнес «Слово о Законе и Благодати», а вторую освятил 26 ноября 1051 года (об этом речь пойдет ниже).

3 См. разбор разных точек зрения у П. П. Толочко: *Толочко П. П.* Древний Киев. — С. 68–73.

Только в работах последних лет (особо следует отметить усилия С. А. Высоцкого и П. П. Толочко) аргументированно доказано, что Софийский собор в Киеве был заложен в конце второго десятилетия XI века, и уже к середине тридцатых годов строительство его было завершено.

Независимые друг от друга исследования статей под 1036 и 1037 годами «Повести временных лет», проделанные П. П. Толочко¹ и С. А. Высоцким², с привлечением других летописных и письменных источников, привели исследователей к одному и тому же выводу: каменный Софийский собор был заложен Ярославом Мудрым вскоре после киевского пожара 1017 года и закончен к 1037 году.

Этот вывод подтверждают и два неоспоримых доказательства.

Во-первых, открытые С. А. Высоцким граффито на стенах собора, относящиеся к 30-м годам. Это — недатированная надпись о рождении Всеволода, т. е. сына Ярослава Мудрого в 1030 году³ и греческая надпись, содержащая дату 6540 (1032).⁴

Во-вторых, не привлекавшийся до сих пор для датировки Софии Киевской письменный источник, относящийся, скорее всего, к 1039 году. В «Повести временных лет», и ряда других летописей (Новг. IV Л, Соф. I Л) под 1039 годом имеется следующее сообщение: «В лето 6547. Священа бысть церкы святыя

1 Толочко П. П. Древний Киев. С. 70–71.

2 Высоцкий С. А. Светские фрески Софийского собора в Киеве. К., 1989. С. 10–21.

3 Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии киевской (По материалам граффито XI–XVII вв.) К., 1976. С. 9–11.

4 Высоцкий С. А. Средневековые надписи... С. 198–200; Высоцкий С. А. Светские фрески... С. 17–18.

Богородиця¹, юже созда Володимеръ, отецъ Ярославль, митрополитомъ Феопемптомъ»². По счастливой случайности до нас дошло «Слово на обновление Десятинной церкви», в котором упоминается в благодарственных словах св. Клименту Римскому и «великая митрополия», т. е. Софийский собор, «...присный заступниче стране Русстей, и венче преукрашенный славному и честному граду нашему и **велицей митрополии** же мати градомъ»³.

Построенный по образу Софии Константинопольской — главного патриаршего храма, Софийский собор в Киеве изначально воспринимался как *митрополичий* собор. На это указывает «Повесть временных лет» под 1037 годом: «В лето 6545. Заложил Ярослав городъ великий, <...> заложил же и церковь святыя Софья, *митрополью*...». О том свидетельствует и Софийская первая летопись старшего извода под 6542 (1034) годом: «И сташа предъ градомъ, и печенези почаша приступати, и ступишася на месте, идеже есть н(ы)не С(вя)тая *София митрополия руская*, бе бо тогда половина града»⁴.

1 Речь идет именно о Десятинной церкви, выстроенной Владимиром Святославичем, перестроенной Ярославом Мудрым и вновь освященной митрополитом Феопемптом, а не о неизвестном соборе Успения Пресвятой Богородицы, как предположил Л. Махновец (См.: Літопис Руський. — С. 92, прим. 1 к 1039 г.). Доводом для этого утверждения служит тот факт, что в Десятинной церкви покоились мощи св. Климента Римского, привезенные Владимиром из Херсонеса, а именно к св. Клименту обращено «Слово на обновление...», о котором пойдет речь ниже.

2 Повесть временных лет. — С. 166.

3 *Лавров П.* Памятники христианского Херсонеса. Вып. II. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности (Дополнение 1). — М., 1911. — С. 174.

4 Софийская первая летопись старшего извода // ПРСЛ. Т. VI. Ч. 1. — М., 2000. — Стлб. 177.

Поэтому трудно согласиться с А. Ю. Карповым, который предположил, что выражение «велицей митрополии» в «Слове на обновление...» относится не к Софийскому собору, а к самому Киеву — древнерусской столице, поскольку представляет собой кальку с греческого «мать городов» (греч. *μητρόπολις* — мать городов, метрополия, столица)¹. Если принять предлагаемое А. Ю. Карповым чтение, то в переводе получится тавтология: «и честному городу нашему и великой метрополии (матери городов), которая есть мать городам», при этом совершенно нивелируется религиозное значение Киевской митрополии.

Следует напомнить, что в 1039 году существовали еще две митрополии — черниговская и переяславская, — и священнику, произносившему торжественное слово после освящения Десятинной церкви, по-видимому, важно было подчеркнуть значение именно Киева как православного центра Древней Руси. Именно этому способствовало и сооружение Ярославом Владимировичем Софии Киевской — главного кафедрального собора Руси.

Кроме того, в тексте «Слова на обновление» совершенно четко разделяется сочинительным союзом **и** «градъ нашъ» и «великая митрополия», что свидетельствует о двух разных понятиях, выраженных разными словами.

На такое понимание сути дела указывает и сообщение, что в 1037 году великий князь Ярослав после сооружения Софии «*митрополию оустави и 2 церкви постави, Благовещение на Златыхъ вратехъ и святаго Георгия, и ины многи церкви постави, и монастыри оустрои. При семъ бо поча вера крестьяньскаа рашширятся и плодятся по всеи Русеи земли*»², которое со-

1 Карпов А. Ярослав Мудрый. Серия ЖЗЛ. — М., 2001. Прим. 55 на с. 513.

2 Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Т. IV. Ч. 1. — М., 2000. — С. 108, 114.

держится и в Новгородской IV летописи, и в Софийской I летописи. Совершенно очевидно, что в данном случае летописец сообщает об устройении церковной митрополии, а не просто светской столицы.

Для сравнения следует напомнить, что монастырь Рождества Богородицы во Владимире в середине XIII века назывался «архимандритьей великой», поскольку до середины XVI века он считался первым монастырем на Руси¹, к тому же в нем в 50–70-е годы XIII века пребывал митрополит Кирилл.

Думается, сказанного пока вполне достаточно, чтобы принять к рассмотрению версию о завершении строительства Софийского собора в 1037 году.

Речь идет именно о завершении строительства собора и украшении внутри его «всякою красотою... — златомъ, и сребромъ, и каменiemъ драгимъ, и съсуды честными», но не об окончании внутренней отделки храма фресками и мозаикой. Обращает на себя внимание тот факт, что ни «Слово о Законе и Благодати», ни «Повесть временных лет» не говорят о них, т. е., мозаике и фресках. Эта работа, по-видимому, растянулась на годы². Если бы внутренние отделочные работы были завершены тогда же, то об этом, несомненно, сообщили бы и письменные источники, как это было в случае с собором в честь святых Бориса и Глеба: «Христолюбивый же князь украси церковь 5 верхъ и всякими красотами, иконами и *иными письмены*»³. Кстати сказать, Вышгородский храм в честь св. Бориса и Глеба, судя по повествованию «Чтения о Борисе и Глебе» и «Сказания о Борисе и Глебе»,

1 ПЛДР. XIII век. — М., 1981. — С. 605.

2 См.: *Высоцкий С. А.* Светские фрески... — С. 19–30.

3 *Абрамович Д. И.* Жития святых Бориса и Глеба и служба им. Пг., — ИОРЯС, 1916. — С. 28.

возводился в начале 20-х годов, т. е. тогда же, когда строилась и София Киевская.

Это напоминание необходимо тем исследователям, которые полагали и полагают, что Ярослав Мудрый занялся строительными работами в Киеве только после 1036 года, став по смерти своего главного соперника — Мстислава Черниговского — единодержавным правителем. Интересно отметить, что Мстислав Черниговский в 30-х годах интенсивно строил Спасо-Преображенский собор в Чернигове — главный городской храм, правда, не успел его закончить ко времени своей кончины в 1036 году, но его тело все же было положено в недостроенном соборе¹. Надо полагать, Ярослав Мудрый, возводя Софию Киевскую — самое грандиозное сооружение того времени, не намерен был уступать своему сопернику². Хотя, конечно же, не соперничеством было вызвано возведение Софии Киевской. Не исключено, что оба храма строились византийскими мастерами³.

Обычно первое освящение храма осуществлялось по завершении строительства, чтобы в нем уже можно было проводить богослужение. Второе — после окончательной отделки и росписи⁴. Могли освящать и один раз — по завершении отделочных и живописных работ.

1 *Комеч А. И.* Древнерусское искусство конца X — начала XII века. — М., 1987. — С. 134–135.

2 Об относительно быстром строительстве в то время может свидетельствовать пример возведения Софии Новгородской. Согласно Н1А, она была заложена «повелением князя Ярослава» в 1045 (6553) году, а завершена в 1050 (6558) году (См.: *Комеч А. И.* Древнерусское искусство... — С. 236). Князь Владимир Ярославич, построивший собор, был положен в нем по смерти в 1052 году.

3 *Лазарев В. Н.* Византийское и древнерусское искусство. — М., 1978. — С. 214.

4 Так, в 1290 (6798) году 8 ноября «свершена бысть на Тѣри церковь камена святого Спаса и священа», а спустя два года «въ лето 6800 (1292)

Тот факт, что мы не знаем точного года освящения Софии Киевской, но имеем дату — 4 ноября, косвенно свидетельствует, что храм освящался дважды, как и София Новгородская и Десятинная церковь (правда, последняя после достройки галерей). Требуется минимум 2 года для просушки стеной штукатурки, на которую наносились фрески. Сам процесс росписи был весьма длителен, поэтому и не удивительно, что имеется сообщение о присутствии византийских живописцев в Киеве в 40-е годы¹. Дополнительные аргументы о завершении Софии в 1037 году будут еще представлены ниже², а сейчас вернемся к датировке «Слова о Законе и Благодати».

Если София Киевская, церковь Благовещения на Золотых воротах, стена вокруг города были завершены в 1037 году, тогда нет никаких оснований относить торжества по случаю окончания

иконописцы подписаша на Тфери церковь камену святого Спаса». (См.: Русские летописи. Т. 1. Симеоновская летопись. — Рязань, 1997. — С. 123).

- 1 *Высоцкий С. А.* Светские фрески... — С. 18–30. Попутно замечу, что Софию Константинопольскую, законченную в 537 году, доукрасил (после восстановления рухнувшего купола) уже Юстин II (565–578), спустя, как минимум, 28 лет. См.: *Вагнер Г. К.* Проблема жанров в древнерусском искусстве. — М., 1974. — С. 29.
- 2 Напомню лишь, что Хронограф первой русской редакции указывает именно эти даты: «Въ лето 6545 совершень бысть градъ Киевъ, и святая церкви Софея Премудрость Божия и златая врата градная. Въ лето 6547 свеща митрополитъ Феогность церковь Святую Богородицу». См.: *Попов А.* Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. — М., 1869. — С. 12. Следует отметить, что имя митрополита Феогноста указано здесь ошибочно. В Киевский период в РПЦ не было митрополитов с таким именем. В указанное время митрополию в Киеве возглавлял митрополит Феопемпт (ок. 1035–1040-е годы). [См.: *Подскальский Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). — СПб. 1996. — С. 446]. Святитель Феогност пребывал уже в Москве в 1328–1353 годах.

строительства к 1049 году, а стало быть, и датировать «Слово о Законе и Благодати» этим годом.

Ближайшим к 1037 году, когда Благовещение предшествовало, как и в 1049 году, Пасхе и приходилось на Великую Субботу, был 1038 год. В свое время Н. Н. Розов исключил его из рассмотрения по двум причинам: поскольку, по его мнению, «в это время еще не была построена и украшена София и не было еще монастырей «на горах» в Киеве, о которых говорится в «Слове о Законе и Благодати»¹. Речь шла, на его взгляд, о монастырях св. Георгия и св. Ирины, построенных Ярославом Мудрым.

Но теперь нельзя не учитывать то обстоятельство, что София Киевская могла быть построена и в 1037 году, и факт возведения этого митрополичьего храма не может служить причиной поздней датировки «Слова».

Рассмотрим второй аргумент Н. Н. Розова.

Из самого «Слова» отнюдь не ясно, о каких монастырях в нем идет речь. Если настаивать, что святых Георгия и Ирины, выстроенных Ярославом в честь небесных покровителей его и жены, то «Слово» нельзя тогда датировать даже 1049 годом, поскольку доподлинно известно, что монастырская церковь св. Георгия была освящена митрополитом Иларионом (автором исследуемого «Слова») только 26 ноября 1051 года, о чем свидетельствует Проложное сказание «Об освящении церкви Георгия перед воротами св. Софии»².

Скорее всего, речь в «Слове» шла о тех же монастырях на Киевских горах, о которых упоминает Нестор в «Сказании, что ради прозвася Печерський манастырь»: «Антоний же при-

1 *Розов Н. Н.* Синодальный список... — С. 147, прим. 23.

2 *Пономарев А. И.* Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. — СПб., 1896. — Вып. 2. — Ч. I. — С. 58–59. *Митрополит Евгений Болховітін.* Вибрані проці з історії Києва. — Київ, 1995. — С. 45–46.

иде въ градъ Киевъ, мысляше, где пребыти. И *походи по монастырем* и не възлюбил ни въ едином же где бы жителствовати: Богу не воляшу. И нача ходити по дебрем, и по горам и по всем местом, и на Берестово прииде и обреть пещеру, и вселися въ ню, ю же беша ископали варязи, и в ней пребысть въ велицем въздръжании. По сих же преставльшуся великому князю Владимиру...» и т. д.¹ Аналогичное сообщение есть и в статье «Повести временных лет» под 6559 (1051) годом: «Антоний же приде Киеву, и мысляше, где бы жити; и *ходи по монастыремъ*, и не възлюбил, Богу не хотяшу. И поча ходити по дебремъ, и по горамъ, ища где бы ему Богъ показаль»². То есть еще во времена Владимира Святославича в окрестностях Киева был уже не один монастырь, а «Слово» не уточняет, что монастыри «на горах» основаны Ярославом Мудрым.

Стало быть, оба довода, выдвинутые Н. Н. Розовым против датировки «Слова» 1038 годом, не могут быть признаны убедительными.

Но можно ли «Слово» датировать 1038 годом только на основе соседства двух праздников, ведь основное событие — окончание грандиозного строительства так называемого города Ярослава произошло, по свидетельству «Повести временных лет», в 1037 году?!

Несомненно, эта дата требует самого тщательного изучения, впрочем, как и вся статья «Повести временных лет» под 1037 годом. Она представляет собой похвалу Ярославу Мудрому за его созидательную деятельность, любовь к церкви, распространение христианства и строительство Софийского собора — новой митрополичьей кафедры, уважительное отношение к книгам, учреждение школ, основание при соборе библиотеки и т. д.

1 Киевско-Печерский патерик // ПЛДР. XII век. — М., 1980. — С. 434.

2 Повесть временных лет // ПЛДР. XI — начало XII века. — С. 170.

Обычно такая характеристика деятельности князя помещалась в летопись под годом его смерти, как бы подводя итог его земного пути. На этом основании многие исследователи полагали, что расположена она в «Повести временных лет» не на своем месте, тем более что носит следы позднего происхождения (как уже говорилось выше, церковь св. Георгия одноименного монастыря была завершена и освящена только в ноябре 1051 года). Но, с другой стороны, приведенная в «Похвале» характеристика Ярослава Владимировича очень близка его характеристике в «Слове о Законе и Благодати».

Насколько случайно это совпадение?

Если «Слово о Законе и Благодати» написано в 1038 году, а «Похвала» Ярославу в «Повести временных лет» после 1051 года, то она по отношению к «Слову» вторична, и, возможно, испытала его влияние. Однако, что для нас весьма важно, помещена под 1037 г., т. е. в непосредственной близости к предполагаемому нами времени создания «Слова». Чем это может быть вызвано?

Здесь мы должны на какое-то время погрузиться в хронологию и попытаться разобраться в событиях 1037/1038 годов. Напомню, что на Руси в XI — начале XII века (когда создавалось «Слово о Законе и Благодати» и «Повесть временных лет») сосуществовали два календарных года, начинавшиеся 1 марта и 1 сентября. Занимавшиеся проблемой хронологии историки связывают «мартовский год» с древнерусским лунно-солнечным календарем (т. е. еще языческим), совершенно не учитывая то обстоятельство, что 1 марта было древнеиудейское начало года, знакомое христианской Руси по ветхозаветным книгам: «...се есть мартъ месяцъ начало всемъ месяцемъ, иже первый наречется въ месяцехъ, ему же свидетельствует Моисий Законодавецъ, глаголя: “Месяць же вам первы в месяцехъ да будеть мартъ” (Исх XII, 2). **Да яко же учими есмы, иже**

и научаемся, яве — начало бытию: **марта бо месяца начало бытия**, вся тварь Богомъ сотворена бысть от небытия в бытие; марта бо начало зданию бысть, марта же месяца в 21 день и первозданны человекъ, родоначалникъ Адамъ, рукою Божиею създанъ бысть»¹.

С 1 марта пошло время — *началась история материально-го мира*. В марте не только первый «человекъ създанъ бысть рукою Божиею», но и начинается путь человечества ко спасению: «Въ семь Сынъ Божий съниде нашего ради спасения и въселися въ блаженное чрево приснодевыя Мариа, пречистыя Богородица, плоть от нея въсприемь. Въ сем и креста ради смерть въсприат и въскресе намъ благолепно обнови»². В марте же ожидался и Страшный суд: «Въ семь веруемъ и общее въскресеие, и всемирный суд, и всеконечному и неотрешимому уставлению събытися»³, т. е. конец земного бытия. Именно поэтому, как мне кажется, древнерусские летописцы употребляли «мартовский год» при воспроизведении события гражданской истории (об этом см. ниже).

По свидетельству евангелиста Луки, «В шестой же месяц (выделено мной. — *А. У.*) послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет, к Деве, обрученной мужу, именем Иосифу, из дома Давидова; имя же Деве: Мариа. Ангел, войдя к Ней, сказал: радуйся, Благодатная! Господь с Тобою;

1 Это писал известный агиограф Епифаний Премудрый в «Житии Стефана Пермского». См.: *Прохоров Г. М.* Книги Кирилла Белозерского // ТОДРА. Т. XXXVI. — Л., 1981. — С. 63. Ср. с аналогичными взглядами, основанными на Святом Писании, Кирилла Белозерского. — Там же. — С. 62. Ср.: «И рече Господь къ Моисію, и Аарону, въ земли египетстей глаголя: месяц сей вамъ начало месяцемъ пръвыи будетъ вамъ въ месяцехъ лету» (Исход. 12, 1–2).

2 Там же. С. 62.

3 Там же.

благословенна Ты между женами» (Иоанн 1: 26–28). Речь идет о Благовещении, произошедшем, как мы много раз уже говорили, в марте, который назван евангелистом Лукой не первым, а шестым месяцем года. В таком случае год начинался в сентябре.

Так начиналась *новозаветная история мира*.

За 1-м числом сентября закрепил начало года своим авторитетом Первый Вселенский Никейский Собор 325 года, созванный по инициативе Константина Великого, поборника христианства и основателя Византии. Это было узаконенное начало церковного года — *духовной жизни церкви и ее обихода*. Именно поэтому, думается, сведения из церковной жизни Руси приводятся по сентябрьскому летоисчислению (см. ниже). С принятием христианства из Византии Русь унаследовала и обе традиции хронологии: ветхозаветную и новозаветную — христианскую, закрепленную в церковной практике решением Первого Вселенского Собора 325 года. Именно этим, полагаю, и можно объяснить употребление древнерусскими летописцами как мартовское, так и сентябрьское начало года¹. Но поскольку для общего летоисчисления пользовались византийской «мировой эрой» с точкой отсчета — «сотворением мира» в 5508 году до Рождества Христова, «то встал вопрос о соотношении лет русского мартовского и византийского сентябрьского года. От 1 марта до 1 сентября — 6 месяцев и от 1 сентября до 1 марта — 6 месяцев, т. е. 1-м марта и 1-м сентября год делился на две равные части. Поэтому между мартовским и сентябрьским годом такого же численного обозначения мыслимо два соотношения. Мартовский год мог начинаться полугодом позже сентябрьского или, как говорят, быть «моложе» сентябрьского. Этот год называется в нашей литературе мартовским... Мартовский год мог начинаться и раньше

1 Цыб С. В. Древнерусское времяисчисление в «Повести временных лет». — Барнаул, 1995. — С. 78.

сентябрьского и быть «старше» сентябрьского. Н. В. Степанов, сделавший предположение о наличии двух весенних начал года, назвал такой год ультрамартовским»¹. Н. В. Степанов, а за ним и Н. Г. Бережков объяснили расхождения датировки одного и того же события в разных летописях на один год не ошибкой летописцев или переписчиков, а наличием двух весенних стилей в древнерусском летописании².

К примеру, в «Повести временных лет» по Лаврентьевскому списку убийство Ярополка Изяславича датируется 22.XI.6594, что соответствует 1086 г. по мартовскому стилю. В этом случае от 6594 года необходимо отнять 5508 лет. Однако в ПВЛ по Ипатьевскому списку убийство датировано 22.XI.6595, и если от указанного года отнять 5508, то получим 1087 год, т. е. возникает несовпадение дат («ошибка») на год. На самом деле, в Ипатьевской летописи дата приведена по ультрамартовскому стилю, и от 6595 года следует вычитать не 5508 лет, а, с учетом ноября месяца, 5509 лет, тогда получим все тот же 1086 год, соответствующий дате Лаврентьевской летописи. Из этого примера видно, что нам важно правильно избрать единую точку отсчета — мартовский или сентябрьский стиль — в определении точного времени того или иного события.

Просмотрев по разным списках ПВЛ датировку церковных и гражданских событий, я обнаружил одну закономерность: даты церковной истории, как-то: освящение церквей и смерть

1 *Каменцева Е. И.* Хронология. — М., 1967. — С. 53. Здесь еще раз следует заметить, что историки возводят «русский мартовский год» к «дохристианскому древнерусскому лунно-солнечному календарю» (*Цыб С. В.* Древнерусское летоисчисление... — С. 61), не правомерно игнорируя тоже лунный ветхозаветный мартовский год, достаточно хорошо известный на Руси.

2 См.: *Степанов Н. В.* Календарно-хронологический справочник // ЧОИДР, 1917. Кн. I; *Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. — М. 1963.

церковных иерархов, — совпадали по разным спискам. Например, освящение в 1039 году Десятинной церкви; перенесение 20 мая 1072 года мощей святых Бориса и Глеба; смерть 3 мая 1074 года Феодосия Печерского; начало строительства в июле 1078 года Успенского собора в Киево-Печерской лавре и его освящение 14 августа 1089 года и т. д. Все эти даты привязаны к церковному сентябрьскому году. Что же касается фактов гражданской истории, то факты, приведенные по ультрамартовскому стилю, совпадали с церковным сентябрьским годом с сентября по февраль, а по мартовскому стилю совпадали с сентябрьским с марта по август. Эта закономерность отражена и в имеющихся хронологических таблицах¹.

Из этого сопоставления напрашивается довольно простой, но важный для нас вывод, что сентябрьский (византийский или церковный) год можно признать стержневым. В этом нет ничего удивительного, ведь пасхалии и, соответственно, подвижные православные праздники, регулировавшие не только церковную жизнь христиан, рассчитывались (да и само летоисчисление велось) именно по сентябрьскому году, который к концу XV — началу XVI века полностью вытеснил мартовский². То есть, в своих расчетах нам надлежит опираться на даты сентябрьского года.

Для этого требуется очень точная — до числа месяца — дата отсчета. По счастливой случайности она имеется и в граффито Софии Киевской, и в Ипатьевской летописи.

1 Каменцева Е. И. Хронология. — С. 54.

2 Это мнение было впервые высказано мною в 1994 году (См.: Ужанков А. Н. Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о Законе и Благодати» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 7. — М., 1994. — С. 83), а спустя год было подтверждено специальным исследованием С. В. Цыба: Цыб С. В. Древнерусское времяисчисление в «Повести временных лет». — С. 57, 69–73 и др.

На стене Софийского собора выцарапана надпись: «В лето 6562 (1054) месяца февраля в 20-е усение царя нашего...»¹, которая согласуется с сообщением Ипатьевской летописи: «В лето 6562 (1054) Преставися князь Руский Ярослав... Ярославу же приспе конец житья и предасть душу свою месяца февраля въ 20 в субботу первой недели поста в святаго Федора день»².

Обе даты даны по сентябрьскому стилю (совпадавшему в данном случае с ультрамартовским, поскольку был месяц февраль), т. е. в пересчете на январское летоисчисление от Р.Х. получаем: $6562 - 5508 = 1054$ год.

(Для мартовского стиля — это 1055 год, поскольку от 6562 следует отнимать 5507 лет)³.

В конце летописной статьи имеется приписка: «...живе же всехъ летъ Ярославъ 70 и 6»⁴. Если вести счет по сентябрьскому летосчислению (с учетом февраля месяца), то на 1038 год, приходится 60-летняя годовщина жизни Ярослава Мудрого⁵:

$$(6562 - 16) - 5508 = 1038 \text{ год, или же: } 1054 - 16 = 1038 \text{ год.}$$

Расчеты по ультрамартовскому стилю дают тот же результат по месяцу февралю: $(6562 - 16) - 5508 = 1038$ год.

Однако для мартовского стиля они иные, поскольку нужно вычитать 5507 лет, а не 5508:

$$(6562 - 16) - 5507 = 1039 \text{ год.}$$

1 *Высоцкий С. А.* Средневековые надписи... — С. 215.

2 Ипатьевская летопись // ПСРА. Т.П. Изд. 2-е. — СПб., 1908. — Стлб. 149–150.

3 *Каменцева Е. И.* Хронология. — С. 79.

4 Ипатьевская летопись. — Стлб. 151.

5 В комментарии к статье 6545 (1037) Ипатьевской летописи Л. Махновец верно указал, что она «юбилейная», приуроченная к 60-летию Ярослава Мудрого, но не объяснил, почему 60-летие князя «пришлось» на 1037 год, а не на 1038 год, если Ярослав Мудрый умер в 1054 году в 76-летнем возрасте. См.: *Літопис Руський*. — С. 89, прим. 1 к 1037 год.

Это, подчеркиваю, расчеты по месяцу февралю, т. е. от дня смерти Ярослава Мудрого, случившейся в конце мартовского года.

Между тем мы выше предположили, что «Слово о Законе и Благодати» было прочитано в пределах 25–26 марта 1038 года, когда Благовещение было кануном Пасхи, т. е. в начале мартовского года. В таком случае расчеты этой даты дают иные результаты.

Март. стиль	Сент. стиль	Ультрамарт. стиль
$(6562-16)-5508=1038$	$(6562-16)-5508=1038$	$(6562-16)-5509=1037$

Для сентябрьского стиля они остались прежними и совпали на сей раз с мартовским стилем. В то же время по ультрамартовскому стилю 60-летие Ярослава Мудрого приходится на 1037 год. И именно этот год фигурирует в летописях (Ипатьевская летопись вообще тяготеет к ультрамартовскому стилю, что видно хотя бы из приведенного выше примера с датировкой убийства Ярополка Изяславича в 1086 году.).

Мы не знаем, отмечались ли в Древней Руси такие юбилеи, но напрашивается вывод, что похвала Ярославу Мудрому в ПВЛ под 1037 годом и похвала ему в «Слове о Законе и Благодати» могла быть приурочена к 60-летию князя (по церковному сентябрьскому стилю).

Интересно, что это не единственная годовщина, которая пришлась на 1037/38 год.

Как известно, Константинопольская София — символ православия и прототип Софии Киевской, была сооружена в 532–537 годы.¹ То есть на 1037 год приходится ее пятисотлетняя

1 Літопис Руський. — С. 88, прим. 2 к 1034 г.

годовщина! Несомненно, Ярослав Мудрый знал об этом и постарался закончить к этой годовщине Софию Киевскую¹.

Удивляет тот факт, что прологи и летописи сохранили точные даты освящения: Десятинной церкви — 12 мая 1039 года, св. Георгия — 26 ноября 1051 года, церковью святых Бориса (Романа) и Глеба (Давида) — 19 мая 1072 года и 1 мая 1115 года, церкви Успения Пресвятой Богородицы Киево-Печерского монастыря — 14 августа 1089 года и т. д., но не приводят точной даты освящения Софийского собора в Киеве — главного собора Русской митрополии!² Правда, в приписке к Мстиславу Евангелию (начало XII века) указано на освящение Софии Киевской 4 ноября³, но не указан год. Можно предположить, что это был именно 1037 год по сентябрьскому (византийскому) летоисчислению (т. е. «юбилейный» для Софии Константинопольской, если смотреть на событие от Пасхи 26 марта 1038 г.).

Вот какое соотношение стилей относительно 4 ноября 6546 года:

Март. стиль	Сент. стиль	Ультрамарт. стиль
6546–5508 = 1038	6546–5509 = 1037	6546–5509 = 1037

Таким образом, на 1037/38 год, приходится знаменательная дата, несомненно, отмечаемая всем православным миром, — 500-летие Софийского собора в Константинополе.

- 1 О том, что София Константинопольская послужила образцом для Софии Киевской см. у митрополита Евгения Болховитинова: *Митрополит Евгений Болховитинов*. Вибрані праці... — С. 47–58.
- 2 Что и в этом случае составитель «Повести временных лет» не нарушил традиции, я покажу ниже.
- 3 Мстиславово Евангелие XII века. Исследования. — М., 1997. — С. 390.

500 лет — это значительный временной отрезок, на который обращает внимание и Библия¹.

Думается, к ней и было приурочено завершение строительства Софии Киевской — новой резиденции Киевского митрополита, освящение которой состоялось 4 ноября 1037 года.

На этот год указывает хотя и поздний, но, как кажется, надежный источник — «Палинодия, сиречь книга обороны святой апостольской восточней церкви кафолической...» архимандрита Захария Копыстенского, написанная на основе древнерусских летописей и древнего, ныне не известного, Киево-Печерского Пролога: «Лета от создания миру 6545 (1037) месяца ноембрия 4-го дня небу подобная и пречюдная церковь Святой Софии в Киеве посвячена есть за царя и великого князя Ярослава, который тую церковь муроваль (т. е. строил. — А. У.); той и книги греческие на словенский языкъ переклададь, и монастыри многии фундоваль, и книгами церквы и духовныхъ опатриль; читай о томъ в Пролозе монастыря Печерского месяца ноембрия 4-го дня. Той же Ярославъ и город на горе при церкви Святей Софии збудоваль былъ, и валами великими обточиль его...»².

-
- 1 «Нюю было пятьсот лет и родил Ной [трех сынов]: Сима, Хама и Иафета» (Быт 5, 32). «По рождении Арфаксада Сим жил пятьсот лет и родил сынов и дочерей [и умер]» (Быт 11, 11). Обращает на себя внимание, что прожившие 500 лет Ной и Арфаксад послужили началом новой жизни — в своих детях. София Константинопольская послужила началом новой — христианской — жизни Руси и стала матерью Софии Киевской...
 - 2 *Захарий Копыстенский*. Палинодия, сиречь книга обороны святой апостольской восточней церкви кафолической... 1621 г. // Lev Krevza's. *Obrona iednosci cerkiewney and Zaharija Kopystens'kyj's Palinodija*. Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts: V. III. — Harvard University Press, 1987. — P. 498–499. (Цитируется с раскрытием титлов и разделением слов и предлогов.) О достоверности данного сообщения можно судить по достоверности других сведений, сообщенных архимандритом

Эти сведения существенно дополняет и Киевский Иерархический каталог, замечаящий, «что сия церковь основана и созидалась при митрополите Ионе, или Иоанне I, правительствующавшем с 1008 до 1035 года, а освящена митрополитом Феопемптом»¹.

Захарием Копыстенским здесь же и связанных с рассматриваемой нами темой. Так, говоря о поставлении монаха (интересная подробность, ибо в других источниках говорится о пресвитере Иларионе, а в митрополиты могли ставить только из черного духовенства, т.е. монахов; пресвитер же мог относиться и к белому духовенству) Илариона в митрополиты, архимандрит Захарий указывает, что это событие произошло в 6559 (1051) году «за патриархи Константинопольскаго Михаила Кирулария, а за князя великаго Киевскаго Ярослава» (С. 499). Действительно, во время избрания Илариона Киевским митрополитом в Константинополе патриархом был Михаил I Кируларий (1043–1058) (См.: *Герхард Подскальски*. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). Изд. 2-е. — СПб., 1996. — С. 503). В «Палинодии» указаны и причины, почему сами «собравшиеся епископове роскии посвятили на митрополию Киевскую» инока Илариона «з роду россейскаго»: поскольку «на той часъ Ярославъ з греками воину точиль...», и «понеже Россия з греками в брани и нестроении тогда была»... А было это при царе Константине, что тоже верно. Верно также, что митрополит Георгий, гречин, был пославлен на Киевскую митрополию уже патриархом Иоанном VIII Ксифилином (у архимандрита Захария — Зафилином) («Палинодия...», с. 499; *Г. Подскальски*. Христианство... — С. 503).

Таким образом, если архимандрит Захарий использует для «обороны православной церкви» (что в принципе не допускало ошибок или неточностей) другие достоверные данные того времени, то нет оснований подвергать сомнению и почерпнутую им из древнего Пролога Печерской обители дату освящения Софии Киевской. Кстати отмечу, что на освящение Софии Киевской в 1037 году указывает и Никоновская летопись: «Въ лето 6545. Свершень бысть градъ Кіевъ... Того же лета священа бысть церковь святыя Софія въ Кіеве». — ПСРА, Т. IX. — Стлб. 80.

¹ *Митрополит Евгений Болховитинов*. Вибрані праці... — С. 45.

Этой даты придерживался еще в XVII веке и клир Софийского Собора, о чем свидетельствует надпись того времени под его куполом, сделанная при реставрации собора митрополитом Петром Могилей: «Изволением Божиим нача здатися сей Премудрости Божия храм в лето 1037 благочестивым князем и самодержцем всея России Ярославом-Георгием Владимировичем. Совершился же в лето 1038. И освящен Феопемптом митрополитом Киевским тойжде святой храм... В лето же 1634 тщанием и иждивением преосвященного архиепископа, митрополита Киевского, Галицкого и всея России, Экзарха трона Константинопольского, архимандрита Печерского, Петра Могилы, обновлятися начат во славу Бога в Троице славимого. Аминь»¹.

Таким образом, на 1037/38 год пришлось три важнейших события, по поводу каждого из которых можно было бы произнести торжественное «Слово». Но и это еще не все юбилеи.

Как известно, Владимир Святославич крестил Русь летом (1 августа) 6496 года:

Март. стиль	Сент. стиль	Ультрамарт. стиль
6496–5508 = 988	6496–5508 = 988	6496–5509 = 987

Опять проявились расхождения в один год, если смотреть на событие от Пасхи 1038 года. Но 26 марта 1038 года по сентябрьскому стилю соответствует 26 марта 1037 года по ультрамартовскому стилю. Таким образом «расхождения» в стилях нивелируются, и все они свидетельствуют, что на Пасху 26 марта 1038 года приходится 50-летняя годовщина крещения Руси Владимиром Святославичем.

Судя по тому, как на 50-летию акцентировалось внимание в Библии, этой дате придавали особое значение (а за ней —

1 Митрополит Евгений Болховітін. Вибрані праці... — С. 60–61.

и 500-летию): «Лето 50-е и да прославите... лето оставления, знамение се будетъ вамъ... И оставление, знаменія да будетъ се вамъ, лето 50-е, <...> лето буди вамъ: да не сеете ни жнете еже само изникнетъ ... яко знамение есть, оставления свято да будетъ вамъ» («Острожская Библия», Левит 25, 10–12). «И освятите лето, пятьдесятое лето, и разгласите оставление на земли всемъ живущымъ на ней: лето оставления знамение сие будетъ вамъ... оставления знамение сие будетъ вамъ, лето пятьдесятое, лето будетъ вамъ: ни сеяти, ниже жати будете, еже само произникнетъ на ней, и да не обемлещи освященныхъ (Богу) ея: яко оставления знамение есть, свято да будетъ вамъ» (Левит 25, 10–12). В синодальном переводе Библии это звучит так: «... И освятите пятидесятый год и объявите свободу на земле всем жителям ее: да будет это у вас юбилей... Пятидесятый год да будет у вас юбилей: не сейте и не жните, что само вырастет на земле, ... ибо это юбилей: священным да будет он для вас» (Левит 25, 10–12).

Юбилейный пятидесятый год установлен Богом для освобождения рабов и возвращения утраченной земли. По мнению о. Иова (Гумерова), «год этот был в Ветхом Завете прообразом новозаветного освобождения людей от рабства греху и смерти».

На традицию называть «юбилей» («лето оставления») особым Богозванным днем указал в XVI веке Иосиф Волоцкий в «Просветителе»: «...Да исчислиши себе семь летъ седмици, и будут ти 40 и 9 летъ и освяти лето пятьдесятое, яже израилтяне нарекоша ѡвилеѡ¹, сказаемое оставление: иниже нарекоша Богозванный день...»².

1 Слово «ѡвилеѡ» происходит от евр. іовель — звук трубы, возвещавший начало юбилейного года, а потом и весь юбилейный год. Важно для нас, что «юбилеѡ» считался весь год, а не только одна конкретная дата — число месяца.

2 Просветитель, или обличение ереси жидовствующихъ. Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. — Казань, 1896. — С. ТМА.

Так что «Слово», несомненно, явилось откликом на дважды Богозванный год — год двух значительнейших юбилеев: 50-летия крещения Руси и 500-летия Софии Константинопольской.

Но и это еще не все, поскольку мы не указали на центральное событие года, прямо связанное со «Словом о Законе и Благодати»: к празднику Благовещения 1038 года была закончена и освящена церковь Благовещения Пресвятой Богородицы на центральных Золотых воротах! Но об этом событии разговор особый.

Таким образом, получается, что не только (1) стечением 25 и 26 марта праздников Благовещения и Пасхи знаменателей 1037/38 год, но и (2) завершением строительства оборонительных сооружений вокруг Киева; и (3) освящением церкви Благовещения на Золотых воротах; (4) 500-летием Софии Константинопольской, к которому (5) было завершено строительство Софии Киевской — нового кафедрального собора русской митрополии, по всей видимости также отмечавшей (6) свой первый юбилей в этом году; (7) 50-летием принятия и распространения князем Владимиром христианства на Руси; и, наконец, (8) 60-летием самого Ярослава Мудрого. Воистину — Богозванный год!

Примечательно, что все эти события, так или иначе, отражены в «Слове», и, надо полагать, именно они в неповторимом более в истории стечении и **послужили поводом** для его написания. Рассмотрим их несколько подробнее.

Как сказало в «Слове» стечение двух праздников — Благовещения и Пасхи, в некоторой мере показал Н. Н. Розов. К этой теме мы еще вернемся ниже.

Заслуга Ярослава Мудрого в архитектурном и фортификационном обустройстве Киева отмечена Иларионом в словах благодарности кн. Владимиру, оставившему после себя достойного

продолжателя и завершителя всех отцовских дел: второго Соломона — преемника дел Давида: «Добръ же зело и веренъ послухъ — сынъ твои Георгии. Его ж сътвори Господь наместника по тебе, твоему владычеству... иже недоконьчаная твоа, наконьча... Иже дом Божии великый святыи его премудрости създа на святость и освящение граду твоему... И славнии градъ твои Кыевъ величствомъ, яко венцемъ обложилъ. Предалъ люди твоа и градъ... святеи Богородици. Еи же и церковь на великихъ вратехъ създа въ имя первааго господьскааго праздника — святааго Благовещениа... [С. 188–190].

В первой, догматической, части «Слова» повествуется о древнем законе Моисея и молодой Евангельской Благодати, и как Благодать, хотя и позже пришла к людям, но стала выше Закона, и как «вера... благодатьнаа по всеи земли простресе, и до нашего языка рускааго доиде» [С. 170]. Сравнивая и противопоставляя ветхозаветную историю и новозаветную, Иларион во второй части «Слова» особо подчеркивает, что «вся страны благии Богъ нашъ помилова, и насъ не презре — въсхоте и спасе ны, и въ разумъ истинный приведе» [С. 172], и как младохристианский народ русский, хотя и позже других к истинной вере пришел, но стал равноправным в христианской семье. Более того, в третьей части, содержащей похвалу Владимиру Святославичу, крестившему, словно апостол, землю Русскую, даже проводится идея некоторого преимущества «последних» (т. е. «молодых») христиан перед «первыми», по аналогии Благодать — Закон. К тому же Иларион высказывает идею избранности русского народа Богом, поскольку крещен он был не через апостолов, а Божьим изволением. В этом некоторые исследователи увидели попытку Илариона противостоять Византийскому политическому диктату, стремление отстоять политическую независимость Руси от Константинополя (отсюда, видимо, и титул «кагана» кн. Владимира в «Слове» и царя в граффито

как самодержавного правителя) и право на самостоятельную русскую митрополию¹, т. е. из религиозно-философского уров-

1 *Приселков М. Д.* Очерки... — С. 100–106. М. Д. Приселков, а за ним А. В. Карташов (Очерки по истории русской церкви. — Т. I. — М., 1991. — С. 160–170), полагали, что до этого Киевская епархия управлялась или непосредственно из Константинополя, или же из Болгарии. Открытие самостоятельной митрополии (речь здесь, конечно, идет не об автокефалии, а об отдельной епархии, на которую назначается Константинополем отдельный митрополит), расценивалась ими как значительная политическая победа Ярослава Мудрого. Сейчас общепринято мнение, что отдельная Киевская митрополия была учреждена сразу по крещении Руси, т. е. в 988 году.

Да, ежели исходить из рассуждений, что светская власть в Византии стояла выше церковной (император считался главой всего православного мира, назначал патриарха и мог его низложить, патриарх же мог отлучить от церкви василевса, но не лишить власти), а Киевская митрополия подчинялась Константинопольскому патриарху, то логично было бы думать о подчиненном положении Киевской Руси по отношению к Византии. Однако на самом деле киевские князья никогда не подчинялись Византийскому императору и еще с языческих времен ходили на Константинополь. О том же свидетельствуют и «нестроения с греками» Ярослава Мудрого.

Впрочем, с принятием Русью христианства из Византии военные столкновения сменяются союзническими отношениями и браками между правящими династиями, начало которым положил сам Владимир Креститель. Женитьба сына Ярослава Мудрого — Всеволода — на византийской принцессе из рода Мономаховичей пример того же ряда. Так что можно говорить только о церковно-административном подчинении Киевской митрополии Константинопольскому патриарху. Поскольку же княжеская власть (как и императорская в Византии) воспринималась христианами как Богом данная («Богъ даетъ власть ему же хоцеть, поставляеть бо цесаря и князя Вышнии, ему же хоцеть дать», — свидетельствует «Повесть временных лет» под 6523 (1015) годом [ПСРЛ. Т. I. — С. 139]), то Киевский князь обладал такою же властью над митрополитом, как император над патриархом: мог его отстранить (как, например, Юрий Долгорукий отстранил в 1155 году Климента Смолятича и призвал из Константинополя нового митрополита Константина) или

ня понимания «Слова» вышли на историко-политическое его толкование.

В «Слове» же впервые дана историко-богословская концепция прихода христианства на Русь, которому исполнилось уже полвека. За ней следует благодарственное слово Владимиру Святославичу, крестившемуся самому (на его крещении даже больше акцентируется внимания, нежели на крещении Руси) и крестившему Русь. Тем он и равен апостолам.

Западногерманский ученый Л. Мюллер полагал даже, что «Слово о Законе и Благодати» представляет собой проповедь, имеющую цель подготовки канонизации князя Владимира¹. С этим утверждением согласиться трудно, поскольку великий князь Владимир Святославич был канонизирован только после 1240 года при митрополите Кирилле II (1243–1281). Нельзя допустить, что процесс канонизации растянулся на двести лет, к тому же в XI веке не было еще предпосылок для этого церковного акта².

При Ярославе Мудром стал слагаться только местночтимый культ первых русских святых князей Бориса и Глеба³.

избрать нового кандидата с последующим поставлением его епископами или патриархом, как в случае с Иларионом: «Постави Ярославъ Лариона митрополитомъ, Русина, въ святей Софьи, собравъ епископы» (ПСРА. Т. I. — С. 155), или тем же митрополитом Климентом Смолятичем, избранным по воле Изяслава Мстиславовича: «В лето 6655 (1147). Изяславъ постави митрополита Клима калугера Русина особъ с шестью епископы». (ПСРА. Т. I. — С. 315). То есть киевские князья проявляли полную независимость от Византии.

- 1 Muller L. Des Metropolitens Hariou Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. — Wiesbaden, 1962.
- 2 См. чин причтения к лику святых: *Голубинский Е.* История канонизации святых в русской церкви. — Сергиев Посад, 1894. — С. 24–26; 35; 39–41.
- 3 *Ужанков А. Н.* Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII веков. — М., 2009. — С. 97–196.

Наконец, 60-летней датой можно объяснить как благоприятную оценку жизненной деятельности Ярослава Мудрого, так и похвалу ему и пожелания в конце ее, напоминающие пожелания юбиляру «въ мире и въ съдравии пучину житиа преплутити, и въ пристанищи небеснааго заветриа пристати, невредно корабль душевны и веру съхраньшу, и съ богатством добрыми делья... стати... пред престоломъ вседръжителя Бога, и за трудъ паствы людий его приати от него венець славы нетленна...» [С. 194].

Так восемь тем, актуальных для 1038 года (по сент. стилю), отразились в «Слове о Законе и Благодати». Половина из них (кроме стечения праздников Благовещения и Пасхи, завершения строительства стены и Золотых ворот, церкви Благовещения и Софии Киевской) исторически никак не могут быть отнесены к 1049 году, но по своей значимости куда более важны (50-летняя годовщина крещения Руси князем Владимиром, 500-летие Софии Константинопольской, приуроченное к нему, или по случаю 50-летия самой митрополии, открытие Софии Киевской и «юбилей» Ярослава Мудрого) и послужили, на мой взгляд, поводом к написанию «Слова» именно в 1038 году.

На эту же дату, кажется, указывают и две детали «Слова».

1. Только в «Слове» центральные ворота Киева, на которых была возведена церковь Благовещения, названы просто «великими», а не «Золотыми». Практика названия их «Золотыми» — позднейшая. Когда они были только построены, они не имели такого именованья, и этот факт отразило «Слово» — близкое по времени создание к завершению строительства. А летописная статья под 1037 годом, написанная, как указывалось выше, после 1051 года (освящение церкви св. Георгия), использует более позднее их название — «Золотые».

2. В Синодальном списке к «Слову о Законе и Благодати» примыкает «Молитва» Илариона, известная в Древней Руси

как «Молитва Илариона митрополита Российского в нашест-
вие иноплеменных и за бездождие и в смертоносие и за всяко
прошение» (Рук. XVI веке Синодальной библиотеки № 774)¹.
Она была написана, когда Иларион уже стал митрополитом Ки-
евским². «Молитва» и «Исповедание веры», прочитанные им,
видимо, при интронизации, существенно отличаются по стилю
и языку от «Слова о Законе и Благодати».

Сопоставление «Молитвы» и «Исповедания веры» со
«Словом», по мнению переводчика и комментатора сочине-
ний Илариона А. П. Белицкой, «показывает, что между этими
произведениями *весьма немалый отрезок времени*»³ (выделе-
но мной. — А. У.). И с этим мнением необходимо согласиться.
Разница в два года (1049 год — «Слово» и 1051 год — «Ис-
поведание веры») не привела бы к столь заметным отличиям
в языке и стиле. Кроме того, как отметил Людольф Мюллер,
киевский летописец, составлявший *древнейший* летописный
свод, пользовался «Словом о Законе и Благодати», но не
знал «Исповедание веры» Илариона, ибо не использовал его
перевод Михаила Синкелла, а сделал свой: и хуже, и не столь
точный⁴.

Разница во времени написания «Слова» или в 1049 году
(Н. Н. Розов), или же в 1038 году — существенна и составляет
11 лет. Скупые биографические данные, приведенные «По-
вестью временных лет» под 1051 годом, свидетельствуют, что
до поставления в митрополиты Иларион был священником
в Берестово, но не сообщают никаких данных, на основе

1 Розов Н. Н. Синодальный список... — С. 146.

2 Там же. — С. 146; Богословские труды. Т. 28. — М., 1987. — С. 342–343.

3 Молитва митрополита Киевского Илариона // Богословские труды.
Т. 28. — М., 1987. — С. 342–343.

4 Мюллер А. Понять Россию. — М., 2004. — С. 159.

которых можно было бы заключить, что он *мог* написать в 1038 году свое знаменитое «Слово»: «...князю Ярославу любяще Берестовое и церковь сущую святых Апостоль, и попы многы набдящю, и в них же бе прозвутерь именемъ Ларионъ, мужь благъ и книженъ»¹. Но имеются они в другом сочинении.

Как хорошо известно, князь Ярослав Мудрый вместе с Иларионом составил «Устав князя Ярослава» о церковных судах, в котором, правда, Иларион именуется уже митрополитом. Однако «Свиток Ярослава» (по рукописи начала XVI века) сохранил дату своего составления: «...написан же бысть свиток сей номоканонов в лето от создания мира 6540», т. е. в 1032 году, и имеется в нем всего 10 статей², по сравнению с 39-ю в краткой и 55-ю в пространной редакциях «Устава Ярослава»³. То есть, возможно, «Свиток Ярослава» отразил раннюю, в начале 30-х годов, работу князя Ярослава Мудрого и Илариона над сводом русских законов, которая в бытность Илариона митрополитом вылилась в известный «Устав Ярослава»⁴.

1 Ипатьевская летопись. — Стлб. 144.

2 Щапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV веков. — М., 1976. — С. 138.

3 Законодательство Древней Руси. Т. I. — М., 1984. — С. 168–170; 189–192.

4 Ср.: «Один из списков устава содержит дату, согласно которой Ярослав с Иларионом совещались об Уставе значительно ранее того времени, когда Иларион стал митрополитом (это было в 1051 году) — еще в 1032 году, а титул (митрополита. — А. У.), возможно, был вставлен в Устав позже». — *Вадим Кожин*. Размышления о русской литературе. — М., 1991. — С. 102. Дошедший до нас текст «Устава Ярослава» сложился не сразу во время Ярослава Мудрого, а на протяжении XI–XII веков. (До нас дошли 6 редакций «Устава». См.: *Щапов Я. Н.* Древнерусские княжеские уставы... — С. 85.) Поэтому сопоставление «Свитка Ярослава» с «Уставом Ярослава» по объему весьма условно.

2. О МЕСТЕ И ВРЕМЕНИ ПРОЧТЕНИЯ «СЛОВА»

Нам предстоит ответить на вопрос, почему «Слово о Законе и Благодати» было прочитано на Благовещение 25 марта 6546 (1038) года и не могло быть прочитанным на Пасху 26 марта.

На центральных (или главных, или «первых») городских воротах, получивших позднее название «Золотых», Ярослав Мудрый соорудил церковь Благовещения Пресвятой Богородицы — в честь первого господского праздника Благовещения, отмечаемого православной церковью 25 марта (по старому стилю). По словам Ипатьевской летописи (в Лаврентьевской их нет), «того дея створи Благовещение на вратехъ, (чтобы. — *А. У.*) дать всегда радость граду тому святымъ благовещениемъ Господнимъ, и молитвою святыя Богородица, и архаангела Гаврила»¹.

В таких случаях, по церковному Уставу, освящение храма происходило не точно в день праздника, а накануне, с тем чтобы на сам праздник уже можно было отслужить в новом храме праздничную Божественную литургию, поскольку, по тому же церковному Уставу, после освящения нового храма «немедленно же совершается обычная литургия»², а две литургии — обычная и праздничная — в один день не совершаются³.

1 Ипатьевская летопись. — Стлб. 139.

2 Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. II. — М., 1992. — Стлб. 1713.

3 «...Нельзя освящать храмы в самый день, когда празднуется память того святого или того священного события, во имя и в честь которых построена освящаемая церковь, чтобы не смешивать двух церковных торжеств, т.е. службы, особо установленной на освящение храма, с службою храмовою в честь праздника». См.: *Нечаев П.* Практическое руководство для священнослужителей. Изд. 7-е. — СПб., 1900. — С. 324.

Такова была практика и в XI веке, о чем свидетельствуют письменные источники. Так, в «Чтении о Борисе и Глебе» Нестор повествует о двухдневных торжествах по освящению выстроенной в 1072 году Изяславом Ярославичем церкви во имя св. Бориса и Глеба и перенесению в нее мощей святых. В первый день была освящена сама церковь, во второй — 20 мая — состоялось перенесение мощей святых Бориса и Глеба, и совершена праздничная литургия, с установлением ежегодно чтимого праздника страстотерпцев: «Архиепископъ же събра весь причеть церковный, и тако изидоша съ кресты въ преже реченый градъ (Вышгород. — А. У.)... Иже и пришедьша, створиша обычное обновление церкви новой, и святую же литургию въ ней скончаше. И въ другой же день събра митрополить вся епископы и вся церковьники, идеже беста раце святою, хотя пренесение сътворити... Створиша же праздникъ великъ въ ть день, таче разидошася въ своя домы, славяще Бога»¹.

Аналогичным было последование — освящение новой церкви в канун праздника перенесения мощей св. Бориса и Глеба — при Владимире Мономахе в мае 1115 года: «И во 1-й днь месяца мая святиша църковь, в субботу 2 неделе по Пасце. На утрия же, въ святую неделю... въ вѣторый днь того же месяца, и начаща пети утрънюю въ обою църковию»² и совершилось перенесение мощей святых и установлен их новый праздник³.

1 *Абрамович Д. И.* Жития святых... — С. 21–22.

2 Там же. — С. 65.

3 При установлении праздника памяти святого (святых) в день освящения новопостроенной церкви в честь этого святого (или, как в нашем случае, святых), после освящения храма совершалась обычная литургия. Об этом может свидетельствовать перенесение мощей святых Бориса и Глеба в выстроенный в их честь Ярославом Мудрым пятикупольный собор: «...И сътвори архиепископъ обычное храму обновление, рекше священие. Раце же святою постави въ църкви на деснеи стране, месяца июля

14 августа 1089 года в канун праздника Успения Пресвятой Богородицы (отмечается 15 августа) был освящен Успенский собор (церковь Успения Пресвятой Богородицы) Киево-Печерского монастыря¹, о чем свидетельствует Киево-Печерский патерик².

Исходя из церковных правил, следует предположить, что церковь Благовещения на Золотых воротах была освящена 24 марта — в канун праздника Благовещения, и тогда на сам праздник 25 марта уже состоялась праздничная литургия. Однако на обычный ход церковных служб налагало отпечаток то обстоятельство, что Благовещение в 1038 году было кануном Пасхи и выпадало на Великую Субботу Страстной седмицы. Согласно Типикону, в таком случае в Великий Пяток на вечерни начинают петь праздничные стихиры и «Славу» празднику Благовещения и соответствующие праздничные евангельские чтения.

Вечерня Великой Пятницы переходит в утреню Великой Субботы. На ней совершается праздничная служба Благовещения с евангельскими чтениями.

По тонкому и точному наблюдению Н. Н. Розова, «Слово» написано на евангельский текст, читаемый лишь один раз

въ 24 день... Устависта же христолюбивый Ярославъ и преподобный митрополит Иоанъ въ день на всяко лето праздникъ творити има, яко же и ныне свершается. Таче потомъ, яко сконча святую литургию, поя ты и благоверный князь Ярославъ на обѣдъ со всеми обретшимися ту» (*Абрамович Д. И. Жития святых...* — С. 19). Приведенная Нестором в «Чтении» информация согласуется и со «Сказанием» (Там же. — С. 55). Из этого также можно заключить, что в то время праздничная служба в честь святых Бориса и Глеба не была еще составлена. См.: *Ужанков А. Н. К вопросу о времени написания...* — С. 376–382.

1 Литопис Руський. — С. 127, прим. 1 к 1089 году.

2 Киевско-Печерский патерик. — С. 430–432.

в году — в первый день Пасхи¹. Второй евангельский текст, тема которого развивается в «Слове», относится к празднику Благовещения, когда церковь отмечает событие, стоящее на «стыке» Ветхого и Нового завета, на грани между «законом» и «благодатью». Если первая тема развивается лишь в первой, догматической части «Слова» <...>, то вторая лежит в основе и богословской, и исторической части слова. В заключительной части «Слова», в похвале Ярославу Мудрому, тема Благовещения переносится совершенно недвусмысленно на конкретно-историческое событие — завершение постройки оборонительных сооружений вокруг Киева и приветствие архангела Богородице переадресовывается городу Киеву»².

Этот, в целом верный, анализ «Слова» нуждается в существенных уточнениях по деталям и в сопоставлении с правилами церковной службы, определяемой Типиконом для праздника Благовещения, совпадающего с Великой Субботой.

Остановимся на темах субботней — Благовещенской и воскресной — Пасхальной служб и сравним их с темами «Слова».

Центральное место на утрене в субботу, конечно же, занимает праздничная тема Благовещения, связанная с Рождеством Христовым, то есть приходом Его в мир. Ею обусловлены евангельские и проложные чтения, прокимен праздника «Всякое дыхание да хвалит Господа» (нашедший отражение и в «Слове

1 «Уже в заглавии “Слова” перефразируются последние слова евангельского чтения на первый день Пасхи (Иоанн 1, 17), в дальнейшем (лл. 175б–176а) цитируются 12 и 13 стихи того же чтения... Кроме того, два раза цитируется прокимен, произносимый на вечерне в первый день Пасхи (“Кто бо велий яко Бог наш”). Весь же праздничный, мажорный тон “Слова о Законе и Благодати” напоминает торжественное пасхальное богослужение». — Примечание Н. Н. Розова. — А.У.

2 *Розов Н. Н.* Синодальный список... — С. 147.

о Законе и Благодати»), чтения 50-го псалма и стихиры. Эта тема доминирует в первой части «Слова».

Служба длится с раннего утра, продолжается весь день, до вечера, «так что последние субботние песни так называемой пасхальной полунощницы сливаются с началом торжественных пасхальных песнопений — на пасхальной заутрене»¹.

О вечерней службе необходимо сказать несколько слов особо. Центральное место в ней занимает (в песнопениях и евангельских чтениях) тема крещения, выраженная в словопении «Елицы во Христа креститесь»²; «Вся земля да поклонится тебе, и поеть тебе»; «Воскликните Господови вся земля, пойте же имени его».

После этого совершается литургия Василия Великого. Она начинается чтением «15 паримий, в которых собраны главные пророчества (о них говорится и в первой части «Слова». — *А. У.*) и прообразы, относящиеся к Иисусу Христу, как искупившему нас от греха и смерти Своей Крестной смертью и Своим Воскресением»³. Все это нашло отражение во второй части «Слова».

1 Настольная книга священнослужителя. Т. I. — М., 1992. — С. 500. См. также: *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. — М., 2001. — С. 339.

2 Хочу обратить внимание, что на Пасхальной литургии и всю светлую седмицу вместо трисвятого поется «Елицы во Христа креститесь, во Христа облекостесь». Однако это словопение присутствует уже и на вечерней службе Благовещения, если оно приходится на Великую Субботу (См.: *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. — С. 339). И, что особо важно, перифраз этого песнопения имеется в «Слове»: «...въ Христа крестився, въ Христа облечеся», — в характеристике князя Владимира.

3 Там же. — С. 500–501.

«После 6-й паримии... читается Апостол о таинственной силе Крещения. Эти пение и чтение служат воспоминанием обычая древней Церкви крестить в Великую Субботу оглашенных»¹.

Центральной же темой третьей части «Слова» как раз и является тема крещения, точнее нисхождение благодати Промыслом Божиим на князя Владимира и распространение им христианства на Руси. Своей тематикой «Слово» как бы «вписывается» в тему Благовещенской и Пасхальной служб.

«По отпуске литургии непосредственно совершается благословение хлебов и вина»². Присутствующие в храме, соблюдавшие в последние два дня строгий пост, подкрепляют свои силы «благословенными хлебом и вином» и слушают, в ожидании всеночной пасхальной службы, Деяния апостолов, которые могут читаться до 4-го часа ночи (приблизительно 22 часа).

И опять вернемся для аналогии к «Слову», поскольку его третья часть — это прославление деяний князя Владимира по утверждению христианской веры на Руси, за которые его и называли **равноапостольным**.

Именно в этот небольшой промежуток между литургией Василия Великого и началом пасхальной заутрени, когда после Апостольских деяний Типикон позволял читать из «Слов» Иоанна Златоуста, и могло быть прочитано «Слово о Законе и Благодати»³.

1 Пентковский А.М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. — М., 2001. — С. 501.

2 Там же.

3 «Если в рамках богослужения должна произноситься проповедь, то она должна органически вводиться в это единое целое. Она не может нарушать логически целеустремленного и мистико-символического хода богослужения, но должна выступать не как помеха, а как дополнение, усиление и укрепление всего хода богослужения и быть проникнутой тем же стилем, что и все в целом. Задача проповеди состоит в том, чтобы усилить

С началом пасхальной литургии и до ее завершения нет места для проповеди, поскольку пасхальная служба совершается по строгому канону и завершается освящением артоса (хлеба — греч.) — большого размера просфоры с изображением Креста или Воскресения Христова. Славя Воскресение Господа нашего Иисуса Христа, верующие расходятся по домам. И после пасхальной службы Типикон не предусматривает торжественную проповедь. Именно поэтому «Слово о Законе и Благодати» не могло быть прочитано на Пасху, и его нельзя назвать пасхальной проповедью.

У меня есть еще несколько соображений по этому поводу.

Полагаю, что Н. Н. Розов был не прав, когда писал, что «Слово» написано на евангельский текст, читаемый в первый день Пасхи, и поэтому было произнесено именно в этот день. «Слово» не привязано только к этому тексту, просто в нем использованы цитаты (одна — в качестве перифразы) из евангельского

воздействие богослужения на души верующих, запечатлеть в их сознании сам повод к праздничному богослужению, но при этом удержать их в русле интенсивного переживания стиля богослужения. Это трудная задача, требующая одновременно высокой степени стилистической соотнесенности и глубокого проникновения в дух канонической церковной символики. Коль скоро эти предварительные условия отсутствуют, проповедь выпадает из богослужения, перестает восприниматься как его органическая часть, необходимое дополнение, становясь помехой, чужеродным телом. То же самое происходит, если проповедник позволяет себе слишком подчеркивать свои личные эмоции, свое собственное чувственное «Я», так как богослужение само по себе безлично, и всякое вторжение лично-эмоционального может лишь помешать ходу ритуального действия». См.: *Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык.* — М., 1995. — С. 597–598.

К сказанному добавлю, что если праздник Благовещения Пресвятой Богородицы приходится на Великую Субботу, то на вечерней службе скорбные песнопения Великой Субботы соединяются с радостью о пришедшем спасении и воскресении.

текста, наравне с другими цитатами из Священного Писания. И это не дает права утверждать, что «Слово» было произнесено на Пасху. Более того, имеется небольшая, но существенная деталь, свидетельствующая как раз об обратном — его прочтении в канун Пасхи.

Евангельский текст, отразившийся в «Слове», читается на пасхальной утрене. А вот великий прокимен «Кто бо велий, яко Бог наш», дважды упомянутый в «Слове», — на пасхальной вечерне. То есть «Слово», учитывая еще и отразившуюся в нем тему Благовещенской службы, *не привязано хронологически к определенной службе: утрени или вечерне субботы или воскресенья*.

Однако можно с уверенностью сказать, что оно не могло быть, в соответствии с церковным каноном, прочитано на Пасху.

Типикон предписывает, что если праздник Благовещения выпадает на Великую Субботу, то на следующий день, т. е. на Пасху, нет отдания празднику Благовещения. То есть на Пасху тема Благовещения не имеет права звучать, ибо всецело доминирует тема Воскресения Христа. К тому же «Слово» не содержит в себе и основного пасхального песнопения (5-го гласа тропаря): «Христось воскресе из мертвых, смертью смерть поправъ, и сущимъ во гробехъ животъ даровавъ», непременно прозвучавшего бы, если бы «Слово» произносилось священником на Пасху (хотя начало его, «Христос воскрес из мертвых» «Слово» приводит, но для Пасхи особенно важна именно концовка). Между тем «текст «Слова» прямо указывает на то, что оно было произнесено 25 марта, так как в нем не просто развивается тема Благовещения, а приводятся те цитаты из Евангелия от Луки (гл I, ст 28, 38), которые читаются на благовещенской литургии: «Радуйся, обрадованная, Господь с тобой», «Се раба Господня, буди мне по глаголу твоему». Мы находим эти слова под 25 марта в таком древнем богослужебном Евангелии, как Остромирово

(1056–1057)»¹. Это дает мне право заключить, что «Слово о Законе и Благодати» было прочитано Иларионом 25 марта 6546 (1038 года) (по сентябрьскому стилю) на праздник Благовещения в новоосвященной церкви Благовещения Пресвятой Богородицы на Золотых воротах в Киеве, вечером в Великую Субботу после литургии Василия Великого перед пасхальной утренней службой.

В Благовещенской службе присутствует и тема Премудрости, но она не развита в «Слове» (по сравнению даже с похвалой Ярославу Мудрому в ПВЛ под 1037 годом), что позволяет заключить, что она не была для произведения особо значимой. Если бы «Слово» читалось на Благовещение в Софии Киевской, как полагал Д. С. Лихачев и некоторые другие, то, надо полагать, тема Премудрости заняла бы в сочинении Илариона более достойное место.

Что же касается Десятинной церкви, то и там «Слово» не могло быть прочитано, поскольку в Десятинной церкви в 1038 году шел ремонт — с южной и северной сторон пристраивались галереи, а после достройки она была заново освящена только 14 августа 1039 года.²

Да и в самом «Слове» есть одно указание Илариона, позволяющее заключить, что «Слово» было прочитано не в Десятинной церкви. Сообщая о строительстве упомянутой церкви Владимиром Святославичем, Иларион пишет: «Добръ пастухъ благоверию твоему, о благожениче, святаа церкви святаыя Богородица Мариа, яже създа на правоверъней основе, иде же

1 Никитченко Н. Н. «Слово» Илариона... — С. 53.

2 Ср.: Анджей Поппэ полагает, что второе освящение было, как и первое, 12 мая, но ничем не подкрепляет свое мнение: *Анджей Поппэ. О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях // Russia mediaevalis. Tomus VII, 1. — München, 1999. — С. 33.*

и мужественное твое тело ныне лежит, жидя трубы архагельски». Уточнение «иде же... тело ныне лежит» (то есть где в данный момент пребывает), указывает, скорее, на место, расположенное на расстоянии от говорящего. Если бы «Слово» произносилось в самой церкви, надо полагать, использовалось бы уточнение «зде/сьде», то есть здесь, в этой церкви.

Таким образом, остается только одно место, где пресвитер Иларион мог произнести свое торжественное «Слово», — церковь Благовещения Пресвятой Богородицы на Золотых воротах Киева¹, символизирующих вход Господень в мир² и город...

* * *

Есть еще одно весьма существенное доказательство, что «Слово о Законе и Благодати» было создано до 1039 года. Ряд исследователей русского летописания, начиная с А. А. Шахматова, обратили внимание на «ряд общих мест» между «Словом» и «Повестью временных лет», причем, как заметил А. А. Шахматов, их «так много, что это нельзя объяснить случайностью»³. Наблюдения А. А. Шахматова были расширены Д. С. Лихачевым в его докторской диссертации и приведены в статье Н. Н. Розова⁴.

1 Е. В. Уханова почему-то ошибочно посчитала, что я связываю написание «Слова» с освящением Софии Киевской в 1037 году. См.: *Уханова Е. В.* Культ св. Климента, папы Римского, в истории византийской и древнерусской церкви IX — первой половины XI веков. — С. 568.

2 А это — центральная тема «Слова»!

3 *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — СПб., 1908. — С. 417–418.

4 *Розов Н.* Иларион и первые русские летописи // Альманах библиофила. Вып. 26. Тысячелетие русской письменной культуры (988–1988). — М., 1989. — С. 89–94.

Речь при этом идет не только об общих цитатах из Священного Писания, но и об их сходных толкованиях Иларионом и автором «Повести временных лет».

Приведем несколько примеров из статьи Н. Н. Розова¹.

«Слово о Законе и Благодати»	«Повесть временных лет»
«И отгнани быша иудеи и расточени по странам и чяда благодетьнаа христиании наследници быша Богу и Отцу»	«Разъгнеवासя Богъ на отци наши и расточи ны по странам грех ради наших и предана бысть земля наша хрестияномъ»
«Пришедше бо римляне пленища Иерусалим и разбиша до основания его... и расеяни быша иудеи по странам»	«И посла на ня римляны, грады их разбиша и самы расточиша по странам».
«Не виде апостола пришедша в землю твою... не виде бес изгонимъ именемъ Иисусу Христовом... Сихъ всех не виде, како убо верова».	«Сде же мняшесе оканьнии: яко сде ми есть жилище, сде бо не суть апостоли учили, ни пророци прорекли»
«Апостольская труба ... вси грады огласи»	«Аще и телом апостоли не суть (сдеи) были, но ученья их аки трубы гласять по вселеней»

По наблюдению Н. Н. Розова, «в одинаковых выражениях рассказывается о судьбе евреев в обоих памятниках: только в “Повести временных лет” они говорят сами, от первого лица, или о них говорят греки, а в “Слове о законе и благодати” о них говорит автор». Однако большее количество совпадений оказывается в изложении событий русской истории, в частности крещения Руси и рассказе об апостолах². Причем близость летописи «Слову» подтверждается не только на уровне цитат, но и идейного содержания.

1 *Розов Н.* Иларион и первые русские летописи // Альманах библиофила. Вып. 26. Тысячелетие русской письменной культуры (988–1988). — М., 1989. — С. 90.

2 Там же, с. 90.

В качестве примера исследователь приводит пассаж из «Повести временных лет» и сравнивает его с содержанием «Слова»: «“Благословенъ Господь Исус Христос, иже възлюбил новыя люди Руськую землю и просветил ю крещеньем святым... Господь в веки пребывает хвалимъ от русьскихъ сыновъ, певаемъ въ Троици, а демони проклинаеми от благоверныхъ мужъ и от верныхъ жен, иже приняли суть крещенье и покаянье въ отпущенье грехов, новии людье хрестыянтьстии избрании Богомъ”. Но ведь это же — пересказ основного идейно-политического содержания первой части “Слова о законе и благодати”, пересказ с заимствованием отдельных мыслей и выражений из различных мест этой части, что свидетельствует о знании ее летописцем целиком, а не в выдержках и цитатах»¹.

По мнению Д. С. Лихачева и Н. Н. Розова, столь же хорошо автор «Повести временных лет» знал и вторую часть «Слова», в которой приводится оценка деятельности Владимира и его сына Ярослава. Д. С. Лихачев указывает на одинаковую характеристику «Ярослава как последователя и продолжателя дела Владимира», причем «описание строительной деятельности Ярослава» в ранней летописи дается «в той же последовательности, что и в «Слове», и «в тождественных выражениях» оба произведения говорят об украшении Софийского собора².

«Но особенно разительно, — считает он — совпадение символического толкования посвящения Благовещению церкви на Золотых воротах Киева. Благовещение — это благая весть, которую принес архангел Гавриил Богородице. Церковь же Благовещения в Киеве — это благая весть Киеву. Архангел сказал Богородице: “радуйся, обрадованная, Господь с тобою”, к городу же архангел

1 *Розов Н.* Иларион и первые русские летописи // Альманах библиофила. Вып. 26. Тысячелетие русской письменной культуры (988–1988). — М., 1989. — С. 91.

2 *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. — М.-Л., 1947. — С. 68–69.

как бы обращается со словами: “радуйся, благоверный граде, Господь с тобою”»¹. В конечном результате Д. С. Лихачев приходит к выводу о чрезвычайной близости ранней части «Повести временных лет» (названной им «Сказанием о распространении христианства на Руси») «и по идейному исполнению, и по стилю, и по композиции, и по материалу цитат из Св. Писания к “Слову о законе и благодати” ставленника Ярослава — Илариона»².

Самое же главное заключается в следующем. Все эти смысловые параллели между «Словом о Законе и Благодати» Илариона и «Повестью временных лет» содержатся в древнейшей части «Повести», названной А. А. Шахматовым «Древнейшим летописным сводом», составленным, по мнению ученого, в 1039 году! Этот «Древнейший летописный свод» лег в основу и древнего Новгородского летописания, а все указанные параллели со «Словом» сохранились в древнейших новгородских летописях в известиях до 1039 года. Для нас сейчас даже не суть важно, существовал ли «Древнейший летописный свод» на самом деле. Важно другое, что и в Новгородской первой летописи, и в Новгородской четвертой, и в ряде других сохранились сами параллели со «Словом», которые были взяты из какого-то древнего источника, составленного в 1039 году, который пользовался «Словом». А из этого можно заключить, что само «Слово о Законе и Благодати» было написано до этого года, то есть, в марте 1038 года!

* * *

Одним из самых «сильных» аргументов сторонников поздней (после 1049 года) датировки «Слова» считается выражение

1 Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. — М.-Л., 1947. — С. 69.

2 Там же.

Илариона в обращении к князю Владимиру Святославичу: «Виждь вьнукуы твоа и правнукуы». Упоминание в нем правнуков вызывает у этих ученых сомнение в более раннем написании «Слова», ибо с абсолютной уверенностью нельзя утверждать наличие уже в 1038 году правнуков Владимира Святославича. Попутно отмечу: равно, как и отрицать. Основные сведения о князьях мы черпаем из летописей, но о многих из них (даже канонизированных!) мы ничего не знаем. Трудно, конечно, представить, что у женолюбца Владимира к 1038 году не было правнуков. Я уже не говорю о потомках от 800 наложниц, пусть только от шести официальных жен... К тому же летописи зачастую сообщают о сыновьях князей и весьма редко — о дочерях. Скажем, под 980 годом «Повесть временных лет» говорит о четырех сыновьях Владимира от Рогнеды и двух дочерях. Неужто у них не было детей и внуков? Конечно, это риторический вопрос, с помощью которого я хочу обратить внимание на скудность сведений в летописях по данной теме¹.

Тем не менее мы с уверенностью можем говорить минимум о семи живших в 1038 году внуках и, с определенной долей вероятности, — о двух правнуках кн. Владимира.

Достоверно известно, что в 1044 году в Полоцке сел на отцовский престол Всеслав Брючиславич, внук Изяслава, правнук Владимира. Летописи не сообщают о его младенческом возрасте, стало быть, он уже достиг отрочества (7 лет), т. е. родился не позже 1037 года. Другой правнук — сын Владимира Ярославича (1020–1052) Ростислав, по Татищеву, родился в 1038 году.²

- 1 В подтверждение этих слов приведу в качестве примера «Слово о полку Игореве», в котором имеются исторические известия, отсутствующие в летописях. См.: *Кучкин В. А.* XI век в «Слове о полку Игореве» // Вестник Литературного института им. А. М. Горького. — 2002. № 1. — С. 156–164.
- 2 См. схему родословной русских князей, составленную Леонидом Махновцем к книге «Літопис Руський». — Киев, 1989.

Однако мне кажется, что словосочетание «внукуы твоа и правнукуы» в обращении Илариона к Владимиру следует понимать не только (может быть, и не столько) в буквальном смысле, но и (сколько) в переносном, в значении «потомки». К такому выводу приходишь, когда анализируешь подобные выражения в ранних древнерусских сочинениях.

Так, скажем, согласно «Повести временных лет», «В лето 6463 (955). Иде Ольга во Греки и прииде Цесарюграду...» Крестивший ее патриарх наставил ее в вере и «рече ей: “благословена ты въ женах русских, сице бо оставивши тму, а свет возлюби; и благословити тя имуть сынове русей в последняя дни родове *внукъ* твоихъ”»¹.

Во-первых, следует отметить, что в 955 году у Ольги еще не было внуков, поскольку о ее единственном сыне Святославе девятью годами ранее (под 6454 годом) говорится, что он «бе бо велми детескъ», т.е. ему не было еще и семи лет. А в продолжении статьи под 6463 годом имеется сообщение, что Ольга «кормящи сына своего до мужества его и до возраста его» (С. 116), надо полагать, до его совершеннолетия, которое в 955 г. еще не наступило. Примечательно, что по кончине Ольги в 969 году «...плакася по ней сынъ ея и *внуце* ея», о которых говорилось годом ранее: «В лето 6476 (968). Придоша Печенезе на Рускую землю првее; а Святославъ въ Переяславци затворися; а Ольга въ граде со *внукуы* своими: съ Ярополкомъ и Олгомъ и съ Володимиромъ въ граде Кыеве» (С. 118).

Во-вторых, выражение «в последняя дни родове *внукъ* твоихъ» следует понимать не буквально (когда летописец писал эти строки, он уже знал не только о внуках Ольги, но даже о ее праправнуках!), а образно: «до последних дней твоего рода».

В-третьих, обращает на себя внимание тот факт, что летописец, говоря о потомках Ольги, использует слово «внуки»,

1 Новгородская первая летопись // ПСРЛ. Т. 3. — С.114. Далее страницы указаны в тексте.

а не «правнуки». Вообще, слово «внуки» — в древнерусском языке полисеманлично, как и слово «дед». Скажем, если мы буквально будем воспринимать это слово в «Повести о житии Александра Невского» или «Летописце Даниила Галицкого», то мы должны будем уличить их автора и современника названных князей — митрополита Кирилла — в неточности, ибо он говорит, что Александр Невский, и Даниил Галицкий «ревноваху» по деду своему Владимиру Мономаху. Но Владимир Мономах был им не дедом: для Александра Ярославича — прапрадедом, а для Даниила, его потомка в пятом колене, — прапрапрадедом! Любопытно, что автор «Летописца» называет Владимира Мономаха и как *деда* князя Романа Мстиславича, отца «нынешнего Даниила», однако Роман Мстиславич приходится праправнуком Владимира Мономаха — его потомком в четвертом колене.

Тот же (с моей точки зрения) автор «Слова о погибели», присоединенного к «Повести о житии Александра Невского», правильно называет Владимира Мономаха как *деда* князя Всеволода Юрьевича, отца «ныняшнего Ярослава», на повествовании о котором «обрывается» «Слово». Стало быть, в династической преемственности разобрался он неплохо.

Это использование слова «дед» по отношению к Владимиру Мономаху дня нас весьма знаменательно, поскольку свидетельствует, что для древнерусского автора было важно указать, что Владимир Мономах является *предком* названных князей, но не важно в каком колене!

Автор «Задонщины» называет внуками «святаго великаго князя Владимирера Киевского» князей Дмитрия Ивановича и Владимира Андреевича¹ — потомков в одиннадцатом колене!

1 Задонщина // Сказания и повести о Куликовской битве. Серия «Литературные памятники». — Л., 1982. — С. 8.

Подобные примеры можно множить, как и «художественные» неточности. Приведу две из них. В «Слове о полку Игореве» великий князь Киевский Святослав Всеволодович назван отцом Игоря и Всеволода Святославичей, а на самом деле был им двоюродным братом. В пассаже об Александре Невском говорится: «Князь же Александръ прииде в Володимеръ по умертвии отца своего в силе велице. И бысть грозень приезд его, и промчеса весть его и до устья Волгы. И начаша жены моавитьскыя полошати дети своя, ркуще: “Александръ едет!”»¹.

Если понимать буквально сказанное, тогда нужно предположить, что матери из племени моавитян, проживающие в Палестине, потомки Лота, каким-то образом узнали о поездке в стольный град Владимир на княжение Александра Невского и стали пугать им своих детей! Или же князь сам отправился во Владимир... через Палестину! Получается абсурд! Совершенно очевидно, что «моавитскими женами» названы иносказательно татарские женщины.

В «Слове на обновление Десятинной церкви» Владимир Святославич назван «праотцем». В этой характеристике можно увидеть двойкий смысл: буквальный и иносказательный. Исходя из буквального, А. Ю. Карпов не решался датировать «Слово на обновление» 1039 годом, а относил его к более позднему времени, полагая, что к этому времени у Владимира Святославича еще не было правнуков². Что были, я уже говорил выше. Скорее всего, Владимир Святославич назван здесь «праотцем» по аналогии с библейским Измаилом — родоначальником (праотцем) еврейского народа, от 12 сыновей которого пошли 12 колен народа Израилева. Вспомним, что «Повесть временных лет» под

1 Житие Александра Невского // ПЛДР. XIII век. — М., 1981. — С. 434.

2 Карпов А. Ярослав Мудрый. Серия ЖЗЛ. — М., 2001. — Прим. 55 на с. 513.

988 годом — годом крещения Руси, перечисляет 12 сыновей Владимира Святославича, которых он рассадил по древнерусским городам, став, тем самым, родоначальником (праотцем) русского (т. е. православного) народа.

Уже происхождение Владимира от «свободного» отца (князя Святослава) и «рабыни» матери (его мать Малуша, как свидетельствует летопись, была ключницей у княгини Ольги) в исторической ретроспекции «роднит» его с Измаилом, сыном Авраама и египтянки Агари, служанки Сарры¹.

Господь свидетельствовал об Измаиле: «От сына рабыни Я произведу великий народ» (Быт 21:13,18). И произошли от него *двенадцать князей* племен их: «...вот имена сынов Измаиловых, имена их по родословию их: первенец Измаилов Наваиоф, за ним Кедар, Адбеел, Мивсам, Мишма, Дума, Масса, Хадар, Фема, Иетур, Нафиш и Кедма. Сии суть сыны Измаиловы, и сии имена их, в селениях их, в кочевьях их» (Быт 25: 13–16).

Не от «свободного» Ярополка, старшего брата Владимира, убитого в столкновении за Киевское княжение, а от «робичича» Владимира произошли *двенадцать князей* нового народа христианского: «Володимеръ же просвещень (крещением. — А. У.) самъ, и сынове его, и земля его. Бе бо у него сыновъ 12: Вышеславъ, Изяславъ, Ярославъ, Святополкъ, Всеволодь, Святославъ, Мъстиславъ, Борисъ, Глебъ, Станиславъ, Позвиздъ, Судиславъ. И посади Вышеслава в Новгороде, а Изяслава Полотъске, а Святополка Турове, а Ярослава Ростове... И нача ставити города по Десне, и по Востри, и по Трубежеви, и по Суле, и по Стугне. И поча нарубати (набирать. — А. У.) муже (людей. — А. У.)

1 См. интересные наблюдения по этому поводу И.Н. Данилевского: *Данилевский И. Н. Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописных текстов) // Отечественная история. — 1993. — № 1.*

лучшие от словень, и от кривичь, и от чюди, и от вятичь, и от сихъ насели грады» (С. 54).

В смысловом отношении именование «праотец» и выражение «внучки и правнучки» идентичны. Относятся они к Владимиру Святославичу и подчеркивают его роль как родоначальника нового, просвещенного крещением, русского народа. Следовательно, эти словоупотребления и скрывающиеся за ними понятия не всегда могут выступать в качестве датирующего признака произведения.

* * *

Иларион прекрасно осознавал свою первопрородческую роль в молодой русской словесности. Он создал произведение, которому не было (и нет!) аналогов ни в византийской, ни в болгарской литературе. Соблюдая законы ораторского жанра, известные в то время, он «раскрепостил» форму содержанием. Он взял тему, актуальную для молодого христианского государства, не опасаясь сложностей в ее раскрытии, ибо не к неведущим писал, «но презлиха насыщтьшемся сладости книжныа...».

Ниточка его судьбы затерялась в перипетиях времени, но не пропало реченное им «Слово...».



Профессор С. М. Магидева

«ПРАВОСЛАВНЫЙ СОЦИОЛЕКТ»: МИФЫ И РЕАЛЬНОСТЬ



В статье вскрыта методологическая и фактологическая несостоятельность концепции «православного социолекта». Впервые предложены отдельные принципы описания языка верующих, в том числе на основании непротиворечивого разделения разнообразных фактов церковнославянского и русского языков.

В последнее время лингвисты все чаще обращаются к проблемам социальной дифференциации современного русского языка. Среди прочих, в последнее время настойчиво пропагандируется идея существования так называемого «православного социолекта»: «Религиозный (православный) социолект — это относительно устойчивая, социально маркированная подсистема национального языка, обслуживающая речевые потребности ограниченной социальной группы верующих людей, отражающая теоцентрическую картину мира и характеризующаяся лексическими, фонетическими, словообразовательными и грамматическими особенностями. С точки зрения стратификации, религиозный социолект — это совокупность языковых средств, которыми владеют люди, объединенные стратой *вера в Бога*»¹.

1 *Бугаева И. В.* Православный социолект: лингвокультурологические аспекты религиозной коммуникации // Язык, литература, ментальность: разнообразие культурных практик. — Курск, 2006. — С. 69.

Язык верующих определяется не только как сформировавшийся социолект, но как один из вариантов общенационального языка¹. Невольно рождаются сомнения. Это все же социолект, или вариант, или это синонимичные понятия. Далее: можно ли утверждать, что православный социолект окончательно сформирован и функционирует как самостоятельная система, ведь он используется «для обозначения разнообразных и несхожих друг с другом языковых образований, обладающих, однако, общим объединяющим их признаком: эти образования обслуживают коммуникативные потребности верующих»².

Можно предположить, что поспешность подобных понятийно-терминологических заявлений в значительной степени объяснима тем, что сильно размыт эмпирический фундамент таких — якобы социолингвистических — работ. Формально как объект закрепляется язык православных верующих в России XX–XXI веков. Но иллюстратор включает в себя примеры из речи XIX столетия, а также из произведений художественной литературы (иеромонах Роман, А. Ахматова, В. Никифоров-Волгин, А. Пантелеев, К. Паустовский, С. Щербаков и др.) и переводных источников (Иосиф Ватопедский, монахиня Нектария (Мак Лиз): «Материалом исследования послужили тексты молитв, акафистов на русском языке, художественные произведения, прозаические и поэтические, примеры живой разговорной речи, записанные в различных официальных и бытовых

Данная дефиниция, как, впрочем, и другие версии, дословно повторяется в разных публикациях приверженцев «православного социолекта».

1 Бугаева И. В. К вопросу о методологических основах изучения религиозной коммуникации // Церковь и проблемы современной коммуникации. — Н. Новгород, 2007. URL: www.paerok.narod.ru (дата обращения: 11.11.2009).

2 Там же.

ситуациях общения»¹. Разумеется, подобного рода неаккуратность в подборе фактов приводит к пестроте и известной недостоверности выводов.

В первую очередь возникает принципиальный вопрос о дистрибуции социолектизмов и соответствующих единиц узуса. Для его решения нужно чрезвычайно четко разграничить эти понятия, чего сделать в настоящее время, исходя из имеющегося языкового материала, нельзя. См., однако, например: «Выделяется несколько групп в зависимости от значения в узусе и в православном социолекте. Среди них отмечаются семантически трансформированные церковнославянизмы, которые в настоящее время употребляются с измененным значением. Например, церковнославянский композит, калькированный с греческого, *благоверный*»².

Обязательного комментария требует проблема наличия определенных регистров в «православном социолекте». На этот счет даже в работах, принадлежащих одному автору, высказываются взаимоисключающие версии, которые иллюстрируются весьма недифференцированно: «Внутри православного социолекта выделяются стилистические регистры, совпадающие с общелитературными: высокий (официальный), нейтральный, сниженный (обиходно-просторечный, молодежный сленг и бурсяцкий жаргон). Откровенно грубой лексики в православном социолекте нет, так как каждый верующий знает, что за

1 Бугаева И. В. Функциональные, грамматические и семантические особенности обращений в религиозной сфере // *Stil*. Вр. 6. — Beograd, 2007. — Р. 167–168.

2 Бугаева И. В. Семантические процессы в религиозной лексике // III Международные Бодуэновские чтения: И. А. Бодуэн де Куртенэ и современные проблемы теоретического и прикладного языкознания (Казань, 23–25 мая 2006 года): труды и материалы. В 2 т. Т. 2. — Казань: Издательство КГУ, 2006. — С. 137.

каждое свое слово ответит на Страшном суде, а ругательства — это грех»¹. Ср.: «В сфере религиозной коммуникации возможны разные регистры общения... Традиционно выделяется три регистра: высокий, средний, низкий. В православной среде нами тоже выделяется три регистра, но возвышенный, высокий и нейтральный. Возвышенный регистр отмечается при молитвенном обращении... *Услышательнице молений наших в скорби и обстояниях; подательнице Божественной благодати, Российския страны покрове*. Высокий регистр свойственен официальным и торжественным коммуникативным ситуациям при иерархически статусном общении, грамматически реализуется как именительным, так и звательным падежами: *Ваше Святейшество, досточтимый владыко, Ваше Высокопреподобие отец Владимир, дорогие братья и сестры*... Нейтральный регистр представлен в большинстве коммуникативных ситуаций при обращении к священнослужителям и мирянам: *отец Алексей, отец ректор, отец диакон, батюшка*... Обиходно-сниженное значение имеют редкие формы обращения, свойственные некоторым старцам. Например, архимандрит Иоанн Крестьянкин свои проповеди иногда начинал так: «Чадцы Божии!» или «Сегодня, други мои, на Руси день Ангела»².

К сожалению, последователи «православного социолекта» не всегда понимают разницу между стилистическим (или социолектным) маркером и явлениями языковой игры — надо сказать, далеко не всегда остроумной: «Только у православных студентов загадка *“Кланяется-кланяется, придет домой —*

1 Бугаева И. В. Православный социолект: лингвокультурологические аспекты религиозной коммуникации // Язык, литература, ментальность: разнообразие культурных практик. — Курск, 2006. — С. 73.

2 Бугаева И. В. Функциональные, грамматические и семантические особенности обращений в религиозной сфере // Stil. Вр. 6. — Beograd, 2007. — P. 175.

растянется” может получить ответ “*Студент ПСТБИ на первой седмице Великого поста*”, а сокращение *преп.* (преподаватель) расшифроваться как *преподобный*... На занятиях по “Культуре речи” специфичность знаний наших студентов особенно проявляется при выполнении упражнений по стилистической правке. Например, если надо исправить фразу “*За год учебы мы потеряли шесть студентов*”, то тут же последует реплика: “*Царство им Небесное*”»¹.

Кроме того, сильное желание выделить особый «православный социолект» приводит его исследователей к ошибочному умалению других форм национального языка: «В отличие от территориальных диалектов, бытующих исключительно в устной форме, православный социолект отражается и в письменных текстах, например: послания, записки в храме, свидетельства о чудесах и т. д.»². В качестве контрпримера можно привести многочисленные работы (в том числе и диссертационные), в которых, среди прочих, исследована специфичность письменной речи носителей диалектов³.

Многочисленные замечания возникают и в связи с описанием конкретных особенностей языка православных верующих.

-
- 1 *Иванова Т. А.* «Русский язык и культура речи» в православном вузе // Язык, литература, ментальность: разнообразие культурных практик. — Курск, 2006. — С. 131.
 - 2 *Бугаева И. В.* Православный социолект: лингвокультурологические аспекты религиозной коммуникации // Язык, литература, ментальность: разнообразие культурных практик. — Курск, 2006. — С. 73.
 - 3 *Иванцова Е. В.* Феномен диалектной языковой личности. АДД. — Томск, 2002; *Казакова О. А.* Языковая личность диалектоносителя в жанровом аспекте. — Томск, 2005; *Штехман Е. А.* Особенности языкового сознания носителей в аспекте лингвистического моделирования основных составляющих (на материале русских старожильческих говоров Среднего Прииртышья). АКД. — Барнаул, 2007. и мн.др.

Приводимые примеры и связанные с ними комментарии зачастую ставят в тупик, прежде всего потому, что фактический материал либо совершенно недостоверен, либо абсолютно маргинален. К тому же налицо порочная церковнославяно-русская интерференция: «Также учитывались данные богослужебных текстов на церковнославянском языке, так как именно они, на наш взгляд, являются источником и образцом многих форм, отмечаемых в современной русской религиозной речи»¹.

Так, при рассмотрении акцентологической маркированности чрезвычайно отчетливо проявляет себя тотальный методологический изъян: «православный социолект» искусственно наделяется целостной природой и насильно вписывается в систему современного русского языка. Однако, вопреки этому, в применении к социолектному ударению говорится о частых нарушениях литературной нормы: «Примеры фонетических церковнославянизмов наблюдаем в нарушении современной акцентологической нормы при сохранении церковнославянской нормы: *каждый раз припадая; избавитель; о постах и трапезе; Не убий, не укради* и т. п.». Из приведенной цитаты понятно, что подобные сдвиги объясняются — излишне прямолинейно — влиянием церковнославянского языка на современный русский: «Регулярно читая богослужебные тексты, в которых по правилам публикации всегда стоит ударение, люди запоминают церковнославянскую норму»². См. также: «При изучении темы “Стилистическая окраска языковых единиц” необходимо

1 Бугаева И. В. Функциональные, грамматические и семантические особенности обращений в религиозной сфере // *Stil*. Вр. 6. — Beograd, 2007. — Р. 168.

2 Бугаева И. В. Типы языковой личности в религиозном дискурсе // *Лингвистика и поэтика*. 2. — М., 2005. — С. 108.

Та же ошибочная мысль дословно сформулирована: Бугаева И. В. Православный социолект: лингвокультурологические аспекты религиозной

обратить внимание на следующее: знание и постоянное употребление студентами церковнославянских текстов приводит к тому, что часть книжной/высокой лексики современного литературного языка воспринимается как нейтральная»¹. Отсюда весьма упрощенное, основанное на графическом фундаменте, понимание проблемы межъязыковой омонимии: «Вне церковной ограды, при исполнении домашнего молитвенного правила люди могут читать и часто читают Евангелие, Псалтирь и молитвословы либо в переводе на современный русский язык, либо на так называемой “гражданке” — упрощенной модификации церковнославянского языка. В этом случае встает вопрос об адекватности восприятия такого текста, поскольку существуют межъязыковые омонимы. Например: церковнославянское **возмущение** значит *волнение*, а в современном русском языке **возмущение** — это *сильный гнев, негодование*; цсл. **восхищение кража** — рус. *высшее удовлетворение, восторг*; цсл. **искренний ближний** — рус. *выражающий подлинные чувства, правдивый, откровенный* и т. д.»². То, что проблемы русско-церковнославянской корреляции гораздо шире и глубже, непротиворечиво продемонстрировали лексикографические материалы О. А. Седаковой³.

коммуникации // Язык, литература, ментальность: разнообразие культурных практик. — Курск, 2006. — С. 71.

- 1 *Иванова Т. А.* «Русский язык и культура речи» в православном вузе // Язык, литература, ментальность: разнообразие культурных практик. — Курск, 2006. — С. 132.
- 2 *Бугаева И. В.* Православный социолект: лингвокультурологические аспекты религиозной коммуникации // Язык, литература, ментальность: разнообразие культурных практик. — Курск, 2006. — С. 70.
- 3 *Седакова О. А.* Церковнославяно-русские паронимы: материалы к словарю. — М., 2005; *Седакова О. А.* Словарь трудных слов из богослужения: церковнославяно-русские паронимы. — М., 2008.

Попутно надо отметить, что отдельные факты, в том числе окончания полных прилагательных, нужно анализировать в рамках не акцентологии, а морфологии. Ср. «Общая тенденция русского языка к смещению ударения на конец слова отразилась в прилагательных **уставнОй, приходскОй**: “Оказавшись вне стен монастыря, осиротевшие сестры держались тем, что продолжали хранить **уставной** образ жизни, пребывая в единомыслии, при одном лишь желании спастись”; “27 февраля **приходской** совет Ферапонтова монастыря при участии членов Ферапонтовского исполнительного комитета произвел опись имущества”. В литературном («социолектном»? — *Л. М.*) языке нормативными вариантами считаются **устАвный, прихОдский**»¹.

Проблема орфографии русских слов религиозной тематики чрезвычайно актуальна и до конца не решена. К несчастью, некоторым исследователям и здесь не удалось избежать межъязыковых наложений: «Сохраняется в социолекте церковнославянское написание слов *диако́н, Тати́ана, Божия́* вместо *дьяко́н, Татья́на, Божья́*; *келли́я* вместо *келья́*; *кати́хизис* вместо *катехизис* и др.»². Но все перечисленные слова пишутся в церковнославянском языке не так, как в русском. Что касается *кати́хизис/катехизис*, то подобная вариантность характеризует и литературную кодификацию³.

-
- 1 *Иванова Т. А.* Некоторые языковые особенности православного социолекта (на материале жизнеописаний новопрославленных святых Русской Православной Церкви) // Социальные варианты языка-III. — Н. Новгород, 2004. — С. 307.
 - 2 *Бугаева И. В.* православный социолект: лингвокультурологические аспекты религиозной коммуникации // Язык, литература, ментальность: разнообразие культурных практик. — Курск, 2006. — с. 72.
 - 3 См. подробнее: *Малинауспене Н. К.* О некоторых заимствованиях в русском языке из греческого: Катехизис URL: www.pravoslavie.ru (дата обращения: 8.08.2008).

Понимая важность графико-орфографической характеристики текстов религиозного круга, нужно, однако, уточнить, что она лишь опосредованно сопряжена с описанием речи верующих.

При презентации грамматической маркированности на роль признака «православного социолекта» выводится деарханизация церковнославянских категорий и форм. Но, конечно, с праславянского языка нет никаких изменений в инвентаре морфологических категорий — другое дело, что меняется их наполнение и формальное выражение: число было и есть, но в истории русского языка исчезло двойственное число.

А самое главное — те формы, которые приводятся в качестве иллюстративных (звательная форма, именительный падеж множественного числа женского рода и некоторые другие), активно бытуют в церковнославянском языке, поэтому ни о какой их обновлении не может быть и речи. Иначе говоря, термин *деарханизация церковнославянских категорий и форм* теряет всякий смысл и описательную силу.

К тому же претензии вызывает и анализ конкретных форм. Например: «Среди грамматических церковнославянизмов выделим превосходную степень имен прилагательных, которая иногда образуется с помощью двойной префиксально-суффиксальной форманты: *пренепорочнейшая, преславнейшая*»¹. При обращении к любому учебнику церковнославянского языка, из которого можно узнать следующее: во-первых, в церковнославянском языке нет категории суперлатива, во-вторых, суффикс *-ѣйш-* выражает не только признак сравнения, но и свойство, проявляющееся с наибольшей силой. Ср. *ѣще что̀ бысть, оужѐ*

1 Бугаева И. В. Православный социолект: лингвокультурологические аспекты религиозной коммуникации // Язык, литература, ментальность: разнообразие культурных практик. — Курск, 2006. — С. 72.

ИМЕНОВАСА ИМА СГѠ, И ПОЗНАСА, СЪЖЕ СЪСТЬ ЧЕЛОВѢКЪ И НЕ
ВОЗМОЖЕТЪ СДѢИТИСА ИЗ КРѢПЧАЙШИМЪ ПЛЧЕ СЕБѢ (Еккл 6, 10) —
ДАЖДЪ ПРЕМЪДРОМЪ ВНИДЪ, И ПРЕМЪДРѢЙШИЙ БЪДЕТЪ (Притч 9, 9).

В связи со звательной формой в речи верующих фигурирует такое заключение: «В этом случае можно говорить если не о возрождении, то о частичном возвращении звательной формы в сфере религиозной коммуникации, что можно расценивать как характерную стилистическую черту, проявляющуюся во влиянии церковнославянской морфологии на современную русскую речь»¹. В первую очередь для констатации хотя бы частичного возвращения звательной формы материала, приводимого авторами и почерпнутого в основном из современной духовной поэзии, явно недостаточно. Кроме того, комментарий требует сочетание «стилистическая черта». Непонятно, где она фиксируется. В речи верующих? Но ведь вроде бы решено называть ее «православным социолектом». Или же авторы считают церковнославянский язык стилем русского языка? Однако никаких разъяснений на этот счет в работах не дается. При анализе обращений — в русле не раз упомянутой церковнославяно-русской интерференции, которая в данном случае расшатывает и методологию, и фактологию социолингвистических исследований, говорится: «Анализируя речь современных православных верующих, отмечаем активизацию архаической звательной формы. Одной из основных причин такого возвращения является, на наш взгляд, регулярное и нормативное употребление этой грамматической формы в церковнославянском языке, являющимся официальным языком богослужения в Русской Православной Церкви. На церковнославянском языке

1 Бугаева И. В. Функциональные, грамматические и семантические особенности обращений в религиозной сфере // Stil. Вр. 6. — Beograd, 2007. — P. 176.

и в настоящее время создаются тексты: службы, акафисты, молитвы, тропари новопрославленным святым»¹.

Этюды о специфике социолектного словообразования напоминают случайную, рассыпанную мозаику: суффиксы *-тель*, *-ени* (*е*), *-ова-* (*-ева-*), префиксы *архи-*, *из-*, *воз-* и проч. Так, при классификации сложных слов предлагается различать качества характера человека (добродетели и грехи): *милосердие*, *миролюбие*, *доброделание*, *малодушие*, *памятозлобие*, *многостяжание*, *лихоимство*, *празднословие* и абстрактную лексику: *всеблагодать*, *добродетель*, *благодать*, *благолепие*, *вселюбовь*². Однако установить здесь дифференцирующий принцип не представляется возможным.

Крайне своеобразно понимается словообразовательная лакунарность: «Есть существительные, ставшие в последнее десятилетие употребительными, например *литургия*, *хиротония*, *священник*, от которых нельзя образовать глагольные формы в общеупотребительном языке, возможно только соответственно сказать *служить литургию*, *рукоположить*, *служить*. В социолекте глаголы образуются и регулярно употребляются: *литургисать*, *хиротонисать*, *священствовать*»³. Тогда где же здесь пропуски?

Помимо этого, лакунарность — так и не доказанная — почему-то квалифицируется, как уже было, в качестве отличительного при-

1 Бугаева И. В. Функциональные, грамматические и семантические особенности обращений в религиозной сфере // Stil. Br. 6. — Beograd, 2007. — P. 173.

2 Бугаева И. В. Православный социолект: особенности образования сложных слов // Международная научно-практическая конференция «Актуальные проблемы науки в контексте православных традиций». URL: www.ap-si.ru (дата обращения: 08.08.2008).

3 Бугаева И. В. Православный социолект: лингвокультурологические аспекты религиозной коммуникации // Язык, литература, ментальность: разнообразие культурных практик. — Курск, 2006. — С. 73.

знака именно «православного социолекта»¹. Между тем дистрибутивные пропуски являются свойствами всех нелитературных разновидностей национального языка.

Весьма уязвимо описание «православного социолекта» со стороны конфессиональной маркированности лексики. В данном случае с наибольшей выпуклостью прослеживается ошибочная мысль, будто бы в советский период вовсе не было религиозной жизни, и значит, от того времени сохранились только пословицы, афоризмы, фразеологизмы религиозного содержания. Ложная предпосылка закономерно обусловила понятийно-терминологические неправильности и описательные несуразности. Исследователи наивно полагают, что «с прекращением гонений на религию, активизацией роли Церкви в общественной жизни значительный пласт лексики вернулся к активному употреблению»². Однако они сами — невольны, конечно, — опровергают эту иллюзию.

Авторы оперируют терминами *возвращение первоначального значения семантически трансформированных лексем, расширение лексического значения, сужение лексического значения, появление новых значений слов, развитие омонимии, изменение коннотативного значения, деатеизация значения*³. Итак, «возвращение»

-
- 1 Бугаева И. В. Православный социолект: лингвокультурологические аспекты религиозной коммуникации // Язык, литература, ментальность: разнообразие культурных практик. — Курск, 2006. — С. 72–73.
 - 2 Бугаева И. В. Семантические процессы в религиозной лексике // III Международные Бодуэновские чтения: И. А. Бодуэн де Куртенэ и современные проблемы теоретического и прикладного языкознания (Казань, 23–25 мая 2006 года): труды и материалы. В 2 т. Т. 2. — Казань: Издательство КГУ, 2006. — С. 137.
 - 3 Бугаева И. В. Семантические процессы в религиозной лексике // III Международные Бодуэновские чтения: И. А. Бодуэн де Куртенэ и современные проблемы теоретического и прикладного языкознания (Казань,

церковной лексики привело к нескольким семантическим явлениям: «Во-первых, у ряда слов появилась (или, скорее, “вернулась”) религиозная составляющая лексического значения. Например, в значении слов **воздержание** (“отказ от всякого рода излишеств; умеренность”), **кротость** (“незлобие, смирение, покорность”), **смирение** (“сознание своих недостатков, слабостей, сочетающееся с отсутствием гордости, высокомерия”) появляется сема “добродетель, качество, противоположное греху”... Во-вторых, вновь становятся актуальными устаревшие значения. Так, в церковной литературе у слова **тварь** активным является значение “*то, что сотворено, творение Божие, человек*”»¹.

См. слабо коррелирующие с экстралингвистическими факторами гипотезы о семантической динамике слова *православный*: «В настоящее время происходит расширение значения слова *православный*, которое помимо основного значения “принадлежность к православному вероисповеданию” используется в новых, дополнительных значениях: “духовный”, “порядочный”, “честный”»².

Недоумение вызывает и пространные размышления, в которых нет почти никакого языкового анализа, о синонимической своеобразности слов *паломник* и *турист*³.

23–25 мая 2006 года): труды и материалы. В 2 т. Т. 2. — Казань: Издательство КГУ, 2006. — С. 137.

- 1 *Иванова Т. А.* О религиозной составляющей лексического значения слова // Международная научно-практическая конференция «Актуальные проблемы науки в контексте православных традиций». URL: www.ap-si.ru (дата обращения 08.08.2008).
- 2 *Бугаева И. В.* Православный врач, православный адвокат... // Русская речь. — 2008. №2. — С. 50.
- 3 *Бугаева И. В.* Турист и паломник // Русский язык в школе и дома. — 2007. — №3. — С. 23–24.

Во многом интересной и полезной представляется сравнительная характеристика концепта «подвиг» в религиозном и атеистическом сознании¹. Однако и эти размышления порождают отдельные возражения. Можно ли с уверенностью утверждать, что паре «герой — святой» мирского сознания противостоит троичность «герой — подвижник — святой» в религиозном дискурсе? Актуальны ли вообще для религиозного сознания представления о героизме и герое? Всегда ли христианский подвиг — это длительный тяжелый, изнурительный труд, который возлагает на себя человек сам ради спасения и во славу Божию?

Вновь и вновь хочется задать вопросы: с одной стороны — куда и когда это все исчезало, а другой стороны — когда и где это все возродилось? Религиозная лексика употреблялась в речи верующих, исповедующих Христа в жестких условиях советской действительности, — этот факт невозможно не признать. То есть активизировалась она не в православном социолекте, как ошибочно полагают многие авторы, а в новейшем литературном языке, религиозная составляющая которого, без сомнения, деструктурирована — на многих участках навсегда.

К семантическим процессам в «православном социолекте» относят и «деатеизацию» некоторых слов: «*Семинарист, поп, монах, монашка*» и другие слова носили в советский период насмешливый оттенок. Сейчас это нейтральные слова, обозначающие людей, принадлежащих к той или иной церковной структуре. Происходит освобождение семантики слов от идеологических наслоений. Атеистической идеологией недавнего времени была вызвана и негативная окраска слов *церковник*,

1 Бугаева И. В. Концепт «подвиг» в религиозном сознании / Лингвистика текста: методы исследования. — М., 2006. — С. 31–34; Бугаева И. В. Принять на себя подвиг (о церковной составляющей концепта). URL: www.old.portal-slovo.ru (дата обращения 08.08.2008).

подаяния, милостыня, каяться и др.»¹. Конечно, у верующих людей слова *семинарист* и *монах* никогда не наделялись отрицательной коннотацией. Вместе с тем к существительному *поп* в Церкви и сейчас не относятся положительно. Наконец, нельзя оспаривать следующий факт: большинство носителей современного языка продолжают присваивать многим словам из религиозных тематических групп негативные коннотации.

Некоторым авторам представляется, что такое явление, как энантиосемия, в религиозном дискурсе наделяется иной природой, нежели в литературном языке: «В статьях, посвященных церковной лексике, встречается этот термин применительно к указанным словам. Энантиосемия — это тавтологическое использование слов с противоположным значением. В предложении *В литературе известны писатели и писатели* имеет место именно энантиосемия. Употребление же слов *прелесть, очарование* и т. п. в общепринятом значении и в православном дискурсе — явление иного порядка. В узусе у этих слов ярко выраженная положительная оценка. Но никогда эти слова в религиозной сфере не встречаются как энантиосеманты в одном предложении. У каждого из них четко закрепленное денотативное и коннотативное значения. Так, лексема *прелесть* значит “очарование, привлекательность”. Для православного человека *прелесть* однозначно “заблуждение, прельщение, обман”, греховное состояние. Все боятся *впасть в прелесть*, поэтому слово никогда не может быть употреблено в положительном значении»². Если знать классиче-

1 Бугаева И. В. Семантические процессы в религиозной лексике // III Международные Бодуэновские чтения: И. А. Бодуэн де Куртенэ и современные проблемы теоретического и прикладного языкознания (Казань, 23–25 мая 2006 года): труды и материалы. В 2 т. Т. 2. — Казань: Издательство КГУ, 2006. — С. 138.

2 Бугаева И. В. Семантические процессы в религиозной лексике // III Международные Бодуэновские чтения: И. А. Бодуэн де Куртенэ и

ское определение энантиосемии как внутрисловной антонимии, при которой в слове совмещены противоположные значения¹, то никакой специфики на этом лексико-семантическом участке обнаружить не удастся.

Иначе говоря, приверженцы «православного социолекта» постоянно подменяют объект и предмет своего исследования. Что же изучается? Актуальный дискурс православных верующих? Или адаптацию, реставрацию религиозного пласта в современном русском языке, осуществляемую в новых социокультурных условиях? Но, как это ни парадоксально, при любых — отрицательных или положительных — ответах на оба принципиальных для изучения религиозно-языковой сферы вопроса понятийно-терминологическая основа, на которой стоит нелепое здание «православного социолекта», все равно рухнет.

Немало претензий вызывает и жанровая атрибуция «православного социолекта»: «Речь говорящих представлена в таких жанрах, как приветствие, сообщение, пересказ, объяснение, совет, просьба, утешение, пожелание, поздравление, исповедь, молитва, послание, проповедь, свидетельства о чудесах, покаяние и другие»². Стоит отметить и бесплодные попытки выделить в самостоятельный, обособленный жанр свидетельства о чудесах — «с точки зрения структуры текста, лексических, грамматических и синтаксических особенностей»³. Не совсем

современные проблемы теоретического и прикладного языкознания (Казань, 23–25 мая 2006 г.): труды и материалы. В 2 т. Т. 2. — Казань: Издательство КГУ, 2006. — С. 138–139.

- 1 Лингвистический энциклопедический словарь. — М., 1990. — С. 36.
- 2 Бугаева И. В. Свидетельства о чудесах как особый агиографический жанр // Церковь и проблемы современной коммуникации. — Н. Новгород, 2007. URL: www.paerok.narod.ru (дата обращения: 08.08.2008).
- 3 Там же.

понятно, что это за жанры, достаточно ли перечисленных критериев, чтобы говорить об их реальном существовании, как, наконец, они соотносятся с универсальным определением жанра как устойчивого тематического, композиционного и стилистического типа построения текста¹. К тому же вновь со всей остротой встает проблема хронологических рамок описываемого языкового образования.

Задавшись вопросом, кто же является носителем «православного социолекта», можно без труда найти так называемую типологию религиозной языковой личности: «богослов», «церковник», «неофит», «верующий» или «крещеный», «чужой»². Осознавая необходимость подобной классификации, хочется, однако, подвергнуть сомнению некоторые ее детали.

Логично предположить, что шкала выстроена в зависимости от степени владения указанной языковой формой. Однако это не совсем так. Только «верующие (или «крещеные»)» выделяются исходя из того, что они в полном объеме не владеют православным социолектом³. Остальные ячейки опять формируются на шатком фундаменте церковнославяно-русской интерференции. Так, «богословом» считается «развитая языковая личность, владеющая нормами русского литературного языка и богословскими знаниями, не допускающая речевых и невербаль-

1 См. подробнее: *Бахтин М. М.* Проблема речевых жанров // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Т. 5. — М., 1996. — С. 159–206.

2 *Бугаева И. В.* Типы языковой личности в религиозном дискурсе // *Лингвистика и поэтика. 2.* — М., 2005. — С. 106–109. См. также аналогичную публикацию: *Бугаева И. В.* Языковая личность в религиозном дискурсе: к постановке проблемы // *Язык и социум. Т. 1.* — Минск. — С. 12–15.

3 *Бугаева И. В.* Типы языковой личности в религиозном дискурсе // *Лингвистика и поэтика. 2.* — М., 2005. — С. 109.

ных коммуникативных неудач»¹. Кроме того, «человек из этой группы хорошо знает церковнославянский язык»². Иначе говоря, в классификацию заложены разные основания, что делает ее весьма уязвимой.

Чрезвычайно условны и нестабильны границы — формальные и содержательные — между разными типами религиозной языковой личности. В отличие от «богословов», к которым причислены «выпускники Духовных академий — архиереи и священники, среди которых много высокообразованных людей, кандидатов и докторов не только богословия, но и других гуманитарных и естественных наук», у «церковников» фиксируются коммуникативные неудачи (никак, впрочем, не проанализированные и даже не перечисленные)³. В заявленную ячейку попадают «приходские священники, имеющие очное или заочное семинарское образование, сосредоточенные в основном на исполнении религиозных обрядов и треб, а также активные миряне»⁴.

В зависимости от предыдущего стоит и вопрос «терминологической» атрибуции типов религиозной языковой личности. Выходит, что «богословы», «церковники» и «неофиты», которые чаще других испытывают коммуникативные затруднения⁵, являются неверующими и некрещеными, а «богословы»-архиереи не должны считаться церковниками?

Непонятно также, почему в классификацию религиозной языковой личности попадает «чужой» — «языковая личность в *нерелигиозной* (выделено мной. — Л. М.) коммуникации,

1 Бугаева И. В. Типы языковой личности в религиозном дискурсе // Лингвистика и поэтика. 2. — М., 2005. — С. 108.

2 Там же.

3 Там же.

4 Там же.

5 Там же. — С. 109.

атеист или представитель другой религии или конфессии, что без труда определяется на речевом и поведенческом уровнях»¹. Помимо этого настораживает фобия, которая заложена в предлагаемом термине и которая, к сожалению, присуща сторонникам «православного социолекта». Ср. также: «Особенности каждой религии и конфессии проявляются на вербальном и невербальном уровнях. По таким особенностям легко опознаются представители каждой религии, безошибочно определяется речь “своего” и “чужого”»².

Таким образом, все признаки, которыми пытаются наделить «православный социолект», можно разместить на своеобразной шкале недоверности. В первую группу нужно поместить свойства, которые не позволяют отделить речь верующих от других социолектов: наличие устной и письменной форм бытования текстов, социальная ограниченность употребления, интертекстуальность, вербальные и невербальные особенности этикета, наличие графических и орфографических вариантных написаний, использование стилизованного шрифта. Во вторую — те, которые остаются — стоит повториться, по объективным причинам, слабо аргументированными: наличие специфических речевых жанров, активизация устаревшей лексики и церковнославянизмов, наличие архаических моделей словообразования, деархаизация и актуализация некоторых грамматических реликтов. И наконец, третья часть параметров имеет явно факультативный характер: собственная типология моделей графических сокращений по тематическим группам.

1 Бугаева И. В. Типы языковой личности в религиозном дискурсе // Лингвистика и поэтика. 2. — М., 2005. — С. 109.

2 Бугаева И. В. Религиозная коммуникация (Часть 2). URL: www.portal-slovo.ru (дата обращения 08.08.2008).

Иными словами, квалифицированное описание языка верующих, актуальность которого несомненна, должно быть направлено на уточнение фактологических источников, на грамотное решение целого ряда классификационных и терминологических задач, а значит, на решительный отказ от искусственного построения концепции «православного социолекта».



Доцент А. К. Малинаускаене

ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ В НАЧАЛЬНОМ КУРСЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА ДЛЯ ВЫСШИХ ДУХОВНЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ



В современной отечественной науке методика преподавания древнегреческого языка почти не представлена, поскольку только в недавнее время классические языки после длительного перерыва вновь появились в должном объеме в программах самых разных высших и средних учебных заведений, в том числе и духовных. Кроме того, уже имеющиеся немногочисленные разработки в этой области не учитывают (за редким исключением) необходимость исторического взгляда на факты древнегреческого языка и на их связь с языками славянскими. В предлагаемой статье, ориентированной на специфику преподавания древнегреческого языка в высших духовных учебных заведениях, обосновывается продуктивность такого подхода уже в начальном курсе.

В преподавании любого языка в любой аудитории в той или иной степени применяется исторический подход к языковым фактам. Он реализуется и в объяснении фонетического облика слова, его звучания (зачастую с неадекватным отражением в графике), и в толковании изменений грамматических форм, а также в анализе строения слова и развития его значения. Немаловажное значение исторический аспект имеет в преподавании древнегреческого

языка. Остановимся на том, **в каких именно областях актуален исторический взгляд на язык в начальном курсе древнегреческого языка для высших духовных учебных заведений.**

Прежде всего отметим, что в подобной аудитории необходимо с самого начала курса не просто знакомить студентов с разными традициями чтения древнегреческого текста, но и вырабатывать на занятиях навыки активного их использования.

В настоящее время существуют две системы чтения древнегреческих текстов, названные по именам предложивших их ученых эпохи Возрождения Эразма Роттердамского и Иоганна Рейхлина. Обычно предлагаемая в учебниках эразмова система соотносит произношение слова с его графикой и отражает передачу греческих слов в латинском языке. Она принята в большинстве европейских стран и используется в России в гимназической и университетской практике при чтении светских текстов. Рейхлинова система была ориентирована на живую византийскую речь. Этой системы придерживаются греческие ученые, в России она была усвоена раньше эразмовой непосредственно от греков и укрепилась в духовных учреждениях. В рейхлиновой системе принято читать богослужебные тексты.

Поэтому на вводном занятии **наряду с характеристикой произношения древнегреческого языка классического периода необходимо сразу вводить принципы византийского произношения.** В дальнейшем обе эти системы произношения целесообразно использовать на занятиях параллельно при чтении светских (эразмова традиция) и духовных (рейхлинова традиция) текстов.

Возникает вопрос: нельзя ли обойтись только византийской традицией? Ведь именно в таком произношении звучат греческие слова во время богослужения в храме, именно так студенты заучивают молитвы. Но дело в том, что эта традиция не обеспечивает должного запоминания графического облика слова. Для

лучшего понимания этого вопроса приведем основные ее отличия от традиции эразмовой, соотнесенной с графикой. Рейхлиново произношение отдельных звуков предполагает чтение β как «в», η и υ как «и», θ как «ф» или глухой th в английском языке, ζ — как «з». Кроме того, дифтонги $\epsilon\iota$, $\omicron\iota$, $\upsilon\iota$ произносятся как «и», дифтонг $\alpha\iota$ — как «э», а дифтонги $\alpha\upsilon$ и $\epsilon\upsilon$ произносятся как «ав», «эв» перед гласными или звонкими согласными и как «аф», «эф» перед глухими согласными. Глухой согласный τ после υ озвончается: $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}$ «анди». Густое придыхание при чтении не отражается. В настоящее время рейхлиново произношение может передавать и некоторые особенности фонетики новогреческого языка¹.

Таким образом, например, слово $\epsilon\acute{\iota}\rho\eta\eta$ «мир» произносится как «ирини», но какие именно буквы или их сочетания в данном слове отражаются в произношении как «и», мы можем запомнить, воспринимая его в письменном виде, соотнося его с графическим обликом и звучанием в русле эразмовой системы как «эйрене».

При запоминании грамматического материала тоже продуктивнее опираться на эразмову традицию, поскольку многие грамматические формы древнегреческого языка имеют окончания, сходно звучащие в рейхлиновой системе. Например, при спряжении глаголов в настоящем времени в изъявительном наклонении во 2-м лице единственного числа мы читаем как «ис» окончание $-\epsilon\iota\varsigma$, то есть точно так же, как и окончание того же лица в сослагательном наклонении $-\eta\varsigma$. Артикль женского рода в единственном числе (η) и артикль мужского рода множественного числа ($\omicron\iota$) звучат совершенно одинаково как

1 Подробнее см.: Романеев Ю. А. Структура слов греческого происхождения в русском языке: Канд дисс. — М., 1965; Славятинская М. Н. Учебное пособие по древнегреческому языку. Культурно-исторический аспект. М.: МГУ, 1988. С. 156–162.

«и». В склонении образованного от основ артикля указательного местоимения ὅδε, ἦδε, τόδε форма именительного падежа женского рода единственного числа ἦδε звучит так же, как и форма именительного падежа мужского рода множественного числа οἶδε, а именно «иде», и только своевременное их заучивание как «хеде» и «хойде», а также мысленное соотнесение с соответствующей графикой даст прочную основу для правильного их определения в тексте и точного перевода. И несть числа подобным примерам.

Кроме того, надо иметь в виду, что учащимся и так надо запоминать слова с различием омеги и омикрона, эпсилона и эты, разных видов ударения, что вообще не отражается в позднем (в известной степени условном) чтении древнегреческого текста, не передающем долготы и краткости звуков и особенностей музыкального ударения. Поэтому сохранение тех различий в произношении, которые предоставляет ориентация на эразмову традицию, оказывает обучающимся большую помощь. Кроме того, навыки чтения в обеих системах формируются только при регулярной тренировке. Поэтому на каждом занятии необходимо уделять время чтению как обычных светских учебных текстов, так и специально подобранных богослужебных текстов и отрывков из Нового Завета.

Опыт работы со студентами Сретенской духовной семинарии показывает, что они вполне сознательно и с должным прилежанием справляются с задачей освоения обеих фонетических систем и в течение первого (обязательного) года обучения привыкают к заучиванию грамматического материала и словарных форм в эразмовой, а текстов молитв и некоторых богослужений в рейхлиновой традиции. Иногда они проявляют собственную инициативу и могут, например, спеть хором по-гречески молитву, подготовленную самостоятельно.

Знание обеих систем произношения позволяет учащимся **осознанно воспринимать греческие заимствования в русском языке**. В таком случае факты истории древнегреческого языка становятся уже фактами истории русского языка. Истории языков сплетаются, как и вообще тесно связаны между собой судьбы словесности, духовности и культуры народов Греции и России.

Приведем только два примера. В древнегреческом языке слово *σῦγμα* означало *внешний вид, осанка, фигура* (в том числе и *геометрическая*), *платье, одежда*¹. В среднегреческом языке у этого слова появилось значение «монашеское облачение», которое в древнерусской и русской церковнославянской традиции отражалось в словах «скима» и «схима». Отсюда и ведет свое происхождение русское слово «схима» как *самый строгий устав в монашестве, покаянная одежда*². В словарях современного русского языка это слово объясняется как *высшая монашеская степень в православной церкви, требующая от посвященного в нее строгого аскетизма*³. С другой стороны, древнегреческое слово было заимствовано в латинский язык в форме *schema* в близких значениях *вид, внешность, одежда, фигура*, в том числе и *риторическая фигура, иносказание*⁴. Через польское посредство в русском языке появилось слово «схема»⁵, которое словари современного русского языка толкуют как 1) *чертеж, изображаю-*

1 Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий. Т. II. — М., 1958.

2 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева / Под ред. Б. А. Ларина. Т. III. — М., 1971.

3 Словарь русского языка в 4 тт / Под ред. А. П. Евгеньевой. Т. IV. — М., 1984.

4 Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. — М., 1986.

5 Фасмер М. — Указ. соч.

*ций систему, устройство или взаиморасположение, связь частей чего-либо; 2) план построения, организации чего-либо, изложенный в главных, общих чертах и 3) изображение, образ, созданные в упрощенно-обобщенном виде.*¹

Другой пример. Древнегреческое слово σκηνή имеет значения *шатер, палатка, шалаш, сень, обитель*, в Новом Завете — *скиния, переносное святилище, походный храм у древних евреев*². Через церковнославянское посредство оно дало в истории русского языка варианты слова «скинья» и «скиния», из которых закрепился последний вариант по модели слов типа «литургия», «проскомидия»³. В театральном обиходе древнегреческое слово σκηνή обозначало палатку, в которой участники представления складывали маски и другие вещи. Со временем она превратилась в постоянное сооружение, которое продолжали называть «сцене»⁴. В латинский язык это слово было заимствовано через этрусское посредство как scaena⁵ (среди других терминов из области театральных представлений⁶), в позднелатинском же произношении оно стало звучать «сцена». Именно в латинском

- 1 Словарь русского языка в 4 тт / Под ред. А. П. Евгеньевой. Т. IV. — М., 1984.
- 2 Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий. Т. II. — М., 1958; *Седакова О. А.* Церковнославяно-русские паронимы. Материалы к словарю. — М., 2005.
- 3 *Преображенский А. Г.* Этимологический словарь русского языка. — М., 1958.
- 4 См., например: *Тронский И. М.* История античной литературы. — М., 1988. — С. 114; *Античная культура. Словарь-справочник.* — М., 1995. — С. 292.
- 5 *Walde A., Hofmann J.* Lateinisches etymologisches Wörterbuch. — Heidelberg. Bd. II, 1954.
- 6 *Тронский И. М.* Очерки из истории латинского языка. — М.-Л., 1953. — С. 123.

языке оно расширило круг своих значений *от театральных подмостков, театра до поля деятельности, поприща, широкой публики, публичности, внешней видимости, показной пышности*¹. В русский язык слово «сцена» пришло в середине XVIII века или непосредственно из латыни², или через немецкое посредство (*Szene*)³. В настоящее время оно функционирует в целой совокупности значений: 1) *театральные подмостки; сфера театральной деятельности*; 2) *часть действия, акта театральной пьесы*; 3) *эпизод, изображаемый в пьесе, литературном произведении, картине, а также наблюдаемый в жизни*; 4) *ссора, объяснение*; 5) *поле деятельности, поприще*⁴.

Таким образом, приведенные примеры наглядно показывают студентам, как формировалась церковная лексика русского языка, как из одного и того же древнегреческого источника разными путями и в разное время в русский язык приходили слова в различном фонетическом оформлении и с различным значением. При этом заимствование, пришедшее в русский язык в рейхлиновой традиции, сохраняло специальное церковное значение, а слово, пришедшее через латынь и новые европейские языки, имело обычно светский характер и более широкий круг значений. Тем самым учащиеся постепенно осознают, как история греческого языка отражается в истории русского языка.

Весьма наглядно это проявляется при объяснении сложных слов, пришедших в русский язык из древнегреческого

1 *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. — М., 1986.

2 *Ильинская А. С.* Латинское наследие в русском языке. Словарь-справочник. — М.: ГЛОССА-ПРЕСС, 2003.

3 *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева / Под ред. Б. А. Ларина. Т. III. — М., 1971.

4 Словарь русского языка в 4 тт / Под ред. А. П. Евгеньевой. Т. IV. — М., 1984.

через церковнославянское посредство путем калькирования, то есть буквального перевода слова по частям, например: Богородица (Θεοτόκος), Животворящий (Ζωοποιός), Вседержитель (Παντοκράτωρ), благословлять (εὐλογέω), Единородный (Μονογενής).

Исторический аспект учитывается нами и **при объяснении грамматического материала**. В некоторой степени факты истории языка представлены в поурочном изложении грамматики в пособии по древнегреческому языку, по которому ведутся занятия в Сретенской Духовной Семинарии и других высших учебных светских и духовных заведениях¹. В это пособие нами вводились только самые необходимые объяснения исторических изменений в области фонетики древнегреческого языка. Ограничение исторического материала в начальном курсе проводилось нами сознательно, чтобы не перегружать текст учебника фактами, которые могут отпугнуть людей, только начинающих знакомство с древнегреческой грамматикой.

Тем не менее знание фонетических закономерностей в истории древнегреческого языка не только необходимо для понимания образования конкретных грамматических форм, объясняемых в данном уроке, но и в дальнейшем облегчает восприятие фактов из других областей греческой грамматики. Так, окончание родительного падежа единственного числа -ος является признаком существительных III склонения, что и отражается в словарных формах типа ὁ πατήρ, πατρός» отец или τὸ ὄνομα, ὀνόματος» имя. Однако у слов с основой на сигму родительный падеж в словарях указывается с другим окончанием: τὸ γένος, γένους *род*. Чтобы студентам не пришлось зазубривать подобные слова механически, желательно объяснить им, что форма γένους

1 Древнегреческий язык: начальный курс / Сост. Ф. Вольф, Н. К. Малинаускене. Часть I–II. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2004.

восходит к более ранней форме $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon(\sigma)\omicron\varsigma$ » с выпадением сигмы между гласными и слиянием эпсилона и омикрона в $\omicron\upsilon$. Усвоив тенденцию сигмы к выпадению между гласными звуками и правила слияния этих гласных, студенты впоследствии легче воспринимают объяснение слитного будущего времени и других сходных образований.

Даже столь умеренное введение исторического материала в начальный курс оказывается полезным для студентов, воспитывает у них чувство языка и пробуждает интерес к более глубокому его изучению. Студенты сами начинают задумываться над языковыми фактами, задавать вопросы, порой неожиданные и предваряющие еще не известный материал. На занятиях в факультативных группах на IV и V курсах доля исторических экскурсов может увеличиваться (проникая и в область синтаксиса), тем более что продолжают изучение языка, как правило, люди целеустремленные и способные. Их заинтересованное отношение к языковому материалу стимулирует и преподавателя к постоянному пополнению своих знаний.



БИБЛИОГРАФИЯ

1. Античная культура. Словарь-справочник. — М.: Высшая школа, 1995.
2. *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. — М.: Русский язык, 1986.
 3. Древнегреческий язык: начальный курс / Сост. Ф. Вольф, Н. К. Малинаускене. Часть I–II. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2004.
 4. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий. Т. II. — М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1958.
5. *Ильинская А. С.* Латинское наследие в русском языке. Словарь-справочник. — М.: ГЛОССА-ПРЕСС, 2003.
6. *Преображенский А. Г.* Этимологический словарь русского языка. — М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1958.
7. *Романев Ю. А.* Структура слов греческого происхождения в русском языке: Канд дисс. — М., 1965.
8. *Седакова О. А.* Церковнославяно-русские паронимы. Материалы к словарю. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005.
9. *Славятинская М. Н.* Учебное пособие по древнегреческому языку. Культурно-исторический аспект. — М.: МГУ, 1988.
10. Словарь русского языка в 4 тт / Под ред. А. П. Евгеньевой. Т. IV. — М.: Русский язык, 1984.
 11. *Тронский И. М.* История античной литературы. — М.: Высшая школа, 1988.
 12. *Тронский И. М.* Очерки из истории латинского языка. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1953.
13. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева/Под ред. Б. А. Ларина. Т. III. — М.: Прогресс, 1971.
14. *Walde A., Hofmann J.* Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Bd. II. — Heidelberg, 1954.



Е. Е. Сергина

КОМПОЗИЦИЯ, СТИЛЬ И ЯЗЫК ПЕРВЫХ ПЕЧАТНЫХ ИЗДАНИЙ РУССКОГО ПРОЛОГА



Статья посвящена обзору первых печатных изданий русского Пролога в XVII веке. Рассматривается характер редакционных изменений с точки зрения структуры и графико-орфографических норм. На примере корректурного экземпляра Пролога прослеживаются особенности лексических и грамматических замен в византийских текстах сборника.

Древнерусский Пролог — это литературный сборник, содержащий византийские, общеславянские и древнерусские житийные тексты, рассказы из патериков, назидательные слова, проповеди и поучения. Все чтения в книге рассчитаны на годовой цикл. Ввиду обширности памятника его рукописный, а впоследствии печатный текст разделялся либо на два полугодия («сентябрьская» и «мартовская» книги), либо на четверти (с 1 сентября по 30 ноября; с 1 декабря по 28 (29) февраля; с 1 марта по 31 мая; с 1 июня по 31 августа). По словам М. Сперанского, с первых веков существования на Руси Пролог стал любимой книгой для чтения¹. В XIX веке его сюжеты оказали определенное влияние и на русских писателей. Так появились

1 Сперанский М. Н. История древней русской литературы. — М., 1921. — С. 213.

рассказы Н. Лескова «Лев старца Герасима», «Прекрасная Аза», «Гора» и др.¹ В XX веке традиция печатного Пролога прервалась, но в 2003 году издательством Сретенского монастыря были выпущены две книги Пролога (по полугодиям), воспроизводящие синодальное издание 1895–1896 годов.

Пролог является одним из наиболее сложных в текстологическом отношении памятников, так как он связан практически со всем объемом древнерусской письменности: с минеями, синаксарями, летописью, сборниками устойчивого содержания (Златоуст, Торжественник) и др.² Источником для текстов старопечатного Пролога могла быть «Книга Степенная царского родословия» и, возможно, Минеи Четьи Иоанна Милютина³. На протяжении своей рукописной и печатной истории Пролог существенно менялся.

История рукописного Пролога на Руси начинается с греческого Синаксаря, переведенного в конце XI — начале XII века. Синаксарь представлял собой сборник кратких житий, на славянской почве он был дополнен южнославянскими и древнерусскими памятниками. Так возникла первая, краткая редакция Пролога. Во второй половине XIII века в состав Пролога был включен нравоучительный раздел, тексты поучений и жития распределились по дням года. Вторая редакция Пролога — пространная была переведена с греческого языка и отличалась от первой редакции составом статей и их величиной. Точное время ее

-
- 1 См. *Лесков Н. С.* Собрание сочинений. — Т. 10. — М., 1989.
 - 2 *Жуковская Л. П.* Текстологическое и лингвистическое исследование Пролога (избранные византийские, русские и инославянские статьи) // Славянское языкознание. IX Международный съезд славистов. — Киев, сент. 1983. С. 111.
 - 3 *Кучкин В. А.* Первые издания русских Прологов и рукописные источники издания 1661–1662 годов // Сб. Рукописная и печатная книга. — М., Наука, 1975. — С. 144, 145.

появления неизвестно, по словам Л. Жуковской, она существовала уже в XIV веке.¹ Вторая редакция активно переписывалась в XVI веке и сохранила рукописную традицию до XVII века.

На Руси существовал еще один вид Пролога — Стишной, его статьи предварялись двустийшиями или четверостишиями. Считается, что Стишной Пролог на Руси появился в XV веке, он является созданием южных славян, впоследствии его состав пополнился древнерусскими памятниками².

Свою печатную историю Пролог ведет с XVII века, в 1641 году на Московском печатном дворе была издана «сентябрьская» (осеннее-зимняя) часть книги. Первый печатный Пролог являлся стишным. Так, 5 сентября рассказ об убиении князя Глеба предваряется стихом: «аще и земнаго ц(а)рства, о Глебе юнь, гонзаеши и нужно, но всего место н(е)б(е)(с)ному сопричастникъ бываеши вечно». В последующих изданиях Пролога эта особенность устранялась.

Вопрос об источниках первого печатного Пролога достоверно не исследован. По словам В. Кучкина, «в литературе имеется ряд беглых замечаний или самого общего, или случайного характера, причем высказанных, как правило, не в результате конкретного рассмотрения материала, а на основании более или менее априорных соображений»³. Предполагается, что рукописными источниками первого издания Пролога могли послужить древ-

1 *Жуковская Л. П.* Двести списков XIV–XVII веков небольшой статьи как лингвистический и исторический источник (статья Пролога о построении церкви во имя Георгия Ярославом Мудрым) // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность. — Киев, 1987. — С. 35.

2 Там же. — С. 36.

3 *Кучкин В. А.* Первые издания русских Прологов и рукописные источники издания 1661–1662 годов // Сб. Рукописная и печатная книга. — М., Наука, 1975. — С. 140.

ние пергаменные списки, так как известна царская грамота, посланная в Кирилло-Белозерский монастырь в марте 1640 года, с указанием «для справки и свидетельства взять прологов и миней четых добрых старых переводов харатейных книг» и отослать их в Москву.¹ Первая печатная редакции Пролога содержала много ошибок и искажений в языке и композиции текста². Количество русских житий в первом издании книги было минимальным, всего 5 памятей: убийство князя Глеба, освящение в Киеве церкви святого Георгия, Слово об апостоле Андрее, память Дмитрия Прилуцкого, память Алексея Киевского³.

Не завершив первой книги, в 1642 году приступили ко второму изданию Пролога. Редакторские изменения были очень значительны, структура книги существенно изменилась, были исключены 40 статей неславянского происхождения и добавлены 20 о русских подвижниках благочестия⁴. При этом последовательно правился язык текстов: устранялись грамматические ошибки и архаическая лексика. Начиная со второго издания Пролога наблюдается тенденция к упорядочиванию графико-орфографических норм. Так, имена прилагательные и притяжательные местоимения в форме родительного падежа в первом издании Пролога имеют окончание с буквой *о* («он») во флексии начинающая со второго издания происходит последовательная замена

-
- 1 *Дёмин А. С.* Современные тенденции в источниковедении древнерусской литературы и задачи изучения печатного Пролога // Русская старопечатная литература XVI — первая четверть XVIII века. Литературный сборник XVII века Пролог. — М.: Наука, 1978. — С. 19.
 - 2 *Сергий.* Полный месяцеслов Востока. — М., 1875. Т. 1. — С. 282
 - 3 Пролог, сент.-февр. — М., Печ. дв., 29. VIII. 1641.
 - 4 *Дёмин А. С.* Современные тенденции в источниковедении древнерусской литературы и задачи изучения печатного Пролога // Русская старопечатная литература XVI — первая четверть XVIII века. Литературный сборник XVII века Пролог. — М.: Наука, 1978. — С. 20.

о «омегой» (ω): кїевскаго — кїевскагω; пр(е)п(о)(д)(о)бнаго — пр(е)п(о)(д)(о)бнагω. В слове ѿца начальная ѿ («от») первого издания всегда заменяется на о («он») во втором, третьем и четвертом изданиях: о(т)ца. Правописание имен собственных также подвергается правке и («иже») заменяется на і: Никонъ (второе издание) — Ніконъ (третье и четвертое); вместо о («он») находим ω («омегу»): зосимы (второе издание) — зωсімы (в третьем и четвертом); появляются удвоенные буквы в именах куриль — курилдл, сава — савва, варламъ — варлаамъ; v («ижица»), вместо букв и («иже»), в («веди»): павель — павель, кириль — курилдл. Имя собственное Иванъ в русском варианте представлено только в первом издании Пролога и частично во втором. В 3-м и 4-м изданиях — только іванъ¹. Однако и во втором издании не удалось избежать ошибок, опечаток и типографских недоработок, таких как путаница в числах и названиях месяца, перевернутые листы, смещение заголовков текста.

В 1659–1660 годах вышло третье издание Пролога, также переработанное и исправленное. Так, в новое издание были добавлены «не менее 20 сказаний о русских лицах и событиях... Индивидуальной особенностью состава Пролога 1659–1660 годов... являлось добавление пространных греческих житий и слов»². В отделе редких и особо ценных изданий РГБ хранятся две книги Пролога за 1660 год с правками, принадлежащими монаху Евфимию. Как установлено, Евфимий занимался переводческой работой и сотрудничал с Московским Печатным двором³.

1 Пролог. сент.-февр. М., Печ. дв., 29. VIII. 1641; Пролог (IX–II). 1-я пол. IX–XI. М., Печ. дв. 16. XII. 1642; Пролог (сент.-февр.). М., Печ. дв. 1. VI. 1659; Пролог. (сент.-нояб.). — М., Печ. дв. 17. VIII. 1661; Пролог (дек.-февр.). — М., Печ. дв. 17. VIII. 1661.

2 Там же. — С. 22.

3 *Луттов С. П.* Книга в России в XVII веке — С. 131.

В этих экземплярах Пролога существенно пересмотрены тексты византийских житий, с точки зрения языка и стилистики текста. Исправления такого характера были крайне необходимы, так как, по словам архимандрита Сергия, «вообще слог пролога не отличается ясностью и чистотою», особенно это касается переводных византийских памятней¹. На ошибки в Прологе указывали и русские справщики. В челобитных монаха Савватия содержатся обвинения, что справщики книг, не зная грамматического учения «... книги портят и плевелы в них сеют»².

В исправленном Евфимием экземпляре Пролога, некоторые жития переработаны полностью. Если изменения были значительны, то печатный текст зачеркивался, а на полях книги или на небольших подклеенных листах бумаги от руки писался новый исправленный текст. Обновление затрагивает грамматические категории, так в экспозиции житий, где речь идет о родителях святого или о двух лицах, двойственное число везде заменяется множественным: «бл(а)говерну же и богату родителю сынъ» правка: «всебл(а)гочестивыхъ же и богатыхъ родителей сынъ; Сей бяше сынъ родителю бл(а)гочестиву» правка: «Сей бяше сынъ родителей бл(а)гочестивыхъ»³. Флексия -ъ для существительных муж. рода, мн. ч., род. п. везде заменяется на -овъ, -евъ: мученикъ — мучениковъ, идоль — идоловъ. Наблюдаются многочисленные лексические замены: бл(а)гостественникъ заменяется на евангелистъ, попъ — пресвитеръ, животъ — жизнь, преизлиха (ревнитель закону) — теплый (ревнитель закону), стремглавъ — доле главою, церковь — храмъ, бесы — демоны,

1 *Сергий*. Полный месяцеслов Востока. — М., 1875. Т. 1. — С. 285.

2 Три челобитных справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря / Изд-е Д.Е. Кожанчикова. — С.-П., 1862. — С. 13.

3 Отдел редких и особо ценных изданий РГБ. Пролог, 1660 год. (март-май; июнь-август).

трусъ — громъ, дубцы — ремень и т. д. Также заметно стремление к стилистическому единообразию в композиции текстов: 15 апреля: Василиса и анастасіа хр(и)(с)товы мученице бесте... Исправлено: Сія бяху...; 19 апреля: пр(е)п(о)д(о)бный от(е)ць нашъ георгій исповедникъ бысть въ лета іконоборцевъ... Исправлено: Сей с(в)(я)тый въ лета бе іконоборцевъ. Таким образом, очевидно стремление редактора к устранению архаичных элементов в лексике и грамматике переводных текстов и к более точному следованию греческому оригиналу.

Переработанное четвертое издание Пролога было напечатано в 1661–1662 годах. В его состав вошли 39 статей о русских подвижниках благочестия и небольшое количество византийских статей¹. Высказаны предположения о связи четвертой редакции Пролога с Минеями Четьями Иоанна Милютина и с Книгой Степенной царского родословия². Всего же в XVII веке было осуществлено 8 изданий Пролога.

В XVIII веке Пролог пересматривался вновь, но это были исправления иного характера. Как известно, в сюжете многих проложных статей заметно усилено значение чудесного, например одно из чтений за 13 марта имеет такой заголовок: Въ той же д(е)нь слово о презвитере, съ нимъ же агг(е)ли служаху или статья за 6 мая: Въ той же день слово отъ Лимониса о Иоанне пустыннице, его же бесъ хоте прельстити комканиемъ. Такие тексты было решено исправить, и в 1723 году Священный Синод поручил пересмотреть Пролог Стефану Прибыловичу³. Итогом

1 Полный перечень статей в работе :В. А. Кучкина. Первые издания русских Прологов и рукописные источники издания 1661–1662 годов // Сб. Рукописная и печатная книга. — М., Наука, 1975. С. 142–143.

2 Там же. — С. 144–145.

3 *Перетц В. Н.* К истории славяно-русского Пролога. Зап. Неофилологич. общ-ва, 1914, вып. 8.

его работы стал критический разбор и комментарий отдельных статей книги.

Первые издатели Пролога стремились к его усовершенствованию: существенно меняли композицию сборника, вырабатывали стилистическое единообразие в подаче житийных текстов, совершенствовали графико-орфографические нормы, устраняли архаические элементы в системе языка.

Очевидно, что Пролог являлся общественно востребованной и любимой книгой для чтения, как в рукописной традиции, так и в печатном варианте.



Г. М. Мрубцима

**РАЗМЫШЛЕНИЕ
НАД ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИМ
ЯЗЫКОМ
(К ПРОБЛЕМЕ ПОНИМАНИЯ)**



В работе вопрос понимания богослужебного языка рассмотрен на историческом фоне, обозначены этапы развития церковнославянского языка, разные подходы к проблеме его понимания и связанные с ними возможности преодоления непонятности богослужения для современного человека.

Вся наша культура — это культура утраты сердца.

МИТР. ИЕРОФЕЙ (ВЛАХОС)
«ПРАВОСЛАВНАЯ ПСИХОТЕРАПИЯ»

Когда затронуту сердце, разум умолкает.

ГЕНРИХ МАНН

Вопросы, касающиеся развития церковнославянского языка, рассматриваются в курсах истории русского литературного языка и заканчиваются XVIII веком. Научных трудов много, и они так сложны, что нефилолог с трудом может в них разобраться. Начинает появляться литература о богослужебном языке конца XIX — начала XX века. Но здесь свой комплекс проблем и вопросов. Данные заметки представляют попытку протянуть единую нить от создания св. братьями Кириллом и Мефодием славянской письменности до наших дней,

чтобы помочь каждому верующему сознательно определить, на каком языке ему общаться с Богом. Поэтому заранее прошу прощения у уважаемых филологов за невольное упрощение материала. Нас в первую очередь будет интересовать самый острый для наших дней вопрос — вопрос понимания.

«Даже по-славянски я понимаю почти все, никогда не учив его. Библия есть и на русском языке, но на последнем легче читать». Эти слова, принадлежащие великой княгине Елизавете Федоровне,¹ заставляют задуматься, не странно ли, что иностранка, изучившая русский язык уже будучи взрослым человеком, по-славянски понимает «почти все», и то, что не понимает, не явилось для нее препятствием для принятия православия. Почему же для многих русских людей неясность церковных текстов служит камнем преткновения? Может быть, стоит задуматься, что мы вкладываем в понятие «понимать», какие существуют формы «понимания» и как «понимали» славянский язык наши предки в разные исторические эпохи.

ПЕРИОД IX–XIII ВЕКОВ

«Понимали» ли славяне богослужение на заре своей христианской цивилизации? С одной стороны, им было легче, чем нам. Когда свв. Кирилл и Мефодий создавали письменный славянский язык и делали переводы церковных служб и Священного Писания, уже сложились разные диалектные группы — южно-, западно- и восточнославянская. Но реальные различия были значительно меньше, чем, к примеру, между современными

¹ *Миллер А. П.* Святая мученица Российской Великая княгиня Елизавета Федоровна. — М., 1994. — С. 63.

восточными и западными украинскими диалектами. Св. братья взяли за основу своих переводов живой язык славян г. Солуни, где они родились (южнославянский диалект). Их просветительская деятельность началась в Великой Моравии (западные славяне). Затем вместе с христианством письменность приходит к нашим предкам (восточным славянам) в Киевскую Русь. Около 70–80 % лексики славянского языка было общеславянским наследием. Грамматический строй письменного языка и разговорных был единым. Язык в ту эпоху понимали. Но уже тогда язык богослужения не совпадал полностью ни с одним живым славянским диалектом. Филологи высказывают предположение о существовании литургического произношения, отличного от разговорного, в тот, начальный период. Начинается процесс выработки **особого литургического языка — языка общения с Богом** — по принципам, заложенным св. братьями. Язык обогащается заимствованиями из греческого: появляются новые слова (лексические заимствования), новые синтаксические конструкции (синтаксические заимствования), славянские слова под влиянием греческого приобретают новые значения (семантические заимствования).

Богослужбный язык несет на себе черты южнославянской основы, и в сознании древнерусского человека сосуществуют одновременно южнославянские формы слов *глава, ладии, ноць* и древнерусские *голова, лодья, ночь*. Важно, что в этот период древнерусский человек воспринимает южнославянские слова не как нечто чужое, иностранное, а принимает их как свое. Церковнославянский и русский — не разные языки, а варианты одного языка. Одни филологи характеризуют эту языковую ситуацию как одноязычие, другие — как диглоссию, а общее одно: разграничивались сферы употребления — на церковнославянском молились, древнерусский обслуживал деловую и бытовую сферу жизни.

Итак, язык в тот период понимали. А понимали ли молодые славянские народы, только вступившие в письменную эпоху, глубину содержания христианских текстов, ведь византийская культура плод величайших цивилизаций — эллинистической греко-римской и ближневосточной, уходящих своими корнями на глубину тысячелетий? «Не было семинарий, академий и теологических факультетов, а боголюбивые иноки и благочестивые христиане пили живую воду богословия из стихир, канона, седальнов, пролога, четий-миней. Церковный клирос и амвон заменяли тогда профессорскую кафедру. За время всенощных, заутрень, повечерий, под умиленное пение сладкогласных “подобнов”, под звуки древних — знаменного и греческого — распевов воспитывалось благочестие крепкое... незыблемое, вырабатывалось православное мировоззрение, воплощаемое в жизнь и действительность, а не только остающееся туманной философской теорией».¹

Если переиначить известную мысль, что современный школьник знает больше Ньютона, то можно сказать, что современный семинарист знает больше древнерусского богослова. Но Ньютон все равно остается гением-первооткрывателем, и не секрет, что в XIX веке подчас из семинаристов уходили в атеисты-революционеры (как сложатся судьбы современных семинаристов, один Господь Бог *вествь*).

Если предъявить древнерусскому человеку требования нашего «понимания», можно с уверенностью утверждать, что он не пройдет этот тест. Тогда почему *велеумные* ученые восхищаются интуицией древнеславянских переводчиков? Да и у кого, кто хоть немного знает древнерусскую культуру, хватит смелости

1 Архим. Киприан Керн, цит. по: *Протоиерей Александр Шмеман. Исторический путь православия.* — М., 2003. — С. 257.

сказать, что наши предки не поняли смысла христианства? Просто это был другой путь понимания.

Надо дать себе отчет, что когда мы говорим сейчас о понятности или непонятности церковнославянского языка, мы ориентируемся «на западную концепцию знания языка и понимания текста. В этой концепции, восходящей к Ренессансу, понимание текста предполагает возможность его интерпретации (пересказа своими словами), а знание языка — активное им владение»¹. Забегая вперед, скажем, что ренессансным подходом к образованию объясняется и мнение иностранцев о застое образования на Руси в XVI–XVII веках. Действительно, наша современная система образования зарождается в братских школах Юго-Западной Руси XVI века, которые создавались для борьбы с униатством, но в своем устройении многое заимствовали из католической системы, так как после падения Константинополя в Греции наблюдается культурный упадок и сами греки ездят учиться в Европу.

А до этого на Руси «курс древнерусских училищ ограничивался чтением, письмом и церковным пением. Этот курс имел строго церковный характер. “Закона Божия” как особого предмета не было. Потому что все обучение составляло один Закон Божий»², оно было направлено на утверждение веры. Мысль достаточно избитая. Я смогла «понять» принципиальное отличие древнерусского образования от нашего совсем недавно. Когда в перестроечный период стали возникать при храмах воскресные школы, многие родители, даже неверующие, охотно отдавали туда своих детей, но когда

1 Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX веков). — М., 1994. — С. 84–85.

2 Миропольский С. И. Очерк истории церковно-приходской школы от ее возникновения на Руси до настоящего времени. — М., 2006. — С. 93.

поняли, что то, чему их детей учат, не просто обогащение интеллектуального багажа, расширение кругозора, а требует изменения образа жизни, некоторых детей из воскресных школ забрали. Но вернемся к Древней Руси, в которой учили в основном читать, писать, многие священные тексты заучивались наизусть.

Что касается простого народа, христианизация которого длилась несколько веков, фольклористы часто обсуждают проблему двоеверия русского народа, т. е. сосуществования в сознании и жизни христианских и языческих представлений и обрядов вплоть до нашего времени, а Н. Лесков говорил, что русский народ крещен, но не просвещен. Это не удивительно, так как монгольское нашествие затруднило распространение просвещения на Руси настолько, что даже была утрачена первоначальная традиция проповеди. У старообрядцев до сих пор вместо нее читается «Пролог», а в Москве проповедь восстанавливает патриарх Никон, и первыми проповедниками были выходцы из Юго-Западной Руси (Епифаний Славинецкий).

И все же древнерусская система образования и особенно знание многих священных текстов наизусть (современная наука вряд ли в состоянии проанализировать тайну постоянного присутствия святых слов в сознании человека), погруженность в церковную традицию (иностранцы поражались тому, как много времени русский человек проводил на церковных службах), дали свои плоды, что можно показать на примере одного лишь слова. Русское **крестьянин** восходит к латинскому *christianus* (христианин) и только с XIV века, когда закончилась христианизация русского народа, приобретает современное значение *земледелец*. Русский землепашец стал христианином-крестьянином и из всех сословий дольше всех сохранял религиозное сознание.

ПЕРИОД XIV–XVII ВЕКОВ

Иногда приходится слышать даже от священнослужителей, что в Церкви служат по-старославянски. Термин «старославянский» наиболее четко определен и появился в научных целях для обозначения языка древнейших памятников X–XI веков. Проникновение местных, диалектных черт в эти памятники минимально и позволяет говорить о едином для всех православных славян старославянском языке. Ситуация одноязычия, или диглоссии, именно в силу генетической родственности церковнославянского и разговорных языков приводила к тому, что постепенно даже в церковные тексты начинают проникать элементы народно-разговорной речи и образуются изводы, или редакции, церковнославянского языка — болгарский извод, сербский, русский. Различия между ними не превышали пределов, которые обеспечивали их свободное понимание грамотными людьми всех славянских народов, поэтому говорят не о разных языках, а об изводах.

Современный язык Церкви очень отличается от старославянского и от языка XIII века, так как культовый язык так же, как разговорный и литературный, развивается во времени, меняется, — но по разным законам, что наиболее ярко проявилось в следующем периоде — с XIV по XVII век.

К XIV веку из живого народного языка, в силу стихийного развития, уходят звательная форма, двойственное число, сложная временная система глагола — словом, весь грамматический материал современных учебников церковнославянского языка. Развитие языка Церкви идет в прямо противоположном направлении. Начинается процесс складывания нормы церковнославянского языка с установкой на архаизацию (устаревшие грамматические формы закрепляются как норма, говорят о реставрации старославянской, или кирилло-мефодиевской, традиции) и грецизацию (новая волна заимствований из греческого языка в лексике,

принимается греческая система надстрочных знаков; самое важное — побеждает техника буквального перевода, когда церковнославянский текст становится калькой, копией с греческого).

Эти процессы связаны со 2-м южнославянским влиянием и теорией «Москва — третий Рим».

2-е южнославянское влияние.¹ В XIV веке в Болгарии патриарх Евфимий (1360–1393) начинает реформу по исправлению богослужебных книг, отступивших от первоначальных образцов. Центром этой работы был монастырь Св. Троицы близ г. Тырново. Выработанная редакция носит название тырновского извода. После захвата Тырново турками-османами начатая реформа продолжилась в Сербии в монастыре Св. Троицы на реке Ресаве, результатом этой книжной sprawy является редакция богослужебных книг, которая носит название ресавского извода. Турецкое нашествие обрывает эту работу и в Сербии. У нас на Руси реформа по правилам тырновской школы начинается при митрополите Киприане (1387–1406), в ней принимают участие выходцы из Болгарии и Сербии.

Теория «Москва — третий Рим» создана старцем псковского Спасо-Елеазарова монастыря Филофеем. После падения Константинополя в 1453 году Москва осмысляется как новый Константинополь, или третий Рим, и возникает идея преемственности письменного наследия, включая даже графико-орфографический аспект.

Истоки этих процессов (архаизации и грецизации) исследователи находят на Афоне, где «в связи с тогдашним мистико-аскетическим движением, введением более строгого Иерусалимского церковного устава и значительными изменениями

1 Первое южнославянское влияние — период, когда крещенная св. князем Владимиром Русь принимает от южных славян — Болгарии — письменность.

богослужебного типикона... происходил систематический пересмотр греческого новозаветного и библейского текста и литургических книг, что привело к ревизии и реформе греческого правописания на базе античной традиции».¹ Так как живой греческий язык в своем развитии стал сильно отличаться от литературного, влиять на него, то греческие книжники стали добиваться «очищения и восстановления целостности своего литературного языка путем возрождения аттического греческого»². И в славянских монастырях Святой горы под греческим влиянием вырабатываются принципы редакции богослужебных книг. «Продукция афонских центров представляет собой основу литературного потока, названного вторым южнославянским влиянием, и распространяется во всем регионе Slavia Orthodoxa»³.

Оба эти направления — архаизация и грецизация, начатые 2-м южнославянским влиянием, веком позже поддержаны теорией «Москва — третий Рим».

Одновременно в Древней Руси развивается богословие исихазма, которое развивает символическое представление о слове. Под влиянием этих идей складывается представление о языке Священного Писания как о словесной иконе. В языке видят не условную систему знаков, а совокупность символов, обладающих реальной духовной силой. Афонский монах XVI века Иван

1 *Мошин В. А.* Палеографическо-орфографические нормы южнославянских рукописей // Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 1. — М., 1973. — С. 66.

2 *Камчатнов А. М.* История русского литературного языка (XI — первая половина XIX века). — М., 2005. — С. 117.

3 *Йовчева М.* Традиции и новое в богословской терминологии афонских редакторов XIV века // Церковнославянский язык: История. Исследования. Преподавание // Материалы I Международной научной конференции, 28–30 сентября 2004 года. — М., 2005. — С. 35.

Вишенский видит в славянском языке «встречу мира человеческого сознания с миром божественным; причем божественное внедряется в славянский язык с такой полнотой, которая неизвестна другим языкам, не столько человек говорит о Боге, сколько сам Бог говорит о себе на славянском языке... человек простым чтением по-славянски приводится к Богу»¹.

Но в результате этих процессов язык Церкви становится малопонятным, и к XVI веку складывается ситуация двуязычия. И именно в этот период **впервые** начинают звучать предложения перевести Библию на простой, понятный язык и под влиянием протестантских идей или самими протестантами предпринимаются попытки подобного рода. Первым опытом в этом деле была «Бивлия руска» Франциска Скорины. В 1517–1719 годах он выпустил в Праге 20 книг Ветхого Завета, затем Апостол. Язык Франциска Скорины церковнославянский, но с чешским влиянием и с большим пластом лексики из «простой мовы» — литературного языка, сложившегося в Великом Княжестве Литовском. В Московской Руси издание Франциска Скорины было запрещено. Во 2-й половине XVI века имеются протестантские переводы в Белоруссии (Евангелие около 1580 года, переведенное Василем Тяпинским) и на Украине (Евангелие 1581 года, переведенное Валентином Негалевским). Для Северо-Восточной Руси есть свидетельства о несохранившемся переводе пастора Эрнста Глюка, принятом в конце XVII века, возможно, по инициативе Петра I.

XVIII ВЕК

Ситуация двуязычия генетически родственных языков, какими являются церковнославянский и русский, не может быть

¹ Цит. по: *Камчатнов*. Указ. соч. — С. 130.

стабильной ситуацией — точнее, при нестабильности церковнославянско-русского двуязычия есть два выхода: первый — один язык вытесняет другой и второй — путь синтеза, возврата к ситуации одноязычия. То, что поиск возврата к одноязычию происходил, филологи видят в письменном наследии таких общественно неоднозначных, но литературно, бесспорно, одаренных личностей, как Иван Грозный и протопоп Аввакум. Но этот путь — путь синтеза — был прерван на долгое время реформами Петра I. Новые формы жизни, новые литературные, светские жанры мирского содержания требовали нового языка.

На протяжении всего XVIII века русская литература находится в творческом поиске и выработке литературного языка. Этот поиск можно свести к двум основным направлениям:

1. ориентация на западноевропейскую языковую ситуацию, когда пишут, как говорят, что сопровождалось отказом от «глубокословной славящины», а славянский язык воспринимался как чужой, иностранный, «жесткий», т. е. грубый, неестественный;
2. признание специфики языковой ситуации в России по сравнению с Францией или Германией, признание общности славянского и русского языков и поиск их синтеза.

На этом втором пути литераторам пришел на помощь М. Ломоносов, создав «теорию трех штилей», изложенную им в трактате «О пользе книг церковных в Российском языке». Ломоносов славянскую (исключив такие устаревшие слова, как *обавати, овогда* и т. п.) и русскую лексику делит на 4 группы:

1. славянские слова, которые хотя и малоупотребительны, понятны всем грамотным людям (*отверзать, Господень, насаждать, взывать*);
2. слова, которые одинаково употребительны как в славянском, так и в русском языках (*Бог, слава, ныне, почитать*);
3. слова, которых нет в церковных книгах (*говорить, который, пока*);

4. «презренные слова, которых ни в каком штиле употребить не пристойно, как только в подлых комедиях», т.е. просторечье.

Соединением разных групп лексики создаются три стили литературного языка:

высокий (образуется из слов 1-й и 2-й групп), высоким стилем пишутся героические поэмы, оды;

средний, или посредственный (из слов 2-й и 3-й групп), средним стилем пишутся все театральные сочинения (кроме комедий), стихотворные дружеские письма, эклоги, элегии;

низкий стиль (из русских слов 3-й и 4-й групп), низким стилем пишутся комедии, увеселительные эпиграммы, песни, дружеские письма в прозе, описания обыкновенных дел.

Уязвимым местом этой теории является связь языковых стилей с литературными жанрами в духе эстетики классицизма. Русская литература пошла по пути, намеченному Ломоносовым, освобождаясь от классицистской ограниченности.

XIX — НАЧАЛО XX ВЕКА

Дискуссии о путях развития русского литературного языка продолжались до начала XIX века. Их завершением можно считать литературную борьбу между новаторами во главе с Н. М. Карамзиным, которые ориентировались на западноевропейскую ситуацию, и архаистами во главе с Н. С. Шишковым. Фигура Шишкова долгое время находилась в незаслуженном забвении, о нем многие знали лишь по известной эпиграмме А. С. Пушкина:

Угрюмых тройка есть певцов —
 Шихматов, Шаховской, Шишков...
 Но кто глупей из тройки злой?
 Шишков, Шихматов, Шаховской!

Выступая в защиту церковнославянского языка, Шишков высказывает поразительные по интуиции мысли тогда, когда учеными еще не были разработаны многие филологические понятия (тех, кого глубоко заинтересует эта тема, отсылаю к книге А. М. Камчатнова). Наиболее важным для данной темы представляется такое высказывание Шишкова: «Когда поют: *се женихъ грядетъ въ полунощи*, я вижу Христа; но когда тожь самое скажутъ: *вонъ женихъ идетъ въ полночь*, то я отнюдь не вижу тутъ Христа, а просто какова нибудь жениха. Склько смешно въ простыхъ разговорахъ говорить высокимъ славенскимъ слогомъ, столько же странно и дико употреблять простой язвкъ въ священном писании»¹. Здесь выражено понимание церковнославянского как языковой иконы.

Литературные споры находят свое завершение в творчестве Пушкина, которого по праву считают родоначальником современного литературного языка. Пушкин начал как карамзинист, но в процессе творческого взросления изменил свои взгляды, пришел, как и Шишков, к осознанию славяно-русского единства, выработал принципы синтеза славянских и русских элементов в пределах одного текста, которые остаются верными и в наши дни. Славянизмы имеют в произведениях Пушкина следующие стилистические функции:

1. средство воспроизведения культуры, мировоззрения и быта исторически отдаленных эпох русской жизни («Борис Годунов», «Полтава»);
2. источник средств гражданской риторики и лирической пафетики;
3. источник религиозной лирики («Пророк», «Отцы пустыньники и жены непорочны...»);

1 Цит. по: Камчатнов. Указ. соч. — С. 455.

4. средства высокого эпического стиля и литературной стилизации народной поэзии («Песнь о вещем Олеге», «Песни западных славян»);
5. источник отвлеченной лексики и фразеологии в научных и публицистических трудах.

Итогом литературных поисков, справедливости ради необходимо подчеркнуть здесь заслугу обоих направлений, явилось создание такого уровня развития русского литературного языка, что стали возможны конгениальные переводы на него всех достижений мировой литературы. Достаточно упомянуть перевод «Илиады» Гомера Н. Гнедичем. В недрах Российских Духовных Академий окрепла переводческая школа, и именно в XIX веке мы имеем полные собрания сочинений святых отцов, так как сформировался и богословский язык. Когда преп. Паисий Величковский делал в XVIII веке свой перевод Добротолюбия, он мог перевести только на церковнославянский. Книга выдержала на протяжении XIX века несколько изданий, что говорит о том, что русские люди не утратили способности понимать по-церковнославянски. Свт. Феофан Затворник в 1877 году опубликовал свой перевод Добротолюбия, и язык этого перевода — русский богословский язык, вобравший в себя славянский.

Русская культура преодолела пропасть между славянским и русским языком, произошел возврат к ситуации одноязычия, главной отличительной чертой которой является возможность соединения двух языков в пределах одного текста. Может быть, именно этим объясняется взрыв акафистного творчества в XIX веке. Немая верующая душа обрела способность выразить себя. Известно, что акафисты писали люди всех сословий. Были созданы специальные комиссии, которые рассматривали написанные тексты и или разрешали их для печатания, или отвергали. Одна из причин, по которой акафист мог быть

не допущен к печати, — слишком большая русификация языка. Но это и доказывает, что в сознании человека XIX века два этих языка вновь соединились в один.

Особенность отличия одноязычия XIX века от одноязычия первого периода X–XIII веков в том, что стала возможна молитва на русском языке. Дело в том, что церковнославянский язык — языковая икона — область чистого духа и в нем всегда ощущалось отсутствие душевности, психологизма в современном понимании. Русский язык, слившись с церковнославянским, становится теперь способным передавать и молитвенные переживания. Он становится средством выражения молитвы частной, келейной. За церковнославянским закрепляется функция быть голосом Церкви в официальном богослужении.

Сторонники сохранения славянского богослужения иногда ссылаются на то, что церковнославянский богаче русского. Это не верно. Богаче русский язык, он имеет средства описания всех сторон человеческой жизни, начиная с низшей (это может быть даже лексика, находящаяся за пределами литературного языка, так называемая бранная и даже матерная) и заканчивая высшей (религиозная поэзия). Пытаясь описать богатство русского языка XIX–XX века, филологи создают учение о функциональных стилях. «Функциональный стиль — разновидность литературного языка, в которой язык выступает в той или иной социально значимой сфере общественно-речевой практики людей и особенности которой обусловлены особенностями общения в данной сфере».¹ В переводе на лингвистический язык это значит, что в зависимости от того, с кем ведется общение и по какой теме, человек выбирает те или иные языковые средства. Когда в XX веке разрабатывалось это учение, язык Церкви не мог быть рас-

1 Лингвистический энциклопедический словарь. — М., 1990. — С. 567.

смотрен с этой точки зрения. Несмотря на то что современное сознание утратило принцип иерархичности, выделение функциональных стилей русского литературного языка: научный, официально-деловой, публицистический, обиходно-бытовой — несет на себе этот отпечаток. Пора поставить вопрос о том, чтобы язык Церкви — церковный стиль — был включен в эту систему и поставлен выше научного.

Здесь могут последовать возражения филологов, которые будут настаивать на том, что русский и славянский — два разных языка. Бывают ситуации, когда «члену языкового коллектива свойственно воспринимать сосуществующие языковые системы как *один язык*, тогда как для внешнего наблюдателя (включая сюда и исследователя-лингвиста) естественно в этой ситуации видеть *два разных языка*»,¹ т. е. то, что трудно принять ученому филологу, легко преодолееет сознание верующего человека. Поэтому, разбирая тексты молитв Иоанна Кронштадтского, Плетнева А. А. пишет: «Тексты молитв <...>, не предназначенные для богослужебного употребления, достаточно гармоничны в языковом отношении. Элементы двух языков прекрасно сочетаются. Создается впечатление, что для составителя текстов русский и церковнославянский являются единым языком, то есть церковнославянский является богослужебным стилем русского литературного языка».²

Все это звучит оптимистично. Но проблема непонимания славянского языка богослужения и Священного Писания в XIX веке вновь возникает, и более остро. Важно понять, что это уже не чисто языковая проблема, а проблема разъединенности двух культур — светской и церковной. Как известно,

1 Успенский Б. А. Указ соч. — С. 6.

2 Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. История церковнославянского языка в России (конец XIX — начало XX века). — М., 2001. — С. 146.

сам Александр I читал Библию на французском языке. Но не будем забывать, что Российское библейское общество, деятельность которого развернулась в годы правления этого императора, ставило своей задачей не только дать переводы Священного Писания на русский язык и на многочисленные языки малых народов, населявших Российскую империю, но также издавать дешевые славянские Библии — и эти дешевые издания расходились, были востребованы. Налицо разрыв между культурой аристократической, образованной элиты и народом.

РБО, открытое в 1813 году как филиал Великобританского библейского общества, было закрыто в 1826 году, так как его активными деятелями являлись люди неправославного вероисповедания; оно, помимо переводческой деятельности, вело активную работу по распространению мистических книг и масонских идей. Заслуга возобновления работы над переводом Библии на русский язык в 50-е годы XIX века принадлежит святителю Московскому Филарету (Дроздову). На этот раз были привлечены ученые и богословы четырех Российских Духовных Академий, в недрах которых сформировалась серьезная русская богословская и переводческая школа. Страшно представить, что было бы сейчас с нами, людьми XX–XXI вв., если бы этого перевода не было. А тогда, в середине XIX века, были серьезные противники этого дела и стоит вдуматься в возражения, которые представил на имя обер-прокурора Святейшего Синода митрополит Киевский Филарет (Амфитеатров): «...русский перевод будет вытеснять славянский язык, и без того недовольно знакомый образованным из наших соотчичей, для которых таким образом может сделаться наконец непонятным и само богослужение церковнославянское...»; «чтобы существовало народное требование именно русского перевода Священного Писания,

это не только не доказано, но и несправедливо... Не доказывает народного требования на русский перевод и то, если к нам вторгаются иностранцы со своим изданием Библии на русском языке... Впрочем, с распространением русского перевода такое вторжение не только не прекратится, но, вероятно, сделается еще сильнее».¹ Эти мысли звучат поистине пророчески.

Но работа над переводом Библии началась. В 1860 году было издано русское евангелие (в версии 1818 года), в 1876 году в одном томе полная русская Библия, так называемая Синодальная. Стоит упомянуть, что язык перевода уже в то время воспринимался как устаревший, и это было **началом** русского православного ответа на католический и протестантский подходы к решению проблемы.

Следующими на очереди, как и предсказывал Киевский митрополит Филарет, оказались богослужебные тексты. Сразу стоит отметить новое по сравнению с подходами к редактированию текста при патриархе Никоне: «если прежде основной задачей книжной sprawy было сделать текст более “правильным” — в богословском, источниковедческом или языковом плане, то теперь к этим требованиям добавляется еще одно — понятность. Славянский текст должен стать понятным для носителя русского языка».²

Сохранились публикации в периодической печати переводов богослужебных канонов В.П. Нечаева, И.Д. Колоколова, Е.И. Ловягина. Известно крайне сдержанное отношение

1 Цит. по: *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. — М., 1997. — С. 270, 277.

2 *Кравецкий А. Г.* К истории исправления богослужебных книг в России во второй половине XIX века // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2001 / Сб. статей. — М., 2002. — С. 164.

митрополита Московского Филарета к этим трудам, несмотря на то что он сам перевел на русский язык акафист Пресвятой Богородице. В 1881 году Св. Синод создает специальную комиссию, но архивные материалы, результаты работы этой комиссии, пока не обнаружены.

Остановимся более подробно на работе над редакцией богословских текстов епископа Екатеринославского Августина (Гуляницкого), так как им разработана лингвистическая программа исправления богослужбных книг, в основных своих чертах остающаяся неизменной для всех сторонников поновления церковнославянского языка. Он открыто заявляет: «Нам в высшей степени желательно, чтобы язык этот (церковнославянский) постепенно упрощался и приближался к нашей живой речи».¹ Епископ Августин предлагал исключить двойственное число, а также отказаться от языковых элементов, заимствованных из греческого языка: синтаксические кальки «дательный самостоятельный», «инфинитивные конструкции», местоимение «иже» на месте греческого артикля; отказаться от греческого словорасположения, заменить устаревшие «непонятные» слова, ввести современную пунктуацию.

Итогом работы XIX века в решении проблемы непонятности церковнославянского языка явилась выработка трех направлений:

1. углубленная катехизация народа, которая выразилась в развитии системы церковно-приходских школ;
2. переводы богослужбных текстов на русский язык с целью сделать их понятными. Блестящий образец такой работы представляют переводы М. Скабаллановича, где текст

1 Цит по: *Плетнева А. А.* Епископ Августин (Гуляницкий) и проблема новых переводов с греческого на церковнославянский язык во второй половине XIX века // *Лингвистическое источниковедение и история русского языка.* 2001 / Сб. статей. — М., 2002. — С. 252.

не просто переводится, но сопровождается комментариями и ссылками на греческий оригинал, переводу предшествует исследование по истории формирования праздника и его содержания;

3. новые переводы на славянский язык. Одним из первых эту мысль выразил свт. Феофан Затворник: «Что же касается до лучшего перевода богослужебных книг, то об этом я думаю так: наши богослужебные книги — неоцененное сокровище молитвы, догматствования православного и нравоучения. Потому их надлежит блюсти и соблюдать в том же духе, как есть. Но перевод их следует улучшить — или снова перевести, не на русский, а на славянский же, только чтобы изложение было понятно».¹ Тогда еще не была разработана филологическая терминология и выявлена разница между новой редакцией и новым переводом. Можно предположить, что речь шла именно о новой славянской редакции. Сходное мнение выражал и Патриарх Тихон на Поместном Соборе 1917–1918 годов.

К началу XX века вопрос об исправлении богослужебных книг становится настолько актуальным, что в периодической печати начинается открытое его обсуждение, и проблему непонятности славянского языка можно считать ключевой. Исчерпывающая подборка этих материалов дана в книге прот. Н. Балашова.² В 1907 году была организована Комиссия по исправлению богослужебных книг под председательством архиепископа Сергия (Страгородского)³. Были

1 Цит. по: *Сове Б. И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках // Богословские труды. Сб. V. — М., 1970. — С. 30.

2 *Балашов Николай, протоиерей.* На пути к литургическому возрождению. — М., 2001. — С. 23–120.

3 Патриарх Московский и всея Руси (1943–1944).

подготовлены к печати и вышли в 1912 году Постная Троица, а в 1913-м — Цветная. Хотя теоретические подходы к редактированию оставались те же, что и у епископа Августина (Гуляницкого), исправления не носили столь ярко выраженный характер русификации языка. Обращает на себя внимание решение Синода печатать книги новой редакции без отметок на заглавных листах о произведенных исправлениях и выпускать книги в продажу не прежде, как по распродаже всех экземпляров старого издания, т. е. желание провести замену текста незамеченной, что, учитывая хорошее знание русским человеком того времени богослужения, представляется абсолютно непонятным. Результатом явились волнения на местах, например в Валаамском монастыре. Вчитываясь в дискуссию о богослужбном языке в начале XX века и вдумываясь в столь нелогичное решение Синода, погружаешься в ту особенную атмосферу болезненно возбужденного сознания, которое в период между двумя революциями охватило все русское общество, и клирики не явились исключением. Что же касается решения Поместного Собора 1917–1918 годов о богослужбном языке, то исследователи не могут прийти к однозначному мнению, каким оно было, что, учитывая политическую обстановку, в которой протекал Собор, тоже не удивительно.

В советский период в силу исторических обстоятельств Церковь не могла ни серьезно продолжить начатую работу, ни выработать принципиально новых подходов. Над текстом богослужбных книг работал еп. Афанасий (Сахаров), считая свою работу подготовительным этапом к будущей книжной справе. Пожалуй, единственно новым явилась традиция печатания церковнославянских текстов гражданским шрифтом, введенным Петром I, что делает славянские тексты по-настоящему непонятными, так как система специальных

обозначений для расподобления совпадающих грамматических форм разработана в XVII веке именно с целью лучшего понимания текста.

НАШИ ДНИ

Наконец в конце XX века началось возрождение церковной жизни. И перед нами встали старые проблемы, а славянский язык оказался непонятным для людей, даже вступивших в ограду Церкви. Но XIX век уже дал ответы, как решить эту проблему: 1) катехизация; 2) переводы, сопровождаемые научными исследованиями; 3) новая славянская редакция. Необходимо, чтобы эти решения были осмыслены с учетом специфики своего времени.

КАТЕХИЗАЦИЯ. Если в XIX веке речь шла об углубленной катехизации, то сейчас можно говорить о новом крещении русского народа. Но, может быть, более важным на данном этапе будет проповедь не столько словом, сколько делом. И Церковь, получив возможность выработать «Основы социальной концепции»¹, уже начала работать в этом направлении. Достучаться до окаменевшего или исстрадавшегося сердца современного человека можно, только если показать пример деятельной любви, возможность жизни по другим, Божеским законам.

Путь снисхождения к человеческой слабости и миссионерские литургии на русском языке имеют свою опасность. То, что когда-то почувствовал Шишков, говоря: «Когда поют: *се жених*

1 Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя 13–16 августа 2000 года / Материалы. — М., 2001.

глядеть в полночи, я вижу Христа; но когда тожь самое скажутъ: *вонъ женихъ идет в полночь*, то я отнюдь не вижу тутъ Христа, просто какова нибудь жениха», — лингвисты определяют как коннотацию. «Коннотация (от лат. *connoto* — *имею дополнительное значение*) — эмоциональная, оценочная или стилистическая окраска языковой единицы узуального (закрепленного в системе языка) или окказионального характера... Субъективность коннотации проявляется в возможности противоположной интерпретации реальности, названной одним и тем же словом»¹. Каким может оказаться понимание службы у человека, только что переступившего порог Церкви, даже страшно себе представить.

В начале XX века уже поднимался вопрос о пересмотре Типикона, о разумном сокращении богослужения и введении практики более пространной монастырской службы и сокращенной приходской. Протопресвитер Г. Шавельский предлагал во время войны 1914–1917 годов ввести сокращенное богослужение для армии и флота. Этот путь представляется более безопасным.

Очень тревожным и часто звучащим доводом к переводу богослужения на русский язык была мысль, что народ, не понимающий церковнославянского, уходит в секты. Здесь уместно будет вспомнить предупреждение Киевского митрополита Филарета, что именно русский текст Библии будет способствовать распространению сект. Чтобы убедиться, что он оказался прав, достаточно вспомнить случаи в жизни каждого человека, когда к нему подходили адепты современных протестантских учений и предлагали пойти к ним на собрания почитать Библию. К такому ли «пониманию» надо стремиться?

1 Лингвистический энциклопедический словарь. — М., 1990. — С. 236.

ПЕРЕВОДЫ. Здесь стоит вспомнить дело о переводе Ветхого Завета Г. П. Павского. Протоиерей Г. П. Павский, с 1818 года профессор еврейского языка в Санкт-Петербургской Духовной Академии, занимался на своих занятиях со студентами переводом на русский язык некоторых ветхозаветных книг. Списки перевода передавались с курса на курс, и уже после ухода Павского из Академии по просьбе студентов эти списки были собраны, сверены и лучшие отлитографированы в 1838–1839 годах в количестве 150 экземпляров. В 1841 году выпущено 300 экземпляров новой редакции. Литографирование предпринято с целью облегчить понимание священных книг Ветхого Завета при домашнем чтении и при переводе на занятиях по древнееврейскому языку. Оттиски вышли за рамки Академии и стали распространяться в среде духовных лиц. В 1841 году член Св. Синода Киевский митрополит Филарет получает письмо, в котором автор, не указавший своего имени, сообщает о существовании литографированного неправильного перевода и обвиняет эти издания в том, что они «превращают истину Божию во лжу, вечную премудрость в буйство человеческое»¹. Создается Комиссия, учрежденная для истребования объяснений от протоиерея Г. П. Павского. Как протекала работа этой комиссии и какие ответы давал заслуженный профессор, подробно изложено в книге Чистовича. Отлитографированные экземпляры подлежали изъятию, а сам Павский был признан «неподлежащим ответственности в деле распространения этих переводов».

Какие уроки можно извлечь из этой печальной истории? Это дело инициировало начало углубленного осмысления двух редакций Ветхого Завета. В настоящее время греческая редакция Септуагинты признана наиболее важной для церковного вероучения и богослужения, за еврейской масоретской

1 Чистович. Указ. соч. — С. 136.

редакцией признается ценность в научных богословских изысканиях.

Перевод Павского представляет собой первый опыт историко-филологической работы с текстом Библии, так как, по его собственному признанию, он отдельные главы и стихи иногда располагал по хронологическому порядку и по однородности содержания в целях лучшего усвоения. Если быть уверенным, что Церковь сохранит славянскую Библию, восходящую к Септуагинте, и славянский язык в богослужении, можно не бояться и с легким сердцем приветствовать различные виды переводческой серьезной работы с текстом Священного Писания. Тогда допустимы и филологические переводы, и даже художественные некоторых поэтических ветхозаветных книг, таких, например, как Песнь Песней и Псалтырь. Но приоритетным направлением должен оставаться такой вид переводческой деятельности, который представлен в уже упоминавшихся работах М. Скабаллановича.

Для того чтобы сделать богослужение понятным современному человеку, уже получает распространение практика, заимствованная из традиции греческой Церкви, когда на приходах желающим предлагается заранее подготовленный русский перевод изменяемой части служб на следующую седмицу для ознакомления. Если перед тем, как пойти в театр на очередную постановку произведений классической литературы, бывает полезно не в первый раз перечитать авторский текст, то богослужение достойно этой предварительной работы в значительно большей степени.

НОВАЯ РЕДАКЦИЯ СЛАВЯНСКОГО ТЕКСТА. Представляется, что необходимо выработать новые принципы редактирования текста и, как это ни странно прозвучит, отказаться от попыток сделать текст «понятным» в результате упрощения и русификации. Хотя бы уже просто потому, что на вопрос:

«Текст должен быть понятен кому?» — ответа нет, а самый честный, который дал мне один из студентов: «Конечно, мне». Это тупик. И редакция Сергия Страгородского стала уже непонятна для современного человека.

На особенности современного отношения к тексту обращает внимание французский писатель Д. Пеннак, долгие годы проработавший учителем литературы и стремившийся развить в своих учениках любовь к книге через любовь к звучащему слову. Вот отрывки из его книги «Как роман»¹.

ПРАВО ЧИТАТЬ ВСЛУХ

Я спрашиваю ее:

— *Тебе читали вслух, когда ты была маленькая?*

Она отвечает:

— *Нет, никогда. Отец был то и дело в разъездах, а мать слишком занята.*

Я спрашиваю:

— *Откуда тогда у тебя такая страсть читать вслух?*

Она отвечает:

— *От школы.*

Обрадовавшись, что хоть кто-то признает за школой хоть какую-то заслугу, я весело восклицаю:

— *Ага, вот видишь!*

Она говорит:

— *Да нет. В школе нам запрещали читать вслух. Только про себя — уже тогда была такая концепция. От глаз прямо в мозг. Непосредственная передача информации. Быстро и действенно. И через каждые десять строк — тест на понимание. Культ анализа и комментария с первого дня! У большинства*

¹ Даниэль Пеннак. Как роман. — М., Самокат, 2005. — С. 183–184.

ребят от страха ум за разум заходил, а это еще было только начало! У меня-то ответы всегда были правильные, если хочешь знать, но потом, дома, я все перечитывала вслух.

— *Зачем?*

— *Для волшебства. Слова, которые я произносила, начинали существовать отдельно от меня, они взаправду жили. И потом, мне казалось, это акт любви. У меня всегда было чувство, что любовь к книге приходит через просто любовь. Я укладывала кукол в кровать на мое место и читала им вслух. Случалось, так и засыпала на коврике у их ног.*

Не знаю, была ли в нашей педагогике сознательная установка «текст — информация», но это направление, безусловно, победило и у нас. Культура звучащего слова сдает свои позиции, а до XVII века текст молитвы обязательно произносился вслух. Человек, переступающий порог церкви, чтобы получить информацию, будет разочарован. Верующий из года в год присутствует на службе и слышит одни и те же слова не для того, чтобы узнать что-то новое, а для того чтобы пережить уже известное ему. Это не горизонтальное расширение знаний, а вертикальное углубление, вживание, и очень медленное, в непостижимую тайну боговоплощения.

В текстах богослужения нет ни одной новой мысли, которой не содержалось бы в курсе Катехизиса. Ирмос канона Утрени Великой Субботы «Волною морскою» заслуженно часто приводится как пример одного из самых трудно понимаемых текстов. Однажды я провела эксперимент. Так как ирмосы опираются на содержание Ветхозаветных песен, я в течение года дала задание студентам Сретенской Семинарии самостоятельно их проработать, а на экзамене раздала тексты песен канона в соответствии с проработанными Ветхозаветными песнями, и первую — самому сильному студенту. Через какое-то время в его глазах увидела страх — экзамен, а текст не понятен.

Было достаточно напомнить: вы же прорабатывали первую песнь Моисея — и ирмос прояснился. С другой стороны, русский перевод «Дети спасенных Тем, кто некогда скрыл в морской пучине преследовавшего (их отцов) мучителя-гонителя, погребли под землей Его Самого. И мы, как отроковицы, давайте воздадим хвалу Господу, ибо Он торжественно прославился» — вряд ли будет понятен человеку, который не знает новозаветного содержания Великой Субботы, не понимает связи Ветхого и Нового заветов. А образ отроковиц? Кто они? В Библии вслед за песней, воспетой Моисеем (Исх 15: 1–19), говорится о песне пророчицы Мариам, сестры Аарона, которую она вместе с женщинами воспела, прославляя спасшего их Бога, но самих слов песни Мариам в Библии нет. Исследователи считают песнь Мариам первичной, а песнь Моисея позднейшей разработкой. Таким образом, русский перевод нуждается в знании текста Библии и пояснениях не в меньшей степени, чем славянский.

Сторонники перевода богослужения на русский язык любят приводить рассказ митрополита Антония Сурожского о женщине, которая каждый раз заливалась покаянными слезами на словах «Да исправится молитва моя», потому что слышала вместо «яко кадило пред Тобою» — «я крокодила». И вот подобная ситуация приводится в рассказе В. А. Никифорова-Волгина «Серебряная метель»¹. Мальчик в сочельник «умаявшись от беготни по метели, сизый и оледеневший, пришел домой и увидел под иконами маленькую елку... Сел с нею рядом и стал петь сперва бормотой, а потом все громче и громче: «Дева днесь Пресущественного раждает» — и вместо «волсви же со звездою путешествую» пропел «волки со звездою путешествуют».

1 Никифоров-Волгин В. А. Дорожный посох. — М., 1999. — С. 53–54.

Отец, прослушав его пение, сказал:

— Но не дурак ли ты? Где это видано, чтобы волки со звездой путешествовали?

А заканчивается рассказ сном мальчика после Рождественской службы: «В этот усветленный вечер мне опять снилась серебряная метель, и как будто бы сквозь вздымы ее шли волки на задних лапах, и у каждого из них было по звезде; все они пели:

— Рождество Твое, Христе Боже наш...»

Это уже не смех (которого, кстати, не было у митрополита Антония), а поэзия и библейское понимание происходящего, как в песне трех благочестивых отроков, воспевших в печи Богу: «Благословите Господа, звери и весь скот, и пойте и превозносите Его во веки» (Дан 3:81). И не об этом ли говорил Христос в наставлении о смирении, призывая быть как дети: «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах видят лице Отца Моего небесного» (Мф 18:10). И как тут не вспомнить творчество А. П. Чехова, самого интеллигентного писателя русской литературы, ведь в его рассказах живой верой обладают только необразованные люди из простонародья и дети.

Неправильно услышанные славянские тексты никак не могут быть доводом к переводу богослужения на русский язык просто потому, что воспринимаемый на слух русский текст так же даст свои случаи искажения.

Но проблема серьезного непонимания богослужебных текстов существует. Признаюсь, я сама порой доходила до отчаяния, пытаясь осмыслить тот или иной ирмос, тропарь. Причина в том, что церковная гимнография — это поэтические тексты, образные. По меткому выражению А. Десницкого, интеллигент «привык пропускать все через мозги,

а... крестьянин — через руки и сердце»¹. Поскольку сторонниками перевода на русский язык являются по преимуществу интеллигенты, пусть о сущности и восприятии поэзии скажет поэт. В стихотворении «Перед тем как умереть...» из цикла «Розы» Георгий Иванов пишет:

И касаясь торжества,
Превращаясь в торжество,
Рассыпаются слова
И не значат ничего.

И еще пронзительнее в стихотворении из того же цикла:

В глубине, на самом дне сознания,
Как на дне колодца — самом дне —
Отблеск нестерпимого сиянья
Пролетает иногда во мне.

«В глубине, на самом дне сознания...»

Сказано это о земной поэзии, только стремящейся в область духа. И если для «понимания» стихов Пушкина и Лермонтова, прозы Достоевского и Толстого написаны тома комментариев, то для «понимания» церковной поэзии требуются еще большие усилия.

На церковном языке о том, что для восприятия службы недостаточно одного ума, говорит свт. Филарет Московский: «При священных воспоминаниях Церковь желает занять Божественным предметом все чувства...: чрез чтение и пение занимает слух, то же чрез обряды занимает зрение, дабы ничто не рассеивало чувств и рассеяние их не препятствовало бы созерцанию духа»². Вот этим выходом к созерцанию духа можно объяснить

1 *Десницкий А.* Писание — Предание — Современность. — Киев, 2007. — С. 378.

2 *Святитель Филарет Московский.* Призовите Бога в помощь. — М., 2006. — С. 247.

бытующую до сих пор в греческой Церкви традицию древних «тереримов», когда в конце службы от полноты очищенного сердца певцы продолжают славить Бога в пении без слов. Поют сердце и голос, а слова — «те-ре-ри». Вспомните стихотворение М. Ю. Лермонтова «Ангел»:

По небу полуночи ангел летел
И тихую песню он пел...
И звук его песни в душе молодой
Остался без слов, но живой.

Можно возразить, что до духовного созерцания возвышаются немногие и это очень не простой путь, на нем подстерегает опасность «улететь» в какую-нибудь секту пневматиков, где искаженные формы древней глоссолалии до сих пор бытуют. Что же остается простому большинству? Здесь мне вспоминается рассказ моего знакомого А. А., который после Великой Отечественной войны часто на большие праздники летал из Москвы в Среднюю Азию, где на небольшом приходе служил выпущенный из лагеря иеромонах о. С. Вокруг него образовалась небольшая община, которая жила почти монастырской жизнью. И после дневных трудов многозаботливой Марфы эти женщины собирались вечером в келье своего духовного отца, чтобы разделить с ним его монашеское правило. Стоя на коленях, многие просто засыпали, но всегда обижались, если их жалели и не будили для прочтения того или иного акафиста, канона. Наблюдая это моление во сне, А. А., московский интеллигент, однажды не выдержал и спросил: «Кому нужна эта молитва во сне?» О. С. серьезно посмотрел на него и ответил: «Это не молитва. Молитва у святых. А у нас молитвенный труд». И все мы приходим в церковь, чтобы принести, каждый по силам, свой молитвенный труд. И какое же тут понимание, будь то славянский или русский текст, если плохо слышно, гудят ноги, засыпаешь от усталости или не можешь прервать

кружения мыслей о своих жизненных заботах? Честно скажу, вслушиваясь в осознанные за долгие годы работы с церковнославянским языком слова Херувимской песни, отдавая себе отчет в этом призыве хотя бы вот сейчас отложить «житейское попечение», мне ни разу не удалось выслушать это важное для литургии место без рассеяния.

Все сказанное не означает, что церковную поэзию не надо изучать и стараться понять. Просто XX век оборвал начатые в XIX изыскания в этом направлении. Нашим ученым еще только предстоит освоить сделанное в этой области западной мыслью и сказать свое слово. Поэтому достойно сожаления, что А. Десницкий в очень интересной книге «Поэтика библейского параллелизма», касаясь поэтических особенностей Акафиста Божией Матери, приводит свой перевод и пишет: «К сожалению, русский перевод лишь в малой мере передает то буйство созвучий и ритмических повторов, которые мы видим в оригинале»¹ — и даже не пытается привлечь славянский текст, в котором «буйство созвучий и ритмических повторов» присутствует в значительно большей степени. Один только пример. Славянское «Радуйся Невеста Невестная» просто в силу того, что это точная калька с греческого, как образ, намного сильнее существующих попыток перевести это выражение на русский язык: «Радуйся, безбрачная Невеста!» (А. Десницкий), «Радуйся, Невеста, в брак не вступившая» (Н. Нахимов²). Попытка сделать образ понятным через перевод своей цели не достигает, а сила образа умаляется и ритм сбивается.

Пожелания, чтобы русские переводы были сделаны поэтами или людьми с поэтическими дарованиями, сетования, что

1 Десницкий А. Поэтика библейского параллелизма. — М., 2007. — С. 522.

2 Нахимов Н. Молитвы и песнопения православного молитвослова (Ре-принт). — М., 1994. — С. 18.

славянский перевод отучил нас от употребления стихов при богослужении, встречаются при обсуждении богослужебного языка на Поместном Соборе 1917–1918 годов, можно их услышать и сейчас. Но сейчас наука уже осознает, что современная светская поэзия и церковная гимнография — это разные системы. Для изучения церковной предстоит еще очень много сделать, а к изучению славянского текста с этой точки зрения просто не приступали. Можно лишь сказать, что наш богослужебный текст, представляющий точную кальку с греческого (в силу чего он часто непонятен), ближе по ритмическим особенностям к оригиналу, чем «понятный» русский перевод, поэтому и нельзя снимать инверсию (неправильный порядок слов) и выстраивать прямой в угоду прямолинейному «пониманию».

Новая редакция славянского текста, безусловно, нужна. Но хочется пожелать, чтобы она была проведена без той поспешности, с какой проходила книжная справа при Патриархе Никоне. При нем были специально привезены в Москву греческие рукописи, но известно, что ими не пользовались при редактировании текста. Да и редакция архиепископа Сергия (Страгородского), проходившая в нездоровой общественной обстановке России того времени, тоже отличается спешкой. Новая редакция должна учесть достижения современной филологической и богословской науки, должна быть проведена подготовительная работа, а главное — выработан новый подход: серьезно решен вопрос соотношения греческого и славянского текстов, на какие греческие тексты стоит опираться. Но еще важнее — новое сознание: как в иконописи, где есть тайна канонического мышления — свобода, многообразие, изменчивость в рамках жесткого канона. Рано приступать к новой редакции, пока не создан словарь синонимов церковнославянского языка. Работа над публика-

цией «Словаря греко-славянских и славяно-греческих соответствий», написанного прот. А. Невоструевым в XIX веке, уже начата в ПСТГУ, этот словарь может помочь выполнить работу по редактированию на принципиально новом уровне.

Многих смущает, что первоначальные греческие евангелия написаны на койне, т. е. разговорном, общепонятном языке. У древних евреев Имя Бога произносилось один раз в год первосвященником во Святая Святых. По мнению В. Иванова, у многих древних народов было представление о «языке смертных» и «языке богов».¹ Это выражение религиозного благоговения. Христианский Бог, став человеком, заговорил на языке смертных.

Зачем же в Греции бережно сохраняют и изучают в школах ставший непонятным древнегреческий язык богослужения, зачем нам нужно сохранить «непонятный» славянский язык? А самое важное — зачем афонские исихасты XIV века, и греческие и славянские, начали процесс отделения православных богослужebных языков от мирских? «Вполне правомерно говорить... о Православном Возрождении, духовным центром которого был исихазм. Более того, если в Византии культурный расцвет совпал с политическим закатом, то в России соединилось возрождение культурное и государственное. Все это позволяет говорить, наряду с Православным Возрождением, о феномене Русского Возрождения. Религиозная основа Русского Возрождения очевидна, и в этом его главное отличие от Возрождения западноевропейского»².

1 *Иванов В. В.* Зачатки исследования языка у хеттов // История лингвистических учений. Древний мир. — Л., 1980. — С. 38–39.

2 *Петрунин В. В.* Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. — СПб., 2009. — С. 42.

В современную эпоху мы живем в смешении в своем сознании восточно-православных понятий и обмирщенных западноевропейских. Уже говорилось, что лат. *christianus* (христианин) в XIV веке превратилось в русское *крестьянин*. Но в XIX веке это латинское слово вторично приходит в русский язык из западноевропейских в форме *кретин* со значением «физически и умственно недоразвитый человек». Сохранение архаичности («непонятности») богослужебного языка, а это обратная перспектива языковой иконы, даст современному человеку возможность выстроить свое религиозное мировоззрение по иерархическому принципу «Бог — и я», а не по молодежно-протестантскому «Я — и мой друг Христос». Решать, по какому пути идти, будет сердце. Хочется надеяться, что оно подскажет правильный путь, и тогда, возможно, сбудется пророчество А. С. Пушкина.

Пушкин пишет «Медного Всадника» как ответ на поэму А. Мицкевича «Поминки» («*Dziady*»), в которой польский поэт дал резко отрицательную оценку деятельности Петра I. В своей поэме Пушкин прославляет деяния русского императора, но чутким сердцем творца предчувствует грядущую расплату. Описание наводнения

Осада! Приступ! Злые волны,
Как воры, лезут в окна...

позволяет говорить, что за образом разбушевавшейся стихии скрывается тема народного восстания. Более древнее значение слова *вор* — «враг, неприятель (об участниках феодальных междоусобных и религиозных столкновений, восстаний и войн), смутьян, преступник»,¹ ср.: вор Стенька Разин. Есть в поэме поистине таинственное место:

1 Словарь русского языка XI–XVII веков. Вып. 3. — М., 1976. — С. 28.

Нева вздувалась и ревела,
Котлом клокоча и клубясь,
И вдруг, как зверь остервенясь,
На город кинулась. Пред нею
Все побежало, все вокруг
Вдруг опустело — воды вдруг
Втекли в подземные подвалы,
К решеткам хлынули каналы,
И всплыл **Петрополь**, как тритон,
По пояс в воду погружен.

Пушкин не просто автор стихотворения «Пророк», русская литература продолжает в новых формах харизматический дар пророчества, и, может быть, здесь скрыто предчувствие того, что русский народ, укрепленный в православной вере, возродится и сможет противостоять волнам апостасийности нашего времени.



М. А. Скобелев

МОТИВЫ КНИГИ ЕККЛЕСИАСТ В РУССКОЙ ЛИРИКЕ НАЧАЛА XX ВЕКА¹



Книга Екклесиаст входит в состав библейских книг, которые в современной библейской науке называют литературой мудрости: Иов, Притчи Соломона, Премудрость Соломона, Премудрость Иисуса сына Сирахова. Среди перечисленных ветхозаветных книг Екклесиаст занимает особое место, обусловленное ее содержанием — опровержением традиционной мудрости, скепсисом, основанном на размышлении автора о суетности и пустоте земной жизни, поскольку она, по мысли Екклесиаста, изменчива и непостоянна и не может принести успокоения душе человека. Идеи, проповедуемые Екклесиастом, имеют общечеловеческое значение, и были развиваемы как в эпоху европейского декаданса (конец XIX — начало XX века), так и экзистенциализма (середина XX века). Раздумья над смыслом жизни, в духе Екклесиаста, свойственно также и русским поэтам Серебряного века (конец XIX — начало XX века). Насколько известно, до сих пор исследователями не проводилось сопоставления общих тем книги Екклесиаст и поэзии Серебряного века. Эта попытка была предпринята в данной статье, что и составляет ее новизну.

Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, — все суета!
(Еккл 1:2). Так начинается известный пролог знаменитой

¹ Приношу сердечную благодарность кандидату филологических наук, преподавателю Института Истории Культур Е. В. Горской за консультацию и помощь в подготовке статьи.

своим скепсисом библейской книги — Екклесиаст (евр. *Кохелет*), которую Церковное Предание относит к произведениям царя Соломона. Екклесиаст — “проповедник”, возвещающий людям истину, постигнутую им путем многих испытаний и опытов, а именно: *Что хорошо для сынов человеческих, что должны были бы они делать под небом в немногие дни жизни своей?* (Еккл 2:3). Но прежде чем Проповедник отправится в странствование за ответом на поставленный самому себе вопрос, он предваряет свое сочинение прологом, исполненным глубокого скепсиса, сомнения в разумности всего существующего, обусловленного наблюдением за мировым порядком вещей (Еккл 1:2–11).

Гармония мироздания, интерпретируемая в религиозных гимнах Израиля (Пс 8; 18; 32; 91; 103; 135, 148) как красота, говорящая о величии и могуществе Творца, вызывает у Екклесиаста своей однообразностью, цикличностью смены времен года не восторг и восхищение перед Божественной Премудростью, а скуку: *что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем* (Еккл 1:9). Тема «привычки бытия», неприятия земного «порядка вещей» — отличительная черта этой загадочной книги. Не случайно, уже после заключения иудейского канона Св. Писания раввины продолжали обсуждать вопрос каноничности данной книги¹.

Исследователи Библии И. М. Дьяконов, Л. Е. Коган отмечают: «Текст Екклесиаста представляет собой монолог, но монолог особый, за которым фактически скрывается напряженный полемический диалог сразу со многими собеседниками: с традиционной мудростью, с окружающими людьми и, конечно, с самим собой»². Особенность книги, *обращающаяся на себя внимание*

1 *Вейнберг И.* Введение в танах. Писания. — М., 2005. — С. 173.

2 *Дьяконов И. М., Коган Л. Е.* Ветхий Завет. Плач Иеремии. Экклесиаст. Песнь песней. — М., РГГУ, 1998. — С. 182.

всех комментаторов — ее противоречивость, обусловленная тем, что в основной текст вплетены суждения, с которыми Проповедник не соглашается, полемизирует»¹.

С. С. Аверинцев также указывает на то, что идеи книги — протест против ортодоксальной мудрости, свойственной учительной литературе Ветхого Завета². Действительно, во всем Священном Писании мы не найдем никаких параллельных мест мыслям и переживаниям, изложенным в прологе Екклесиаста. В этом исключительность книги и камень преткновения для читателя. Что хочет сказать Проповедник, какие выводы должен сделать читатель?

Мы не ставим перед собой задачи интерпретации всего содержания данного произведения, отсылая читателя к имеющимся святоотеческим толкованиям свт. Григория Нисского, блаж. Иеронима и научным комментариям И. М. Дьяконова, Л. Е. Когана, С. С. Аверинцева. Наша задача лежит в другой плоскости — осмыслить соотношение между прологом Екклесиаста и известными нам лирическими произведениями русских поэтов начала XX века: И. Анненского (1855–1909), А. Блока (1880–1921), О. Мандельштама (1891–1938), Г. Иванова (1894–1958) — яркими представителями Серебряного века. Почему выбрана поэзия именно Серебряного века? Поскольку у перечисленных авторов обнаружены идеи, развиваемые Екклесиастом. Серебряный век — особая эпоха в русской культуре, которую одни исследователи называют декадансом (от фр. *Décadence* — «упадок»), другие — «русским ренессансом или модернизмом». Существует несколько характеристик

1 Дьяконов И. М., Коган Л. Е. Ветхий Завет. Плач Иеремии. Екклесиаст. Песнь песней. — М., РГГУ, 1998. — С. 182.

2 Аверинцев С. С. Литература Ветхого Завета // Альфа и омега, № 2 (43). — М., 2005. — С. 45–49.

данной эпохи в исследованиях С. Маковского, Е. Г. Эткинда, М. А. Гаспарова, Л. Г. Березовой, В. Крейда, О. Ронена¹. Вот как осмысливал этот культурный феномен его современник — известный русский философ Н. Бердяев: «Это была эпоха пробуждения в России самостоятельной философской мысли, расцвета поэзии и обострения эстетической чувственности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике и оккультизму... Но все это происходило в довольно замкнутом круге, оторванном от широкого социального движения. Изначально в этот русский ренессанс вошли элементы упадочности... Культурный ренессанс явился у нас в предреволюционную эпоху и сопровождался чувством гибели старой России. Были возбуждение и напряженность, но не было настоящей радости... Культурно-духовное движение того времени было своеобразным русским романтизмом, оно менее всего было классическим по своему духу» («Самопознание»)². Произведения поэтов Серебряного века, осмысливавших противоречия кризисной эпохи, удивительным образом соприкасаются с главной темой Екклесиаста, поднимающей вопрос о человеческом счастье.

Как же начинается Екклесиаст свою книгу?

Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, — все суета!

Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки.

Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои.

1 См. предисловие Б. Акимова к антологии «Поэзия Серебряного века». — М., 2007. — С. 23–34.

2 Там же. — С. 27.

Все реки текут в море, но море не переполняется: к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь.

Все вещи — в труде: не может человек пересказать всего; не насытится око зрением, не наполнится ухо слушанием...

Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем.

Бывает нечто, о чем говорят: «смотри, вот это новое»; но это было уже в веках, бывших прежде нас (Еккл 1:2–10).

Читая эти строки, невольно начинаешь жить особым ритмом и проникаешься настроением автора — задумчивостью, философским размышлением над бытием. Конечно, это поэзия — библейская поэзия, с ее особыми ритмами и приемами. Повторы, описывающие наблюдаемые Екклесиастом круговращения в природе, формируют в читателе чувство однообразности. Здесь нет места удивлению, поскольку царствует строгий закон возвращения. Чувство жажды нового, так хорошо знакомое каждому человеку, дает надежду, и тут же она потухает, или, вернее, ее гасит сам автор.

«На что, собственно, жалуется автор, — спрашивает С. С. Аверинцев, — как не на ту самую стабильность возвращающегося к себе космоса, которая была для греческих поэтов и греческих философов источником успокоения, утешения, подчас даже восторга и экстаза? Природные циклы не радуют Кохэлэста своей регулярностью, но наводят на него скуку своей косностью. “Вечное возвращение”, которое казалось Пифагору возвышенной тайной бытия, здесь оценено как невыносимая и неизбывная бессмыслица»¹.

Что такое суэта, о которой говорит Екклесиаст?

Еврейское слово *הבל хевель*, являющееся ключевым для понимания речей Екклесиаста, имеет несколько значений в

1 Аверинцев С. С. Литература Ветхого Завета // Альфа и омега, № 2 (43). — М., 2005. — С. 48.

Св. Писании: трижды — буквальное: «дыхание, дуновение» (Пс 61/62:9 (10); Притч 21:6; Ис 57:13); остальные 75 — метафорическое (38 р. только в кн. Екклесиаст). Это слово как метафорическое используется для обозначения служения ложным богам, в некоторых отрывках оно является синонимом слову «идол», выражая бесполезность данной вещи (Иер 10:8; 14:22; 16:19). И другие тщетные, бесполезные человеческие усилия подобно этому названы в Св. Писании словом «хевель» (Иов 9:29; Ис 49:4): напрасные, лживые слова, не имеющие значения, как, например, речи друзей Иова (Иов 21:34; 27:12; 35:16) или речи ложных пророков (Иер 23:16)¹.

Еще одно метафорическое значение слова «хевель» указывает на временность, быстротечность земной жизни (Иов 7:16; Пс 38/39:5 (6); 77/78:33; 143/144:4; Еккл 6:12; 7:15; 9:9; 11:10). Екклесиаст стремится перечислить как можно больше сторон человеческой жизнедеятельности, имеющих временное значение по существу и по значению. Многие исследователи отмечают, что высказывание Екклесиаста «*все — суета*» отражает не только скоротечность, временность жизни, но и оценку ее содержания².

Итак, согласно Екклесиасту, жизнь человека, в силу ее скоротечности, подобна дуновению, пару; об этом замечательно сказано и в послании апостола Иакова: *ибо, что такое жизнь ваша? Пар, являющийся на малое время, а потом исчезающий* (Иак 4:14).

Новый перевод книги Екклесиаст, подготовленный РБО, выполненный А.Э. Графовым, полемизирует с имеющимся Синодальным вариантом. Так, перевод евр. слова *хевель* словом «суета» вызывает несогласие у переводчика, который предлагает

1 The New International Dictionary of Old Testament. Theology, Exegesis. Vol. 1. — Grand Rapids, 1997. — P. 1005–1006.

2 Ibidem.

заменить его словом «пустое», а вместо выражения «суета сует», столь привычного для русскоязычного читателя (и ставшего хрестоматийным, благодаря последованию панихиды¹, а также произведениям русских классиков), употребляет «пустая тщета»². Справедливо, что слово «суета» не отражает всего диапазона значений евр. *хевель*, но мысль священного писателя оно передает верно.

Еще одна особенность перевода, связана с многозначностью евр. слова *רוח* *руах*, которое может быть переведено одновременно как «ветер» и как «дух». Знаменитое высказывание Екклесиаста: *הכל הבל ורעה רוּחַ* — *все суета и томление духа* (Еккл 1:14; 2:17, 26; 4:4, 6, 16; 6:9), являющееся своеобразным лейтмотивом первой части книги, при другой огласовке еврейского текста может быть переведено как: *все — суета и пасение ветра*. Такому прочтению еврейского оригинала следуют многие современные западные издания Св. Писания и новый перевод РБО.³ И. М. Дьяконов и Л. Е. Коган по поводу этого выражения отмечают, что игра слов, использование рядом омонимичных и близких по звучанию корней есть излюбленный прием библейских авторов, так что двусмысленность текста вполне могла входить в намерения поэта⁴.

1 «Воистину суета всяческая, житие же сень, и соние: ибо все мятется всяк земнородный, якоже рече Писание, егда мир приобретаем, тогда во гроб вселимся, идеже вкупе царие и нищии». Седален по 3-й песне канона. Последование панихиды. Ср. Еккл 1:2; Пс 38:6.

2 Ветхий Завет. Притчи, книга Экклесиаста, книга Иова. Перевод с древнееврейского. — М., РБО, 2004. — С. 69.

3 RSV: *all is vanity and a striving after wind*, The New Jerusalem Bible: *how futile it all is, mere chasing after the wind*, The New JPS Translation: *all is futile and pursuit of wind*, РБО: *все — пустое, все — погоня за ветром*.

4 Дьяконов И. М., Коган Л. Е. Ветхий Завет. Плач Иеремии. Экклесиаст. Песнь песней. — М., РГГУ, 1998. — С. 192.

Высказывание Екклесиаста: *все суета и томление духа* передает чувство неудовлетворенности земным планом бытия, которое доминирует не только в прологе, но и в других частях книги: *И возненавидел я жизнь, потому что противны стали мне дела, которые делаются под солнцем; ибо все — суета и томление духа!* (Еккл 2:17). Утверждаемое Екклесиастом однообразие земной жизни, обусловленное законом «вечного возвращения», вызывающим в человеке чувство скуки и тоски, с удивительной лирической проникновенностью передано русским поэтом А. Блоком в его знаменитом стихотворении:

Ночь, улица, фонарь, аптека,
 Бессмысленный и тусклый свет.
 Живи еще хоть четверть века —
 Все будет так. Исхода нет.
 Умрешь — начнешь опять сначала,
 И повторится все, как встарь:
 Ночь, ледяная рябь канала,
 Аптека, улица, фонарь.

10 октября 1912¹

Если у Екклесиаста свой художественный ряд — динамичный, создающий кольцо: *солнце, ветер, река*, то у Александра Блока свой: *улица, фонарь, аптека* — статичный, но также образующий кольцо — повтор, чтобы передать то же самое чувство — обыденности, тоски, замкнутости в круговорот земных вещей, из которого поэт не видит *исхода*. И это, без сомнения, два образа, две эмоциональные картины одного взгляда на мир.

1 Русская поэзия Серебряного века. 1890–1917: Антология. — М., 1993. — С. 266.

Конечно, нельзя назвать это стихотворение А. Блока аллюзией на слова Екклесиаста, поскольку прямых параллелей здесь нет, но, безусловно, поэт прекрасно знал эту книгу и, возможно, переживания от прочтения пролога Екклесиаста получили здесь свое отражение.

Тему пролога Екклесиаста — однообразия жизни, закона «вечного возвращения» и, как следствие, появление чувства безысходности, мы находим в стихотворении другого поэта Серебряного века — Г. Иванова:

Медленно и неуверенно
Месяц встает над землей.
Черные ветки качаются,
Пахнет весной и травой.
И отражается в озере,
И холодеет на дне
Небо слегка декадентское
В бледно-зеленом огне.
Все в этом мире по-прежнему,
Месяц встает, как вставал,
Пушкин именье закладывал
Или жену ревновал.
И ничего не исправил,
Не помогла ничему
Смутная, чуждая музыка,
Слышная только ему.

1928¹

Здесь чувствуется безысходность, обреченность, поскольку события земной жизни человека, а именно великого русского поэта А. С. Пушкина, представлены на фоне цикличности космоса: *Все в этом мире по-прежнему, Месяц встает, как вставал.* Что, безусловно, звучит эхом словам Екклесиаста: *Восходит*

1 Георгий Иванов. Зеркальное дно. — М., 1995. — С. 101.

солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит... и нет ничего нового под солнцем.

Другой поэт начала XX века — О. Мандельштам развил еще одну идею пролога Екклесиаста, в отличие от А. Блока и Г. Иванова, он обращается не к теме земной тоски, обусловленной цикличностью мироздания, а к теме, с ней взаимосвязанной, — суетности, пустоты жизни:

Я скажу тебе с последней
Прямотой:
Все лишь бредни — шерри-бренди, —
Ангел мой.
Там, где эллину сияла
Красота,
Мне из черных дыр зияла
Срамота.
Греки сбондили Елену
По волнам,
Ну, а мне — соленой пеной
По губам.
По губам меня помажет
Пустота,
Строгий кукиш мне покажет
Нищета.
Ой-ли, так-ли, дуй-ли, вей-ли —
Все равно.
Ангел Мэри, пей коктейли,
Дуй вино!
Я скажу тебе с последней
Прямотой:
Все лишь бредни — шерри-бренди, —
Ангел мой.

1931¹

1 О. Мандельштам. — М., 1990. — С. 168.

Если предположить, что данное стихотворение есть импровизация на заданную Екклесиастом тему: *Все суета и томление духа* (Еккл 1:17), потому что: *Всему и всем — одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злему, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы* (Еккл 9:2), то нельзя не признать данную импровизацию блестящей. Однако скорее это не импровизация, а своеобразный ответ, данный талантливым поэтом в игровой манере, но при этом: *с последней прямотой*, на поставленный некогда Екклесиастом самому себе вопрос: *Что хорошо для сынов человеческих, что должны были бы они делать под небом в немногие дни жизни своей?* (Еккл 2:3).

Еще одним поэтом Серебряного века, обращавшимся к темам, представленным в прологе книги, был И. Анненский. Хронологически этот поэт должен был бы предшествовать в данном обзоре первым трем. Однако его стихотворение наиболее, с нашей точки зрения, близкое к идеям Екклесиаста, без преувеличения, можно сказать, более глубокое и отчаянное, поэтому оно заключает наш обзор:

Тупые звуки вспышек газа
Над мертвой яркостью голов,
И скуки черная зараза
От покидаемых столов,
И там среди зеленолицых,
Тоску привычки затая,
Решать на выцветших страницах,
Постылый ребус бытия.¹

В этом стихотворении квинтэссенция идей Проповедника: *тоска привычки*, именно эта мысль доминирует в прологе кни-

1 *Иннокентий Анненский. Избранные произведения.* — М., 1988. — С. 36.

ги, только у И. Анненского она превращается в патологическую безысходность — *скуки черная зараза*, а кроме того, поэт, как и сам Проповедник, мучительно разгадывает *ребус бытия*, но он не стесняясь прилагает к нему эпитет *постылый*, выражая этим свое отношение к миру и его порядкам. В этом разгадывании *постылого ребуса бытия* поэт указал на обреченность каждого живущего ставить перед собой вопрос Екклесиаста: *И предал я сердце мое тому, чтобы исследовать и испытать мудростью все, что делается под небом: это тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем* (Еккл 1:13), и убеждаться в верности вывода того, кто некогда был царем в Иерусалиме (Екклесиаста): *Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, все — суета и томление духа!* (Еккл 1:14).

Итак, каждый из процитированных выше русских поэтов Серебряного века задавался теми же общечеловеческими вопросами, что и премудрый Екклесиаст. Очевидно, что размышления о смысле бытия всеми авторами, включая Екклесиаста, облечено в форму лирического стихотворения. И хотя, между содержанием пролога Екклесиаста и представленными стихотворениями, на наш взгляд, существует очевидная взаимосвязь, обусловленная наличием общих тем, окончательные выводы авторов принципиально различны.

Если в стихотворениях И. Анненского, А. Блока, Г. Иванова, О. Мандельштама слышны разочарование, безысходность, то Екклесиаст, не закрывая глаз на однообразие земной жизни (Еккл 1:2–11), на торжество зла в мире (Еккл 4:1–3) и обреченность праведников (Еккл. 6:15), призывает любить добро и веселиться в жизни своей (Еккл 3:12), помня о Создателе (Еккл 12:1).

Необходимо заметить, что одно из направлений в современной западной библистике делает акцент на *пессимистическом характере* книги, понимая стих, служащий «эпиграфом» и обрамлением книги (*Суета сует, — все суета* (1:2; 12:8), в смысле:

«все абсурдно», и сближает книгу с философией абсурда (*A. Lauba, D. Michel*), а другое видит ключ к общему пониманию книги в призыве к радости (5:17–19; 9:7–10; 11:9), той радости, которая как дар Божий (3:13) преодолевает преходящность и ничтожество жизни (*N. Lohfink, L. Schwienhorst-Schönberger*)¹.

Итак иди, ешь с веселием хлеб твой,
и пей в радости сердца вино твое,
когда Бог благоволит к делам твоим.
Да будут во всякое время одежды твои светлы,
и да не оскудевает елей на голове твоей.
Наслаждайся жизнью с женою, которую любишь,
Во все дни суетной жизни твоей,
и которую дал тебе Бог под солнцем на все суетные дни твои;
потому что — это доля твоя в жизни и в трудах твоих,
какими ты трудишься под солнцем.

Еккл 9:7–10

Необходимо отметить, что пессимистический характер наблюдений Екклесиаста над земной жизнью получил положительное преломление в христианской традиции в следующих наставлениях: не любить мира, пронизанного страстями (1 Ин 2:15–17), осуждать в себе всякое стремление к наслаждению, постоянно помышлять о Горнем².

В этом духовный опыт Премудрого Екклесиаста и урок всем ищущим ответа на поставленный им вопрос: *Что хорошо для сынов человеческих, что должны были бы они делать под небом в немногие дни жизни своей?* (Еккл 2:3).



- 1 *Швинхорст-Шёнберг Л.* Книга Экклесиаста (Кохелет) // Введение в Ветхий Завет под ред. Э. Ценгера. — М., 2008. — С. 494–505.
- 2 *Свт. Григорий Нисский.* Точное истолкование Экклесиаста Соломонова. — М., 1997. — С. 16–17.



ЦЕРКОВНОЕ
ИСКУССТВО





Доцент О. В. Стародубцев
заведующий кафедрой Церковной истории

ВИДИМЫЕ ОБРАЗЫ НЕВИДИМОГО МИРА



Статья содержит богословски выверенный информативный материал и ставит важные вопросы понимания и осмысления роли церковного искусства в жизни человека, указывает на уникальность церковного искусства и указывает на различие с искусством мирским. Поднимается вопрос молитвенного подвига подвижников благочестия и преложение его в видимые изобразительные образы. Рассматриваются основы и принципы развития светского искусства, указывается на его конечную цель. Подчеркивается необходимость осознания значимости и неповторимости искусства церковного, призванного нести не только практическую и эстетическую нагрузку, но, в первую очередь, — нести глубочайший духовный смысл, опыт подвижничества и непрерывающиеся многовековые традиции, зародившиеся на заре христианской эпохи и развивавшиеся в течение двух тысячелетий.

Созвучность рассуждений статьи богословскому осмыслению церковного искусства подтверждается приводимыми мнениями авторитетных русских богословов и исследователей.

***Б**ога не видел никто никогда: Единородный Сын, сущий в недре
«Отчем, Он явил» (Ин 1.18).*

Православная Церковь обладает бесценными сокровищами не только в области истории, богослужения и святоотеческих творений, но и в области церковного искусства. Церковное

искусство и все, что оно выражает, есть особый и уникальный мир творчества многих поколений разных авторов в разных областях, будь то архитектура, фреска, монументальная живопись, прикладное и ювелирное искусство.

Остановимся на самом понятии церковного искусства. Церковностью является совокупность духовно-благодатной жизни Церкви, ее дыхание, ее проявление в мире и в душе человека, ее свидетельство и проповедь. Церковность — это язык, выражающий сущность самой Церкви. Без усвоения благодатного духа Церкви не может существовать церковная жизнь. Все виды церковного искусства — архитектура, иконопись, монументальная живопись, прикладное и ювелирное искусство — дают в видимых образах и символах представление о духовном невидимом Горнем мире. Но возникает естественный вопрос: а как можно говорить о невидимом мире и пытаться выразить его?

Сам Христос о непознаваемости Бога и его делах говорит: *Никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и Ему аще волит Сын открыти* (Мф 11, 27).¹ В этих словах Господь постепенно возводит род человеческий к высоте познания Бога и к высоте понятия о Нем через способность человека познавать видимый мир. В данном случае Бог призывает к познанию Бога посредством самой веры и упования на Него. Кроме этого познания Бога верой (сверхъестественное Откровение) существует так называемое естественное познание Бога через познание сотворенного Им мира, человека и всех вещей. Естественное познание служит во многом только приготовлением к познанию невидимого Бога верой. Апостол Павел об этом говорит: *Невидимая бо Его от создания мира твореньми помыш-*

1 Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца: и Отца не знает никто кроме Сына, и кому Сын хочет открыть.

ляема, видима суть, и присносущная сила Его и Божество... (Рим 1, 20).¹ В книге Деяний апостольских эта мысль продолжается следующим образом: *Сотворил <же> есть от единыя крове весь язык человек, жити по всему лицу земному, уставив предучиненая времена, и пределы селения их, взыскати Господа, понеже осяжут Его и обрящут, яко далече от единого коегождо нас суща* (Деян 17, 26–28).² Постепенно наблюдая и изучая разнообразие, красоту, стройность и целесообразность мира, человек приходит к познанию Бога и, познавая Его, пытается выразить возможными человеку средствами невидимые образы. Но открывается невидимый Бог только тем, кто проводит жизнь в вере и чистоте сердца, ибо *в злохудожную душу не внидет премудрость, ниже обитает в телеси повиннем греху* (Прем 1, 4).³

Наиважнейшим в Церкви является установленное Самим Христом Спасителем таинство Евхаристии — центр духовной жизни Церкви, вершина богослужения. Все богослужение носит глубоко символический характер; богатый язык символов служит выражению глубины его содержания.

Как и весь строй богослужebной жизни, так и все, что находится в храме, и сам храм имеют свой установившийся временем канон (устав). Вся церковная архитектура, монументальная живопись, иконопись объединяются воедино особым изобразительным каноном. Священные изображения охватывают собой все главные моменты истории человечества, весь круг церковного

-
- 1 Ибо невидимая Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны.
 - 2 От одной крове Он призвал весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем...
 - 3 В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, порабощенном греху...

года и церковной жизни, выражают всю полноту христианской веры и учительства.

В искусстве Церкви можно условно выделить две стороны: внутреннюю и внешнюю — смыслообразующую и смыслоставляющую. Главной из них, безусловно, является внутренняя, в которой все духовно-догматическое значение того, что внешней стороной заключено в видимые условные, изобразительные (архитектурные, живописные) формы. Исходя из этого, всегда главным является приоткрыть завесу над невидимой сущностью и в условных понятных формах видимого мира донести ее до каждого человека.

Искусство Церкви родственно мирскому искусству, имеет связь с ним, во многом возросло на его исторической почве. Но, используя и в определенной степени возрастая на опыте светского искусства, Церковь с древнейших времен вносила в свое искусство духовность, наполняя его высоким содержанием, создавая символы и образы неповторимой глубины и своеобразия. Красота — в христианском понимании категория сугубо онтологическая, она неразрывно связана со смыслом бытия. Основа красоты и гармонии берет свое начало от Самого Бога, и вся красота земная есть только образ, в большей или меньшей степени отражающий Первоисточник.

По своей сути церковное искусство принципиально отличается от искусства светского (мирского), основой которого является внешнее эстетическое восприятие. Именно на это направлена вся сила воплощения технических, художественных и идейных средств. Для такого искусства критериями являются внешняя красота, изысканность, порой — экстравагантность форм. Критерием же церковного искусства всегда был и есть исихазм, лежащий в основе понимания всего восприятия мира.

Само слово «исихазм» происходит от греческого слова — молчание, тишина. Исихасты учили, что неизреченный и неопиcуемый Логос, Слово Божие, постигается в молчании. Созерцательная молитва, отказ от многословия, постижение Слова в Его глубине — вот путь познания Бога, который исповедуют учителя исихазма. Большое значение для исихастской практики имеет созерцание Фаворского света — того Нетварного Света, что видели апостолы во время Преображения Христа. Постигнув через внутреннее духовное делание невидимые глубины Горнего мира, исихазм принес во внутреннюю духовную жизнь каждого верующего человека и во внешние формы христианского искусства ведение о непостижимом божественном мире.

Если церковное искусство в своей сущности и основе является отражением молитвенного опыта человека, то светское искусство полностью пронизано духом чувственно-эстетическим. В данном случае не столь важно, какими идеями или идеологией наполняется выразительная форма подобного искусства — основа остается прежней. В свою очередь, на протяжении всего своего существования Церковь всегда боролась прежде всего не за художественную изысканность своих произведений, а за их подлинность, не за внешнюю красоту, а за внутреннюю правду.

Говоря о церковном искусстве, необходимо помнить, что оно включает в себя искусство Православной Восточной Церкви и искусство Церкви Западной. Их исходные основы одинаковы, но в ходе исторического развития эти два направления христианского искусства приобрели принципиальное различие. Если восточно-христианское искусство смогло сохранить и во многом приумножить древние традиции, основанные на символизме и глубоком понимании основополагающих задач спасения, то западно-христианское искусство достаточно быстро попало

под воздействие искусства светского и растворилось в нем, перейдя за чувственно-эстетическую грань. Однако оба этих направления не развивались обособленно, и часто, особенно в Новейший период истории, проникновение идей и образов западного искусства в искусство восточное было весьма ощутимо и повлияло на все восточно-христианское искусство в целом. Православная Церковь голосом своих Соборов, святителей и верующих мирян всегда выступала против таких влияний, способных привести только к одному: постепенному обмирщению церковного искусства и вместе с этим постепенному удалению от духовного невидимого мира.

Древняя икона Православной Церкви представляет собой особое явление в мире изобразительного искусства. Для многих по сей день православный образ остается загадкой, многое в нем вызывает непонимание, а более близким и привлекательным кажется написанное так, «как живое».

Еще за несколько столетий до Рождества Христова художники различных древних культур умело создавали прекрасные памятники всевозможных художеств, которые и ныне поражают нас своим мастерством. С пришествием на землю Богочеловека на основе языческой культуры возник росток нового христианского искусства, который возрос и оказался чуждым как взрастившей его языческой почве, так и всему тому, что окружает его.

Икона не есть некое самостоятельное явление жизни, она — часть жизни Церкви Христовой. Христос — Глава Церкви сказал о Себе: *Царство Мое не от мира сего* (Ин 18,36), и Церковь Христова — не от мира сего, природа ее иная, нежели природа земного мира. Сущность Церкви духовна, возвышенна, ее жизнь и дыхание есть Глава Церкви — Господь. Ее миссия — продолжение дела Христова, спасение мира и приготовление его к грядущему Царствию Божью. «Надмирность»

сущности Церкви сообщила и многим внешним проявлениям ее жизни особые формы, отличные от форм и образов мирских, начиная с внешнего вида храмов, резко отличающихся от прочих построек, и заканчивая самыми малыми предметами церковного обихода. В храме все находится в соответствии с «надмирной» природой Церкви, и все согласованно служит Ее конечной цели существования на земле — спасению человека. Высокое значение православного храма заключено в выражении в архитектурных формах сущности Церкви: быть местом, достойным для совершения Божественной Евхаристии и всех таинств. Православный храм: его устройство, росписи, иконы, утварь — несет на себе особую печать благодати Божьей, и печать этой благодати неизгладима. С момента своего освящения храм (дом Божий) становится особым местом присутствия Бога.

Отсюда и искусство Церкви и, в частности, изобразительное искусство имеет свое особое назначение и изобразительные формы. В искусстве Церкви внешняя выразительная форма определена внутренним вероучительным содержанием. Уже этой особенностью своих внешних выразительных форм, вместе со всем остальным, Церковь несет спасительную проповедь миру. Неповторимость всего, что встречает пришедшего в храм — в священнодействиях, в пении и образах — настораживает, пробуждает вопрос, заставляет задуматься о Вечности.

Итак, древняя икона есть часть жизни Церкви. Чтобы почувствовать разницу между основами искусства мирского и церковного, обратим сначала внимание на то, чем и как живет и «питается» искусство мирское.

Чтобы картина на любую тему получила силу жизни и способность производить впечатление на зрителя (что принципиально важно), художник должен пройти нелегкий путь.

Прежде всего он должен овладеть приемами и методами изображения того, что видит, и научиться видеть правильно и внимательно. Обычно мы, обладающие нормальным зрением, соприкасаясь с одними и теми же предметами, не замечаем ни их конструкции, ни цвета, а если и замечаем, то только вскользь. По мере развития наблюдательности начинает развиваться более обостренное, более тонкое художественное зрение. Постепенно появляется способность проникать за внешнюю сторону видимого предмета. Характер людей, природа разных времен года, настроение постепенно становятся доступными пониманию. Художник учится не только видеть, но и передавать эти ощущения в образах и красках. В картину входят переживания художника, и через образы (реального мира) они становятся очевидны и зрителю. Другими словами, через внешний вид картины, через ее форму мы узнаем, какое настроение было заложено художником. Однако известно, настроение — вещь весьма непостоянная, неустойчивая; поэтому сколько настроений, столько может быть и внешних форм его выражения, и, следовательно, они могут быть различны.

В творчестве мастера отражается его душа со всеми наклонностями, вкусами, настроениями, симпатиями и антипатиями. Видимый и окружающий мир является неиссякаемым и необходимым источником впечатлений для художника, откуда он черпает свои образы, даже если они лишены реальности.

Через зрительное впечатление, «жарко вдохновившись», у мастера возникает некий образ будущей картины. Начинается творческий поиск с привлечением натуральных зарисовок, видимых ранее образов и событий. Художник всецело погружается в творческий процесс. Во время такой работы мастер, смотря по темпераменту, бывает даже похож на одержимого — по той

увлеченности, страстности, с какой он все обдумывает, представляет и переживает.

У известного русского художника Н. И. Крамского, по его воспоминаниям, во время работы над картиной «Христос в пустыне» были даже зрительные галлюцинации, так его поглотила эта напряженная работа. Он видел создаваемую им сидящую фигуру Христа и даже обходил ее вокруг. Такое эмоциональное горение есть внутренний рычаг творчества художника, без этого огня не возникает произведений искусства. И все же мы знаем это прекрасное полотно великого русского живописца как его видение избранного им религиозного сюжета. В этой работе мы видим Христа таким, каким его пытался увидеть и запечатлеть в красках живописец (талант, мастерство, чувства).

Работа над созданием картины порой продолжается много лет и бывает связана со многими как техническими, так и психологическими трудностями. Что же, собственно, является подлинным содержанием такого искусства?

Тема, несомненно, входит в понятие содержания, ибо именно она делит все художественные образы на «жанры» — виды: портрет, пейзаж, натюрморт и т. д. Тем не менее тема не исчерпывает понятия содержания. Ведь одна и та же тема разными художниками может быть понята и разработана особо. Это искусство не ставит для мастера никаких рамок, он относительно свободен в решении поставленной себе задачи, произвольно решая ее либо как светскую, либо как религиозную, трактуя либо в своем восприятии, либо в том аспекте, какой ему было предложено решить.

Подлинным, действительным содержанием картины является настроение автора, его душа, и тема порой отходит на второй план. Вместе с этим приемы и манеры письма у каждого мастера свои. Один пишет гладко, другой, наоборот, сохраняет каждый

мазок в отдельности. Один выписывает множество деталей, другой пишет широко, большими планами и т. д. Во всем проявляется индивидуальность автора, «его лицо». Это в светском искусстве, вероятно, самое ценное.

Но можно ли представить, чтобы художник, обладающий обостренным зрением, безошибочен был в своем понимании и суждениях, в своем видении окружающего мира? Несомненно, он во многом может заблуждаться и показывать образ однобоко, узко, примитивно. Что, например, и как он может написать в портрете, если свою модель ненавидит, а в другом случае, если ей симпатизирует? Это опять лишь субъективное восприятие творца — и только. Поэтому на каждой картине непременно стоит подпись автора, что естественно, ибо отражает его личное понимание того, что изображено.

С внешней стороны всякая картина является окном в окружающий нас материальный мир: пространственный, с хорошо известными нам образами, предметами, природой, лицами, такими «живыми», впечатляющими, восторгающими, умиляющими. И мы, смотря на картины, испытываем эстетическое наслаждение, переживаем те же чувства, которые испытывал ее автор. В этом творческом созерцании одновременно выражается и постоянно бурлящая, увлекающаяся, мятущаяся без конца, страстная, ищущая, ничем полностью не могущая удовлетвориться наша душевность. Постигнув одно, она уже ищет другого; уловив новую цель, скоро ее оставляет, стремится вперед к новым художественным задачам — и так без конца. Такова и наша жизнь: суетливая, страстная, переменчивая, увлекающаяся — таково, по сути, и светское искусство — ее зеркало.

Жизнь Церкви, как и ее искусство — надмирна, течет выше всего земного, беспокойного, изменчивого, своенравного. Мир духовный невещественен, невидим и не всегда доступен

обычному восприятию, хотя и окружает нас. Мирской человек не может ни проникнуть в его таинственную область, ни тем более, черпать из него какие-либо образы. Между тем изобразительное искусство и здесь остается основанным на зрении; как и для обычного художника, для иконописца необходимо, прежде всего научиться правильно видеть, прозревать духовные области. Евангелие говорит: *Блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят* (Мф 5, 8).¹ Чистота сердца — это смирение сердца. Величайший пример образа смирения нам дан в лице Господа Иисуса Христа, к следованию Ему призваны все. Достижение этой чистоты есть дело жизни. Ни из слов, ни из книг этому не научиться. В следовании за Христом, в молитве, взывании о помощи при сосредоточенном внимании ко всему, что делаешь и мыслишь, изо дня в день, из года в год, по крупинке, незаметно накапливается опыт в жизни духовной. Без такого личного опыта духовный мир непостижим. Можно о нем философствовать, можно даже называться христианином, но оставаться тем не менее слепцом. Если духовное направление выбрано верно, то человек прежде всего начинает узнавать себя, свое лицо во всей его внутренней неприглядности. Это есть начало просветления духовного зрения.²

Познавая себя, смиряя, по мере преуспевания очищаясь, человек привлекает благодать Божию, которая отверзает духовные очи, дает дар видения духовного. История Церкви изобилует многими примерами высоких степеней духовного прозрения (прп. Мария Египетская, прп. Андрей, Христа ради юродивый,

1 Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

2 Об этом и молимся непрестанно: «Просвети очи мои, Христе Боже, да некогда усну в смерть...», «Свет Невечерний Рождающая душу мою ослепшую просвети...» и другие молитвы на сон грядущим.

и многие другие). Способность зреть сокровенное дается человеку только за чистоту сердца.

VII Вселенский Собор признает истинными иконописцами святых отцов Церкви, ибо они опытно следовали Евангелию, получили просветление духом и могли созерцать «предмет» священных изображений. Тех же, кто только владеет кистью, Собор относил к исполнителям, мастерам своего дела, ремесленникам, или иконникам, как их называли на Руси.

В древности иконописец, написав икону, приносил ее на рассмотрение предстоятелей Церкви; только после утверждения на ней ставилось имя изображенного, чем она и освящалась, и усваивалась этому святому.

Таким образом, в противоположность мирской картине, древняя икона рождалась не по воображению и возбужденной фантазии художника, не на личном восприятии и произвольном толковании сокровенных Божественных Истин, а на богопросвященном разуме святых отцов, в послушании голосу Церкви. Через послушание иконописец приобщался опыту Церкви, духовному опыту всех предшествующих поколений святых отцов, вплоть до апостолов. Подлинным содержанием древней иконы является учение Церкви, Православное богословие, святоотеческий духовный подвиг, учителей Церкви и подвижников благочестия, основанный на молитве, неразрывно связанный с богослужением. Содержание же, как было отмечено, подсказывает форму, в которую его необходимо облечь. Эта особая форма, отличная от всего, что мы видим вокруг себя, форма постоянная, единая, твердая — канон; и в нее должно облекаться не настроение художника — нечто земное, а единая, незыблемая Божественная Истина, — так зафиксировал разум Церкви под благодатным покровом Святого Духа, в ней действующего.

Такой канон передала Церковь всем художникам, которые бы пожелали принести свой талант на служение Ей, и

канон, по сути, есть Предание святых отцов Церкви иконописцам. Свято следуя их завещанию и Священному Преданию, благоговей перед высотой и глубиной священного образа Церкви, иконописец забывает свои личные интересы и «радостью радования» воплощает в образе духовную красоту Православия. И ни один из таких иконописцев-богословов не дерзнул (до XVII века) подписать на созданной им иконе свое имя, ибо не почитал в ней ничего своим личным: ни формы, ни содержания.

Как же иконописец готовится к написанию иконы? Через сугубый пост и молитву, через послушание своему духовному руководителю, через самоотвержение — для того, чтобы в его труд не вторглась бы его человеческая, душевная, страстная природа и не исказила бы Божью Истину. Чтобы самому, насколько возможно, приблизиться к миру, которого ему предстоит коснуться кистью.

Преподобный Алипий, первый русский иконописец, постоянно трудился, живописуя иконы для всех людей и для всех нуждавшихся в них храмов. Ночью он упражнялся в молитве, а днем с великим смирением, постом, любовью и богомыслием занимался этим рукоделием. И по благодати Божьей (как повествует житие), видимым образом воспроизводил он как бы самый духовный образ добродетели. Нам известен целый сонм подобных иконописцев — подвижников Русской Церкви.

Обратим еще внимание на внешнюю форму образа. Надо заметить, что для изображения того, что око не видело, ухо не слышало и что на сердце человеку не приходило (ср. 1 Кор 2, 9)¹, нет в человеческом изобразительном арсенале ни точных слов, ни образов. Поэтому Церковь, движимая Духом Святым, придала

1 Ибо я для того и писал, чтобы узнать на опыте, во всем ли вы послушны.

церковному изображению лишь подобие (символ), с одной стороны, мира видимого, с другой — мира невидимого.

Церковное изобразительное искусство создает в священном изображении не саму Истину, а лишь ее — образ. Пользуясь образами земного мира, отрешает эти образы от их грубой материалности, вещественности, чисто земной красоты, от совершенно неуместной страстности настроения художника (его душевности) и подводит их к непоколебимому, незыблемому покою вечности, бесстрастия, исполняя вместе с тем глубиной небесных тайн. По внешней же форме этот образ бесконечно прост: плоскость, линия и краски. Но и образ Божественного Основателя Церкви также бесконечно прост. Перед земной красотой этого недостижимого Образа пало в прах все, что до того считалось мудрым, могучим, благородным и красивым. Так и перед простотой церковного образа пала вся изысканность и чувственная красимость светского изобразительного искусства.

Мы видим, что чем глубже и искреннее познание Бога человеком в его бесконечной простоте и любви, тем более Он открывается человеку. Такие познания накапливаются опытом многочисленных мастеров поколений и бережно хранятся в недрах Церкви Христовой, передаются из поколения в поколение и существуют как важнейшее связующее начало. Однако во многом современный человек, искушенный многими «благами» мира, не привык верить, он более приучен знать, причем знания он получает далеко не опытно, а теоретически и виртуально. Такое познание мира во многом формирует в человеке широкое, но поверхностное познание, делает его заложником чужих формул и мнимых идеалов.

При всех противоречиях современного мира, при всей внешней открытости и мнимой правде великие глубины премудрости и ведения о Боге продолжают волновать человека. Совершенно

очевидно на примере современной церковной жизни, что многократно возрастает интерес к иконе и всему церковному искусству. И происходит это потому, что, как и всегда, человек нуждается в Боге, а значит, ищет тот Идеал и те созданные великим подвигом богоискания образы, которые ему поведают о невидимом Горнем мире. Для входящих в Церковь икона — лучший учитель, который образно-символическим языком раскрывает содержание догматов, делает их простыми и понятными сердцу каждого человека и вместе с этим открывает великую тайну Бога Слова.



Доцент О. В. Стародубцев

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М., 1976.
2. Пространный Христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Сост.: свт. Филарет (Дроздов); Предисл., подг. текста, примеч. и указ.: канд. ист. наук А. Г. Дунаев. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006.
3. *Стародубцев О. В.* Русское церковное искусство X–XX веков. — М., 2007.
4. *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. — Париж: Изд. Западноевропейского экзархата Московской Патриархии, 1989.
5. *Языкова И. К.* Богословие иконы. — М., 1995.





МИССИОЛОГИЯ,
ПЕДАГОГИКА
И ПСИХОЛОГИЯ





Иеромонах Никодим (Млатко)

**МЕТОДИКА И ОСОБЕННОСТИ
ПРЕПОДАВАНИЯ
«ОСНОВ ПРАВОСЛАВИЯ»
В УСЛОВИЯХ ВНУТРЕННЕЙ
МИССИИ**



Краткое изложение методики преподавания нравоучительных и вероучительных истин Православия для современного человека, исходя из практического опыта миссионерского служения среди различных слоев населения (включая детей и взрослых).

Цель миссионерских бесед, преподавания «Основ Православия» должна быть не в том, чтобы дать ответы на все вопросы жизни и дать «много» знаний (хотя и это важно), а **обозначить наиболее существенные ориентиры, направления для правильной духовной жизни христианина.** Ибо к Богу мы становимся ближе не суммой знаний и доказательств о Его существовании, но по мере **очищения от страстей.** Познание без очищения души не поможет образованию, а еще более усугубит греховное состояние человека.

В принципы изложения материала закладывались мысли, побуждающие слушающих посмотреть на себя и оценить себя в свете Священного Предания (святоотеческого наследия) и Священного Писания, что обеспечивает возможность давать ответы на вопросы из назиданий святых отцов.

Ключ к правильному воцерковлению — это «**привитие**» к **Божественной любви**, т. е. правильной духовной жизни. Ведь известно, кого человек полюбит (Бога, Церковь, святых), о том он больше захочет узнать и последовать их советам. Знания, как богатства, если за ними погнаться безрассудно, то они могут привести нас к гибели. Спаситель же говорит: *Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам* (Мф 6, 33). Безблагодатные же знания, без очищения своей души от грехов и страстей приводят человека в состояние печали и даже отчаяния (скорби), как отмечает Екклесиаст: *потому что во многой мудрости много печали, и кто умножает познания, умножает скорбь* (Еккл 1, 18).

В беседах необходимо помнить, что сам рассказчик не является носителем полноты истины, поэтому назидательный тон не всегда приемлем. Лучше себя считать **недостойным (грешным) причастником к полноте истины**, которая находится в Церкви, и что сам преподающий может лишь свидетельствовать о своей причастности к Церкви и Ее учению. Незазорно будет спрашивать молитв у самих слушающих и у братьев, отцов, делающих замечания, и внимать их советам.

Важным вопросом раскрытия спасительных критериев является вопрос о **последовательности**, постепенности подачи материала в том порядке, в каком проходило свою историю человечество, или, лучше сказать, как Бог своим преблагим Промыслом предуготовлял спасение рода человеческого и как спасал и спасает каждого желающего этого.

Касаясь событий Библейской истории, важно отражение ее качественной (внутренней) стороны развития человечества. На первых занятиях лучше затрагивать вопросы и темы, такие как:

1. **О смысле жизни.**
2. **О вере** и наличии ее у всех народов, соотношение веры и разума, веры и знаний.
3. **О совести** (стремлении человека к совершенству; взаимосвязи ума, воли и чувств).
4. **О Промысле Божиим** (отношении ко злу и его предложение к очищению души от страстей).
5. **О спасении от греха, проклятии и смерти.**
6. **О частном суде Божиим** (мытарства).
7. **О Страшном Суде Божиим.** По указанной теме можно приводить примеры о существовании иного **загробного мира**, из книг не только духовных, но и светских. Например, опыт пациентов, которые испытали на себе клиническую смерть, также примеры критических ситуаций, когда особенно проявляется взаимосвязь видимого и невидимого мира (военные действия, природные катаклизмы и другие).

В ходе лекций-бесед для живого восприятия материала возможен краткий просмотр видеофильмов, мультимедийных видеорядов. Когда эти вопросы обсуждаются, собеседник-лектор находит контакт с теми, кто слушает, выясняет в ответах их уровень и духовное состояние.

Каждый человек дает свои ответы на эти вопросы, а значит и будет в дальнейшем действовать в соответствии с ответами. Кто же из множества ответов, дает правильное решение? Конечно — Господь, сотворивший весь мир видимый и невидимый и Промышляющий о нем, также и его последователи. Как же узнать о Боге, о Его воле и о нас, людях? Через видимый мир, а особенно через избранников Божиих, возвестивших и возвещающих Его волю. Первое откровение можно назвать посредственным (косвенным, естественным), второе — непосредственным (прямым, сверхъестественным). Эти откровения нашли

свое отражение в священных книгах с общим названием Библии. Кроме написанных словес Божиих и заключенных в канон существует и Священное Предание. Причем Священное Писание является, можно сказать, квинтэссенцией Священного Предания, и игнорирование одного из двух приводит к неправильному восприятию всего домостроительства Божия. Хранительницей Писаний является Святая Православная Церковь, свято соблюдающая заветы Господа и его апостолов. Умаление же достоинства одного из Писаний приводит к неверной духовной жизни и даже к помрачению ума.

О богодухновенности Священных Книг свидетельствует Сам Господь Иисус Христос и Его апостолы, то есть Священное Писание не придумано людьми и не их вымысел, а оно является словами Духа Святого, действовавшего в избранниках Божиих без нарушения их свободы и способностей.

О чем же возвещает Бог через Священное Писание? О творении мира, человека по образу и подобию Божию, свободного в выборе двух путей — жизни или смерти. Однако в свободном акте грехопадения Господь не лишает человека окончательно всех даров благодати Божией, а лишь ограничивает, умалает их силу и дает человеку время на покаяние, дает обетование о Спасителе. Все Священное Писание повествует о предуготовлении людей ко спасению. В Ветхом Завете это выразилось в ожидании Мессии, в Новом Завете возвещается о уже пришедшем и грядущем со славою Господе Иисусе Христе.

Первым священным текстом были заповеди Божии, данные пророку Моисею на горе Синай, когда: *народ видел громы и пламя, и звук трубный, и гору дымящуюся* (Исх 20, 18). Таким образом, первым писателем Священного Писания стал Сам Господь.

Хотя Заповеди Божии написаны на скрижалях сердца человека еще при творении (совести), но по причине «жестокосердийности» уже падшего человека возникла необходимость

во внешнем законе. Пророк Моисей записал все, что повелед ему Бог — первые книги Писания. Все следующие писатели, пророки также писали свои книги по содействию Духа Святого.

Из опыта миссионерского служения и преподавания замечено, что лучше воспринимаются и усваиваются Библейские истины, начиная с объяснения Заповедей Божиих. Святитель Ириней Лионский писал: *«Грех первых людей заключался в том, что они, не став еще совершенными людьми, захотели стать богами»*. Будучи непорочными, но не имеющими всей полноты совершенства, первые люди добровольно пали. Господь не оставляет их, ветхозаветных людей, и нас, новозаветных на произвол и дает нам иную возможность идти постепенно по пути жизни, но уже более тяжелым и опасным путем с более ограниченной, подвергшейся греху природой. Теперь, после грехопадения люди, стремящиеся к истинному Богу: *приходят от силы в силу, являются пред Богом* (Пс 83, 8). Свт. Григорий Богослов отмечает в своем слове (40) на святое крещение: *«Писание показывает нам тройкое рождение: рождение плотское, рождение через крещение и рождение через воскресение»*¹.

Итак, как же стать совершенными людьми? Апостол Иоанн Богослов пишет: *«Кто говорит: „я люблю Бога“, а брата своего ненавидит тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?»* (1 Ин 4, 20). Действительно, хотя заповеди по отношению к Богу больше заповедей по отношению к ближним, но после грехопадения наши чувства притупились, поэтому люди не сразу могут ощущать, осознавать любовь Божию к нам. Семья становится той первой ячейкой, где зарождается жизнь ребенка, где в нем раскрывается

1 Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 3. — М., 1889. — С. 224.

вера в Бога, и вкладываются первые семена нравственного воспитания. Какие семена сеют родители в душу ребенка, то и пожинаяют в старости.

Распределить толкование заповедей Божиих возможно в соответствии с духовным ростом человека (его духовным устроением). Для более легкого восприятия материала для заповедей Божиих можно выбрать ключевые слова: для 1, 2, 3, 4, 5-й — **«чти»** — слово о почитании; для 6, 7, 8, 9, 10-й — слово **«не вреди»**: жизни (6-я), целомудрию (7-я), имуществу (8-я), словом (9-я) и даже мыслию, желанием (10-я) (см. условную схему заповедей Божиих).

Золотым правилом для заповедей Божиих, в особенности по отношению к ближним, является правило, сказанное Самим Господом Иисусом Христом **«*чего не хочешь себе, не делай другим*»**. Эту заповедь, возможно, исполнить правильно, если человек исповедует Единого Истинного Бога, а ложных языческих богов отвергает, ибо таковые боги не являются примером подражания верности, истине, правде, нравственной чистоты жизни.

Исповедание Истинного Бога, отношения между миром (творением) и человеком взаимосвязаны. По (искреннему) исповеданию человека можно сразу определить, на каком духовном уровне он находится и какие могут быть возможны у него отклонения от правильной, чистой жизни.

Отличительными признаками Истинного Бога является, то что Он — Дух и человечеству открыто девять Его свойств. Никто из «богов» не имеет полноты этих свойств, поэтому первая заповедь и гласит: **чти** истинного Бога. Вторая заповедь отражает следствия отпадения от первой и запрещает почитание ложных богов.

Эти два ключевых слова (несколько упрощая для лучшего запоминания): **«почитай»** и **«не навреди»** определяют

минимальные требования послушания в отношении союза человека с Богом в ветхозаветные времена. Господь, желающий всем спасения, сохранял избранный народ, вразумлял его наказаниями в случае отступления от союза, уклонения от исполнения заповедей Божиих, приучал его к святости и чистоте жизни, хотя бы ради страха наказания.

Только добросовестное исполнение Закона Божия давало возможность (удостаивало) избранному народу воспринять обетование о Спасителе. Богодухновенные речи пророков, почему и пронизаны надеждой на Спасителя — Мессию, также речами обличения нерадивых и беззаконников и утешениями скорбящих и праведников.

Ко времени пришествия Спасителя народ еврейский можно условно разделить на мытарей и фарисеев, которые заблуждались по подобию блудного сына и расточили свои богатства: одни — незаконными делами, по немощи и неведению, другие — своим тщеславием и гордыней, превращая добродетель в мерзость пред Господом. Фарисеи своим тщеславием лишились благодатной силы, мытари, хотя и каялись в своих беззакониях и были более оправданы перед Господом, но были все же под игом греха. Обе «части» евреев (в общем, как и каждый человек в настоящее время) блуждали в неведении и ожесточении, обе возлюбили тьму, ибо объединились в злобе против света — Христа в едином вопле: *они закричали: возьми, возьми, распни Его!* (Ин 19, 15) *весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших* (Мф 27, 25).

Неисполнение и неправильное понимание (фарисеями) заповедей Закона Божия привело к распятию Господа Иисуса Христа. Заповеди Божии не потеряли своего значения и в наши дни (новозаветные). И недаром Православная Церковь, подготавливая нас к Великому Посту, предлагает всем чадам Церкви размышление в течение трех недель о мытаре и фарисее,

о блудном сыне и о Страшном Суде. И с первой недели призывает поревновать фарисейским делам праведности и мытареву смирению; отвергнуть тщеславие, гордость фарисея и незаконные дела мытаря.

Как же правильно поревновать добродетелям и отвергнуть путь смерти? Этому нас научает сам Господь Иисус Христос в своей проповеди на Елеонской горе в **заповедях блаженства**.

Первая заповедь гласит о нищете духовной. Нищета, «немошь закона» — являлась основной темой проповеди апостолов, особенно первоверховного ап. Павла. Ибо при правильном исполнении заповедей Божиих закон научает и показывает человеку его немощь, его греховное состояние. Как блудный сын, осознавший свою греховность и боясь суда Божия, обращается кающийся к своему отцу и с плачем просит (**2-я заповедь**) о прощении своих согрешений. Видя себя грешником, он считает себя (плачущий) ниже всех и никого не может обидеть, ибо он становится кротким (**3-я заповедь**). Более того, он считает себя достойным всякого наказания за свои беззакония. Однако кроткие не остаются беззащитными, так как для таковых Господь и стяжал Кровью Своею Церковь, где они находятся под покровом Божией Матери и всех угодников Божиих. Таковые имеют и самого сильнейшего Помощника и Покровителя Господа Иисуса Христа. И если они терпят наказание от ближних, даже незаслуженное, то знают, что это для их же пользы к врачеванию души от прошлых грехов или попущено Богом для утверждения в вере. И если даже кроткие получают помощь свыше, то не превозносятся, ибо считают, что они недостойны ее, ибо Господь подает утешение не за дела добрые, а по своему милосердию для укрепления в трудном и скорбном пути в Царстве Небесное.

Чтобы не прогневать Господа, не предавать его своими грехами, краткие ищут правды Божией (**4-я заповедь**), так как греховные «брашна» (рожки для свиней) не могут насытить духовные потребности бессмертной души человека.

Познавая правду Божию из Священного Писания, Предания от чад Православной Церкви земной и небесной, алчущие и жаждущие насыщаются благодатью Духа Святого от добрых дел, совершенных, как достойных плодов покаяния (**5-я заповедь**), во очищение души от грехов. Господь добродетельных людей, совершающих дела милости, называет милосердными. Таковые распространяют свою милость настолько, что во всех людях видят только доброе и даже любят своих врагов: *А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф 5, 44–45).

Такой взгляд на мир делает сердечное духовное око чистым, очищенным от греха (**6-я заповедь**). Хотя чистые сердцем и видят, как никто другой, недостатки, грехи, страсти других людей, но не укоряют их бесцельно, не используют свой дар для властвования над людьми (как демоны или колдуны, экстрасенсы), а наоборот, помогают людям избавиться от грехов и страстей, не совершать беззакония. Их целомудренный взгляд и совет многим помогает исцелиться, встать на правильный, спасительный путь жизни, избежать многих беззаконий.

С чистоты сердечной (состояния, даруемого Богом) начинается ношение уже не только своего креста, но и тягот и немощей ближних людей, это более тяжелый крест и не всем под силу, требующий самопожертвования «*за други своя*». Пробраз этого креста мы видим на священниках (как и спитрахиль). И нередко неблагодарный сей мир, «лежащий во зле», отплачивает

миротворцам (сынам Божиим) изгнанием (7-я заповедь). Ибо тьма не может быть там, где свет, и борется с ним и отстаивает свои незаконные дела.

Поэтому миротворцы, приходящие в разум истины, отличающиеся своим целомудрием, изгоняются за правду, верность Истине (8-я заповедь).

Такие праведники верны Христу даже до крови и смерти мученической (9-я заповедь). За свою верность Христу на протяжении всего пути жизни праведники удостоиваются дара мученичества, высшего дара для христианина.

Такое (приблизительно) повествование с примерами из Писаний, житий святых, с каждым уроком позволяет возводить слушающих в разумение духовных ориентиров и критериев благодатной, добродетельной жизни, побуждает к поиску утешения не в страстях и соответствующих им грехах, а у Царя Небесного Утешителя Духа Истины.

При рассмотрении заповедей злаженства основной упор необходимо обращать не на созерцательную жизнь — для совершенных, а на деятельную. Ибо Господь на Страшном Суде не обличит в том, что мы не были богословами, монахами с чистым сердцем, миротворцами, умиротворяющими души людей (как священники), что не были епископами, юродивыми, мучениками, могущими за истину пострадать в ношении немощей ближних. А обличит прежде всего Господь в неимении благодати Божией — Духа Святого, полученного от дел деятельной жизни (как достойных плодов покаяния во очищение от грехов и страстей). Не обличит в том, что не постились или должно не молились, а обличит в том, что не получили благодати Божией от этих средств, не воспользовались своими способностями (talентами), по лености, нерадению закопали их в землю своими беззакониями или тщеславием, не приобщаясь благодати Божией, а расточая ее ради услаждения своей плоти.

Все добродетели связываются **правильной молитвой**, поэтому на данном этапе преподавания и бесед хорошо приводить объяснение основных молитв. Особое внимание необходимо уделять толкованию молитвы «Отче наш» по книге свт. Феофана Затворника, в ней приведены изречения святых отцов на слова Господней молитвы.

Приступая от нравственной части к догматической, то есть в беседах, толкованиях частей (положений) Символа веры, хорошо дать знания общего представления о Вселенских соборах, их количестве, месте и годе собора и представление о личных свойствах Пресвятой Троицы.

Итак, основными принципами миссионерских бесед, преподавания являлись:

1. **Единство, целостность**, т. е. взаимосвязь всего материала.
2. **Постепенность (последовательность)**, т. е. с учетом восприятия слушателями материала, от понятных к более сложным темам, вопросам, но не в плане суммы знаний или философских терминов, а в плане восприятия Божественных истин (законов):
 - ♦ заповедей Божиих, заповедей блаженства и молитвы «Отче наш»;
 - ♦ спасения и шествования по пути жизни, стяжания посредством **добродетелей** Святого Духа;
 - ♦ познания и приобщения к вероучительным истинам, через изучение частей (положений) Символа веры.
3. **Назидательность и наглядность**, т. е. связи со святоотеческим наследием, толкованиями св. отцов и их житиями, включая новомучеников и исповедников Христовых XX века.

Как было выше указано, мы приближаемся к Господу не суммой знаний и доказательств, а чистотой жизни. Господь же удостаивает благодатной силы и ведет по пути к Богоподобию того, кто совершает деятельный путь уже здесь, на земле,

и получает соответствующий залог даров Духа Святого в мере вместимости каждого, приобретает залог будущего Воскресения.

Таким образом, цель христианской жизни — спасение. Этapaми (задачами) по исполнению этой цели являются:

1. стяжание Духа Святого;
2. уподобление (сороботничество) Господу Иисусу Христу;
3. обожение (преображение).

И все эти задачи совершаются в рамках соответствующих добродетелей **веры, надежды, любви**, таким образом:

1. через исполнение Заповедей Божиих (десяти) человек научается послушанию,
2. через соблюдение заповедей блаженства (девяти) приобщается к высшей степени любви — сораспятию Господу Иисусу Христу;
3. через молитву укрепляется в добродетели;
4. через изучение Символа веры (12 положений) — свободно исповедует спасительные истины Православной Церкви.

В беседах не следует проповедовать от себя и показывать свою память, а свидетельствовать об истине, исповедывать милость Божию, не дающую, за наши прегрешения, отпасть от веры православной, апостольской. Желающим спасения важно помочь воспринимать истинную веру жизнью, ту веру, за которую мученики с радостью шли за Христа на смерть и сейчас своими молитвами удостаивают нас, по милости Божией, временем для покаяния, научения законам духовной жизни, в шествовании по пути спасения в Царствие Небесное.

Таким образом, нравоучительные истины рассматриваются на основе заповедей Божиих (19-ти критериев нравственности) и Молитвы Господней (ортопраксии). Вероучительные же истины рассматриваются на основе православного мировоззрения

(12 критериев вероучения) и даны в кратком изъяснении Символа веры (ортодоксии). Если выражаться образно, то можно сказать, что в первой части собеседники приходят к мысли о необходимости духовного возрождения человека через добросовестное исполнение заповедей Божиих, через видение и осознание своих грехов (вспахивается, очищается «огород» сердца человека). Все это побуждает человека вступить в лоно Православной Церкви и путем исполнения Заповедей Блаженств восходить по «лестнице» добродетелей в Царство Небесное. Причем весь этот путь необходимо совершать в свете православного вероучения (засевать «сердце» человека семенами спасительных истин).

В настоящее время в большинстве общеобразовательных учреждений применяемая воспитательная система условной морали, то есть без опоры на Бога, претерпевает полный кризис. Практические последствия ее — разложение в такой степени, что обнаруживается даже угроза будущему Российского общества. Однако все возможно Богу, так как даже начинающий христианин может стать носителем высокого авторитета — Самого Господа Иисуса Христа, властителя неба и земли. Миссионерам и преподавателям важно не унывать на выбранном поприще служения (ближним) и помнить непреложные слова Спасителя: *мужайтесь: (ибо) Я победил мир* (Ин 16, 33). Господь для несения проповеди Евангелия нередко избирает немудрых, немощных христиан, дабы никто не хвалился, как мы читаем Его слова: *ибо сила Моя совершается в немощи* (2 Кор 12, 9).

Миссионер, педагог должен трудиться над формированием содержания личности (образа Божия), над ее качественной стороной: *Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее*, (Мф 10, 39). Начало личности не из себя является, но когда в ней выражен образ Божий.

Христианские истины упраздняют несоответствия и тупики мысли в больных вопросах современности и самые принципы личности, общественного долга и свободы возводят до категории нравственных ценностей. С привитием христианского мировоззрения разрешаются противоречия между эгоцентрической личностью и общественным интересом, государством и личной свободой отпадают неразрешимые философией положения в трудном вопросе о свободе: *познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин 8, 32). Новый духовный (христианский) взгляд вносит иное значение в эти понятия и изменяет не только христианина, но и все сферы общественной жизни человечества.

Итак, в условиях внутренней миссии изложение «Основ Православия» для современного человека имеет свои особенности, а именно при объяснении христианских истин важно сохранять святоотеческий тезис: «сказать по-новому, не сказав нового».

Кроме того, подачу материала по «Основам Православия» для большинства крещеных, но не воцерковленных православных христиан лучше начинать с нравоучительных истин и завершать вероучительными, то есть три христианские добродетели **веры, надежды и любви** раскрывать (в проповедях, беседах и лекциях) так: начинать с общих христианских понятий о вере, совести, промысле Божиим, частном и Страшном Суде. Далее раскрывать добродетель надежды через изучение десяти заповедей Божиих, добродетель любви через усвоение девяти Заповедей Блаженства и молитвы «Отче наш» и, наконец, добродетель веры (верности) через двенадцать положений (членов) Символа веры.

Схему следует рассматривать снизу вверх, как символ возрастания человека от «силы в силу», как «лестницу» духовного восхождения и возрождения личности человека (от душевного

УСЛОВНАЯ СХЕМА ЗАПОВЕДЕЙ БОЖИИХ 19 критериев нравственности христианина			
	Добродетель	Страсть	
Заповеди блаженства — 9	9. мужества 8. праведности 7. целомудрия 6. молитвы	9. гордости 8. тщеславия 7. зависти 6. осуждения	славолюбия
	5. милосердия 4. смиренномудрия 3. послушания 2. страха Божия 1. смирения	5. сребролюбия 4. печали 3. гнева 2. блуда 1. чревуотодия	сребролюбия
Заповеди по отношению к Богу — 4	4. почитай Бога всем образом жизни (<i>делом</i>) 3. почитай Бога словом 2. не почитай ложных богов 1. почитай истинного Бога + почитай	<ul style="list-style-type: none"> • страсть • грех • решимость • услаждение • внимание • сосложение • прилог 	сластолюбия
Заповеди по отношению к ближним — 6	не вреди 10. пожеланием 9. словом 8. имуществу 7. целомудрию 6. жизни 5. + отца и мать	Этапы 10. Этапы развития греха 9. клеветы 8. воровства 7. прелюбодеяния 6. убийства 5. непочтения	

до духовного). С левой стороны от центральной перекладины (относительно смотрящего на схему) указан путь жизни добродетельного человека, а с правой — путь смерти человека страстного. Нижняя перекладина (короткая с наклоном) указывает путь жизни, средняя — переход от заповедей послушания (надежды) к заповедям любви (девяти блаженств). В схеме в соответствии с заповедями Блаженства условно указаны добродетели и противоположные им страсти.



М. А. Кошкова

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННАЯ И ПСИХОЛОГО- ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ПОДДЕРЖКА СОВРЕМЕННОЙ СЕМЬИ — НОВЫЙ ВИД СОЦИАЛЬНОГО И МИССИОНЕРСКОГО СЛУЖЕНИЯ ЦЕРКВИ¹



Статья посвящена раскрытию основных положений инновационной программы «Духовное здоровье семьи и личности», разработанной на основе многолетнего опыта практической работы семейного психолога-консультанта с различными категориями населения на территории района «Царицыно» г. Москвы.

Суть авторского подхода заключена в утверждении о том, что для преодоления демографического кризиса требуется умение устанавливать «церковно-государственно-общественное» партнерство в социальной сфере и создавать систему психолого-педагогической поддержки современной семьи, ориентированной на приобщение людей к христианским семейным ценностям. Опираясь на накопленный опыт работы Автономной некоммерческой организации (АНО) «Психологическая служба “Семейное благо”», автор статьи предлагает уровневую структуру организации помощи людям, попавшим в сложные жизненные и семейные обстоятельства, которая может быть усвоена и успешно реализована в других территориях г. Москвы и иных епархиях. Деятельность АНО «Семейное благо» рассматривается как новый вид миссионерского и социального служения Русской Православной Церкви на современном этапе жизни.

Как известно, демографическая проблема несколько лет назад была названа самой острой проблемой современной

1 Сокращенный вариант данной статьи был опубликован в издании: *Круглый стол по религиозному образованию и диаконии. Информационный бюллетень*, сентябрь 2009 г.

России, а демографическая ситуация — критической. Еще совсем недавно в официальных документах приводились статистические данные, говорящие о том, что ежегодные потери численности населения достигают 700 тыс. человек в год. Острота демографической ситуации стала столь чувствительной, что поиск путей преодоления демографического кризиса стал рассматриваться в нашей стране как общегосударственная, общецерковная и общенациональная задача.

В течение двух последних лет Правительство России приняло целый ряд конкретных решений, содействующих росту рождаемости детей и значительному сокращению детской смертности.

Несмотря на предпринятые усилия со стороны государственных структур: выплату «материнского капитала», установление разнообразных льгот, выплат и пособий, — убыль населения, хотя и значительно сократилась, но все же продолжает оставаться на весьма высоком уровне.

Что способствовало формированию некоторых позитивных тенденций в области демографии? Назовем только главные моменты.

Заметим, что в настоящее время разработана и реализуется долгосрочная Государственная демографическая программа, рассчитанная на период вплоть до 2015 года. Сегодня по всей стране и особенно в Центральном федеральном округе РФ созданы и активно работают Общественные Советы и комиссии по вопросам демографии. Эти общественные объединения проявляют деятельную заботу о различных категориях семей и особенно о благополучии семей многодетных, которые помогают обществу восполнить дефицит человеческих ресурсов. Кроме того, как известно, Общественный Совет ЦФО осуществляет поддержку негосударственных некоммерческих организаций (НКО), осуществляющих разработку инновационных

социальных проектов, внедрение которых оказывает положительное влияние на работу государственных ведомств.

Значительные усилия, направленные на преодоление демографического кризиса, предприняты и Русской Православной Церковью. Руководствуясь стремлением помочь людям, найти верный путь преодоления личностных и семейных кризисов, Архиерейский Собор РПЦ в 2000 году утвердил Социальную концепцию РПЦ, определяющую стратегический подход к рассмотрению непростых явлений современной жизни, включающих, в том числе, и круг семейных проблем. Вскоре после этого, в 2004 году был проведен Архиерейский Собор и Церковно-общественный форум по проблемам демографии, где был дан глубокий духовно-нравственный анализ современной семьи. Недавно состоявшийся Архиерейский Собор 2008 года вновь вернулся к вопросам демографии и призвал священнослужителей искать активные формы социального и миссионерского служения, позволяющие приобщать современных людей к христианским семейным ценностям, а также формировать в сознании молодежи идеал православной многодетной семьи. «Вопросы семьи и брака тесно переплетены с демографической проблемой. Государственные власти предприняли серьезные усилия для ее разрешения. Однако становится все более очевидным, что попытки преодолеть демографический кризис только экономическими средствами, без учета духовной составляющей, обречены на провал. Ведь причины кризиса — не в кошельках, а в душах людей, и не случайно верующие люди имеют больше детей при одинаковых с неверующими экономических условиях», — говорил в своем Докладе на Архиерейском Соборе 2008 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II.

Заметим, что предпринятые меры, безусловно, способствуют снижению остроты демографического кризиса в России, однако не решают всей совокупности проблем, связанных с восполнением численности народонаселения.

Огромные потери несет наша страна вследствие того, многие молодые люди вообще не желают вступать в законный брак, предпочитая заботам, связанным с рождением и воспитанием детей, так называемую жизнь для себя. Высокие показатели численности абортот и «детей-отказников», которых отвергли родители, являются неоспоримым свидетельством утраты воспитательных функций семьи. Очень часто родившиеся дети не получают со стороны родителей должного внимания, попечения и заботы. В результате своего духовно-нравственного и психолого-педагогического невежества родители не могут, а подчас и не хотят устанавливать со своими детьми доброжелательные и дружеские взаимоотношения, а применяют по отношению к ним жестокие наказания, насилие и агрессию. Все это калечит детские души, нарушает нормальный процесс их нравственного и психического развития, приводит к психическим заболеваниям и суицидам, подталкивает к правонарушениям и социальным порокам, превращает детей в сирот «при живых родителях». В связи с этим значительная часть подростков и молодежи выпадают из активной общественной жизни, вовлекаются в криминальную среду или преждевременно умирают, употребляя алкоголь и наркотики.

Необходимо отметить также и то, что в настоящее время крайне нестабильными стали супружеские взаимоотношения людей. Численность разводов в нашей стране достигает 75% от заключенных браков, причем важно учесть, что период благополучной семейной жизни от момента заключения брака до развода исчисляется порой всего несколькими месяцами. Молодые супруги часто разводятся в тот период, когда они фактически являются еще молодоженами. Очень часто можно видеть, что муж и жена живут под крышей одного дома, едят за одним столом и спят на одной постели, оставаясь чужими и равнодушными друг к другу. Характерно, что наличие детей не останавливает современных людей перед принятием решения о разводе. Многие мужчины и женщины

склонны нарушать супружескую верность и имеют связи на стороне. В конфликтных ситуациях примирение супругов достигается с большим трудом, вследствие того что каждая сторона считает себя «жертвой» обстоятельств и перекладывает ответственность за свои поступки на супруга или супругу.

Приветствуя разработку государственной демографической программы в целом, архипастыри и священнослужители РПЦ все же обращают внимание общественности на то, что сокращение численности населения обусловлено **не столько экономическими, сколько духовно-нравственными причинами**. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II не раз подчеркивал, что **преодоление демографического кризиса предполагает переход к новому качеству жизни людей, основанному на усвоении человеком осмысленной и ответственной, «личностной формы бытия в мире»**. Вместе с этим, как утверждалось, должно быть усвоено **христианское отношение к вопросам семьи, брака, рождения и воспитания детей, а также сформирована готовность ежедневно совершать подвиг несения «жизненного креста» и самоотверженного служения ближним**. По учению святых отцов, **семья есть «малая, домашняя Церковь»**, а это значит, что создать ее может только **духовно развитый человек, стремящийся к достижению состояния полноценной личности, готовый к подвигу терпения, прощения и добровольного жертвенного служения ближним**.

Действительно, если глубоко взглянуть в состояние современного общества, семьи и отдельной человеческой личности, можно увидеть, насколько повреждены они процессом духовно-нравственной деградации, насколько далеки они от христианских идеалов, норм и ценностей.

Такие явления, как демографический кризис, коррупция власти, высокая преступность, дефицит рабочих кадров и т.п. процессы, взрывают благополучие общества. В свою очередь, разводы,

предпочтение «гражданских браков», отказ от рождения и воспитания детей, утрата ощущения «живой сопричастности» с близкими людьми — несомненно, нарушают нормальный ход семейной жизни. А к показателям кризиса личности можно отнести следующие признаки: смешение вопросов добра и зла, предпочтение материальных ценностей ценностям духовным, стремление к поиску удовольствий, нарастание безответственности, «эгоизма» и «эгоцентризма», склонность к нервно-психическим срывам и душевным заболеваниям, утрата трудоспособности и социальной активности.

Что важно подчеркнуть? Отметим, что, с одной стороны, кризис личности порождает кризис семьи, а тот, в свою очередь, обуславливает и кризис всего российского общества. С другой стороны, справедливо и обратное: кризисные явления общества подрывают устой семьи, а семья вследствие этого не может взрастить полноценную личность. Таким образом, оказывается, что кризисные явления в общественной, семейной и личной жизни людей связываются в тугой «узел» трудноразрешимых проблем, обусловленных утратой верной духовно-нравственной ориентации.

Что же можно и нужно делать в данной ситуации? Что может исправить сложившуюся кризисную ситуацию?

С нашей точки зрения, во-первых, надо правильно определить главную точку приложения имеющихся сил и средств. Мы полагаем, что **главное звено, через которое устанавливаются взаимоотношения личности и общества, — это семья.** Поэтому надо заниматься, в первую очередь, **духовно-нравственным укреплением современной семьи и созданием условий для оказания профессиональной психолого-педагогической помощи людям, испытывающим трудности в установлении супружеских и детско-родительских взаимоотношений.** Ведь только в условиях «духовно здоровой семьи» (И. А. Ильин) люди могут усвоить христианское отношение к брачной жизни, рождению и воспитанию детей. **Только в «духовно здоровой**

семье» может формироваться и по-настоящему раскрыться личность детей, подростков и молодежи, входящих в самостоятельную жизнь в современном российском обществе.

Во-вторых, мы полагаем, что ключ к решению демографических проблем связан с созданием эффективной системы психолого-педагогической и социальной поддержки современной семьи, направленной на формирование христианских семейных ценностей с использованием принципов «церковно-государственно-общественного» партнерства. Создание такой системы позволит людям приобрести **верную духовную ориентацию** при разрешении сложных семейных и жизненных ситуаций, возникающих у людей на современном этапе. С нашей точки зрения, только наличие такого духовного стержня сохраняет целостность семьи и психическое здоровье личности во всех ситуациях, какие бы ни встретились людям на их жизненном пути.

Итак, создание системы поддержки современной семьи предполагает установление партнерских взаимоотношений **государственных институтов, общественных организаций и церковных приходов**. По оценкам Общественного Совета ЦФО РФ, важная роль в реализации принципов «церковно-государственно-общественного» партнерства сегодня принадлежит **профильным негосударственным некоммерческим организациям (НКО)**, позволяющим **осуществить в социальной сфере партнерский диалог различных структур**.

Митрополит Калужский и Боровский Климент в своем докладе на Церковно-общественном форуме по вопросам демографии (2004) отмечал: «Укрепление духовно-нравственного здоровья личности и общества, воспитание детей и юношества является сферой соработничества Церкви и государства. Церковь имеет духовные средства укрепления и возрождения семьи, надо, чтобы не только духовенство, но и общественное мнение, и усилия педагогов, и система образования, и законодательство

страны содействовали усвоению этих средств подрастающим поколением и всеми людьми. Сегодня в школе, в СМИ, через государственные и общественные мероприятия необходимо поднять высокий идеал семьи, основанной на евангельских ценностях. Необходимо донести, что жизнь — это подвиг любви к Богу и Отечеству, что жизнь в семье — это подвиг, связанный с ответственностью за жизнь близких, за воспитание детей».

Обобщая все сказанное выше о предлагаемом нами подходе к решению демографических проблем, построим следующую схему:



Схема 1

Данная схема показывает, что поставленная цель: «**духовно-нравственное укрепление семьи**» достигается с помощью установления «**церковно-государственно-общественного**» партнерства и создания НКО, ориентированных на комплексное решение проблем семьи. Организационными средствами достижения поставленной цели выступают в этом случае «**инновационные социальные проекты, ориентированные на приобщение людей к христианским семейным ценностям**». Поддержка

этих начинаний местной администрацией, Общественным Советом ЦФО РФ, Патриархией РПЦ, а также способность некоммерческих организаций к интеграции с государственными учреждениями, **создает возможность успешной реализации инновационных проектов на конкретной территории РФ и в системе определенного государственного ведомства.** Практическим результатом осуществляемой работы должно стать «**духовное оздоровление семьи и личности**» у той части населения, которую охватывает разработанная инновационная программа.

Из чего может складываться желаемая **система поддержки современной семьи?**

Мы полагаем, что в основе ее создания лежат несколько уровней организации работы:

- ♦ **пастырско-богословский;**
- ♦ **социально-культурный и антрополого-психологический;**
- ♦ **социальный и медико-психолого-педагогический;**
- ♦ **уровень практической жизнедеятельности.**

Четыре уровня организации поддержки современной семьи также могут быть представлены схематически следующим образом:



Схема 2

1) **«Пастырско-богословский»** уровень определяет цели, смыслы и ценности семейной жизни, он помогает человеку определить, **«ради чего? следует вступить в законный брак, обзаводиться семьей, рождать и воспитывать детей»?** Здесь возникает немало задач для священнослужителей. Необходимо стремиться к формированию идеала **«духовно здоровой семьи»**. Современному человеку необходима такая духовная литература, проповедь и пастырские наставления, которые помогут осознать **полноту, красоту и радость христианской жизни в семье**. Духовно-нравственное просвещение людей, основанное на изучении Священного Писания и Священного Предания, Законов и Заповедей Божиих, касающихся чистоты и целомудрия супружеских отношений, духовного равенства мужчины и женщины перед Богом, специфики их предназначения как мужа и жены, отца и матери и т. п., — **должны быть связаны с современной жизнью**. Чрезвычайно важно донести до людей более конкретные представления **о семье как о «малой, домашней Церкви», о супружестве как Таинстве жертвенной христианской любви, о рождении ребенка как «Даре Божьем», открывающем для родителей дополнительный шанс на Спасение через его воспитание.**

Мы полагаем, что вдохновенное пастырское слово, сказанное за богослужением или во время публичного выступления на тему о семье, браке, рождении и воспитании детей, даст современному человеку, к великому сожалению, мало знакомому с духовной литературой, издаваемой Православной Церковью, мощный заряд переосмысления повседневной жизни. Толкование Священного Писания, разъяснение богословских творений святых отцов в сочетании с примерами из житийной литературы и показательными случаями из современной пастырской практики, несомненно, будут содействовать восприятию семейной жизни как **«пути ко спасению»** и фор-

мированию ответственного отношения к несению «**семейного креста**».

2) «**Социально-культурный и антрополого-психологический**» уровень позволяет людям усвоить христианскую культуру семейных взаимоотношений, формирующуюся через установление и добровольное соблюдение иерархии ролей: «**муж**» — «**жена**» — «**дети**». Данный уровень организации работы по поддержке современной семьи отвечает на вопрос: «**в чем состоит содержание жизни “духовно-здоровой семьи”, что именно придает ей целостность и стабильность существования?**». В его разработке могут принять деятельное участие не только священнослужители, но и ученые гуманитарных областей знания (философы, историки, психологи, социологи, методологи науки), способные провести глубокий анализ кризисных явлений в семейной жизни, выявить аномалии родительской любви, искажения мужского и женского предназначения, духовные и психологические предпосылки нарушения психического здоровья людей и т.п. проблемы современной действительности. Сопоставляя эти факты с замыслом Божиим о человеке, являющимся Его высшим творением, и о семье, как добровольном союзе мужчины и женщины, основанном на самоотверженной любви, ученые гуманитарных областей знания, занимающиеся разработкой методологических вопросов, должны выработать базовые принципы преобразования современной семьи в семью «духовно здоровую», отвечающую признакам «**малой Церкви**».

В связи с этим нам представляются сегодня особенно важными богословские труды в области христианской антропологии, содействующие усвоению православных представлений об «**образе и подобии Божием**», об «**индивидуальности**» и «**личности**» человека, о строении человека и силах человеческой души, и других вопросах. Огромное значение имеет также более

пристальное, антрополого-психологическое, рассмотрение понятий о «самоотверженной христианской любви», о «подвиге несения семейного жизненного креста», о «послушании» и других, без усвоения которых семья как целостность не может существовать.

3) «Социальный и медико-психолого-педагогический» уровень определяет конкретные способы профессиональной поддержки семьи, необходимые для сохранения ее целостности и стабильности существования, для установления дружественных и доверительных взаимоотношений между супругами, родителями и детьми в зависимости от той жизненной ситуации, в которой находится семья. Данный уровень работы помогает ответить на вопрос: **«как надо строить взаимоотношения в семье с учетом состава ее членов и решаемых жизненных задач?»**

Этот уровень организации работы по поддержке современной семьи предполагает оказание консультативной духовно-нравственной, медико-психологической, психотерапевтической, коррекционной и социальной помощи, содействующей преодолению конфликтов в супружеских взаимоотношениях, решению проблем возрастного психического развития ребенка, преодолению школьной дезадаптации детей, восстановлению отношений взаимопонимания и доверия в семье.

С нашей точки зрения, особо важными вопросами в нынешней ситуации российской жизни являются:

- ♦ духовная и психологическая подготовка подростков и молодежи к созданию семьи, вступлению в брак, рождению и воспитанию ребенка в христианской традиции;
- ♦ духовно-нравственная, социальная и психологическая поддержка молодых супругов в период беременности, в первые месяцы после родов и в течение всего периода дошкольного детства;

- ♦ психолого-педагогическое сопровождение учебно-воспитательного процесса в общеобразовательной школе. Специалистам необходимо понять, что единицей образовательного процесса является не отдельный ученик, а целостная семья, имеющая своеобразный духовно-культурный и нравственно-психологический уклад;
- ♦ создание «комплексных развивающих программ» для взрослых, детей, подростков и молодежи, реализуемых в системе социальной защиты населения и предназначенных для психолого-педагогической поддержки социально-незащищенных слоев населения: пенсионеров, многодетных, неполных семей, одиноких матерей, семей с детьми-инвалидами и т. п., — испытывающих большие трудности в решении проблем адаптации к условиям современной жизни.
- ♦ медико-психолого-педагогическая поддержка воспитанников детских домов и интернатов, решение проблем их социальной адаптации к условиям современной жизни.

4) **уровень «практической жизнедеятельности»**, позволяет накапливать, обобщать и передавать **положительный опыт жизни людей**, связанный с обустройством своей семьи, по-настоящему крепкой и здоровой в духовно-нравственном отношении. Данный уровень отвечает на вопрос: **«каким может быть положительный результат приложенных усилий по поддержке современной семьи?»** Разнообразные родительские встречи, семинары, семейные клубы, вовлекающие в свою работу отцов и матерей в обсуждение непростых вопросов повседневной жизни, решения бытовых вопросов и вопросов воспитания детей, позволяют значительно повысить общую активность людей, их духовную и психологическую ответственность за воспитание подрастающего поколения. Совместные мероприятия: чаепития, детские и семейные праздники, кружки и творческие студии, походы, экскурсии и паломнические

поездки, спортивные соревнования, в которых участвуют целые семьи, — дают не только интересный совместный досуг, но новый опыт общения, сотрудничества и взаимной помощи. Выдвижение и реализация разнообразных родительских инициатив может осуществляться на территориальном, региональном и общероссийском уровне.

Обозначенные выше уровни организации работы, направленные на поддержку семьи, материнства и детства, показывают, что в данной работе могут **эффективно сотрудничать священнослужители, верующие ученые, представляющие академическую науку, специалисты-практики, а также простые люди, равнодушные к проблемам своей семьи и будущему своих детей.** Через указанный нами системный подход возрождение христианских семейных ценностей может совершаться и на церковном приходе, и в научных учреждениях, и в государственных структурах, предназначенных для оказания практической медико-психолого-педагогической и социальной помощи людям, а также в общественных организациях, созданных по инициативе населения по месту жительства.

Кроме того, построенная схема показывает, насколько важной становится профессиональная работа **специалистов-психологов, ориентированных на приобщение людей к духовной традиции Русской Православной Церкви.** Следует обратить внимание, что и второй, и третий уровни в обозначенной выше схеме неразрывно связаны с профессиональной деятельностью православных специалистов-психологов. От их четкой работы во многом зависит, в какой степени помощь людям, попавшим в трудные жизненные и семейные обстоятельства, будет согласована с учением Православной Церкви о семье, браке, рождении и воспитании детей. В трудную минуту человеку, обратившему за помощью к православным

специалистам, нужно, чтобы его не только терпеливо выслушали, посочувствовали, но и дали такой совет, который поможет ему увидеть свои ошибки, свою ответственность за сложившуюся ситуацию, а также в будущем прийти в храм и приступить к воцерковлению (или продолжить духовное возрастание личности, если воцерковление уже состоялось).

В связи с необходимостью комплексного решения профессиональных и духовно-просветительских задач очевидно, что **специалисты-психологи должны быть соответствующим образом подготовлены к выполняемой работе.** Мы полагаем, что построенная схема уровней организации работы по поддержке современной семьи требует подготовки специалистов, **опирающихся в своей профессиональной деятельности на христианское мировоззрение и представление о человеке как о высшем творении Божиим, созданном «по образу и подобию» Самого Творца.** Различение духовного, душевного и телесного начала жизнедеятельности человека существенным образом меняет парадигму мышления специалистов-психологов и их подход к организации практической помощи людям.

Отчетливо понимая, насколько важным для человека является факт осознания своей принадлежности к Православной Церкви, православный психолог должен помочь посетителю по-христиански осмыслить свою жизнь в семье и дать оценку сложившихся отношений с близкими людьми. Понимание своего духовного предназначения и специфики своего бытия в кругу семьи как христианина (или как христианки) может существенно повлиять на формирование той жизненной позиции, относительно которой человек будет в последующем воспринимать сложившуюся семейную ситуацию. Вполне очевидно в связи с этим, что достижение этого положительного результата требует, как минимум, того, чтобы сам

специалист-психолог был воцерковлен, имел личный опыт духовной жизни, был знаком с трудами святых отцов, официальными документами РПЦ и духовной литературой, изданной по вопросам семьи.

В связи с этим отметим **профессионально-важные качества православного специалиста. С нашей точки зрения, для эффективной работы психолога** требуются:

во-первых, убежденность в существовании в душе человека «образа Божьего», определяющего нравственный контекст его жизнедеятельности, а также способность к духовному обновлению личности (при условии сознательного воцерковления человека и его участия в церковных Таинствах);

во-вторых, усвоение особой методологической позиции, при которой он перестает констатировать допущенные посетителем жизненные ошибки, а становится сочувствующим и страдающим **Собеседником**, в присутствии и при содействии которого люди, обратившиеся за помощью, смогут преодолеть свой кризис и выработать новую, позитивную, подлинно христианскую программу своей жизни;

в-третьих, овладение методом «**духовно-ориентированного диалога**» (**Т. А. Флоренской**), при помощи которого происходит пробуждение духовного потенциала человеческой личности, формируется позитивный жизненный настрой, а также складывается нравственная позиция созидателя собственной судьбы, ответственного за себя и свою семью;

в-четвертых, умение конструировать **духовно-нравственную развивающую среду**, способствующую усвоению христианских семейных ценностей и доброжелательных межличностных отношений (супружеских и детско-родительских).

Размышляя в свое время о задачах православной психологии и о подготовке специалистов к работе, протоиерей Борис Ничипоров писал: «Психолог-практик, психолог-теоретик и

психолог-экспериментатор — все они, **приступая к человеку**, должны культивировать в себе чувство, которое пока совершенно чуждо большей части нашей ученой публики. Это чувство благоговения. Благоговению перед человеком чужда сентиментальность. Каждый, любой человек (даже человек «последний») является обладателем великого сокровища — образа Божия, который принципиально неуничтожим.

У психолога такое знание о человеке может появиться только тогда, когда он отыщет и в своей душевной тьме свет, образ и подобие Божие. Путь возрождения души для каждого триедин:

- ♦ обогащение сознания духовными смыслами в процессе самопознания;
- ♦ покаянное чувство в Боге (не путать с обычным раскаянием, сожалением о содеянном);
- ♦ восстановление личного благочестия, направление своей жизни в добрую сторону»¹.

Таким образом, православный психолог-консультант пробуждает духовное «Я» человека, содействует усвоению им христианских семейных ценностей и целей жизни. Благодаря этому человек может переосмыслить свое бытие, а также приступить к целенаправленному, духовно-нравственному созиданию своей личности и обустройству своей семьи как «малой, домашней Церкви». «Духовное пробуждение личности, — писала в одной из своих работ доктор психологических наук Т.А. Флоренская, — является сверхзадачей психологического консультирования. Но оно возможно лишь в диалоге, при доверительных, глубоких взаимоотношениях. Человек не объект исследования, а субъект живого общения,

¹ *Ничиторов Б. В., прот.* Введение в христианскую психологию. Размышления священника-психолога. — М.: Школа-пресс, 1994. — С. 32.

в котором он свободно раскрывается собеседнику — будь то психолог, учитель или воспитатель. Признание в человеке духовной жизни — явной или скрытой, “вытесненной” в область неосознаваемого — принципиально меняет десятилетиями укоренившиеся представления психологии и обыденной жизни. Однако словесное, теоретическое признание духовного мира недостаточно: необходим опыт духовной жизни. Не имея личного опыта, психолог пройдет в лучшем случае мимо существа проблемы, тревожащей собеседника»¹.

Существуют ли аналоги подобной системы поддержки современной семьи, организованной сразу на нескольких уровнях?

Хочу заметить, что в основу разработки данной системы положен практический опыт работы и многолетнего сотрудничества нескольких организаций: Региональной общественной организации (РОО) «Православный центр “Живоносный Источник” в Царицыне» (при храме иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в Царицыне), Государственного учреждения (ГУ) Царицынский комплексный центр социального обслуживания (КЦСО) и Автономной некоммерческой организации (АНО) «Психологическая служба “Семейное благо”».

Инициатива установления данных контактов первоначально принадлежала православным специалистам-психологам из РОО «Православный центр “Живоносный Источник” в Царицыне», которые начали вести свой прием посетителей сразу после открытия данной организации. Затем были установлены взаимоотношения с ГУ Царицынский КЦСО, которые поддержали Управа и муниципалитет района «Царицыно»

1 *Флоренская Т. А.* Мир дома твоего. Человек в решении жизненных проблем. — М.: Русский Хронограф, 2004. — С. 19.

ЮАО г. Москвы. В последующий период с помощью Префектуры ЮАО г. Москвы и Управления социальной защиты населения ЮАО г. Москвы, эти отношения переросли в подлинное деловое **«церковно-государственно-общественное партнерство, направленное на разработку и внедрение в жизнь инновационной программы «Духовное здоровье семьи и личности»**. Непосредственным разработчиком данной программы выступила группа православных психологов, которые образовали творческий коллектив **«АНО Психологическая служба “Семейное благо”**, зарегистрированной как самостоятельное юридическое лицо в июне 2006 года. В декабре 2007 года Служба «Семейное благо» получила на свою деятельность благословение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II **“как благое и полезное людям начинание”**».

В состав коллектива АНО «Семейное благо» входят сотрудники Православного центра «Живоносный Источник» в Царицыне, Царицынского КЦСО и ряд специалистов из других государственных учреждений. Все они воцерковлены, имеют базовое университетское психологическое образование и большой опыт практической работы. Работая на базе Царицынского КЦСО, данный коллектив ведет ежедневную практическую работу с социально-незащищенными категориями людей: пенсионерами, многодетными, малоимущими и неполными семьями, одинокими матерями и семьями, имеющими детей-инвалидов. Важно подчеркнуть, что **все применяемые формы работы: индивидуальные и семейные консультации, родительские семинары, тренинги для подростков, групповые коррекционно-терапевтические занятия, «комплексные развивающие программы»**, детские и семейные праздники, — направлены на **формирование духовно-нравственной зрелости личности, созидание семьи и усвоение ответственного, подлинно**

христианского подхода к построению супружеских взаимоотношений, рождению и воспитанию детей.

За три года работы на консультациях Психологической службы «Семейное благо» побывало около 1500 человек. Причем многие люди обращаются в Службу «Семейное благо» повторно, нуждаясь в длительной психотерапевтической и консультационной помощи и поддержке. В большинстве случаев индивидуальный прием перерастает в семейные консультации, в которых участвуют дети, подростки, родители, бабушки и дедушки. Общение с каждым посетителем длится, как правило, полтора-два часа. За это время психолог-консультант успевает не только обстоятельно вникнуть в сложившуюся ситуацию, но и помочь человеку увидеть свои ошибки, допущенные в межличностных отношениях, а также принять во внимание христианский подход к созданию семьи и построению межличностных взаимоотношений.

Кроме индивидуальных и семейных консультаций специалисты АНО «Семейное благо» проводят тематические семинары для родителей, посвященные рассмотрению следующих тем: «Проблемы супружеских отношений и пути их решения»; «Подростковый возраст: период кризиса или важный этап развития личности»; «Родительское призвание»; «Воспитание детей: тяжелый крест или почетная миссия родителей». По результатам проведенных семинаров осуществляется выпуск CD-дисков в формате mp3, позволяющих супругам и родителям усвоить христианский подход к созданию семьи, рождению и воспитанию детей. В течение каждого календарного года на базе Царицынского КЦСО проводятся детские и семейные праздники, организуется работа кружков и творческих студий для детей и взрослых. Священнослужители храма иконы Божией Матери «Животворящий Источник» в Царицыне на базе Царицынского КЦСО проводят еженедельные

духовно-нравственные беседы с населением района «Царицыно». В Православном центре «Живоносный Источник» в течение всего календарного года работает церковная библиотека, в которой имеется большой фонд духовной литературы, отражающей подход Православной Церкви к созданию семьи и воспитанию детей.

В начале 2008 года программа «Духовное здоровье семьи и личности» поддержана **Управлением социальной защиты населения ЮАО г. Москвы и признана инновационным социальным проектом, имеющим практическое значение.** В июне 2008 года программа «Духовное здоровье семьи и личности» одобрена Комиссией по вопросам регионального развития, местного самоуправления и предпринимательства Общественного Совета ЦФО РФ и была **включена в число перспективных программ общественного развития ЦФО в 2008–2012 годах.** Интерес к программе «Духовное здоровье семьи и личности» был проявлен и со стороны других епархий: Рязанской, Калужской, Белгородской, Екатеринбургской и др.

В чем заключается новизна Программы «Духовное здоровье семьи и личности», разработанной АНО «Семейное благо»?

Если рассмотреть данную Программу с точки зрения Церкви, можно сказать, что **психологическая помощь семье, организованная православными специалистами, представляет собой новый вид социального и миссионерского служения людям.** До сих пор социальное служение в области психологии, осуществляемое Русской Православной Церковью, касалось тех людей, которые по тем или иным причинам выпали из активного участия в жизни общества: алкоголиков, наркоманов, психически больных людей, детей-сирот, инвалидов, людей без определенного места жительства. **Психологическая помощь современной семье позволяет оказывать помощь**

людям в тот благоприятный момент, когда люди еще не потеряли себя, свою семью, человеческое достоинство и активный характер своей общественной жизни. Поддержат их на данном этапе, когда можно еще помочь, — значит избавить общество от развития опасных социальных тенденций и пороков.

Если посмотреть на деятельность православных специалистов с точки зрения государственной системы защиты населения, становится понятным, что Программа «Духовное здоровье семьи и личности» утверждает новый, более гуманный взгляд на человека. При новом подходе человек воспринимается как духовно развивающаяся личность, способная к организации «духовно-осмысленного семейного очага» (И. А. Ильин), а не просто как «усредненная единица статистической отчетности», как это было раньше в этом ведомстве. **Разрабатываемая комплексная система поддержки современной семьи открывает возможность совмещения задач профилактики неблагоприятных, кризисных явлений в жизни семьи и личности с решением проблем реабилитации людей, оказавшихся в зоне социального риска.** Вместе с этим формируется представление о том, что понятие «социальная защита населения» означает не только раздачу вещевой, продуктовой или материальной помощи людям, но и оказание духовно-нравственной и психолого-педагогической поддержки тем, кто попал в беду. Ведь в Священном Писании говорится: *Не хлебом единым жив человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих* (Мф 4, 4).

С точки зрения общественного значения, реализация Программы АНО «Семейное благо» создает возможность пробуждения в душах людей творческой энергии «созидания», помогающей им самостоятельно обустроить свою семью как единое целое, рождать и воспитывать детей, заботясь

о духовно-нравственном возрастании их личности и восприятии ими христианских семейных ценностей. Целенаправленное созидание развивающей духовно-нравственной, психолого-педагогической и психотерапевтической среды открывает путь формирования здоровых межличностных отношений, позволяющих людям оказывать друг другу взаимопомощь и товарищескую поддержку. Информационно-методические материалы и CD-диски, разработанные АНО «Семейное благо», могут быть успешно распространены в различных регионах ЦФО и других епархиях, что может благотворно сказаться на состоянии российского общества.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл неоднократно в своих выступлениях отмечал, что укрепление института семьи является задачей государственного масштаба. Церковь может быть активной соратницей государства в решении данной задачи, но не может взять на себя всю полноту ответственности за ее решение. «Церковь сегодня нуждается в том, чтобы и гражданское общество, и власть ради заботы о людях ставили перед собой задачу укрепить институт семьи, осознать важность добрых семейных отношений»¹.

Всецело поддерживая эту позицию Святейшего Патриарха Кирилла, мы хотим подчеркнуть, что духовно-нравственная и психолого-педагогическая поддержка современной семьи, осуществляемая православными специалистами, может рассматриваться как **новый вид социальной активности мирян, который содействует решению миссионерских задач Русской Православной Церкви**. Приобщаясь к христианским

1 Приводится из книги: *Архиепископ Волоколамский Иларион (Алфеев)*. Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание. — М.: ЭКСМО, 2009. — С. 362.

И. Н. Мошкова

семейным ценностям в ходе разрешения сложных внутрисемейных конфликтов и разногласий, наши соотечественники получают дополнительные возможности сознательного воцерковления и освоения подлинно христианского образа жизни.



ЛИТЕРАТУРА

1. *Ильин И. А.* Путь духовного обновления / Собрание сочинений в 10 тт. Т. 1. — М.: Русская книга, 1993.
2. *Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский.* Вызовы современной цивилизации. Как на них отвечает Православная Церковь? — М.: Даниловский благовестник, 2002.
3. Материалы Церковно-общественного форума «Духовно-нравственные основы демографического развития России» // Журнал Московской Патриархии. — 2004, — № 11.
4. Материалы Архиерейского Собора РПЦ // Журнал Московской Патриархии. — 2008, — № 8.
5. *Ничипоров Б. В., прот.* Введение в христианскую психологию. Размышления священника-психолога. — М.: Школа-пресс, 1994.
6. Основы социальной концепции РПЦ. — М.: Даниловский благовестник, 2001.
7. *Флоренская Т. А.* Мир дома твоего. Человек в решении жизненных проблем. — М.: Русский Хронограф, 2004.
8. *Иларион (Алфеев), Архиепископ Волоколамский.* Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание. — М.: ЭКСМО, 2009.



СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 1



Научные труды
преподавателей СДС

Подписано в печать 12.04.2010 г.

Формат 60x90/16. Объем 33 п.л.

Тираж 300 экз. Заказ №

Печать офсетная. Бумага офс. № 1

Гарнитура Garamond Premier Pro

Адрес издательства Сретенского монастыря:

103031 г. Москва, ул. Б. Лубянка, 19

Отпечатано с готовых диапозитивов

в типографии Патриаршего издательско-

полиграфического центра

г. Сергиев Посад

тел/факс (495) 721-26-45