

Русская Православная Церковь  
Сретенская Духовная  
Семинария

# СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК

*Выпуск 5*



Научные труды  
преподавателей СДС

Сретенский ставропигиальный монастырь  
Москва, 2014

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)*

Сборник научных трудов преподавателей  
Сретенской духовной семинарии  
печатается при поддержке  
Благотворительного фонда Святителя Василия Великого

©Сретенская духовная семинария, составление, 2014

©Оформление: Издательство Сретенского монастыря, 2014

©Текст: авторы статей, 2014

ISBN 978-5-7533-1010-1

Подготовлен по решению Ученого Совета 2014

# СОДЕРЖАНИЕ

## 1. БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА, ПАТРОЛОГИЯ

*Иеромонах Ириней (Пиковский)*

«Милости хочу, а не жертвы» (Мф.9:13):  
отношение Господа Иисуса Христа  
к ветхозаветным жертвоприношениям  
в контексте Евангельского Благовестия  
9

Иже во святых отца нашего Афанасия  
«Слово о чуде, произошедшем в Вирите  
с честной и почитаемой иконой  
Христа и Бога нашего».

Его же. «Об определениях»  
Перевод и комментарий П.К.Доброцветова  
26

*Святитель Феодит Филадельфийский*  
Слова о трезвении. Слово II.

Перевод и комментарий профессора А.И.Сидорова  
51

## 2. ЛИТУРГИКА

*Доцент, священник Михаил Желтов,  
заведующий кафедрой Литургики*  
Каноны Благовещения

Пресвятой Богородицы, часть I:  
неизданный канон авторства гимнографа Германа  
101

*Доцент, диакон Владимир Василик*  
Невещественный огонь и вода Богоявления

140

### 3. ИСТОРИЯ, ИСКУССТВО, ФИЛОСОФИЯ

*Профессор Н.Ю. Гвоздецкая*  
Спор о Законе и Благодати:  
эпизод из древнеанглийской поэмы  
«Елена» (главы 7– 10)

151

*Кюневульф*  
«Елена» (Поэма. Главы 7–10) /  
Перевод с древнеанглийского  
и комментарии *Н.Ю. Гвоздецкой и Е.Н. Клёминой*

163

*Профессор В.М. Кириллин*  
О состоянии русского общества  
и государственности времени  
преподобного Сергия Радонежского  
и о значении его духовного подвига

176

*Профессор В.М. Кириллин*  
Преподобный Сергей Радонежский  
как покровитель воинских сил России

201

*Протоиерей Александр Задорнов,*  
*заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин*  
Концепция веротерпимости  
на начальном этапе европейского модерна

248

*Доцент О.В. Стародубцев,*  
*заведующий кафедрой Церковной истории*  
Русская церковная архитектура XIX века.

Проблемы стиля:  
эkleктика — романтизм — историзм  
265

*А.И. Осипова*  
Исторические сведения  
о Московском Сретенском монастыре,  
его насельниках и жизнеописание  
архимандрита Виктора (Саврасова)  
в бытность его строителем (1853–1859)  
и настоятелем (1872–1880) обители  
279

*Протоиерей Николай Скурат,*  
*секретарь Ученого Совета СДС,*  
*заведующий кафедрой Богословских дисциплин*  
Правитель дел Императорского Московского  
Воспитательного дома В.А.Симанский  
350

*Иеромонах Иоанн (Лудищев),*  
*проректор СДС*  
Мученик за веру  
архимандрит Сергей (Плаксин) —  
наместник Сретенского монастыря  
366

*Иеромонах Силуан (Никитин)*  
Первый православный  
епископ Хельсинки  
Александр (Карпин)  
377

## 4. СЛОВЕСНОСТЬ

*Профессор Л.И. Маршева,*  
*заведующая кафедрой Древних и новых языков*  
Славянские соединительные союзы в историческом аспекте  
407

*Доцент Н.К. Малинаускене*  
Транслитерация греческого текста латиницей  
417

*Доцент Н.К. Малинаускене*  
Греческие церковные термины  
422

Положение  
об исследовательских работах,  
представляемых  
для публикации в ежегодном  
периодическом издании  
Сретенской Духовной Семинарии (СДС)  
«Сретенский сборник: научные труды  
преподавателей СДС»  
430

Содержание выпусков №№ 1–4 "Сретенского сборника"  
435



БОГОСЛОВИЕ



*Иеронима Уринея (Псковский)*

**«МИЛОСТИ ХОЧУ, А НЕ ЖЕРТВЫ»  
(МФ. 9:13): ОТНОШЕНИЕ ГОСПОДА  
ИИСУСА ХРИСТА К ВЕТХОЗАВЕТНЫМ  
ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯМ  
В КОНТЕКСТЕ ЕВАНГЕЛЬСКОГО  
БЛАГОВЕСТИЯ**

Под влиянием лютеровского прочтения Библии в популярной литературе нашего времени все чаще стали появляться публикации, однобоко толкующие слова Спасителя «Милости хочу, а не жертвы» (Мф. 9: 13). Предпочтение отдается этике сострадания и делам социальной благотворительности, нежели таким внешним проявлениям религиозности, как жертвоприношения. Некоторые толкователи доходят до полного отрицания богоустановленности жертв, ссылаясь на цитаты из пророков (см., напр., Ос. 4–6; Ис. 1:1–17; Иер. 7:21–23 и др.). Однако, анализируя критику «жертвоприношений» ветхозаветными пророками, следует прийти к противоположным выводам: жертвоприношения были частью общей системы религии Израиля в древние времена наряду с субботой, храмовым богослужением и молитвой; жертва приносила искупление в силу заключенного с Богом Завета; но поскольку Израиль, утопая в идолопоклонстве и нравственных пороках, нарушал базовые принципы Завета, жертвы теряли свою силу. Ни пророки, ни Христос Спаситель не отменяли жертву как религиозное явление. Они требовали от человека жертву приносить, но делать это только во имя истинного Бога и только в состоянии мира с ближними, почтении к родителям и с чистой совестью. Следовательно, Господь желает не только милости, но и жертвы как двух важнейших составляющих религии.

СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК. ВЫПУСК 5

«Милости хочу, а не жертвы» (Мф. 9: 13). Сегодня это выражение является одним из самых цитируемых мест Евангелия в российской прессе и в интернет-пространстве. При этом комментарии распространяются далеко за пределы кровавых жертвоприношений Ветхого Завета. Дела милосердия могут ставиться выше не только суббот, постов и молитв<sup>1</sup>, но и необходимости жертвовать денежные суммы на храм и обязанности мужа финансово обеспечивать свою семью<sup>2</sup>. Ссылка на милость как этическую норму, особый род сердечного сочувствия, жалости и сострадательности, которая выше рамок закона, притягивается даже к таким чисто политическим явлениям, как запрет на усыновление русских детей в США<sup>3</sup> или требование отменить наказание преступницам, совершающим кощунственные действия в храмах<sup>4</sup>.

Значит ли это, что мы можем дать словам Спасителя «милости хочу, а не жертвы» (Мф. 9:13) бесконечно широкое применение? Или все же у слов «милость» и «жертва» есть свои смысловые, этические и богословские границы? Как

- 1 *Ильичева Н. А.* «Милости хочу, а не жертвы...» // Русский дом. № 10, 2006. URL: <http://www.russdom.ru/oldsayte/2006/200610i/20061003.shtml>. (Дата обращения: 2.11.2014).
- 2 Намеки на это просматриваются в статье: *Ганьковский Сергей, прот.* «Милости хочу, а не жертвы» // Сайт храма Святителя Владимира, митрополита Киевского в городе Королеве Московской области. URL: <http://dado.msk.ru/art/podlipki>. (Дата обращения: 2.11.2014).
- 3 *Перекрестов Петр, протоиерей.* ««Милости хочу, а не жертвы», или еще раз об усыновлении в США» // Православие и мир, 26 декабря 2012. URL: <http://www.pravmir.ru/milosti-hochu-a-ne-zhertvy>. (Дата обращения: 2.11.2014).
- 4 *Авдеев Р.* ««Милости хочу, а не жертвы». О том, какие проблемы высветило «дело Pussy Riot»» // Известия, 2 августа 2012. URL: <http://izvestia.ru/news/532025>. (Дата обращения: 2.11.2014).

прочитывать греческий союз «καί» со значениями «а, но, и, также» в контексте Мф. 9:13 и подобных выражений?

Для начала посмотрим, при каких обстоятельствах Христос воспроизводит слова пророка Осии «*милости хочу, а не жертвы*» (ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, Ос. 6:6). В первый раз Он цитирует Осию, когда фарисеи упрекали Иисуса в том, что Он ел и пил с мытарями и грешниками. На что Тот привел не одну, а сразу три ответные фразы: «*не здоровые имеют нужду во враче, но больные*», «*милости хочу, а не жертвы*» и «*Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию*» (Мф. 9:12–13). В другой раз фарисеи упрекали Иисуса в том, что Его ученики срывали и растирали колосья в субботу. На что Он также привел серию возражений: Давид, когда был голоден нарушил больший закон, когда ел священные хлебы предложения; в храме священники нарушают субботу, но они невиновны; а поскольку Сын Человеческий — больше храма и Господин субботы, значит ученики невиновны. Слова Спасителя «*если бы вы знали, что значит: милости хочу, а не жертвы...*» (Мф. 12:7) наводят на мысль, что фарисеи не знают слов пророка Осии, или, точнее, не верно их интерпретируют.

В обоих случаях — как на вечере у Матфея, так и после растирания колосьев в субботу, по мысли святителя Иоанна Златоуста, в центре внимания — Сам Христос. Господь Иисус в первую очередь акцентирует внимание на Себе как враче для болящих<sup>1</sup> и Господине субботы. Противопоставляя милость жертве, Спаситель утверждает, что общение с грешниками не запрещено, а предписано Законом. Следовательно, по Златоусту, милость — это закон, в исполнении которого отдается предпочтение по

1 Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Матфея. Беседа 30. С. 662–663.

отношению к жертвоприношениям<sup>1</sup>. И уж если «по закону правды» невиновны священники, нарушающие субботу, то тем более невинны ученики, Учитель которых «*больше храма*» (Мф. 12:7)<sup>2</sup>.

По блаженному Феофилакту, «милосердие к грешникам для Бога приятнее жертвы»<sup>3</sup>. Милосердие к голодным исходит из пророческих Писаний и того факта, что Сын Человеческий, как Владыка, разрешает субботу<sup>4</sup>.

Для святителя Илария Пиктавийского «дело нашего спасения не в жертве, но в милости, и с прекращением Закона мы спасаемся благодатью Божией»<sup>5</sup>. Отмена жертвоприношений и явление новой милости для святого Илария связаны с приходом на землю «Господина субботы»<sup>6</sup>.

Для блаженного Иеронима две антиномии — милости хочу *вместо* жертвы и призывание грешников *вместо* праведников — имеют непосредственную связь. Господь ходил на пиршества грешников, чтобы подавать приглашавшим Его «духовные яства» и призывать к покаянию. В то время как фарисеи, считая себя праведниками, отклоняли себя от общения с мытарями и грешниками и тем самым не способствовали обращению грешников<sup>7</sup>. В нарушении субботы Христос, по блаженному

1 *Свт. Иоанн Златоуст*. Толкование на Евангелие от Матфея. Беседа 30. С. 664.

2 Там же. С. 851.

3 *Блаж. Феофилакт Болгарский*. Толкование на Евангелие от Матфея. С. 146.

4 Там же. С. 186.

5 Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том Ia. Евангелие от Матфея 1–13. С. 296.

6 Там же.

7 *Блж. Иероним Стридонский*. Толкование Евангелия. С. 86.

Иерониму, оправдывает и священников, и Своих учеников. Спасти людей от голодной смерти, как это было при царе Давиде и священнике Авимелехе, — это по сути «богоугодная жертва», даже если при этом приходится нарушить субботу<sup>1</sup>.

Подборку подобных классических толкований можно продолжать. Дореволюционные исследователи, пересказывая классических святых отцов в учебных пособиях по Новому Завету сходились в том, что Бог через пророка Осию критиковал народ прежде всего в обрядоверии<sup>2</sup>. Если жертва совершалась без внутреннего чувства, она была противна Богу (см. Ис. 1:11–18). Большой частью они сходятся в том, что критикуемая Господом

<sup>1</sup> Там же. С. 119.

<sup>2</sup> В дореволюционных учебниках можно встретить почти единообразные толкования. Например, епископ Михаил (Лузин) приводит такое толкование на слова «*милости хочу, а не жертвы*»: «Это не значит, чтобы Бог через пророка осуждал жертвы, приносимые Ему при разных случаях, ибо жертвоприношения учреждены Им же Самим через законодателя Моисея. По свойству еврейского языка это выражение значит: «Я предпочитаю милосердие жертвам; для меня приятнее, когда люди оказывают ближним свою милость, нежели, когда они приносят жертвы». Или: «Я желаю не жертвы вместо милости, а милости вместо жертвы... жертва хороша, если она есть выражение внутреннего чувства и сопровождается таковым чувством» (Михаил (Лузин), еп. Толковое Евангелие. Т.1. Евангелие от Матфея. С.181–182). Дмитрий Боголепов объяснял Мф. 9:13 так: «Бог не желает жертвы, не сопровождающейся внутренним душевным благочестием и милосердием, любовью к бедным, немощным и грешным. Лучше пусть человек приносит в жертву Богу дела милосердия, нежели одни жертвы» (Боголепов Д. Руководство к толковому чтению Четвероевангелия и Деяний Апостольских. С.138). А.В. Иванов слова Мф. 9:13 объяснял так: «Иисус Христос указывает на естественное правило благоразумия, призывающего врача к больным, а не к здоровым, и в подтверждение Своего мнения указывает на слова пророка: *милости хочу, а не жертвы* (Ос. 6:6), которыми восхваляется внутреннее расположение человека к добродетели, а не внешнее проявление благочестия в жертвах и делах обрядового Закона». (Иванов А.В. Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. С. 151, 157).

«жертва» в контексте обеих цитат Матфея (9:13 и 12:7) — это формальное исполнение заповедей Божиих, без ощущения их внутренней сути.

Мы, в свою очередь, могли бы продолжить, что жертва должна быть соединена с милующим сердцем по словам Христа: *«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать, и того не оставлять»* (Мф. 23:23).

Поскольку десятин от семян по Торе связана с десятиной от крупного и мелкого скота (Втор. 12:17–18; 14:22–23), слова Спасителя *«надлежало делать»* (Мф. 23:23) можно понимать как призыв творить праведный суд и милость, и веру, продолжая при этом совершать жертвоприношения. Сам Спаситель участвовал в принесении жертв и этому учил других. Иосиф Обручник и Пресвятая Мария по Закону Господню принесли в храм две горлицы за Богомладенца (Лк. 2:24). Господь Иисус с детства ежегодно совершал паломничество в храм в дни праздничных жертвоприношений. Он приказал прокаженному после исцеления *«показаться священнику и принести [жертву] за очищение»* (Лк. 5:14). Запрещая клятву жертвой или храмом, Христос указывал на святость алтаря и храма, поскольку в храме обитает Бог (см. Мф. 23:18–22). Из Евангелия от Марка *«любить Его всем сердцем и всем умом, и всею душою, и всею крепостью, и любить ближнего, как самого себя, есть больше всех всесожжений и жертв»* (Мк. 12:33) слово «больше» не означает «вместо».

Значит ли это, что для Господа Иисуса важны и милосердие, и жертвы? Из слов Нагорной проповеди: *«если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда **приди и принеси дар твой**»* (Мф. 5:23–24) следует побуждение «прийти и принести» дар к алтарю Господню.

Значит, критика Учителя была направлена не столько на необходимость принесения ветхозаветных жертв, сколько на ложные интерпретации понятия о жертве и моральное состояние приносителей. В частности, Он критиковал жестокосердие книжников и фарисеев, которые преступали заповедь Божию, заявляя отцу или матери «*корван, то есть дар [Богу] то, чем бы ты от меня пользовался*» (Мк. 7:11; Мф. 15:5). Он показал надменным богачам, что лучше поступила та вдовица, которая в сокровищницу храма положила не «*от избытка*», а «*все пропитание свое*» посвятила Богу (Лк. 21:1–4).

Следовательно, Иисус Христос Тору исполнял и побуждал других к исполнению Закона. Однако не в мелочном следовании «предписаниям старцев», как это отмечает Дэвид Фридман, а через глубокое проникновение в суть Закона. Фридман же, ссылаясь на Флюссера, Шафрая и других израильских ученых, рисует в образе Иисуса чуть ли не классического раввина, который исполнял иудейские традиции периода Второго Храма<sup>1</sup>. Он был воспитан в еврейской семье верной традиции отцов<sup>2</sup>. Его двоюродный брат, цадик (муж праведный) Иоанн был ревнителем соблюдения мицвы «*наготы жены брата твоего не открывай*» (Лев. 18:16), в чем упрекал царя Ирода Антипу. Сам Иисус и апостолы соблюдали субботу в согласии с галахой того времени в традиции Бейт Гиллея<sup>3</sup>. Иисус не нарушал правила кашрута и учил о том, что Тора сохраняет свою действительность пока существует планета Земля (см. Мф. 5:17–18)<sup>4</sup> и т.д.

1 Фридман Дэвид. Иисус и апостолы исполняли Тору. С. 58.

2 В Лк. 2:21–31 описано исполнение семьей Иисуса мицвы (заповеди) об обрезании, очищении и жертвоприношении.

3 Фридман Дэвид. Иисус и апостолы исполняли Тору. С. 21.

4 Там же. С. 42.

Противоположной крайности в рассмотрении слов и поступков Господа придерживаются некоторые фундаменталисты, которые на основании отрывков из писем св. апостола Павла ставят под сомнение роль всей системы ветхозаветных жертвоприношений, оставляя за жертвами роль «символа» и «образа» будущей жертвы Христовой<sup>1</sup>. Для них гораздо большую ценность представляет любовь к Богу и ближнему, поскольку это утвердил Сам Христос (Мк. 12:32–34; Мф. 9:14 и проч.). Религия без доброты и сердечности, по мнению таких экзегетов, как Хендриксон и Кайстемэйкер, ничего не стоит<sup>2</sup>.

Исследователь Пауль Фольц в свое время настаивал, что все пророки, включая Моисея, были ярыми противниками внешнего культа, и в частности, и жертв, и священства. Фольц даже утверждал, что религия Моисея изначально была без принесения в жертву животных<sup>3</sup>.

Не вдаваясь в историю формирования Священнического корпуса и теорий по влиянию на него Ханаанской религии, подтвердим, что у пророков действительно есть такие высказывания, которые, как кажется, радикальным образом отрицают не только смысл, но и сам факт легитимности происхождения системы жертвоприношений. Наиболее яркий фрагмент — обращение к Израилю пророка Иереми: *«Так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев... отцам вашим Я не говорил и не давал им заповеди в тот день, в который Я вывел их из земли Египетской, о всесожжении и жертве; но такую*

1 Рассуждения на это счет см., напр., в: *Stendahl, Krister. The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. P. 199–215.*

2 *Hendriksen W. and Kistemaker S. J. Exposition of the Gospel According to Matthew. P. 424–425.*

3 *Volz Paul. Profetengestalten des Alten Testaments. // Coleran J. E. The Prophets and Sacrifice. P. 411.*

*заповедь дал им: слушайте гласа Моего, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом...*» (Иер. 7:21–23). На основании таких цитат такие ученые, как Вайнфильд и вовсе отвергали принадлежность Священнического кодекса Закону Моисея<sup>1</sup>.

Следовательно, чтобы сказать более определенно, как понимать слова пророка Осии «*милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений*» (Ос. 6:6) в контексте Евангелия, надо определиться с сутью критики жертвоприношений ветхозаветными пророками.

Причиной пророческих обличений, как считает Джон Каду, был уход ветхозаветного Израиля от истинного богопочитания<sup>2</sup>. Осуждался не только хананейский культ, который увлекал к себе евреев, но и религиозный синкретизм, формализм в исполнении культовых церемоний. Религиозный синкретизм, во-первых, заключался в том, что народ, не отрицая или отвергая Господа, принимал Ваала и других ханаанских богов бок о бок с Яхве (см. Ос. 4:12–16)<sup>3</sup>. А во-вторых, в том, что евреи поклонение Господу нередко совершали в той же форме, что и Ваалу (см. Амос 3:14). За уходом в культы Ханаана или синкретизм нередко следовали такие социальные грехи, как жестокость и разврат<sup>4</sup>. Уход в фор-

- 1 См. *Weinfeld, Moshe. Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel.* P. 17–55.
- 2 *Cadoux C. J. The Use of Hyperbole in Holy Scripture.* P. 378–81.
- 3 Если верить свидетельству пророков, такое мышление было очень распространённым. Пророк Илия в 3Цар. 18:21 проводит четкую границу: «*долго ли вам хромать на оба колена? если Господь есть Бог, то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте*». Народ Израиля был «трансграничным», «странствовал» между почитанием Господа и культурами богов Ханаана. Пророки потому боролись с подобной «всеедностью», поскольку культ Ваала мог признать рядом с собой других богов, а Господь — нет.
- 4 См. Амос 2:8: «*на одеждах, взятых в залог, возлежат при всяком жертвеннике, и вино, взыскиваемое с обвиненных, пьют в доме богов своих*».

мализм заключался в стремлении сохранить благосклонность Господа механическим исполнением ритуала, без какого-либо реального подчинения своей воли Господу, особенно в вопросах морали. Как результат — эгоцентризм и бесчувствие сердца. Из падения духовного произрастало разложение моральное (см. Ос. 4 гл.). Вот почему, как считает Каду, пророки не довольствовались осуждением идолопоклонства, но шли дальше и настаивали на том, что внешний культ имеет значение только в случае искреннего внутреннего расположения к Творцу, желании угодить Господу в каждом акте жизни<sup>1</sup>.

Возвращения пророков прозвучали в эмоционально напряженной атмосфере их времени. В речах провидцев много гипербола, полемики и высокой риторики<sup>2</sup>. Как считает Вальтер Айхрод, такая напряженность была связана с тем, что Израиль перестал дрожать перед величием Творца, перестал внутренне тянуться к исполнению Его воли, народ стал формально задабривать Божество лишь внешними ритуалами<sup>3</sup>. Поэтому пророки путем преувеличенных антитез, резких противопоставлений «или Бог — или смерть», пытались пробудить людей от духовного сна.

В первой главе книги Исаии Израиль сравнивается с Содомом и Гоморрой, народом, полностью поврежденным и

---

В этом контексте Амос осуждает языческую религию поскольку даже в самом святилище (см. ст. 7) царит несправедливость. В соответствии с Исх. 22:26 одежды, принятые в залог должны были быть возвращены должнику до наступления темноты. Рисуемая Амосом картина хананейских обрядов и нравственности вряд ли идет в соответствие с религией Господа.

1 Там же.

2 *Anderson, Gary A. Sacrifice and Sacrificial Offerings: Old Testament. P. 882.*

3 *Eichrodt Walther. Theologie des Alten Testaments. Teil 1. P. 191–192 // Coleran J. E. The Prophets and Sacrifice. P. 417–418.*

неугодным Богу. Если прочитывать отрывок Ис. 1:11–17<sup>1</sup> слишком буквально, мы должны сделать вывод, что Исаия осуждает всю внешнюю религиозность и даже праздники, субботы и молитвы. Несмотря на то что евреи умножают молитвы, Бог отвергает руки, простертые к небу, потому что у них на руках кровь неправды (Ис. 1:16).

Вряд ли пророки восставали против всего внешнего ритуала, в котором неразрывно переплетались понятия о субботе, молитве, праздниках, жертвах и храме<sup>2</sup>. Вряд ли были строгие разграничения между священническими и пророческими представлениями о легитимности жертвоприношений. Тем более что идею потенциального разрыва Завета при повальном беззаконии народа можно встретить не только у пророков, но и внутри само-

1 Исаия 1:11–17: *«К чему Мне множество жертв ваших? говорит Господь. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу. Когда вы приходите являться пред лице Мое, кто требует от вас, чтобы вы топтали дворы Мои? Не носите большие даров тщетных: курение отвратительно для Меня; новолуний и суббот, праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие — и празднование! Новолуния ваши и праздники ваши ненавижит душа Моя: они бремя для Меня; Мне тяжело нести их. И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои; и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову».*

2 В Ис. 29:13 и далее решительно отвергаются не только жертвы, но и молитвы евреев, которые исходят не от сердца. Едва ли можно утверждать, что Исаия призывал к отмене молитв, праздников или роли Храма. Тем более что торжественное видение Исаии Господа славы (гл. 6) намекают на святость Храма и Алтаря. Более того, в 2:1–4, Исаия описывает день, когда люди будут стекаться на Сион и в Храм, который, безусловно, ассоциируется с культом и жертвами. В 19:21 Исаия изображает Господа благосклонным к будущим жертвам обращенных египтян...

го Священнического кодекса<sup>1</sup>. Стиль и тональность критики в Священническом кодексе и у пророков одинаковы<sup>2</sup>. Поэтому

- 1 Дэвидсон в своем «Богословии Ветхого Завета» попытался показать неразрывность идей пророков с идеями Священнического кодекса Библии. По его мнению, это просто два разных взгляда на одни и те же предметы. В частности, Дэвидсон выделяет два уровня обращения Бога к согрешившему человеку после заключения Завета с Моисеем. Первый уровень представлен в Священническом кодексе, по которому непреднамеренные и некоторые преднамеренные грехи прощаются через искупительные жертвоприношения. Но при этом человек как бы не выходит за границы завета с Богом, даже если он сознательно падает через непослушание Творцу. Пророки же критикуют не просто случайные падения отдельных личностей, но массовые восстания против самой природы Завета с Богом. Когда пророки поднимают крик, это значит, что поступки всего народа дошли до такой гнусности, что ставится под сомнение даже сам Завет с Богом. Нормы Священнического кодекса теряют свое искупительное значение, если договор с Богом — на грани разрыва. Поэтому пророки не обсуждают те или иные элементы системы жертвоприношений, они призывают «прийти в себя» и снова начать соблюдать Завет, поскольку только при исполнении Завета жертвы имеют свою легитимность и силу. См.: *Davidson, A. Theology of the Old Testament. New York, 1904.*
- 2 Тог и Чайлдс в свое время заметили, что бессмысленное непослушание Израиля по 26 главе книги Левит подталкивает Бога прибегнуть к такому наказанию, которое уже не может быть заменено жертвами. Предупреждения этой главы Левит звучат угрозой полностью отменить культ, если Израиль нарушит верность Яхве. В этом месте стиль обличений Священнического кодекса по духу очень близок пророкам. В 15 главе книги Чисел автор показывает не только непростительность преднамеренных грехов в отношении отдельно взятого человека, но и суровость наказания — изгнание из общества. Угроза Священнического кодекса «*истребится душа та из народа*» (Чис. 15:31) концептуально близка к предупреждениям пророков. При этом, по мысли Фишбана, подобные угрозы из книг Левит и Числа играли роль гомилетических приемов, а не задач к реальному приведению в жизнь всех Божиих «проклятий». См.: *Toeg, Arie. Numbers 15:22–31 — Midrash Halakha; Childs, Brevard. Old Testament Theology in a Canonical Context.*

пророки в первую очередь ратовали не за отмену жертв, но настаивали на идее возвращения людей к исполнению заповедей Завета, поскольку жертвы способны очистить от греха при условии только если Завет в силе.

Оттого пророк Иеремия порицает не только нечестивых священников, но и лицемерных книжников, и учителей Закона, и живых пророков<sup>1</sup>. Как считает Колеран, у Осии и Иеремии осуждаются не сами по себе должности или служения, но их носители или совершители, которые не верны своим обязанностям твердо сохранять нацию в религии Яхве, тем самым удерживая ее в качестве народа Божия<sup>2</sup>.

Итак, жертвоприношения, как символ внешней преданности Богу, были частью общей религиозной системы Израиля. И священническая и пророческая символика, по Робинсону, были некими «тайнствами», которые проходили через всю еврейскую религию<sup>3</sup>.

Все вышесказанное имеет непосредственную связь с нашими выводами. На наш взгляд, ссылаясь на Осию 6:6, Господь Иисус не столько обосновывает непривычное для иудейского учителя

<sup>1</sup> В Иер. 2:8 осуждаются священники, учителя закона, пастыри и пророки; в 6:13 — священники и пророки; 8: 8–10 — книжники, мудрецы, священники и пророки; в 18:18 — пророки, священники и мудрецы; в 23:9–32 осуждаются одни пророки; в 23:11 — пророки и священники; в 23:33–34 — пророки, священники и миряне. Примечательно, что Иеремия постоянно объединяет священников с другими правонарушителями (особенно руководителями народа). Эти и другие социальные роли осуждены за неправильное служение, а не потому, что пророк презирает само по себе служение священника, мудреца, пророка или руководителя общества. Конечно, Господь не намерен упразднить служения пророков и мудрецов. Почему же тогда Он должен упразднить лишь священников и их обязанности?

<sup>2</sup> См. *Coleran J. E. The prophets and sacrifice. P. 434.*

<sup>3</sup> Там же. P. 137

возлежание на вечери с мытарями и грешниками<sup>1</sup>, не столько оправдывает своих учеников при срывании колосьев в субботу, и даже не столько намекает на то, что Бог желает «*Боговедения более, нежели всеожжений*» (6:6), сколько возвращает мысль слушателей Благой вести к целостному пониманию Закона через призму пророков. Не отдельные слова «жертва» и «милость» ставятся на чашу весов, а состояние души человека, который хочет тем или иным образом Богу послужить. Жертва — один из символов внешнего выражения богопочитания. В одном ряду с жертвой стоят праздники, богослужения, посты и молитвы. За одним словом «жертва» может стоять весь комплекс действий, которые внешне характеризуют религию. Религию Христос не отменял, Он старым понятиям дал новое содержание.

При заключении Нового Завета в Крови Христовой (Евр. 9:18; 12:24; 13:20), Агнец Божий уже взял на Себя грех мира (Ин. 1:29), Сын Человеческий отдал душу Свою «*для искупления многих*» (Мф. 20:28; ср. Лк. 1:68)<sup>2</sup>. Нам лишь остается воспринять плоды этой Жертвы, поучаствовать в пире Божественной Евхаристии. Но поскольку верность Завету предполагает и исполнение заповедей, это означает, что все внешние формы, присущие религии, сохраняют свою значимость и поныне. Поэтому, хотя единственная Жертва уже вознесена, мы продолжаем называть жертвой разные внешние формы богопочтения:

1 Ветхий Завет на страницах Нового. Т.1. С.102.

2 Такие выражения как *отдать душу для искупления* (Мф. 20:28) или *пролить Кровь во оставление грехов* (Мф. 28:28) явно намекают на жертвоприношение по принципам, заложенным в книге Левит. Однако, в Евангельском контексте Агнцем и искупительной Жертвой становится Христос (Ин. 1:29). Пророчествуя грядущее искупление, Исаия в свое время писал: «...*скажете дочери Сиона: грядет Спаситель твой; награда Его с Ним и воздаяние Его пред Ним. И назовут их народом святым, искупленным от Господа...*» (Ис. 62:11–12).

посвящение Господу времени и средств на заботу о голодных, больных и заключенных (Мф. 25:31–46), следование за Христом через посвящение Ему своей жизни (Лк. 18:22), жертвуем на храм по примеру бедной вдовицы или женщины, помазавшей ноги Иисуса драгоценным миром (Мк. 14:3–8). Но все эти формы жертвы останутся пустым звуком если к ним не будет присоединен постоянный поиск истинного Боговедения.

Боговедение, познание Отца через Сына, стоит в центре Евангельского благовестия (Ин. 14:6). Сын Человеческий милует страждущих разными недугами (Мф. 9:27; 15:22; 17:15), обещает прощение милосердным (Мф. 5:7), побуждает к милости других (18:33), потому что милосерд Отец Небесный (Лк. 6:36). Слова *ἔλεος, ἐλεῆμων, ἐλεέω, οἰκτίρμων* означающие «милость, помилование, милосердие» в греческом тексте Евангелий так или иначе связаны с поиском Бога и обретением помилования у Него. Значит, и слова *«милости хочу, а не жертвы»* (Ос. 6:6) в свете Евангелия звучат как призыв к такому внешнему и внутреннему соблюдению Завета, при котором Бог, а не сами по себе жертвы или некая абстрактная социальная справедливость, будет главной смысловой целью всех человеческих исканий.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2000.
2. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том Iа. Евангелие от Матфея 1–13. Тверь: Герменевтика, 2013.
3. *Боголепов Д.* Руководство к толковому чтению Четвероевангелия и Книги Десяний апостольских. М., 1910.
4. Ветхий Завет на страницах Нового / Под ред. Биля Г.К. и Карсона Д.А. Т.1. Черкассы: Коллоквиум, 2010.
5. *Иванов А.В.* Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. СПб.: Воскресение, Лествица, Диоптра, 2002.
6. *Иероним Стридонский, блж.* Толкование Евангелия. Минск: Лучи Софии, 2008.
7. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея. Беседы 1–41. М.: Правило веры, 2008.
8. *Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие. Т.1. Евангелие от Матфея. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2004.
9. *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. В 4 т. Т. 1. Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008.
  10. *Фридман, Дэвид.* Иисус и апостолы исполняли Тору. М.: Теревинф, 2007.
  11. *Anderson, Gary A.* Sacrifice and Sacrificial Offerings: Old Testament // AYBD. Vol. 5, 1992.
  12. *Cadoux C. J.* The Use of Hyperbole in Holy Scripture // The Expository Times. Vol. 52, 1941.
13. *Childs, Brevard.* Old Testament Theology in a Canonical Context. Philadelphia, 1986.
14. *Coleran J. E.* The Prophets and Sacrifice // Theological Studies. Vol. 5, 1944.

15. *Davidson, A.* Theology of the Old Testament. New York, 1904.
16. *Eichbrodt Walther.* Theologie des Alten Testaments. Teil 1. Leipzig: Verlag der J. E. Hinrich's Buchhandlung, 1933.
17. *Fishbane, Michael.* Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford, 1985.
18. *Hendriksen W. and Kistemaker S. J.* Exposition of the Gospel According to Matthew // New Testament Commentary. Vol. 9. Grand Rapids: Baker Book House, 1953–2001.
19. *Lattey C., S. J.* The Prophets and Sacrifice: A Study in Biblical Relativity // The Journal of Theological Studies. Vol. 42. 1941.
20. *Levine, Baruch.* In the Presence of the Lord. Leiden, 1974.
21. *Milgrom, Jacob.* Studies in Cultic Theology and Terminology. Leiden, 1983.
22. *Neusner, Jacob.* The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2011.
23. *Stendahl, Krister.* The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West // Harvard Theological Review. Vol. 56. 1963.
24. The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day. 12 vol. / Ed. by Singer I. New York; London: Funk & Wagnalls, 1901–1906.
25. *Toeg, Arie.* Numbers 15:22–31 — Midrash Halakha // Tarbiz. Vol. 43. 1974.
26. *Volz, Paul.* Profetengestalten des Alten Testaments. Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung, 1938.
27. *Weinfeld, Moshe.* Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Vol. 88. 1976.
28. *Wheeler, Robinson H.* Hebrew Sacrifice and Prophetic Symbolism. // The Journal of Theological Studies. Vol. 43. 1942. .

**ИЖЕ ВО СВЯТЫХ ОТЦА НАШЕГО  
АФАНАСИЯ  
«СЛОВО О ЧУДЕ, ПРОИЗОШЕДШЕМ  
В ВИРИТЕ С ЧЕСТНОЙ И  
ПОЧИТАЕМОЙ ИКОНОЙ ХРИСТА И  
БОГА НАШЕГО»;  
ЕГО ЖЕ. «ОБ ОПРЕДЕЛЕНИЯХ»**

**ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ  
П.К. ДОБРОЦВЕТОВА**

Вниманию читателя предлагаются два небольших трактата, изданных в 28-м томе «Греческой патрологии» Ж.-П. Миня, приписываемых авторству свт. Афанасия Великого (295–373), но по общему признанию не принадлежащих ему. Первый — с говорящим за себя названием: «Иже во святых отца нашего Афанасия Слово о чуде, произошедшем в Вирите с честной и почитаемой иконой Христа и Бога нашего» — описывает чудо и последовавшее за ним обращение иудейской общины Бейрута в Православие. «Согласно прп. Никодиму Святогорцу, в сосуде, хранителем которого был Варипсав, содержались Кровь и вода, которые истекли из иконы Спасителя, находившейся в Берите (совр. Бейрут), когда иудеи пронзили на ней Его ребро. Сказание о «Чуде в Берите» (ВНГ, N 780) приписывается Афанасию I Великому, Патриарху Александрийскому, однако, согласно Римскому Мартирологу, это чудо произошло

в 765 г.; Кровь от иконы Спасителя в Берите была перенесена в Константинополь в X в. византийским императором Иоанном I Цимисхием»<sup>1</sup>, чьи войска заняли Бейрут в 975 г.

О данном произведении и принадлежности его свт. Афанасию свидетельствует прп. Феодор Студит (751–826): во II «Антирретике» против иконоборцев<sup>2</sup> (написано предположительно в 816 или 817 гг.), а также в письме 532 «К Михаилу и Феофилу, императорам»<sup>3</sup> (написано в 823 или 826 г.).

Второй, его же — под названием: «Об определениях», напоминающий по тематике трактаты прп. Иоанна Дамаскина «Философские главы» и «Точное изложение Православной веры». Как написано в справочном издании «Clavis Patrum Graecorum» (Vol. 2. Vrepols — Turnhout, 1974, P. 48), это произведение (в отличающейся редакции) включено в состав «Путеводителя» (гл. 2) прп. Анастасия Синаита (VII)<sup>4</sup>.

- 1 Заец О. Н. Варипсав // Православная энциклопедия. Т. 6. М., 2003. С. 574–575.
- 2 Прп. Феодор Студит. Опровержение иконоборцев II, 19 // Прп. Феодор Студит. Творения. Т. 2. М., 2011. С. 273.
- 3 Прп. Феодор Студит. Письмо 532 // Прп. Феодор Студит. Творения. Т. 3. М., 2012. С. 636.
- 4 Прп. Анастасий Синаит. Путеводитель, 2 // Прп. Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 215–263.

[РГ. Т. 28. СОЛ. 797]

І. ИЖЕ ВО СВЯТЫХ ОТЦА НАШЕГО  
АФАНАСИЯ «СЛОВО О ЧУДЕ,  
ПРОИЗОШЕДШЕМ В ВИРИТЕ С ЧЕСТНОЙ  
И ПОЧИТАЕМОЙ ИКОНОЙ ХРИСТА И БОГА  
НАШЕГО»<sup>1</sup>

1. Поднимите очи ваши мысленные и увидите новое и необыкновенное чудо, которое произошло в наши дни. Воззрите на безмерную благость Божию, воздайте Ему славу, помыслите о неизреченном человеколюбии и величии Его Домостроительства и плач вместе с веселием выслушайте. Ибо у Бога нет ничего небывалого. И необычному сему чуду, которое произошло в те дни, изумились все сердца человеческие. Поистине изумилось небо дерзкому сему поступку, смутились все сердца человеческие, изумились все бездны, солнце померкло, луна и звезды поколебались от совершенного Господом. Все Небесные Силы, роды родов, услышите и изумитесь удивительному чуду, произошедшему в те дни.

2. Город сей, Виритом<sup>2</sup> называемый, был в подчинении у Антиохии<sup>3</sup>. В этом городе было великое множество иудеев. Некий же христианин вблизи их синагоги построил келлию и сделал икону Господа нашего Иисуса Христа, изображенного в полный рост и со мноюю красотою. Спустя некоторое время восхотел христианин сей удалиться из своей келлии и стал искать другую, потому что ему требовалась келлия большего размера, и в

1 Перевод сочинений Пс.-Афанасия «Слово о чуде в Вирите от иконы Господа нашего Иисуса Христа» и «Об определениях» и примечания к ним для настоящего издания выполнены П. К. Доброцветовым по «Патрологии» Миня; редакция перевода Д. Е. Афиногенова.

2 Ныне Бейрут в Ливане.

3 В византийскую эпоху Бейрут входил в состав Антиохийской Церкви.

то же время потому, что он жил близко к иудеям. Найдя другое жилище, он переселился туда, забрав с собой свои вещи. По Домостроительству же Бога, желающего всем человекам спастись и прийти в познание истины, являющего чудеса Свои всем верующим в Него поистине, — взяв все свои вещи, как было сказано, тот христианин оставил только икону Господа нашего Иисуса Христа, забыв ее в келлии.

3. В его же келлии, в которой находилась икона Всецаря Христа, поселился некий иудей. Он внес свое имущество в келлию, не заметив иконы Господней, что она стоит там, даже ничего не знал о месте сем. В один из дней пригласил он [другого] еврея [Col. 800] отобедать у него. И когда они обедали, то приглашенный иудей, подняв глаза, увидел икону Господа нашего Иисуса Христа и говорит пригласившему его иудею: «Почему ты, будучи иудеем, имеешь у себя икону Этого»? И своими гнусными устами сказал множество дерзких и бессовестных слов на честную икону Владыки, которые не должны даже на ум человеку приходить, — да не будет! Пригласивший же еврей, указав на икону названному еврею, начал клясться иудейской верой, что до сего часа и не видел иконы этой. Еврей же приглашенный умолк. Встав, пошел к иудеям и их первым священникам и законоучителям и говорит им: «Такой-то еврей держит у себя в доме икону Назарянина, и я собственными глазами видел ее». Они же, выслушав, сказали: «Как ты сможешь это доказать?» Говорит он им: «Следуйте за мной, и я вам покажу ее». Посоветавшись, решили они все вместе наутро прийти в келлию, в которой была Господня икона.

4. Когда же наступило утро, собрались их архиереи и старцы и, прихватив с собой того иудея, отправились в дом еврея, где была икона Господня. Прибыв к дому, архиереи и старцы и вся толпа ввалились внутрь дома и увидели икону Господню. Тогда, исполнившись ярости, иудея, живущего там, изгнали и отлучили

от синагоги. Икону же Господа нашего Иисуса Христа сняли и сказали друг другу: «Как отцы наши издевались над Ним, так и мы будем издеваться над Ним». Тогда начали плевать в лик иконы Господней и били ее по лику — и каждый, и все [вместе] били они икону Господню, говоря: «То, что делали отцы наши, все то сделаем и иконе Его! Ибо мы слышали, что много издевательств было над Ним, и мы все это сделаем». И издеательства над иконой Господней были беспредельны, какие — мы и высказать не осмелимся. Затем говорят: «Мы слышали, что пригвоздили Его руки и ноги; давайте и мы это сделаем». Тогда, взявши гвозди, они пронзили руки и ноги Господа. Опять говорят: «Слышали мы, что Его напоили из губки уксусом и желчью; сделаем это и мы». И сделали также, приложив к устам Господним на иконе губку, полную уксуса. Вновь говорят: «Мы знаем, что тростью били по голове Его; сделаем и мы это». И взявши трость, били по голове Его. Опять говорят: «Мы точно знаем, что копьем Ему бок прободали, и мы этого не упустим, но лучше прибавим». И чтобы сделать это, потребовали принести копьё, [Col. 801] и когда принесли копьё, то, взявши его, они проткнули бок Спасителя на иконе. И тотчас излились Кровь и вода в избытии. И когда произошло сие небывалое чудо, то изумление охватило всех видящих могущество Божие и небывалые чудеса [Его].

5. Сколь неисследимы судьбы правды Твоей, безмерна благодать и многа милость Твоя, Владыко! Кто изгаголет могущество Твое, Господи? *Слышаны сотворит все хвалы* (Пс. 105:2) Твои, Человеколюбче, *не хотящий смерти грешника, но чтобы тот обратился от пути и жив был* (ср. Иез. 33:11), Христе — слава Тебе! Кто как Ты, Владыко, Кто еще, кроме Тебя, творит страшные и удивительные дела? О, чудо! О, величие Спасителя! Устрашились и ныне этому Вышние Силы. Каково долготерпение?! Сколь велика милость?! Еще недавно ради нас и ради нашего спасения Бесплотный воплотился от Девы Марии, распялся в

этой плоти, будучи бесстрастен по Божеству; теперь же в иконе распят, о Владыка, для обличения нечестивых и всех неверных, для утверждения же всех, уверовавших в Тебя во истине. Но Слава Тебе, Владыка, единому и всемогущему, — благословенному Богу нашему и всесвятому Отцу и Сыну Его Иисусу Христу и Благому и Животворящему Духу ныне и присно и во веки веков. Аминь.

**6.** Услышьте же, братья, со страхом Божиим и радостью и о дальнейшем, что было устроено Господом. Ибо после того, как ударили копием в бок святой и честной иконы и потекла Кровь и вода, собралось все множество иудеев, и говорили они друг другу: «Поскольку болтают почитающие Его, что Он совершает многие исцеления, то возьмем сии Кровь и воду и отнесем в синагогу и соберем всех страждущих из народа и помажем их этим, и [тогда] увидим, истинно ли то, что говорят». И поднесли к боку Господню, откуда вытекала [Кровь и] вода, амфору; глумясь, наполнили ее и собрали всех страждущих, и прежде всего — расслабленного, которого они знали еще от рождения. Принеся же расслабленного, помазали его, и тотчас укрепился человек тот и стал здоров. Тотчас великое смятение произошло во всем городе, и все стали приходить [к той амфоре] из-за бесчисленных исцелений и чудотворений. Пришло в движение все множество иудеев; приносили больных: расслабленных, хромых, сухих, увечных, [приводили] слепых, одержимых бесами и других, имеющих всевозможные болезни; и у всех помазываемых Святой Кровью и водой из бока честной иконы Господней тела становились здоровыми. И все иудеи те: архиереи, старцы и народ — уверовали в Господа нашего Иисуса Христа — истинного Бога нашего; [уверовали], вопия и говоря: «Велик Бог христианский, велика вера христиан. Слава Тебе, Христос, Которого отцы наши распяли и Который нами был распят в чистой и честной иконе Своей. Слава Тебе,

Иисусе Христе, Сыне [Col. 804] Божий, творящий великие чудеса. В Тебя веруем: в Отца, Сына и Святого Духа — в Троицу единосущную и нераздельную. Будь милостив к нам и прими нас, как принял покаяние разбойника на Святом Твоем Кресте (Лк. 23:42–43). Сопричисли нас, недостойных, пришедших к Тебе после одиннадцатого часа (ср. Мф. 20:6), и просвети наши ослепленные сердца, которые ослепил лукавый диавол, чтобы, просвещенные Святым Крещением, удостоились и мы [зачисления] в Твое Небесное Воинство»! Это они вопияли, говоря и возвещая громогласно чудеса Божии. И разошлась слава сия о честной иконе Господа Иисуса Христа по всей вселенной, и все с востока и с запада приносили больных своих, и исцелялись все по Божественной благодати.

7. После этого пришло к святейшему епископу святейшей Церкви все множество иудеев, говоря: «Причисли нас к Святой Соборной и Апостольской Церкви, крести нас и сделай христианами». Кричали же все единодушно от мала до велика вместе с женщинами и детьми, говоря: «Един Бог Отец, един Сын Единородный, Един Господь; Его Богом исповедуем и ведаем и знаем. Его Богом знаем, в Него мы веруем — в распятого при Понтийском Пилате, в воскресшего в третий день и вознесшегося во славе пред святыми учениками Его, и седшего одесную Бога Отца». И так многими хвалами они славилы Бога, показав святую икону архиепископу того города и рассказав все, что сделали они со святой Христовой иконой, показав Кровь и воду и [рассказав,] как они истекли из бока Спасителя. Тогда для подтверждения всех [рассказов] взял епископ от Святой Крови и воды и многих принесенных недужных помазал и отпустил здоровыми. После произошедших безмерных чудес все снова стали умолять епископа преподавать им Святое Крещение и причастить их Пречистых и Бессмертных Таин Честных Тела и Крови. Тогда епископ принял их и созвав весь клир святейшей Божией Церкви,

на протяжении многих дней оглашая, крестил их во имя Отца и Сына и Святого Духа, а синагогу иудейскую превратил в церковь Спасителя нашего. И когда они призвали святейшего епископа, он освятил и остальные синагоги в храмы Божии и церкви мучеников святых Его во славу Бога и в похвалу Православной веры<sup>1</sup>. Поставил же из них пресвитеров и диаконов, иподиаконов и чтецов. [Col. 805] И великая была радость на небе и на земле по поводу небывалого чуда от честной и святой иконы Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа в этом городе, не только тела исцелявшей, но и души обращающей к вечной жизни.

8. Сие я потрудился изъяснить вашему боголюбию, о любезнейшие и возлюбленные братия, на пользу для слушающих и читающих, чтобы оградить души ваши от лукавого, радуящегося падению нашему, и чтобы мы утвердились в твердой вере исповедания Христова. Посему воздадим славу с веселием в сокрушении сердечном и благодарением, благодаря Его из чистой веры, храня заповеди Его, оправдания Его и познание Его. Ибо подобает слава и держава во Христе Иисусе Господе нашем — Ему, а вместе с Ним слава и поклонение Отцу со Святым Духом ныне и присно и во веки веков. Аминь.

---

<sup>1</sup> В одной из рукописей добавлено: «в места почитания святых мучеников, Всепетой Богородицы и Приснодевы Марии, Предтечи и Крестителя Иоанна и святых славных и всехвальных Апостолов».

II. ЕГО ЖЕ. «ОБ ОПРЕДЕЛЕНИЯХ»  
[COL. 535]

I.

1. Различные определения по преданию и вере Соборной Церкви, собранные у Климента и других преподобных мужей и блаженных отцов, которые следует проходить и заучивать прежде всякой другой науки тому, кто желает начальствовать над учением истины и всякому, правильно мыслящему и возымевшему чистую веру в Бога человеку.

2. Чтобы точнее передавать, следует знать, что каковыми бы ни были изучение или проблема, следует ставить три вопроса к предмету исследования, а именно: что это за вещь; в каком смысле говорится о ней; и сколько значений у ее имени? И когда мы спросим: «Что это?», то ясно, что ищем определения вещи, когда говорим: «В каком смысле говорится о ней?», то ясно, что спрашиваем об этимологии ее имени; когда же говорим: «В скольких значениях берется ее имя?», то ясно — что количество того, что обозначает это имя [взыскуем]. Потому что без знания определений, берущийся догматизировать ничем не отличается от слепого путника, блуждающего то туда, то сюда. Итак, следует сказать, что исследование происходит тройственным образом [исходя] из вышеупомянутых принципов.

3. Определение определений есть то, которое всех определяет, само же никем не определяется, так что единственное определение определений — это Бог. Определение есть сокращенное выразительное высказывание о природе вещи, подлежащей [определению]. Определения же так именуются потому, что видениями и глазами вещей являются и как ограничивающие кратко значение того, что умопостигаемо. Ибо и человек (*ὁ ἄνθρωπος*) есть сущность, составленная из плоти и души, слова и крови, стихий и других многих элементов. Мы же ограничиваем это

[всё] и вкратце говорим посредством определения, что человек есть разумное живое существо, смертное и вмещающее ум и знание. Говорится опять же, что совершенное имя человека «ходящее прямо» (*ἀνορθοπερίπατητικόν*) сократили именователи многословие и назвали человека кратким составным именем. «Ходящим прямо» человек называется потому, что неразумные животные ходят склонив голову и смотрят вниз на землю, а человек, ходя, смотрит и видит то, что вверху. А вкратце, называется человеком (*ὁ ἄνθρωπος*). Опять-таки человеком он называется потому, что вверх (*ἄνω*) он поднимает взгляд, то есть благодаря действию смотрения вверх у наших глаз. Ибо глаз и ум всегда вверх обращены. И ради этого называется определение (*ῥοος*), потому что определяет (*περιορίζει*) и сокращает многословие и длинную речь делает краткой.

4. Многие есть и бесчисленные определения по поводу всякой вещи. Из многих же — немногие главнейшие [Col. 536] выставим из-за людской лени. Более того, следует знать и быть уверенным, что тот, кто трудолюбиво занимается определениями, тот ритор и весьма многоречивых в спорах сможет легко заставить замолкнуть. Ибо спрошенный: «Что такое определение?», «в каком смысле говорится о нем?» и «в скольких значениях понимается определение?», противник окажется в затруднении в этом и, наконец, будет пристыжен как ничего не знающий.

5. Три по сущности непостижимы и неопределимы — Бог, Ангел и душа, одному лишь только Богу по сущности они познаваемы.

Что такое определяемое? И что такое неопределяемое, трудно определяемое и хорошо определяемое? Определяемое есть не выходящее за свои границы состояние, например небо, земля и моря, не престающее ее пределов. Не определяемо единственно несотворенное, а именно — Бог. Трудно определяемым

является тварное и неопределимое, то есть Ангел, душа и демон, или трудно определяемым является то, что не обобщенно, но [лишь] отчасти познаваемо, например дерево жизни (Быт. 2:9). Удобно определяемым является то, что осязаемо и видимо, например хлеб и тому подобное.

6. Что такое Бог? В каком смысле понимается Бог? И в скольких значениях употребляется [слово] «Бог»? Итак, Бог есть сущность беспричинная и сверхсущностная. Причина всякой сущности, и происходит имя «Бог» (Θεός) от [слова] «бежать» (θέειν). «Бежать» же имеется в виду не с места на место передвижение, но простираемое Промыслом Божиим и действием на все; или от слова «жечь» (αἶθειν), то есть обжигать, или от «созерцать все» (θεωρεῖν τὰ πάντα), ибо ничто из сущего не избегает Его присматривающей силы.

В двойном смысле употребляется слово «Бог» в Божественном Писании: по природе и по благодати. Бог есть Бог по природе и по сущности, по благодати же и установлению именуется богами и праведниками. Ибо и Писание говорит: *Азъ рехъ: бози есте, и сынове вышняго вси* (Пс. 81:6). Именуется Отец (Πατήρ), от «Который всех оберегает» (τὰ πάντα τηρῶν) или от «Который Своих чад оберегает» и укрепляет как отец. Сын (Υἱός) же так называется, как говорится: «Каков отец по сущности, таков и сын» (Ὁἶος ὁ Πατήρ τῆν οὐσίαν, τοιοῦτος καὶ ὁ Υἱός), то есть от Несотворенного — Несотворенный, а от смертного — смертный. Дух (Πνεῦμα) же так называется, потому что Он — во всякое мгновение, стремительно везде проникает и движется (πᾶν νεῦμα, ὁξέως πάντῃ νεῦον καὶ κινούμενον). О Духе в Божественном Писании говорится в четырех значениях: Дух Святой, дух как Ангел, дух как душа, дух как ветер. Бывает еще, что духом (πνεῦμα) именуется и ум (ὁ νοῦς).

7. Вечное (αἰδιον) же есть то, что всегда существует (τὸ ἀεὶ διάγον). И в то время как вечное не называется безначальным, безначальное же называется также и вечным. Безначальным же

называется то, что не имеет начала, и это — Бог. Поэтому Он и называется безначальным и вечным, то есть бесконечным. Ангелы же и души не называются безначальными, ибо они получили начало и были сотворены Богом. Именуются же вечными, поскольку будут жить бессмертными. [Col. 537]

Свойство (*ιδίωμα*) так называется потому, что особым образом (*ιδίως*) существует в какой-то природе; в другой же природе никоим образом не существует; например, способность к смеху в человеке. Ибо смеха нет в какой бы то ни было иной природе.

8. Что называется природой? Природа (*φύσις*) так называется от «быть по естеству» и «быть» (*πεφυκέναι καὶ εἶναι*), как и сущность (*οὐσία*) — как «существующая» (*οὖσα*) и поистине познаваемая. Опять-таки природа так названа из-за «рождать» (*φύειν*) и «произращать». Опять-таки: природа (*φύσις*), сущность (*οὐσία*), род (*γένος*), облик (*μορφή*) — одно и то же. Лицо (*Πρόσωπον*) же, отличительное свойство (*χαρακτήρ*), ипостась (*ὑπόστασις*), особенность (*ιδιόν*) и индивидуум (*ἄτομον*) есть также одно и то же. Ибо одно — природа, а другие — ипостась. Посему если скажет тебе кто-нибудь: «У Божества сколько природ признаешь?», говори — «одну, Ипостасей же три». Если же скажет тебе: «о Домостроительстве во плоти — сколько природ исповедуешь?» — говори: «две, а одну — Ипостась». Ибо Христос две сущности и природы непреложных и несмешанных — Божество и человечество в одной Ипостаси; познаваясь как совершенный Бог и совершенный Человек. Поэтому мы исповедуем Воплощение Иисуса Христа — Господа и Бога нашего — в двух природах.

В отношении богословия мы исповедуем одну природу Святой Троицы, три же Ипостаси. Ибо у Отца, Сына и Святого Духа — одна природа, одна сущность, одна власть, царство и сила; три же Ипостаси, три особенности, три Лица, то есть Отец, Сын и Святой Дух — одно Божество, познаваемое в трех Лицах.

Потому следует в более общем смысле сказать — что такое «сущность» и что такое «ипостась». Сущность, род, природа, облик, как сказано — одно и то же; а лицо, особенность, ипостась, индивид и своеобразие — также одно и то же. И природа может иметь в себе много ипостасей. Ибо если люди все, будучи от одного тела и одного дыхания, — то мы суть одной природы и сущности. Ипостаси же многие. Ибо и ипостась (*ὑπόστασις*) именуется так от «стоять в сущности» (*στήκειν τῇ οὐσίᾳ*).

И сущность и природа именуется общим (*καθολικῆ*), а ипостась — частным (*μερικῆ*). Общее так называется потому, что все объемлет и вмещает в себя (*τὸ καθόλου πάντα περιλαμβάνον καὶ περιέχον*), частное же — потому что содержит некоторую часть (*μέρος*) сущности. Например, если скажешь — «человек», то ты назвал всякого человека, ибо это общее и сущностное [определение], и у всех людей та же самая сущность. Если же скажешь: Петр, Павел или Иоанн, тогда ты одного человека обозначил, потому что это [определение] частное. Итак, общее определение — человек, потому что так все люди именуется, а частное — имя каждого [конкретного человека]. Подходит это и желающему знать суть вещей, чтобы узнать — что такое общее, и что такое частное. Ибо не только относительно людей, но и относительно всякой вещи — небесной ли, или земной это можно обнаружить. И скажем более ясно, ибо необходимо это для собирающегося исследовать. Скажем же так: если скажешь: «Ангел», то ты всю сущность Ангелов тем самым обозначил, ибо общее это имя и сущностное для Ангелов, и все они [Col. 940] Ангелами называются. Если же скажешь: «Михаил», «Гавриил», то ты одну ипостась назвал, то есть одного Ангела. А природа эта называется «ангельством» (*ἡ ἀγγελότης*), ипостась же — именование каждого Ангела [в отдельности]. Ибо природа — это одно общее человечество, ипостаси же — Петр, Павел, Фома и остальные лица или особенности. Посему

природа — госпожа и родительница ипостасей. И вновь скажем: если речешь: «и природа — Ангел», то всю их сущность ты обозначил, если же скажешь, что Гавриил велик, то ты одну ипостась из всех назовешь. И если скажешь: «птица», то ты тем самым указал на всю сущность птиц. А [этот] голубь, горлица, соловей, павлин, лебедь — это ипостаси. Но не только к мыслящим, разумным и одушевленным подходит то же правило определений, но и к всякой неодушевленной, не чувствующей и бездвижной природе. Например, если скажешь, что Бог сотворил свет, то ты тем самым указал на всю сущность светил. И эта сущность рассекается на ее ипостаси, ибо разделяется на солнце, луну и звезды, светильники, свечи и различное иное. Подобным же образом и по поводу ветров. Если скажешь «дух» (*πνεῦμα*), то ты тем самым обозначил всю природу ветров<sup>1</sup>. Если же ты скажешь: «южный», «северный», «эвриклидон»<sup>2</sup>, [то скажешь об ипостасях]. Опять-таки если скажешь «дерево», то обозначишь всю сущность деревьев, а если скажешь: [такая-то] «смоковница», «орешник», «каштан», «миндаль», то скажешь про одну ипостась деревьев. Опять же, если скажешь: «вода», то укажешь тем самым на всю природу вод, а если скажешь: «море», «озеро», «колодец», «источник», то укажешь на одну ипостась вод. Опять-таки если скажешь — «река», то ты сказал обо всех реках, а если скажешь: Меандр, Евфрат, Нил, то укажешь на одну [конкретную] ипостась рек. И в остальных случаях подобным же образом следует изучать

1 Слово *πνεῦμα* означало первоначально «дыхание», «дуновение», «ветер» (в том числе и в тексте LXX), а затем — Духа Святого. Это библейское использование данного слова для обозначения природных явлений духоборцы IV в. (ариане и македониане) использовали в качестве аргументов против признания Святого Духа Богом. См.: *Свт. Афанасий Великий. Послания к Серапиону*.

2 Норд-ост.

все и вышеописанным способом осмыслять и познавать и различать — что есть природа и что есть ипостась. Ибо природа есть корень и источник вещей, а ипостась — часть природы. Итак, необходимо это [вышесказанное иметь в виду] желающим познавать и исследовать то, что в мире.

*II. О воле, свойстве, действии, единении и  
единосущии*

Что такое воля? Воля — это стремление мыслящей и разумной сущности к предмету желания. Ибо все мыслящее, очевидно, и волящим является. Ибо воля (*θέλημα*) так называется от «сильного бега» (*θεῖον λίκυον*), или от получения желаемого (*τοῦ θελήτου λήμμα*), или от удержания (*κράτημα*). Рассматриваются три вида воли: Божественная, ангельская и душевная, поскольку волящими являются только эти природы. Три вида воли мы находим упоминаемыми и в Писании: Божественная, естественная или средняя и третья — плотская, которая означает диавольскую. Божественная воля — это повеления Божии. Воля естественная — это исполнение Божественной воли. Воля же плотская — это преслушания Божественного закона. И эти три воли есть в человеке. Есть и другая естественная воля, которая признается общей всем людям. Это [Col. 541] — любовь к жизни. Ибо все люди любят жить и видеть свет. И это тоже общая воля. Есть и другие воления в нас, которые называются «гномическими». Ибо один человек желает жить отдельно, другой — заниматься земледелием, третий — плыть, четвертый — отдыхать, пятый — отправляться в путь, шестой — бодрствовать, седьмой — спать и остальные — подобным образом; многие гномические воли имеем мы — люди. А естественную волю мы все имеем одну — любить жизнь, то есть бессмертие, которое мы и получили от начала.

### III. Что называется свойством?

Свойство (*ιδίωμα*) происходит от выражения «быть вместе своим» (*τὸ ἴδια εἶναι ἅμα*). Ибо не отлучны от природ и ипостасей их свойства. Свойство есть то, что в некоторой природе особым образом (*ιδικῶς*) познается, а в другой более не обнаруживается. Например, если я скажу: «В Боге есть предвечность, нетварность, неопиcуемость, которые не существуют большие ни в какой другой сущности». Свойства есть и у Ангелов — бесстрашие, бессмертие, песнословие и немолкаемость. Свойство же человека главным образом в том, что он состоит из смертной и бессмертной природы, что в другой какой-либо сущности не наблюдается. И это — природные свойства (*φυσικὰ ἰδίωματα*), другие же — подчиненные (*ὑποτακτικά*), то есть белизна, чернота, высокий рост, низкий рост, медлительность, стремительность, бельмо на глазу, и тому подобные, которые не во всех людях встречаются. Ибо не все люди стремительны и не все белокуры. Природные же определения в равной степени во всем виде обретаются, ибо все люди одинаково смертны, разумны, с плоскими ногтями, прямо ходящие. Есть и другие свойства, которые, как правило, не называются собственно свойствами, но привходящими свойствами (*συμβεβηκότα*). Они приходят и уходят: детство, здоровье, болезнь, теплота, холодность и прочие, говоря все то, что может измениться, называется «привходящим свойством».

### IV. О действии

Действие (*ἐνέργεια*), как говорит святой Григорий Нисский, есть естественная сила и движение каждого (*δύναμις τε καὶ κίνησις*). Ибо каждый имеет сущностно свое действие, а именно — мыслящие — мышление, чувствующие — чувство, движущиеся — движение, летающие — полет,

водоплавающие — плавание, растущие — произрастание, пресмыкающиеся — пресмыкание, светящиеся — свечение, рождающие — рождение, и опять-таки, при отъятии действия уничтожается и гибнет его природа. Ибо если отнять жжение, то гаснет огонь, при уничтожении движения животного гибнет само животное, при уничтожении мышления гибнет мыслящее и разумное начало души. Но что удивительно — что некоторые различные природы, лишаясь своих природных действий, порождают тем самым и другие действия. Например, сжигаемый камень, когда он теряет естественное действие [Col. 544], то он становится известью и жгущее действие приобретает. И кедр подобным образом лишается произрастающего действия и целительное приобретает, делаясь кедрией, губительной для червей. Посему следует тем, кто разумен, внимательно наблюдать за наименованиями сущих и различать, насколько то возможно обнаружить — насколько больше у всякого существования наименований, относящихся к действиям, имеется, нежели природных, полученных от собственных действий — имеющих и именуемые. Ибо как мы уже сказали прежде — Бог (Θεός) так именуется от того, что созерцает все в мире (θεωρεῖν τὰ πάντα); Ангел (ἄγγελος) от вестнического (ἀγγελικῆς) его действия и служения; человек (ἄνθρωπος) — от смотрения глазами вверх (ἄνω θεωρεῖν), так и у остальных, ибо дева (παρθένος) так именуется из-за того, что умерщвляет разжжение плоти (θανατοῦν τὴν πύρωσιν τῆς σαρκός); голубь (περιστερά) — от того, что крепко летает (πέτεται στερεῶς); лань (ἔλαφος) — от «губить змей» (ἐλεῖν τοὺς ὄφεις); ласточка (χελιδὼν) — от «шевелить устами при щебетании» (τὰ χεῖλη δοεῖν ἐν τῇ λαλεῖν); змей (ὄφις) от «сказавший» (ὁ φᾶς), то есть что говорил Еве некогда; антилопа (δορκᾶς) — от острого зрения (ὄξεως δέρκειν); горлица (τρυγῶν) — что блюдет потомство (ἢ τηροῦσα τὴν γονήν), то есть, собственный род (τὸ οἰκεῖον γένος); соловей (ἀηδὼν) — от того, что он всегда

поет (*ἀεὶ ἄδειν*) — летом и зимой; коршун (*γυψ*) — от того, что кружится в вышине (*γυρεύειν ὑψη*); конь (*ἵππος*) — от «топтать ногами» (*ἰππᾶσθαι τοῖς ποσί*); орел (*ἀετός*) — из-за того, что часто обновляется и живет многие [годы] (*πολλάκις ἀνακαινίζεσθαι καὶ πολλὰ (ἔτη ζῆν)*); птица (*πετεινόν*) — от «простирает крылья» (*τῆν πτέρυγα τεῖνον*); река (*ποταμός*) — от того, что имеет напояющее действие (*πότιμον ἐνέργειαν*); зимнее русло (*χειμαρρός*) — от того, что зимой течет (*ἐν χειμῶνι ρεῖ*); природа (*φύσις*) — от того, что рождает ипостаси (*φύειν τὰς ὑποστάσεις*); трава (*βοτάνη*) — от того, что «шагает вверх» (*βαδίζειν ἄνω*), так же как и человек, от того, что созерцает то, что вверху или «смотреть вверх», да и душа (*ψυχή*) от своего действия имеет название, ибо оживотворение происходит от дуновения (*ψύχειν*), поэтому именуется от оживотворяющего действия, из-за того, что тело оживотворяет. И бесчисленное множество другого, что мы не упомянули, чтобы не перечислять все в соответствии со своим названием.

### У. О соединении

Что такое соединение? И в скольких значениях понимается соединение? Соединение (*ἔνωσις*) есть общительное стечение воедино отстоящих вещей и называется так от слова «соединять» (*ἐνώσαι*), то есть сводить воедино и перемешивать вещи. О пяти видах соединения идет речь: о слятельном, разделительном, относительном, положительном и о святом соединении у Христа, которое превышает вышеперечисленных и по Ипостаси называется. Соединение слятельным называется, например, воды с вином. Разделительное же — человека с человеком. Относительное — золото с золотом. А Христово соединение — превышает этих и по Ипостаси называется. По Ипостаси соединение — самосущественное стечение воедино двух природ во чреве Святой Богородицы. Ибо ни тело прежде Бога Слова там

не существовало, ни душа, но вместе — плоть и вместе — Бог Слово. Плоть в Нем осуществилась — одушевленная, разумная, и как мне кажется, так же как и при нашем зачатии, самосуществующая душа сочетается с телом. Ибо ни тело [Col. 545] само по себе не возникает, ни душа не предсуществует телу, будучи прообразом соединения у Господа.

### VI. О единосущном

Что такое единосущное? В каком смысле говорится о единосущном? И в скольких значениях понимается единосущное? Единосущное есть то, что существует неразлично по своей сущности и действию. Ибо потому и называется единосущным, что обладает той же самой сущностью и силой. В пяти значениях именуется — единосущное (*ὁμοούσιον*), однородное (*ὁμογενές*), родственное (*συγγενές*), единоприродное (*ὁμοφυές*) и единоплеменное (*ὁμόφυλον*). Единосущное есть то, что существует в своей собственной сущности, но имеет и некоторые отличия, например камень рыхлый и камень твердый. Они единосущны, то есть из одной сущности. Есть также и дерево финиковое и дерево эбеновое, подобно же и плоть верблюда и плоть рыбы. Они называются единосущными, потому что той же сущности [принадлежат]. Так же как и все люди — одной сущности, имеют же различия в том, что один — высокий, другой — низкий, один — сильный, другой — слабый. Но тем не менее они одной сущности — из души и тела. Иносущным называется то, что имеет разные сущности и к другой вовсе не приближается, но совершенно чуждое и всяким образом ему совершенно неподобно, например вода и огонь. Ибо иная сущность у огня и иная у воды. И потому иносущным (*ἑτεροούσιον*) называется то, что иноприродным (*ἑτεροφυές*) и инородным (*ἀλλογενές*) оказывается, так же как человек и Бог, Ангел и глина, солнце и трава.

Ибо они во всех отношениях не подобны по отношению друг к другу, поэтому и называются иносущными из-за того, что не причастны по сущности друг к другу, но одна сущность у одного, другая — у другого, как сказано.

### *VII. О душе и уме*

В двух значениях говорится о душе, ибо одна — неразумная, которая у скотов, а другая — разумная, которая у людей. И та, что у скотов — из земли получила сотворение по Божиему повелению, говорит Божественное Писание: *сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душ живых* (Быт. 1:20). Так что животные получили душу из земли. Поэтому имеют стремление и всякое вожделение только к земному и не помышляют о вышнем. Как же произошла душа их из земли — скажем. Дала земля по повелению Божию плоть скотам, а плоть сотворила кровь. Кровь же стала душой скотской для животного, так что когда умирает животное, то кровь, свертываясь, в плоть превращается. Плоть же, истлевающая, вновь разлагается и становится землей. И поэтому они не ведают и не помышляют о вышнем. А человек — из Божественного вдуновения получил душу, поэтому и познает Божественное, и к вышнему стремится, и о небесном помышляет и является словесным и мыслящим. Но пусть никто не предполагает даже, что дух, который вдохнул Бог в человека — стал душой, да не будет, но дух тот душу сотворил. [Col. 548] Ибо если тот дух был бы душой в человеке, то, наверное, душа была бы Божественной сущности. А если бы душа существовала из сущности Божией, то почему она не всегда неизменна и непреложна, как Бог? Ибо Он говорит: *Закон истины бе во устех его, и неправда не обретется во устнах его: в мире исправляяй иде со мною и многи обрати от неправды* (Мал. 2:6). Душа же иногда то глупа, то разумна, иногда грешна, а иногда праведна, иногда верна, а иногда — неверна, иногда

неведающая, иногда — ведающая, иногда усердная, а иногда — ленивая. И будучи такой, как же она может называться из сущности Божией? Не так это, не так. Вдуновение же то душу сотворило в человеке — словесную и мыслящую. Поэтому душа разумным образом себе вышнее представляет, тамошнее ищет, вожделеет и любит, потому что именно оттуда получила сотворение. А у неразумных [животных] — не так, но будучи земной, только земного ищет, поэтому и умирает вместе с телом. А у человека душа пребывает вечно живой и нескончаемой. Имеет же душа три части: разумную, яростную и вожделевательную. И благодаря разумной части — любит Бога, благодаря яростной части — гневается на демонов, делаясь мужественной против них, а благодаря вожделевательной части — вожделеет небесные блага. Имеет человек пять телесных чувств и пять душевных. Телесные: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Созерцаются зрением белое и черное; слухом — высокие и низкие звуки, обонянием — благоухание и зловоние, вкусом — сладкое и горькое, осязанием — твердое и мягкое, теплое и холодное. У души же органы чувств следующие: ум, разум, мнение, воображение и чувство. Называется же каждое чувство органом чувствующим оттого, что чувство сохраняет животное чувствующим. Следует же знать и то, что всякая плоть телом называется, но не всякое тело плотью называется. И звезды телами небесными называются, но не называются небесными плотями. Ибо тело в двойном смысле берется: тело материальное и тело тонкое. И тело материальное — то, которое удерживается руками, тленное и подверженное смерти; за тело же тонкое нельзя схватиться и удержать, как например, у солнца, луны и звезд. Тело же плотное и материальное называется плотью и состоит из четырех стихий — крови, флегмы, сока, желчи, или из воздуха, земли, огня и воды, то есть из горячего, холодного, влажного и сухого. Солнце — горячую и

животворящую стихию, воздух — горячую и влажную, земля — сухую, вода — влажную стихию порождает. Таково то, из чего составлен человек, а точнее — плоть человека, посему после смерти вновь на те же стихии разлагается.

### VIII. О тленном

Что такое тленное? В каком смысле говорится о тленном? И в скольких значениях говорится о тленном? [Col. 549] О тленном (*φθαρτόν*) говорится в двух смыслах: телесном и душевном. В душевном — когда кто-то грешит, то говорится, что он — растленный, как и говорит Писание: *растлишиася и омерзшиася в беззакониях* (Пс. 13:1). В телесном же смысле — в трех значениях: тление (*φθορά*), истление (*διαφθορά*) и уничтожение (*καταφθορά*). Тление [здесь] — [только] отделение души от тела и смерть, истление — когда тело разъедается червями и остаются только кости. Уничтожение же — когда истлевают кости и исчезают и приходят в совершенное небытие. А о Господе нашем Иисусе Христе мы говорим, что Он только тление принял, то есть смерть. Истления же или уничтожения Его всесвятое тело вовсе не приняло, но Он, восстав тридневный, стал Первенцем из мертвых.

### IX. Почему называется Первенцем?

Потому что первым воскрес из ада, как и мы воскреснем в будущем во Второе Пришествие. Ибо когда перед этим воскресли Лазарь и дочь Иаира и многие другие, то почему никто из них не назван был первенцем? Потому что они, воскреснув из мертвых, снова умерли. Христос же, воскреснув, больше уже не умирал. И то, что с нами будет в Воскресении [будет], это было и с Ним. Ибо Он первым воскрес из мертвых в воскресение нетления, которого и мы уповаем вкусить в будущем, и которое уже не сменится смертью.

*X. Что такое слово и определенное слово?*

О слове говорится в трех значениях: слово сущностное (*λόγος ἐνούσιος*) — Бог Слово, слово внутреннее (*λόγος ἐνδιάθετος*) — у Ангелов, и в нашем помышлении говоримое слово; и произнесенное (*ὁ προφορικὸς*) — посредством языка, которое именуется вестником мысли. Слово (*λόγος*) же происходит от «говорить» (*λέγειν*).

*XI. Что такое христианин?*

Христианин есть истинный разумный дом Христа, создаемый из добрых дел и правых догматов.

Еретик есть клеветник и осудитель истины. Ересь же есть ложное мнение о существующем. Непреложное есть то, что пребывает тождественным себе всегда. Естественное есть то, что в естестве заложено или то, что поистине познается как истинное. Противоестественное есть то, что Бог или не таким творил, или вообще не творил, например грех и смерть.

Три вещи говорятся в отношении людей: по естеству, против естества и сверх естества. По естеству — брак, против естества — блуд, [Col. 552] сверх естества — девство. И опять-таки: по естеству — праведно собираемое богатство, против естества — любостяжание, сверх естества — нестяжание. Подобным же образом опять-таки по естеству — соразмерное питание, против естества — чревоугодие, сверх естества — пост. Таким же образом опять же — по естеству — мир, против естества — возмущение, сверх естества — любовь к враждующим. И подобным же образом относительно и других вещей.

Этимология же есть правильность понимания имени, которое берется из самого ума. Например: от чего происходит слово «мир» (*εἰρήνη*)? От слов «ум пребывает в мире» (*τὸ ἡρεμεῖν τὸν νοῦν*). Опять-таки — возмущение (*ταραχὴ*) от слов:

«легче рассыпаться» (τὸ ῥᾶον χεῖσθαι), заблуждение (πλάνη) — от: «ум уклонился в сторону» (τὸ πλαγιάζειν τὸν νοῦν). Целомудрие (σωφροσύνη) — от «здроаво мудрствовать» (σῶα φρονεῖν), или от «тело хранить от скверны» (σῶμα φρουρεῖν ἀπὸ ῥύπου). Блуд (πορνεία) — или от «воспламенять юность» (πυροῦν τὴν νεότητα) или от «калечить» (πηροῦν) или от «ослеплять ум» (ἐκτυφλοῦν τὸν νοῦν) или от «поманить издалека» (πόρρωθεν κεύειν). И подобным образом относительно других вещей.

## ХII. О душе

О душе скажем, что в ней есть пять страстей, называемых душевными страстями: гнев, печаль, страх, забота и зависть. Тот, кто имеет разумный помысел, тот может над ними господствовать. Душа существует сама по себе теплой, как горящий огонь. Посему как огонь — бросаемое в котел варит, так и огненная душа посылаемую в чрево пищу измельчает и потребляет. Ибо душа так называется не из-за того, что она по сущности, как некоторые из простецов думали, но от того, что она от многoй теплоты высушивает влажность, как подтверждается на примере действия солнца, ибо оно, будучи горячим и огненным, сушит глину и вся влага испаряется. Относительно того, что душа — горячая по природе, сравни из примера умирающих. Ибо в час смерти отделяется от тела и все члены его охладевшими и ледяными оказываются, ничем не отличаясь от зимнего льда. Ибо пока душа имеет пищу в избытке, то тело остается горячим и плотным. А когда испытывает нехватку питания, то она тело поедает и губит. Ибо невозможно, чтобы тело без пищи противостояло горячности души, так же как медный сосуд, поставленный в печь, не может выносить без воды силу огня, раскаляется и совершенно разрушается. Посему также и котел души, не имея пищи [Col. 553], разогреваясь от огненности души, совершенно гибнет.

И если тебе кто-нибудь когда-нибудь выскажет сомнение, то спроси его: «Скажи мне, во всем ли теле находится душа человеческая, или в каком-то одном месте?», и если скажет тебе, что во всем теле, то скажи ему: «Как же тогда, если отсекают человеку руку или ногу, то не отсекается душа, но продолжает жить человек и не умирает?» А если скажет тебе, что в одной части расположена, опять скажи: «А как же тогда возможно жить отдельно от души? Ибо все, что не имеет души, — мертво, и ты сам не знаешь, что говоришь. Я же скажу тебе — в каком месте и каким образом и где покоится душа. Она водружена в трех местах тела и словно луч солнца в одно место вмещается и входит в дом и просвещает весь дом, так и душа, водруженная в трех частях тела весь дом тела оживотворяет. Обитает же душа в сердце и в задней части головы, которая затылком именуется и в царских жилах. Итак, в этих трех местах обитает душа. Поэтому в тот момент, когда наносится рана в сердце, или из царских жил вытекает много крови, или в голову бьют и рассекают мечом, тотчас душа отделяется от тела и тело оказывается мертвым. Душа же, обитая в этих трех частях, всему телу передает свою собственную оживотворяющую силу.

*Святители Р*  
*еомит*  
*Ф*  
*иладельфийский*

**СЛОВА О ТРЕЗВЕНИИ**  
**СЛОВО II**

**ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ**  
**ПРОФЕССОРА А.И.СИДОРОВА**

До конца XX века творения святителя Феопипта Филадельфийского (ок. 1250–1322), учителя свт. Григория Паламы, были практически неизвестны: только один трактат (по плохой рукописи) был издан в греческом «Добротолюбии» (и, соответственно, переведен прп. Паисием Величковским и свт. Феофаном Затворником).

Только в самом конце XX в. два ученых: Р.Синкевич и И.Григоропулос практически одновременно издали найденные творения святителя, среди которых центральное место занимают аскетические сочинения (числом 23).

Начиная с 2000 г. нами осуществляется перевод этих сочинений, ранее не известных русскому православному читателю. В настоящее время, после «Посланий», «Оглашений», «Увещаний» и «Монашеских установлений» издается перевод и комментарии «Второго слова о трезвении». Перевод «Первого слова о трезвении» был опубликован в сборнике: Московская Православная Духовная Академия. Материалы кафедры богословия.

2010–2011. Сергиев Посад, 2011. С.285–313.

**СВЯТИТЕЛЬ ФЕОЛИПТ  
ФИЛАДЕЛЬФИЙСКИЙ**

**ЕГО ЖЕ СЛОВО О БДЕНИИ И МОЛИТВЕ,  
СВЯЩЕННОЙ ДВОИЦЕ И МАТЕРИ  
ДОБРОДЕТЕЛЕЙ, РАЗУБЕЖДАЮЩЕЕ  
ТЕХ, КТО ПО НЕЗНАНИЮ ЗЛОСЛОВИТ  
НА РАДЕЮЩИХ ОБ ЭТОЙ [ДВОИЦЕ],  
И УВЕЩЕВАЮЩЕЕ КАЖДОГО  
ХРИСТИАНИНА ИЗУЧИТЬ ЕЕ,  
ПОДНИМАЮЩУЮ, СЛОВНО НА КРЫЛЬЯХ,  
ИЗБРАВШЕГО ЕЕ И ВОЗНОСЯЩУЮ ЕГО К  
ЛЮБВИ БЛАЖЕННОЙ ТРОИЦЫ**

**(MD 2)**

1. Для имеющих немощные очи те, которые идут впереди них, держа в руках свет, кажутся несносными не потому, что свет причиняет вред, и не потому, что несущие свет дурно расположены к ним, но потому, что в глубине их собственных очей сокрыта немощь: она, избличаемая и вызываемая наружу, доставляет много неприятностей глазам. И если острота [стрелкала], таящегося в них, не вымоется слезами, не получат они облегчения и не смогут смотреть на свет.

2. То же самое случается с [людьми], изнуренными обитающим в [их] душе грехом и имевшими чувствилища внутреннего человека<sup>1</sup>, ослабленными вследствие недуга страстей. Ибо

<sup>1</sup> Данное выражение (τὰ τοῦ ἕσω ἀνθρώπου αἰσθητήρια) указывает на духовные чувства (или чувства души), учение о которых было достаточно широко распространено в святоотеческой письменности (ср. Евр.5:14). О них, в частности, говорит Златоустый отец, замечая, что следует иметь «чувства души, навиком приученные к различению добра и зла» (Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. XII. Кн. 1. М., 2004. С.53). Помимо области нравственной деятельности человека,

те, которые имеют помыслы души омраченными вожделением к вещам мира сего, не в силах взирать на Свет Божества, сияющий [только] в чистых мыслях [людей благочестивых]. Ведь как удостоятся Божиего Света те, которые возлюбили противоположное Ему [душевное] расположение? Поэтому они, видя [подвижников], словом проявляющих ради пользы других святое ведение, осуществляемое в сокровенности их души, впадают, омрачившись в [своей способности] истинного различения, в одну из двух крайностей: либо они настаивают на том, что спасительные речи, произносимые этими [подвижниками], выходят за пределы возможного и считают такие речи скорее за словесные выдумки, чем за [обнаружения] тайнозрительной реальности<sup>1</sup>, либо, испепеляемые ревностью, издеваются над духовным трудом [подвижников], как над [явной] прелестью, а проповедующих этот труд и словом, и делом называют попавшими [в сети прелести]<sup>2</sup>. [На самом же

эти чувства составляют необходимое условие и тайнозрительного богословия. Согласно прп. Макарию Египетскому, при грехопадении духовные и бессмертные чувства души (τῶν νοερῶν καὶ ἀθανάτων αὐτῆς αἰσθητηρίων — в переводе А.Г. Дунаева: «духовные и бессмертные способности») угасли, «лишившись небесного и духовного вкушения», но Христос, воплотившись и претерпев Крест, снова восстановил эти духовные чувства. См.: *Преподобный Макарий Египетский. Духовные Слова и Послания* /Перевод А.Г.Дунаева. М., 2000. С.808. Текст: *Makarios / Symeon. Reden und Briefen. Bd.II. Hrsg. Von Berthold. Berlin, 1973, S. 185–186.*

- 1 Так мы позволили себе перевести фразу: ὡς πλάσματα μᾶλλον λογικὰ ἢ πράγματα μυστικὰ φρονοῦντες.
- 2 Эти рассуждения свт. Феопита показывают, что в современном ему христианском обществе Византии уже имелись противники исихазма, которые являлись предшественниками Варлаама, Акиндина и Никифора Григоры. Одним из главных объектов их нападков был, вероятно, духовный труд (τὴν πνευματικὴν ἐργασίαν), о котором ведет речь святитель и который, скорее всего, был связан с умной молитвой. И не случайно,

деле, эти хулители] сами впадают в богохульство иудеев. Ибо как иудеи, видя Господа с полнотой власти творящего Божии знамения и в Духе Святом изгоняющего бесов, называли Его впадшим в прелесть и одержимым бесом, а также, преисполнившись крайнего безумия, говорили, что Он изгоняет бесов [силою] веельзевула (Мф. 12:24; Мк. 3:22; Лк. 11:15), так и эти [нынешние хулители] клеветуют на действие Всесвятого Духа, проявляющееся в верных сердцах, называя его действием прелести. И подобная хула ввергает их в честолюбие, заставляя отрицать отпущение [грехов], как в веке нынешнем, так и в веке будущем — цепями такого осуждения они самым справедливейшим образом сковывают самих себя. Ведь отпущение грехов дается верующим через Святой Дух, поскольку Господь после того, как Он даровал ученикам Святого Духа и сказал: «примите Духа Святого», добавил: «кому простите грехи, тому простятся» (Ин. 20:22–23)<sup>1</sup>. Эти же [люди], закрывающие умные очи своей души, преградили и [доступ] к

что умная молитва позднее «изображается св. Григорием Паламой как самый трудный, самый тесный и скорбный путь к спасению, хотя и ведущий к самым вершинам духовного совершенства, если только молитвенное делание соединяется со всей остальной действительностью человека» (*Монах Василий (Кривошеин)*). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. Т. VIII. Прага, 1936. С.107–108). Не вызывает никаких сомнений и тот факт, что сам свт. Феодит был делателем такой умной молитвы, имеющий богатый опыт ее. Иначе бы свт. Григорий Палама не высказался о нем как о «воистину богослове и достойнейшем созерцателе истины Божиих тайн» (*Свт. Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 53).

- 1 Согласно изъяснению свт. Кирилла Александрийского, Спаситель «думал, что имеющим уже в себе Божественного и Господня Духа надлежит быть и властными отпускать грехи кого-либо и держать, на ком захотят, как скоро в них вселился Дух Святой, отпускающий и держащий (грехи) по Своей воле, хотя бы и через людей совершалось это дело» (Творения

самим себе благодати Святого Духа, через которую удостоивается отпущения [чужих грехов] тот, кто желает «иметь Бога в разуме» (Рим.1:28). Разумеется, возводящие хулу на Святого Духа отчуждают себя от свободы и ныне, и в Царстве будущего века<sup>1</sup>. Ведь [Апостол] говорит: «Закон духа жизни освободил меня от закона греха и смерти» (Рим. 8:2)<sup>2</sup>. Не нося [в себе] этого духовного закона, [начертанного] на скрижалях сердца и прочитываемого молитвой, как могут они воспринять учение о свободе и войти в жизнь, когда удерживаются в рабстве страстей и покрыты мраком неведения? Обитающие в лишенной света области рассудочного мышления<sup>3</sup> и скованные цепями безразличия не могут шествовать к свету трезвения и созерцать восход Солнца правды (Мал. 3:20), творящего, словно день, безмятежное состояние души и кротость сердца. Благодаря этому порывы страстей пускаются в бегство, изгоняемые [из души], словно дикие звери, теплотою Духа, а ум выходит на делание духовных добродетелей<sup>4</sup>, руководимый

святителя Кирилла Архиепископа Александрийского. Книга 3. М., 2002. С. 873).

- 1 Букв. «тогда» (τότε).
- 2 Так цитирует свт. Феодипт.
- 3 Думается, так можно перевести фразу: τὸν ἄγεγυνη̅ χῶρον τῆς διανοίας, предполагающую безблагодатную ползучесть нашей мысли, погруженной в суету дольного мира. Подобное устройство мыслящего начала тесно связывается свт. Феодиптом с безразличием (нерадением, ленью — ραθυμία) души.
- 4 См.: Пс.103:22–23. См. у свт. Григория Паламы, который в своем сочинении «К монахине Ксении» замечает: «Когда день расцветет и денница воссияет в сердцах (2 Пет.1:19), согласно первоверховному апостолу, тогда, по пророческому слову, *изыдет истинный человек* на истинное *делание свое* (Пс.103:23) и пользуясь светом, проложит путь свой горé или взыдет на горы вечные (Пс.75:5). И станет он, о чудо, в свете этом созерцателем (ἐπίπτης) сверхмирных вещей» (См.: Добротолюбие. Т.5.

светом правого суждения. [Названные же хулители] не извлекли опыта этого блага и не имеют его в самих себе, а ведь именно благодаря такому опыту тот, кто избирает, наподобие Моисея, путь продвижения к истине, являемой в душе, восходит на гору Божественного познания, удостоивается Богоявления, слышит Божий глас и воспринимает закон Духа<sup>1</sup>. Они же были преданы [Богом] «превратному уму» — мыслить и «делать непотребства» (Рим.1:28), вследствие чего, с одной стороны, по причине суемудрия и мудрования об излишнем, они пребывали неучами в духовном ремесле, а, с другой, — [всегда] имея на устах своих злословие и хульные речи, они препятствовали желающим постичь это светоносное ремесло; то есть они и сами не вступают на [спасительный] путь и другим не позволяют этого делать. Само собою разумеется, что каждый [из них] тяготеет к сродному и желает привлечь к собственному мнению того, кто придерживается иных взглядов: и покой не наступит до тех пор, пока какое-либо из двух убеждений не возобладает над противоположным. И то, что можно видеть в [естественно] противоположных вещах, это же наблюдается и в отношении противоположных мнений. Как там, когда одно преобладает над другим, например, горячее является губительным для холодного, и наоборот, холод-

Сергиев Посад, 1992. С.277). Текст русского перевода исправлен по изданию: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Β΄. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ. 1992. Σ.224.

- 1 В данном случае свт. Феодит подчеркивает значение опыта (τὴν πείραν) и, в частности, тайнозрительного (мистического) опыта, без которого невозможно никакое богословие. Или, как говорит наш выдающийся богослов, «если мистический опыт — личностное проявление общей веры, то богословие может быть опытно познано каждым» (Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 9). Прообразом истинного богослова или тайнозрителя для свт. Феодита, как и для свт. Григория Нисского, служит Моисей.

ное — для горячего, так и здесь — одни убеждения воюют с противоположными и, одолеваемые жаждой соперничества, стараются одолеть их. И, как можно это видеть, противоположная сторона желает оставаться [замкнутой] в самой себе до тех пор, пока оба мировоззренческих течения пребывают равными<sup>1</sup>. Подчинение [одного другому] происходит тогда, когда одно вследствие своей слабости уступает другому, ибо «кто кем побежден, тот тому и раб» (2 Пет. 2:19). [Упомянутые хулители], оказавшись вне самих себя, не желают шествовать путем мысли. А не желающие поступать по духу, согласно [Апостолу] Павлу (Рим. 8:4; Гал. 5:16), называют духовное знание необразованностью и прелестью, а учителей и глашатаев этого знания — людьми необразованными и заблуждающимися<sup>2</sup>.

3. Вследствие чего они стали следовать путем собственной похоти. Мы же, по мере [наших сил постараемся] показать красоту этого неизреченно восходящего [подобно солнцу] и светорождающего труда тем, которые с любовью расположены [к нему], чтобы быть запечатленными в [своей] мысли следами такого спасительного пути. Духовный труд, или ду-

1 Так, думается, можно перевести фразу: ἕως οὗ θατέρω ἴσῃν τὴν ἀλλοτρίω ἔχουσα.

2 Этот тезис оппонентов исихазма, с которыми полемизирует свт. Феолипт, напоминает позицию Варлаама Калабрийского: «Монахи, с которыми он встречался, были малообразованы и не могли удовлетворить в области аскетики запросы интеллектуала-скептика, только что опровергавшего в споре со св. Григорием (Паламой) действие благодати на человеческое рассуждение. Заносчивый характер, а также спиритуалистические убеждения, внушенные философией Платона, заставили его возмутиться, когда он услышал, что человеческое тело способно принимать участие в молитве и ощущать действие благодати» (*Иоанн Мейендорф, протопресв. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 54–55*).

ховный закон, существует как особенный мир<sup>1</sup>, находящийся и возникающий в заповедных областях души, где созидается небесный человек, состоящий из добросовестного внимания и непрестанной молитвы, подобно тому как зримый человек состоит из души и тела. Поэтому из творения чувственного человека познай образ наипростейшего расположения и созидания незапечатленного [ничем из материального] этого [небесного человека]<sup>2</sup>! В этом зримом мире человек был создан Богом на шестой день (см.: Быт. 1:26–31), а в умозрительном мире мысли небесномыслящий человек созидается Богом соответственно [его внутреннему] расположению к духовному<sup>3</sup>. Ведь когда желание души ускользает от пятеричного чувства, склонного к чувственным [вещам], и направляется к ведению духовного, тогда Бог, взяв ум от [его] деятельности, соответствующей чувству, как [Он брал] прах от земли (см.: Быт.2:7), вдыхает в этот ум созерцание Себя и дарует ему призывание святого имени Своего. [Так Он] делает внутреннего человека «душею живою» (Быт. 2:7) и просвещает его ум для ангельского поклонения Себе и «разумного служения» (Рим. 12:10). [Тогда внутренний человек] является как гонитель [лукавых] приражений, служитель божественных умозрений, губитель страстей, земледелец добродетелей, противник похотей, приверженец Божией любви, разрушитель [порочных] мечтаний, обнаружитель мудрости, царь естественных помыслов, владычествующий [над ними] с помощью духовного разума, укротитель [житейских] попечений, попечитель

- 1 Или: «исключительный (лучший) мир» (κόσμος ἑξαιρέτος).
- 2 Фраза, достаточно сложная для перевода (ὄν τὸν τρόπον τῆς ἀπλουστάτης διὰ θέσεως καὶ ἀτυπώτου δυαπλάσεως ἐκ τῆς κατὰ τὸν αἰσθητὸν ἄνθρωπον δημιουργίας μάθανε).
- 3 Так мы понимаем выражение: κατὰ τὴν πρὸς τὰ νοητὰ διάθεσιν.

[внутреннего] покоя, чужеземец для ощущений века сего, друг ведений будущего века<sup>1</sup>, покинувший [эту] тленную жизнь, насельник непреходящего мира, беглец из отечества, ввергнутого в [междоусобные] брани, гражданин неприступного града, презирающий временные [блага] и ревнующий о бессмертных, невежда в делах человеческих, но посвященный в воления Божии. [Тогда внутренний человек становится] иноязычным для мыслящих о земном (см.: Флп. 3:19) и толкователем горних [таин] для тех, чье «жительство — на небесах» (Флп. 3:20)<sup>2</sup>; [он делается] избегающим [чувственно] являемых удовольствий как [вещей] несуществующих,

- 1 Примечательно, что в эсхатологической перспективе слово «ведение (знание)» употребляется свт. Феополитом во множественном числе (φίλον τῶν γνώσεων τοῦ μέλλοντος αἰῶνος). Это предполагает, что в Царстве будущего века как обителей множество, так и познание божественных и духовных реалий обретет свою полноту в богатейшем разнообразии, только подчеркивающим единство этих *ведений*. Можно предположить, что совокупность таких ведений составляет одну из существенных черт вечного блаженства. А «вечное блаженство праведников будет не одинаковым. Мера блаженства окажется зависимой от степени совершенства того или иного подвижника. Каждый будет участвовать в этом блаженстве именно по мере своего духовного преуспеяния, то есть по мере своей освященности, своей обогочеловеченности, своей отроченности, своей оцерковленности» (Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т.IV. М., 2007. С. 428.)
- 2 Ср.: «Кто таинственно приносит Богу служение одной разумной силой [своей], отрешенной от похоти и ярости, тот на земле, подобно чинам ангельским на небе, исполняет волю Божию. [Он уже] стал сослужителем и сожителем Ангелов, как говорит великий апостол: *Наше жительство — на небесах* (Флп. 3:20). У таких [людей] нет ни похоти, расслабляющей наслаждениями напряжение ума, ни ярости, беснующейся и бесстыдно лающей на сродное себе. В них остается лишь один-единственный разум, естественно приводящий разумные существа к первому Разуму» (Избранные творения преподобного Максима Исповедника. М., 2004. С. 265).

и любящим не являемые [чувственным образом] блага, как то, что пребывает [вечно]; мертвым для вещественных похотей и живым для сокрытой во Христе жизни (см.: Кол. 3:3). Он не устремляется ни к чему земному — ни к богатству, которое лишено нерасхищаемого богатства, ни к неге, которая истощает неистощимую негу и производит неутолимый голод, ни к славе, которая приносит бесславие, ни к чести бесчестной, которая делает малоценной «драгоценную жемчужину» (Мф. 13:46) почитанием того, что малоценно, ни к начальствованию, которое порабощает непорабощаемую [силу] души<sup>1</sup> начальствам и властям лукавых духов (см.: Еф. 6:12), ни к похвалам, которые лишают силы [внутреннюю] стойкость помыслов, [необходимую] для служения Богу. И кратко сказать, ничто из того, что очаровывает или угнетает людей, не низвергает долу с высоты божественного служения этого внутреннего человека. Ибо разумение его располагается, словно в раю, в духовном рассуждении души<sup>2</sup>, трудясь [там] в памятовании о Боге посредством молитвы и храня ум посредством [постоянного внутреннего] бдения. Пребывая [в таком раю], он тайнозрительным образом воспринимает заповедь, [позволяющую] ему различать добро от зла и побуждающую его

1 Данную силу или начало души (τὸ τῆς ψυχῆς ἀδούλωτον) свт. Григорий Нисский соотносит со свободной волей человека, говоря: «Имеющий власть (τὴν ἐξουσίαν) над вселенной по преизбытку чести, уделенной человеку, предоставил чему-то и в нашей быть власти, и над этим каждый сам господин (κύριος). А это есть произволение (προαίρεσις), нечто не рабственное (ἀδούλωτον τὸ χρέμα), но самовластное, состоящее в свободе мысли» (Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Киев, 2003. С. 226–227).

2 Или: «в способности духовного различения души» (ἐν τῷ διακριτικῷ τῆς ψυχῆς). Свт. Феодит подчеркивает здесь единство разумного начала (ὁ λογισμὸς) и благодатного дара духовного рассуждения у подвижников, стяжавших «исихию».

вкушать всякую мысль, связанную с Божественным Светом, а помысла похоти, как содержащего в себе познание добра и зла (или [познание] наслаждения и муки), всячески избегать, поскольку этот помысл влечет, через забвение Бога, вечную смерть<sup>1</sup>. Сияние этого духовного рассуждения восходит в

- 1 В этом понимании Божией заповеди, данной человеку в раю (Быт.2:15–17), примечательно, что свт. Феодит связывает преступление ее с *помыслом похоти* или *желания* (τὸν λογισμόν τῆς ἐπιθυμίας), который приводит к познанию добра и зла, то есть к познанию наслаждения и муки или страдания (ἡδονῆς καὶ ὀδύνης). Последняя пара понятий весьма характерна для прп. Максима Исповедника (см.: *Schönborn Cb. Plaisir et douler dans l'analyse de S.Maxime d'après Questiones ad Thalassium // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2–5 september 1980. Fribourg, 1982. P.273–284*). И зависимость в данном случае Филадельфийского святителя от прп. Максима несомненна. Ср. рассуждение последнего относительно грехопадения: «Насколько человек радел о познании видимых [вещей] одним только чувством, настолько он укреплял в себе неведение Бога. Поскольку он затягивал узы этого неведения, постольку утверждался опытно в чувственном наслаждении познанными материальными [вещами], возжигая в себе любовную страсть рождающегося из него самолюбия, а заботливо соблюдая любовную страсть самолюбия, он измышлял многие способы к поддержанию наслаждения — настоящего порождения и цели самолюбия. А так как всякому злу присуще уничтожаться вместе с образующими его способами, то [человек], убеждаясь на самом опыте, что за всяким наслаждением следует страдание, к удовольствию имел всецелое устремление, а страдания всячески избегал, из всей силы борясь за первое и усердно побеждая второе. При этом он считал — что неисполнимо, — будто посредством таких ухищрений можно отделить их друг от друга и обладать самолюбием, соединенным с одним только наслаждением и совершенно недоступным страданию, не ведая под влиянием страсти того, что наслаждению невозможно быть без страдания. Ведь тягота страдания уже примешана к наслаждению, хотя она кажется и сокрытой у имеющих [это наслаждение] в силу преобладания удовольствия в страсти, поскольку преобладающему присуще быть более заметным и затмевать

душе, когда ум хранит трезвение, обращает взор свой к тому, что соответствует сердцу<sup>1</sup>, и призывает Бога, чтобы разогнать бесовский мрак. И подобно тому как [какой-либо человек],

ощущение сосуществующего с ним». Согласно прп. Максиму, «избавление же от этих зол и краткий путь ко спасению есть истинная и сообразная с [духовным] познанием любовь к Богу и всецелое отречение от душевной любви к телу и миру сему. Благодаря этому отречению, мы, отвергая похотливое желание наслаждения и страх перед страданием, освобождаемся и от злого самолюбия; восшедши же к ведению Творца и получив вместо лукавого самолюбия благое, духовное и отделенное от телесной любви самолюбие, мы непрестанно служим Богу этим самолюбием, всегда от Бога взыскуя устройства души» (Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. М., 1994. С. 27–31). Примечательно, что преподобный отец говорит о двух «самолюбиях»: греховном и добродетельном, из которых греховное, естественно, связывается с наслаждением.

- 1 Идея единства ума и сердца, отраженная в этой фразе святителя (πρὸς τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν ὀρώμετες), присуща многим исихастам. Так, прп. Григорий Синаит говорит: «Принудь ум из места начальствования (ἐκ τοῦ ἡγεμονικῆ), [или из головы], сойти в сердце и удержи его в нем» (*Преподобный Григорий Синаит*. Творения / Пер. с греческого, примечания и послесловие епископа Вениамина (Милова). М., 1999. С.95. См. также: *Saint Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration.* /Ed. By D.Balfour. Athens, 1981–1983. P.135). В трактате Каллиста Ангеликуда «О Божественном единении» изречается следующее: «Все то, что только ум видит без названного небесного дара (т.е. без благодати. — *A.C.*) и, следовательно, без Духа, ясно приснодвижно дышащего в сердце, — это только его мечты, и сколько бы он не богословствовал, все это пустые слова, проливаемые на воздух, не пробуждающие как следует чувства души: ибо он находится под влиянием слуха и слов, идущих извне, откуда главным образом, к несчастью, нашло себе доступ всепагубное блуждание умопредставлений и самого богословия, а не из сердца, вдохновляемого наитием просвещающего Духа, откуда происходит единовидная истина умопредставлений и непреложная истина богословия» (Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. М., 1999. С.92).

пребывая в своем жилище и радея о всем своем имуществе, если видит некоего вора, желающего его ограбить, то он, забрав богатство из своей сокровищницы, выходит [из дома] и обращается к властям за помощью, — так и ум, пребывая в жилище ведения и радея о [своих] помыслах, если видит сатанинский прилог, пытающийся совершить насилие над ним, возносит свои умозрения от мира сего и притекает к Богу, являя Ему воздыхание свое. И Господь, не пренебрегающий стенанием нищих и воздыханием убогих (см.: Пс.11:6), принимает дары ума и усваивает Себе все расположение его. Тогда душа сразу становится тронем Бога, а жилище бедного ума смотрится как хоромы Царя. Ангельское войско посылается против бесовской фаланги и карает [бесов за беды] души.

4. Если мысли души бодрствуют, то сияние Духа наполняет ее всякой славой, но если ум не радеет об исследовании самого себя и становится ленивым в божественном размышлении, то помыслы порока поднимаются в сердце, заволакивая ум покровом тьмы. Тот, кто болеет недугом [духовного] невнимания, подчиняется уделу неразумия, незаметно отступает во мрак любви к чувствам, отлагает любовь к Божественному Свету, отделяется от [правого] разума, лишается ведения и оказывается в области страстей. Тогда помышления его начинают трудиться над возделыванием пороков и помыслы его, словно муравьи, расплозаются по чувствам, собирая мысли пагубной похоти.

5. Этот напор неразумного [начала] души прекращает трезвение вкупе с молитвой. Трезвение есть окончание кружения [души]<sup>1</sup>, управление [своими] помыслами, [бодр-

<sup>1</sup> Это выражение (ῥεμψασμῶν κατάλαυσις — «прекращение блужданий [души]») предполагает внутреннюю сосредоточенность души и «исихию» христианина. Ср.: «Душа и сама отвращается от лукавых кружений, оберегая сердце, чтобы помыслы его не кружили в мире сем. А

ственное] состояние ума и движение разума<sup>1</sup>. Трезвение есть чистота ума, [благочестивое] устройство нравов, бодрствование души, сила [духовного] делания, неподвижность для плотского разжигания. Трезвение упраздняет развлечения души, [направленные] на земное<sup>2</sup>, а молитва делает эту душу возносящейся горé, к небесному. Трезвение рассматривается как место Божие [во время мира], сторожевая башня души, в которой обитает Бог и о которую сокрушаются и ломаются все стрелы мирской похоти. Ибо пророк говорит: «И бысть в мире место Его и жилище Его в Сионе. Тамо сокруши кре-

---

таким образом подвизаясь, употребляя все рачение и с великим вниманием при всяком случае удерживая телесные члены от худого, прекрасный хитон тела соблюдает неразорванным, неопаленным, неочерненным» (Творения преподобного Макария Египетского. М., 2002. С.267).

- 1 Свт. Феодит дает определение одного из основных терминов святоотеческой аскетике; *трезвение* (νήσις) подразумевает внутреннюю собранность и господство духовного начала человека (ума и т.д.) над его низшим началом. См.: *Miquel P. Lexique du desert / Etude des quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien. Abbaye de Bellefontaine, 1986. P. 193–199. Ср. определения у прп. Исихия: «Трезвение есть духовное художество, которое, если долго и с постоянным усердием проходить его, с Божиею помощью совершенно избавляет человека от страстных помыслов, и слов, и худых дел». Также: «Трезвение есть путь всякой добродетели и заповеди Божией; оно называется также сердечным безмолвием, и есть то же, что хранение ума» (Добротолюбие в русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т.2. М., 1998. С.165–166).*
- 2 Так, по нашему мнению, можно перевести фразу: νήσις τοὺς πρὸς τὴν γῆν μετεωρισμὸς καταργεῖ τῆς ψυχῆς. Понятие μετεωρισμός иногда переводится и как «рассеянность». Ср.: «Рассеянность происходит от праздности ума, не занимающегося необходимым. А ум остается в праздности и беспечности от неверия в присутствие Бога» (Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения. Т.II. М., 2009. С.232).

пости луков, оружие и мечь и брань» (Пс.75:3–4)<sup>1</sup>. Там, где трезвение становится зримым, там и памятование о Боге сокрушает, словно [вражеские] доспехи, забвение [Его], уничтожает неведение [Бога], словно меч [вражий], и нерадение [о Божественном], словно брань. Они суть могущественные силы страстей, ими [эти страсти] возбуждаются и к ним возвращаются<sup>2</sup>. Трезвение делает ум предстоятелем перед Богом,

- 1 Ср. толкование: «Миром здесь называет того человека, который в мире с людьми, потому что любит их; и (в мире) со страстями, потому что подчиняет их себе. И в сем-то человеке находится место, способное к принятию Бога. Далее, Сион в переводе значит высокая стража. Посему и тот, кто издали сторожит и видит нашествия демонов, может быть назван Сионом, по словам Оригена». И чуть далее: «В высшем и созерцательном смысле луки суть коварства и ухищрения, посредством которых демоны пускают разженные стрелы страстей. Охранительное у диавола оружие и власть врага над нами есть поупущение Божие; потому что когда поупущением Божиим получит власть наказывать нас, тогда он и не чувствует и не побеждается, хотя мы сражаемся и побеждаем его. Острый меч диавола есть отлучение наше от Бога, которому подвергаемся за грехи наши. Брань есть борьба, производимая против нас диаволом, или и сам диавол. Ибо как Бог есть мир, так и противник Его есть брань. Все сие, впрочем, уничтожил Бог в человеке мирном и наблюдающем ухищрения врага» (Толковая Псалтырь Евфимия Зигабена. (Греческого философа и монаха). Киев, 1882. С.462–463).
- 2 И. Григоровулос в своем примечании к данной фразе указывает на определенную связь мыслей свт. Феодипта с идеями, высказанными прп. Марком и Никифором Монахом (в греческом «Добротолубии»). Последний просто цитирует первого, который дает иносказательное толкование трех сильных и крепких «иноплеменных исполинов»; по его словам, на них утверждается «вся сопротивная сила мысленного Олоферна» (πάσα ἡ τοῦ νοητοῦ Ὀλοφέρνηου ἀντικεμένη δύναμις). Когда их уничтожают и умерщвляют, то гибнет и всякая сила лукавых духов. Эти три гиганта суть: неведение (ἄγνοια) — мать всех зол, забвение (λήθη) — сестра, «содейственница» (συνεργός) и помощница ее, а также нерадение (ῥαθυμία) — оно, соткав темное одеяние и

а Бога, в свою очередь, являет Созерцателем ума<sup>1</sup>. Ибо [Писание] гласит: «Заутра предстану Ти, и узриши мя» (Пс. 5:4). [А это значит]: «Утром в молитве представляю пред Тобою первую мысль мою, а Ты управляющей силой даров Своих воззри на меня, даруя мне молитву нерассеянную, радость духовную, мысль чуждую мечтаний, истинную любовь, кротость души и мир сердечный». Трезвение делает ум созерцателем Бога. Бог, являя Себя Моисею, глаголет ему: «Се место у Мене, и станешь на камне... и положу тя в расщелине камне... и тогда узриши задняя Моя» (Исх. 33:21–23). Трезвение есть место, приближающее к Богу; посредством него ум, удостоившийся стояния на камне веры, помещается в непостыдной надежде, от которой он восходит к священной любви и видится как идущий позади Бога, поскольку обоживающая сила утверждает мысль души в благочестивой памяти Божией<sup>2</sup>.

6. Трезвение тщательно следит за проявлением в душе чудесных видений и воспринимает ведение таин, изрекаемых в уши мысли. Великий Григорий, заимствуя слова [пророка] Аввакума, показывает это, говоря: «На стражи моей стану, и по-

---

покрывало для души из черного облака, утверждает и укрепляет неведение и забвение, становится их связью и укореняет в нерадивой душе зло, делая его твердым. См.: Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника Нравственно-аскетические Слова. Сергиев Посад, 1911. С.181. Перевод несколько исправлен по изданию: *Marc le Moine. Traités. T.II /Ed. Par G.-M. de Durand // Sources chrétiennes. N 455. Paris, 2000. P. 148–150.*

- 1 Подобное обозначение Бога (ἐπόπτην) встречается уже у одного из апостольских мужей — у св. Климента Римского, где Бог называется «Созерцателем (Надзирателем) дел человеческих». См.: *Die apostolischen Väter. Hrsg. von J.A.Fischer. München, 1956. S. 100.*
- 2 Далее мы нарушаем порядок глав в издании И. Григороволуса, поскольку данная глава (и последующие) у него слишком пространны. В издании же Р. Синкевича дается слишком подробный порядок глав.

смотрю», и узнаю, что «еже видети, что возглаголет во мне» (Авв. 2:1)<sup>1</sup>. Под «стражей» пророк подразумевает трезвение ума и безмолвие мысли, в котором рождается, вследствие [своей] предельной чистоты и неподдельности, ведение неизреченных [таин], и оно делается явным для души. Трезвение ума называется «стражей», поскольку оно убеждает душу ухаживать и заботиться о своих листьях<sup>2</sup>, или частях, ибо когда помыслы души собираются вместе к ее уму, а ум, в свою очередь, не удаляется от сердца, но устремляется к нему, лелея попечение [о горнем] и ища Царства Божия, тогда таковое усердие и попечение становится стражем частей души, через самого себя соблюдающем достоинство главнейших добродетелей<sup>3</sup>. Трезвение постигает страх Божий, порождает отдохновение от скорби, является повивальной бабкой при рождении [ду-

- 1 Свт. Феодипт цитирует свободно. У свт. Григория Богослова говорится так: «*На стражи моей стану*, говорит чудный Аввакум (Авв. 2:1). Стану с ним и я, по данной мне от Духа власти и созерцанию; *посмотрю* и узнаю, что будет мне показано и что *возглаголет*» (*Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский*. Творения. Т. I. М., 2007. С. 559). Ср. толкование свт. Кирилла Александрийского, согласно которому слова *стану на страже моей* означают: «... упражнением и подвигом приобрету себе трезвенность, опять очищу ум, освобожу его от мирской заботы, поднимусь как бы на камень, то есть к некоторой непоколебимости возвышенному постоянству мыслей» (*Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Ч.10. М., 1994. С.260).
- 2 Свт. Феодипт использует игру слов *φυλακή* («стража») и *φύλλα* («листья»).
- 3 У прп. Нила в качестве таковых главнейших добродетелей (*ἀρεταὶ γενικῶτατοι*) называются мудрость (*φρόνησις*), мужество (*ἀνδρεία*), целомудрие (*σωφροσύνη*) и правда (справедливость — *δικαιοσύνη*). См.: PG 79, 164. Впрочем, такими добродетелями могут быть и известные — вера, надежда и любовь.

ховного] восхождения и экстаcиса<sup>1</sup>. Ведь сам пророк изрекает: «И убоюсь сердце мое от гласа молитвы устен моих, и вниде трепет в кости моя, почую в день скорби моя, да взыдет в люди пришельствия моя» (Авв. 3:16). И опять: «Господи, услышах слух Твой, и убохося; Господи, разумех дела Твоя, и ужасохся» (Авв. 3:1-2)<sup>2</sup>. Он говорит, что, слившись с самим собой и оказавшись в самом себе, а также отстранив от себя мысль о всем, что окрест меня, я узрел схватку сродного в [своей] душе<sup>3</sup>; увидел я и злоумышления и козни неразумных страстей против божественных добродетелей, возвеличива-

1 Так мы сочли возможным перевести фразу: ἀναβασίῳ τε μαιεῦει καὶ ἔκστασιῳ.

2 Последнее слово цитаты («ужасохся» — ἐξέστην) подразумевает в данном контексте состояние «исхождения из себя» или «экстаза» («экстаcиса»).

3 Р. Синкевич переводит выражение τὴν συμβολὴν τοῦ ἐμφυλίου πολέμου τῆς ψυχῆς как «столкновение гражданской войны в душе». Речь идет о внутренней брани внутри человека, столь характерной и обычной для всего его бытия после грехопадения. Об этой брани прекрасно высказался св. Апостол Павел: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу то делаю» (Рим.7:15). Ср. изъяснение свт. Феофана: «Как в какой-либо семье глава семейства держит намерение, по его убеждению полезное, но когда надо действовать, собираются семьяне и уговаривают его делать противное тому: он соглашается, и делает. После, хоть и видит, что не следовало соглашаться, но уже сделанного не переделаешь. Это, однако же, не исправляет его; но когда приходится действовать в том же смысле, семьяне опять его сбивают сделать по-ихнему. Так и всегда делает он не еже хочет. То же самое происходит и внутри нас. Всякий желает доброго и ненавидит злое; но приходит сласть самоугодия, отуманивает очи ума, извращает расположение сердца, — и желаемое доброе не желается, а ненавидимое злое является привлекательным; отчего не то творится, а это содевается» (Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования Посланий Апостола Павла. Послание к Римлянам. М., 1996. С. 427).

ние [различных видов] гордыни против ведения Божиего, со-противление вражды миру, беснование возлюбившего порок безумия, свирепствующего на душу, притворное содействие [душе, подвизающейся] в добродетелях, порока, [скрывающегося] под личиной [добра]. И когда узнал я не проявляющееся явно уничтожение и коварное рассеивание сущности ума и всякое другое многообразное движение лукавых духов, тайно сплетаемое и незримо распространяемое, [чтобы опутать] разумную способность [духовного] различения, то «убояся сердце мое» и «вниде трепет в кости моя» (Авв. 3:16).

7. И это потому, что человек, молящийся устами и языком поющий псалмы, но в сердце своем сожительствовавший с пороком, устами приближается к Богу, но сердцем далеко отстоит от Него<sup>1</sup>. Вследствие чего я был утрашен [своим] тайным общением с врагом, хотя и был предназначен стать общником Божиим, а поэтому приведена в смятение сила моя. Однако через хранение ума я был научен, что схождение Бога Слова к человеку произошло ради того, чтобы разумное [начало] души было освобождено от неразумного рабства страстей, а отнятая врагом власть вновь была дарована человеку, чтобы он, освободившись от многих скорбей и стяжав отдохновение, мог мужественно противостоять греху и в чистоте служить живому Богу. Поэтому через Вочеловечивание Бога Слова я восхожу к отрицанию плотского наслаждения и расторгаю узы сладострастия. Ведь если я, таинственным образом услышав о Божественном Вочеловечивании, утрашился вследствие невыносимой силы Божества, то, с другой стороны, постигнув [чудные] дела этого спасительного Домостроительства, исшел [из самого себя] вследствие беспредельного богатства Божественной Доброты. Трезвение есть путь

<sup>1</sup> Ср.: Ис. 29:13; Мф. 15:8.

Божий и движение к Истине. Давид и Исаия научают этому: первый, молясь о том, чтобы [Господь] руководил им на пути к этой Истине, а второй, увещевая народ приготовить [такой] путь. Ибо говорится]: «Настави мя, Господи, на путь Твой, и пойду во истине Твоей» (Пс. 85:11) и «Глас вопиющего в пустыни: уготовайте путь Господень, правы сотворите стези Его» (Ис. 40:3). Ведь если хранение сердца уготовано в уме, то силы души воспринимаются как идущие прямыми стезями Господа. Господь Бог наш — прям<sup>1</sup> и «правоты виде лице Его» (Пс. 10:7)<sup>2</sup>.

Трезвение есть дом Божий и супруг молитвы<sup>3</sup>. Как говорит Давид: «Вниду в дом Твой со всесожжением, воздам Тебе молитвы моя, яже изрекосте устне мои, и глаголаша уста моя в скорби моей» (Пс. 65:13–14). Душа входит в оплот ума, когда все ее помыслы целиком воспламеняются огнем божественной любви и когда густые испарения молитв, всесожигаемые божественною любовью на жертвеннике трезвения, возно-

- 1 Слово εὐθὺς означает и «прямой», и «открытый, истинный» и «правый, правильный».
- 2 Ср. толкование: «Слова: *лице Его видит правоты*, равносильны со словами: *Он возлюбил правду*. Ибо кого кто любит, того и видит, и, напротив, кого ненавидит, того отвращается и не видит. А под лицом Бога должно разуметь силу Его видения» (Толковая Псалтырь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха), изъясненная по святоотеческим толкованиям. Киев, 1882. С.67).
- 3 О связи трезвения и молитвы ср. высказывание в поздневизантийском анонимном трактате «Метод священной молитвы», где говорится: «Трезвение и молитва связаны, как душа с телом: одно не существует без другого. Соединяются они двояко. Сначала трезвение противостоит греху, будучи неким передовым разведчиком, а следом молитва сразу уничтожает и истребляет связанные стражей /охранением/ постыдные помыслы, чего не может совершить одно внимание» (Византийские исихастские тексты. М., 2012. С. 93).

сятся к Богу. Поэтому пророк и просит, чтобы молитва его направлялась прямо [к Богу], как фимиам: «Да исправится молитва моя, яко кадило пред Тобою» (Пс.140:12). Ведь как фимиам, приготовленный из многих видов благовоний, издает единое, [хотя и] смешанное благоухание, так и душа, запечатлевшись различными добродетелями, сосредотачивается в самой себе в единовидной мысли любви<sup>1</sup>. И подобно тому, как навык страстей рассеивает силы души на похоти мира сего, так и естество добродетелей собирает воедино эти силы к божественной любви, словно мать своих чад. Фимиам, пребывая вне огня, издает очень мало благоухания, а брошенный на раскаленный уголь, он услаждает чувство стоящих рядом, поскольку благовоние посредством дыма достигает их обоняния. И душа, проводящая время вне Божественной любви, не

<sup>1</sup> Так, по нашему мнению, можно перевести фразу: πρὸς ἑαυτὴν εἰς μονολόγιστον ἔννοιαν τῆς ἀγάπης συνάγεται. Определение μονολόγιστος, которое мы перевели как «единовидный», может означать как «мышление только об одной вещи», так и значение «только в одной мысли». В святоотеческой письменности это определение появляется у прп. Марка Отшельника, где оно употребляется в смысле первого мысленного приражения лукавого, а также в смысле «непреклонной надежды» (μονολόγιστου ἐλπίδος — в русском переводе: «мысленной надежды»). Позднее данное определение тесно ассоциируется с молитвой (μονολόγιστος εὐχή). Например, у прп. Иоанна Лествичника «единословие» (μονολογία) противопоставляется «многословию» (πολυλογία) в молитве. Эта «единовидная» (или «единомысленная») молитва, часто тождественная молитве Иисусовой, является мощнейшим оружием в духовной брани с лукавым. Игнатий Константинопольский (PG 105, 552) по этому случаю замечает, что ум, целиком устремляющийся к Богу, становится «единообразным» и «единовидным» (μονότροπος, μονολόγιστος). См.: *Bartelink G.J.M. Quelques observations sur le terme monologistos // Vigiliae Christianae. V.34. 1980. P.172–179.* Можно предположить, что «единовидная мысль любви» у свт. Феодита неразрывно связана с молитвой и всецелой устремленностью к Богу.

благоугождает Богу, но как только [ее] световидные помыслы приближаются к кадилу сердечного безмолвия, то душа сразу же воспламеняется огнем Божественной любви — и тогда она вся целиком устремляется горé и воспаряет вверх, ибо когда она обитает в Боге посредством ведения, то удаляется от удовольствий здешней жизни, поскольку не имеет никакого пристрастия к [различным] видам чувств.

9. Трезвение пробуждает сердце и просвещает его и когда тело бодрствует, и когда оно спит, по словам [Соломона]: «Аз сплю, а сердце мое бдит» (Песн. 5:2). Свидетельствует об этом и Иаков: покинув свою землю [по дороге], прилег на землю и увидел [во сне] лестницу, по которой восходят и нисходят Ангелы [Божии] (Быт. 28:10–22)<sup>1</sup>. Ведь когда душа, отправившись в странствие и [отрешившись] от [присущей ей] связи с органами чувств, простирается в благомыслии смиренномудрия, словно на подвижническом ложе, то владычественное начало<sup>2</sup> свое возлагает, словно главу, на камень

- 1 В святоотеческой письменности эта лестница часто служит образом нашего тайнозрительного восхождения к Богу. Так, св. Григорий Богослов говорит о некоем Феогнии: «Хотя на поприще добродетели вступил он позднее других, но по быстроте ног своих (что весьма чудно) много опередил вступивших прежде него... И восходя по той лестнице, какую праотец наш Иаков, сын Исааков, видел утвержденной от земли на небо (см.: Быт. 28:12), восходил для того, чтобы увидеть Самого Бога, высочайший источник небесных светов, одну из ступеней уже прошел, на другую опирается своими стопами, а третьей касается рукой, взорами уже простирается далее» (*Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский*. Творения. В 2-х томах. Т. II. М., 2007. С. 328).
- 2 Под ним (τὸ ἡγεμονικὸν αὐτῆς) подразумевается, естественно, разумное и духовное начало. Сам термин τὸ ἡγεμονικὸν восходит к античной философии, но уже очень рано органично вошел в христианское богословское словоупотребление. Ср. у Климента Александрийского, который говорит о наличии символического числа десять (декады) в человеке: «пять органов чувств, способность членораздельной речи,

(см.: Быт. 28:11), на веру Христову, тогда чувства тела спят, не будучи заняты попечением о насущных [вещах], а сердце бодрствует, делая неусыпным око души. Тогда хранение мысли представляется как лестница, воспаряющая горé, по которой помыслы, труждающиеся над добродетелями и простирающиеся к ведению горних [вещей], восходят и снова нисходят, смиряемые немощью естества<sup>1</sup>. Трезвение есть заповедь пророков: «Приготовься, Израиль, призвати имя Господа Бога твоего» (Ам. 4:12)<sup>2</sup>; оно же является и заповедью Христовой: «Бодрствуйте и молитесь» (Мф. 26:41; Мк. 14:38). Трезвение заставляет Бога внимать человеку: «Уготованию сердца их внят ухо Твое» (Пс. 9:38) — говорит блаженный Давид. И Христос считает блаженными тех, кто предан трезвению: «Блаженны чистые сердцем», то есть пребывающие в трезвении и хранящие [свой] ум; а причина [такого блаженства Им также указывается]: «ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8). Оно есть дар, непрестанно желаемый и взыскуемый [нами]; жаждущие и стремящиеся стяжать его должны ежедневно молиться так: «Даруй нам, Боже, бодрствующий ум, помыслы целомудренные, сердце трезвенное, сон легкий и избавление от всякого диавольского мечтания».

репродуктивная способность, восьмое — сила, вдохнутая при творении (τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικὸν), девятое — разум (точнее «руководящее начало души»: τὸ ἡγεμονικὸν) и десятое — отпечаток, который оставляет в душе верующих Святой Дух» (*Климент Александрийский*. Строматы. Книги 6–7. СПб., 2003. С.73).

- 1 Ср. у прп. Исихия: «Трезвение подобно лестнице Иакова, наверху которой восседает Бог и по которой ходят Ангелы. Оно исторгает из нас всякое зло, отсекает многословие, злословие, оклеветание и весь каталог (список) чувственных страстей, не терпя и на короткое время лишиться собственной своей сладости» (*Добротолюбие*. Т.2. Сергиев Посад, 1992. С.169).
- 2 Так цитирует свт. Феодипт.

10. Само же это благотворное трезвение любит возлюбивших его, а взыскующие его и глаголющие: «Когда приидеши ко мне?» (Пс. 100:2) обретут его, и оно, явившись, ответит встретившим его «Я сокрыто облаками нерадения и мракторное забвение<sup>1</sup> ненавидит меня. Мрачное неведение затемняет меня. Смертоносное нерадение преследует меня. Я встаю рано в беспристрастном уме. Восхожу, [подобно солнцу], в мысли, лишенной [страстных] мечтаний. Приносящим великую радость являюсь я в кроткой душе. Пути свои прокладываю в незлобивом сердце. Пред очами моими не предстоит [никакое] лукавство. Ибо «предзрех Господа предо мною выну» (Пс. 15:8), а «чуждий восташа на мя ... и не предложиша Бога пред собою» (Пс. 53:5). «Не прильпе мне сердце строптиво» (Пс. 100:4). Изгоню прочь хулу; «вечер и завтра, и полудне» (Пс. 54:18), и во всякое время слежу я за путями духовных врагов моих. Рассказываю душе о засадах страстей<sup>2</sup> и возвещаю уму о том, как победить их. Облекая по-

- <sup>1</sup> Это понятие (ἡ ἀχλυποῖος λήθη) предполагает, скорее всего, забвение Бога и Божественного, будучи противоположным постоянному记忆ованию о Боге; подобного рода забвение неразрывно связано с неведением, нерадением и другими пороками. Ср. ряд глав у прп. Марка: «57. Пусть всякая невольная скорбь научает тебя помнить о Боге, и ты не будешь иметь недостатка в побуждении к покаянию. 58. Забвение само по себе не имеет никакой силы, но укрепляется по мере нашего нерадения. 59. Не говори, что мне делать? Я и не хочу, а оно (забвение) приходит: это за то, что ты, помня, пренебрег должное. 60. Какое помнишь добро — делай; (тогда) и то, которого не помнишь, откроется тебе, и не предавай мысль безрассудному забвению» (Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника Нравственно-подвижнические Слова. Сергиев Посад, 1911. С. 15).
- <sup>2</sup> Говоря о «засадах страстей» (τὰ ἐγρυμᾶτι τῶν παθῶν), свт. Феодит предполагает их внезапные и коварные нападения. Ср.: «Молясь, наблюдай за помыслом: если он легко успокоился, [проследи], откуда это

мысли в доспехи молитвы и повелеваю им молчаливыми звуками петь вместе с Давидом: «Бог нам прибежище и сила» (Пс. 45:2), Помощник при восстаниях страстей, «обретших ны зело» (Там же). Поэтому не будем страшиться, когда зло нападает на нас, пытается отвратить нас от сладости Иисусовой<sup>1</sup> и обратить нас к плотским страстям и мирским влюбленностям. Нам же «прилепятся Богови благо есть, полагаги на Господа упование наше спасительно есть» (Пс. 72:28)<sup>2</sup>, поскольку в тот час, когда мы отделяем себя от памяти о Господе и внемлем враждебным бесам, — в этот час мы и умираем, так как «удаляющие себя от Него, погибнут» (Пс. 72:27). Это, напевая, внушаю я тем, кто обретает меня, чтобы они поступали так. Поэтому придите ко мне [все] желающие и вкусите труды добродетелей моих, пейте вино умиления и сокрушения. Оставьте стяжание [мирских] вещей, наслаждения плоти, суетные утруждения и бесполезные попечения. Взыскайте нищету, злострадание и скорби ради Христа. Стяжайте кротость и жажду Правды, дабы мир<sup>3</sup> просиял в мыслях ваших.

произошло, дабы не попасть тебе в засаду и, впад в обман, не предать самого себя» (Творения аввы Евагрия. М., 1994. С. 90).

- 1 Это выражение (τῆς Ἰησοῦ γλυκύτητος) предполагает в данном случае, скорее всего, преизобилие благодати в тайнозрительном опыте присутствия Господа. Ср.: первое греческое «Житие» прп. Пахомия Великого, где говорится, что «больше вечных пыток боялся он быть отчужденным от смирения и сладости Божиего Сына, Господа нашего Иисуса Христа» (Хосроев А.А. Пахомий Великий. (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). СПб., 2004. С. 264).
- 2 Так цитирует свт. Феодипт.
- 3 Речь идет о мире и покое духовном (εἰρήνη), вероятно, во многом совпадающем с «исихией». Ср. у свт. Василия Великого, который, толкуя Пс. 33:15, говорит: «*Взыщи мира и пожени и*». О сем мире сказал Господь: *мир оставляю вам, мир Мой даю вам, не якоже мир дает мир, Аз даю вам* (Ин. 14:27). Посему *взыщи мира* Господня и *пожени и*. А достигнешь его

Извергните из сердец ваших формы, образы и виды страстей и начертайте на мыслях ваших имя Христово, чтобы «изобразился в вас Христос» (Гал. 4:19), делая вас «наследниками Божиими и сонаследниками Христу» (Рим. 8:17). Вознесите помыслы ваши от телесных попечений и устремите взор к молитвенному размышлению о духовном<sup>1</sup>. Услышите знаменитого Даниила, глаголющего: «Воздвигох очи мои, и видех» (Дан. 10:5). Возлюбите целомудрие и чистоту, ибо очи мои [мои] обращены на тех, которые незыблемо [пребывают] в вере и не взирают с распушенностью на лица женщин<sup>2</sup>. Тот, кто служит мне, ходит по стезе исполнения заповедей, а лжец, наглец и клятвопреступник не служит мне; не радуюсь я и пустословлю. При появлении первых мыслей<sup>3</sup> лукавой похоти

---

не иначе, как к намеренному гоня, к почести вышнего звания (Флп. 3:14). Ибо истинный мир — горé, а доколе мы связаны с плотию, неразлучно с нами многое, что нас возмущает. Посему *взыщи мира*, то есть освобождения от мятежей мира сего, приобрети безмятежный ум, невзволнованное, невозмущенное состояние души, непоколебимое страстями, не увлекаемое ложными учениями, которые своим правдоподобием склоняют к согласию, чтобы чрез сие приобрести тебе *мир Божий, превосходяй всяк ум* (Флп. 4:7) и отклоняющий твое сердце» (Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения. Т.1. М., 2008. С. 541).

- 1 Так мы считаем возможным перевести выражение:  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{\eta}\nu\ \mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\eta\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ .
- 2 Возможно, здесь отзвук высказывания одной из ветхозаветных книг: «Обрати око твое от жены красныя» (Сир. 9:8).
- 3 Понятие «первая мысль» ( $\pi\rho\omega\tau\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$ ) играло большую роль в христианской аскетической письменности. Например, Евагрий Понтийский замечает: «Тот успешно свершает молитву, кто всю первую мысль свою плодородит Богу». Как мною указывается в комментарии, это понятие встречается у прп. Марка Подвижника, который констатирует, что диавол имеет власть над такой «первой мыслью», чтобы искушать наше внутреннее расположение и склонять его к своему совету. Прп. Иоанн Лествичник также говорит о бесе — «предварителе», который искушает

я убиваю все постыдные страсти, ибо, видя прилоги [этих страстей]<sup>1</sup>, я не позволяю помыслам приходить в движение. Ведь когда образы помыслов запечатлеваются [в нас], то происходит согласие мысли<sup>2</sup> и душа, словно раба, попадает в плен [к нашим] врагам, а я изгоняюсь из своей области. Зная это, я восстаю против [всякого] мечтания, отвращаясь от сдружения<sup>3</sup> с ним. Видя меня столь труждающимся, супруга моя —

нас и оскверняет наши «первые мысли». Поэтому я характеризую содержание данного понятия так: *первая мысль* «есть первое изначальное движение ума и души человека, которое проявляет его глубинное духовное расположение и определяет развитие душевной и духовной жизни либо в течение дня, либо на протяжении более длительного периода» (Творения аввы Евагрия. М., 1994. С.90, 198–199).

- 1 Термин *προσβολή* («прилог, приражение») также имеет большое значение для святоотеческой аскетики. По словам С.Зарина, «этим термином обозначается такое представление какого-нибудь предмета или действия, соответствующих одной из порочных склонностей природы человека, которое или под влиянием внешних чувств, или вследствие своей с психологической работой памяти и воображения, по законам ассоциации входит в сферу сознания человека». Как отмечает далее этот русский ученый, появление «прилога» в сознании человека часто не зависит от его воли и происходит самопроизвольно, но для воли «прилог» служит «пробным камнем, поводом к обнаружению той или иной ее настроенности, доброй или злой качественной определенности» (См.: *Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению*. М., 1996. С.250–253).
- 2 Термином «согласие» (*συγκατάθεσις*) обычно обозначается важный момент развития страстей в душе человека, когда он «делает новый — решительный и важный — шаг по пути приближения к греховной страсти, поскольку в душе его, именно в данном моменте, назревает волевая *решимость* достигнуть того или иного употребления объекта страстного помысла, пустив в ход с этой целью все зависящие от самого человека средства» (Там же. С. 256).
- 3 Также один из моментов развития страсти (*συνδυασμός* — не только «сдружение», но и «сосложение, сочетание, соитие»), который обычно находится между «прилогом» и «согласием». Помысл при этом

молитва сразу же присоединяется ко мне (ибо весьма любит меня), поскольку я лаю на воров и бужу хозяина дома — ум; ее непобедимой силой уничтожаются [и изгоняются] из верующей души все помыслы, возделывающие беззаконие, вместе с их мечтаниями. И вот, я открыл таинственные пути мои. Шествуйте по ним, ибо Дух Божий руководит ими, и тот, кто водится Духом, становится сыном Божиим. Как говорит [Апостол], «все водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим. 8:14).

10. Но пусть молитва — сама царица добродетелей<sup>1</sup> — выглянет с высоты чистоты и громогласно заявит своим данникам, совлекшим свои одежды и облачившимся в ее одеяния: «Я даю подвижникам на время передышку от телесных трудов, ибо тех, кто платит мне дань утруждениями души и тела, я взамен вознаграждаю плодами Духа (см.: Гал. 5:22–23) — удостоившиеся таких плодов становятся превыше бесовских козней. Я есть сокрытое поле: его приобретают те, которые

---

«раскрывается в целую мечтательную картину того или иного характера, заполняя собою постепенно всю сферу сознания и вытесняя из него все другие впечатления и мысли. Человек, очевидно, потому позволяет своему вниманию медлить на помысле, заниматься им, что он испытывает, переживает благодаря этому чувство *удовлетворения*» (Там же. С. 254).

- 1 Подобное обозначение молитвы довольно часто встречается в святоотеческой письменности. См., например: «И молитва называется добродетелью, хотя она есть мать добродетелей; ибо рождает их от соединения своим со Христом». Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника Нравственно-подвижнические Слова. Сергиев Посад, 1911. С.33. Ср. также: «Главное же во всяком добром рачении и верх заслуг — прилежное пребывание в молитве. Ею, испрашивая у Бога, ежедневно можем приобретать и прочие добродетели» (Творения преподобного Макария Египетского. М., 2002. С. 435).

с усердием отвергают от себя все [блага этого] мира<sup>1</sup>. Я есть та, которая выводит ум [из соблазна] чувственного ощущения здешних [вещей], рассекая «главы сильных» (Авв. 3:14), то есть страстные мечтания, властвующие над душой, чтобы добиться ее согласия на грех. Я есть огонь, который пришел низвести на землю Господь (см.: Лк. 12:49), возжигаемый в невещественном теми, кто [еще] вещественен<sup>2</sup>. Я есть оплот против врагов: «Вси языцы обыдоша мя, и именем Господним противляхся им» (Пс. 117:10). Я есть учительница ведения Христова: «...вонже аще день призову Тя, се познах, яко Бог мой еси Ты» (Пс. 55:10). Я есть утешение отчаявшихся:

- 1 Ср.: «Велик благочестиво отвергший имяние свое, но свят, кто отвергается своей воли. Первый сторицею именем или дарованиями обогатится; а последний жизнь вечную наследует» (*Преподобный Иоанн Лествичник*. Лествица. М., 2002. С. 136). Вероятно, эта фраза свт. Феоплита навеяна Мф. 13:44, хотя там говорится о *сокровище*, сокрытом на поле.
- 2 Фраза, трудная для перевода и понимания (ἀναπτομένη ἐν τοῖς ἄυλοῖς ἐνύλοῖς). Р.Синкевич переводит: «возжигаемый в материальных существах (beings), которые освободили себя от материи». В другом своем сочинении (см. ниже: VI) святитель, цитируя то же место Евангелия, называет этот огонь «любовью к добру (καλῶν)», который диавол загасил, а Христос опять возжег в людях. Блаженный Феофилакт, изъясняя эту фразу Господа, пишет: «Слово есть огонь, пожирающий всякое вещественное и нечистое помышление и истребляющий идолов, из какого бы ни были они вещества. Разумеется здесь и ревность по добру, возгорающаяся в каждом из нас, а, может быть, и ревность, порождаемая Словом Божиим, не разнящаяся от первой. Господь желает, чтобы сим огнем возгорелись наши сердца. Ибо мы должны иметь пламенную ревность по добру» (Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. Т.1. Киев, 2006. С. 467). Наконец, можно привести высказывание свт. Григория Богослова: «Знаю огонь очистительный, который *вовреци на землю* (Лк.12:49) пришел Христос и Сам, применительно, именуемый *огнем* (Евр.12:29). Он истребляет вещество и злые навыки» (*Святитель Григорий Богослов*. Творения. Т.1. М., 2007. С.480).

«Благодушествует ли кто, пусть поет псалмы; отчаивается ли кто, пусть молится»<sup>1</sup>. Пребывающий в безмолвии [и отвлекающий свою мысль] от [всякого греховного] помысла беседует со мной. Пребывающий в молчании внимает мне. Не позволяющий очам [своим] предаваться кружению<sup>2</sup> сохраняет меня, ибо любовь к телесным зрелищам обкрадывает любовь того, кто беседует со мной. Тот, кто следует по пути неуклонного созерцания во мне пребывает, и я в нем (см.: Ин. 6:56): он приносит плод благодати, кротости, милости, смиренномудрия, веры, воздержания и других даров (см.: Гал. 5:22–23). Однако кто не пребывает со мной, извергается вон из Божественного ведения: он отвергается как горделивый и покрывается мраком как нечистый; помыслы мира захватывают его, ввергая его в огонь плотских наслаждений, и он сгорает [в нем] (см.: Ин. 15:6). Я есть пламенный и обращающийся меч (см.: Быт. 3:24), поскольку я постоянно вращаюсь и разбрасываю в сердце [искры] несказанных умозрений, воздвигая [их] против мыслей, сражающихся [с нами]<sup>3</sup>. Я сохраняю

- 1 Вероятно, это — приведенная на память и неточная цитата из Иак. 5:13: «Злостраждет кто из вас, пусть молится. Весел ли кто, пусть поет псалмы».
- 2 *Кружение* (или блуждание) очей по различным предметам зримого мира, как и «похоть очей», отражают *рассеянность помыслов* и отсутствие внутренней сосредоточенности человека на духовном мире и устремленности его к Богу. Ср.: «Как скоро удалишься от мира и начнешь искать Бога и рассуждать о Нем, должен уже будешь бороться со своею природою, с прежними нравами и с тем навыком, который тебе прирожден. А во время борьбы с сим навыком найдешь противящиеся тебе помыслы и борющиеся с умом твоим; и помыслы сии повлекут тебя и станут кружить тебя в видимом, от чего ты бежал» (Творения преподобного Макария Египетского. М., 2002. С. 421).
- 3 Ср. у прп. Исихия, который называет молитву и смирение «двумя оружиями»: ими «совокупно с трезвением, как мечем огненным, ополчается

познающие силы души, а желания преходящих благ предаю огню. Того, кто малодушествует и не принимает моих трудов с надеждой и терпением, я делаю [пребывающим] вне блаженной жизни, но того, кто познает меня, припадает ко мне и непрестанно желает быть со мною через постоянное покаяние и [добровольное] приятие скорбей и многих искушений, я делаю одним духом с Господом (см.: 1 Кор. 6:17). Ведь если я умерщвляю плотские движения, то [одновременно] оживотворяю умозрения души. Я есть падение тех, кто желает отпасть от меня, и восстание тех, кто [твердо] пребывает во мне и благоговееет перед Богом; я есть слово, прекословящее духам злобы<sup>1</sup>. Ведь непрерывно произнося в глубине души [молитву] «Господи Иисусе», я усваиваю весь ум и [все] помыслы души моему созерцанию и произнесению вслух, [а тем самым] оказываюсь прекословящей неразумным страстям и обычным [житейским] попечениям.

11. Я есть день Господний, сотворенный Им, поскольку я действую при призывании многовожделенного имени Его<sup>2</sup>, радуя всех тех, кто постоянно устремляет свой взор на

---

мысленные воители против демонов» (Добротолюбие. Т.2. Сергиев Посад, 1992. С.196).

- 1 Вполне возможно, что здесь намек на практику «прекословия» (ὄντιρρησις), согласно которой нападки бесов отражаются либо специальными молитвами, либо тщательно подобранными цитатами из Священного Писания. Богатый опыт таких «прекословий» накопили уже первые египетские подвижники, а письменное оформление этого опыта нашло в специальном сочинении Евагрия Понтийского «Прекословящий», которое сохранилось лишь в сирийском переводе. Подробно см. предисловие к английскому переводу данного произведения: *Evagrius of Pontus. Talking Back. A Monastic Handbook for Combating Demons. Transl. with an Introduction by David Brakke. Colledgeville, 2009. P. 1–30.*
- 2 Как и выше, здесь явно идет речь о молитве Иисусовой, практика которой также была известна с ранних периодов монашества. Ср. у блж.

меня. «Сей день, егоже сотвори Господь, возрадуемся и возвеселимся вонь» (Пс. 117:24). Также: «В той день погибнут вся помышления их» (Пс. 145:4). Ибо когда мой свет сияет в душах верных, тогда из них исчезают размышления [всякого] мирского мудрования, поскольку я переносу их в бессмертный мир, запечатлевая на этих душах радость неизреченных благ. Видя меня, Авраам обрадовался (см.: Ин. 8:56). Ведь он обрадовался в [своей] душе, усмотрев в прообразе то, что я являю в истине преданным мне от всего сердца и без небрежения. Авраам взошел на гору, чтобы принести в жертву Исаака; и когда он связал ему ноги, приготовившись к закланию, то был остановлен Ангелом: неожиданно Авраам получил обратно Исаака живым, принеся в жертву вместо него барана (см.: Быт. 22:1–19). Так прообразовательно он был введен в таинство дня Воскресения Христова<sup>1</sup>. Потому Авраам и возрадовался, получив откровение этого таинства. Вследствие

---

Диадоха: «Оное славное и многовожденное имя (Господа А.С.) посредством памяти ума долго пребывающее в теплоте сердца, производит в нас навык совершенно любить благодать Его, так как дальше нет никакого препятствия. Ибо это тот *драгоценный бисер*, который может приобрести кто-либо, продав все свое имущество, и иметь *неизглаголанную* и непрестанную *радость* в нахождении его» (Патов К. Блаженный Диадох (V-го века), епископ Фотики, Древняго Эпира, и его творения. Киев, 1903. С. 300–304).

- 1 Ср. у свт. Иоанна Златоуста, который указывает, что приготовление принесения в жертву Исаака «было прообразом креста Христова... Как это видел человек, живший за столько лет прежде? В прообразе, в тени... Здесь (явилась) тень; а впоследствии открывается истина вещей гораздо превосходнейшая: в жертву за весь мир принесен словесный Агнец. Он очистил всю вселенную. Он освободил людей от заблуждения и привел к истине. Он сделал землю — небом, не природу стихий изменив, а водворив между земными людьми жизнь небесную. Он уничтожил всякое служение демонам» (Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т.IV. Кн.2. М., 1995. С. 523–524).

чего, о человек, непоколебимо придерживайся меня в сокровенных глубинах своего сердца — и ты ясно узришь проявление таинства. Ревностно взойди на мой крест и духовно и трезвенно произнеси в мысли своей имя Господа и Бога твоего. Тогда увидишь помысл правого суждения, связанный по ногам смиренномудрым и верующим умом и послушный служению Божиим волениям, но отнюдь не умерщвляемый. Ибо «меч духовный» (Еф. 6:17) предназначен не для того, чтобы отсекал от сердца чистый помысл естества, но, наоборот, чтобы спасти и сохранить его. Ведь если он будет уничтожен, то кто будет соратничать с умом [в достижении] наилучшего? Поэтому [духовным] рассуждением истины уничтожается непостоянное и надменное суждение неразумного чувства и мечтания. Ведь когда это суждение умерщвляется ударом [духовного меча] разума, тогда чувство становится орудием добродетелей, действующих в телесных членах, а мечтание, изолированное [от чувственных впечатлений],<sup>1</sup> приносит в ум образы смыслов, сокрытых в зримых формах [вещей], которые проявляются в душе посредством созерцания<sup>2</sup>. Я есть

1 Так мы понимаем фразу: ἡ δὲ σφραγισμένη φαντασία. Р. Синкевич переводит: «Когда мечтание приносится в жертву» (and when the imagination has been slain in sacrifice).

2 Здесь явно указание на учение о «логосах» («смыслах») бытия, постигаемых путем «естественного созерцания». Это учение было намечено Евагрием Понтийским, а потом развито и подробно раскрыто прп. Максимом Исповедником. Согласно последнему, «все бытие по существу идеально. Оно есть не что иное, как совокупность логосов, исшедших из Логоса и разнообразно переплетающихся друг с другом. Все качественные различия бытия зависят от разных комбинаций этих логосов. Уплотнение их образует грубую чувственно постигаемую тварь. Весь мир, таким образом, представляет собой в большей или меньшей степени “одебеление” или воплощение Логоса, таинственно скрывающегося в λόγοι под оболочкой тварного бытия и во всех действиях Своих обнаруживающего

освобождение попавших в узы нерадения, свет ослепленных неведением, исправление падших, страж приходящих ко мне, любовь отвергших [все] мирское, крепость благих помыслов. Я даю приют сиротствующему уму, ушедшему в странствие от [этого] мира, и душе, овдовевшей от плотской привязанности. Я гублю путь страстей и помыслы гордыни, а в сердцах смиренных я воцаряюсь. Не отдававшие меня чужды радости, но являются причастниками [мирской] печали; они сопричаствуют [душевным] колебаниям, малодушию, двусмысленности и преисполнены трусости перед бесами, дикими зверями, людьми, изменениями стихий и различными болезнями; часто они впадают в немощь и трепещут перед тенями человеческими.

12. Некоторые полагают, что для достижения совершенной добродетели достаточно телесных трудов и, предав себя утруждению, не стяжали желания меня. Они не знают, что пост, воздержание, бедность, сон на голой земле, [добровольное] лишение сна, коленопреклонения и все другие телесные [труды] совершаются ради того, чтобы обрести меня — царицу добродетелей и дверь к плодам Духа. Вследствие этого они, целиком полагаясь на труды свои и совсем не заботясь о любви ко мне и о молитвенном размышлении, остаются в [области] чувства, как иудеи [пребывают в области] буквы и не стараются обрести сокрытые добродетели, доставляемые мною. Ведь они считают, что уже достигли совершенства и стали свободными от [житейских] попечений, а на самом деле потеряли [всякое] рачение о лучших из добродетелей, будучи

---

Свои λόγοι промысла и суда» (Епифанович С.А. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С. 65–66).

похищаемы тайными страстями порока<sup>1</sup>. Земледелец в надежде на зимнюю жатву, бросает в землю семена, и подвижник, горя желанием радеть обо мне, осуществляет телесные труды свои. Сеющий и не собирающий жатву, гибнет от голода, а подвергающий себя телесным утруждениям и не молящийся в сердце [своём] обнаруживает, что труды его бесполезны. Ведь в обоих случаях удовольствие [возникает] из того и другого. Плоды созревают, но внезапный град или порывы противоположных ветров уничтожают их, и земледелец является самым бедным из всех [людей]. Также и когда телесные труды приумножаются, а молитва не совершается в душе ревнителя [благочестия], укрепляя его на [добрые] дела, оберегая их и пробуждая душу для размышления над благими мыслями, то тогда дуют [враждебные] духи гордыни, ярости, гнева и других страстей, незримо приводимых в движение. Они рассеивают душу по местам дурных мыслей и негодных дум — и человек представляется тогда наиболее жалким из всех [людей]. Если я отсутствую, то не губятся лукавые помыслы, сердце не делается сильным, душа не стяжает мир и радость Духа, ум не упивается ведением Бога и не освобождается от [прелестных]

1 В этом рассуждении свт. Феодипт, исходя из общехристианского постулата о приоритете духовного над телесным, указывает на должное соотношение между молитвой и телесной аскезой. Такое соотношение четко устанавливается уже в первоначальном монашестве, проявляясь, среди прочего, и в быту древних иноков. См. наблюдение на сей счет: «Каковы бы ни были занятия монахов в пустыне, главным было не прилепиться к ним душой и хранить разум свой для вещей духовных. Именно поэтому, по словам аввы Сисоя, монаху не стоит выбирать тот труд, который нравится. Даже в плетении можно найти что-то привлекательное. Физический труд мог быть довольно тяжел, но нельзя было допускать, чтобы он стал основным занятием монаха, заслонив собой главное — работу Богу» (*Речь А. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века*. М., 2008. С.112).

форм [этого] мира; он не облачается в любовь, не обретает он своего движения в мудрости, не укрывается в оплоте смиренномудрия, восход чудных созерцаний не озаряет его и ни один из даров Божиих не осуществляется в нем.

13. Я есть посредница этих и других беспредельных и неизреченных благ, посылаемых [людям] свыше. Ибо я привожусь в движение в помысле ведения, воспринимаю в себя силы естества и вверяю их Силе Божией, убеждаю их ревностно предаваться Ему с помощью надежды, склоняю [перед Богом] внутренние глубины блага [в человеке]<sup>1</sup> — [и тогда] душа примиряется с Богом. Сразу же собираются светозарные облака, на мысль проливается ливень [Божиих] даров и земля сердца преисполняется духовным ведением. Тогда божественные смыслы бьют преизобильным источником, телесные члены сохраняются в утробах [духовного] делания, а чувства души соблюдаются в ведениях божественных созерцаний. На меня указывал Иаков, когда он стenal о вседобром Иосифе, проданном в рабство братьями (Быт. 37:23–36). Ибо стяжавший меня и вкусивший от меня наслаждение испытывает в сердце [своем] безутешную муку, когда видит меня преданной чувствами и попечением о делах человеческих, когда видит, как я исчезаю из очей души и как похищают меня из объятий любящей силы ее. Солнце садится, и что разве день наступает? Так и я, если удаляюсь из обиталища мысли, то кто утешит душу? Солнце восходит, и мрак убегает от лица его. И когда я глаголю в сердце, тогда и злоумышляющие на душу исчезают «яко дым» (Пс. 36:20). Когда солнце заходит, тогда небесная твердь остается, а если я не восхожу в душе, то твердость сердца уходит, ведь я дарую силу помыслам и укрепляю

<sup>1</sup> Так мы понимаем выражение: τὰ σπλάγχνα τοῦ ἀγαθοῦ («утробы блага»).

их, поскольку являюсь твердью души. Любящие мирскую мудрость не знают меня, не любят и не взыскуют меня, ибо довольствуются рассуждениями своего знания, порожденно-го многим научением. Они уподобляются тем, кто бродит в ночи при недостаточном и слабом свете луны. Но даже если некоторые и утешаются лунным светом, тем не менее они, познав духовный свет, жаждут восхода солнца, чтобы исполнить нужные дела свои, ибо не могут они дневные дела осуществлять ночью. Превозносящиеся знанием, которое надмекает и изливается спесью, и побуждаемые тщеславием не жаждут [ничего] моего и не стремятся созерцать свет. А поэтому предаются они в руки гордыни, гнева, зависти, вражды и многоглаголания. И как луна не может, начав наполняться, прекратить это делать, а наполнившись, убывает, так и посвятившие себя целиком внешней мудрости, будучи пленниками сомнения, воображают себя обладающими богатством знания, а на самом деле они нищенствуют, не имея истины, поскольку не обладают и следом смирения, доставляемого мною, которое является носителем неложного образа мыслей<sup>1</sup>. Когда они считают, что преисполнились знания, тогда оказываются далеко от ведения, несущего [в себе] любовь и сердечную кротость, ибо знание, поработенное желанием славы, служащее

<sup>1</sup> Это выступление свт. Феолита против тех, кто целиком и полностью привержены внешней, то есть мирской, мудрости (οἱ τῆ θύραθεν σοφίᾳ ἐπερεϊδόμενοι), во многом совпадает с высказыванием свт. Григория Паламы, который говорит, что кто «надеется досконально разузнать истину всего в мире с помощью внешней мудрости, тот не замечает, что возводит строение своего знания на песке, вернее, на волнуемой зыби, столь важное дело вверяя словесным плетениям наук, которые всегда можно опровергнуть другими плетениями. Безумцу уподобится такой мудрец и приходится очень опасаться, как бы его не постигло великое падение по Господней притче (Мф. 7:25–26)» (Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 2003. С. 154).

чванству и сопряженное с дымом гордыни, есть наиразумнейший змий, отлученный от света Божественного ведения, как и [был он изгнан из числа] разумных [тварей]<sup>1</sup>: он смертоносен для души, удаляет ее от моего восхода и является закатом ведения Бога. А если ты хочешь узнать, что есть жизнь разумной души, внемли Слову Жизни: «Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17:3)<sup>2</sup>. Слово мудрости века сего несет преходящее знание этого мира, сравнимое с ночью и порождающее неразумные желания. А Слово, обретаемое через меня и являемое мною тем, кто предан мне, есть Слово Божие и Бог, дарующий ведение Всесвятого Духа Его, бьющее источником непреходящей жизни, [изливающее] реки любви и воды отдохновения и творящее из тех, которые жаждут Его, «сынов дня» (1 Фес. 5:5).

14. Поэтому подобно тому, как шествующий в темноте ночи претывается о [различные] препятствия, боится сбиться с пути, страшится нападений разбойников и наскоков диких зверей, бродящих во мраке, так и плывущий в неразумии подобного знания попадает в сети всеразрушающего

---

1 Речь явно идет о диаволе, а соответственно, и о сатанинском знании, главным признаком которого является сопряженность его с гордыней и самолюбием.

2 Ср. толкование: «Знание есть жизнь, вносящая притом благословение через Духа, ибо Он обитает в наших сердцах, преобразуя принимающих Его к всыновлению и воссозидая к нетлению и благочестию посредством евангельской жизни. Поэтому Господь наш Иисус Христос, ведая, что знание о Боге Едином и истинном является причиной и как бы залогом названных благ, говорит, что оно есть вечная жизнь как мать и кормилица вечной жизни, как бы рождающая собственною силою и природою то, что служит причиною жизни и ведет к ней» (Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Книга 3. С. 707).

самоуверенности<sup>1</sup> и возбуждения страстей, поскольку стяжал разумение, лишенное [Божественного] Света. И подобно тому, как шествующий при свете дня избегает всех таких бед, так и тот, кто постоянно пребывает в созвучии со мной, не увлечется встречающимися ему страстями, но непрерывным призыванием Господа Иисуса, которое звучит в чистом сердце, словно удары по струнам кифары, изгоняет из своей души смуту греха, как изгонял Давид игрой на гуслях злого духа из Саула (1 Цар. 16:14–23), и вкушает безмятежную радость духа. Я есть жезл Моисеев, спасающий любящих меня, а ненавидящих меня уничтожающий ударами, наносимыми прямо и сбоку (см.: Исх. 4:2–5,17; 14:16; Числ. 20:7–13), ибо я незыблемо удерживаюсь благочестивым умом. Через трезвение, повелевающее быть правоте сердца, я творю в душе [духовное] различие, сокрушающее пустоту изнеженного желания и открывающее стойкость мужественного образа

<sup>1</sup> Так мы переводим здесь, как и раньше, понятие *ὄψις*, которое обозначает одну из разновидностей тяжкого греха гордыни. Блж. Диадокх называет это *самоуверенность* (К.Попов переводит данный термин как *гордость*) «матерью всех зол». Тот же самый грех чаще именуется собственно *гордыней* (*ὑπερηφανία*), иногда *стесью* (*τύφος*). К.Попов в своем комментарии подчеркивает еще, что, согласно воззрению святых отцов, *гордость* теснейшим образом связана с *тщеславием* (*κενοδοξία*). В частности, по мнению блж. Диадокха, «в начале подвигов благодать своим светом сильно озаряет душу подвижника, чтобы он, ободренный успехами на первых шагах своей деятельности, с радостью вступил на путь Божественного созерцания; но потом она, скрывая свое присутствие, уже неведомо совершает свои тайны в богословствующей душе с той целью, чтобы сохранить знание нетщеславным (*ἀκενοδόξον ἡμῶν τὴν γνῶσιν*) в середине подвигов, ибо умножение благодатных озарений и сопутствующих им успехов может вызвать у подвижника сильную радость, которая приводит к гордости» (Потов К. Блаженный Диадокх (V-го века), епископ Фотики Древняго Эпира, и его творения. С. 443–445).

мыслей<sup>1</sup>, ибо оно соблюдает этот образ мыслей несмешанным [и свободным от какой-либо] связи с плотью. Смыслы добродетели, распространяясь здесь, остаются невредимыми от наскоков порока, [происходящих] как справа, так и слева. Благодаря смирению, запечатлевающему мысль готовым к повинению и подчинению намерением, я истребляю и гублю горделивые помыслы, которые вновь преследуют душу после того, как она исправилась добродетелями, стремясь подавить и побороть ее. Ведь после преступления [заповеди] разумная душа отринула [от себя духовное] различие и стала совершать дела свои, руководимая [каким-либо] рассуждением неразумного желания. Однако Слово Божие, желая при Своем Вочеловечивании вновь даровать человеческому естеству [духовное] различие, начертало через Моисея образ благодати различения, дарованной человеческой природе много лет назад, и повелело вывести Израиль из Египта и отделить народ, знающий Бога, от народа, не знающего Его. Поэтому Моисей, выведя израильтян из Египта, а потом, двумя ударами жезла разделив и соединив море (см.: Исх. 14:15–31), предызобразил происшедшее позднее восстановление [нашего] естества, которое обрело благое различие, возвратилось к самому себе и соединилось с самим собой<sup>2</sup>. Через разделение

- 1 В этой фразе (τὸ χαῦνον τῆς θηλυδριώδους ἐπιθυμίας) примечательны смысловые оттенки каждого слова. Желание (или похоть) здесь ассоциируется с женским (изнеженным) состоянием души, которое связывается, в свою очередь, с рыхлостью, надменностью, кичливостью и высокопарностью (τὸ χαῦνον). Ему противостоит начало мужское, также присущее душе, но требующее своего раскрытия (ἀνακαλύπτουσα). Задача этого раскрытия, также как и сокрушения и уничтожения «женственной рыхлости» души, возлагается на духовное различие (διάκρισιν) или рассуждение.
- 2 Идея, что Моисей является прообразом («типом») Христа, была широко распространена в святоотеческой письменности. См.: Lampe G.W.H.

воды, создав сухое место, [Моисей] даровал израильтянам проход и тем самым начертал движение помыслов в душе. Соединив же воду и заставив ее вернуться назад, поглотив людей фараона, он указал, что вражда, проникающая [все наше] естество, уничтожается единством любви. Ты ясно увидишь, как это свершается, если с помощью трезвения целиком соединишься со мною, ибо когда дарованное мною ведение проливается в душу, тогда помыслы естества отделяются от неразумного желания и освобождаются из мрака неведения. Душа

---

Ор. cit. P.895. У филиладельфийского святителя эта общая святоотеческая идея обретает особый оттенок: Моисей предначертывает воплотившееся Слово Божие, Которое восстанавливает изначальное единство человеческой природы, утерянное при грехопадении. Причем существенным свойством этой единой природы поставляется духовное различие или рассуждение, позволяющее, вкупе с другими добродетелями, торить путь к Царству Божию. Отношение свт. Феопипта к *прообразу* (в данном случае — к Моисею) во много сходно с отношением свт. Кирилла Александрийского. Согласно последнему, «*τύπος* служит словно некоей иконой событий, поскольку как бы складывается из сходства тех самых предметов, т.е. обнаруживает подобие между предметами историческими и чувственными, с одной стороны, и духовными и умопостигаемыми, с другой. Следовательно, прообраз заключает в себе “сокровенную красоту истины”. Выходит, что в таком ее понимании типология отождествляется в духовным созерцанием: “Ибо сделанное следует понимать как образ таинственного”. Действительно, в отношении событий Ветхого Завета, служащих изображениями предметов умопостигаемых, требуется открыть их подлинный смысл, прообразовать и переписать букву и историю в духовное понимание и созерцание. Таким образом, значение исторического повествования переносится в область всеобщего и вселенского, туманное и несовершенно — в область ясного и истинного, скрытое и невзрачное — в лучшее и очевидное» (*Панагопулос И.* Толкование Священного Писания у отцов Церкви. Т.1. М., 2013. С.538–539). Правда, следует еще отметить, что *прообраз* у свт. Феопипта «работает» в первую очередь в нравственно-аскетическом контексте, что отличает его от свт. Кирилла.

же, шествующая к любви Божией, сочетается как со своими собственными силами, так и с личностями [Других] людей<sup>1</sup>, [вследствие чего] она становится боголюбивой и человеколюбивой. А поэтому разрушительная [сила] вражды в естестве, не имея [места], куда бы ей двигаться, уничтожается.

15. Своими молитвами Моисей укрепил Иисуса [Навина] и обратил в бегство Амалика (Исх. 17:8–16) — так и ум, молясь, усиливает [наше] разумение и ниспровергает похоть. Блаженный Давид постоянно провозглашал обо мне как о несокрушимом оружии против страстей и неприступной твердыне добродетелей, говоря: «Помянух Бога и возвеселихся» (Пс. 76:4), «Помянух в нощи имя Твое, Господи, и сохраних закон Твой» (Пс. 118:55), «Помянух имя Твое во всяком роде и роде» (Пс. 44:18), «Помянутся и обратятся ко Господу вси концы земли» (Пс. 21:23), «Молитвы моя воздам пред боящимися Его» (Пс. 21:26), «Во мне, Боже, молитвы, яже воздам хвалы Твоя» (Пс. 55:13). И чтобы не подбирать мне множества строк, [обратись сам к Псалтири], прочитай псалмы и узнаешь [многое] обо мне. Господь наш Иисус Христос днями научал народ в синагогах, а ночами Он удалялся в пустыню и молился. С помощью примера вдовы и неправедного судьи (Лк. 18:1–8) Он заповедал нам быть настойчивыми в молитве. Идя на спасительные страдания ради нас, Он постоянно молился (Лк. 22:44). Апостолы же говорили: «Мы постоянно пребудем в молитве и служении слова» (Деян. 6:4). А божественный Павел пишет: «Прошу, будьте постоянны в молитве, бодрствуя» (Кол. 4:2). Также Церковь молилась о Петре, находящемся в темнице, ибо [Писание] гласит: «Цер-

<sup>1</sup> Так мы позволили себе перевести фразу: πρὸς τὰς ὑποστάσεις τῶν ἀνθρώπων, понимая термин «ипостась» в смысле «личности», хотя оба эти понятия вовсе не являются синонимами.

ковь прилежно молилась о нем [Богу]» (Деян. 12:4). Поэтому и узник, более мощной силой сковав заключивших его в узы, освободился из темницы. Лики иерархов, учителей, благочестивых и праведных [христиан], мучеников и всех святых мужей достигли совершенства благодаря мне. Некоторые одержимые слепотой души, не вкусившие моей благодати и не знающие того, какие блага даруются мною, когда я непрестанно действую в душе, глумятся надо мною и презирают ставших обладателями моего богатства с помощью нищеты [духовной]<sup>1</sup>. Но если когда-нибудь потом они прекратят свое безумие и пожелают обратиться ко мне, то и я обращаюсь к ним, озарю их светом ведения и они познают навыки сокрытого зла, воюющего против них, как изрекает пророк: «Господи, открой мне и уразумею: тогда видех начинания их» (Иер. 11:18). Но если они желают пребывать во мраке разумения своего, то пусть они задают вопрос тем, кто, лишившись очей, не могут видеть чувственного солнца, — [тогда узнают], что выпало на долю их.

16. Наученные этой царицей [добродетелей] таковыми великими «глаголами вечной жизни» (Ин. 6:68) и насыщенные ими, давайте отправимся в путь и приступим к ней, что-

<sup>1</sup> Как представляется, здесь явное указание на первое «блаженство» (Мф. 5:3). По мысли свт. Григория Нисского, нищета, подобно богатству, бывает двойкой: «Кто обнищал целомудрием или дорогим достоинством — справедливостью, или мудростью, или благоразумием, или оказывается и нищим, и нестяжателем, и убоги по другой какой многостоящей драгоценности, — тот бедствует от нищеты и жалок по нестяжательности того, что для человека дорого. Но кто добровольно обнищал от всего, представляемого порочным, и не отлагает в свои тайники ни одной диавольской драгоценности, но горит духом и чрез это собирает себе в сокровище нищету худых дел, тот, по указанию Слова, — в убажваемой нищете, плодом которой — Небесное Царство» (*Святитель Григорий Нисский. О блаженствах. М., 1997. С. 9.*)

бы просветились лица наши<sup>1</sup>. Обратимся с вопрошанием к ней, ибо она не откажет из-за зависти научить [нас] житию своему. [Писание] гласит: «Благовестих Правду в церкви велицей... истину Твою и спасение Твое рех» (Пс. 39:10–11). Где пасешь ты [козлица своя] (см.: Песн. 1:7), всевидящая добродетель? Где возлежишь на ложе, восторг души? Кто взыдет (см.: Пс. 23:3) к размышлению о тебе? Кто укрепится в любви твоей? — Я пасу [козлица своя] в трезвении; возлежу на ложе смирения; тот восходит ко мне, кто, достигнув высоты преуспeyания, нисходит долу своим образом мыслей; тот укрепляется в любви моей, кто [постоянно] пребывает внимательным и не блуждает, влекомый похотями [страстей]. И пусть действительно овладевают нами эти краткие глаголы, а сама [молитва] пусть владычествует над нами; овладев нами, пусть она одержит победу над [всеми] помышлениями нашими, приготовит блаженную обитель для них, и [тогда] мы произнесем слова Давида: «Сердце мое и плоть моя возрадовастся о Бозе живе. Ибо птица обрете себе хра-

---

1 Ср. рассуждение о молитве свт. Феодита с высказываниями о ней прп. Иоанна Лествичника: «Молитва, по качеству своему, есть пребывание и соединение человека с Богом; по действию же, она есть утверждение мира, примирение с Богом, мать и вместе дочь слез, умилоствление о грехах, мост для переходения искушений, стена, защищающая от скорбей, сокрушение браней, дело Ангелов, пища всех бесплотных, будущее веселие, бесконечное делание, источник добродетелей, виновница дарований, невидимое преуспeyание, пища души, просвещение ума, секира отчаянию, указание надежды, уничтожение печали, богатство монахов, сокровище безмолвников, укрощение гнева, зеркало духовного возрастания, познание преуспeyания, обнаружение душевного устройства, провозвестница будущего воздаяния, знамение славы. Молитва истинно молящемуся есть суд, судилище и престол Судии прежде Страшного Суда» (*Преподобный Иоанн Лествичник*. Лествица. М., 2002. С. 231).

мину, и горлица гнездо себе, идеже положит птенцы своя» (Пс. 83:3–4)<sup>1</sup>. Если мы трезвенно и непрестанно молимся, то сердце наше, призывающее имя Бога Живого, пребудет ликующим. Ведь ум наш тогда обретет обитель созерцания, а душа наша — гнездо любви, в которое положит помыслы свои, и не будет бояться страстей и бесов; ибо сказано: «Вышняго положил еси прибежище твое. Не приидет тебе зло, и рана не приблизится телеси твоему» (Пс. 90:9–10). Тщательно молящийся имеет мысль, непосредственно озаряемую Богом. Поэтому следует всегда сочетать трезвение с молитвой, чтобы не оказалось, что помыслом мы молимся, а мыслью блуждаем<sup>2</sup>. Ведь не делающий так не может освободить свой ум от уз пристрастия, потому что молитва его, не [руководимая] созвучием сил души, не простирается к Богу. Подобно тому, как Церковь, созвучно молясь, освободила из темницы Петра (Деян. 12:5), так и усердной молитве в душе, совершаемой от [порыва] всей мысли [человека], присуще

- 1 Согласно свт. Афанасию Великому, «под образом птицы понимает душу человеческую, уловяемую ловцом...; а под образом горлицы — душу, которая живет в чистоте и целомудрии. Посему говорит, что всякая душа найдет себе прибежище, т.е. доступ к алтарям» (*Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т.IV. М., 1994. С.277).
- 2 Как нам представляется, так можно перевести фразу: λογισμῶ ἐὺχόμενοι καὶ ἐννοίᾳ μετεορίζομενοι. Обычно в святоотеческой аскетике речь идёт о «блуждании помыслов», а у свт. Феоплита *помысл* (λογισμός — можно перевести и как «разумение») молится, а *мысль* (διάνοια) блуждает. Однако не следует забывать, что святые отцы достаточно часто говорят и о «достожданных (десных) помыслах» и у них неоднократно встречается та мысль, что Святой Дух «руководит душой посредством достойных души помыслов». Вот почему наблюдение и урегулирование помыслов является «наиболее важным, существенным и — по своим результатам — самым целесообразным аскетическим подвигом» (*Зарин С.* Указ. соч. С. 246).

выводит верующий и деятельный ум из темницы чувств и вести его всего целиком к ведению Бога.

17. До тех пор, пока иерей не оставит внешние [части] храма, не войдет в алтарь и не станет перед престолом, он не может принести бескровную жертву Господу. Так и ум, пока он не отвергнет действие чувств, и даже движение помыслов, и не пребудет в ведении [Божем], не может принести духовную жертву, осуществляемую в чистой молитве. Прежде всего, ум пребывает неподвижным<sup>1</sup> — и тогда он чисто движется: это чистое движение обнаруживается как молитва. Подобно тому, как циркуль стоит в центре и [вращением своим] завершает круг, так и ум, сосредотачивая себя [целиком] на умозрении о Боге, словно центре своем, совершает круговращение молитвы. Также подобно тому, как центр зрится в средоточии круга, а вся окружность находится снаружи, так и Бог, зримый в середине сердца, помещает всю душу внутри созерцания Его. Своим положением круг соотносится с центром, но окружностью — внутри него и весь в нем. И сущие [вещи] природой своей отстоят от Бога, но творением, Промыслом и своим постоянством все они зависят от Бога. Ибо «все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11:36)<sup>2</sup>.

1 Так мы сочли возможным перевести глагол ἵσταται (букв. «стоит»). Ср. в сочинении «Пандекты» компилятора VII века Антиоха Монаха (о нем см. вступительную статью Доброцветова П.К. к переводу начала сочинения: Материалы кафедры богословия Московской Духовной Академии. 2012 — 2013. Сергиев Посад, 2013. С.318–326): «Ибо уму следует пребывать неподвижным (στήσαι) во время молитвы и гласа неизреченного — тогда можно молиться» (PG 89, 1756).

2 См. толкование: «Он Сам есть Источник всего: это значит — из Него. Он и поддержка всего: это значит — Им. Все имеет начало от Него и Им сотворено, и все стоит и держится, опираясь на Нем, как на Основании каком» (Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. Т.3. Киев, 2006. С.95).

18. И чтобы узнать тебе о том, что пока ум не станет [в неподвижности], он не может войти в размышление о молитве и в разумение ее<sup>1</sup>, услышь [слова] Ангела, явившегося Даниилу. Поскольку пророк не мог перенести вида ангельского образа, то Ангел ему сказал: «Данииле, муж желаний, — стани на стоянии своем и разумей в словесех сих... яко от первого дне, воньже подал сердце твое, еже... трудиться пред Богом... услышана быша словеса твоя» (Дан. 10:11–12). Отложи наконец смуту страстей своих, воздержись от помыслов, стань неподвижно в трезвении сердца, обрети понимание в узком размышлении молитвы, которое превосходит широту всяческих словес, и тогда неложно ты узнаешь, что с того часа, как возлюбил ты молиться в смирении, очистилось сердце твое и услышано было моление твое.

19. Когда душа распнет саму себя, она вознесется от земного, а вознесшись, придет к памяти о [совершенных ею] грехах, признает справедливость случившихся с нею скорбей и постигнет Домостроительство Бога Слова, изумившись ему. Она выскажет порицание тем, которые пытаются очернить и опорочить Промысл [Божий], и опровергнет их. Побуждаемая к самоукорению, она припадет к Богу и попросит [Его] о прощении, говоря: «Господи, изгладь во мне память о суетном мире [этом] и даруй мне желание чистых благ Твоих. “Положи хранение” (Пс.140:3) сердцу моему и огради помыслы мои созерцанием молитвы. Пробуди меня, попавшую в рабство нерадения, к воспеванию Тебя. Воспламени ум светом заповедей Твоих и прекрати мучительную боль страстей моих. Даруй сострадание мне, закрывшей утробу сочувствия [своего] для смертных. Высуши бездну грехов моих бездной

<sup>1</sup> По нашему мнению, так возможно перевести фразу: οὐ δύναται ἐλθεῖν εἰς μελέτην καὶ εἰς σύνεσιν τῆς εὐχῆς.

милости Твоей. Посели меня, страстями своими справляющую праздники с бесами, вместе с хором святых [мужей]. Причисли меня туда, где [раздается] чистый глас празднующих и звук неизреченной радости: там лики праведников и чины Ангелов. [И это для того], чтобы, созерцая словно в зеркале красоту Благости Твоей, забыла я позор зол моих. Ведь Ты есть вечное веселие, непрекращающийся праздник, вечная радость и блаженный покой, и Тебе подобает всякая слава, честь и поклонение со безначальным Твоим Отцом и всесвятым, благим и животворящим Твоим Духом ныне и присно и во веки веков.



ЛИТУРГИКА





*Доцент священник Михаил Желтов*

*заведующий кафедрой Литургики*

## **КАНОНЫ БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ, ЧАСТЬ I: НЕИЗДАННЫЙ КАНОН АВТОРСТВА ГИМНОГРАФА ГЕРМАНА**

Статья открывает собой планируемую серию публикаций, посвященных греческим песнопениям праздника Благовещения Пресвятой Богородицы (включая предпразднство и отдание). Она начинается с обзора всех сохранившихся канонов на этот праздник — как входящих в современные богослужебные книги Православной Церкви, так и известных только по рукописям. Всего таких канонов двенадцать, но в печатные Минеи входят лишь три. Среди оставшихся девяти канонов два были опубликованы исследователями XX века, остальные остаются неизданными. Основной объем статьи занимает публикация одного из них, авторства гимнографа Германа, которого часто отождествляют с патриархом Константинопольским, свт. Германом I, хотя подобное отождествление вызывает много вопросов. Греческий текст этого памятника, который впервые вводится в научный оборот, сопровождается комментарием и церковнославянским переводом.

Как и в случае со многими другими церковными памятниками, круг византийских гимнографических произведений,

СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК. ВЫПУСК 5

посвященных празднику Благовещения Пресвятой Богородицы, далеко не ограничивается текстами из современных печатных богослужебных книг. В частности, помимо трех благовещенских канонов, содержащихся в стандартных изданиях Минеи (по одному канону на предпразднство, сам праздник и его отдавание<sup>1</sup>), по рукописям также известны еще девять, приписываемые гимнографам Андрею, Герману, Георгию, Иоанну, Иосифу, Филофею, Мануилу и Николаю, а также анонимный<sup>2</sup>. Лишь первый и предпоследний из этих девяти канонов введены в научный оборот, остальные никогда не публиковались в печатном виде.

- 1 Канон *предпразднства*, согласно типовым изданиям греческой Минеи, принадлежит гимнографу Георгию, «а [по мнению] иных, Феофану» (Μηναῖον τοῦ Μαρτίου / Διορθωθὲν τὸ πρὶν ὑπὸ Βαρθολομαίου Κοιτλουμουσιανοῦ. Ἐν Βενετία, 1852. Σ. 88; русская Минея просто приписывает канон Феофану); *праздника* — Иоанну Монаху (Ibid. Σ. 101) или же Феофану (Μηναῖα τοῦ ἔλου ἐνιαυτοῦ, Τόμος Δ' / Διορθωθὲν τὸ πρὶν ὑπὸ Βαρθολομαίου Κοιτλουμουσιανοῦ. Ἐν Ῥώμῃ, 1852. Σ. 176; такая же атрибуция содержится и в русской Минеи); канон *отдания* не имеет атрибуции и приводится только в русской печатной Минеи (в типовых греческих изданиях на 26 марта назначен только канон на память Архангела Гавриила, тогда как русские издания предваряют его благовещенским).
- 2 В число благовещенских канонов может быть также включен канон Субботы Акафиста — как по причине генетического родства этой памяти с Благовещением (см., напр.: *Карабиновъ И. А. Постная Триодь: Историческій обзоръ ея плана, состава, редакцій и славянскихъ переводовъ*. СПб., 1910. С. 35–45), так и в силу того, что в некоторых рукописях Минеи этот канон включен в состав службы пред- или попразднства (отдания) Благовещения 24 или 26 марта (напр., ГИМ. Син. 172, рубежа XIV–XV вв.: Описание славянскихъ рукописей Московской Синодальной библиотекы. Отд. 3, ч. 2. М., 1917. (= Чтенія въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ; 263). С. 91).

## I. ИЗДАННЫЕ БЛАГОВЕЩЕНСКИЕ КАНОНЫ

### *1.1. Основной праздничный канон*

Самым известным из канонов на Благовещение Пресвятой Богородицы по понятным причинам является канон, помещенный в печатных Минеях на сам день праздника, 25 марта<sup>1</sup>. Это канон 4-го гласа, с ирмосами Ἀνοίξω τὸ στόμα μου· (ѠвѣрзѠ оꙋггѠ моѠ:), без 2-й песни, приписываемый то Феофану, то Иоанну Монаху. Начальные слова первого тропаря: Ἀδέτω σοι Δέσποινα, κινῶν τὴν λύραν τοῦ Πνεύματος, Δαυὶδ ὁ Προπάτωρ σου· (ДѠ поѣтѠ тѣбѣ, влѣще, движѠ свирѣль дѡбнѡю, дѣдѠ, прѡѡцѠ тѣбѡ:). Канон имеет сложный акростих: тропари с 1-й песни по 7-ю образуют прямой алфавитный акростих (первые буквы тропарей образуют греческий алфавит от Α до Ω), в который не включены ирмосы, тогда как тропари 8-й и 9-й песней, причем вместе с ирмосами, — прямой и обратный алфавитный акростих (от Α до Ω и от Ω до Α), и по первым буквам не целых строф, а их отдельных строк. Это можно представить в виде следующей схемы:

#### 1-я песнь

*ирмос*

тропарь (Α)

тропарь (Β)

тропарь (Γ)

тропарь (Δ)

#### 3-я песнь

*ирмос*

тропарь (Ε)

<sup>1</sup> Здесь и далее все даты указываются не по гражданскому, а по церковному календарю.

тропарь (Z)  
тропарь (H)  
тропарь (Θ)

**4-я песнь**

*ирмос*

тропарь (I)  
тропарь (K)  
тропарь (Λ)  
тропарь (M)

**5-я песнь**

*ирмос*

тропарь (N)  
тропарь (Ξ)  
тропарь (O)  
тропарь (Π)

**6-я песнь**

*ирмос*

тропарь (P)  
тропарь (Σ)  
тропарь (T)  
тропарь (Υ)

**7-я песнь**

*ирмос*

тропарь (Φ)  
тропарь (X)  
тропарь (Ψ)  
тропарь (Ω)

**8-я песнь**

*ирмос* (A-B-Γ-Δ)  
тропарь (E-Z-H-Θ)  
тропарь (I-K-Λ-M)  
тропарь (N-Ξ-O-Π)

тропарь (P-Σ-T-Υ)  
 тропарь (Φ-X-Ψ-Ω)

### 9-я песнь

*ирмос* (Ω-Ψ-X-Φ)  
 тропарь (Υ-T-Σ-P)  
 тропарь (Π-O-Ξ-N)  
 тропарь (M-Λ-K-I)  
 тропарь (Θ-H-Z-E)  
 тропарь (Δ-Γ-B-A)

Сложным акростихом особенности праздничного благовещенского канона не ограничиваются: он написан в форме диалога между Пресвятой Богородицей и Архангелом Гавриилом. Точнее, двух диалогов: в песнях с 1-й по 7-ю и в последних двух. Диалоги являются достаточно редким явлением в византийской богослужбной поэзии, но широко распространены в сирийской<sup>1</sup>. Это позволяет предположить, что канон может иметь некий сирийский прототип<sup>2</sup>; впрочем, сам евангельский рассказ о Благовещении (Лк. 1:26–38) представляет собой, по сути, диалог — и именно на богословском осмыслении и поэтическом развитии

- 1 См.: Brock S. P. Syriac Dialogue Poems: Marginalia to a Recent Edition // Le Muséon. Louvain, 1984. Vol. 97. P. 29–58; *idem*. Dramatic Dialogue Poems // IV Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature. R., 1987 (= *Orientalia Christiana Periodica*; 229). P. 135–147; *idem*. Syriac Dispute Poems: The Various Types // Reinink G. J., Vanstiphout H. L. J. (eds.) Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East. Louvain, 1991 (= *Orientalia Lovaniensia Analecta*; 42). P. 109–119.
- 2 Прежде всего, им может быть известная во всех сирийских литургических традициях — то есть, вероятно, весьма древняя — согита (пространный гимн), содержащая диалог Девы Марии и Архангела Гавриила и исполняемая либо во второе воскресенье Рождественского поста, которое в восточно-сирийской традиции посвящается Благовещению, либо 25 марта (*Brock*. Syriac Dialogue Poems... P. 42–43).

реплик этого диалога строятся практически все святоотеческие проповеди на праздник Благовещения<sup>1</sup>.

Первому диалогу в каноне соответствует первый акростих. Первый тропарь 1-й песни играет роль вступления, а все оставшиеся тропари — с первой песни по седьмую — представляют собой обращенные к Пресвятой Деве слова Архангела и Ее ответы на них — строго поочередно. Прямая речь собеседников в

---

1 В частности, в двух из них — в приписываемом свт. Проклу Константинопольскому Энкомии Богородице Марии (PG. 65. Col. 721–757) и в приписываемом свт. Герману Константинопольскому (в славянской традиции — прп. Иоанну Дамаскину) Слове на Благовещение Пресвятой Богородицы (PG. 98. Col. 319–340) — помещены развернутые диалоги между Пресвятой Девой и Архангелом, напоминающие рассматриваемый канон как своим объемом, так и наличием в них алфавитного акростиха! В диалоге из Энкомия свт. Прокла реплики имеют двойной алфавитный акростих — вопросы Приснодевы и ответы Архангела начинаются на одну и ту же букву, — от А до М (Col. 740–741). В диалоге из слова свт. Германа реплики также имеют двойной алфавитный акростих, но первую реплику на каждую букву здесь произносит Сама Божия Матерь, и диалог проходит весь алфавит от А до Ω (Col. 321–332). Судя по всему, именно этот диалог из проповеди свт. Германа принял за канон архиеп. Филарет Гумилевский, писавший, что «по памятникамъ находимъ слѣдующія пѣсни св. Германа: 1) канонъ на Благовѣщеніе Богородицы, изданный Комбефизомъ; онъ составленъ въ видѣ бесѣды между Архангеломъ и Марією» (*Филаретъ (Гумилевскій), архіеп.* Историческій обзоръ пѣснопѣвцевъ и пѣснопѣнія греческой Церкви. СПб., 1902. (Изд. 3-е). С. 201), поскольку по приведенной архиеп. Филаретом ссылке («Auct. nov. T. 1. p. 1125», т. е. *Combefis F. Græcolat. patrum bibliothecae novum auctarium.* P., 1648. T. 1. Col. 1125) никакого канона нет, она указывает на сочинения свт. Георгия Никомидийского; однако в этом же издании была впервые опубликована как раз благовещенская проповедь свт. Германа (Ibid. Col. 1424–1444) вместе с рассматриваемым диалогом (col. 1425–1436), так что следует предположить, что архиеп. Филарет допустил опечатку, указав номер 1125 вместо номера 1425, а также отождествил опубликованный здесь диалог с жанром гимнографического канона без достаточных на то оснований.

этих песнях в самих тропарях никак не вводится<sup>1</sup>. Содержательно диалог начинается с благовестия Архангела (1-я песнь), продолжается описанием смущения и недоумений Девы Марии, на которые Архангел дает подробные ответы со ссылками на библейские пророчества (песни с 3-й по 5-ю), и завершается словами согласия Богородицы с волей Всевышнего и прославлением Ее со стороны Архангела (6-я и 7-я песни). Ирмосы песней с 1-й по 7-ю в состав диалога не включены.

Второй диалог, в 8-й песни, неожиданно начинается в исходной точке: Архангел возвещает Деве Марии о воплощении от нее Невместимого (ирмос). Тогда Она сообщает Архангелу о Своих сомнениях (первый и третий тропари), а он дает ответы на них (второй и четвертый тропари), после чего Пресвятая соглашается стать орудием Боговоплощения (пятый тропарь) и принимает прославление от Архангела, сделавшись исполнением библейских пророчеств (ирмос и тропари 9-й песни). В отличие от тропарей песней с 1-й по 7-ю прямая речь в диалоге в 8-й песни вводится внутри тропарей<sup>2</sup>, а ирмосы включены в общее повествование. Кроме того, 8-я и 9-я песни имеют рефрены, общие у ирмоса и всех тропарей данной песни — «Благословите, вся дела Господня, Господа и превозносите Его во веки» и «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобой» соответственно, — тогда как даже 7-я песнь, во многих канонах имеющая свой рефрен, здесь его не содержит.

Совершенно очевидно — с точки зрения и содержания, и формальных признаков (акrostихи, роль ирмосов, рефрены), и нали-

- 1 Поэтому на практике тропари обычно предваряют словами «Ангел возопи» и «Богородица рече».
- 2 А именно: «...да речет убо Гавриил...» — «...отвеща Девица...» — «... глаголет к сим Гавриил...» — «...Непорочная абие глаголет...» — «... Ангел паки глаголет...» — «...рече Дева...» Тем самым, при исполнении за богослужением тропари 8-й песни не требуют прибавлений «Ангел возопи» и «Богородица рече».

чия в песнях 8 и 9 особой метрики, — что тропари с 1-й песни и по 7-ю и ирмосы с тропарями 8-й и 9-й песни представляют собой две самостоятельные композиции<sup>1</sup>. По сути, канон на праздник Благовещения — не цельный текст, а двупеснец (8-я и 9-я песни) одного автора, дополненный до девятипесенного канона другим автором, дописавшим тропари с 1-й песни по 7-ю на известные ирмосы Ἀνοίξω τὸ στόμα μου· (Ὁ ἄβυσσος ἤρτη μοῦ):<sup>2</sup>. Это объясняет и противоречивые указания Минеи об авторстве текста. Двойная атрибуция канона, когда песни с 1-й по 7-ю приписываются прп. Феофану Начертанному, а 8-я и 9-я — прп. Иоанну Дамаскину (или иногда даже прп. Косме Маюмскому), засвидетельствована и в ряде рукописей<sup>3</sup>.

Подробное толкование канона в догматическом и аскетическом ключе было предложено прп. Никодимом Святогорцем<sup>4</sup>, но ни критическое издание текста канона, ни его полноценный научный анализ, с выявлением всех патристических параллелей, до сих пор не осуществлены.

- 1 Вопреки мнению А. П. Каждана, не заметившему радикальных различий между последними двумя и остальными песнями канона и интерпретировавшему весь текст как единое произведение (Каждан А. П. История византийской литературы (650–850 гг.). СПб., 2002. С. 359).
- 2 Возможно также, что тропари с 1-й по 7-ю песни заимствованы из какого-то древнего многострофного гимна или поэтической проповеди — то есть не написаны по модели предпосланных им ирмосов, которые в этом случае потребовались лишь для придания древнему тексту формы канона.
- 3 Rogobete C. C. Η εορτή του Ευαγγελισμού στο χριστιανικό εορτολόγιο. Θεσσαλονίκη, 2009 [рукопись диссертации]. Σ. 169. В интернете с диссертацией можно ознакомиться по адресу: <http://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/19521>
- 4 Ὅσιου πατρὸς ἡμῶν Νικोधήμεου τοῦ Ἀγιορείτου Ἐορτοδρόμιον, ἧτοι ἐρμηνεῖα εἰς τοὺς ἀσματκοὺς κανόνας τῶν Δεσποτικῶν καὶ Θεομητορικῶν ἑορτῶν. Ἐν Βενέτια, 1836. Τ. 1. Σ. 206–254.

## 1.2. Канон отдания праздника

И в греческих, и в русских изданиях Минеи для утрени отдания праздника Благовещения, 26 марта, приводится канон на Собор Архангела Гавриила, авторства гимнографа Иосифа<sup>1</sup>. Но русская Минея предваряет канон Архангелу еще одним, посвященным самому Благовещению. Этот канон 6-го гласа, без 2-й песни, не имеет атрибуции и написан на ирмосы  $\Omega\varsigma \acute{\epsilon}\nu \eta\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\omega \pi\epsilon\acute{\zeta}\epsilon\upsilon\sigma\alpha\varsigma \delta\prime \text{I}\sigma\rho\alpha\eta\lambda$ . (Гѣкѡ по ѡхѣ пѣшеишеѣтѣвоавѣз ѣнѣ!).

Канон, несомненно, написан по модели основного канона праздника: песни с 1-й по 7-ю представляют собой диалог Пресвятой Девы и Архангела Гавриила (прямая речь в тропарях не вводится), с алфавитным акростихом. Но в отличие от основного благовещенского канона здесь 8-я и 9-я песни не являются самостоятельной композицией: тропари этих песней включены в общий алфавитный акростих (который, т. о., простирается от А в первом тропаре 1-й песни: Ἄρχων τῶν ἄνω ταγμάτων (Начальникъ въшнихъ чинѡвъ:) и до Ω в последнем тропаре 9-й: Ὡδὴν βοῶμεν σοι χαριστήριον. (Пѣнь вопіемъ тѣ радостнѣю:) не имеют отличной от тропарей других песней метрики и не противопоставлены им содержательно: они содержат различные прославления Божией Матери, подытоживающие диалог, закончившийся в 7-й песни. Ирмосы 8-й и 9-й песней, как и всех остальных, представляют в этом каноне по сути внешний по отношению к тропарям текст.

На оригинальный греческий текст канона, выпавший из греческих изданий Минеи, впервые обратил внимание ми-

1 По рукописям известен еще один канон на Собор Архангела Гавриила, авторства гимнографа Георгия (Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου Ἐ. Ταμείον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἁσματικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani, I. Κανόνες Μηναίων. Ἀθήναι, 1996. (= Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν Ὡφελίμων Βιβλίων, 62). Σ. 180–181, № 544).

трополит Леонтопольский Софроний (Евстратиадис) в своей пространной рецензии на издание Акафиста Пресвятой Богородице монахом Афонского Иверского монастыря Иоакимом<sup>1</sup>. Митр. Софроний утверждал, не аргументируя свою позицию, что канон принадлежит Феофану; опубликован им был лишь первый тропарь. Публикация полного текста канона принадлежит Костене Кристине Рогобете и была осуществлена лишь несколько лет назад<sup>2</sup>.

Первая строка канона почти совпадает с первой строкой малоизвестного канона на память Архангелов Михаила и Гавриила, написанного к тому же на те же ирмосы<sup>3</sup>. Это может указывать на общее происхождение обоих канонов. Можно предположить, что оно как-то связано с монастырями евергетидской традиции, поскольку в богослужебном сборнике Paris. gr. 13, XIII в., канон, который нам известен в качестве канона на отдание Благовещения, предписано петь на *паннихис* накануне праздника, а это соответствует Евергетидскому Типикону<sup>4</sup>.

### 1.3. Канон предпразднства

В отличие от канона отдания, канон предпразднства Благовещения приводится не только в русских, но и в греческих печатных Минеях. Он написан на 4-й глас, на ирмосы *Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος* (Мѡρᾶ чермнѣю пѣчнѣ); в качестве его автора греческая

1 Опубликована в журнале *Θεολόγια* (Αθήναι, 1929. Т. 7. Σ. 269).

2 *Rogobete*. Η εορτή του Ευαγγελισμού... Σ. 186–188; здесь же приведено факсимиле рукописи Athos. Laur. Δ 37, которой пользовалась издательница текста: Σ. 189–192.

3 *Schirò I*. *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, Т. III: *Canones Novembris*. R., 1972. P. 242–251, 586–589.

4 См.: *Желтов М. С.* Евергетидский Типикон // Православная энциклопедия. М., 2008 Т. 17. С. 139–143.

Минея указывает имя «Георгия» либо «Феофана», русская — Феофана; начальные слова первого тропаря 1-й песни: Ὁ κόσμος περιχαρῶς εὐφράνθητι (Мірз ѡбрáдованнш веселѣтсѧ); 2-й песни в каноне нет. Акростиha канон не имеет, что вызывает серьезные сомнения в атрибуции его гимнографу Георгию, поскольку каноны последнего — а их сохранилось более двух сотен — украшены различными акростихами, от сложных метрических до простых алфавитных или хотя бы имени автора (Γεωργίου) в акростихе одних лишь богородичнов<sup>1</sup>. Но в данном каноне ни алфавит, ни имя Георгия невозможно получить даже при перестановке тропарей местами.

Содержательно канон представляет собой развернутый призыв к Божией Матери стать орудием Боговоплощения и связанное с предвкушением этого события ликование всей твари. Лишь в самом последнем тропаре сообщается о состоявшемся воплощении Христа. Таким образом, хотя канон и мог быть написан как праздничный, он действительно более уместен в преддверии праздника, чем в сам его день.

#### 1.4. Канон авторства преподобного Андрея Критского

Преподобный Андрей Критский известен, прежде всего, как автор Великого покаянного канона. Однако ему принадлежит и ряд других песнопений, включенных в печатные Минеи и Триоди: не считая отдельных стихир, это канон на Лазареву субботу и цикл трипеснцев на Страстную седмицу (помещены на повечериях), каноны утрени в Неделю жен-мироносиц, на Преполовление Пятидесятницы и на праздники Зачатия и Рождества Пресвятой Богородицы, а также некоторых святых<sup>2</sup>. Но только обращение

1 См.: *Асмус М., диак.* Свт. Георгий, еп. Никомидийский // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 658–662.

2 См.: *Филаретъ (Гумилевскій).* Историческій обзоръ пѣснопѣвцевъ... С. 195–196.

к рукописям позволяет оценить масштабы творчества преподобного Андрея: его наследие включает не менее полусотни канонов, в том числе — каноны на Пасху и на все двенадцатые праздники (исключая Введение), среди которых и Благовещение<sup>1</sup>.

Текст канона Благовещению Пресвятой Богородицы авторства преподобного Андрея Критского был впервые издан Энрикой Фольери по двум рукописям, Vatican. gr. 2008 и Сург. Δ. α. VII<sup>2</sup>, и вскоре переиздан Евтихием Томадакисом по тем же двум рукописям с привлечением третьей, Сург. Δ. α. XVII<sup>3</sup>. Елена Папаилиопулу-Фотопулу указала еще на одну рукопись этого канона, Sinait. gr. 607, в которой содержатся весьма существенные разночтения<sup>4</sup>; их список приведен в диссертации Костены Кристины Рогобете<sup>5</sup>.

Канон написан на 4-й глас, ирмос 1-й песни: Ἀρματα Φαραῶν (Колесницы Фараоновы); в каноне имеется 2-я песнь. Первый тропарь канона: Σήμερον Γαβριήλ· (Днесь гавриилъ); впрочем, в Sinait. gr. 607 этот тропарь идет третьим, а первым является тот, который в других рукописях стоит четвертым: Ἀφραστον ἀληθῶς (Нензреченное констнтиндъ).

Канон весьма выразителен с поэтической точки зрения и содержательно разнообразен: 1-я песнь содержит яркое описание

<sup>1</sup> См.: *Τομαδάκης Ν.* Ἡ βυζαντινὴ ὑμνογραφία καὶ ποιήσις: ἦτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν βυζαντινὴν φιλολογίαν, τόμος δεύτερος. Θεσσαλονίκη, 1993 (4-е изд.). Σ. 206–209.

<sup>2</sup> *Follieri E.* Un canone inedito di S. Andrea di Creta per l'Annunciazione (Vat. gr. 2008 et Сург. Δ. α. VII) // *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda.* Città del Vaticano, 1962 (= *Studi e Testi*; 219). P. 337–357 (издание собственно греческого текста канона: p. 345–357).

<sup>3</sup> *Schirò I.* *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris,* T. VII: *Canones Martii* / E. Tomadakis collegit et instruxit. R., 1971. P. 242, 586–589.

<sup>4</sup> *Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου.* Ταμείον... Σ. 179. № 540.

<sup>5</sup> *Rogobete.* Η εορτή του Ευαγγελισμού... Σ. 185.

происходящего «днесь» события Боговоплощения; 2-я, каждый тропарь которой начинается с цитаты «Видите [ныне], видите, что Я — Бог» (Втор 32. 39а), рассказывает о совершающейся тайне как бы от лица Самого Бога; 3-я и 4-я раскрывают ее богословскую сторону; тропари 5-й, обращенной к Божией Матери, начинаются с приветствия *Χαῖρε* (Радуйся!) и близки к многочисленным прославлениям из других традиционных благовещенских гимнов; 7-я, неожиданно краткая (всего три тропаря, тогда как в других песнях их от пяти до девяти), содержит историческую картину Благовещения: рассказ о приходе Архангела в Назарет (первый тропарь), реплику Приснодевы, в которой Она излагает Свои сомнения (второй тропарь) и ответ Архангела, рассеивающий их (третий тропарь); 8-я песнь призывает благословлять «Бога, вселившегося в Матернюю утробу» (пятый тропарь), и поклоняться Ему; 9-я песнь завершает канон размышлениями о величии тайны Боговоплощения и славословиями в честь Божией Матери.

#### г.5. Канон авторства Николая Маврокордата

Последний из уже изданных к настоящему времени канонов Благовещению Пресвятой Богородицы принадлежит «славнейшему и мудрейшему правителю Угровлахии господину Николаю». Канон сохранился в рукописи Athos. Laur K 203 и был издан монахом афонской Великой Лавры Афанасием (в миру Спиридон Камбанаос)<sup>1</sup> — вероятно, он обнаружил его при работе над каталогом рукописей монастыря<sup>2</sup> (Григорий

1 Канон опубликован в журнале *Γρηγόριος ὁ Παλαμάς* (Θεσσαλονίκη, 1924. Т.8. Σ. 26–30). Текст канона воспроизведен (с ошибками и неверной ссылкой на рукопись) в сети интернет: <http://voutsinasilias.blogspot.ru/2014/03/25.html>

2 Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos (with notices from other libraries) by *Spyridon of the Laura*, monk

Палама, 8, 26–30). Канон Николая — ямбический, 1-го гласа; написан на ирмосы Ἐσῶσε λαόν· (Σπλιε̑ лѹдн:); начало первого тропаря: Ἐστῆσ' ἐρυθρόν, πανσθενῆς ῥόον πάλαι· (ΟΥ̑ΓΓΛΒН чермнѣю всемогѹцѣю волнѣ дрѣвѣ:), 2-я песнь в каноне отсутствует.

Костена Кристина Рогобете отождествляет автора канона Николая с «Николаем Воеводой»<sup>1</sup>, то есть с Николае I Александру, воеводой Валахии, в сер. XIV в. Но на наш взгляд, автором этого изысканного текста мог быть только Николай II Маврокордат, правитель Валахии и господарь Молдавии в первой трети XVIII в.: ни Николае I Александру, ни Николай I Петрешку (формально — еще один правитель Валахии с тем же именем, фактически никогда не правивший) не известны в качестве знатоков греческого языка и античной культуры, а тем более как авторы литературных произведений на древнегреческом, тогда как Николай II Маврокордат, происходивший из знатного греческого рода, как раз отличался любовью к античному и византийскому наследию и писал тексты как богословского, так и светского содержания, подражающие сочинениям древних авторов. Кроме того, Николай Маврокордат и его сын Константин были одними из главных благотворителей Великой Лавры, среди рукописей которой и сохранился канон, а собор монастыря посвящен именно Благовещению Пресвятой

---

and physician, and *Sophronios Eustratiades*, formerly archbishop of Leon-  
topolis. Cambridge (MA), 1925. (= Harvard Theological Studies; 12).

- 1 *Rogobete*. Η εορτή του Ευαγγελισμού... Σ. 180. Отметим, что исследовательница приписывает это отождествление самой рукописи, содержащей канон, цитируя его заглавие отсюда как «Κανών Ιαμβικός εις τὸν Εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, ποιήσας παρὰ τοῦ ... κυρίου Νικολάου Βοεβόδα» (Ibid. Σ. 193) — хотя в рукописи слова Βοεβόδα нет!

Богородицы<sup>1</sup>. Надо полагать, создание канона на престольный праздник монастырского кафоликона было личным духовным приношением Николая Маврокордата, увенчавшим его ежегодные материальные пожертвования.

## 2. НЕИЗДАННЫЕ БЛАГОВЕЩЕНСКИЕ КАНОНЫ

В указателе неизданных византийских канонов Миней, составленном Еленой Папаилиопулу-Фотопулу, перечислены следующие произведения (не считая уже рассмотренного выше канона прп. Андрея Критского) Благовещению: праздничные каноны авторства гимнографов Германа, Георгия и патриарха Филофея, а также канон попраздства авторства Иосифа. Этот перечень следует дополнить еще тремя канонами: авторства Иоанна Дамаскина, о котором сообщает митрополит Софроний (Евстратиadis)<sup>2</sup>; авторства Мануила Ритора, включенным Демосфеном Стратигопулосом в список дополнений к указателю Папаилиопулу-Фотопулу<sup>3</sup>; а также анонимным, на который обратила внимание Костена Кристина Рогобете<sup>4</sup>.

1 То же посвящение изначально имела и сама Великая Лавра, но с XV в. ее главным праздником все же стал день кончины основателя монастыря, прп. Афанасия Афонского.

2 *Θεολόγια*. 1929. Т. 7. Σ. 270.

3 *Στρατηγόπουλος Δ. Ανέκδοτοι βυζαντινοὶ ἁσματικοὶ κανόνες. Διορθώσεις καὶ προσθήκες // Βυζαντινά. Θεσσαλονίκη*, 1999. Т. 20. Σ. 253–266, здесь σ. 260, № 374. Строго говоря, включение Стратигопулосом канона Мануила Ритора в список дополнений к указателю Папаилиопулу-Фотопулу — некорректно, поскольку канон не является ни «византийским» (он написан в XVI веке), ни «песенным», то есть богослужебным (см. ниже).

4 *Rogobete. Η εορτή του Ευαγγελισμού...* Σ. 180.

### 2.1. Канон авторства Германа

Канон авторства Германа — вернее, безымянный, но с указанием имени «Герман» на полях одной из рукописей, — публикации которого и посвящена настоящая статья, написан на 4-й глас, на ирмосы Ἰησοῦαὶ σοὶ Κύριε ὁ Θεός μου· (Иисупоу чти гди бже мой); начало первого тропаря совпадает с началом ирмоса 1-й песни<sup>1</sup>; в каноне имеется 2-я песнь. Подробнее см. ниже.

### 2.2. Канон авторства Георгия

Канон авторства Георгия приводится в достаточно большом числе рукописей либо в качестве второго канона самого праздника Благовещения, либо в качестве канона предпразднства<sup>2</sup>. Канон имеет двойной акростих — в тропарях: Χαράς με τῆς σῆς πλήσον, εὐλογημένη (Радостью Твоей меня наполни, Благословенная), в богородичнах: Γεωργίου [η]<sup>3</sup>. Наличие акростиха, типичного для гимнографа Георгия, обычно отождествяемого с одним из епископов Никомидии IX в.<sup>4</sup>, а также стилистические особенности текста позволяют уверенно включить этот канон в круг аутентичных произведений Георгия — в отличие от канона предпразднства из печатной греческой Минеи, приписываемого этому автору ошибочно<sup>5</sup>.

1 Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ταμείον... Σ. 179. № 539.

2 Ibid. Σ. 179–180. № 541. К приведенному здесь списку рукописей можно прибавить РНБ. Греч. 553, X в.: Рыбаков В. А., прот. Святой Иосиф Песнописец и его песнотворческая деятельность. М., 2002. С. 135.

3 Буква η представляется лишней. Впрочем, если учесть, что она имеет численное значение: 8, можно предположить, что этот канон является восьмым в некоем цикле произведений Георгия.

4 См.: Асмус. Свт. Георгий, еп. Никомидийский...

5 Скорее всего, атрибуция рассмотренного выше канона предпразднства в печатных Минеях является следом рукописной традиции, в которой

Канон написан на 4-й глас, на ирмосы Ἀνοίξω τὸ στόμα μου (Ѡбѣрзѡ оꙋѣтѡ моꙋ:). Начальные слова первого тропаря: Χαρὰν τὴν ἀνέκφραστον καὶ ἀκατάληπτον σήμερον (Рѡдогѣ нѣнзрѣчѣннѡ ѡ нѣпогѣтнжѡмѡ днѣсь:). В каноне имеется 2-я песнь. Песни канона с 1-й по 6-ю имеют форму диалога между Приснодевой и Архангелом, финальные три песни содержат различные прославления, обращенные к Богородице. Мы предполагаем осуществить издание канона в одной из следующих публикаций.

### 2.3. Канон авторства Иосифа

Первым на этот канон указал митрополит Софроний (Евстратиадис), сославшийся на рукопись Athos. Laug. Δ 25<sup>1</sup>, где произведение Иосифа предписано петь в поспраждство Благовещения. В другой известной к настоящему времени рукописи, Athen. Mus. Venaki 94 (TA 251), канон усвоен предспраждству.

Канон имеет акростих: Εὐαγγελίζου, κόσμος, εἰς σωτηρίαν. Ἰωσήφ (Благовѣстуй, вселенная, во спасение. Иосифово). Можно уверенно утверждать, что автором канона является прп. Иосиф Песнописец. Канон написан на 4-й глас, на ирмосы Τριστάτας κραταιούς (Трѣстѡты крѣпкѡ:). Начало первого тропаря: Ἐξ ὕψους Γαβριὴλ ἐπιστάς ἐν τῇ πόλει Ναζαρέτ (Ѡз вышотѣ габрѣилз прѣдстѡвз во градѣ назарѣтѣ:). 2-я песнь в каноне отсутствует<sup>2</sup>.

### 2.4. Канон авторства патриарха Филофея (Коккина)

Канон, автором которого является знаменитый последователь и современник свт. Григория Паламы, патриарх Констан-

этому дню мог усваиваться подлинный канон Георгия, о котором идет речь здесь.

1 Θεολόγια. Ἀθήναι, 1929. Τ. 7. Σ. 270.

2 Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ταμείον... Σ. 180. № 543.

тинопольский свт. Филофей (Коккин), сохранился в рукописи Hieros. S. Ser. 303, впервые описанной Афанасием Пападопуло-Керамевсом<sup>1</sup>. Канон представляет собой переделку канона прп. Косьмы Маюмского на Неделю ваий и поэтому написан на те же ирмосы 4-го гласа Ὡφθησαν αἱ πηγαὶ τῆς ἀβύσσου. (И́ВНІШЛІА НІСТՕЧНІЦЫ БÉЗДНЫ: — начало первого тропаря в произведении Филофея совпадает с началом ирмоса) и имеет тот же акростих: Ὡσαννὰ Χριστὸς εὐλογημένος Θεός (Осанна, Христос Бог благословенный)<sup>2</sup>.

### 2.5. Канон авторства Иоанна

Канон, авторство которого приписывается «Иоанну Монаху» (т. е. прп. Иоанну Дамаскину?), сохранился в единственной рукописи Paris. gr. 341, 1325 г. Вероятно, именно по этой причине канон, на который указывал еще митрополит Софроний (Евстратиадис)<sup>3</sup>, не вошел ни в «Analecta Hymnica Graeca», ни в указатель, составленный Еленой Папаилиопулу-Фотопулу: первое издание подготовлено на материале рукописей библиотек Южной Италии, а второе описывает книгохранилища греческого Востока, но Национальная библиотека Парижа не попадает ни в ту, ни в другую категорию. Канон написан на 4-й глас, на ирмосы Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ. (ПОНІМІЗ ГЛѢВН:). Начало первого тропаря: Ἄγγελος πρωτοστάτης ἤκει οὐρανόθεν σοι φθεγγόμενος. — (А́ГГЛІЗ ПРѢДСТÁТѢЛЬ ПРІИ́ДЕ ИЗ НБѢ́ ЧИ ВѢЩІА́:), — напоминает

1 Паπαδόπουλος-Κεραμεῦς Α. Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. СПб., 1899. Т. 4. С. 282.

2 Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ταμείον... Σ. 180. № 542.

3 Θεολόγια. 1929. Т. 7. Σ. 270. См. также его Ταμείον Ἐκκλησιαστικῆς Ποιήσεως, раздел под 24 марта (в журнале Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1949. Т. 48. Σ. 155), где митрополит Софроний указывает в качестве неизданных благовещенских канонов этот и еще два, рассмотренные нами выше (канон отдания и канон прп. Андрея Критского).

начало Акафиста Пресвятой Богородице. Вполне возможно, что этот канон, как и предшествующий, представляет собой переделку ставшего уже классическим текста — в данном случае, Акафиста (что заставляет усомниться в возможности атрибуции канона прп. Иоанну Дамаскину).

### 2.6. Канон авторства Мануила Ритора

Как минимум, в трех рукописях сохранился канон, принадлежащий Мануилу Ритору, то есть Мануилу Коринфскому, выдающемуся греческому просветителю и богослову второй половины XV — первой трети XVI вв., имевшему титулы великого ритора и, по принятии монашества и диаконского сана, хартофилакса Константинопольской Патриархии. Его наследие достаточно обширно и отражает широкий круг его интересов — от православной догматики, гимнографии и церковной музыки до античной философии и риторики. Канон Благовещению его авторства демонстрирует это самым непосредственным образом: Сын Божий назван здесь «Сыном Олимпийским», язык намеренно стилизован под образцы античной поэзии и так далее<sup>1</sup>. Несмотря на имеющиеся в каноне указания на глас (4-й), ирмосы и проч., это написанное ямбическими пятистишиями сочинение явно не предназначалось для богослужения и представляет собой чисто литературный опыт, интересный для исследователей новогреческой словесности, но бесполезный с точки зрения литургического анализа.

<sup>1</sup> См.: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Μανουήλ ὁ Κορίνθιος, καὶ ἐν ὑμνογραφικὸν αὐτοῦ ποιημάτων // Ἐπετηρὶς Φιλολογικοῦ Συλλόγου Παρνασσός. Ἀθήναι, 1902. Τ. 6. Σ. 71–102, здесь σ. 84, № 15 (по рукописи Athos. Iber. 512). Стратигопулос дополнительно указывает еще две рукописи канона: Στρατηγόπουλος. Ἀνέκδοτοι βυζαντινοὶ ἁσματικοὶ κανόνες... Σ. 260. № 374.

2.7. Анонимный канон

В одном из поздних — XIX в. — рукописных Типиконов из собрания Кавсокаливийского скита выписан последний из известных к настоящему времени греческих канонов Благовещению, не имеющий атрибуции. Тропари канона представляют собой двенадцатисложники; каждый тропарь начинается с одного из эпитетов Божией Матери, что в совокупности символизирует «шестьдесят сильных» из Песни Песней (3. 7). Канон написан на 1-й глас, на ирмосы Ἐσωσε λαόν· (Ἐπιέε λυδν:). Начало первого тропаря: Βάτον ἐν Σινᾷ πυρπολουμένην πάλαι· (ΚϚπνпϚ вѣ εἰνάν ὨгнепалίμδϚ дрѣбле:)<sup>1</sup>.

**3. ИЗДАНИЕ ТЕКСТА КАНОНА  
БЛАГОВЕЩЕНИЮ ПРЕСВЯТОЙ  
БОГОРОДИЦЫ АВТОРСТВА ГИМНОГРАФА  
ГЕРМАНА**

Обзор известных к настоящему времени двенадцати канонов Благовещению Пресвятой Богородицы показывает, что из неизданных текстов наибольший интерес представляют произведения Германа, Георгия и Иосифа (прочие либо имеют явно вторичный характер, либо представляют собой вычурные литературные эксперименты поствизантийского времени). Настоящая статья посвящена изданию первого из них.

<sup>1</sup> См.: Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Καλύβης Ἰωασαφαίων καὶ δέκα Καλυβῶν τῆς Ἱερᾶς Σκήτης Καυσοκαλυβίων, συνταχθεὶς ὑπὸ Εὐλογίου Κουρίλα Λαυριώτου καὶ ἐκδιδόμενος μετὰ Προλεγομένων καὶ Πινάκων ὑπὸ Μητροπολίτου πρ. Λεοντοπόλεως Σωφρονίου Εὐστρατιάδου. Ρ., 1930. № 121.

Канон сохранился, как минимум, в трех рукописях: Sinait. gr. 609. Fol. 104<sup>v</sup>–106, XI в. Sinait. gr. 611. Fol. 149–151<sup>v</sup>, XIV в. и Sinait. gr. 645. Fol. 200–204, XIV в. (далее, соответственно, 609, 611 и 645). Первые два кодекса представляют собой Минеи на март, третий — Анфологион (Праздничную Минею). Нам были доступны только первые два списка; впрочем, текст в них весьма близок друг другу<sup>1</sup> — не считая исключения 2-й песни из канона в 611, — так что можно надеяться, что и в 645 текст не имеет существенных разночтений, и без него наше издание не слишком много теряет.

В 611 канон не имеет атрибуции, в 609 на полях указано: Γερμ(ανοῦ), то есть «[Произведение] Германа». В литературе песнопения с подобной атрибуцией, как правило, приписывают патриарху Константинопольскому свт. Герману I. Впрочем, такое отождествление не бесспорно; ниже мы вернемся к этому вопросу.

За основу издания взята более ранняя рукопись 609; разночтения по 611, равно как и случаи исправления нами орфографии, приведены в примечаниях. Стандартные сокращения раскрыты. Колонны проставлены там же, где и в рукописи. Ниже, в приложении к настоящей статье, мы предлагаем свой перевод канона на церковнославянский язык. Автор статьи сердечно благодарит своих коллег и друзей Андрея Юрьевича Виноградова — за помощь, оказанную при расшифровке текста, и Дмитрия Евгеньевича Афиногенова — за проверку текста и устранение ошибок в наборе.

<sup>1</sup> Указание Е. Папаилиопулу-Фотопулу о том, что в Sinait. gr. 611 сохранилась только первая песнь этого канона, а остальные заменены текстами из других источников (*Παπαῖλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ταμείον...* Σ. 179. Примеч. 456), в корне неверно.

**ΕΤΕΡΟΣ ΚΑΝΩΝ ΕΙΣ ΤΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΜΟΝ  
ΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΑΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ**

[609, *на полях*.:] Γερμανοῦ

ἤχος δ´

**ὠδὴ α´** Ἄισομαί<sup>1</sup> σοι Κύριε ὁ Θεός μου·

Ἄισομαί<sup>2</sup> σοι Κύριε ὁ Θεός μου· ὅτι ἀπέστειλας τὸν σὸν ἄγγελον μνηνόντα·  
τὴν ἔνσαρκόν σου γέννησιν· τὴν ἐκ παρθένου Δέσποτα.

Ἦρισμένον μυστήριον πρὸ αἰώνων· ἐνανθρωπήσεως<sup>3</sup> Θεοῦ· γνωρίζεται  
σήμερον· λεγόμενον ἄρρητον<sup>4</sup>· καὶ νοούμενον ἄγνωστον.

Σήμερον ἐλύθη τῆς πρωτοπλάστων· ἡ καταδίκη τῆς ἀρᾶς· χαρὰν γὰρ  
ἐδέξατο· τοῦ τόκου αὐτῆς μήνυμα· ἡ μόνη Θεοτόκος ἀγνή.

[609, *на полях*.:] Θεοτόκιον·

Σήμερον φυτεύεται τοῖς ἀνθρώποις· νέος παράδεισος τρυφῆς· ἐν μήτρᾳ  
παρθένου ἀγνῆς· ἐν ᾧ ἀπολαύομεν· τοῦ ξύλου τῆς ἀφθάρτου ζωῆς.

[2-я песнь: только 609, в 611 отсутствует]

**ὠδὴ β´** Δότε μεγαλωσύνην Χριστῷ τῷ Θεῷ·

Δότε λαοὶ μεγαλωσύνην Χριστῷ τῷ Θεῷ ἡμῶν· ὃς ἀσπόρως ἐν γαστρὶ·  
τῆς παρθένου συνελήφθη.

Σήμερον προπύλαια· τῆς Χριστοῦ σαρκώσεως· διηνοίχθη<sup>5</sup> μυστικῶς·  
κλείσαντα πύλας θανάτου.

Ἐν πίστει χορεύοντες· σὺν τῷ ἀγγέλῳ κράζομεν· Χαῖρε Μήτηρ Παρθένε·  
τοῦ βασιλέως τῆς δόξης.

1 609, 611: Ἄσωμεν.

2 609, 611: Ἄσωμαι.

3 611: ἐν ἀνθρωπίσεως.

4 609, 611: ἄρρητων.

5 609: διηνύχθη.

Ἴὸν τὸν τοῦ ὄφεως· σήμερον ἐξετίναξεν· ἐκ τῶν τῆς Ἑυας ἀκοῶν· τοῦ ἀρχαγγέλου ὁ λόγος.

[609, *на полях:*] Θεοτόκιον·

Ἄχραντε Δέσποινα· εὐλογημένε ἔνδοξε· τὸν Υἱὸν σου καὶ Θεόν· φῶς τοῦ κόσμου δυσώπει.

**ὠδὴ γ'** Ἐν Κυρίῳ Θεῷ μου ἐστερεώθη ἡ καρδία μου·

Δύναμις σοὶ Παρθένε· ἡ τοῦ ὑψίστου ἐπεσκίασεν· δι' ἧς οἱ ἀσθενοῦντες περιεζώσαντο δύναμιν.

Τοῦ τῆς σοφίας οἴκου· τοὺς θεμελίους κατεπήξατο· τὸ Πνεῦμα Θεοτόκε· ἐν σοὶ τὸ ἅγιον σήμερον.

Χαράν ἀκουτισθέντες· προφητικῶς καὶ ἀγαλλίασιν· τῷ φθόγγῳ τοῦ ἀγγέλου· πνευματικῶς καὶ ἐορτάσωμεν.

Τὴν Θεομήτορα Παρθένον· ὀρθοδόξως ἀνυμνήσωμεν· πρεσβεύει<sup>1</sup> γὰρ ἀπαύστως· ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς τὸν Κύριον.

**ὠδὴ δ'** Εἰσακήκοα τὴν ἀκοήν σου καὶ ἐφοβήθην· κατενόησα<sup>2</sup> τὰ ἔργα σου· καὶ ἐξέστην Κύριε.

Ὁ ἀσώματος νυμφαγωγός σοι ὦφθη Παρθένε· ὁ γὰρ λόγος σε ὁ ἄφραστος· ὑπὲρ λόγον ἐνυμφεύσατο.

Πνεῦμα ἅγιον ἐν τῇ γαστρὶ σου ἄχραντε Μήτηρ· τὸν ναὸν ἐζωοπλάστησεν· τοῦ πρὸ αἰώνων Θεοῦ ἡμῶν.

Ὁ ἀρχάγγελος χοροστατῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ· ἀπειρόγαμε προσφθέγγεται· Χαῖρε Μήτηρ τῆς ζωῆς ἡμῶν.

Μήτηρ ἄχραντε εὐλογημένη ἀγνή Παρθένε· τοὺς ὑμνοῦντάς σε περισώζε· ἀπὸ πάσης περιστάσεως.

1 611: πρεσβεῖαν.

2 609: κατενόισα

**ὥδῃ ε΄** Ὁ ἀνατείλας τὸ φῶς.

Ὁ τῆ Παρθένω τῆς σῆς· ἐνανθρωπήσεως<sup>1</sup> μνήστρα· χαρὰν ἐξαποστείλας· δόξα σοι δόξα σοι· Ἰησοῦ Υἱὲ τοῦ Θεοῦ.

Ὁ τῆς ζωῆς ὑετός· ἐπὶ τὸν ἔμψυχον πόκον· κατῆλθες τῆς Παρθένου· δόξα σοι δόξα σοι· Ἰησοῦ Υἱὲ τοῦ Θεοῦ.

Ὁ συλληφθεις ἐν γαστρί· τῆς Παρθένου ἀφράστως· καὶ σώσας τὸ ἀνθρώπινον<sup>2</sup>· δόξα σοι δόξα σοι· Ἰησοῦ Υἱὲ τοῦ Θεοῦ·—

Ἀναλαβὼν ἐξ ἡμῶν· τὸ ἡμέτερον ὄλον· ἐκτὸς τῆς ἀμαρτίας· ἐκ Παρθένου Κύριε· εἰς προῆλθε ἐν δύο φύσεσι.

Χαίρε Μαρία σεμνή· τοῦ Θεοῦ τὸ χωρίον· ἐξ οὗ ἀγεωργήτως· τῆς ζωῆς ὁ ἄσταχυς· Χριστὸς ὁ ἄρτος ἀνεβλάστησεν.

Χαίρε Μαρία τερπνὴ· Χαίρε πύρινε θρόνε· τοῦ πάντων βασιλεως· Χαίρε σκήπτρον<sup>3</sup> ἅγιον· τοῦ εἰς τὰ ἔθνη βασιλεύοντος.

Χαίρε ἣν εἶπεν ποτέ· Ἡσαΐας Παρθένον· ἀνάνδρως συλλαβοῦσαν· καὶ ἀφθόρως τίκτουςαν· Ἐμμανουήλ τὸν Θεὸν τὸν ἄψευστον.

[609, *на полях:*] Θεοτόκιον·

Τὴν τοῦ ἀγγέλου φωνὴν· ἀσιγήτως ἡ κτίσις· προσφέρει σοι Παρθένε· Χαίρε Μήτηρ ἄχραντε· Ἰησοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.

**ὥδῃ ς΄** Ὁ τὸν προφήτην ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους διαφυλάξας· ἅγιε Κύριε βοήθησόν με.

Ὁ ἐγκαινίσας· χαρὰν τῷ κόσμῳ· τῷ φθόγγῳ· τοῦ ἀρχαγγέλου· ἅγιε Κύριε βοήθησόν με.

Ὁ τὴν Παρθένον· καὶ μετὰ τόκον Παρθένον· διαφυλάξας· ἅγιε Κύριε βοήθησόν με.

Ὁ ἐπ΄ ἐσχάτων· ἐνανθρωπήσας καὶ κόσμον· φῶς ἀνατείλας· ἅγιε Κύριε βοήθησόν με.

1 611: ἐνανθρωπίσεως.

2 611: ἀνθρωπίνων.

3 609, 611: σκύπτρον.

**ὦδὴ ζ'** Ὁ ἐν τῷ ὄρει Μωσεῖ συλλαλήσας·

Ὁ δι' ἀγγέλου· τῇ σεμνῇ προσλαλήσας· Παρθένω· καὶ ἐν ταύτῃ κατασκηνώσας· εὐλογητὸς εἶ Κύριε ὁ Θεὸς (τῶν πατέρων ἡμῶν).

Ὁ ἐν νεφέλῃ· παρθενικῇ διὰ λόγου· σκηνώσας· ἥλιος τῆς δικαιοσύνης· εὐλογητὸς εἶ Κύριε ὁ Θεὸς (τῶν πατέρων ἡμῶν).

Ὁ δι' ἀγγέλου· τὴν χαρὰν ἀποστείλας· καὶ λύσας· τὰ δάκρυα τῆς πρώτης Ἐυας· εὐλογητὸς (εἶ Κύριε ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν).

Χαῖρε Μαρία· ἡ κεχαριτωμένη· ὁ θρόνος· τοῦ Θεοῦ. Χαῖρε Θεοτόκε· τὸ τῶν παρθένων καύχημα· καὶ μητέρων<sup>1</sup> τὸ στήριγμα.

[609, на полях:] Θεοτόκιον·

Ὁ ἐν τῇ μήτρᾳ· τῆς Παρθένου οἰκήσας· καὶ ταύτην· οὐρανῶν<sup>2</sup> πλατυτέραν δείξας· εὐλογητὸς (εἶ Κύριε ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν).

**ὦδὴ η'** Πάντα τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ·

Χαῖρε ἀπειρόγαμε Μήτηρ· ἀγνή Παρθένε· ἡ πῦρ ἀφλέκτως<sup>3</sup> δεξαμένη ἐν σπλάγχνοις σου· ἐξ ἧς ὁ συνάναρχος Πατρί προῆλθεν Υἱός· σώζων τὸ γένος ἡμῶν· εἰς τοὺς αἰῶνας.

Χαῖρε κεχαριτωμένη· προεῖπεν ὁ ἄγγελος· σεμνῇ Παρθένε· μετὰ σοῦ γὰρ ὁ Κύριος· Πνεύματος γὰρ ἁγίου· γέγονας· παστὰς καὶ θρόνος Θεοῦ· ὃν ἀνυμνοῦμεν πιστῶς· εἰς τοὺς αἰῶνας.

Χαῖρε ἡ χαρὰν τῷ κόσμῳ κυήσασα· καὶ τοῖς ἐν σκότει· τὸ φῶς ἀνατείλασα· ἐξ οὗ γὰρ ὁ νοητὸς· ἡμῖν ἔλαμψεν ἥλιος· φωτίζων<sup>4</sup> τὸ γένος ἡμῶν· εἰς τοὺς αἰῶνας.

**ὦδὴ θ'** Σὲ τὴν ἀπειρόγαμον Θεοτόκον· τὴν οὐράνιον παστάδα· τὴν τεκοῦσαν τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας ἡμῶν· ὕμνοις μεγαλύνομεν.

1 611: μητέρον.

2 611: οὐρανὸν.

3 611: πυράφλεκτως.

4 611: φωτίζον.

Σὲ τὴν δι' ἀγγέλου δεξαμένην· εὐαγγέλια μεγάλα· καὶ ἐν τῷ λόγῳ·  
τὸν Λόγον συλλαβοῦσαν γαστρί· ὕμνοις μεγαλύνομεν.

Δύναμις ἐν σοὶ ἢ τοῦ ὑψίστου· ἐπεσκίασεν<sup>1</sup> Παρθένε· ἐν ἐπελεύσει  
σεμνῇ ἁγίου Πνεύματος· ὕμνοις μεγαλύνομεν.

Σὲ τὴν τὸν Θεὸν Λόγον δεξαμένην· ὑπὲρ λόγον ἐν γαστρὶ σου· καὶ  
τεκοῦσαν σαρκί· εἰς σωτηρίαν ἡμῶν· ὕμνοις μεγαλύνομεν.

Σὲ τὴν βάτον ἦν Μωϋσῆς<sup>2</sup> προεῖδεν· καιομένην καὶ μὴ φλεχθεῖσαν<sup>3</sup>·  
τὴν<sup>4</sup> τὸ πῦρ δεξαμένην τῆς Θεότητος· ὕμνοις μεγαλύνομεν.

#### 4. КОММЕНТАРИИ К КАНОНУ

Первое, что обращает на себя внимание при знакомстве с текстом канона, — его разнородность, как с точки зрения количества, так и с точки зрения взаимосвязи тропарей в песнях. А именно, во-первых, если в большинстве песней содержится четыре или пять тропарей, то в 6-й и 8-й их только по три, а в 5-й — наоборот, целых восемь. Во-вторых, все тропари 6-й, 7-й (кроме одного тропаря) и 9-й песней и половина тропарей 5-й песни текстуально близки ирмосу и друг другу, представляя собой, фактически, парафразы своих ирмосов; в 1-й и 2-й песнях ирмос парафразируется лишь в первом тропаре; в остальных с тропарями он текстуально не связан. С другой стороны, часть тропарей 5-й песни, все тропари 8-й и один из тропарей 7-й напоминают единую серию: все они начинаются с Архангельского приветствия Χαῖρε («Радуйся!») и развивают его схожим образом. Можно поэтому предположить, что канон представ-

1 609: ἐπισκίασεν.

2 609: Μωσῆς.

3 611: φλέχθησαν.

4 611: καὶ.

ляет собой не цельный текст, созданный как самостоятельное законченное произведение, а комбинацию из нескольких текстов. Это предположение, на наш взгляд, подтверждают ирмосы и богородичны, использованные в каноне.

Ирмосы благовещенского канона Германа не являются ни уникальной принадлежностью именно этого песнопения (они встречаются и в ряде других канонов), ни единым циклом: в других канонах эти ирмосы встречаются в разных комбинациях, так что с набором ирмосов из благовещенского песнопения Германа могут совпасть от одного до семи ирмосов.

Так, в печатной Минее общие ирмосы с нашим каноном имеют: канон предпразднства Сретения Господня 1 февраля (только в греческой Минее; ирмосы 1, 3, 4, 5); трипеснец предпразднства Преображения Господня 5 августа (ирмосы 1, 9); каноны на памяти: мч. Нестора, 27 октября (ирмосы 4, 7); прор. Аввакума, 2 декабря (ирмосы 1, 5, 8); десяти мчч. Критских, 23 декабря (ирмос 4); мчч. Феопемпта и Феоны, 5 января (ирмос 4); прп. Герасима Иорданского, 4 марта (только в греческой Минее; ирмосы 1, 3, 5, 7); мчч. Трофима, Феофила и иже с ними, 21 июля (ирмосы 1, 4, 8, 9); мч. Евсигния, 5 августа (ирмос 4). В печатной Триоди с нашими совпадают 1, 3, 4, и 5 ирмосы канона в среду Сырной седмицы. Среди канонов, не вошедших в печатную Минею, ирмосы из канона Германа нам удалось обнаружить также в ряде текстов, опубликованных в «Analesta Hymnica Graeca». Это каноны на памяти: прп. Симеона Столпника и начало индикта, 1 сентября (канон I (1)–(3), ирмосы 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8); сщмч. Васса, 18 сентября (канон XXIV, ирмосы 1, 3, 4, 5, 8); прп. Пелагии, 8 октября (канон IX, ирмосы 3, 4, 7, 9); сщмч. Василия Херсонского, 7 марта (канон XII, ирмосы 3, 4, 5, 7); мчч. Амфиана и Едесия, 2 апреля (канон VII, ирмосы 5, 7, 8); вмц. Евфимии, 11 июля (канон XVII (5), ирмосы 3, 4, 5, 7); мчч. Трофима, Феофила и иже

с ними, 23 июля (канон XXXI, ирмосы 1, 3, 4, 8, 9); в мц. Параскевы, 26 июля (канон XXXVI, ирмосы 1, 8); прп. Исаакия, Далматия и Фавста, 3 августа (канон II, ирмосы 3, 4, 5, 7). Эти ирмосы также имеются в Sinait. МГ 5, VIII–IX в., единственной сохранившейся греческой рукописи Нового Тропология — сборника, предшествовавшего формированию Минеи, Триоди и Октоиха: в каноне четвертого дня поспразднства Богоявления (последование номер 13, согласно нумерации самой рукописи; с нашими здесь совпадают ирмосы 1 и 9). В древнейших Ирмологиях эти ирмосы также присутствуют, но не образуют единого комплекса: например, в изданных митрополитом Софронием (Евстратиадисом) рукописях XIII в. Paris. Coisl. 220 и Athos. Laur. В 32 наши ирмосы 3, 5, 6 и 7 (а также ирмос, напоминающий наш 1) включены в один цикл ирмосов «Германа патриарха»<sup>1</sup>, а ирмос 4 — в другой (только в парижской рукописи)<sup>2</sup>. Никакой системы в использовании этих ирмосов в различных канонах, кроме того, что номера 3, 5 и 7 (или 3, 4, 5 и 7) встречаются вместе чаще прочих, не прослеживается. Каноны, содержащие эти ирмосы, могут приписываться перу Германа, реже Феофана, Иоанна Монаха, Андрея Критского.

Таким образом, несомненно существование в эпоху создания всех перечисленных канонов некоторого фонда ирмосов, включавшего в том числе и ирмосы из нашего канона Германа, которые служили моделями для создания тропарей (на что ука-

1 *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Εἰρμολόγιον*. Chennevières-sur-Marne, 1932. (= Ἀγιορετικὴ Βιβλιοθήκη; 9 — *Μνημεῖα ἀγιολογικά*). Σ. 103–104.

2 *Ibid.* Σ. 95.

3 Этот ирмос вообще необычен в том смысле, что он встречается в канонах не только своего первоначального, 4-го, гласа, но и 2-го плагального (в русской традиции: 6-го), и «тяжкого» (в русской традиции: 7-го) гласов: *Follieri E. Initia hymnorum Ecclesiae Graecae*. Città del Vaticano, 1960. Vol. 1. (= *Studi e Testi*; 211). P. 375.

зывает подражание тропарей ирмосу в части песней нашего и прочих перечисленных канонов)<sup>1</sup>. При этом наборы ирмосов комбинировались по-разному, а значит, и написанные на их основе каноны еще мыслились не как цельные произведения, объединяющие все песни в единый неразрывный цикл, а, скорее, как серия отдельных песней, не связанных друг с другом. Это указывает на принадлежность подобных канонов ранней эпохе развития этого гимнографического жанра и имеет параллель в композиции иерусалимского Тропология, сохранившегося в грузинских переводах, — как в его древней, так и в новой версии<sup>2</sup>, где, собственно, впервые и встречаются песнопения, приписываемые гимнографу Герману, включая часть рассматриваемых ирмосов.

Параллель с Тропологияем становится еще более очевидной из сопоставления не только ирмосов, но и финальных тропарей (т. е. богородичнов, некоторые из которых даже помечены на полях 609 знаком  $\overline{\text{Д}}$ , т. е.  $\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\iota\omicron\nu$ ) благовещенского канона Германа с богородичными других канонов. Оказывается, что они, так же как и ирмосы, переходят из канона в канон, причем всегда в паре с соответствующим ирмосом. Иными слова-

- 
- 1 Это ставит под сомнение утверждение о том, что «греческий Ирмологий появился... в связи с резким увеличением числа канонов и с появлением практики заимствования ирмосов для новых канонов из уже существовавших» (*Шлихтина Ю. Р., Э. П. М.* Ирмологий // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 617–622, здесь С. 617) — не отрицая существование этой тенденции и ее доминирование в позднейшую эпоху, в раннюю эпоху мы видим и полностью противоположную тенденцию: не ирмосы «выдергиваются» из канонов, а каноны создаются по модели ирмосов (вернее, как мы увидим ниже, ирмосов и богородичнов), живущих вполне самостоятельной жизнью.
- 2 См.: *Хевсуриани Л.* Иадгари // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 419–424.

ми, богородичны, использованные в благовещенском каноне Германа, встречаются и в иных канонах, написанных на те же ирмосы, причем только в них. Собрание не просто ирмосов, но ирмосов с прилагаемыми к каждому богородичными содержится как раз в приложении к новому Тропологию, а в качестве самостоятельного сборника, имеющего заглавие «Ирмосы и богородичны», засвидетельствовано в грузинской рукописной традиции. Несомненно, такой сборник должен был существовать и в греческом оригинале; возможно, его примером является рукопись Sinait. МГ 83, IX–X вв., пока не исследованная.

Мы обнаружили в других канонах примеры использования богородичных, тождественных содержащимся в нашем каноне, для всех песней, кроме 1-й, 6-й и 8-й. При этом можно предположить, что в 6-й и 8-й песни нашего канона богородичны в действительности утрачены — во всяком случае, это единственные песни, в которых всего по три тропаря. Чаще всего встречаются богородичны 3-й, 4-й 5-й и 7-й песней, ирмосы которых, как мы видели, демонстрируют тенденцию использоваться вместе чаще прочих. Вместе все четыре пары ирмос/богородичен присутствуют в некоторых канонах, изданных в «Analecta Hymnica Graeca» (см. выше), на следующие памяти: 1 сентября (здесь же совпадают с нашими и ирмос с богородичным 2-й песни), 7 марта, 11 июля, 3 августа. В изданном здесь же каноне на 8 октября использован другой ирмос 5-й песни, поэтому и богородичен не совпадает, но богородичны 3-й, 4-й и 7-й песней — те же. Зато здесь содержится тот же богородичен, что и в нашем каноне в 9-й песни. Этот богородичен также присутствует в каноне из «Analecta Hymnica Graeca» на 23 июля. В печатной Минее один из богородичных нашего канона встречается в каноне в честь мчч. Феофемпта и Феоны, 5 января, в 4-й песни. Таким образом, структуру канона можно описать следующим образом:

КАНОНЫ БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ, ЧАСТЬ I

1 песнь

И<рмос>	
тропари	по модели И
	без явной модели
	по модели «Σήμερον...»
	по модели «Σήμερον...»

2 песнь

И	
тропари	по модели И
	по модели «Σήμερον...»
	без явной модели
	по модели «Σήμερον...» (с учетом перестановки слов)
Б<огородичен>	

3 песнь

И	
тропари	по модели И
	без явной модели
	без явной модели
Б	

4 песнь

И	
тропари	по модели И
	без явной модели
	без явной модели
Б	

5 песнь

И	
тропари	по модели И
	по модели И
	по модели И
	без явной модели
	по модели «Хаїре ...»
	по модели «Хаїре ...»
	по модели «Хаїре ...»
Б	

6 песнь

И	
тропари	по модели И
	по модели И
	по модели И

7 песнь

И	
тропари	по модели И
	по модели И
	по модели И
	по модели «Хаїре ...»
Б	

8 песнь

И	
тропари	по модели «Хаїре ...»
	по модели «Хаїре ...»
	по модели «Хаїре ...»

## 9 песнь

И	
тропари	по модели И
	без явной модели
	по модели И
Б	

Приведенная схема позволяет наглядно увидеть те составные части, из которых скомпонован канон: 1) пары ирмос/богородичен, определяющие его структуру в целом, фактически — каркас канона (причем часть богородичнов, судя по всему, выпала к моменту создания рукописи 609); 2) циклы тропарей, созданных по модели ирмосов, которые можно назвать собственно телом канона, наращенным на каркасе из ирмосов; 3) серии аккламаций  $\Sigma\eta\mu\epsilon\rho\omicron\nu\dots$  и хайретизмов  $\text{X}\alpha\iota\rho\epsilon\dots$ , включенные в канон, вероятно, уже из каких-то внешних источников (святоотеческих проповедей?), что ярко проявляется как в факте распыления аккламаций  $\Sigma\eta\mu\epsilon\rho\omicron\nu\dots$  между 1-й и 2-й песнями, а хайретизмов  $\text{X}\alpha\iota\rho\epsilon\dots$  — между 5-й, 7-й и 8-й, так и в явно раздутаго объеме 5-й песни из-за включения в нее хайретизмов; 4) прочие тропари (между которыми, впрочем, также можно увидеть определенные взаимосвязи: например, второй тропарь 9-й песни до середины практически совпадает с первым тропарем 3-й; третьи тропари 2-й, 3-й и 4-й песней сходны тематически и на уровне лексики и образуют как бы микроцикл и т. д.).

## 5. ВЫВОДЫ

Греческие каноны на праздник Благовещения Пресвятой Богородицы не только раскрывают богословские аспекты

этого события и являют собой высокие образцы церковной поэзии, но и в сжатом виде иллюстрируют историю развития византийского жанра гимнографического канона — от архаичных композиций, составленных еще с использованием элементов древнейшей палестинской гимнографии и, вероятно, фрагментов творений святых отцов доиконоборческой эпохи (основной канон праздника и издаваемый нами канон авторства Германа), а затем творений классиков жанра (как старшего поколения: канон прп. Андрея Критского; так и младшего: каноны Георгия и Иосифа) — и до позднейших подражаний уже сделавшимся каноническими текстам (канон на отдание, каноны свт. Филофея и Иоанна) и вычурных литературных экспериментов поствизантийской эпохи (каноны Мануила Ритора, Николая Маврокордата, анонимный из кавсокаливийской рукописи).

В частности, композиционные приемы, использованные в благовещенском каноне авторства Германа проливают свет на то, как рождался сам канон как жанр. Архаичный характер песнопений Германа, равно как и их наличие в новом Тропологии — не константинопольском, а палестинском гимнографическом сборнике, — заставляют усомниться в том, что этого Германа можно отождествлять с Константинопольским патриархом свт. Германом I. Более вероятно, что Герман-гимнограф — это совсем другое лицо. Впрочем, совсем исключать возможность отождествления автора песнопений с одноименным патриархом все-таки нельзя — во всяком случае, на данном этапе исследований; тем более что в ряде рукописей (пусть и не самых древних) Герман-гимнограф назван именно патриархом. Однако следует учитывать, что такое отождествление предполагало бы, во-первых, что уже в доиконоборческую эпоху палестинский жанр канона был хорошо известен

в Константинополе; во-вторых, что обратное влияние Константинополя на Иерусалим было настолько сильным, что произведения столичного автора были включены в палестинские гимнографические сборники практически немедленно. Хотя подобные предположения возможны, они все же не вполне соответствуют актуальным научным представлениям о развитии богослужения византийской традиции, поэтому вопрос остается открытым.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Канон Благовещению Пресвятой Богородицы авторства Германа: церковнославянский перевод

Канѡнъ блговѣщенію пресѣтыа еѣы.

Гласъ ѧ. Германово.

Пѣснь ѧ.

Ірмоузъ: Воспоѡ тебеѣ, гдѡ бже моѡ, ѡкѡ нзвѣлз єсѡ лѡдѡ  
нзз рабѡты єгѡпетскѡа, покрьѡлз же єсѡ колесницѡ фараѡновѡ  
н єлѡ.

Воспоѡ тебеѣ, гдѡ бже моѡ, ѡкѡ поглѡлз єсѡ твоегѡ  
лѡглѡ, возвѣщающа во плѡтѡ твоеѡ ржѣтвѡ єже ѡ дѣѡ  
влѡко.

Прѣжде вѣкѡзъ предѡстѡвленное тѡинство вѡчлѣвченѡа бжѡа  
познавѣтѡа днѣсь, глагѡлемое неизречѣнное н разѡмѣвѣлемое  
несвѣдомое.

Днѣсь разрѣшиѡа ѡсѡжденіе клѡтѡѡ перевозѡнныхъ,  
радѡсть во прѡѡчѡзъ рѡждѣствѡа своегѡ вѣстѡію єдѡна еѣа  
ѡглѡа.

Днесь наслаждаетца человекѣмъ нѡвыи сладоути рѣи  
во оутрѡбѣ дѣы чтыа, въ нѣмже причащаемса древа  
нетлѣнныа жнзни.

### ПѢСНЬ К.

Ірмосъ: Адайте [людіе] величіе хртѣ бгѣ нашемѣ, ѡ дѣы  
рѡждашемѣа во спасеніе міра.

Адайте людіе величіе хртѣ бгѣ нашемѣ, ѣже безз сѣмене  
во оутрѡбѣ дѣы зачатца.

Днесь преддѣрїа хртѡва воплощенїа ѡверзѡшася  
таннственнѡ, затворѣвшн врата смѣртнаа.

Въ вѣрѣ ликовствѣющн, со аггломъ зовѣмъ: радѣица,  
дѣо мѣи црѣа славы.

Іако эмїннз днесь архѣггла слово нзъ ошесъ ѣвннхъ  
нстрасѣ.

Бгѡродиченъ: Клице чтаа блгословѣннаа славаа, молн  
свѣтѣз міра, еѣа твоегѡ н бга.

### ПѢСНЬ Г.

Ірмосъ: Въ гдѣ бзѣ моѣмъ ердце моѡ оутвердїса: тѣмъ  
немоцствѣющїи преподѣсашаа еилою.

Сїла тѣа, дѣо, въшнагѡ ѡсѣнн, ѣюже немоцствѣющїи  
преподѣсашаа еилою.

Премудрѡсти дѡма ѡновѣнїа оутвердн дхѣз въ тѣбѣ  
сѣынѣ еѣе днесь.

Радѡсть оуслѣшавшн пррѡческн н радѡванїе аггла  
вѣщанїемъ, дхѡбнѡ н прѣздѣемъ.

Бгѡродиченъ: Бгѡмѣтеръ дѣѣ правослѣвнѡ воспѡмъ,  
мѡлнтца бо непрестѣннѡ ѡ насъ ко гдѣ.

## ПѢСНЬ Д.

Ірмосъ: Оубльшахъ, бже, слдхъ твоѣ, и оубоаха, раздмѣхъ дѣла твоѣ и оужасоха, гдн: ѡкѡ твоегѡ хвалѣнїа исполнь землѣа.

Безплѣтный невѣстоводитель ти гавнѣа, слово бо тѣа неизреченное паче слова оубневѣсти.

Дхъ стѣи во чревѣ твоэмъ, прѣчтаа мѣн, хрлмъ ѡживопнѣа превѣчагѡ бга.

Архаггъ ликостоаи въ цѣркѣн, ненеѣстнѣи проѣцаваѣтъ: радѣнѣа мѣн жнзни нашеа.

Бгородиченъ: Мѣн чтаа, блгословеннаа стѣа дѣо, поющыа тѣа спасаи ѡ всѣакагѡ ѡбстоанїа.

## ПѢСНЬ Е.

Ірмосъ: Возеабыи свѣтъ, и просѣтѣиыи оутро, и показавыи дѣнь: слава тебѣ, слава тебѣ, иже снѣ бжїи.

Иже дѣѣ своегѡ воцлѣвченїа ѡбрдченїа радостъ пославыи: слава тебѣ, слава тебѣ, иже снѣ бжїи.

Иже жнзни дождъ на ѡдшвлѣнное рднѡ иннзшѣдыи дѣы: слава тебѣ, слава тебѣ, иже снѣ бжїи.

Иже во чревѣ дѣы зачннѣа неизреченно, и стѣи члѣвчскїи родъ: слава тебѣ, слава тебѣ, иже снѣ бжїи.

Прїахъ снѡ ѡ насъ все наше кромѣ грѣхѡ ѡ дѣы гдн, сдннъ проидѣ въ двдхъ сствѣахъ.

Радѣнѣа марїѣ четнѣа, бжїѣ селенїѣ, ѡ неаже невоздѣланноу жнзни класъ хртѡвъ прозавѣ.

Радѣнѣа марїѣ краснаа, радѣнѣа прѣтоле ѡгненный вѣхъ црѣа, радѣнѣа егїптрѣ стѣи въ гзыцѣхъ црствдующагѡ.

Радѣнѣа юже наречѣ некогда нсїа дѣвѣ, безмдннъ зачѣншю и нечлѣннъ рѡждшю смманднла бга нелѡжнаго.

Гѣородиченз: ѿггльскій глѣз твѣрь немолчнѡ приноснтъ тѣ,  
дѣо: радѣнса мѣн прѣчѣтаѡ ина сѣа бжѣѡ.

### ПѢСНЬ 5.

Ірмосъ: Пророка во чрѣвѣ кнѣговѣ сохранивѣи, сѣиѣи гдѣи  
помози ми.

Обновивѣи мѣрѣ радости вѣщаніемъ архѣггла, сѣиѣи гдѣи  
помози ми.

дѣѣ ѣ по рождествѣ дѣѣ сохранивѣи, сѣиѣи гдѣи помози ми.

Иже въ послѣднѣа вочлѣвчнвѣи сѣа и мѣрѣ свѣтъ възсѣавѣи,  
сѣиѣи гдѣи помози ми.

### ПѢСНЬ 3.

Ірмосъ: Глаголавѣи на горѣ сѣ мѡѣсѣомъ ѣ образъ дѣвства  
гавлѣи въ кѣпнѣѣ, блгословѣнъ сѣи бжѣ оѣсѣцъ нашнхъ.

Иже чрезъ ѣггла честнѣи проглаголавѣи дѣѣ ѣ въ сѣѣ  
вселѣивѣи сѣа, блгословѣнъ сѣи бжѣ оѣсѣцъ нашнхъ.

Иже во облако дѣнчѣское вселѣивѣи сѣа словомъ солнце  
прѣвды, блгословѣнъ сѣи бжѣ оѣсѣцъ нашнхъ.

Иже чрезъ ѣггла радости послѣвѣи ѣ оѣтолѣвѣи слѣзы  
пѣрвѣа сѣѣѣ, блгословѣнъ сѣи бжѣ оѣсѣцъ нашнхъ.

Радѣнса маріѣ блгодѣтнаѡ, прѣтоле бжѣиѣ, радѣнса бѣѣ, дѣѣѣ  
похвалѣ ѣ матерѣи оѣтвержденіѣ.

Гѣородиченз: Иже во оѣтробѣѣ дѣѣ вселѣивѣи сѣа ѣ сѣѣ нѣѣѣ  
шнршѣѣѣ показѣвѣи, блгословѣнъ сѣи бжѣ оѣсѣцъ нашнхъ.

### ПѢСНЬ 11.

Ірмосъ: Всѣа дѣла бжѣѡ ѣ всѣа твѣрь блгословѣте гдѣа, прѣбѣнѣи ѣ  
емнрѣннѣи сѣрдцѣмъ поѣнте сѣѣѣ, ѣ превозносѣте во всѣа вѣѣкѣи.

Рáдшѣса ненкѣзобрáчнa мѣти, ѿгнa дѣо, ѿгнь нешпáльнw  
прїимшa во оутрѣбѣ твоѣй, ѿ неáже संबезначáльный ѿцѣ  
пронзѣде еѣз, епѣлaй рѣдз нáшз во вѣкн.

Рáдшѣса бѣгодáтнaа, проречѣ áггѣлз, честнáа дѣо, сз тобѣоу  
гáдѣ, дѣа во сѣáгw бѣсть чертѣгз нѣ прѣтѣлз бѣжїй, юже кошѣбáемз  
вѣрнw во вѣкн.

Рáдшѣса рáдѣсть мїрѣ роднѣшaа нѣ сѣщымз во тмѣѣ  
свѣтѣз просїáвшaа, нѣзѣ тебе во нáмз оумное возрѣá солнце,  
просвѣщáа нѣ рѣдз нáшз во вѣкн.

### Пѣснь ѿ.

Ірмосѣз: Тá ненкѣзобрáчнѣю ецѣ, нѣнїй чертѣгз, рѣждшѣю  
начáльнїка спáсѣнїá нáшего, пѣсньми велнчáемз.

Тá ѿ áггѣлa прїимшѣю бѣговѣствовáнїа вѣлїа, нѣ слѣвомз  
слѣво во чрѣвѣ зчáеншѣю пѣсньми велнчáемз.

Снáа тá, дѣо, бѣшнaгw ѿсѣнїи нáшегѣемз, честнáа,  
сѣáгw дѣа: пѣсньми велнчáемз.

Тá пáче слѣва бѣа слѣва во чрѣвѣ твоѣмз прїимшѣю, нѣ  
плѣтїю рѣждшѣю во епѣсѣнїе нáше, пѣсньми велнчáемз.

Ігѣорѣдченз: Тá кѣпннѣ юже мѣвѣсїе прѣвнѣдѣ, горáщѣ нѣ нѣ  
ѿпáлáемз, ѿгнь бѣжествá прїимшѣю, пѣсньми велнчáемз.

*Доцент диакон Владимир Васильев*

## НЕВЕЩЕСТВЕННЫЙ ОГОНЬ И ВОДА БОГОЯВЛЕНИЯ

Впервые в отечественной научной литературе рассматривается сюжет о появлении Божественного огня на Иордане. Рассматриваются истоки этого образа начиная от Диатессарона и т.н. «Проповеди Петра» через посредство прп. Ефрема Сирина и крещальных сирийских чинов, которые в конечном счете привели к его появлению в ирмосе 8-й песни Богоявленского канона прп. Космы Маиумского.

На праздник Богоявления поется канон, который церковное предание приписывает Косме Маиумскому<sup>1</sup>. Этот замечательный древний канон пронизан высоким троическим богословием и украшен удивительно емкими и яркими поэтическими образами, за которыми стоят древние и глубокие предания. Для их истолкования и рассказа о них потребовалась бы целая книга. В этой статье мы рассмотрим лишь один образ — огненную воду на Иордане.

Обратим внимание на ирмос 8-й песни Богоявленского канона в поэтическом переводе с греческого оригинала:

*Тайну удивительную  
Печь показала Вавилонская,  
точившая росу.  
Ибо должен был поток  
Иорданский воспринять*

<sup>1</sup> О прп. Косме Маиумском см. монографию *Δεσπότης Θ. Ὁ ἅγιος Κοσμάς τοῦ Μαΐουμά. Θεσσαλονίκη, 1993.*

*невещественный огонь  
и покрыть Крещаемого  
Плотию Создателя,  
Его благословят народы  
и превозносят во все веки<sup>1</sup>.*

Этот перевод несколько отличается от привычного церковнославянского текста, в силу того, что Элладская Церковь и восточные Патриархаты используют ныне другой греческий оригинальный текст:

*Тайну преславную вавилонская показа печь, истоившая росу, яко струями имяше невещественный огонь восприяти Иордан и объяти плотию крещаемая Зиждителя, Егоже благословят людие и превозносят во вся веки<sup>2</sup>.*

Так или иначе, идея ясна: вавилонская печь показала преславную тайну, ибо поток Иордана должен был воспринять невещественный огонь и покрыть Творца, Крещаемого во плоти.

Данный ирмос построен на третьей главе книги Даниила, где рассказывается о мужественном исповедании веры в Единого Бога тремя юношами — Ананией, Азарией и Мисаилом — и об их чудесном спасении из огня.

Если быть точнее, ирмос построен на Песне трех отроков, (Дан. 3:52–88) (оттуда взят припев «благословят и превозносят»), а также на предшествующем ей 49-м стихе 3-й главы («Ангел Господень сошел с тем, кто были с Азарией в

1 Μυστήριον παράδοξον, Βαβυλώνος ἔδειξε κάμινος, πηγάσασα, δρόσον· ὅτι ρεῖθρον ἔμελλεν, ἄυλον πῦρ εἰσδέχεσθαι Ἰορδάνου, καὶ στέγειν σαρκί, βαπτίζόμενον τὸν Κτίστην· ὃν εὐλογοῦσι λαοί, καὶ ὑπερυψοῦσιν, εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας. Μηναῖα ἐν Ρώμῃ. 1888.Т.III. Σ. 168

2 В оригинале слав. перевода стоял Dativus pluralis: ρεῖθροις. Соответственно, ὁ Ἰορδάνης. Однако в большинстве греч. кодексов, в том числе древнейшем греческом палимпсесте ПБ греч. 7 стоит ρεῖθρορειθρον Nominativus.

печи и угасил пламя огня и сотворил среду печи как дух росу точащий»)<sup>1</sup>.

Что в данном ирмосе целесообразно выделить?

Во-первых, мы видим четкую крещальную экзегезу: вавилонская печь прообразует крещение — крещение огнем. С одной стороны, это естественно: в контексте праздника, а также в связи с тем, что песнь Трех отроков с раннехристианских времен входила в крещальное и в преданафоральное последование<sup>2</sup>. Следы крещального употребления данной песни до сих пор прослеживаются в паримийных чтениях Великой Субботы, которые заканчиваются ею. С другой стороны, ирмос — уже не песнь: в ирмосах разрабатывается либо евхаристическая экзегеза<sup>3</sup>, либо тематика Воплощения<sup>4</sup>, либо прославляется мученичество трех отроков<sup>5</sup>.

Во-вторых, обратим особое внимание на слова: «Ибо должен был поток Иорданский воспрять невестственный

- 1 Πνεῦμα διασπρίζων — здесь присутствует глагол διασπρίζω в отличие от ирмоса, где употреблен πηγύζω, который тесно связан с триадологическим богословием о Духе Святом, гораздо теснее, чем διασπρίζω Септуагинты.
- 2 См. например *Лурье В.М.* Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всенощного бдения / *Byzantinorossica*. СПб., 1995. Т.1. С. 98.
- 3 Напр., «Неизреченною мудростию составльшаго всяческая Бога Слова, и от не сущих во еже быти приведшаго, благословите дела яко Господа и превозносите во вся веки» (ирмос 8-й песни канона праздника Обрезания Господня).
- 4 Напр., «Чуда преестественнаго росодательная изобрази печь образ. Не бо, яже прият, палит юныя, яко ниже огонь Божества — Деву, в нюже вниде утробу» (ирмос 8-й песни канона Рождества Христова).
- 5 «За законы отеческие блажени юноши предбедствовавшие, царюющего оплеваша веление безумное и совокупления, имже не сварившася огнем Державствующему достойну воспевашу песнь» (ирмос 7-й песни канона Великого Четверга).

огонь (славянский текст «яко струя имяше невестественный огонь восприяти Иордана и объяти плотию крещаема Зиждителя»). Здесь явно ощущается представление об aqua ignita — огненной воде, о пламени на Иордане во время Крещения Спасителя.

Конечно, может возникнуть законный вопрос: Зачем искать какие-то тонкости и сложности? Ведь Бог, по свидетельству Писания и учению Церкви есть «огнь поядающий» (Евр. 12:29, Втор. 4:24), и поэтому естественно Его именовать «невестественным огнем», особенно в связи с огнем вавилонской печи. Однако в 8-м ирмосе нечто более конкретное, чем богословие о Боге как об «огне поядающем». Здесь видно **противопоставление двух чудес: печь источает росу, вода принимает** огонь, пусть и невестественный.

Структурно это противопоставление, в котором подчеркивается Божественное всемогущество, вполне сопоставимо с ирмосом 8-й песни канона из Октоиха: «Из пламени преподобным росу источил еси, и праведного жертву водою попалил еси, вся бо твориши Христе, токмо еже хотети, Тя превозносим во вся веки». В данном ирмосе канона 6-го гласа структурно сопоставляются два противоположных чуда — спасение отроков из пламени росой и приятие через огонь жертву св. пророка Илии, которая была изобильно полита водой (3 Цар. 18). Соответственно, в разбираемом нами Богоявленском ирмосе речь также идет о двух чудесах: соединении земного огня с небесной росой и земной воды с небесным огнем, а значит, «невестественный огонь» становится в данном контексте не природной характеристикой, а энергийной, и тогда говорится здесь о чуде схождения невестественного огня на воду Иордана в момент крещения.

Каков источник предания об этом чуде? Начнем с Запада.

*А. Рукописная традиция Нового Завета*

В двух латинских кодексах (один из них африканского происхождения и датируется IV веком<sup>1</sup>, второй — VIII веком<sup>2</sup>), о крещении можно прочесть следующее: «И когда он крестился, свет неизмерный засиял от воды, так что убоялись все, кто пришли»<sup>3</sup>. Данное свидетельство очень ценно тем, что идет из африканских источников, что само по себе может нам предоставить определенную гарантию древности — не позднее рубежа II–III века, а также связь с Восточным Средиземноморьем.

Откуда могло прийти подобное чтение?

По свидетельству Епифания Саламинского в трактате «Против Ересей», в Евангелии, употреблявшемся у эбионитов, сказано, что после Крещения Христа «тотчас великий свет (φῶς μέγα) осветил это место»<sup>4</sup>. Данная идиома — «великий свет» — совпадает с *lumen ingens* вышеприведенного чтения латинских кодексов. Значит ли это, что данное чтение попало в латинскую традицию из Евангелия эбионитов и вообще традиция «*aqua ignita*» связана с ними? Не будем торопиться: во-первых, эбионитская традиция слишком локальна, во-вторых, она рано подверглась изоляции как еретическая.

Как предполагают некоторые библеисты, африканская традиция связана с «Диатессароном» Татиана и, как мы увидим ниже, это место имеет в «Диатессароне» определенный отклик.

1 Хранится в римской библиотеке Vercelli. Bibliotheca capitolina. См. *Novum Testamentum graece* / ed. E.Nestle, K. Aland. Stuttgart, 1975. P. 343.

2 Ibid. P. 344.

3 *Et cum baptizaretur lumen ingens circumfulsit de aqua, ita ut timerent omnes, qui advenerant.* Ibid. P. 8.

4 Panarion, 30, 13.

В. Свидетельства *Oracula Sybillina*

В числе так называемых иудео-христианских источников следует упомянуть «Сивиллины оракулы», которые создавались в первой половине II века, может быть — на рубеже I–II века.

Вот начало шестой главы «Сивиллиных оракулов»:

*Сына Бессмертного Великого Досточтимого от души воспеваю, Вышний Родитель Ему же Престол передал восприяти, до поры не Рожденному, Когда Он вдвойне поднялся по плоти, волнами Омовенный реки Иордана, который несетя белоснежной стопою, волны влача. Он (Сын), выйдя (букв. «избежав») из огня, Первый Бога увидит Сладостного явившегося Духом голубя на белых крыльях<sup>1</sup>.*

Перед нами картина Крещения Христа, Он «вдвойне» подымается по плоти, то есть физически и в смысле прославления. «Омывшись потоками Иордана» и «избегнув огня», в принципе, относятся к одному и тому же событию — Крещению. «Огня избежав» — явный намек на то, что Христос вышел из воды Иордана, ставшей огнем.

Вот еще одно свидетельство «Сивиллиных оракулов» — фрагмент, обращенный к Сыну и связанный с его крещением:

*Тот, Кто Тебя, Слове, родил, Отец, и Дух, как птица явился, Сильного возвестителя и очищенными водами, Слове, Окропляя Крещение Твое, чрез него ж (т.е. Крещение) ты из огня появился<sup>2</sup>.*

Эти свидетельства достойны внимания: как известно, христианские Сивиллины оракулы создавались в Египте с конца I до III века

1 Ἐθανάτου μέγαν υἱὸν αἰοίδιμον ἐκ φρενὸς αὐδῶ, ᾧ θρόνον ὑψιστος γενέτης παρέδωκε λαβέσθαι οὐρανὸν γεννηθέντι. ἐπεὶ κατὰ σάρκα τὸ δισσὸν ἡγέρθη, προχοαῖς ἀπολουσάμενος ποταμοῦ Ἰορδάνου, ὃς φέρεται γλαυκῶ ποδί, κύματα σύρων. ὃς πυρὸς ἐκφεύξας πρῶτος θεὸν ὄψεται ἡδὺν πνεύματι γινόμενον, λευκαῖς πτερυγεσσι πελείης. ἀνδήσει δ' ἄνθος καθαρὸν, βρῦσουσι δὲ πηγαί

2 ὡς σε λόγον γέννησε πατήρ ὄρνιν ἀφήκα, ὃξὺν ἀπαγγεληῖρα λόγων λόγον, ὑδασιν ἀγνοῖσθραίνων σὸν βάπτισμα, δι' οὗ πυρὸς ἐξεφάνθη.

включительно, но б-е слово, очевидно, было создано в I–II веках, и вероятно связано с традициями и преданиями иерусалимской общины.

*С. Апокрифические и святоотеческие свидетельства*

Писатель сочинения «De baptismo haereticorum», которое присутствует в творениях св. Киприана, но, по-видимому, ему не принадлежит, цитирует апокриф «Проповедь Петра», где говорится: «Когда крестился Христос, огонь был виден над водою» (*flamma visa est super aquam*). Апокриф «Kerygma Petri», судя по всему, относится к первой половине II века и является ценным памятником раннехристианской традиции. Это свидетельство ценно тем, что перекликается с «Сивилиными оракулами» — и в том, и в другом случае говорится об огне на воде.

Святой Иустин Философ в 88-й главе «Диалога с Трифоном Иудеем» говорит:

*«Когда Иисус пришел к реке Иордану, где Иоанн крестил, и сошел в воду, то огонь (пур) возгорелся в Иордане, а когда Он вышел из воды, то Дух Святой как голубь слетел на Него, как написали апостолы Этого Самого Христа нашего»<sup>1</sup>.*

Последние слова заслуживают особого внимания: св. Иустин считает это апостольским преданием, причем преданием писаным. Откуда он мог его почерпнуть? Вероятно, его источник — вышеприведенная «Проповедь Петра», но есть еще одна возможность.

Речь идет о Диатессароне (Diatessaron), то есть одном сводном Четверовангелии, составленном Татианом в середине — второй половине II века<sup>2</sup>. Вероятно, Диатессарон был составлен после

1 Dialogus cum Tryphone Iudaeo. Cap. 88 P.G. T.6, Col. 610 A. Перевод цитируется по изданию: Св. Иустин, философ и мученик. Творения. М., 1995. С. 279.

2 О Диатессароне из последних обобщающих работ см. Барский Е.В. Диатессарон // Православная энциклопедия. Т.14. С. 629-635. Там же

мученической кончины св. Иустина, но нет никаких оснований считать, что св. Иустин был не знаком с источниками Татиана, коль скоро Татиан был его учеником. Диатессарон дошел до нас фрагментарно. В сирийском переводе данного фрагмента нет<sup>1</sup>, но сохранилось толкование св. Ефрема Сирина на Диатессарон в армянской версии<sup>2</sup>, где присутствует следующее:

*«Когда же по причине света, явившегося над водою, и гласа, ниспавшего с неба, узнал (диавол), что Христос низошел в воду. Как исполняющий нужды других, а не как нуждающийся явился к Крещению»*<sup>3</sup>.

Подлинность авторства толкования — вне сомнений. К тому же данное место верифицируется следующим стихом из десятого гимна св. Ефрема на Крещение:

*В Рождестве Его звезда светлая возсияла в воздухе.*

*В Крещении заблестал свет (пирна) от воды.*

*В смерти Его солнце затмилось на тверди.*

*В страсти Его зашли с ним звезды.*

*В явлении явились с ним звезды*<sup>4</sup>.

и полная библиография вопроса.

- 1 Сирийский текст комментария преподобного Ефрема: Leloir L., ed. Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant, texte syr. (Ms. Chester Beatty 709). Dublin, 1963.
- 2 Leloir L., ed. Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant, version arménienne Louvain, 1953–1954. (CSCO; 137, 145. Armen.; 1–2). Французский перевод сирийского и армянского текстов: Leloir L., ed. Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron / Trad. par L. Leloir. P., 1966 (SC; N 121). Сравнение сирийского и армянского текстов комментария преподобного Ефрема: Leloir L. Divergences entre l'original syriaque et la version arménienne du Commentaire d'Éphrem sur le le Diatessaron // Mélanges E. Tisserant. Vat., 1964. Vol. 2. P. 303–331. (ST; 232).
- 3 Перевод цитируется по изданию: Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Часть восьмая. Свято-Троицкая Лавра, 1914. С. 58–59.
- 4 Авторский перевод с сирийского текста по изданию: Lamu. S. Ephraemi Syri. Hymni et sermones. Mechlinae. 1883. P. 110.

Данное предание глубоко отразилось в сирийской традиции. Вот молитва на освящение воды в одном сирийском крещальном чине V века: «Возсияй на водах сих, Спасе, якоже возсиял еси на Иордане»<sup>1</sup>.

Сходные места можно найти в гомилиях Нарсая (рубеж V–VI века), а также в гомилиях свт. Прокла Константинопольского: для него Христос — «огонь, в воде Крещаемый»<sup>2</sup> (πῦρ ἐν ὕδατι βαπτίζομενον Procl). Однако, в памятниках VIII–IX века мы уже не находим следов подобного предания.

Из этого экскурса можно сделать **следующие выводы**:

1. Предание о том, что во время Крещения Христа на Иордане был виден огонь (или свет, что в принципе равнозначно), появилось в церковной письменности очень рано — не позднее первой половины II века. Оно присутствует в Диатессароне, «Сивилиных оракулах», «Проповеди Петра», откуда распространяется по христианскому миру. Вероятно, это предание типологически связано с Пятидесятницей — с видением огненных языков, сошедших на апостолов.

2. Возможно, в Богоявленский канон это предание попало из сирийской традиции, для которой оно было весьма актуально в IV–VI веке. Однако вероятно и то, что оно является палестинским и является лишь продолжением той исходной традиции, которая дошла как до Запада, так и до Востока.

3. Этот величественный образ отражает духовное переживание той благодати, которая некогда осенила Иордан и всякий раз пронизывает воды при их освящении, свидетельствуя об огненном Крещении, даруемом во Христе всему человечеству.

1 Brock S. On Syriac Baptismal rites. Syriacum, 1976. P. 89.

2 πῦρ ἐν ὕδατι βαπτίζομενον. Proclus Constantinopolitanus. Sermones. Patrologiae cursus complectus. Series Graeca T. 65. 760A.



ИСТОРИЯ  
ИСКУССТВО  
ФИЛОСОФИЯ





*Профессор Н.Ю. Гвоздецкая*

## **СПОР О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ: ЭПИЗОД ИЗ ДРЕВНЕАНГЛИЙСКОЙ ПОЭМЫ «ЕЛЕНА» (ГЛАВЫ 7–10)**

В данной публикации впервые в отечественной филологии дается детальный нарративный анализ наиболее драматичного эпизода древнеанглийской поэмы «Елена»<sup>1</sup> (главы 7–10), посвященной обретению Креста Господня св. Еленой, матерью св. равноапостольного императора Константина, а также впервые предлагается перевод указанного эпизода на русский язык. Изучение риторических приемов построения древнеанглийской «поэтической агиографии» позволяет увидеть проникновение ее автора в психологию новообращенной аудитории и умение сочетать в художественной обработке Священного Предания эстетическую выразительность и богословскую глубину, что представляется весьма актуальным для укрепления в вере нынешних неофитов. В центре эпизода находится полемика св. Елены с еврейским мудрецом Иудой и его обращение в христианство, связанное с переходом от сугубо книжного познания к благодатной молитве. Настоящая публикация представляет продолжение перевода предыдущих глав поэмы «Елена», выполненных Н.Ю. Гвоздецкой в соавторстве с Е.Н. Клёминой. Авторы перевода выражают надежду на его завершение в последующих публикациях, что позволит читателям получить более полное представление о путях распространения христианства в Древней Англии и о знакомстве англосаксонской аудитории со святыми вселенской Церкви.

---

1 Название поэме дано ее первыми издателями.

**Ключевые слова:** св. Елена, обретение Креста Господня, древнеанглийская поэзия, нарративные и риторические приемы построения текста, христианство в Древней Англии.

**Разделы науки:** историческая поэтика, история английской литературы, средневековая история Западной Европы, история Церкви в Англии.

Публикуемый отрывок из древнеанглийской поэмы «Елена», созданной на рубеже VIII–IX вв. поэтом Кюневульфом, включает один из наиболее драматичных эпизодов путешествия матери императора Константина Великого в Святую Землю<sup>1</sup>. В нем рисуется противостояние св. Елены и еврейского мудреца Иуды (в крещении Кириака), которое составляет центральную часть поэмы и заканчивается обретением Креста Господня. Повествование базируется на одной из латинских версий жития св. Кириака, переработанной англосаксонским монастырским поэтом в соответствии с дидактическими потребностями и художественными запросами его аудитории<sup>2</sup>.

1 Перевод и обсуждение предыдущих эпизодов (главы 1–6) см. в: Елена. Часть 1. Видение Константина / Пер. с древнеанглийского и вступ. статья Н.Ю. Гвоздецкой // Атлантика. Записки по исторической поэтике. Вып. VII. М., 2005. С. 210–219; *Гвоздецкая Н.Ю.* Поэма «Елена» как памятник религиозного эпоса англосаксов // CURSOR MUNDI. Человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2010. Вып. 3. С. 181–190; Поэма «Елена». Фрагмент: главы вторая и третья / Перевод с древнеанглийского и комментарии Н.Ю. Гвоздецкой, Е.Н. Клёминой // Там же. С. 190–199; *Гвоздецкая Н.Ю.* История обретения Креста Господня в древнеанглийской парафразе Кюневульфа (язык, стиль, топика в книжном эпосе англосаксов) // Флорилегий. Чтения по истории христианской позднеантичной и средневековой литературы. Вып. 1. / Сост. А.С. Балаховская, М.Р. Ненарокова. М., 2011. С. 150–162. Кюневульф. Елена (главы 4–6) / Пер. с древнеангл. Н.Ю. Гвоздецкой, Е.Н. Клёминой // Там же. С. 163–176.

2 Более детальные сведения о происхождении древнеанглийской поэмы «Елена» см. в: *Elene* / Ed. by P.O.E. Gradon. London, 1958. P. 1–23.

Спору Елены с Иудой предшествует ряд ее монологов, адресованных иудеям<sup>1</sup>; последние, в конце концов, выдают ей своего соплеменника как человека, наиболее сведущего в Законе Божием и способного открыть ей тайну Распятия Христа. Несмотря на то, что обретение Святого Креста Еленой, упоминаемое позднеримскими историками, отстоит от самого Распятия более чем на три столетия, Иуда представлен в поэме почти как современник события и брат св. Стефана Первомученика, пострадавшего, согласно «Деяниям апостолов», от своих сородичей в начале существования христианской общины в Иерусалиме<sup>2</sup>.

Публикуемый отрывок начинается с совещания иудеев, которые не могут разрешить неожиданно возникшую перед ними дилемму: признаваться ли царице, что в их народе сохранилось предание о казни Того, Кого Иуда называет «Сын Божий» (*Godes bearn*, V, 422; *sunu Meotudes*, VI, 461)<sup>3</sup>? В предыдущих беседах евреи искренне недоумевают, о чем вопрошает их Елена; теперь, когда Иуда сознался, что слышал о Распятии от своего отца и деда,

- 1 О соотношении наименований «иудеи — евреи — израильтяне» в поэме см.: *Филиппова М.А., Гвоздецкая Н.Ю.* Имена античных и библейских народов в поэме «Елена» как фрагмент древнеанглийской языковой картины мира // *CURSOR MUNDI. Человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии.* Иваново: Иван. гос. ун-т, 2013. Вып. 5. С. 92–104.
- 2 Об исторической основе предания см.: *Гвоздецкая Н.Ю.* Позднеримская история глазами англосакса: эпизод обращения Константина Великого в поэме Кюневульфа «Елена» // *Древнейшие государства Восточной Европы: материалы и исследования.* 2003: Мнимые реальности в античных и средневековых текстах. М.: Восточная литература (РАН), 2005. С. 36–49.
- 3 Здесь и далее текст поэмы цитируется по: *Elene / Ed. by P.O.E. Graddon.* London, 1958. Римская цифра обозначает номер главы, арабские цифры — номера строк.

им предстоит сделать выбор. Иуда сам колеблется, предостерегая соотечественников, что вместе с признанием придет к концу власть Израиля над миром (VI, 432–434), «отброшены будут старые письма и оставлены поучения отцовские» (*toworpen sien frod fyrngewritu ond þa fæderlican lare forleten*, VI, 430–432), под которыми явно подразумеваются установления Ветхого Завета. Собеседники Елены, упорствуя в неведении, но убоявшись обещанной им казни — «обернется вам этот обман с жизнью разлукою!» (*þæt eow sceal þæt leas awundrad weorðan to woruldgedale*, VII, 580–581) — предоставляют право решения Иуде и предают его в руки царицы. Елена ставит его перед выбором — жизнь или смерть. Сначала Иуда отвечает на ее ультиматум иносказанием<sup>1</sup>, потом пытается сослаться на давность лет (VIII, 632–641). Елена парирует его возражение, с иронией упоминая Троянскую войну как еще более давнее событие, якобы письменно запечатленное его народом, а затем обличает Иуду во лжи, напоминая ему о его прежнем признании сородичам и ссылаясь на «священные книги, всем возвестившие, как был распят на Голгофе» (*þurh halige bec hæledum судан þæt ahangen was on Caluarie*, VIII, 670–672) Сын Божий. Желая переубедить оппонента, героиня поэмы доходит до исступления: в конце ее речь приближается к молитве, обращенной к Богу (VIII, 679–680), однако Иуда не сдается. Елена прибегает к последнему средству — испытанию подземной тьмой, жаждой и голодом, давая клятву «Богу Распятому» (*þone ahangnan god*, VIII, 687) узнать истину. Теперь приходит черед Иуды заклинать о спасении (VIII, 699–708) и обращаться к Богу с молитвой (IX, 723–724) об указании места Распятия.

Молитва Иуды, занимающая несколько десятков строк (IX, 725–801), представляет момент наивысшего напряжения

<sup>1</sup> Смысл его сводится к вопросу: «Может ли голодный предпочесть камень хлебу?» (VII, 611–618).

в рассказе, маркирующий превращение иудея в христианина. Собственно, «тайным христианином» можно считать уже отца Иуды, называвшего Христа «Истинным Царем» (*soðsyning*, V, 444) и «Спасителем» (*nergend*, VI, 465) и порицавшего злодеяние сородичей (VI, 468–476). В его монологе ясно звучит тема *обращения*, дважды акцентируемая через рассказы о св. Стефане и о его родиче Савле, принявшем после крещения имя Павел. В уста самого Иуды поэт также вкладывает признание соплеменникам в том, что «Безгрешный Бога Собственный Сын» был распят их предками «из ненависти», «без вины и преступления» (*Godes agen bearn þone [or]scyld[ne] eofota gehwylces þurh hete hengon*, V, 422–424), однако это признание еще не означает подлинной веры. Иуда уверует в Спасителя лишь тогда, когда обстоятельства вынудят его непосредственно обратиться к Богу с мольбой, которая, таким образом, и служит знаком его истинного *обращения*. Установление более интимных, доверительных отношений с Богом отмечено в рассказе тем, что Иуда взывает к Нему на родном языке, ср. «и по-еврейски заговорил» (*on Ebrisc spræc*, IX, 724). Возможно, эта деталь могла особенно впечатлять англосаксов, для которых, по-видимому, более привычным было обращение к Богу на иноземной латыни.

Молитва Иуды — это не только прошение о знамении, которое показало бы место захоронения Креста Господня, но настоящее исповедание веры, и потому обладает сложной многоступенчатой композицией. Собственно мольба занимает менее десяти строк в последней трети текста (IX, 783, 788–795); первые две трети, посвященные сотворению мира и грехопадению, содержат сведения по ангело- и демонологии, отмечая роль Херувимов и Серафимов, а также место сатаны. Акцент на устройстве мира ангельского призван подчеркнуть всемогущество и святость Божию. Кульминацией служит песнь Херувимов, текстуально близкая христианскому гимну, с древности известному

как в Западной, так и в Восточной церкви<sup>1</sup>. Эта песнь, вложенная в уста Иуды, отображает произошедший в нем психологический перелом, который заставляет его не только признать Христа Богом, но и всей душой уверовать в Него.

Прояся «Отца Небесного» (*fæder engle*, IX, 783, букв. «Отца Ангелов») о знамении, которое позволило бы избежать смерти, Иуда предварительно желает уверить себя в том, что «Тот, Кто пребыл на Кресте и чрез Марию в мире срединном был зачат в младенческом лике» (*se ðe on rode wæs ond þurh Marian in middangeard acenned wearð in cildes had*, IX, 773–775) — действительно Сын Божий, посланный по воле Отца. Отсюда развернутые, даже утяжеленные синтаксические конструкции причинно-следственного характера, «разрывающие» обращение (IX, 772) и прошение (IX, 783). Беспорочное зачатие Христа, отмечаемое Иудой (781–782), служит доказательством единства Отца и Сына, которое проявляется в совершенных Христом чудесах и в Его не менее чудесном Воскресении (IX, 776–782). Как правоверный иудей, Иуда подкрепляет свою просьбу параллелью из Ветхого Завета, ссылаясь на обретение Моисеем костей Иосифа (IX, 784–787), но в конце обещает уверовать во Христа (IX, 797). Знамение, о котором молит Иуда, из условия спасения от физической смерти превращается в залог спасения души, ср. «...что Он воистину душ Спаситель» (*þæt he sie soðlice sawla nergend*, IX, 798). В конце монолога Иуды его земная нужда отходит на задний план, а на первый план выступает мольба о вере, ср. «Тем паче уверую я... в Христа Распятого» (*ic gelyfe þe sel... on þone ahangnan*

<sup>1</sup> Его латинская версия: «*Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis*».

Crist, IX, 795–797)<sup>1</sup>. Подобный композиционный ход, вероятно, придавал особый драматизм развитию действия в поэме, а также увеличивал ее дидактический потенциал, позволяя англосаксонской пастве более лично, «изнутри» пережить процесс принятия христианства.

Свершившееся чудо (над местом погребения Креста поднимается пар) вызывает ответную реакцию Иуды: он не только ликует о том, что ему, «ничтожному и злонравному» (*swa me ðum ond swa manweorcum*, X, 811) открыты «тайны судеб» (*wyrda geryno*, X, 812), но прямо обращается к «Сыну Божию» (*bearn Godes*, X, 813) с покаянием, моля о прощении грехов и о даровании «доли (букв. жребия) святых» (*mid haligra hlyte wunigan*, X, 820) в Его Царстве вместе со св. Стефаном. Эпизод завершается еще одним чудом (воскресением умершего юноши), которое позволяет отличить Крест Господень от двух других и заставляет народ вознести хвалу не только Отцу, но и Сыну Божию.

При всей значительности темы *обращения* в центре эпизода находится не просто переход в новую веру, но способ познания Священной истории и приобщения к Божественным тайнам. Елена допытывается о местонахождении реликвии через обращение к Священному Писанию, которым, как показывают ее речи, прекрасно владеет сама, однако требует от иудеев найти еще лучшего знатока писаного Закона Божия, который

1 Характерно, что, беспрестанно обращаясь к Богу в терминах Ветхого Завета (Бог Всемогущий, Отец Небесный, Владыка Ангелов и т.п.), Иуда вместе с тем просит, чтобы его желание исполнилось «через Это Чистое Создание» (*þurh þæt beorhte gesceap*, 789), то есть Христа. О возможности подобной интерпретации эпитета *beorht*, которая подкрепляется в поэме такими именами Христа как «Безгрешный Бога Собственный Сын» (*ealra gnugna leas, Godes agen bearn*, V, 422), «Дитя (букв. Сын) Безгрешное» (*sunu synna leas*, IX, 777).

помог бы ей обрести Святой Крест. Много раз собирает она иудеев — «из тех, кто Закон Моисеев умел изъяснять» (þa ðe Moyses æ recsan siðon, IV, 283–284)<sup>1</sup>, вопрошая «о древних письменах» (fyrngewritu, VII, 560) и ссылаясь на пророчества Моисея, Давида, Соломона и Исаии о рождении Христа. От Иуды, «сына пророка» (witgant sunu, VII, 592), она надеется «словами выведать Закон от первоначала до окончания» (onwreop... wordum... æriht from ord[e] oð ende forð, VII, 589–590), недаром первая характеристика, которую дает поэт Иуде — «в слове искусный» (wordes cræftig, V, 419)<sup>2</sup>.

Представления царицы об обилии «писаний» (gewritu) в еврейском народе преувеличены — ему приписывается даже письменная фиксация событий Троянской войны (VIII, 643–654), с чем соглашается Иуда (VIII, 656–659). По-видимому, Елена надеется, что «в писаньях» указано и место погребения Креста (VIII, 670–676). Однако дальнейшее развитие событий показывает, что эта тайна может быть открыта не через слово писаное, но лишь через слово живое, устное, возносимое от сердца к Богу (VIII, 723–724). Не знанием писаного Закона, но исполнением евангельской заповеди не воздавать злом за зло и устной молитвой за врагов спасается св. Стефан (VI, 493–494). Характерно в этом отношении первоначальное требование Иуды «на запоре уста (букв. душу) содержать» (fæstlice ferhð stadelien, V, 427), адресованное адептам старой веры, которое сменяется словами, возносимыми непосредственно к Богу (word stundum ahof, IX, 723). Сын «старого законника» (букв. «в законе сведущего», ealdum æwitan, VI,

1. Ей нужны мужи не просто «умудренные», но «искушенные в слове» (weras wisfæste, wordes cræftige, IV, 314).

2. Подобный эпитет повторяется и при первой характеристике Иуды сородичами: wordcræftes wis (VII, 592) «искусен в речах».

454–455), сам именуемый поэтом «законник разумный, букв. просвещенный в Законе» (*ægleaw*, IX, 805), как ребенок, радуется чуду: сила Благодати, некогда осенившей его брата, превышает силу Закона. Представляется неслучайным упоминание в данном контексте указанного наименования, чем, на наш взгляд, оттеняется контраст ученой премудрости и эмоционального поведения героя<sup>1</sup>. После явленного ему чуда герой не опасается более падения «власти Закона» (*æcraeft*, V, 435, букв. «силы, знания Закона»), связанной с «древними писаниями и отцовскими заветами» (*fyrngewritu ond þa fæderlican lare*, V, 431–432), о чем он говорил ранее, ибо осознает, что Закон не сводим ни к Писанию, ни к Преданию.

Таким образом, было бы неверно ограничивать понимание Закона в поэме лишь системой формальных предписаний и ветхозаветной ученостью. Ведь «законником», букв. «учителем Закона» (*ælaænd*, VI, 506) назван в поэме и Павел после крещения<sup>2</sup>. Иудеи порицаются не за следование букве Закона, а за то, что поддались наветам дьявола (X, 836–838), под чьим влиянием, «владея Законом и словом пророков, не пожела-ли, в грехах погрязнув, истину признать» (*þeah ge þa æ sidon, witgena word, ge ne woldon þa, synwyrscende soð oncnawan*, V, 393–395) и потому «отвергли истину и правду» (*wiðsocon soðe ond rihte*, V, 390).

Св. Елена в своих речах связывает знание Закона с состоянием души, когда требует привести ей «тех, кто ваш Закон...

- 1 Ср.: «Возликовал сей муж душою, в ладоши захопал, законник разумный, духом выиграл» (*Þær aræred wearð beornes breostsefa; he mid bæm handum eadig ond ægleaw uppweard plegade*, IX, 803–805).
- 2 Ср.: «Стал он с тех пор Павлом святым прозываться, и не было среди законников другого лучшего под шоломом небесным» (*he syddan was Sanctus Paulus be naman haten, ond him nænig was ælaændra oðer betera under swegles hleo*, VI, 504–507).

(букв.) в сердце особо имеет» (IV, 315–316), кто знает «истинный Закон ваш, чтоб ответ из глубины сердца дать мог» (V, 375–376)<sup>1</sup>. К такому же пониманию Закона приходит Иуда после явленного ему чуда. На роль в познании Бога сердца (души, духа), способного непосредственно воспринять Богооткровение, намекают и первые слова ответной реакции Иуды на чудо: «Теперь я воистину сам познал грубым сердцем, что Ты Спаситель мира срединного» (X, 807–809)<sup>2</sup>. Характерно в этом отношении троекратное упоминание Иудой в молитве чудесного вмешательства Бога в человеческую жизнь: «если б, по Благодати, Твоим, чрез Пречистую, Сыном не был бы» (IX, 781–782); «Своею открыл Благодатию тайны судеб» (X, 812); «где брат мой почтен Благодатию» (X, 821–822)<sup>3</sup>. В первом случае речь идет о воплощении Иисуса Христа от Святого Духа и Девы Марии, во втором — о чудесном указании Иуде места захоронения Креста Господня, в третьем — о даровании Царства Небесного св. Стефану. Всюду, по-видимому, предполагается не просто «награда» за соблюдение Закона<sup>4</sup>, а милосердие Божие:

- 1 Ср.: þa ðe eowre æ... on ferhðsefan fyrmest hæbben (IV, 315–316); æriht eower þæt me andsware þurh sidne sefan secgan cunnen (V, 375–376).
- 2 Ср.: Nu ic þurh soð hafu seolf gecnawen on heardum hige þæt ðu hælend eart middangeardes (X, 807–809).
- 3 Ср.: Gif he in wuldre þin þurh ða beorhtan beorn ne wære (IX, 781–782); þurh þin wuldor inwrige wyrda geryno (X, 812); þæt is broðor min geweorðod in wuldre (X, 821–822).
- 4 Ср. выражение *seastre weardas* (V, 384) букв. «крепости (твердыни?) стражи», которое по контексту явно отсылает к тем, отобранным из трех тысяч, «пятистам разумникам» (*fifhund forþsnottera*, V, 379–380), которые особенно прославились «ученостью, искусством памяти и мудростью духа» (þa ðe leornungcræft þurh modgemynd mæste hæfdon, on sefan snyttro, V, 380–382). Представляется, что в данном случае под «твердыней» подразумевается «еврейский закон» (*Ebreisce æ*, V, 397), полученный их отцами «у ковчега Божия» (*æt Godes earce*, V, 399),

так, Иуда, прежде чем возблагодарить Господа, в покаянии называет себя «ничтожным и злонравным» (*swa meðum ond swa manweorcum*, X, 811)<sup>1</sup>.

В сопоставлении с «Законом», который именуется в тексте поэмы лексемой *æ²*, милосердие Божие не может трактоваться иначе, как «Благодать». Данное понятие также требует определенного термина для своего обозначения в тексте. Представляется, что эта роль отводится поэтом лексеме *wuldor* (первичное значение — слава), которая регулярно используется в указанных выше контекстах. Подобная интерпретация может быть подкреплена связью данной лексемы с идеей «отдачи» в составе композитов: *wuldorgeofa* (681), *wuldorgifu* (1071). В глоссарии эти имена трактуются как «Податель славы» (*giver of glory*) и «славный дар» (*glorious gift*), однако, на наш взгляд, контексты подразумевают, прежде всего, чудесно являемое милосердие Божие. Имя Бога *wuldorgeofa* встречается в молитве Иуды о даровании первого чуда (обретения Креста), наименование *wuldorgifu* — в обращении св. Елены к тому же Иуде (впоследствии епископу Кириаку), дабы Бог («Благоподатель») даровал второе чудо — обретение гвоздей со Святого Креста. Характерно, что в этом последнем случае св. Елена полагается уже не на знание Священного Писания, а на благодатную молитву.

---

отсюда возможность трактовки указанного выражения как «блюстители закона».

- 1 Ср. также: «Кто вас Своею мощью благодатною от адских мук свободить замыслил» (*þe eow of wergðe þurh his wuldre[s] miht, fram ligcwale lysan þohte*, IV, 295–296), где подразумевается «незаслуженное» спасение Христом рода человеческого от греха и смерти.
- 2 Более детальный обзор контекстов употребления данной лексемы см. в: Филиппова М.А., Гвоздецкая Н.Ю. Имена античных и библейских народов в поэме «Елена» как фрагмент древнеанглийской языковой картины мира. С. 101–103.

В заключение отметим «германский колорит» поэмы, на который неоднократно указывали исследователи: еврейские вожди могут именоваться «эрлами» и «тэнами», Христос получает имя «конунга». Интересна в этом плане угроза, с которой обращается Елена к иудеям, обещая предать их «жарчайшему пламени» (*hattost heaðowelma*, VII, 579). На первый взгляд может показаться, что речь идет чуть ли не о кострах инквизиции, что было бы, разумеется, величайшим анахронизмом. На самом деле данное выражение варьирует гораздо более привычное для древних германцев пророчество — *þæt eow in beorge bælfornimeð* (VII, 578) «то вас погребальный в кургане огонь обымет», что подразумевает кремацию после смерти, характер которой в данном случае не уточняется. Следует, однако, отметить, что своеобразная эпизация рассказа никогда не отвлекает поэта от его главной задачи — внушить прежним язычникам веру в силу христианской молитвы и убедить в истинности новой для них религии.

**КЮНЕВУЛЬФ**

**«ЕЛЕНА» (ПОЭМА. ГЛАВЫ 7–10) /  
ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕАНГЛИЙСКОГО И  
КОММЕНТАРИИ**

**Н.Ю. ГВОЗДЕЦКОЙ И Е.Н. КЛЁМИНОЙ<sup>1</sup>.**

**Глава 7**

547 ... Множились речи, мужи совещались,  
548 надвое сказывали, то так, то сяк  
549 судили-рядили; вдруг отряд дружинный  
550 прибыл в собрание, возгласили гонцы,  
551 посланцы царские: «Вас царица зовет  
552 к себе во дворец, чтоб решенья собранья вы  
553 изложили неложно; вам с мыслями надобно  
554 на совете-собрании, с духом собраться».  
555 Они, немедля, хоть ликом понурые,  
556 народа пастыри, по приказу суровому,  
557 по приглашению пришли ко двору,  
558 мудрости силу явить. Стала жена  
559 мужей еврейских словами испытывать,  
560 вопрошать опечаленных о древних писаниях,  
561 как некогда в мире пророки пели,  
562 духом святые мужи, о Дитяти Божиим,  
563 где Тот Царь претерпел страданья,  
564 Творца Сын Истинный, возлюбивший души.  
565 Те же уперлись, твердокаменные,  
566 не желали ни тайну напрямую открыть,  
567 ни в ответ ей хоть слово вымолвить  
568 (враги ненавистные!) про то, чего доискивалась,

---

<sup>1</sup> В переводе сохраняется деление долгой поэтической строки на две краткие, разделяемые цезурой.

569 но всем речам ее противоречили  
570 (сердца упрямые!), тому, о чем допытывалась:  
571 твердили, ни в жизни ничего подобного,  
572 ни раньше, ни позже никогда не слыхивали.  
573 Рекла Елена, гневно ответила:  
574 «Я вам взаправду пообещаю,  
575 и то ни в жизни ложью не станет:  
576 ежели вы сей обман продолжите,  
577 коварный замысел — вы все, кто стоит предо мною! —  
578 то вас погребальный в кургане огонь обметет,  
579 жарчайшее пламя на плоть вашу снидет,  
580 пожрет играючи; и обернется вам этот обман  
581 с жизнью разлукою! Не можете вы оправдаться речами,  
582 которыми только что беззаконно<sup>1</sup>  
583 пытались грехи прикрывать! Не смеее вы утаить то  
событье,  
584 сокрыть его силу глубинную!» И вот, в ожидании смерти,  
585 костра и кончины, они одного указали,  
586 в преданиях сведущего — тому было имя Иуда  
587 дано от сородичей — его-то они той царице предали,  
588 сказали, один он премудр: «Тебе он сможет правду  
поведасть  
589 и тайну судеб приоткрыть, коль ты у него словами вы-  
ведашь  
590 Закон от первоначала и до окончания.  
591 Средь земнородных он рода благого,  
592 искусен в речах и сын пророка,  
593 смел в собраниях; он от рождения  
594 даром беседы разумной владеет,  
595 знаньем от сердца; он явит тебе

---

1 Дефектная строка.

596 пред мужами многими мудрости дар  
597 силой великою, как ты пожелаешь».  
598 С миром она отпустила всех  
599 восвояси и одного лишь взяла  
600 Иуду в заложники, усердно прося,  
601 дабы он о Распятии правду поведал,  
602 в укромном месте издревле упрятанном;  
603 наедине с ним беседовать стала.  
604 Рекла Елена ему, затворнику,  
605 царица славная: «Тебе уготованы  
606 иль жизнь, иль смерть: что же дороже?  
607 Сделай выбор, скажи скорее,  
608 на что же из двух ты согласен?»  
609 Тотчас Иуда ей отвечал — от царского гнева не мог он  
бежать,  
610 чтоб избыть беду, но был он в царицыной власти:  
611 «Как может с тем статься — кто бредет по пустыне,  
612 взалкав, понуро, по пустоши дикой,  
613 изнуренный голодом, а ему хлеб и камень,  
614 оба взору внезапно являются,  
615 твердый и мягкий — чтоб он камень взял  
616 в защиту от голода, хлеб же отверг,  
617 нуждою довольствовался, пропитанье отринув,  
618 презрел бы лучшее, владея обоими?»

## Глава 8

619 Ему блаженная в ответ промолвила,  
620 Елена пред эрлами проговорила:  
621 «Коль в Царстве Небесном возыметь желаешь  
622 жительство с Ангелами и жизнь на земле,  
623 воздаянье на Небе, скажи мне немедля,  
624 где Крест почивает Небесного Конунга,

625 Святой под землю, который вы некогда,  
626 убийством запятнанные, от людей запрятали?»  
627 Сказал Иуда (тоска смертельная  
628 жгла ему сердце, двойная скорбь —  
629 для него и Царства Небесного блеск потускнеет,  
630 и этой, здешней навек он лишится  
631 страны поднебесной, коль Крест не укажет):  
632 «Как можно сыскать то, что минуло прочь  
633 с течением лет? С тех пор пролетело  
634 две сотни иль больше по счету годов —  
635 сказать не могу я, числа их не знаю,  
636 но много с поры той отправилось прочь  
637 достойных и старых, что прежде нас жили,  
638 провидцев-мужей; младенцем был я  
639 в те давние дни, новорожденный  
640 малыш-несмысленш; не знаю-не ведаю  
641 в сердце моем, что прочь отошло».  
642 Рекла Елена ему в ответ:  
643 «Как же так случилось в вашем народе,  
644 что вы так много в памяти держите  
645 славных деяний — о том, как трояне  
646 битвы вершили? А ведь раньше была та  
647 открытая распря, чем это событие славное,  
648 в ходе времен. Наперечет,  
649 точно вы знаете, сколько там было  
650 счетом людей, погибших в боях,  
651 копьеметателей, замертво павших  
652 под прикрытием щитов; те гробницы вы  
653 в скалах каменных, те места погребений  
654 и времени счет запечатлели в писаньях».  
655 Молвил Иуда, печалью придавленный:  
656 «Мы те сражения, госпожа моя,

657 по чистой нужде помним так ясно,  
658 потому и в писаниях запечатали  
659 битву народов. А о *том* никогда,  
660 ни из чьих допрежде уст не слыхивали,  
661 чтоб люди сказывали, кроме как здесь и сейчас».  
662 Ему благородная жена отвечала:  
663 «Противоречишь ты правде-истине  
664 о Древе Жизни, а ведь недавно  
665 правду поведал о Древе Победном  
666 людям своим, теперь же на ложь повернул».  
667 Молвил Иуда в ответ ей, сказал — говорил то в страхе,  
668 в сильной тревоге, бед убоясь и страданий.  
669 Тотчас сказала ему сродница кесарева:  
670 «А мы вот прослышали через Священные книги,  
671 всем возвестившие, как был распят  
672 на Голгофе Конунга Отпрыск Законный,  
673 Божий Сын, в Духе зачатый; должно тебе  
674 мудрость явить и поведать, как глаголют Писанья  
675 о местности той: где же то место,  
676 Голгофа? — прежде чем смерть тебя схватит,  
677 смерть за грехи — дабы после смогла я  
678 расчислить его, по воле Христовой,  
679 ради помощи людям; дабы исполнил мне Боже Святый,  
680 Господь Всемогущий, замысел мой сердечный,  
681 воинствам Славы Податель, волю мою,  
682 Утешитель душ». Отвечал ей Иуда упрямый,  
683 твердомыслый: «Того места не знаю,  
684 ни местности той, ни тех мудрых [Писаний] не ведаю».  
685 Рекла Елена в гнев великом:  
686 «В том я клянусь Сыну Создателя,  
687 Богу Распятому: голодом я тебя  
688 пред соплеменниками уморю наверно,

689 коль не оставишь свои увертки  
690 и чистую правду мне не скажешь!»  
691 Повелела дружине схоронить его заживо,  
692 грешника бросить — слуги не мешкали –  
693 в безводную яму, где он, обессиленный,  
694 терпел страдания, отбыл срок семинощный  
695 в заточении, не ел и не пил,  
696 заключенный в оковы, и возопил,  
697 изнуренный, в день седьмой,  
698 слабый и сырый — силы его оставили:  
699 «Я вас заклинаю Владыкой Небес,  
700 от муки этой меня свободите,  
701 от жажды жалкого, о Жизни Древе  
702 расскажу вам немедля, ибо боле не смею  
703 молчать от голода; тесны мои узы,  
704 тяжка неволя, невмоготу мне плен,  
705 счет дней потеряю; терпеть не могу,  
706 молчать не смею о Древе Святом,  
707 хоть безрассуден прежде я был  
708 и поздно истину сам познал».

## Глава 9

709 О том прослышав, единовластная,  
710 о воплях пленника, повелела тотчас его  
711 из заточенья, из тяжелой неволи,  
712 из тесной темницы освободить.  
713 Они поспешили приказ исполнить  
714 и с честью его проводили  
715 из того карцера, как царица велела.  
716 Вот отправились, духом отважные,  
717 на гору высокую, где древле Господь  
718 был вознесен, Страж Царства Небесного,

719 Сын Божий на Распятие, хоть точно не ведал он [Иуда],  
720 муками усмиренный, где тот Крест Святой –  
721 по злomu умыслу в земле погребенный,  
722 в тайнике сокрытый, от людей утаенный –  
723 после брани обрел покой. Слово ввысь вознес,  
724 отвагою движимый, и по-еврейски воззвал:  
725 «Господи Человеколюбче<sup>1</sup>, Судеб Владыка,  
726 Ты сотворил силою Своею славною  
727 небо и землю, и бездну океана,  
728 глубины морские со всеми тварями,  
729 Ты отмерил Своими дланями  
730 всю вселенную превыше небес;  
731 Ты Сам восседаешь, побед Владыка,  
732 над благим ангельским чином,  
733 что по воздуху шествует в великолепии,  
734 лучами облеченный. Не может род человеческий  
735 от земных путей ввысь взлететь  
736 в телесном обличье к тому светлому воинству,  
737 вестникам славы. Ты сотворил их  
738 и на служение Себе поставил,  
739 Святой в Небесах. Из чина их  
740 в вечном веселии пребывают шестеро,  
741 окружены также шестью  
742 воскрыльями<sup>2</sup> украшенными, светло сияют.  
743 Из них же четверо в вечном полете,  
744 свое служение вершат соборно  
745 пред лицом Судии Предвечного,  
746 беспрестанно поют во славе  
747 ясными голосами хвалу Царю Небесному,

1 В оригинале Hælend «Спаситель».

2 В оригинале fīdгum букв. «опереньями».

748 песнь благолепную возглашая  
749 чистыми гласами — имя им «Херувим»:  
750 «Свят Тот Святой Архангелов Бог,  
751 Воинств Владыка; славы исполнены  
752 небо и земля, и все вышние силы,  
753 славно прославленные»<sup>1</sup>; двое есть в небесах,  
754 из чина победного, коих мы «Серафим»  
755 зовем по имени. Должен он Рай  
756 и Жизни Древо мечом пылающим  
757 свято хранить. Дрожит острие,  
758 трепещет клинок, и цвет свой меняет,  
759 схваченный крепко; Ты же, Владыко,  
760 вовек пребываешь; Ты преступных,  
761 пороком запятнанных, беззаконных безумцев  
762 с Небес низринул; толпою проклятые  
763 в жилище мрачное с высот ниспали  
764 себе на погибель, где ныне в геенском огне  
765 терпят смертную муку в драконовом чреве,  
766 объятые пламенем темным. Твою он отверг  
767 верховную власть, и посему в страданиях,  
768 грехами замаранный, в тоске безысходной,  
769 в рабских узах томится. Там Твое он не смеет  
770 наказание отринуть, в преступленьях погрязнув,  
771 родоначальник греха, беззаконьем повязанный.

---

1 Эта песнь Херувимов напоминает древний христианский гимн, который входит в состав большинства литургий, как западных, так и восточных: «Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Твоя: осанна в вышних, благословен Грядый во имя Господне, осанна в вышних» (текст, принятый в современной Русской Православной Церкви). Древнеанглийский поэт не использует имени Саваоф, но достаточно точно калькирует его внутреннюю форму, связанную с идеей всемогущества Божия — «Воинств Владыка» или «Архангелов Бог».

772 Если на то Твоя воля, Владыка Ангелов,  
773 дабы правил Тот, Кто пребыл на Кресте,  
774 и чрез Марию в мире срединном  
775 был зачат в младенческом лике,  
776 Правитель Ангелов (если б Твоим Он не был,  
777 Дитя Безгрешное, никогда бы воистину столько  
778 в царстве земном чудес не свершил  
779 в Свой черед, никогда б Ты от смерти Его  
780 столь всеильно, племен Владыка,  
781 не пробудил пред воинством, если б по Благодати Твоим  
782 чрез Пречистую<sup>1</sup> Сыном не был бы) —  
783 пошли же теперь, Отец Небесный, знак Твой благой:  
784 так послушал Ты мужа святого,  
785 Моисея в совете, когда Ты, Бог Всемогущий,  
786 открыл тому эрлу во время благое  
787 под склоном холма Иосифа мощи<sup>2</sup>.  
788 Так и я Тебя, Воинств Бесплотных Слава, если есть на то  
Твоя воля,  
789 чрез это Создание Чистое<sup>3</sup> умолить желаю,  
790 чтобы мне тот клад драгоценный, сил духовных Создатель,  
791 отыскать нечаянно, от человеков  
792 так долго скрываемый. Дозволь же, Жизнеподатель,  
793 с того укромного места приятному вверх,  
794 под свод небес, дымку воскуриться,  
795 взлететь на воздухах. Тем паче уверую я,

1 В оригинале «светлой, славной» (þurh ða beohtan). Данный эпитет, в первичном значении указывающий на яркий свет, в переносном смысле может обозначать не только красоту и славу, но Божественность и святость (Bosworth-Toller). Отсюда возможность его истолкования в смысле чистоты применительно к Богоматери и Ее Сыну.

2 В оригинале «кости».

3 То есть Христа.

796 тем больше в душе возымею  
797 неколебимую веру в Христа Распятого,  
798 что Он воистину душ Спаситель,  
799 Вечный, Могучий Царь Израиля,  
800 правит беспредельно славой небесной,  
801 бесконечно царствует в обителях вечных!»

### Глава 10

802 Тотчас над равниной пар поднялся,  
803 дымок воскурился. Возликовал  
804 сей муж душою, в ладоши захопал,  
805 законник разумный, духом выиграл.  
806 Молвил Иуда, мудрый помыслами:  
807 «Теперь я воистину сам познал  
808 грубым сердцем, что Ты Спаситель  
809 мира срединного; да будет Тебе, Всемогущий Боже,  
810 на Престоле Восседающий, благодарение непрестанное,  
811 за то, что Ты мне, столь ничтожному и злонравному,  
812 Своею открыл Благодатию тайны судеб.  
813 Теперь Тебя я, Сыне Божий, умолить желаю,  
814 блаженных воинств Правитель — теперь, раз узнал я  
815 о Рождестве Твоем и Явлении, Царь царей:  
816 дабы Ты боле грехов моих,  
817 мною содеянных, числом немалых,  
818 не помянул, Создатель. Дай же мне, Всемогущий Боже,  
819 в одном из Твоих владений  
820 со святыми наследовать долю,  
821 в том блистающем граде, где брат мой  
822 почтен благодатию, ибо с Тобою он,  
823 Стефан, остался, хоть и забили  
824 его камнями. За то побоище возымел он в награду  
825 жизнь бесконечную, и в книгах его

826 чуда, что творил он, в Писаньях открыты».  
827 Тут стал он усердно, по Славному Древу  
828 снедаемый ревностью, землю копать,  
829 дерн разрывать, пока на глубине  
830 двадцати сажений не обрел сокрытые  
831 в бездонной яме, долу склоненные  
832 в сумрачном склепе — там три он отрыл —  
833 в унылом логовище кресты лежащие,  
834 во рву погребенные, как их в давние дни  
835 нечестивый люд землею покрыл,  
836 род иудейский (они против Сына Божия  
837 злобою воспылали, а не посмели бы,  
838 коль зла начальника не внимали б наветам).  
839 Тогда душа его зело возрадовалась,  
840 разум окреп чрез Древо Святое,  
841 дух воспрянул, лишь только знак заприметил  
842 святой под землею. Обнял он дланями  
843 славное Радости Древо и прилюдно подъял  
844 из земной могилы. Иноземцы пешком  
845 в город отправились, княжичи чужестранные.  
846 Выставили на обозрение три древа победных  
847 эрлы, колена преклонив пред Еленю,  
848 ликуя сердцем; царица возрадовалась  
849 в сердце своем и стала допытываться,  
850 на котором же из древ Чадо Владычнее,  
851 чаяний людских Податель повешен:  
852 «Вот, мы слышали: чрез книги священные  
853 открыто-явлено, что двое с Ним  
854 претерпели страдания, Сам же был третьим  
855 на Древе Крестном; помрачилось небо  
856 в час тот зловещий; отвечай же, коль ведашь,  
857 на котором из трех Правитель Ангелов

858 претерпел страданья, Пастырь славы».  
859 Не мог ей Иуда — не знал он наверное —  
860 правду поведать о Древе Победном,  
861 на котором Спаситель был вознесен,  
862 Божий Сын, но поставить велел  
863 посередь того славного града  
864 древа с ликованием и дожидаться,  
865 пока не покажет Всемогущий Конунг  
866 чудо народу о Древе славы.  
867 Воссели победоносные, песнь возносили  
868 благомыслые вкруг трех крестов  
869 до девятого часа: им новая радость  
870 чрез чудо дарована. Сошлась толпа,  
871 народу множество, мужа умершего  
872 везли на дрогах друзья-сородичи,  
873 новопреставленного — был час девятый —  
874 почившего юношу. Тут Иуда  
875 в сердце своем зело возрадовался,  
876 повелел положить жизни лишенное,  
877 бездыханное тело наземь,  
878 безжизненное, и ввысь вознес,  
879 возвеститель истины, два из распятий,  
880 мудрый духом, в своих объятиях, над хороминой об-  
реченною<sup>1</sup>,  
881 глубокомыслый. Тот был мертв, как и прежде,  
882 пребывал в покое, холодели конечности,  
883 злая доля довлела; третий был тут  
884 подъят, святой; мертвец дождался,  
885 покудова ввысь Княжича не был  
886 Крест воздвигнут, Небесного Конунга Древо,

---

1 Метафорическое наименование тела.

«ЕЛЕНА» (ПОЭМА, ГЛАВЫ 7-10)

887 Победной Истины Знак — и тотчас восстал,  
888 Духом подвигнутый, воссоединились  
889 душа и тело. Хвалу вознес  
890 народ честной, Отца восславили,  
891 и Того Истинного Сына Владыки  
892 словами возвеличили: да будут Ему слава и благодарение  
893 во веки вечные от всех творений.

*Прогрессор В. М. Кириллин*

## **О СОСТОЯНИИ РУССКОГО ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОСТИ ВРЕМЕНИ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО И О ЗНАЧЕНИИ ЕГО ДУХОВНОГО ПОДВИГА**

В статье дана общая характеристика эпохи, в которую жил преподобный Сергей Радонежский и оценка социально-политического и нравственного состояния русского общества и отношений последнего с окружающим миром, кратко рассматривается история русских монастырей ввиду особенностей устройства Троице-Сергиева монастыря и духовного подвига его основателя, говорится о значении Святого в его земном и небесном служении для Церкви, России и народа Божия. Новизна статьи состоит в обобщающем взгляде автора на жизнь средневековой Руси, личность Радонежского игумена и его основополагающую роль в устройении общественного и частного бытия.

XIV столетие — время чрезвычайно тяжелое для всей Руси и русского народа. Это время междоусобиц, несогласия среди русских князей, взаимной вражды и ненависти, время опустошительных ордынских набегов, утраты обществом государственной самостоятельности и потери людьми духовных ориентиров. Именно в таком всеобщем политическом, социальном и нравственном хаосе явился вдруг смиренный подвижник во Христе Сергей и явился как поистине

спасительная сила, которой в итоге преодолено было народное разъединение и был обретен путь к возрождению и процветанию страны.

Но понять всю невероятную сложность подобного восстания из праха можно лишь отчетливо представляя себе внешнее окружение, в котором в XIV столетии пребывали северо-восточные и северо-западные русские земли. Специально отметим, что в это время Русская Православная Церковь входила в состав Константинопольского патриархата как митрополия, а значит, Византийская империя обладала прямой возможностью для политического, идеологического, культурного и духовного влияния на русское общество. Но ситуация была зыбкой. Так, еще с конца XII в. положение самой Византии в отношении православного славянства начинает заметно меняться. В 1185–1187 гг. от империи отделяется как самостоятельное государство Болгария (Второе Болгарское царство)<sup>1</sup>. С XIII в. на Ближнем Востоке начинает очень быстро набирать силу Османский султанат, или Высокая Порта, и постепенно турки отвоевывают у империи почти всю Малую Азию. В 30-х годах XIV в. под их напором теряют свою независимость Никея и Никомедия, последние оплоты Византии на полуострове<sup>2</sup>. К середине XIV в. турки проникают в Европу<sup>3</sup>. Одновременно Сербия на Балканах добивается полной свободы от Византии<sup>4</sup>. Вместе с тем и латинский мир в лице каталонцев, генуэзцев, венецианцев заметно

1 История южных и западных славян. Т. I: Средние века и Новое время / Под ред. Г. Ф. Матвеева и З. С. Ненашевой. 2-е изд. М., 2001. С. 39.

2 Гасратян М. А., Орешкова С. Ф., Петросян Ю. А. Очерки истории Турции. М.: Наука, 1983. С. 15–19.

3 Там же. С. 21–22.

4 История южных и западных славян. С. 65–69.

теснит границы империи<sup>1</sup>. Соответственно, это государство и его политическая мощь оказываются уже весьма сильно уменьшенными ко времени подвижнической жизни преподобного Сергия Радонежского. Что же Западная Европа? Да она тоже переживает всесторонний кризис! Наиболее крупное и влиятельное государственное образование — Священная Римская империя (в состав которой входили частично территории современных Германии, Голландии, Австрии, Чехии, Франции, Италии) — под воздействием разных причин испытывает в XIV столетии мощные тенденции депопуляции и децентрализации<sup>2</sup>. Однако определенный расцвет в это время переживают ближайшие соседи древнерусских земель, — Венгерское королевство<sup>3</sup>, Польша<sup>4</sup>, Литва<sup>5</sup> и Ливонский рыцарский орден в Прибалтике<sup>6</sup>. Разумеется, огромным влиянием обладает и пользуется во всех католических государствах Ватикан, хотя как раз в XIV в. католическое общество в целом оказывается

- 1 История Византии: В 3 т. Т. 3 / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. М.: Наука, 1967. С. 72–96.
- 2 Колесницкий Н. Ф. «Священная Римская империя»: притязания и действительность. М.: Наука, 1977. С. 94–97; Ранн Ф. Священная Римская империя германской нации / Пер. с франц. М. В. Ковальковой. СПб.: Евразия, 2009. С. 269–305.
- 3 История средних веков (в 2-х томах). Т. 1 / Под общ. ред. С. Д. Сказкина. Изд. 2. М., 1977. С. 348–350; История средних веков. Т. 1 / Под. ред. С. П. Карпова. Изд. 6. М., 2008. С. 511–513.
- 4 История южных и западных славян. С. 169–170.
- 5 Пресняков А. А. Лекции по русской истории. Т II, вып. 1: Западная Русь и Литовско—Русское государство. М., 1939. С. 55–59; Пашуто В. Т. Образование Литовского государства. М.: Наука, 1959. С. 389–393, 397–398; Гадавичюс Э. История Литвы. I том: С древнейших времен до 1569 года. М., 2005. С. 80–83, 96–98.
- 6 Матузова В. Ливонский орден // Католическая энциклопедия. Т. II: И — Л. М., 2005. Стб. 1655–1657.

расколотым между Римом и Авиньоном<sup>1</sup>. Говоря о ближайшем окружении Руси, конечно же, нельзя не вспомнить Великой Монгольской империи и ее западной области — Улуса Джучи, больше известной под названием Золотой Орды, которая оказывала самое непосредственное и довольно жесткое влияние на жизнь древнерусского общества<sup>2</sup>.

Необходимо дать пояснения и по поводу древнерусской государственности в XIV в. Это понятие применительно к означенному времени, конечно же, все-таки больше условное, чем реальное. Ибо единого древнерусского государства тогда не было. По существу, его не было и раньше. Даже в эпоху расцвета — при святом благоверном великом Киевском князе Владимире Святославиче, при его сыне Ярославе Владимировиче Мудром и при его праправнуке Владимире Всеволодовиче Мономахе — Русь представляла собой конгломерат отдельных государственных образований в виде удельных княжеств, возглавляемых разными представителями династии Рюриковичей, главным среди которых был Киевский князь и с которым все удельные князья находились в вассальных отношениях. В XIII в. процесс дробления русских земель был усугублен монголо-татарским завоеванием во главе с ханом Батыем. Его опустошительный поход 1237–1240 гг. радикально в политическом плане расколол русские земли: Галицко-Волинское княжество оказалось в сфере влияния Венгерского королевства и Польши, Переяславское, Киевское, Полоцкое, а также

1 *Задворный В.* Авиньонское пленение пап // Католическая энциклопедия. Т. I: А — З. М., 2002. Стб. 40–41; *Тоттон М.* История Церкви. Ч. II: С 1050 по 1520 г. М., 1995. С. 46–51.

2 *Насонов А. Н.* Монголы и Русь: (История татарской политики на Руси). М.; Л., 1940; *Горский А. А.* Русские земли в XIII–XIV веках: пути политического развития. М., 1996; *Горский А. А.* Москва и Орда. М.: Наука, 2000.

частично Смоленское и Черниговское княжества подпали под протекторат Великого Литовского княжества. Рязанское же и Владимиро-Суздальское княжества с их внутренней удельной структурой, а также Новгородская земля (но в наименьшей степени) оказались в зависимости от Орды. И после этого все северные русские земли в течение двух с лишним столетий должны были в той или иной мере считаться с волей ордынских ханов. Зависимость эта была крайне тяжелой. Она была политической, ибо русские князья обязаны были ездить на поклон к хану и получать от него ярлыки на княжение. Она была экономической, ибо вынуждала князей, а с ними и весь народ, регулярно платить дань в пользу ордынской казны. Она была психологической, ибо в случае неуплаты немедленно следовали карательные походы, в которых уничтожалось все — деревни, города, люди. И самые горькие, страшные годы, естественно, пришлось на XIII в. К счастью, ордынцы не имели цели полного завоевания Руси, захвата ее территорий и всей перестройки жизни русского народа по законам Орды. А главное, русским людям была оставлена свобода сохранять свою веру и свою культуру, то есть была оставлена духовная свобода<sup>1</sup>. Во многом благодаря именно этому к началу XIV столетия что-то уже в русском обществе изменилось, оно уже как-то приспособилось к гнету и как-то начало оживать. Возобновилось градостроительство и торгово-ремесленная деятельность городов, появились новые княжества, например, Московское и Тверское, активизировалась конкурентная борьба между ними, в Северную Русь окончательно перебрался предстоятель Русской Церкви, митрополит Киевский и вся Русь.

---

<sup>1</sup> Каргалов В. В. Внешне-политические факторы развития феодальной Руси: Феодальная Русь и кочевники. М., 1967.

Однако нравственное состояние общества было совсем не идеальным. Ордынское иго, княжеские распри, тяжелая борьба людей за личное выживание, отсутствие общепринятых законов, социальная несправедливость, поверхностное восприятие христианства, интеллектуальное и духовное невежество, устойчивость архаических родоплеменных и религиозных традиций и обычаев, отсутствие общепризнанных авторитетов, несовпадение христианских идеалов с реальной практикой церковного бытия и многое другое — вот те причины, которые способствовали крайнему огрублению общества. Разумеется, были в нем и проявления благородства, духовной крепости, героизма, стояния за правду, бескорыстия, чистоты, света... Есть ведь русские народные песни, сказки, былины, есть замечательные памятники древнерусской литературы, в которых все это запечатлено и которые таким образом свидетельствуют, что высокие мечты и представления в народном сознании все-таки имелись. Но, как и сегодня, конечно же, реальность сильно расходилась с идеалами, и это расхождение плохо влияло на людей. Чтобы не быть голословным, приведу выдержки из проповедей одного из самых ярких русских ораторов XIII в. Серапиона, епископа Владимирского, в которых он давал весьма нелицеприятную оценку тому, как жил русский народ: 1) «Многажды глаголах вы, хотя отставити от вас злый обычай, — никакже пременившася виждоу вы. Аще кто от вас разбойник, разбоя не отстанет; аще кто крадет — татьбы не лишится; аще кто ненависть на друга имат — враждоу не почивает; аще кто обидит и восхватает грабя — не насытитя; аще кто резоимец (*ссужающий деньги под проценты*) — рез емя не престанет!»<sup>1</sup>; 2) «Зависть умножилася,

<sup>1</sup> Слова и поучения Серапиона Владимирского // БЛДР. Т. 5: XIII век. СПб.: «Наука», 1997. С. 372 (Подг. текста, перев. и комм. В. В. Колесова).

злоба преможе ны, величанье вознесе ум наш, ненависть на другы вселися в сердца наша, насытовство имения поработи ны... акы зверье жадают насытитися плоть, тако и мы жадаем и не престанем, абы всех погубити, а горькое то именье и кровавое к собе пограбити. Зверье едше насышаются, мы же насытитися не можем: того добывше, другаго желаем!»<sup>1</sup>; 3) «Мы творимся вернии, во имя Божие крещени есмы. И, заповеди его слышаще, всегда неправды есмы исполнени и зависти, немилосердя; братью свою ограбляем, убиваем, в погань (*язычникам*) продаем; обадами (*клеветами*), завистью, аще бы мощно, снели друг друга»<sup>2</sup>. Даже если в приведенных словах и сгущены краски, они прекрасно свидетельствуют об общем состоянии русского общества и характере типичных феодальных отношений, при которых власть имущие и богатые обладали куда большими правами, нежели все прочие. Просто на основании силы. Хотя, думаю, в ограниченных коллективах, например, в деревнях (где все были объединены общностью пространства, родства, труда, обычаев и где вся жизнь людей была подчинена интересам общины, да и каждый из них всегда находился на виду) существовали незыблемые нравственные ценности и устои, ясные и чистые отношения. Но, конечно же, быт был очень тяжел. Помимо междоусобиц, ордынских набегов, произвола власти, жизнь крестьянства полностью и жестко зависела от природы и вложенного в нее труда. Отсюда мистическое и магическое отношение к миру. Ведь он, в сущности, был враждебен, с ним шла непрерывная борьба. Конкретному человеку выжить было крайне тяжело. Нужно было обладать разнообразными трудовыми навыками, невероятной физической выносливостью и психологической

1 Там же. С. 378.

2 Там же. С. 384.

устойчивостью. Яркий пример тому — первые шаги преподобного Сергия на пути подвижничества. Он, будучи еще совсем в молодых годах, вместе с братом Стефаном уединился на Маковце в лесной глуши. И здесь они вдвоем срубили себе келью, небольшую избушку, так, чтобы в ней можно было укрыться от дождя и холода. А затем Сергей остался один. Один пережил зиму, весну, лето, следующий год<sup>1</sup>. Как можно думать, один сек лес, расчищая место под поле и заготавливая дрова, один пахал, засеивал, пожинал, один собирал лесные ягоды, грибы, чинил свою одежду, пек хлеб и т. д. И это в северном суровом климате. А еще и молился непрестанно, то есть пребывал в сосредоточении ума и души. Даже вообразить себе подобную жизнь трудно! Сможет ли кто из наших современников повторить это?

Суровость бытия русского общества усугублялась зависимостью от Орды. К уже сказанному нужно только добавить, что, обладая властью над Северной Русью, ордынские ханы имели отличную возможность играть на страстях и амбициях, силе и слабости русских князей в их взаимной борьбе и весьма ловко пользовались этим в своих интересах. В XIV в. главными конкурентами в борьбе за первенство были относительно молодые княжества — Московское и Тверское, другие северо-восточные земли в большей или меньшей мере оказывались втянутыми в их противостояние. Великий Новгород и его сателлит Псков держались особняком, поддерживая то одну, то другую стороны в интересах собственной свободы и независимости. Москва в активную фазу политической деятельности вошла еще в конце XIII в., при благоверном князе

<sup>1</sup> Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия и Похвальное слово ему, написанные учеником его Епифанием Премудрым в XV веке: Печатаются по Троицким спискам XVI века... / Сообщил архимандрит Леонид. СПб., 1885. С. 41–59.

Данииле Александровиче († 1303); одновременно на передовые позиции выдвинулась и Тверь при благоверном князе Михаиле Ярославиче († 1318) (обоих в русском народе стали почитать впоследствии как святых). Борьба шла за право обладать ярлыком великого князя Владимирского, — за право, соответственно, быть официальным главою всей феодальной иерархии Северной Руси, за право собирать средства по всем княжествам для дани в Орду, «ордынского выхода»<sup>1</sup>. Такое положение давало князю большие привилегии и преимущества, прежде всего в плане личного обогащения, укрепления и расширения собственного, доменного княжества за счет использования и присоединения других земель. Отношения между великим и удельными князьями определяли договоры. Но это касалось лишь внешнеполитических дел, в прочих делах удельные князья были самостоятельны. Общественные отношения подчинены были патриархальным традициям. Например, престол наследовался по старшинству, а не по завещанию. Ближайшее окружение князя составляли бояре (крупные землевладельцы) с их внутренней градацией по древности и богатству рода, «дети боярские» и «вольные слуги» (мелкие землевладельцы), а также «служилые холопы». Бояре выполняли разные обязанности, помогая князю: решали текущие вопросы в думе, ведали отдельными сферами жизни княжества в рамках внешней и внутренней политики, городского и сельского хозяйства: тысяцкий ведал судом и финансами, возглавлял городское ополчение, окольный следил за должным выполнением распоряжений князя, казначей отвечал за казну и архив, дьяк занимался перепиской князя

<sup>1</sup> История России с древнейших времен до конца XVII века / Под ред. академика РАН Л. В. Милова. М.: Эксмо, 2010. С. 231–237; История России с древнейших времен до наших дней: Учебник. В 2-х т. Т. 1 / Под ред. А. Н. Сахарова. М.: Проспект, 2010. С. 180–187.

и дипломатическими вопросами. «Дети боярские» и «вольные слуги» выполняли воинские обязанности. «Служилые холопы» трудились в огороде, на конюшне, в кузнице и т. п.<sup>1</sup> Примерно такую же структуру имело и окружение церковных иерархов — митрополита и епископов<sup>2</sup>. Подобная система была весьма косной и с некоторыми изменениями сохранялась в целом до начала XVIII в.

Очень важно учитывать также конкретные внешнеполитические обстоятельства, оказывавшие действительное влияние на ход развития русской государственности в XIV столетии. При этом нужно прежде всего отметить, что еще в предыдущем столетии Русь в лице благоверного князя Александра Невского сделала свой политический выбор, предпочтя борьбе с Ордой твердое противостояние Западу, а именно Шведскому королевству и немецким рыцарским орденам. Дело в том, что натиск на русские земли из Европы предполагал их полное завоевание — с уничтожением государственности, отчуждением от православной веры и порабощением<sup>3</sup>. Орда же подобных задач никогда не ставила, ограничившись только сбором дани и жонглированием княжескими ярлыками<sup>4</sup>. С этим, пусть и трудно, но все-таки можно было жить, и жить, главное, в рамках собственных гражданских и религиозных традиций.

- 
- 1 Михайлова И. Б. Служилые люди Северо-Восточной Руси в XIV — первой половине XVI века: Очерки социальной истории. СПб., 2003; Правящая элита Русского государства IX — начала XVIII в.: Очерки истории / Отв. ред. А. П. Павлов. СПб., 2006.
  - 2 Доброклонский А. П. Руководство по истории Русской Церкви. М.: О-во любителей церковной истории, 1999. С. 117.
  - 3 Кудрявцев О. Ф. Александр Невский и папство // Александр Невский: Государь, дипломат, воин. М.: Р. Валент, 2010. С. 159–172.
  - 4 Горский А. А. Александр Невский и монголы // Александр Невский: Государь, дипломат, воин. М.: Р. Валент, 2010. С. 173–178.

Подобный выбор стоял перед русскими князьями и в XIV в. Правда, активный напор с Запада несколько утих, зато сменился весьма устойчивым вмешательством в отношения между русскими князьями со стороны литовских князей, которые то по собственной воле нападали на русские земли, то по приглашению тех или иных русских князей или же по подстрекательству Орды участвовали в их междоусобицах, и в общем упорно претендовали на Псковскую и Новгородскую земли<sup>1</sup>. Ситуация, однако, смягчалась тем обстоятельством, что значительная часть населения Литовской Руси, проживавшая в бывших, юго-западных русских землях, была православной и пребывала в юрисдикции Киевского митрополита, резиденция которого находилась во Владимире, а реально он проживал со времени святителя Петра в Москве. Именно поэтому русские из Литвы тяготели к сохранению внутрицерковного мира. Вместе с тем собственно литовская знать, в целом почти весь XIV в. сохраняя верность язычеству, исторически вынуждена были лавировать между Православием и католичеством, что, в частности, выражалось брачными союзами, из которых некоторые, естественно, находили опору на Руси. Так, из тринадцати детей великого литовского князя Гедимина Ольгерд вторым браком был женат на дочери тверского князя Александра Михайловича Ульяне; Любарт, также вторым браком, был женат на племяннице великого московского князя Симеона Ивановича Гордого Ольге; дочь Мария была женою Тверского князя Дмитрия Михайловича Грозные очи, а Айгуста-Анастасия — женой Симеона Гордого. Еще более сложной была картина династических связей внуков и правнуков Гедимина<sup>2</sup>.

1 Янин В. А. Новгород и Литва: пограничные ситуации XIII–XV веков. М., 1998.

2 Пресняков А. Е. Лекции по русской истории. Т. II, вып. 1: Западная Русь и Литовско-Русское государство. М., 1939; Гудавичюс Э. История Литвы. Т. I: С древнейших времен до 1569 года. М., 2005.

Что же касается политических коалиций, то наиболее известной в рассматриваемое время была, несомненно, коалиция тверских князей с литовскими, сложившаяся в борьбе первых (Михаила Ярославича, Дмитрия Михайловича, Александра Михайловича, Михаила Александровича) за великое Владимирское княжение против московских князей (Юрия Даниловича, Ивана Даниловича Калиты, Симеона Ивановича Гордого, Ивана Ивановича Красного, Димитрия Ивановича). Начавшись в годы юности преподобного Сергия, эта борьба продолжалась до 1383 г., когда, наконец, князь Тверской Михаил Александрович, не преуспев в Орде в поиске ярлыка на великое Владимирское княжение, оставил свои притязания на первенство и до самой смерти сохранял с Москвою союзные отношения<sup>1</sup>.

Непростым было и положение Русской Церкви в XIV в. Как уже отмечено, она была частью Византийской Церкви. Поэтому главнейшие вопросы, касающиеся русской иерархии, решались в Византии. Во всяком случае, в XIII столетии, как и в предшествующую эпоху, именно здесь назначались и ставились митрополиты Киевские. Таким, например, в годы нашествия хана Батыея был Иосиф<sup>2</sup>. Но следующий предстоятель — Кирилл (II) III — был уже избран собором русских архипастырей (1242) и в Византии его только посветили в

- 
- 1 Тверские великие и удельные князья // Русский биографический словарь: В 25 т. / А. А. Половцов. М., 1896–1918. Т. «Суворова — Ткачев». С. 412.
  - 2 *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский*. История Русской Церкви. Кн. вторая: История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриарха (988–1240). М., 1995. С. 294; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. I: Период первый, Киевский или домонгольский. Перв. полов. тома. Изд. второе. М., 1901. С. 289.

митрополита. Почти сорокалетнее первосвятительское служение Кирилла Русской Церкви пришлось на самые страшные годы, когда население страны в значительной мере было уничтожено и вместе с ним погибли многие священнослужители и иерархи, исчезли храмы и монастыри. Вот как эти обстоятельства описывает уже упоминавшийся Серапион Владимирский: «...Разрушены божественныя церкви; осквернены быша ссуди священнии, и честные кресты, и святыя книги; потоптана быша святая места. Святители мечю во ядь быша; плоти преподобных мних птицам на снесь повержени быша; кровь и отец и братья наша, аки вода многа, землю напои. Князий наших и воевод крепость ищезе; храбрии наша (*воины*), страха напольньшеса, бежаша; множайша же братья и чада наша в плен ведени быша. Гради мнози опустели суть; села наша лядиною поростоша; и величество наше смерися; красота наша погыбе; богатство наше онем в користь бысть; труд наш погании наследоваша; земля наша иноплемеником в достояние бысть; в поношение быхом живущим вскрай земля наша; в посмех быхом врагом нашим, ибо сведохом себе, аки дождь с небеси, гнев Господень...»<sup>1</sup>.

Конечно же, в подобных условиях важнейшей задачей было возобновление церковной жизни. К сожалению, летописи мало сообщают о митрополите Кирилле. Но известно, что он постоянно разъезжал по стране и учреждал новые епархии, даже в самом Сарае; что при его поддержке новгородский князь Александр Ярославич Невский стал великим князем Владимирским; что именно по инициативе Кирилла во Владимире в 1274 г. состоялся знаменитый собор, на котором открыто был изобличен распространенный тогда

<sup>1</sup> Слова и поучения Серапиона Владимирского // БДР. Т. 5: XIII век. С. 376.

в церковной жизни грех поставления на разные церковные должности «по мзде» и поставления малодостойных людей; что именно при нем Русская Церковь получила в Орде льготы — освобождение от ордынской дани и других сборов, неприкосновенность для монгольских чиновников веры и прав русского духовенства<sup>1</sup>. Все это, несомненно, способствовало оживлению церковной жизни и по связи с последней — восстановлению народного духа. Исторически совершенно оправданным было решение святителя Максима, сменившего Кирилла на кафедре митрополита Киевского, перенести свою резиденцию из Киева, где были разруха и запустение, во Владимир<sup>2</sup>, центр оживающих северо-восточных земель. Это, как минимум, способствовало в последующем постоянному и тесному контакту предстоятелей Русской Церкви с русскими князьями, между которыми, как уже говорилось, не было мира и шла непрестанная душепагубная борьба.

Без рассуждений приведу только примеры. Святитель Петр († 1326), прибыв во Владимир как митрополит Киевский и всея Руси в 1309 г., затем последовательно поддерживал своим авторитетом московских князей Юрия и Ивана Даниловичей в их борьбе с тверскими князьями Михаилом Ярославичем и Александром Михайловичем. Больше того,

- 1 *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. Кн. третья: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1448). Отд. первый: Состояние Русской Церкви от митрополита Кирилла II до митрополита святого Ионы, или в период монгольский (1240–1448). М., 1995. С. 16–18; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. II: Период второй, Московский, от нашествия монголов до митрополита Макария включительно. Перв. полов. тома. М., 1900. С. 50–89.
- 2 *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. Кн. третья. С. 18–19; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. II: Период второй... Перв. полов. тома. С. 90–95.

в 1325 г. он даже перенес свою резиденцию из Владимира в Москву<sup>1</sup>. Его преемник, святитель Феогност († 1353), сразу же поселился в Москве и был неотступным продолжателем Петра<sup>2</sup>. Следующий предстоятель Русской Церкви, святитель Алексей († 1378), вообще играл определяющую роль в государственно-политических делах Москвы и Северной Руси. Благодаря ему при князьях Симеоне Ивановиче и Иване Ивановиче была достигнута политическая стабильность в отношениях с Ордой. Особенно важное значение его деятельность имела в годы малолетства московского князя Дмитрия Ивановича. В этой связи нужно отметить, прежде всего, усиления Алексея по собиранию русских князей для объединения, во главе с московским князем, противостояния Орде. Так, именно при нем в 1374 г. впервые и на целых восемь лет была приостановлена выплата русскими князьями дани в Орду<sup>3</sup>.

Однако столь плодотворная симфония, или единение, духовной и светской власти, имевшая место при святителе Алексии, поколебалась после его кончины. К этому времени московский и великий владимирский князь Дмитрий Иванович уже возмужал и окреп как государственный деятель. Ему, естественно, хотелось иметь в лице предстоятеля Русской Церкви своего единомышленника. Но еще при

1 *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. Кн. третья. С. 19–26; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. II: Период второй... Перв. полов. тома. С. 98–144.

2 *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. Кн. третья. С. 26–32; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. II: Период второй... Перв. полов. тома. С. 145–170.

3 *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. Кн. третья. С. 32–49; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. II: Период второй... Перв. полов. тома. С. 171–225; *Турилов А. А.* Алексей // Православная энциклопедия. Т. I: А — Алексей Студит. М., 2000. С. 640.

жизни Алексия, по ложному известию о его упокоении, в конце 1375 г. патриархом Константинопольским Филофеем Коккиным был рукоположен в митрополита Киевского, Русского и Литовского бывший патриарший посол в русских землях Киприан<sup>1</sup>, болгарин по происхождению, известный и самому святителю, и московскому князю, и тогда уже знаменитому игумену Свято-Троицкого монастыря под Москвой преподобному Сергию Радонежскому. После действительно случившейся смерти Алексия именно Киприан согласно византийским канонам должен был возглавить всю Русскую Церковь, однако он не был допущен в Москву. У Дмитрия Ивановича имелся свой претендент, его личный духовник, хранитель его печати, пользующийся поддержкой московского боярства архимандрит Спасского монастыря Михаил (по летописям — Митяй). Вряд ли в этом выразилось стремление князя подчинить себе Церковь. Скорее, это отражало новый уровень его самосознания как государственного деятеля и его тягу к полному союзу и взаимопониманию с Церковью как общественным институтом. Тем не менее наречение Михаила в митрополита при уже имевшемся и канонически законном Киприане не вызвало восторгов среди русского духовенства. У Церкви было свое понимание дела. В частности, преподобный Сергий Радонежский ходатайствовал перед князем о епископе Суздальском Дионисии, известном в народе своей добродетельной жизнью, как весьма желательном претенденте на кафедру предстоятеля Русской Церкви, удовлетворявшем, кстати, и Константинополь. Эта действительно напряженная коллизия церковно-государственных отношений

<sup>1</sup> Гл. Киприан (святой митрополит киевский) // Русский биографический словарь: В 25 т. / А. А. Половцов. М., 1896–1918. Т. «Ибак — Ключарев». С. 636–644

продолжалась несколько лет. Михаил умер у стен Константинополя при странных обстоятельствах еще в 1379 г. В 1380 г. вместо него по подлогу и подкупу был рукоположен в митрополита переяславский архимандрит Пимен, еще менее приемлемая для Дмитрия Ивановича фигура, чем Киприан. В результате последний все-таки занял резиденцию Первоиерарха в Москве, но ненадолго: в 1382 г. после разорительного нашествия хана Тохтамыша он был изгнан и на его место селтаки Пимен. Но вскоре князь, прислушавшись, несомненно, к рекомендациям лучших представителей Церкви, отправил все же в Константинополь епископа Дионисия, который, однако, на Русь так и не вернулся: он был задержан в Киеве литовским князем Владимиром Ольгердовичем в отместку Дмитрию Ивановичу за изгнание им из Москвы Киприана и в октябре 1385 г. там скончался. Лишь после смерти Дмитрия Киприан утвердился в Москве, на кафедре митрополита Киевского и всея Руси. Его отношения с новым московским и великим владимирским князем Василием Дмитриевичем были абсолютно союзными<sup>1</sup>.

Преподобный Сергей Радонежский также имел личные связи с официальной властью. В силу имеющегося у него духовного авторитета он не раз привлекался к государственным делам еще со времен московского князя Ивана Ивановича. Прежде всего, Троицкий игумен был дружен со святителем Алексием и в нередких беседах с ним, несомненно, мог обсуждать и те вопросы, которыми митрополит плотно занимался.

<sup>1</sup> *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. Кн. третья. С. 46–57; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. II: Период второй... Перв. полов. тома. С. 226–260; *Мейендорф И., протопресв.* История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. М., 2003. С. 475–492 (Раздел «Византия и Московская Русь». Глава IX: «Митрополит Киприан и московский сепаратизм»).

Вероятно, оба служителя Церкви с большим почтением относились друг к другу. К сожалению, древнерусские источники (и «Житие» Алексия, и «Житие» Сергия, и летописи) фиксируют только отдельные факты взаимодействия двух великих современников и без каких-либо подробностей. Но некоторые эпизоды их взаимообщения все же достаточно известны. Так, в 1357 г. митрополит Алексий, исполняя собственный обет, основывает на берегу реки Язуы Спасский монастырь. При этом преподобный Сергий отправляет к Алексию, по его просьбе, своего ближайшего ученика преподобного Андроника, который и становится первым игуменом новой обители<sup>1</sup>. Другой случай связан с уходом преподобного из основанной им Троицкой обители, когда вернувшийся туда Стефан повел себя горделиво и высокомерно. Не захотев спорить с братом, Сергий удалился и основал на реке Кержач новый монастырь, Благовещенский. Узнавший об этом Алексий благословил подвижника, но все же велел ему вернуться на Маковец<sup>2</sup>. Преподобный, однако, мог явить и непослушание своему владыке. Например, почувствовав «себе изнемогающа и к концу приближающася», Алексий призвал к себе почтенного игумена и просил старца стать ему преемником на кафедре предстоятеля Русской Церкви. Сергий же с твердостью отказал своему другу<sup>3</sup>. Радонежский подвижник не менее тверд бывал и в своих отношениях с другими современниками, отстаивая государственные интересы. Так, он умел «тихими и кроткими» словами усмирять самых враждебных по отношению к московскому князю других

1 Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия. С. 117–119.

2 Там же. С. 110–113.

3 Там же. С. 130–132.

русских князей — нижегородского Бориса Константиновича (1365 г.)<sup>1</sup> и рязанского Олега Ивановича (1385 г.)<sup>2</sup>. Кроме того, согласно летописной повести «о побоище, иже на Дону», «Житию» подвижника и «Сказанию о Мамаевом побоище», преподобный Сергей благословил благоверного князя Дмитрия Ивановича на священную битву с ордынскими полчищами в 1380 г. и в канун самого сражения прислал ему ободряющее напутствие<sup>3</sup>. Наконец, Святой крестил двух сыновей московского князя — Юрия (1374 г.)<sup>4</sup> и Петра (1385 г.)<sup>5</sup> и, вероятно, присутствовал при последних минутах его жизни, во всяком случае проводил Дмитрия в последний путь<sup>6</sup>.

Таким образом, в эпоху преподобного Сергея сложился достаточно прочный союз светской власти с духовной, несмотря на то что случались и недопонимание, и отчуждение. Это вполне естественное и органичное единение в конфессиональном обществе. Ибо и Церковь, и государство, по очевидной логике, существуют для общества, находятся на службе у человека, призваны ему на помощь. Естественно, имея общий интерес и заботу, Церковь и государство не могут поступать вопреки друг другу. Наверное, от той и от другого требуются

1 ПСРА. Т. 8: VII. Продолжение летописи по Воскресенскому списку. СПб., 1859. С. 13.

2 Там же. С. 49.

3 Летописная повесть о Куликовской битве // БЛДР. Т. 6: XIV— середина XV века. СПб., 2000. С. 126; Сказание о Мамаевом побоище // БЛДР. Т. 6. С. 174; Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия. С. 125–126.

4 ПСРА. Т. 8: VII. Продолжение летописи по Воскресенскому списку. С. 21.

5 Там же. С. 49.

6 Там же. С. 58.

очень глубокая мудрость и взаимное понимание, истинная чистота от первой (разумеется, я имею в виду не мистическое, а реальное тело Церкви), и истинная справедливость от второго (разумеется, я имею в виду не только правильные законы, но и безукоризненное следование им). Тогда, видимо, совесть (со-ведение, со-знание, со-чувствие) как путь и цель взаимного и совместного действия станут для человека, кем бы он ни был по своему положению, единственно возможной формой бытия, формой, способствующей преодолению поврежденности общественных отношений. В этом, несомненно, особенная значимость преподобного Сергия для всей русской жизни. Ведь через всю его деятельность и подвиг красной нитью проходит идея молитвенного преклонения перед гармонией Божественной Троицы, идея единомыслия, единодушия, единоделия в монастырской ограде, идея превращения монастыря в центр христианского благочестия и духовную опору для достижения Русским государством внутреннего политического единства. В подобном развитии кроется удивительная антиномическая логика. В самом деле, вопреки стремлению к уединенной и тихой жизни в отдалении от людей, радонежский подвижник сумел на практике реализовать идею монашеского общежития и этим произвел настоящий переворот в истории русского аскетизма, а заодно и народа. Понять это опять-таки помогает история.

Вообще следование общежительному уставу в монастырском обиходе, заведенное у нас еще в XI веке преподобным Феодосием Печерским, затем было забыто. Уж очень идея полного единства и равенства в имуществе, одежде, условиях жизни, питании, труде, обязанностях, дисциплине, молитве не соответствовала состоянию древнерусского общества, разделенного на богатых и бедных, свободных и рабов, тех, кто берет, и тех, кто отдает. Первые монастыри на Руси появились

еще до Феодосия. Они были основаны на средства какого-либо ктитора — князя, боярина, епископа, который сам, видимо, устанавливал и правила жизни в его ограде. Такими были, например, Георгиевский, Ирининский, Дмитриевский, Михайловский Выдубицкий монастыри в Киеве<sup>1</sup>. Возникали также монастыри и на месте монашеской аскезы. Так, благодаря подвижничеству преподобного Антония Печерского появился Киево-Печерский монастырь. Подобные монастыри были, вероятно, ближе к идее отречения от мира, но именно поэтому и реже встречались. И те и другие монастыри характерны для городов и ближайших городских предместий. До середины XIV в. их насчитывалось на Руси более девяноста<sup>2</sup>. Жизнь в них строилась на основе отшельнических традиций и особножительных уставов, согласно которым насельники таких обителей существовали каждый сам по себе, не всегда участвуя даже и в общем богослужении<sup>3</sup>. И все-таки при всех недостатках первые русские монастыри сыграли свою положительную роль, — прежде всего, как средоточие духовной и культурной жизни, ибо монахами создавались книги, иконы, церковная утварь, осуществлялась образовательная деятельность, и сами монахи, накапливая какой-то духовный опыт, могли делиться им с окружающим миром и указывать миру

- 1 Смолч И. К. Русское монашество: 988–1917. Жизнь и учение старцев / Приложение к «Истории Русской Церкви». М.: «Православная энциклопедия», 1997. С. 24–27; Бѣлхова М. И. Монастыри на Руси XI–середины XIV века // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки / [Отв. ред. Н. В. Синицына]; Ин-т российской истории. М.: Наука, 2002. С. 25–56.
- 2 Перечень известных по источникам монастырей см.: Бѣлхова М. И. Монастыри на Руси XI–середины XIV века. С. 51–56.
- 3 Шапов Я. Н. Монашество на Руси в XI–XIII веках // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки. С. 13–24.

на евангельские истины. Батыево нашествие, как уже сказано, повлекло за собой страшное опустошение Руси. Новый этап в истории русского монашества как раз и связан с подвижничеством преподобного Сергия Радонежского. Правда, так называемая монастырская колонизация русского Севера — «отлив русской жизни с юга на север», по словам В. О. Ключевского, — началась еще в XII в.<sup>1</sup> Помимо исключительно религиозных причин, уход людей в Залесье и далее на север обуславливался и вполне материальными обстоятельствами — слишком грубой, беспокойной, непредсказуемой, опасной жизнью юга. С XIV в. наряду с городскими и пригородными монастырями в Северной Руси начинают появляться монастыри нового типа — пустыни, скиты, места уединенной аскезы в личном труде и непрестанной молитве вдали от городов<sup>2</sup>. И число их очень быстро растет. Вот такой аскезе и преданся молодой подвижник Варфоломей. Наверное, он и не думал о том, что закладывает какие-то основы. Он просто, искренне и без сомнений последовал призыву Бога, всецело доверился Ему.

Как так получилось, что уединение радонежского подвижника превратилось со временем в оплот русского монашества? Да все вышло в соответствии со словами Спасителя: «И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме» (Мк. 15: 15). Преподобный стал той свечой, свет которой увидели все, он стал той духовной опорой,

- 1 Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций. Послесловие, комментарии А. Ф. Смирнова. М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2004. С. 261.
- 2 Смолич И. К. Русское монашество: 988–1917. Жизнь и учение старцев. С. 46–49; Клосс Б. М. Монашество в эпоху образования централизованного государства // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки. С. 57.

без которой русская жизнь уже не представлялась. Узнав о нем, люди потянулись к нему, захотели ему подражать или хотя бы быть рядом с ним. А он? Мог ли он им отказать? Нет, конечно! Это противоречило бы самой сути подвига во Христе, самому смыслу взращивания в себе духа святости. Так и пошло. Сергей трудился, Сергей молился, Сергей самоумался в воздержании и нищете, явив себя столпом и твердыней Истины и веры, а люди стеснились вокруг него и делали, как он. Так и сложилась община. На основе чистой правды служения Богу. Так пустынный создал общежитие. И возник монастырь, где все были трудники и молитвенники, где все были воедино, — без различий, как в миру. И сам игумен равнялся на своих содельников, сомолитвенников, сообщников и был даже тише и незаметнее их. В этом парадокс святости: чем больше она прячется, тем виднее и притягательнее. А затем монастырь окреп, духовно возросли последователи Преподобного и продолжили его подвиг уже своими подвигами. И так расцвело русское монашество. И этот факт духовного торжества не изгладился в народной памяти до сей поры. В этом и выразилась прямая роль и влияние великого чудотворца! Для каждого конкретного человека из числа его современников, для любого из несметной вереницы его почитателей, в течение веков припадающих к его святым останкам, Сергей являлся и является безупречным примером цельной натуры, неизменно изливающей энергию нравственной бодрости и духовной крепости в служении всем созидательной гармонией своих помыслов, чувств, труда, молитвы, поступков. Эта теплая энергия подняла когда-то наших угнетенных предков с колен, заставила их поверить в свое будущее, и сегодня она дает нам, каждому из нас, силу ощущать себя свободными и едиными в своей причастности к Богу и великому пути, которым идет Россия.

Излишне говорить, что в Русской Православной Церкви преподобный Сергей Радонежский почитается повсеместно. Об этом свидетельствует огромное число посвященных ему храмов в разных уголках мира — помимо России, в странах Европы, Северной и Южной Америки, Африки, Азии. На это указывают все новые и новые переводы его жития — не только на языки православных народов (болгарский, сербский, греческий, румынский, грузинский), но и на языки инославных христиан (английский, немецкий, французский, итальянский, испанский, голландский, финский, польский, тайский, японский, китайский, урду). Об этом говорит и почитание Преподобного за пределами Православия, в Католической и Англиканской Церквях<sup>1</sup>. Ну и конечно же, бесчисленные паломники отовсюду устремляются к его святой раке в Троицком соборе Свято-Троицкой лавры в молитвенном уповании на его святую помощь.

Преподобный Сергей Радонежский как избранный сосуд Божий и молитвенник русской земли всегда был и неизменно остается безукоризненным примером истинной жизни во Христе, главным символом народного единства. Это доказывает огромное число паломников, посетивших Троице-Сергиеву лавру в дни празднования его 700-летнего юбилея. И некогда, еще при жизни, Святой деятельно объединял людей, останавливая раздоры своей молитвой ко Господу, и ныне, когда вся Россия слезно молится за мир на Украине, его великий пример напоминает нам, что лишь «любовью и единением спасемся». Это — пример идеи о народном единстве, о единстве национального самосознания, о единстве в

<sup>1</sup> *Максимов Г., диак.* Почитание преподобного Сергия Радонежского в дальнем Зарубежье // Сайт «Православие.Ru». URL: <http://www.pравoslavie.ru/put/66991.htm> (дата обращения 20.12.2014).

духовно-нравственном возрастании нашего общества. Это — пример беззаветного служения великого подвижника своей вере и Церкви, своей стране и народу. Вот в чем его реальная польза! По мысли замечательного историка и профессора Московского университета и Московской духовной академии В. О. Ключевского, «при имени преподобного Сергия народ вспоминает свое нравственное возрождение, сделавшее возможным и возрождение политическое, и затверживает правило, что политическая крепость прочна только тогда, когда держится на силе нравственной. Это возрождение и это правило — самые драгоценные вклады преподобного Сергия, не архивные или теоретические, а положенные в живую душу народа, в его нравственное содержание»<sup>1</sup>.

Думается, лучше не сказать о том, какой урок мы все должны извлекать из жизни и подвига любимого нашего Радонежского чудотворца.

---

<sup>1</sup> Ключевский В. О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // *Он же*. Исторические портреты. Деятели исторической мысли / Сост., вступ. ст. и примеч. В. А. Александрова. М.: Правда, 1991. С. 75.

*Прогрессор В. М. Кириллин*

## ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ КАК ПОКРОВИТЕЛЬ ВОИНСКИХ СИЛ РОССИИ

Статья посвящена малоизученному аспекту почитания преподобного Сергия Радонежского как поборника русского воинства. В ней впервые представлен презентативно-аналитический обзор литературных источников XV— начала XX вв., свидетельствующих о формировании особенного отношения к Святому со стороны правящей династии Рюриковичей и Романовых, и в народной среде, а также впервые рассматривается предание о его заступническом служении Отечеству.

**Ключевые слова:** чудо, предание, Куликовская битва, Василий Васильевич Темный, Софья Палеолог, Василий Иванович III, Иван Васильевич Грозный, Казань, Смутное время, войны России XVII — XX вв., житие, летопись, сказание, Епифаний Премудрый, Пахомий Логофет, Авраамий Палицын, Симон Азарьин, Платон (Левшин), святитель Филарет (Дроздов), преподобный Антоний Радонежский, икона, образ.

Почитание основателя Троице-Сергиевой лавры и великого игумена земли Русской преподобного Сергия издавна связано не только с его духовной и цельбоносной помощью людям, но и с идеей его небесного заступничества за Отечество. Эта тема отражается в Службах в дни памяти Святого 25 сентября и 5 июля

по ст. ст.<sup>1</sup> и наиболее четко — в тексте икоса по шестой песни всех трех посвященных ему канонов:

«...Радуйся, яко молитвами твоими сопротивнии побѣждаются. Радуйся, православному воинству нашему похвала и утверждение. Егоже соблюди молитвами твоими отъ врагъ ненавѣтно, да зовем ти: радуйся, Сергие Богомудре!»<sup>2</sup>

Выраженное в этом стихословии убеждение в небесном служении Преподобного России, несомненно, опирается на издревле сложившееся предание Церкви, причем зафиксированное разновременными литературными свидетельствами, значительное число и разнообразие которых совершенно не позволяет сомневаться в правомерности народной веры. Среди них следует различать свидетельства о прижизненном участии Святого в деле защиты своей Родины и свидетельства о его посмертной, чудесной помощи в военном противостоянии Руси внешнему врагу.

Главным прижизненным «воинским» подвигом преподобного Сергия является, как известно, факт духовного укрепления им благоверного князя Дмитрия Ивановича на твердую борьбу с ордынским правителем Мамаем, который вознамерился воцариться в Русской земле<sup>3</sup>. Известно, что Святой благословил

1 О Службах Преподобному Сергию см.: *Яблонский В., свящ.* Пахомий Серб и его агиографические писания: Биографический и библиографически-литературный очерк. СПб., 1908. С. 154–162; *Спаский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. М.: Издательский Совет РПЦ, 2008. С. 102–104.

2 *Миняя: Сентябрь. Ъ.* М.: Издательский Совет Московской Патриархии, 2003. С. 715; *Миняя: Июль. Ъ.*, часть первая. М.: Издательский Совет Московской Патриархии, 2002. С. 299.

3 *Кириллин В. М.* Таинственная поэтика «Сказания о Мамаевом побоище». М.: Языки славянской культуры, 2007. С. 11, 44, 57.

московского князя на битву с ордынцами, предсказал ему победу и дал ему в поддержку двух иноков своего монастыря Александра Пересвета и Андрея Ослябю, канонизированных впоследствии [память отмечается 7(20) сентября, а также в Неделю всех святых и в Неделю всех святых, в земле Российской просиявших (1-е и 2-е воскресенье после Святой Троицы), в дни празднования Соборов Московских святых (воскресенье перед 26 августа (8 сентября), Радонежских святых (6(19) июля), Тульских святых (22 сентября (5 октября)), Брянских святых (20 сентября (3 октября))].

Самым ранним литературным подтверждением этого предания является знаменитая «Задонщина», поэтический текст, составленный в подражание «Слову о полку Игореве», вероятно, в 80-х годах XIV в.<sup>1</sup>, то есть сразу же после Куликовского сражения. Правда, это самое раннее свидетельство только косвенно подтверждает предание, ибо в нем ничего не сообщается конкретно о преподобном Сергии и его встрече с Димитрием Ивановичем накануне битвы на Куликовом поле, но о Пересвете и Ослябе как русских воинах автор произведения говорит внятно:

«Хоробрый Пересвѣт поскакиваетъ на своємъ вѣщемъ сивцѣ, свистомъ поля перегороди, а ркучи слово: “Лучши бы есмь сами на свои мечи наверглися, нежели намъ от поганыхъ положенымъ пасти”. И рече Ослябя брату своему Пересвѣту: “Уже, брате, вижу раны на сердци твоємъ тяжки. Уже твоей главѣ пасти на сырую землю на бѣлую ковылу...”»<sup>2</sup>.

- 1 *Дмитриев Л. А.* Задонщина // СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1: А — К. Л.: Наука, 1988. С. 345–353.
- 2 «Писание Софония старца рязанца, благослови, отче. Задонщина великого князя господина Димитрия Ивановича и брата его Володимера Ондръевича» // Памятники Куликовского цикла / Глав. ред. акад. Б. А. Рыбаков, ред. док. истор. н. В. А. Кучкин. СПб.: БЛИЦ, 1998. С.

Спустя примерно тридцать лет, около 1418 г., келарь Троице-Сергиева монастыря Епифаний Премудрый закончил работу над жизнеописанием преподобного Сергия<sup>1</sup>. В этом обширном произведении содержалась уже целая глава «О победе еже на Мамаа и о монастыре, иже на Дубенке», повествующая о встрече московского князя и радонежского подвижника перед выступлением против Мамаа, о полученном затем Дмитрием Ивановичем от Святого благословении в самый канун Куликовского сражения и о предсказании Троицким игуменом победы:

«Святый же, яко услыша сия от великого князя, благословивъ его, молитвою вооружив, и рече: “Подобает ти, господине, пещися о врученном от Бога христоименитому стаду. Поиди противу безбожныхъ, и Богу помагающу ти, побѣдиши и здравъ во свое отечество с великими похвалами възвратишися”. Великий же князь рече: “Аще ми Богъ поможет, отче, поставлю монастырь въ имя пречистые Богоматере”. И сия рекъ, възприемъ благословение, отиде, поиде скоро. И тако събравъ вся воя своа, приспѣ противу безбожных татарь; и увидѣвъ силу их зѣло множество, сташа *сѣмнящеся*, страхомъ мнози от них обиати быша, помышляюще, что сътворити. И се внезапно въ той час приспѣ борзоходець с посланием от святого, глаголюще: “Без всякого сѣмнѣния, господине, съ дрзновениемъ поиди противу свирѣпства их, никакоже ужасатися, всяко поможетъ ти Богъ”... Святый же тогда по предреченному, яко прозорливый имѣя дар, вѣдяше, яко близ вся бываемаа. Зряше издадалече, бяше растоаниа мѣстом и многы дни хождениемъ, на

91. Здесь и повсюду далее текст древнерусских литературных источников воспроизводится точно по научным изданиям, но с учетом современных правил пунктуации.

<sup>1</sup> Дробленкова Н. Ф. Житие Сергия Радонежского // СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.). Ч. 1. С. 330–336.

молитве с братиею Богу предстоа о бывшей побѣдѣ на поганыхъ. Малу же часу мимошедшу, яко до конца побѣжени быша безбожнии, вся предсказоваше братиам бывшаа святыи: победу и храборство великого князя Дмитриа Ивановича, преславно побѣду показавша на поганых, и от них избиенных сих по имени сказа и приношение о них всемилостивому Богу принесе»<sup>1</sup>.

Эти сведения были подтверждены в середине XV в. разными пространными рассказами летописей о Куликовской битве<sup>2</sup>, — например «Софийской Первой» и «Новгородской Четвертой»:

«Великий же князь прииде к рѣцѣ к Дону за два дни до Рожества святяга Богородица. И тогда приспѣла грамота от преподобнаго игумена Сергия, от святаго старца, благословелная; в ней же написано благословение его таково, веля ему битися с татараы: “Чтобы еси, господине, такы и пошел, а поможет ти Богъ и святая Троица”. Великий же князь рече...»<sup>3</sup>.

Однако самое развернутое повествование на тему духовной помощи преподобного Сергия русскому войску в столкновении

- 1 Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия чудотворца и Похвальное ему слово, написанные учеником его Епифанием Премудрым в XV в. / Сообщил архим. Леонид. СПб., 1885. С. 125–127.
- 2 Речь идет о так называемой распространенной редакции летописного рассказа о Куликовской битве (*Салмина М. А. Повесть о Куликовской битве летописная // СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л — Я. Л.: Наука, 1989. С. 244–246*).
- 3 «Побоище великаго князя Дмитриа Ивановича на Дону съ Мамаемъ» // Памятники Куликовского цикла. С. 34. Ср. здесь же — «О побоищи, иже на Дону, и о том, что князь великий бился с Ордою». С. 71.

с ордынцами представлено «Сказанием о Мамаевом побоище», которое, скорее всего, было составлено во второй четверти XVI в. Означенный литературный памятник содержит наиболее подробные и детальные сведения о Куликовской битве (особенно показательна в этом отношении Основная редакция в варианте по списку В. М. Ундольского<sup>1</sup>).

1. В «Сказании» вслед за «Житием» преподобного Сергия сообщается о посещении Димитрием Ивановичем Троицкого монастыря, о его беседе с радонежским подвижником и о благословении от последнего с предсказанием победы:

«Князь же великий Дмитрий Иванович поимъ с собою брата своего князя Володимера и вси князи руские и поеха ша к живоначальной Троици и къ отцу преподобному Сергию благословения получитьи и от всея обители тоя святыхя. Игумень же преподобный Сергей сръте и благослови и, и моли его преподобный дабы слушалъ князь великий святыхя литургия; приспѣ же тогда день въскресения, на память святыхъ мученикъ Флора и Лавра. По отпусти же литоргия моли святый игумень Сергей съ всею братисею дабы вкусил хлѣба. Великому же князю нужно есть, яко придоша к нему вѣстници, яко погании приближаются, моли преподобнаго, дабы ему ослабилъ. Рече ему старецъ: “Сие замедление сугубо ти поспѣшиво будетъ, не уже бо ти вѣнецъ сия побѣды носити, но впредь будущихъ лѣтехъ, а инѣмъ уже мнозимъ венцѣ плетутся”. Князь же великий вкуси хлѣба ихъ, старецъ же повелѣ в то время воду свящати, мощи святыхъ мученикъ Флора и Лавра. Князь же великий скоро от трапезы вѣста,

<sup>1</sup> Клосс Б. М. Сказание о Мамаевом побоище // *Он же*. Избранные труды. Т. II. Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI веков. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 345–346.

преподобный же окропи его священной водою и все хри-  
столюбивое войско его, и дасть великому князю крестъ  
Христовъ, знамение на челѣ, и рече: “Поиди, господине,  
против супостат своих, нареки Богу, Бог да будеть ти по-  
мощникъ”. И рече Ему тайно: “Имаши побѣдити враги своя,  
елико довлѣеть Твоему господьству”. И рече ему князь вели-  
кий: “Дай же ми, отче, два воина от полка своего, Пересвѣта  
и брата его Осляба, то ты и самъ намъ с ними пособствуе-  
ши”. Старецъ же преподобный повелѣ има скоро уготовля-  
тися. Они же послушание сътвориша, преподобнаго стар-  
ца не отврѣгошася. И дасть имъ въ тѣхъ мѣсто орудие  
нетѣхъ — крестъ Христовъ, нашит на скимах, и повелѣ  
има вмѣсто шоломовъ възлагати на себя. И дав их в руци  
великому князю и рече ему: “Се ти мои оружници, а твои  
изволници”. И рече имъ: “Миръ вамъ, братия, постражите,  
яко добри воины Христови!” И всему православному во-  
йску дасть Христово знамение, и миръ, и благословение»<sup>1</sup>.

2. «Сказание» содержит известие о повторном благослове-  
нии преподобного Сергия в самый канун сражения:

«И по сем ста князь великий на мѣсти своем, вложи руку свою  
в нѣдра своя, вынемъ живоносный крестъ, на нем бѣ въображе-  
ны страсти Христовы, в нем же бѣ живоносное древо, въспа-  
кався горко и рече: “Тебѣ уже конечному надѣюся живоно-  
сному кресту, иже симъ образомъ явися православному царю  
Костянтину, егда ему на брани сушу с нечестивыми и чюдным  
именем твоимъ, образом сим победи их. Ты же, Господи, удиви

<sup>1</sup> «Сказание о брани благовѣрнаго князя Димитрия Ивановича с  
нечестивым царем Мамаемъ еллинским» // Памятники Куликовского  
цикла. С. 149–152

милость Свою на рабъ своемъ!” И се ему глаголющу, в то же время принесоша ему книги от преподобнаго игумена Сергия, в них же бе написано: “Великому князю, и всимъ руским князем, и всему православному христианству — миръ, благословение преподобнаго старца”. И целова любезно посолника того, тѣм же писаниемъ, аки неким оружиемъ укрѣпися. Еще же дасть ему знамение от старца — посланный хлѣбец богородичный. Потребивъ же хлѣб святой, простеръ руци на небо, возопи великим гласомъ: “Велико имя пресвятыя Троица! Пресвятаа госпоже Богородице, помогай мнѣ Тоа молитвами и игумена Сергия!”»<sup>1</sup>.

3. В «Сказании» описан бой Александра Пересвета с неким ордынским витязем (в ряде поздних списков памятника указывается имя этого богатыря: то Темир-Мурза, то Телебей, то Чулубей, то Челебей<sup>2</sup>):

«И выйде печенигъ из полку татарскаго, подобень древнему Голияду, пред всеми мужеством являясь. Видѣвъ его Александръ, рекомый Пересвѣт чернецъ, иже в полку Володимерѣ Всеволожи, подвигся ис полку и рече: “Сей человекъ ищет собѣ подобна, азъ хочу с ним видитися”. И бѣ на нем шолом въоруженъ архангельскаго образа и схи́ма подѣ шоломомъ его, по повелѣнью игумена Сергия, и рече имъ “Отци и братиа, простите мя, и брате Ондрѣй Ослеба, моли за мя Бога, и игумен Сергий, помогай мнѣ молитвою!” Онъ устремися крѣпко противу его. Христиани же кликнуша: “Боже, помози рабу Своему!” Съхавжеса, ударившеса крѣпко, одва мѣсто под ними не проломишася и спадоша оба с конѣй своих на землю, ту скончашася оба»<sup>3</sup>.

1 Там же. С. 174–175.

2 Там же. С. 218 (Прим. к тексту «Сказания»).

3 Там же. С. 177.

4. Наконец, только «Сказание» свидетельствует о предвидении преподобным Сергием победного исхода битвы и благодарственном приходе князя в Троицкую обитель после Куликовской битвы:

«И в то время (то есть после битвы, когда Дмитрий Иванович уже вернулся в Москву. — В. К.) преподобный Сергий з братиею вкуси брашна в трапези, не по обычаю вставъ от стола и “Достойно” створивъ. И рече: “Въсте ли, братиа моа, что се есть створих?” Не може ему ни единъ отвѣщати. И рече имъ: “Князь великий здравъ есть, и пришелъ на свой столъ, и побѣдил своя враги”. И встав от трапезы и поиде въ церковь з братиею, нача пѣти молебень за великаго князя Дмитриа Ивановича, и брата его князя Володимера Андриевича, и за литовские князи. И рече: “Братиа, силнии наши вѣтри на тихость преложишася!” И рече: “Азь есмь вам проповѣдах, пришла ко мнѣ вѣсть з Дону въ вторый день, яко побѣдил князь великий своя супротивники. И опять пришла ко мнѣ вѣсть въ осмый день, яко князь великий пошел з Дону на свою отчину и идеть по Рязанской земли. И услышалъ то князь Олег Рязанский, избѣглъ отчины своая. Князь великий пришелъ на Коломну в осмый день, и был на Коломне 4 дни, и поиде с Коломны на 5 день, и пришел на Москву в осмый день”. И скончав молебен изыде из церкви<sup>1</sup>.

Князь же великий пребысть на Москви 4 дни. И поиде князь великий къ отцу преподобному Сергию и з братом своим и с литовскими князьми. И приде ко отцу Сергию и преподобным старцемъ. И срѣте его съ кресты близъ монастыря и знаменавъ его крестом и рече ему: “Радуйся, господине князь великий, и веселися твое христоролюбивое войско!” И спроси его о своих

<sup>1</sup> Там же. С. 192–193.

изволницех, а о его служебнищих. И рече ему князь великий: “Твои, отче, изволници, а мои служебници, тѣми побѣдих врагы своа. И твой, отче, вооружитель, рекомый Пересвет, побѣдил подобна себѣ. А толко бы, отче, не твой въоружитель, ино было, отче, многим христианом от того пити горькую чашу”. И скончавъ рѣчи сиа, и повели Сергию ити въ церковь и воду свящати, и молебень пѣти, и литоргию служити. И ту слушавъ святыа литоргия, и рече ему старецъ: “Вкуси, господине, хлѣба от нашей нищеты!” Князь же великий послуша его и вкуси хлѣба у святыа обители тоя, и въстав от трапезы и повелѣ нарядитися всѣм, изыде из монастыря. Преподобный же старецъ проводи его съ кресты»<sup>1</sup>.

По поводу цитированного произведения здесь уместно отметить лишь следующее.

Согласно содержащемуся в нем рассказу о посещении Дмитрием Ивановичем Троицкого монастыря перед походом на Мамаю, святой игумен обители, встречая князя, преподал ему благословение. Между тем в некоторых позднейших — XVII–XVIII вв. — списках «Сказания о Мамаевом побоище», текстуально тождественных варианту Ундольского, как и в других вообще версиях памятника, фраза «Игумень же преподобный Сергей сръте и благослови и» обогатилась деталями: «Преподобный Сергей сръте и благослови крестомъ великого князя Дмитрея Ивановича и брата его князя Володимера Андрѣевича и все христоролюбивое войско его», «Преподобный Сергей благослови великаго князя Дмитрия Ивановича и брата его князя Володимера Андрѣевича крестом»<sup>2</sup>. Разумеется, великий подвижник мог осенить князя и крестным знаменем, и напрестольным крестом. Но сохранился ли именно тот самый крест? Еще в 1888 г. в Киевский

<sup>1</sup> Там же. С. 193–194.

<sup>2</sup> Там же. С. 150 (см. в сносках разночтения). Ср.: Там же. С. 232.

церковно-археологический музей поступил на хранение в составе частной коллекции деревянный восьмиконечный крест в золоченой серебряной оправе, на которой имелась надпись: «Симъ крестомъ благословишь преподобный игумень Сергей князя Дмитрия на погана царя Мамаю и рекъ: “Симъ побѣждай врага!” Въ лѣто 1380 августа 27 дня». Тогда же была предпринята попытка отождествить данную реликвию с благословенным крестом преподобного Сергия<sup>1</sup>. Однако в ее подлинности категорически («фальсификация») усомнился Е. Е. Голубинский, ибо графические особенности имеющейся на ней надписи вынудили маститого историка считать таковую довольно поздней, относящейся только к XVIII или даже к XIX в.<sup>2</sup> Тем не менее в настоящее время указанный крест (теперь это экспонат Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника) трактуется как аутентичная святыня, обрамление которой серебряными пластинами началось при царе Иване Грозном и было завершено к концу XVII столетия<sup>3</sup>. Однако, как представляется, поставленный выше вопрос остается открытым, поскольку уверенность в древности означенного креста нуждается все-таки в абсолютно доказательной аргументации, особенно ввиду факта использования в цитированной надписи летосчисления не от

- 1 *Завитневич В.* Крест, которым преподобный игумен Сергей благословил вел. князя Дм. Ив. Донского на борьбу с Мамаем. Киев, 1889.
- 2 Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Жизнеописание преподобного Сергия и Путеводитель по Лавре / Е. Голубинского. Сергиев Посад, 1892. С. 47, 95.
- 3 *Лопухина Е. В.* Благословение преподобного Сергия князю Дмитрию Донскому: икона В. П. Гурьянова и крест из Киевского церковно-археологического музея // IX Международная конференция. Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Духовное служение Отечеству. 16–17 октября 2014 г. Тезисы докладов. Сергиев Посад, 2014. С. 38–40.

Сотворения мира, а от Рождества Христова, маловероятного применительно к древнерусской культурной традиции<sup>1</sup>, хотя и известного ей<sup>2</sup>.

Уместно обратить также внимание и на то, что в «Сказании о Мамаевом побоище» радонежский Святой впервые в русской литературной традиции прямо назван устами московского князя «способником нашим и вѣружителем»<sup>3</sup>. Это особенно важно, поскольку рассматриваемое произведение было включено в обобщающие обзоры русской истории XVI в., — «Никоновскую летопись»<sup>4</sup> и «Лицевой летописный свод»<sup>5</sup>, да и в другие летописи, и распространилось в разных текстовых редакциях и вариантах, обретя, соответственно, самую широкую известность среди читателей Московской Руси XVI–XVII вв.<sup>6</sup>

По всей видимости, с XV в. начинается почитание преподобного Сергия как небесного защитника правящей династии. Так, к 1432 г. относится самое раннее фактическое подтверждение связи великого московского князя Василия Васильевича II

1 Черепнин Л. В. Русская хронология. М., 1944. С. 19.

2 Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». Литературная история памятника до XVII века. Его содержательная специфика в связи с культурой эпохи. Тексты // ИМЛИ РАН, ОИДР. М.: Языки славянской культуры, 2007. С. 114.

3 «Сказание о брани благовѣрнаго князя Димитрия Ивановича с нечестивым царем Мамаемъ еллинским» // Памятники Куликовского цикла. 183, 191. Ср.: Там же. С. 248, 291.

4 ПСРА. Т. 11: VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1897. С. 46–69.

5 Лицевой летописный свод царя Ивана Грозного: Русь (1381–1388 гг. от Р. Х.), кн.9. М.: О-во любителей древней письменности, б. г. С. 347–551.

6 Дмитриев Л. А. Сказание о Мамаевом побоище // СККАР. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2. С. 371–384.

(1415–1462) с Троицким монастырем, это его жалованная грамота<sup>1</sup>. К сожалению, данный документ лишь косвенно свидетельствует о княжеском посещении обители ради молитвы. Зато в распоряжении исследователя имеется Никоновский свод, наиболее обширный из русских летописей. Он как раз и содержит весьма длинный ряд вполне ясных сообщений о последующих великокняжеских поездках к святым мощам великого игумена земли Русской. Это и констатации в нескольких словах, и сюжетно развернутые повествования.

Такой, в частности, рассказ читается в летописи в разделе за 1446 г. В целом он посвящен весьма долго длящейся борьбе внука Дмитрия Донского, московского князя Василия Васильевича, с его двоюродным братом и непримиримым противником, галицким князем Дмитрием Юрьевичем Шемякой (ок. 1410–1453). Важен же конкретный эпизод. Спасаясь от своего гонителя, Василий, едва вернувшийся из ордынского плена, укрылся в Троицком монастыре в надежде на чудесное заступничество со стороны его святого основателя, но обманом был схвачен, доставлен в Москву и здесь ослеплен (поэтому и получил прозвище — Темный):

«...Видѣвъ же князь великий, яко нѣсть ему никакие помощи, скоро поиде на манастирь къ церкви святыа Троици каменна. Пономарь же, именемъ Никифоръ, инокъ, притекъ и отомче церковь; князь же великий вниде въ церковь; онъ же, замкнувъ его, отшедь схоронися. А они убийцы, якоже свирѣпии волцы, возгониша на манастирь на конехъ, преже всѣхъ Никита Константиновичъ, и на лѣствицу на кони къ преднимъ дверемъ церковнымъ, и ту пошедшу ему съ коня, и заразися о камень,

<sup>1</sup> Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV–начала XVI в. Т. I. М.: Наука, 1952. С. 65–66 (№ 74).

иже предъ дверми церковными въздѣланы на примость. И, притекъше, прочии въздняша его; онъ же едва въздохнувъ и бысть яко пианъ, а лице его яко мрътвеца бѣ. Потомъ же и самъ князь Иванъ [Андреевич, Можайский (? — 1485). — В. К.] възгони на монастырь. и все воинство ихъ. И начятъ възпрашати князь Иванъ, гдѣ князь великий. Князь же великий внутри церкви услыша князя Ивана глаголюща и възпи велми, глаголя: “Брате, помилуйте мя! не лишите мя зрѣти образа Божиа и пречистые Матере Его и всѣхъ святыхъ Его, а не изыду изъ монастыря сего и власи главы своя урѣжу здѣ”; и, шедъ къ дверемъ южнымъ, отопре ихъ самъ; и взятъ икону, иже на гробѣ святого Сергия — явление святыа Богородица со двема апостола святому Сергию; и срѣте князя Ивана въ тѣхъ же дверехъ церковныхъ, глаголя: “Брате, цѣловали есмя животворящий крестъ и сию икону въ церкви сей живоначална Троица, у сего же чудотворцова гроба Сергиева яко не мыслити намъ, ни хотѣти некоторому же отъ братии межи себе некоторого лиха: а се нынѣ не вѣмъ, что збысться надо мною”. Князь же Иванъ рече къ нему: ”Господине государь, аще ти възхощемъ коего лиха, буди то надъ нами лихо! Но се сотворимъ христьянства дѣля и твоего откупа: видѣвше бо се татари, пришедше съ тобою, облекчятъ окупъ, что ти царю давати”... Князь же великий поставль икону на мѣсто свое и паде ниць у гроба чудотворцова Сергиева, слезами обливая себе и велми въздыхая, кричяниемъ моляся, захлипаюся, яко удивитися всѣмъ сущимъ ту и слезы испустити, и тѣмъ злодѣемъ противнымъ. А князь Иванъ, мало поклонся въ церкви, изыде и рекъ Никитѣ: “Възми его!” И князь великий, много молився, вста отъ ничания своего и, възрѣвъ, рече велми: “Гдѣ братъ князь Иванъ?” Приступль же злый рабъ горкыхъ и немилосердыхъ мучитель, Никита, и ятъ за плече великого князя, глаголя: “Поиманъ еси великимъ княземъ Дмитриемъ

Юрьевичемъ". Оному же рекшу: "Воля Божиа да будеть!". Онъ же злодѣй выведеъ его изъ церкви и съ монастыря сведе; и посадиша его въ голыи сани, а противу его черныца, и тако отыдоша съ нимъ къ Москвѣ... Бѣда зла. А князя великого Василья въ понедѣльникъ на ночь на Мясопустной недѣлѣ, февраля 14, проведоша на Москву и посадиша его на дворѣ Шемякинѣ; а самъ князь Дмитрей Шемяка стоялъ на дворѣ Поповкинѣ. А въ среду на той же недѣлѣ на ночь ослѣпиша великого князя и отослаша его на Углече поле и съ его княгинею; а матеръ его великую княгиню Софью послаша на Чюхлomu»<sup>1</sup>.

Необходимо отметить, что в этом повествовании впервые упоминается чудотворная святыня Троице-Сергиева монастыря — икона «Явление Пресвятой Богородицы преподобному Сергию» (память 24 августа по ст. ст.)<sup>2</sup>, которая позднее окажется последовательно связанной с русскими военными кампаниями, о чем будет сказано ниже. Вместе с тем и напрашивающийся по прочтении приведенного рассказа вывод о невнимании радонежского Святого к молитвенному упованию Василия Васильевича ввиду утраты им зрения и московского престола не может быть признан справедливым, ибо очень скоро, спустя буквально год, князь вернул себе власть в Москве<sup>3</sup> и затем сохранял ее за собой до самой смерти.

Следующая удивительная летописная повесть связана уже с историей рождения внука Василия Темного, великого князя Московского и всяя Руси Василия Ивановича III (1479–1533).

- 1 ПСРЛ. Т. 12: VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1901. С. 68–69.
- 2 *Гурьянов В.П.* Икона явления Божией Матери преподобному Сергию. М., 1907.
- 3 *Зимин А. А.* Витязь на распутье. Феодалная война в России: XV век. М., 1991. С. 119, 121.

Дело в том, что его отец, великий князь Иван Васильевич III (1440–1505), овдовев 27 лет отроду, женился в 1472 г. второй раз. Его молодая жена Софья Палеолог, племянница последнего Византийского императора Константина XI, в течение шести первых лет замужества рождает одну за другой дочерей. Но, конечно же, нужен был сын и наследник престола. И отсутствие такового, видимо, особенно остро переживалось Софьей, поскольку у ее владетельного супруга уже имелся сын от первого брака. Вот собственно о счастливом разрешении чаяний великой княгини с помощью святого Радонежского чудотворца и сообщает летопись в статье за 1479 г.:

«О чудесномъ зачатии и рождении великого князя Василя Ивановича вся Русии самодержьца. И тако ему отъ Бога прославлену и благоденьствено царствующу великому князю Ивану Василичю самодержьцу, дарова же ему Богъ и чадородие доволно: отъ первыа ему съжительница, отъ великиа княини Марии, дщери великого князя Тферскаго, родися ему сынъ великий князь тезоименитый ему Иванъ, зовомый Младый. И отъ вторыа же сожительницы его великиа княини царевны Софии родиша же ся ему три дщери изрядны; сына же тогда не успѣ родити ни единого. Великий же князь Иванъ и его великая княини София о семь скорбь имяху и Бога моляху, дабы дароваль имъ сынове родити въ наслѣдие царству своему, еже и получиша. И сего ради нѣкогда сиа христоролюбивая великая княини София отъ великиа вѣры и отъ сердечнаго желаниа, по благому совѣщанию благочестиваго си съпруга самодрѣжавнаго великого князя Ивана Василича всеа Русии, трудолюбно потщася пѣша шествовати съ Москвы въ преименитую обитель великую пресвятыа и живоначальныа Троицы и великаго свѣтилника преподобнаго чудотворца Сергия помолитися о чадородии сыновъ. Идущи же ей, и доиде монастырскаго села Клементиева зовома, оттуду же исходящи ей

въ удоль, иже близъ самыя обители, и внезапно зрѣть очивѣсть въ срѣтении грядуща священольпна инока, его позна по образу быти преподобнаго чудотворца Сергия, имуща въ руцѣ отроча младо, мужескъ поль, егоже напрасно вверже въ нѣдра великой княинѣ и абие невидимъ бысть. Она же отъ такова необычна видѣнна вос-трепета и начать изнемогати и къ земли прекланятися. Сущии же съ нею жены велможьския руками поддерживающе ю и сами велми ужасошася и не вѣдуци, что случися ей. Она же сѣдши и рукама въ пазусѣ своей ища вверженаго ей отрочати, егоже не ощути, и абие уразумѣ быти посѣщению великаго чудотворца Сергия, и укрѣпися на нозѣ свои, и благонадежно и здраво прииде въ монастырь, и доволно молитвова, и цѣлбоносныя мощи преподобнаго Сергия любезно цѣлова, умилно припадая къ честнѣй рацѣ его, надежу имѣя получитьи, егоже прошаше, и братию любочестными брашны учреди, и съ радостию возвратися, отнюдуже прииде. И отъ того чудеснаго времени зачатся во чревѣ ея Богомъ дарованный наслѣдникъ Русскому царствию. Подобну же времени достигшу, и родися благонадежный великому князю Ивану Василичю сынъ отъ царевны Софии, и наречень бысть Василей Гавриль, въ лѣто 6987, мѣсяца марта 25, въ самый праздникъ Благовѣщениа пресвятыя Богородица, въ 8 часть нощи. Крещень же бысть у Троицы въ Сергиевѣ монастыри, а крестиль его архиепископъ Ростовский Васианъ да игумень Паисѣй Троецкскый, Априля въ 4, въ недѣлю Цветоносную, у чудотворивыхъ мощей преподобнаго чудотворца Сергия, о немже довлѣетъ быти особному сказанию. Сиа же повѣсть явлена бяше митрополитомъ Иоасафомъ всяя Руси, еже онъ слыша отъ устъ у самого великаго князя Василя Ивановича всяя Руси самодержьца. Потомъ же родишася имъ и прочая сынове и дщери»<sup>1</sup>.

1 ПСРЛ. Т. 12. С. 190–191.

Ссылка в данном рассказе на святителя Иоасафа (Скрипицына)<sup>1</sup> как на источник позволяет, между прочим, датировать сам рассказ, ибо Иоасаф был митрополитом с февраля 1539 по январь 1542 г. Кроме того, она обуславливает и достоверность рассказа, поскольку до своего первосвятительства Иоасаф являлся насельником и игуменом Троице-Сергиева монастыря и в качестве такового совершил в 1530 г. Таинство крещения над долгожданным наследником Василия Ивановича, новорожденным Иваном, а в 1533 г. крестил и его второго сына — Юрия и затем проводил великого князя в последний путь. Иными словами, свт. Иоасаф был весьма близок к Василию Ивановичу и в самом деле непосредственно от него мог услышать воспроизведенную летописцем историю<sup>2</sup>. Наконец, последняя свидетельствует об обычае крестить великокняжеских наследников в монастырском Троицком соборе, отдавая их таким образом под защиту Преподобного. Начавшись, по-видимому, с Василия Ивановича, рожденного по чудесной помощи Сергия Радонежского, этот

1 *Макарий (Веретенников), архим., Э. П. Р.* Иоасаф (Скрипицын, † 27. 07. 1555), свт. Православная энциклопедия. Т. XXV. М., 2010. С. 148–152.

2 Любопытно, что в XVII в. данная история была переосмыслена. Так, составитель «Пискаревского летописца» в статье за 1584 г. к сообщению о смерти Ивана Грозного присовокупляет рассказ о его чудесном появлении на свет: «...А пред рождением его, царя Ивана, отец его князь велики Василей Иванович всеа Русии по обещанию своему для бездетства пошел пеш к Троице в Сергиев монастырь молиться с великою княгинею Еленою. И как будет великая княгини близ монастыря, между рощею под манастырем, и тут видит: к себе встречу идет чернец прямо к ней, никем взбраним; и прииде близ ея, и кинул в нея младенцем. И она от страху его паде, и тут предстоящая ужаснулись. И приде князь велики и повеле нести ея на руках в манастырь; и стаха молебны пети и воду святити; а она на многа время безгласна лежаща и проглагола о ведении. И прииде на Москву, зача великого князя Ивана и роди в лета 7038-го». — ПСРЛ. Т. 34: Постниковский, Пискаревский, Московский и Бельский летописцы. М.: Наука, 1978. С. 194.

обычай им же затем был продолжен. При этом крещение долгожданного первенца Василия Ивановича — младенца Иоанна, согласно летописному свидетельству, было обставлено с небывалой сакральной торжественностью:

«О крещении царскаго отрочате. Егда же прииде время тому царскому отрочати фторое породитися водою и духомъ, и тогда самъ христоролюбивый отецъ его самодръжець Василий подвижесе съ нимъ во мнозѣ радости шествовати во преименитую обитель живоначалныя Троица и великаго свѣтилника Сергия чудотворца; и тамо яко нѣкое священное приношение принесе царское свое отročя, давшѣ его Богу, идѣже и просвѣщенъ бысть святымъ крещениемъ, сентября въ 4 день, въ недѣлю, на память святаго священномученика Вавилы архиепископа Великия Антиохии священнодѣйствиемъ настоятеля обителя тоя, игуменомъ Иоасафомъ мужемъ добродѣтельнымъ, иже послѣди бысть митрополить всея Руси... И егдаже царское то отročя приаша отъ святыхъ купѣли Даниль и Касианъ, и тогда взять его у нихъ игумень и шедъ съ нимъ во святыи олтарь царскими дверми и знамена его у святаго престола, таже и у образа живоначалныя Троица и у образа пресвятыя Богородица. И по сихъ самъ царь вземъ новопросвѣщенное чадо и положи его во честную раку на цѣлбоносныя мощи святаго Сергия, глаголя благодарственныя глаголы со многими слезами, и молитвою прилежною помолился сице: “О преподобный свѣтилниче чудотворивый Сергие! Ты отцемъ отецъ и со дръзновениемъ предстоиши святей Троицы и молитвою твоею даровалъ ми еси чадо, ты и соблюди его невредна отъ всякаго навѣта вражиа видимаго и невидимаго, ты осѣни его молитвами твоими святыми и снабди его, преподобне, донелѣже устробится [укрепится. — В. К.]! И тогда, Богомъ соблюдаемъ, своими усты въздасть Богу и твоимъ молитвамъ похвалу и благодарение. Азъ бо по Бозѣ всегда къ тебѣ прибѣгаю и все

упование мое на твое ходатайство възлагаю. Моли о насъ святую Троицу единосущную, да подасть намъ егоже надѣмся!» И тако скончавъ молитву, мало уступивъ отъ раки. Игумень же въземъ отроця отъ раки и со многимъ благоговѣниемъ вдасть его на руцѣ самодръжавному отцу его, глаголя: “Приими, о боголюбезный царю, Богомъ дарованное тебѣ чядо, долгимъ временемъ явившееся тебѣ, егоже воспитай въ наказании закона Господня и вашего царскаго благочиния, да будетъ сынъ твой по чаянию твоему, якоже пишеть: Сынове твои быша вмѣсто отецъ твоихъ и поставиши ихъ князя по всей земли и помянуты быша имена ваша во всякомъ родѣ и родѣ”. И тако царь въземъ свое новопросвѣщенное чядо, яко даръ вождельнень, отъ Бога посланъ на утѣшение души своей и надежду животу своему и на укрѣпление великому царствию своему и на обрадование всему исполнению христианскому. По сихъ совершениѣ бывши божественѣй службѣ, и бысть причастникъ царский младенець Божественныхъ Таинъ Животворящаго Тѣла и Крови...»<sup>1</sup>.

СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК. ВЫПУСК 5

Несомненно, особенный характер крещения будущего царя Иоанна IV (младший брат последнего, Юрий, был крещен в 1533 г. уже обычным порядком и без выезда в Троицкий монастырь<sup>2</sup>) predetermined его личное и весьма неравнодушное отношение к преподобному Сергию. Во всяком случае, Иван Васильевич проявлял в годы своего правления отличительное усердие в почитании Святого. Так, Никоновская летопись отмечает ежегодные за период с 1537 по 1567 г. посещения царем Троицкого монастыря наряду с другими обителями, исключая время походов с его личным участием против Казанского ханства

1 ПСРА. Т. 13, первая половина: VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1904. С. 50–51.

2 Там же. С. 66, 75.

(декабрь 1549 — октябрь 1552 г.)<sup>1</sup>. В 1537 г. Иван Васильевич молитвенно припадал к нетленным останкам Сергия дважды: в июне и сентябре<sup>2</sup>, в 1538 г. был только в сентябре<sup>3</sup>, в 1539 — в мае и сентябре<sup>4</sup>, в 1540 — в июне и сентябре<sup>5</sup>, в 1541 — в сентябре<sup>6</sup>, в 1542 — в мае и сентябре<sup>7</sup>, в 1543 — в сентябре<sup>8</sup>, в 1544 — в марте<sup>9</sup>, в 1545 — в мае и сентябре<sup>10</sup>, в 1546 — в сентябре<sup>11</sup>, в 1547 — в январе (по случаю венчания на царство) и феврале (по случаю женитьбы)<sup>12</sup>, в 1548 — в июне и сентябре<sup>13</sup>. После взятия Казани царские выезды в Троицкий монастырь возобновляются. Иван Васильевич посещает обитель преподобного Сергия сразу после победы, в октябре 1552 г., возвращаясь в Москву<sup>14</sup>. И затем летопись вновь отмечает его регулярные поездки к Преподобному. В 1553 г.

- 
- 1 Обзор этих походов см. в исследовании: *Волков В. А.* Войны и войска Московского государства (конец XV — первая половина XVII вв.). М.: Эксмо, 2004. С. 104–110.
  - 2 ПСРА. Т. 13, первая половина. С. 119–120.
  - 3 Там же. С. 125–126.
  - 4 Там же. С. 129–130.
  - 5 Там же. С. 132, 134.
  - 6 Там же. С. 140.
  - 7 Там же. С. 142–143.
  - 8 Там же. С. 145.
  - 9 Там же. С. 146.
  - 10 Там же. С. 147.
  - 11 Там же. С. 149.
  - 12 Там же. С. 151, 152.
  - 13 ПСРА. Т. 13, первая половина. С. 156–157.
  - 14 Там же. С. 223.

он был в монастыре в мае<sup>1</sup>, в 1554 — в сентябре<sup>2</sup>, в 1556 — в мае и сентябре<sup>3</sup>, в 1558 — в сентябре<sup>4</sup>, в 1559 — в сентябре<sup>5</sup>, в 1561 — в сентябре<sup>6</sup>, в 1563 — в мае<sup>7</sup>, в 1564 — в мае, июле, сентябре, декабре<sup>8</sup>, в 1565 — в июле, сентябре и декабре<sup>9</sup>, в 1566 — в мае и сентябре<sup>10</sup>, в 1567 — в феврале<sup>11</sup>. Эти сведения, по-видимому, не полны, и можно предположить, что подобных богомольных поездок было больше. Так, согласно «Царственной книге», Иван Васильевич был еще младенцем приносим в Троицкий монастырь — в 1533 г., в сентябре и декабре<sup>12</sup>, а в декабре 1552 г. он крестил здесь своего первого сына Димитрия<sup>13</sup>, вскоре, однако, умершего (июль 1553 г.<sup>14</sup>).

Вероятно, и в других летописных сводах можно найти дополнительную информацию относительно посещений монастыря в рассматриваемый период. Но вот что касается последних 16 лет жизни

---

1 Там же. С. 231.

2 Там же. С. 245.

3 Там же. С. 270, 273–274.

4 ПСРЛ. Т. 13, вторая половина: Дополнения к Никоновской летописи, сохранившиеся в списках Синодальном, Лебедевском и Александро-Невском. СПб., 1906. С. 311.

5 Там же. С. 320.

6 Там же. С. 339.

7 Там же. С. 367.

8 Там же. С. 370, 383–384, 386–387, 388, 392.

9 Там же. С. 397, 399–400.

10 Там же. С. 402, 404.

11 Там же. С. 407.

12 ПСРЛ. Т. 13, вторая половина: Так называемая Царственная книга по списку Московской Синодальной библиотеки № 149. С. 409, 414.

13 Там же. С. 517, 522–523, 529.

14 ПСРЛ. Т. 20, вторая половина: Львовская летопись, часть вторая. СПб., 1914. С. 541.

Ивана Грозного, то, к сожалению, летописи, освещающие годы от 1568 до 1584, например, Пискаревский и Московский летописцы, вообще не содержат известий о молениях царя у раки преподобного Сергия. Тем не менее данные Никоновского свода позволяют судить о весьма радетьельной приверженности Ивана Васильевича IV к памяти о Радонежском чудотворце. Это видно, во-первых, при сравнении с аналогичными данными, касающимися его прадеда, деда и отца. Конечно, и они тоже бывали у Троицы, воздавая должное поклонение святому основателю монастыря, но не так часто и регулярно. Во-вторых, это видно и по истории покорения Казанского ханства, в которой личное благоговейное отношение царя к великому игумену земли Русской обретает уже явный оттенок признания Святого как небесного заступника не только за государя лично, но и за Московское государство в целом и русское воинство конкретно. Правда, справедливости ради необходимо еще раз подчеркнуть, что подобное отношение к прп. Сергию Радонежскому коренится, прежде всего, в предании о Куликовской битве.

Бесспорно, начиная с XV в. в русской книжной традиции развивается и предание о посмертных чудесных вмешательствах Преподобного в воинские дела. Действительно, самый ранний соответствующий факт относится ко времени набегов на Московскую Русь казанского хана Улу-Мухаммеда (1439–1445) и был зафиксирован примерно в конце 40-х гг. XV в. биографом Сергия, известным русским писателем сербского происхождения Пахомием Логофетом. Этот рассказ, между прочим, бытовал и вне комплекса сказаний о чудесных деяниях Преподобного. В частности, он был занесен во Львовскую летопись, в раздел за 1438 г.<sup>15</sup> и таким образом получил широкую известность. Вот как он читается (воспроизвожу его с некоторыми купюрами) в знаменитой иллюминированной, или

<sup>15</sup> ПСРЛ. Т. 20, первая половина: Львовская летопись, часть первая. СПб., 1910. С. 242–244.

лицевой, рукописи начала 90-х годов XVI в. из библиотеки Троице-Сергиевой лавры (ныне РГБ, ф. 304 / III, № 21)<sup>1</sup>:

«Случися убо... нахождение безбожных татаръ, и самому царю ординьскому именем Махметю приити. Ишедшим же противу княземъ и воеводам и множества воинства христьяньскаго, и бысть сраждение велие. И побеждени быша безбожнии, и мнози от них избииени падоша. Царю ж с воинством своим пристрашну бывшу, и зело смиряющимся имъ еже толико живых оставити их. Нѣцый же от христьяньскаго воинства смиритися с ними не восхотѣша... и сего ради и падоша вторым сраждениемъ. Непокорьства нашего всего воинства христьяньскаго погаными побѣждено бысть смирения ради их... Понеже гоняще погани христьяньское воинство попущениемъ Божиимъ, многихъ избаву и овых рукама яша, в них же и нѣкогого воина... от полаты великодержавнаго и любима от него, Иоанна именемъ. Сего отлучиша гоняще и достигшем претящим напрасно убити его. Сему же юнну сущу и цвѣтущаго живота своего отчаявшася, и вдасть ему Богъ благий помысль, въ еже призвати скорого на помощь святого Сергия къ избавлению его. И толико в мысли своей помяну святого, и абие конь его скоро на бѣжаніе простресея, яко крылѣ вдасться ему, еже и невидиму быти ему от поганых. И тако достиже воеводы своего в радости мнозѣ и исповѣдуя всѣм великая чюдеса, како избави его Господь от смерти грѣкия молитвами святого Сергия. И тако грядущу ему веселяся и общеваяся

<sup>1</sup> См. издания: 1) литографированное — Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского и всея России чудотворца. Сергиев Посад, 1853; 2) факсимильное — Житие преподобного и богоносного отца нашего игумена Сергия, чудотворца, написанное премудрейшим Епифанием. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2010.

прийти во обитель святого поклонится мощем его, благо- дарение воздати и братию учредити. И помалѣ времени помысль его премѣнися, еже самъ потом повѣда глаголя: “Что сотворю? Мало имѣния содержу. Аще учредити ми толика множества братства и милостыню подам, якоже обѣщахся, боюся убожества, поль имѣния не остане ми на потребу”. И сия ему помышляюще, и внезапу потчеся конь его под ним и паде напрасно, яко изъ усть его и броздамъ исторѣгнути- ся; и тако и самому с коня спаднути. И нападе на нь страх велий, яко вси оставиша его страха ради свирѣпых татаръ. Сему же трепещущу и конь свой управляюще от великого страха, в том часѣ обрѣтошася погании невидимо откуда и яша сего воина, и съвлекше еже на нем блистающая оружия, и на убийство устремишася. Той же, увы, всячески и живота своего отчаявся, ничто же надежно имѣя къ избавлению, укаряше себѣ о раскаянии обѣта, еже къ святому, и срамляшеся прочее призвати святого Сергия на помощь, сие глаголя: “Въправду окаанный азъ умираю, не сохранивъ обѣта, еже к тебѣ, святой Сергие! Аще не прогнѣваешися, святе, въконецъ и умилосердишися на мое недостойнство, сугубо и преславно покажеша своя чюдеса, уже бо паки не могу солгати. Се, безъотвѣтенъ есмь и студа исполнихся, и своя доброцѣтушия юности разлучаюся злѣ”. Тако ему горко с рыданиемъ плачущуся, и се они звѣровиднии во овчу кротость преложишася, яко изъумлени, оставиша его, ничто же от ранъ возложиша на нь, ни ризь съвлекше многоцѣнныхъ суца. Сѣй же воинъ, видѣвъ себе съхранена помощию Божию и молитвами святого, абие на бежание себе вдасть. Аще кто онѣхъ поганыхъ срѣташе его, но молитвами святого покрываемъ бѣ и къ своему дому доправленъ здравъ. И тако скоро притече во обитель святого, бояся, да не како паки тяжчайши нѣчто постраждет, и исповѣда всѣмъ

великая Божия чюдеса и скорое заступление и милость славнаго в чудесѣхъ святого Сергия...»<sup>1</sup>.

Идея небесного попечения радонежского чудотворца о защите Русской земли от нападений иноверцев, несомненно, является основной для данного рассказа. При этом важно также отметить звучащие в нем дополнительные идейные мотивы. Это и готовность «безбожных» татар, побежденных христианами-русичами в первом бою, к примирению; и гордое желание русских против воли Божией вновь воевать ради обогащения; и жестокое возмездие им унижительным поражением за своеволие и корысть; и неожиданное спасение воина Иоанна только по одной мысли о Сергии, по одному упованию на его помощь; и неверность Иоанна из жадности собственному обещанию; и скорое наказание ему острым чувством покинутости и страхом, угрозой неминуемой смерти, горечью стыда и робостью раскаяния; и, наконец, вновь неожиданный выход Иоанна с помощью Святого из безнадежной опасности, причем выход благодаря чуду внезапного и непостижного умягчения Святым вражеских сердец. Рассказу, таким образом, присуща сложная смысловая структура, а патронажное значение великого основателя Троицкого монастыря, согласно Пахомию Логофету, имеет силу, оказывается, и вне пределов Православия.

Позднее, в годы правления великого Московского князя Василия Ивановича III, возникает обычай великокняжеского богомолия у нетленных останков преподобного Сергия

<sup>1</sup> Житие преподобного и богоносного отца нашего игумена Сергия, чудотворца, написанное премудрейшим Епифанием. Л. 312–317 об. См. также: Древние жития преподобного Сергия Радонежского / Собраны и изданы ординар. акад. Николаем Тихонравовым. М., 1892. С. 92–95 (2-я пагин.).

Радонежского перед началом военных действий. Первое упоминание о соответствующем акте в Никоновском летописном своде отнесено к 1518 г., ко времени войны Московского государства с Великим Литовским княжеством (1512–1522)<sup>1</sup>:

«Въ то же время благовѣрный и христолюбивый князь великий Василий благословился у отца своего Варлама митрополита и поѣхалъ къ Жывоначальной Троици въ монастырь преподобнаго Сергия чудотворца помолитися и благословитися, хотя пойти на свое дѣло на своего недруга Жихъдимонта короля Полскаго [великий князь Литовский Жигимонт и польский король Сигизмунд I (1506–1548) — В. К.]»<sup>2</sup>.

Здесь, вероятно, речь идет о походе летом 1518 г. разных русских воинских групп на Витебск, Полоцк и в Поднепровье. Данная кампания, должно отметить, не принесла успеха Василию III в его устремлении отвоевать у Литвы исконные русские земли<sup>3</sup>, но все же итогом десятилетней войны с Литвою стало возвращение Смоленска в пределы Московии.

При Иване Васильевиче IV вера в небесное патронажное служение святого Сергия Радонежского русскому воинству обретает устойчивость в русском общественном сознании. На это, в частности, указывает летописное сообщение от 1536 г. об очередной победе русских над ратниками Сигизмунда I, осадившими крепость Себеж (Ивангород) на Псковской границе с Литвой:

- 1 О ходе этой войны см.: *Волков В. А.* Войны и войска Московского государства (конец XV–первая половина XVII вв.). М.: Эксмо, 2004. С. 68–75; *Тарас А. Е.* Войны Московской Руси с Великим княжеством Литовским и Речью Посполитой в XIV–XVII вв. М., 2006. С. 183–200.
- 2 ПСРА. Т. 13, первая половина. С. 29.
- 3 *Тарас А. Е.* Войны Московской Руси. С. 199.

«А великаго государя люди изъ града изъ пушекъ и изъ пища-лей многихъ Литовскихъ пушкарей побиха Божиею помо-щию и пречистыа Его Матери посѣщениемъ и преподобнаго чюдотворпа Сергия молитвами... И воеводы Литовьскыя съ оставшими ихъ вмалѣ едва утекоша съ великымъ срамомъ въсвояси. И благочестиваа и христолюбивая великая го-сударыни Елена съ великою вѣрою и съ многымъ желаниемъ повелѣ въ градѣ Събежи поставити церковь Живоначальную Троицу и въ ней придѣль Успение пречистыя владычицы и приснодѣвицы Марии, а другой придѣль Покровъ святыа Бо-городицы, а третий придѣль святаго и великаго чюдотворца Сергия»<sup>1</sup>.

Особенно ярко представление о святом Сергии как небес-ном помощнике в воинских делах проявляется в истории при-соединения к Московскому государству Казанского ханства<sup>2</sup>. Никоновская летопись весьма последовательно свидетельствует об этом, представляя вместе с тем царя Ивана Грозного как главного приверженца поклонения великому подвижнику.

После венчания на царство Иван Васильевич предпринял несколько попыток покорить Казань, откуда исходила по-стоянная угроза русским землям. Эти первые кампании были неудачными. В результате тактика царя изменилась. В начале лета 1551 г. в устье Свяиги, притока Волги, на Круглой горе, в нескольких десятках километров от Казани, было основано военное поселение — Ивангород Свяжский (впоследствии Свяжск):

1 ПСРА. Т. 13, первая половина. С. 109.

2 Обзор событий, связанных со взятием Казани, см.: *Волков В. А.* Войны и войска Московского государства. С. 102–110.

«Мѣсяца Майа 24, въ недѣлю Всѣхъ Святыхъ, царь Шигалѣй [хан Шах-Али, на то время касимовский правитель, добивался Казанского престола как союзник Ивана IV. — В. К.] и воеводы пришли на Свиягу, и вылѣсчи воеводы великаго князя изъ судовъ, начаша лѣсъ сѣщи, гдѣ быти городу, и, очистя гору, пѣвъ молебнаа и воду освятя, и съ кресты по стѣнному мѣсту обошли и обложили городъ и церковь въ городѣ заложили въ имя Рожества Пречистыя и чудотворца Сергия; отъ образа же чудотворца Сергия велиа чудеса содѣшася»<sup>1</sup>.

Эта созданная под Казанью крепость стала опорным форпостом для русских войск<sup>2</sup>. Возведенные тогда Рождество-Богородицкая и Сергиевская церкви вскоре были перестроены в кирпиче и камне, но до наших дней сохранился только Сергиевский храм<sup>3</sup>, Рождественский же разрушен в 1928 г.<sup>4</sup> Что же касается упоминаемой летописцем иконы преподобного Сергия Радонежского, то, судя по последующим известиям, она находилась именно в Рождественском храме, но при этом в летописи отсутствуют прямые указания на конкретный иконографический тип образа Святого. Важное уточнение в связи с этим дает написанная в середине 60-х годов «Казанская история»<sup>5</sup> (Соловецкий список):

- 1 ПСРЛ. Т. 13, первая половина. С. 164.
- 2 *Рошкетав А. В.* Монастыри Свияжска: Историческое издание. Свияжский Богородице-Успенский мужской монастырь, 2013. С. 11.
- 3 Там же. С. 146–155.
- 4 Там же. С. 25.
- 5 *Волкова Т. Ф.* Казанская история // СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.). Ч. 1: А — К. Л.: Наука, 1988. С. 450–458.

«...Много тогда быша изцеления отъ иконы великого чудотворца Сергия, якоже у гроба его...»<sup>1</sup>.

Данное уточнение позволяет думать, что чудеса означенных исцелений произошли от сопровождавшего русское войско образа, который находился «у гроба» Преподобного в Троицком соборе Сергиева монастыря на Маковце (возможно, списка). К сожалению, для полной уверенности не хватает однозначных сведений. Прежде всего, непосредственно над ракой с нетленными останками великого подвижника издревле покоятся два его образа: икона «Явление Пресвятой Богородицы преподобному Сергию Радонежскому», на южной стене (с XV в.), и поясное изображение Святого «з деянием», дар Ивана Грозного, в южном конце местного ряда иконостаса (с XVI в.)<sup>2</sup>. Поскольку в Казани особенно почитаются как чудотворные две иконы с поясным изображением Сергия (одна ныне пребывает в церкви Ярославских чудотворцев на Арском кладбище в Казани<sup>3</sup>, а другая — в Сергиевской церкви, теперь приписанной к Свяжскому Иоанно-Предтеченскому монастырю<sup>4</sup>), можно было бы предположить, что в указанных источниках речь идет именно

1 ПСРА. Т. 19: История о Казанском царстве (Казанский летописец). СПб., 1903. Стб. 62.

2 Воронцова А. М. Иконостас Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры: Альбом с иллюстрациями. ИП Верхов С. И., 2014.

3 Маханько М. А. 1) Образ преподобного Сергия в церковном искусстве Казанского края XVI–XIX веков // Преподобный Сергей Радонежский и образ Святой Троицы в древнерусском искусстве: Тезисы докладов научной конференции; Музей им. Андрея Рублева, 11–12 декабря 2013 г. / Ред. и сост. Н. И. Комашко. М., 2013. С. 65–68; 2) Чудотворная икона преподобного Сергия // Сайт «Православие в Татарстане». 05.06.2014. URL: <http://www.kazan-mitropolia.ru/palompik/punkt/?id=44384> (дата обращения 09.10.2014).

4 Роцектаев А. В. Монастыри Свяжска. С. 153, 184.

о поясном изображении радонежского чудотворца, хранившемся, по-видимому, в Рождественском соборе до его уничтожения. Только путаница вносится самой же цитированной здесь «Казанской историей», которая в другом месте сообщает вполне определенно именно об образе «Явление Пресвятой Богородицы преподобному Сергию»:

«И прииде въ то время въ Казань [когда шла осада. — *В. К.*] два инока, посланны игуменомъ къ благочестивому царю, и носяще святую икону, на ней же писанъ образъ живоначальные Троицы и пресвятая Богородица со двема апостолы, видение Сергея чудотворца [ровно так реализуется иконография на сюжет явления<sup>1</sup>. — *В. К.*], и просвиру, и воду святую. Царь же князь великий съ великою радостію святую икону приемлетъ и прочая, и таковая въ тайнѣ, тайно свѣдѣющему Богу моление отъ сердца приносить: “Слава Тебѣ, глаголаше, создателю мой, слава Тебѣ, яко въ сицовыхъ въ далнихъ странахъ варварскихъ зашедшаго посещаша мене, грѣшного! На сию бо Твою икону взираю, яко на самого Бога, и милости и помощи отъ Тебѣ непрестая прошу и всему воинству моему, Твой бо есмь азъ рабъ, и вси людие твои грѣшнии раби. Ущедри, владыко, и помилуй, милостиве, и подай же намъ победительная

<sup>1</sup> Антонова В. И., Мневa Н. Е. Каталог древнерусской живописи: Опыт историко-художественной классификации. Том второй: XVI — начало XVIII века. М.: Искусство, 1963. С. 76 (№ 437); Каталог выставки «Святая Русь» / Отв. ред. Е. Н. Петрова, И. Д. Соловьева // Святая Русь: Альманах. Вып. 302. СПб.: Palace Editions, 2011. № 113; Преображенский А. С. Ранние изображения прп. Сергия Радонежского в Троице-Сергиевом монастыре и за его пределами. Типология и иконография образов новопрославленного московского святого // Преподобный Сергий Радонежский и образ Святой Троицы в древнерусском искусстве: Тезисы докладов научной конференции. С. 76–85.

на враги наша”. И на Пресвятяга образъ тако же взирая глаголаше: “О пресвятая госпоже Богородице, помози намъ ныне, грѣшнымъ рабомъ твоимъ и моли владыку Христа Бога нашего, да подастъ намъ победу на противныя! И ты убо, преподобне отче Сергие, велики Христовъ угодниче, ускори нынѣ на помощь нашу и помогай молитвами си, яко же иногда прадеду нашему на Дону на поганного Мамаю”. И отъ того дне, вонже икона прииде, вся благочестивому царю отъ Господа радость и побѣда даровашеся...»<sup>1</sup>.

Как бы то ни было, но в августе 1552 г. начались главные действия по взятию Казани с личным участием московского царя. При этом Иван IV неукоснительно отдает дань возникшей до него благочестивой моленной традиции, обращенной к Сергию Радонежскому.

Трижды он просительно припадает к иконе Святого перед началом активных боевых действий:

«И прииде государь въ церковь Рожества Пречистые [в Свияжской крепости. — В. К.] и воздаеть благодарныя молитвы [Пресвятой Богородице. — В. К.], еже сподобила его, государя, образъ Свой въ новопросвѣщенномъ мѣстѣ видѣти; такоже приходитъ къ чудотворному образу чудотворца Сергия и просить помощи и избавления христианству отъ поганыхъ... »<sup>2</sup>.

«Августа 16 велѣлъ государь возитися за рѣку противъ Свиязьскаго города, а ставитися на лузѣхъ на Казаньской сторонѣ... Августа

1 ПСРА. Т. 19: История о Казанском царстве (Казанский летописец). Стб. 137–138.

2 ПСРА. Т. 13, первая половина. С. 201.

18, въ четвертокъ, прииде государь въ соборную церковь Рождества Пречистые и, молебнаа пѣвъ, припадаетъ къ образу Пречистые и къ чудотворному образу Сергия чудотворца, съ многими слезами молящася на много время, тайно молитвы възсылающе...»<sup>1</sup>.

«Государь же приѣхаль на урочное мѣсто, гдѣ его царскому стану быти, въ вторникъ 23. И повелѣ церкви поставити полотняные [походные в виде палатки. — В. К.]: Архистратига Михаила, другую Екатерину Христову мученицу, третью преподобнаго отца Сергия чудотворца, къ нему же и по вся дни государь хождаете; и потомъ велѣлъ ставити шатры свои царские. И устроя станъ и сниде государь съ коня и прииде къ чудотворцу Сергию и молебнаа съврѣшивъ и въ шатеръ вниде свой и приказываетъ воеводамъ, да хранять опасно порученное имъ отъ государя...»<sup>2</sup>.

Три моления совершает царь перед иконой Преподобного также в походной церкви у себя в ставке и во время боевых столкновений русских отрядов с татарскими под стенами Казани:

«...И слыша государь Божию милость на себѣ, царѣ православнемъ, и на всемъ православии и побѣду на нечестивыхъ, и притече въ церковь чудотворца Сергия з благодарными слезами и хвалу о семъ милосердому Богу въздаеть и впредь милости и помощи просить...»<sup>3</sup>.

«...Самъ же благочестивый царь на образъ Христа Бога нашего прилежно взирая и на рожшую Его Богоматерь и на угодника Его великого Сергия, туго бо приходъ его царской къ чудотворцову

1 Там же. С. 201.

2 Там же. С. 204–205.

3 ПСРЛ. Т. 13, первая половина. С. 209.

образу стоящу, еже з живаго свѣтилника Сергия начертана, въ сердцы же своемъ тайно безъпрестанныя молитвы всылая, отъ очию же его яко рѣка слезъ изливашеся...»<sup>1</sup>.

«Се вторая вѣсть прииде отъ града: великое время царю ѣхати, да укрѣпятца воины, видѣвъ царя. Царь же въздохнувъ изъ глубины сердца своего и слезы многи пролия и рече: «Не остави мене, Господи Боже мой, и не отступи отъ мене, вонми въ помощь мою». И прииде ко образу чудотворца Сергия и приложися къ нему и любезно цѣлова образъ и рече: «Угодниче Христовъ, помогай, помогай намъ молитвами твоими!» И причастися святыя воды и доры вкусивъ, тако и богородична хлѣба, и литургии скончаниѣ бывши, и благословяеть его отецъ его духовный изрядный Андрѣй протопопъ животворящимъ крестомъ...»<sup>2</sup>.

Воздает царь молитвенные благодарения святому радонежскому чудотворцу и после взятия Казани 2 октября 1552 г.:

«...А самъ государь поѣхаль на свой дворъ за городъ, гдѣ преже стояль, и прииде въ церковь Сергия чудотворца, много слезъ изливая и Богу благодарная възсылая...»<sup>3</sup>.

По очищении города отъ последствий сражения и по освящении города Иван Васильевич IV возвращается домой. Путь его, естественно, пролегает через основанный Сергием монастырь:

«А самъ государь изъ Володимира поѣхаль въ Суздаль къ

1 Там же. С. 216.

2 Там же. С. 217.

3 Там же. С. 220–221.

Покрову Пречистые, и тамъ молебная соверша, и поѣхалъ на Юрьевъ къ живоначалной Троицѣ и къ чудотворцу Сергию. И вниде въ церковь живоначалныя Троицы и припаде къ образу и на много время съ слезами молитвы къ Богу възсылая. Также прииде и къ чудотворивымъ мощемъ преподобнаго отца Сергия и многы сердечныя слезы съ молитвою испусти и всю надежу на Бога и на пречистую Его Богоматерь и на великихъ чудотворцовъ; игумену и братьѣ великие слова съ челобитиемъ говорить за ихъ труды и подвизи...»<sup>1</sup>.

Здесь уместно привести свидетельство еще одного источника, подробно рассказывающего о покорении Казани. Это так называемая «Троицкая повесть о взятии Казани», составленная в 1553 г., то есть вскоре после успешного завершения всей военной кампании и за несколько лет до появления «Казанской истории». Эта повесть сообщает не известный по другим источникам факт. Оказывается, летом 1552 г. Иван IV, прежде чем отправиться под Казань, приезжал в Троице-Сергиев монастырь помолиться, как некогда Димитрий Донской перед походом против Мамаю:

«...Прииде [царь. — В. К.] к чудотворным мощем великаго и дивнаго чудотворца Сергия и преклоняетъ главу свою ко святым мощем преподобнаго отца... И моление приносить к дивному отцу, сицевая глаголя. Молитва: “О преподобне и угодниче Христовъ, великий Сергие! Котораго от святых в Русей земли тако Богъ прослави, яко же тебе? Ты пренепорочную владычицу Богородицу, со апостолы к тебѣ пришедшу, видѣ... Ты правѣда нашего великаго князя Дмитрия молитвою своею вооружи на безбожнаго Момая и безо всякаго сомнѣния дерзати ему повелѣ. И пророческий дар от Бога восприял еси, и

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 13, первая половина. С. 223.

сказав ему, яко: "Враги своя победиши и во своя с великими побѣдами и похвалами возвратишия". Якоже того, тако и нас вооружи и огради своими молитвами на супротивныя враги наша!"...»<sup>1</sup>.

Содержащаяся в данном фрагменте молитва Ивана Васильевича, безусловно, подтверждает вывод о восприятии им преподобного Сергия как небесного защитника Русской земли. А приведенные примеры убедительно показывают, что все действия царя, связанные с покорением Казани, осуществлялись при его постоянной мысленной и эмоциональной обращенности к великому угоднику Божию в уповании на его чудесную помощь.

Вера в заступничество преподобного Сергия Радонежского особенно широкое распространение обретает в Смутное время, когда вся жизнь людей, от низовых до высших слоев, полностью расстроилась, когда все обычаи и устои прошлого, все духовные и культурные опоры для настоящего и будущего были разрушены и перепутаны. Так, знаменитый келарь Троице-Сергиева монастыря Авраамий Палицын в своей «Истории в память предыдущим родом»<sup>2</sup> (созданной около 1620 г.) рассказывает, в частности, о защите Троице-Сергиева монастыря, который оказался окруженным с сентября 1608 по январь 1610 г. объединенным войском самозванца Лжедмитрия II под командованием польского гетмана Яна Сапегы. При этом значительное место в своем сочинении Авраамий отводит свидетельствам о чудесном

1 Троицкая повесть о взятии Казани // БЛДР. Т. 10: XVI век. СПб.: Наука, 2000. С. 518.

2 Сказание об осаде Троицкого Сергиева монастыря от поляков и литвы; и о бывших потом в России мятежах, сочиненное онаго же Троицкого монастыря келарем Авраамием Палицыным. Изд. 2. М., 1822; Сказание Авраамия Палицына / Подгот. текста и коммент. О. А. Державиной и Е. В. Колосовой. Под. ред. Л. В. Черепнина. М.; Л., 1955.

вмешательстве Святого в ход борьбы. Его многократно и с повторами наяву или же во сне видели участники событий — пономарь Иринарх, архимандрит Иоасаф, казаки-изменники и казачьи атаманы, сам гетман Сапега с польско-литовскими начальниками, вся братия монастыря одновременно, два галицких казака из вражеского стана, весь монастырский оборонный гарнизон, наконец, некий больной насельник обители. И всякий раз Сергей Радонежский являлся либо один, либо вместе с преподобным Никоном, в виде то молящегося инока, то собеседника, то удалого храбреца, подбадривая защитников или же приводя в ужас противников<sup>1</sup>. Сочинение Палицына, таким образом, выражает осознанное убеждение в реальном противодействии Преподобного утеснителям Православия и России.

Замечательным подтверждением предания о неизменном таинственном соучастии радонежского чудотворца в жизни русского общества является сочинение другого келаря Троице-Сергиева монастыря — Симона Азарьина: «Книга о чудесах преподобного Сергия» (1653)<sup>2</sup>, значительно пополнившая корпус рассказов о помощи Святого людям по их молитвам. Особенно важно содержащееся здесь повествование об изгнании из Москвы поляков в 1612 г. народным ополчением во главе с князем Дмитрием Пожарским и Кузьмой Миничем Захарьиным Сухоруким. Согласно этому рассказу именно Кузьма Минич стал инициатором собирания средств и ратников для «очищения

1 Подробнее см.: *Кириллин В. М.* Образ преподобного Сергия Радонежского в Сказании Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря // *Церковь и время: Научно-богословский и церковно-общественный журнал*. Т. LXVI — № 1 (Январь — Март). М.: ОВЦС Московского патриархата, 2014. С. 130–144.

2 *Белоброва О. А., Клитина Е. Н.* Симон (в миру Савва Леонтьев, сын Азарьин по прозвищу Булат) // *СККДР. Вып. 3 (XVII в.)*. Ч. 3: П — С. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 380.

Московского государства» от разоряющих его поляков и изменников. И подвиг этого нижегородского мещанина к столь великому делу преподобный Сергей, трижды являвшийся ему во сне, беря его совесть и побуждая его к действиям:

«Мужъ бяше благочестивъ Нижняго Новаграда именемъ Козма Мининъ, ремесствомъ же мясникъ, живой благочестивымъ житиемъ и въ цѣломудрии и прочихъ добродѣтелехъ животь свой препровождая. И сего ради намнозѣ и отъ подружия своего отлучашеся, яко безмолвие любя, отходя во особую храмину, Бога присно имѣя въ сердца своемъ. Нѣкогда же спящу ему во храмине той, явися ему чудотворецъ Сергей, повелѣвая ему казну собирати и воинскихъ людей надѣляти и итти на очищение Московскаго государства. Онъ же возбнувъ бысть во страхе мнозе и помышляя, яко не бѣ воинское строение ему въ обычай, и въ небрежении положивъ. Во ино жъ время бысть ему то видѣние вторицею, и паки небреже. По малѣ же паки является ему преподобный Сергей и глаголя ему с прещениемъ: “Не рѣхъ ли ти о семъ, понеже изволение праведныхъ судьбъ Божиихъ помиловати православныхъ християнъ и отъ многого мятежа въ тишину привести? Сего ради рѣхъ ти казну собрати и ратныхъ людей наделити, да очистятъ зѣ Божию помощию Московское государство отъ безбожныхъ Поляковъ и прогонятъ еретиковъ”. И сие ему прирече: “Яко старейшии въ таковое дѣло не внидутъ, но и паче юннии начнутъ творити, и начинания ихъ дѣло благо будетъ и въ доброе совершение приидетъ”. И якобы наказавъ, остави его и невидимъ бысть. Той же возбнувъ трепетень и въ велицей ужасте бывъ, мнєвъ, яко всему чреву его изгнетену быти, и ходя, болѣзнуя чревомъ и молясь преподобному Сергию о исцелении чрева его и каяся о своемъ небрежении и обѣщавая повелѣнная имъ сотворити, помышляя же како и откуду начало дѣлу сотворити. По смотрению же Божию, всѣмъ

градомъ избраша его в земския старосты и предаша ему строе-  
ние всего града, да исправляетъ и разсуждаетъ земския роспра-  
вы, яко же обычай есть. Козма же, познавъ начало Божия Про-  
мысла, положивъ упование на Бога и на преподобнаго Сергия,  
обнадеженъ бысть, начатъ умъ свой простирати на дѣло Божие,  
глаголя предъ всѣми въ земской избе и идѣже аще обрѣташеся,  
со слезами плача и рыдая: “Московское, рече, государство и  
прочие грады болшия и меншия всѣ разорени быша отъ без-  
божныхъ, и людие благороднии отъ велможъ и до простыхъ вси  
посячени быша, жены ихъ и дщери предъ лицемъ ихъ опозоре-  
ни и въ пленъ ведоми быша, и не мочно тоя бѣды изглаголати.  
Яко ж слышимъ, и нынѣ Москва и прочии гради одержими отъ  
еретикъ, и одолеша погании мало не всю землю Росийскую. То-  
лико благодатию Божию градь нашъ единъ Богомъ хранимъ, и  
пробываемъ яко безбоязнени; а враги наша Поляки и Литва,  
съ ними жъ и Рустии крестопреступники, яко свирѣпшии волцы,  
зияюще усты своими, хотяще разхитити насъ, яко овца, неиму-  
щихъ пастыря, и градь нашъ разорению предати. Мы же о семь  
ни мало пекущеся и промыслу не чинимъ”. Мнози же, слышавше  
сия, во умиление приходити начаша; прочии же ругающеся от-  
ходяще. И яко же святой Сергий рече “юннии преже имутся  
за дѣло”, сице и сотворися. Тии бо сладце внимаше и послуша-  
нию скоро вдавашеся и отцемъ своимъ глаголаша: “Что, рече,  
в нашем богатстве? токмо поганымъ зависть, и аще приидуть  
и градь нашъ возмутъ, и не таяжде ли сотворять, яко же и про-  
чимъ градомъ? и нашему единому граду устояти ль? Но поло-  
жимъ все житие свое и богатство на Божию волю и начнемъ  
собирати и ратнымъ людемъ давати. Тако же и из насъ аще кто  
возможеть изыти, то готови есмы за избавление христианские  
вѣры глава своя положити”. Слышавъ же сия, вся люди Ниже-  
градстии положиша на Божий Промыслъ и на челоуѣколюбие  
Его, и яко же о Бозе начаша, тако и сотвориша. Приговоръ

всего града за руками устроиша, иже во всемъ Козмы слуша-ти, и Козме той приговоръ на себя даша. Той же первое со-бою начатъ: мало себѣ нѣчто въ дому своемъ оставивъ, а то все житие свое положивъ предъ всѣми на строение ратныхъ людей. И тако же и прочии гости и торговые люди прино-сяще казну многу. Инии же аще и не хотяще скупости ради своя, но и съ нужною приносяще: Козма бо уже волю вземъ над ними по ихъ приговору, зъ Божиею помощию и страхъ на ленивыхъ налагая. Тако же и уѣздные люди не единого Нижняго Новаграда, но и прочихъ градовъ, везуща казну, колико кто можаше, за повелѣниемъ его. И уготовавше мно-гу казну зело...»<sup>1</sup>.

Рассказ Симона Азарьина о таинственной подоплке граж-данской инициативы Козьмы Минича весьма красноречиво дополняется более ранним рассказом «Нового летописца» (составлен в 30-е годы XVII в.)<sup>2</sup> о чудесной помощи преподоб-ного Сергия Радонежского наконец поднявшемуся на осво-бождение Москвы от поляков в 1612 г. народному ополчению:

«О походѣ изъ Троицкова монастыря подъ Москву и о чю-десехъ чудотворца Сергия. Самъ же князь Дмитрий [По-жарский. — В. К.] и Кузма и всѣ ратные люди того же дни... пѣша молебны у Живоначальные Троицы и у преподобныхъ чудотворцовъ Сергия и Никона и взяша благословеніе у архимарита Деонисия [Зобниновского, прп., † 12 мая. — В. К.] и у всеѣхъ братьи, поиде съ монастыря. Архимаритъ же

1 Книга о чудесах пр. Сергия. Творение Симона Азарьина / Сообщил С. Ф. Платонов. СПб.: ОЛДП, 1888. С. 33–36.

2 Платонов С. Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII в. как исторический источник. СПб., 1888. С. 246–269.

Деонисей со всѣмъ соборомъ взяша икону Живоначальныя Троицы и великихъ чудотворцовъ Сергия и Никона и честный крестъ и святую воду, поидоша за пруды и стаха на горѣ Московские дороги. Начальники же и всѣ ратные люди быша въ великой ужаси, како на таковое великое дѣло итти. Вѣтру же бывшу велию отъ Москвы противу ихъ, они же наипаче устрашишася отъ того и поидоша съ велиимъ ужасомъ. И како приходяше кая сотня къ образу противъ архимарита, и архимаритъ благословляше ихъ крестомъ и кропяше ихъ святою водою. Тако же и всѣхъ пропустиша. Послѣ же начальниковъ тако же благословляху и кропяху водою. О веліе чудо туто содѣяся угодникомъ Пресвятѣй и Живоначальной Троицы великимъ чудотворцомъ Сергиемъ: молитвами ево единымъ часомъ страхъ ото всеѣ рати отъяхся и на храбрость превратихъ. Архимариту Деонисию взявшу честный крестъ и благословляющу вслѣдъ ихъ и святою водою кропящу, и рече со слезами: «Богъ съ вами и великий чудотворецъ Сергій на помощь постояти и пострадади вамъ за истинную, за православную христианскую вѣру». Въ мгновение же ока преврати Богъ вѣтръ, и бысть въ тылъ всей рати, яко едва на лошедяхъ сидяху: таковъ приде вихоръ велій. Вся же рать познаша милость Божию и помощь великого чудотворца Сергия и отложиша страхъ всѣ ратные люди и охрабришася, идяху къ Москвѣ всѣ, радуящеся. И обѣщавашуся всѣ, что помереть за домъ Пречистыя Богородицы и за православную христианскую вѣру. Бывшу же тому вѣтру до тѣхъ мѣстъ, како побита етмана и отогнаша отъ Москвы. И пришедь подъ Москву и стаха на Яузѣ»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ПСРА. Т. 14, первая половина: I. Повесть о честнемъ житии царя и великого князя Феодора Ивановича всея Руси. II. Новый летописец. СПб., 1910. С. 123–124.

Между прочим, по признанию Авраамия Палицына, ополченцы упали было духом после ряда неудачных столкновений в Москве с войском гетмана Хоткевича, пришедшим на помощь засевшим в Кремле полякам. И лишь после того как у Обыденного храма «во имя святого пророка Илии» троицкий келарь совершил соборне молебен «предъ образомъ Святыя и Живоначальныя Троицы, и Пречистыя Богородицы, и великихъ чудотворцовъ Сергия и Никона... о побѣждении на враги»<sup>1</sup>, они объединились и разгромили противника в сражении, которое стало ключевым к дальнейшему полному освобождению столицы<sup>2</sup>.

С XVII в. традиция молитвенного упования на поддержку со стороны Святого в военных кампаниях русских царей получает дальнейшее свое развитие. Важную роль при этом играл уже упоминавшийся образ «Явление Пресвятой Богородицы преподобному Сергию». Речь в данном случае идет о небольшой иконе (32 × 29 см), которая была написана в 1588 году келарем Троицкого монастыря Евстафием Головкиным на доске от деревянной раки Святого, разобранный по случаю переложения его мощей в серебряную раку 14 августа 1585 г. До революции эта икона висела над южными воротами иконостаса Троицкого собора Лавры, в настоящее время она хранится в Сергиево-Посадском

---

1 Сказание об осаде Троицкого Сергиева монастыря от поляков и литвы; и о бывших потом в России мятежах, сочиненное онаго же Троицкого монастыря келарем Авраамием Палицыным. Изд. 2. М., 1822. С. 273–274.

2 Подробнее об этом см.: *Скурат Николай, прот.* Московский храм святого пророка Божия Илии, слывший Обыденным, в Смутное время — 1612 год и в период Отечественной войны 1812 года // Кадашевские чтения. Сборник докладов конференции. Выпуск XI. М.: «Луг духовный»; О-во сохранения лит. наследия; Издательство ОРПК «Кадашевская слобода», 2012. С.106–108.

музее заповеднике<sup>1</sup>. Она замечательна тем, что на ее «сребро-золоченном и чеканном» киоте и окладе в разное время были оставлены надписи, касающиеся истории ее создания и, главное, последующей истории ее использования как палладиума русского воинства во все годы царствования Романовых. Эти надписи<sup>2</sup> свидетельствуют, что во время русско-польской войны (1654–1667) царь Алексей Михайлович держал эту икону при себе, когда лично участвовал в военных походах. Икона также неизменно находилась в русском войске во время войны Петра I со шведским королем Карлом XII (1700–1721). Спустя столетие, в 1812 г., в канун Бородинского сражения, митрополит Московский Платон (Левшин) прислал эту икону императору Александру I как благословение московскому ополчению (стоит отметить здесь, что в своем благодарственном письме митрополиту император называет преподобного Сергия «святым поборником Российских военных сил»<sup>3</sup>). Аналогично в 1855 г., в разгар Крымской войны (1853–1856), другой знаменитый московский митрополит, святитель Филарет (Дроздов) благословил «на брань» императора Александра II, но тогда икона находилась при императорском стрелковом полку. То же самое было и в 1877–1878 гг., во время войны с Турцией. Наконец икона со-

- 1 О ней см.: Кузнецова Т. В. Интересный экспонат: икона-реликвия «Явление Богоматери преподобному Сергию Радонежскому» // Сайт «Сергиево-Посадский музей-заповедник». URL: [http://www.musobl.divo.ru/const\\_int\\_expon.html](http://www.musobl.divo.ru/const_int_expon.html) (дата обращения 10.12.2014).
- 2 Частично они опубликованы: Надписи Троице-Сергиевой лавры, составленные архимандритом Леонидом. СПб., 1881. С. 5–8. Их краткое воспроизведение см.: [Олсуфьев Ю.] Описание икон Троице-Сергиевой лавры до XVIII в. и наиболее типичных XVIII и XIX веков. Сергиев Посад, 1920. С. 17–19.
- 3 Михайловский-Данилевский А. И. Описание Отечественной войны 1812 г. Ч. I. Изд. 3. СПб., 1843. С. 264.

проводила русские войска в ходе Японской войны 1904–1905 г. и затем пребывала в ставке верховного главнокомандующего императора Николая II во время первой мировой войны.

Итак, к XX в. в русской армии сложилось вполне устойчивое почитание преподобного Сергия Радонежского как покровителя и помощника в ратном деле. Его иконы соучаствовали в военных операциях и многие воины в своих личных молитвах обращались к нему как к заступнику. В связи с этим уместно здесь привести еще одно свидетельство, а именно рассказ русского офицера, участника Севастопольской обороны о собственном спасении от смерти по молитвам к Святому. Этот рассказ записал духовник святителя Филарета, архимандрит Троице-Сергиевой лавры, преподобный Антоний Радонежский († 1877) и затем опубликовал его в своих «Монастырских письмах»:

«Недавно один из севастопольцев, и поныне находящийся на службе, в откровенной беседе рассказал нам о себе следующее.

“В 1854 году, отправляясь в поход, я получил от почившего в Бозе святителя Московского Филарета в благословение небольшую икону преподобного Сергия. Как и все военные, ввиду смерти я всего менее думал о смерти и потому нисколько не беспокоился о том, что, быть может, не ныне, так завтра вражья пуля пошлет меня в иной мир, то есть продолжал вести рассеянную жизнь. Тем не менее благословение покойного митрополита я всегда имел у себя на груди: выходил ли на поле брани или играл в вист в кругу веселых товарищей. В числе этих последних был один доктор-немец. Случалось, что когда становилось жарко в палатке и я расстегивал мундир или сюртук, то святая икона показывалась из-за пазухи, и это давало повод немцу лютеранину трунить надо мной и вообще над русскими, будто мы верим «талисманам».

Во время сражения на Черной речке, 24 октября 1854 года, бригада, в которой я служил, попала под самый сильный перекрестный огонь неприятеля и в самое короткое время была почти вся истреблена. Я был ранен в ногу и сильно контужен в голову. Хотя солдаты и перенесли меня через речку, но тут в общем смятении я был забыт и лежал в общей куче с убитыми. Изнемогая от потери крови и чувствуя приближение смерти, я мысленно обратился с горячей молитвой к преподобному Сергию, прося его помощи и давая обет изменить свою жизнь к лучшему. В это самое время я вижу какого-то всадника, который приказывает отделить меня от убитых; это, как потом я узнал, был генерал, который, считая меня умершим, велел отделить от прочих для того, чтобы как офицера предать погребению с офицерами. Между тем я потерял сознание, а когда пришел в чувство, то увидел себя на перевязочном пункте. Около меня хлопотал поляк-фельдшер, который незадолго перед сим сделал попытку бежать к неприятелям, но был пойман казаками и только благодаря моей просьбе не был представлен ими начальству и избавился от расстрела. Я потом узнал, что тот самый немец доктор, который трунил надо мною из-за иконы, проезжая мимо телеги, нагруженной телами, где находился и я, узнал меня по знакомой ему иконе и из сострадания послал ко мне упомянутого фельдшера, который своими усердными стараниями и привел меня в чувство. Пусть, кто хочет, считает все, что я рассказал, случайным стечением обстоятельств, но я убежден, что все это было делом милосердия Божия ко мне, грешному, по молитвенному ходатайству преподобного Сергия», — заключил почтенный рассказчик»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Антоний Радонежский, прп.* Житие. Монастырские письма. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 2005. С. 135–138.

Замечательно, что происшедшее с собеседником святого Антония чудо (как и воинские чудеса, описанные Пахомием Логофетом, Авраамием Палицыным, неизвестным составителем «Нового летописца» и Симоном Азарьиным) имеет совершенно естественный характер и рассказ о нем, соответственно, исполнен самой глубокой и простой веры в неотступное предстательство радонежского угодника Божия за молитвенно уповающих на него. Вместе с тем рассказ и всецело реалистичен и абсолютно лишен мистики, экзальтации, экстазма. Он демонстрирует непреложность благопоспешественного отклика со стороны преподобного Сергия на взывания о помощи. Этот отклик ниспосылается в виде счастливого стечения обстоятельств, благодатной случайности, разрешающей самое безнадежное положение. И ниспосылается обязательно. По крайней мере, для церковного народа факт неизменной вспомогательской отзывчивости Святого в ратном деле во благо России очевиден и бесспорен, что и отразилось, в частности, в начальном кондаке Акафиста<sup>1</sup> ему:

«Возбранный от Царя сил Господа Иисуса, данный России воеводо и Чудотворче предивный, Преподобне отче Сергие! Прославляюще мы прославльшаго тя славы Господа, благодарственное пение воспеваем ти, ибо молитвами твоими от нашествия иноплеменных и скорбных обстояний нас

1 Известны четыре Акафиста преподобному Сергию Радонежскому. Все они были созданы в XVII–начале XVIII вв. и в равной степени плохо изучены в плане их атрибуции и текстуальной истории (Грибов Ю. А. Акафисты Сергию Радонежскому в русской книжности XVII–XVIII вв. // Новодевичий монастырь в русской культуре: Мат-лы науч. конф. 1995 г. М., 1998. С. 227–237; Турилов А. А. Слав. и рус. переводные А. // Православная энциклопедия. Т. I: А — Алексей Студит. М., 2000. С. 379).

присно избавляеши, яко имея дерзновение ко Господу, от всяких нас бед свободы, да зовем ти: Радуйся, Сергие, скорый помощниче и преславный Чудотворче»<sup>1</sup>.

*Сокращения, принятые в тексте данной статьи:*

БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси

ОЛДП — Общество любителей древней письменности

ПСРА — Полное собрание русских летописей

СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси

---

<sup>1</sup> Акафист преподобному Сергию Радонежскому // Акафистник: Для чтения в различных нуждах. ООО «Ронда», 2007. С. 431.

*Протоиерей Александр Загорнов,*

*заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин*

## КОНЦЕПЦИЯ ВЕРОТЕРПИМОСТИ НА НАЧАЛЬНОМ ЭТАПЕ ЕВРОПЕЙСКОГО МОДЕРНА

Возникшая в начале трехвековой эпохи модерна (1648–1945) концепция терпимости по отношению к религиозным убеждениям сограждан европейских государств прошла несколько стадий развития. Уже в начале своего становления она эволюционировала от религиозного индифферентизма Декарта до введенной Кантом оппозиции «религия/церковь». Современная общественная дискуссия о месте «европейских ценностей» и сочетании их отстаивания с нетерпимостью защитников к инакомыслящим, принцип «частной веры» с запретом проявления этой веры в профессиональной (общественной) деятельности — все эти явления не будут правильно поняты без подробного изучения генезиса концепта веротерпимости.

**Ключевые слова:** веротерпимость, история религиозной философии, философия религии, философия права, европейский модерн, Просвещение, английский протестантизм, пуританство, Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк, Г. Лейбниц, И. Кант

Происхождение понятия «веротерпимость» в современном общественном сознании ассоциируется с атеистическими идеями Великой французской революции и того специфического «духа 1789 года», который принято считать квинтэссенцией европейского модерна (1648–1945).

В упомянутый трёхвековой исторический период проект европейского модерна складывался из следующих составляющих: национальное государство, верховенство права, секуляризация. В этом смысле философия Просвещения была идеологическим оправданием этих элементов, при этом прямой атеизм не играл здесь зачастую приписываемой ему решающей роли. При этом Просвещение — это не просто исторически или географически фиксируемое интеллектуальное явление, но принципы, которые можно проследить в любой культуре и в любой философии. Согласно знаменитому трактату Канта «Что такое просвещение?» (1784), «...просвещение означает выход человека из добровольного несовершеннолетия». Формулировка Канта наиболее подходит для более позднего определения просвещения: «Умей пользоваться собственным рассудком без помощи других». В этом смысле просвещение распространяется постепенно также на области политическую, социальную и религиозную.

В знаменитом «Рассуждении о методе» (1637) Декарта поразителен этический и религиозный минимализм, когда автор рекомендует до разработки всеобщей этики взять на вооружение несколько временных практических правил: первое правило заключается в подчинении законам и обычаям своей страны, исповедании религии, привитой в детстве, и следовании самым умеренным взглядам самых рассудительных из окружающих; второе — однажды определившись, следовать даже самым сомнительным мнениям, как если бы они были бесспорными; третье — стараться переделать себя самого, а не судьбу. Лучше изменить свои желания, чем пытаться улучшить мировой порядок.

То же стремление к религиозному минимализму и даже индифферентизму мы видим и у других континентальных рационалистов.

Так, для Спинозы в религиозной жизни все личности являются проявлениями одной и той же субстанции и потому важно

различать теоретический монизм, а с другой стороны — реальный уровень конкретного человека и бытовое проявление его богословских воззрений. Точно также Манифест просвещения, составленный Лейбницем ещё в 80-х годах XVII столетия, посократовски объединяет добродетель и познание Бога и мира: «Нет ничего полезнее, для человека, нежели человек, ничего приятнее дружбы, ничего дороже для Бога, чем разумная душа; поэтому любить всех, даже ненавистников наших, и не ненавидеть никого, даже тех, кому мы вынуждены причинять вред, — это в такой же мере заповедь Христа, в какой предписание высшего разума»<sup>1</sup>.

Характерной особенностью британской философии рассматриваемого периода является её проекция на политическую жизнь. Проект «великого восстановления наук» Френсиса Бэкона несёт прежде всего идеологический, а лишь затем — научный смысл. Сам философ принадлежал уже времени пика английского абсолютизма при Якове I, когда всевластие королевских фаворитов, отказ созывать парламент и коррупция высшего чиновничества королевства стали причиной кризиса монаршей власти в Англии.

«Мы видим в книгах и в предметах, — пишет Бэкон, — многочисленные порождения ума и руки. Но все это разнообразие состоит в дальнейшем изощрении и комбинациях немногих уже известных вещей, а не в множестве аксиом»<sup>2</sup>. Его индукция направлена на аккумулятивное знание, собирающее и сравнивающее данные, доставляемые нашим опытом. Критерием отбора таких данных, их пригодности для научных целей, служит эксперимент, с помощью которого можно постичь природные законы:

1 Цит. по: Начала и образцы всеобщей науки... // *Лейбниц Г. В.* Соч. в 4 т., вступ. ст. В. В. Соколова, т. 1–4. М., 1982–1989. Т. 3. С. 442.

2 *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 12.

«Самое лучшее из всех доказательств есть опыт, если только он коренится в эксперименте»<sup>1</sup>.

Бэкон отходит от традиционной дедукции аристотелевского типа (связанного через силлогистику со «старым» аристотелевским «Органом») на сторону нового и индуктивного эмпирического метода. Равно отрицая примитивную аккумуляцию фактов о внешнем мире и их непроверенное эмпирическим путём абстрагирование, Бэкон выступает за аналитический метод, помогающий получать достоверное знание о той простой форме, что составляет сущность всех вещей.

XVII век стал настоящим торжеством этих принципов, нашедших своё применение как в области естествознания, так и в теоретической философии. И экспериментальную науку, и методологически обосновывающую её философию объединяли под общим названием натурфилософии.

Не следует обманываться относительно научности этой философии с точки зрения сегодняшних критериев. Тот же Бэкон не был чужд герметической (практически оккультной) традиции, прочно обосновавшейся на английской почве в тюдоровские времена. И именно на этой почве мы видим появление первых ростков понятия «веротерпимость».

В своей неоконченной утопии «Новая Атлантида» он рисует картину некоего островного государства в Тихом океане, получившего в своё время (спустя двадцать лет после Воскресения Спасителя, как уточняет автор) евангельскую весть самым непосредственным образом. После видения огненного столпа и креста в океане наблюдавшие чудесное явление островитяне обнаружили все канонические книги Ветхого и Нового Заветов, при этом «Апокалипсис и некоторые другие книги Нового Завета, в ту пору ещё не написанные, также, тем не менее,

<sup>1</sup> Там же. С. 34.

оказались тут»<sup>1</sup>. Как выясняется, эти книги вложил в ковчег и пустил по волнам апостол Варфоломей, а воспринял их из воды некий «мудрец из числа членов Соломонова дома».

Примечательна молитва этого эзотерика: «Боже, Владыка неба и земли, милостиво даровавший нашему братству познание Твоих творений и тайн их, а также способность различать (насколько это доступно человеку) Божественные чудеса, явления природы, произведения искусства и всякого рода обманы и призраки. Свидетельствую перед собравшимся здесь народом, что в представшем нам зрелище вижу перст Твой и подлинное чудо; а зная из книг наших, что Ты не творишь чудес иначе, как с благой и Божественной целью (ибо законы природы есть Твои законы, и ты не преступаешь их без важных к тому причин), мы смиренно просим Тебя благословить Твое знамение и открыть нам его значение, что Ты уже отчасти обещаешь, ниспосылая его»<sup>2</sup>.

В этих немногих словах заключена целая программа европейского просвещения и английского эмпиризма в религиозном отношении: равенство Божественных и природных законов, соответствие чудес общему замыслу Бога о творении, способность человека вместить в своем познании тайны этих законов и чудес.

Те же тенденции мы видим в знаменитом «Левиафане» (1651) Томаса Гоббса, где вернувшийся в кромвелевскую Англию из эмиграции философ утверждает, что человечество создает государство для самосохранения, следовательно, это — сознательное ограничение. Глава государства должен обладать неограниченной властью, чтобы следить за выполнением законов, но при этом правитель — лишь исполнитель закона. Одно

<sup>1</sup> Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 493.

<sup>2</sup> Там же.

государство решает, что зло, а что добро, однако при этом это этическое, а не религиозное суждение, ведь государство должно быть светским («Царство Бога не от мира сего») и самостоятельным.

Возможно ли при этом христианское государство? То государство, которое вопреки евангельской вести, необходимо должно применять насилие, казнить осужденных, вести войны и т. д.? Ответу на этот вопрос посвящена третья часть «Левиафана». Заявив о том, что «Слово Божие, донесенное пророками, является главным принципом христианской политики»<sup>1</sup>, Гоббс вместе с тем не устаёт подчёркивать, что война есть не только сражение или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается *воля к борьбе* путем сражения (именно такой воли не хватает сегодня европейскому человечеству, не готовому сегодня к войне за идеалы).

Гоббс предупреждает, что при разговоре на подобные темы мы, тем не менее, не должны отрезаться от наших чувств, опыта и естественного разума, которые даны Богом в пользование человеком до скончания мира и потому «не должны быть завернуты в салфетку слепой веры, а должны быть употреблены для приобретения справедливости, мира и истинной религии»<sup>2</sup>. Ибо несмотря на наличие сверхразумного в Слове Божьем, но в нем нет ничего, что противоречило бы разуму.

Единственным признаком истинного откровения Гоббс признает чудотворение и пророческий дар; поскольку, по его мнению, то и другое ныне прекратилось, следует доверять лишь авторитету Библии, исследованию которой посвящена большая часть «Левиафана». Характерны темы, обозначенные в заглавиях этой части книги: «О числе, древности, цели, авторитете,

<sup>1</sup> Гоббс Т. Избранные сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М., 1965. С. 379.

<sup>2</sup> Там же.

и толкователях книг Священного Писания», «О значении слов "дух", "ангел" и "вдохновение" в книгах Священного Писания», «О том, что означают в Писании слова "Царство Божье", "святой", "посвященный" и "таинство"», «О слове Божье и о пророках».

В главе «О том, что понимается в Писании под словом "Церковь"» Гоббс переходит от экзегетики к своеобразной философской эkkлeзиологии: «Я определяю "Церковь" как общество людей, исповедующих христианскую религию и объединенных в лице одного суверена, по приказанию которого они обязаны собираться и без разрешения которого они собираться не должны. И так как во всех государствах всякое собрание, не имеющее разрешения гражданского суверена, является незаконным, то точно так же и церковь, собравшаяся в каком-либо государстве, запретившем ее собрание, является незаконным собранием. Отсюда следует, что нет на земле такой универсальной церкви, которой все христиане были бы обязаны повиноваться, так как нет такой власти на земле, по отношению к которой все другие государства были бы подданными»<sup>1</sup>.

На волне антикатолической кромвелевской реакции Гоббс заявляет, что Церковь, которая способна приказывать, судить, оправдывать и осуждать или совершать какой-нибудь другой акт, есть то же самое, что гражданское государство, состоящее из людей, исповедующих христианство, а такое государство называется гражданским государством (civil state) в силу того, что его подданные — люди, и Церковью — в силу того, что его подданные — христиане: «Слова "мирская" и "духовная" власть являются лишь двумя словами, внесенными в мир, дабы у людей двоилось в глазах и дабы люди не понимали, кто их законный суверен. Верно, конечно, что после воскресения тела праведников

<sup>1</sup> Гоббс Т. Избранные сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М., 1965. С. 461.

будут не только духовны, но и вечны, однако в этой жизни они грубы и подвержены тлению. Поэтому в этой жизни нет другой власти — это касается и государства, и религии, — кроме мирской»<sup>1</sup>.

Необходимость в единой державе проистекает из того, что иначе возникают в государстве мятеж и гражданская война между церковью и государством, между приверженцами духовной власти и приверженцами мирской власти, между мечом правосудия и щитом веры и, вообще — борьба в груди каждого христианина между христианином и человеком.

Относительно подчинения Церкви на земле одному епископу позиция Гоббса понятна: если пастыри не будут подчинены один другому так, чтобы был один верховный пастырь, людей будут учить противоположным учениям, из которых оба могут быть, но одно должно быть ложным. Но таким верховным пастырем на основании естественного закона должна быть верховная гражданская власть.

Вопрос о принадлежности церковной власти следует, по Гоббсу, решать исходя из деления общецерковной истории на два периода — до и после обращения в христианство римских цезарей как носителей высшей власти в империи. В собственном смысле под церковной властью Гоббс понимает лишь власть учительную, отказывая епископату во власти законодательной и правительственной, так как верховную власть в государстве Христос оставил гражданским государям.

В полемике с главным деятелем Контрреформации кардиналом Роберто Беллармино Гоббс обосновывает свой отказ в предоставлении Церкви судебной власти следующим образом. Если задача служителей Христа в этом мире — побудить людей верить и иметь веру в Христа и если эта вера не имеет отношения

<sup>1</sup> Там же.

к принуждению и приказаниям, то служители Христа в этом мире на основании своего титула не имеют никакой власти наказывать людей за неверие или за то, что они противоречат их словам. Исключение составляет лишь тот случай, когда церковнослужители обладают верховной гражданской властью на основании государственно-правового установления. Только тогда они действительно имеют право наказывать за всякое противодействие их законам.

Что касается церковного отлучения, то не всегда оно было проявлением именно судебной власти, считает Гоббс, так как практика и последствия отлучения от Церкви, пока это отлучение не сопровождалось еще карами гражданской власти, заключались лишь в том, что те, кто не был отлучен, должны были избегать всякого общения с отлученными. Отсюда парадоксальный вывод философа: в тех местах, где гражданская власть преследовала Церковь или не оказывала ей содействия, отлучение от Церкви не влекло за собой никакого вреда в этом мире и не имело ничего устрашающего для вероотступника (ведь этот вероотступник больше не верил). Ущерб скорее получала сама Церковь, побуждая отлученных к более открытому выявлению своих преступных намерений: «Отлучение от Церкви применялось исключительно для исправления нравов, а не ошибочных мнений. Ибо отлучение является наказанием, чувствительным лишь для верующих и ожидающих второго пришествия нашего Спасителя, чтобы судить мир; а те, которые и так верили, нуждались для своего спасения не в другом мнении, а лишь в праведной жизни»<sup>1</sup>.

Не называя конкретных имён и событий, Гоббс тем не менее явно имеет в виду реалии отношений английской монархии и Римского престола в XVI–XVII веках, когда заявляет, что одна Церковь не может быть отлучена другой (ибо, если обе Церкви

---

<sup>1</sup> Там же. С. 496.

имеют одинаковую власть отлучать друг друга, тогда отлучение является не наказанием и не действием власти, а расколом; если же одна из этих Церквей подчинена другой так, что они вместе имеют один голос, тогда они составляют одну Церковь, и отлученная часть не является больше Церковью, а «представляет собой разрозненное число отдельных лиц»).

Что касается возможности отлучения главы гражданской власти земным главой Церкви, каковым считает себя римский епископ, то «если отлученным является суверенный монарх или суверенное собрание, приговор недействителен. Ибо все подданные обязаны в силу естественного закона быть в обществе и в присутствии своего суверена, когда он этого требует, и не могут законным образом изгнать его из какого-либо обычного или священного места его владений, да и сами не могут без его разрешения оставить пределы его владений, и тем менее могут они отказать есть вместе с ним, если он окажет им честь таким приглашением»<sup>1</sup>.

Возражает Гоббс и против социальных последствий церковного отлучения, имевших место, к примеру, в Византии: раз отлучение от церкви не влечет за собой никаких кар со стороны гражданской власти (в случаях отлучения христианского государства или государя какой-нибудь иностранной властью), то оно безрезультатно и не должно оказывать никакого устрашающего действия.

Оснований для такого заблуждения относительно своих прав по отношению гражданской власти со стороны Римско-Католической церкви по Гоббсу два: ложное признание Царства Христа от мира сего и мнения, будто римский епископ является наместником Христа, имеющим власть не только над собственными подданными, но и над всеми христианами мира.

Труд Гоббса — последняя в английской философии модерна попытка изложить учение о взаимоотношениях Церкви и

<sup>1</sup> Там же. С. 498–499.

государства с точки зрения христианина и гражданина. Как видим, подобный взгляд теряет единую оптику средневековья, но при этом честно пытается преодолеть неизбежное раздвоение.

Последующая английская мысль откажется от попыток синтеза и будет отстаивать непримиримость тезиса и антитезиса двух властей. Иная историческая эпоха — победа Славной революции и оформление конституционной британской монархии вкупе с торжеством принципов натурфилософии в науке — с неизбежностью требовала столь жёсткого разделения. Главным идеологом такого разделения становится Джон Локк.

Состояние равенства и полной свободы в отношении действий людей и в отношении распоряжения собственным имуществом и личностью, Локк называет естественным состоянием. Противоположность ему составляют те, которые объединены в одно целое и имеют общий установленный закон и суд, что и является признаком гражданского общества, сменяющего естественное состояние. Гарантом легитимности такого государства является его законодательное собрание, публикующее установленные законы, направленные на благо народа. Этот парламент тоже ограничен в своей власти, т. к. не может повышать налоги на народную собственность и передавать свою власть кому-либо ещё.

Это обоснование конституционной монархии пришлось кстати после Славной революции 1688 года, покончившей с английским абсолютизмом. Осуществление власти помимо права (и в обход парламента) Локк прямо называет тиранией, которой следует сопротивляться, ибо «преступать пределы власти не имеет право ни высокопоставленное, ни низшее должностное лицо; это в равной степени непростительно как королю, так и констеблю»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 380.

В этом политическом контексте права религии достаточно ограничены, т. к. в отличие от Гоббса, Локк выступает за полное отделение Церкви от государства. Основой такого отделения и гарантией прекращения религиозных распри он считает принцип веротерпимости, чему посвящены произведения «Опыт о веротерпимости» (1667) и «Послание о веротерпимости» (1686). Равно критикуя преследования крайних протестантов-диссентеров и католиков, Локк в первом сочинении подчёркивает безопасность для правителя религиозных убеждений человека при условии его лояльности государству: «Соблюдаю ли я пятницу с магометанином, субботу с иудеем, воскресенье с христианином, молюсь ли я по форме или нет, поклоняюсь ли я Богу, участвуя в разнообразных и пышных церемониях католиков или соблюдая более скромные обряды кальвинистов, — во всех этих поступках, когда они совершаются искренне и по совести, я не усматриваю ничего, что само по себе может сделать меня худшим подданным моего государя или худшим ближним моему собрату-подданному»<sup>1</sup>.

Называя себя в «Послании о веротерпимости» другом мира и ненавистником угнетения, Локк считает терпимость по отношению к тем, кто в религиозных вопросах придерживается других взглядов, настолько согласующимся с Евангелием и разумом (в равной степени!), что слепота людей, этого не видящих, представляется чем-то чудовищным. Для философа Церковь есть «свободное сообщество людей, добровольно объединяющихся, чтобы сообща почитать Бога так, как это, по их убеждению, будет Ему угодно и принесёт им спасение души»<sup>2</sup>. В силу этой цели религиозные законы должны касаться только догматики, но не гражданских дел (в том числе вопросов собственности).

<sup>1</sup> Там же. С. 70.

<sup>2</sup> Там же. С. 96.

В такой перспективе догматического релятивизма для Локка бессмысленно само понятие ереси или схизмы, поскольку не может быть раскольников тот, кто не отрицает ничего из того, что в ясных словах провозглашает Божественный глагол в Писании.

Своеобразным фронтиром новоевропейского понимания веротерпимости становится кантианство, чьи особенности решения этого вопроса стали главной причиной демонстративного (и часто несправедливого) неприятия в русской религиозной мысли.

Не стоит преувеличивать или преуменьшать значение религиозного воспитания Канта для его философии. Пиетистское образование в Фридрициануме и личный религиозный опыт в семье, постоянная напряженная рефлексия над богословскими вопросами и их отношением к философии (особенно к этике и антропологии), — всё это не позволяет пройти мимо кантовской философии религии, наилучшим образом выраженной в его «Религии в пределах только разума».

Кант начинает с установления того факта автономной этики, что мораль, основанная на понятии о человеке как существе свободном, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить. Для Канта мораль не нуждается в религии, поскольку благодаря чистому практическому разуму довлеет сама себе. С другой стороны, мораль имеет необходимое отношение к необходимым следствиям тех максим, какие принимаются сообразно с законами.

Человек является злым по природе (при этом Кант не акцентирует здесь возникновение такого положения только после прародительского грехопадения, а не в силу замысла благого Творца), так как сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму отступление от него. Сказать, что человек зол от природы означает сказать, что эта склонность проявляется в нём в противных закону максимах произволения.

Религия есть то, что пытается эти максимы ликвидировать, при этом для Канта есть только одна истинная религия, но могут быть различные виды веры. Более того, «для многих Церквей, отделившихся друг от друга ввиду особенностей их веры, все-таки может существовать одна и та же истинная религия. Поэтому уместнее (как это по большей части и делается) говорить: этот человек той или этой (иудейской, магометанской, христианской, католической, лютеранской) веры, чем говорить, что он исповедует ту или иную религию... И так называемые религиозные распри, которые столь часто потрясают мир и заливают его кровью, никогда не представляли собой ничего другого, кроме разногласий из-за церковной веры. А угнетенный жаловался, собственно, не на то, что ему мешают принадлежать к его религии (ибо этого не может сделать никакая земная сила), но на то, что ему не позволяют публично следовать его церковной вере»<sup>1</sup>.

Это кантовское противопоставление религии и церковной веры стало аксиоматичным в современной философии религии, отталкивающейся в своих дефинициях именно от этого кантовского труда.

Весьма показательны следующие слова философа — как на фоне современных ему отношений римо-католицизма и протестантизма, так и на фоне нашей секулярной эпохи: «Если же Церковь, как это обычно бывает, выдает себя за единственно-всеобщую (хотя она и основывается на особой вере откровения, которой как исторической никогда нельзя требовать от каждого), то тот, кто не признает этой ее (особой) церковной веры, объявляется Церковью неверующим и возбуждает к себе самую искреннюю ненависть. Тот, кто лишь отчасти (и в несущественном) отклоняется от этой веры, называется лжеверующим, и от него, по меньшей мере, отворачиваются, как от чего-то заразного.

<sup>1</sup> *Кант И.* Собрание сочинений в 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 6. С. 114.

Если же, наконец, он принадлежит к той же церкви, но уклоняется от нее в существенном (в том, что считается таковым) для ее веры, то он именуется — особенно, если он распространяет свою лжеверу, — еретиком и, подобно мятежнику, подлежит наказанию как внешний враг; он будет отлучен от церкви через анафему (такую же, какую римляне произносили над теми, кто против воли сената переходили Рубикон) и предан всем адским богам... Если церковь, которая выдает свою церковную веру за общеобязательную, должна называться католической, а та, которая оберегает себя от подобных притязаний со стороны других (хотя сама, если бы могла, часто была бы не прочь сделать то же самое) называется протестантской церковью, — то внимательный наблюдатель сможет обнаружить лишь несколько прославленных примеров протестантствующих католиков и, напротив, гораздо больше отталкивающих примеров архикатолических протестантов. Первые выходят из людей с широким образом мышления (хотя он и не свойствен их церкви), последние же, напротив, своей ограниченностью очень сильно отличаются от них, но отнюдь не к своей выгоде»<sup>1</sup>. При этом соотношение религии и церковной веры для Канта очевидно: церковная вера имеет своим высшим истолкователем чистую религиозную веру.

Здесь Кант вполне верен своему пиетистскому воспитанию, ведь для него не существует никакой нормы церковной веры, кроме Писания, и никаких других ее истолкователей, кроме чистой религии разума (для всего мира) и библейской учености (касающейся исторической стороны Писания, знание которой необходимо для того, чтобы превращать церковную веру для данного народа и в данное время в определенную, устойчиво сохраняющуюся систему).

---

<sup>1</sup> Там же. С. 115.

Только постепенный переход церковной веры к единодержавию чистой религиозной веры есть, согласно Канту, приближение Царства Божьего. Что касается конфессиональных отличий, то для спасения конкретного человека они не имеют значения, поскольку для кантианства моральная восприимчивость и человеческое достоинство уже являются душеспасительными. Такая душеспасительная вера заключает в себе два условия надежды человека на спасение: она может совершенные человеком поступки превратить в правовом отношении (перед Божественным Судьей) не бывшими и служит основой начала новой жизни человека в соответствии с его долгом. «Первая вера есть вера в искупление (в расплату за свою вину, избавление, примирение с Богом), а вторая — в то, что есть возможность стать угодным Богу в дальнейшем благом образе»<sup>1</sup>, — говорит Кант.

Философ определяет религию как восприятие всех наших обязанностей в смысле божественных заповедей. При этом рационалист сперва рассматривает сам долг и лишь потому признаёт его божественной заповедью, а тот, кто признаёт моральный императив за заповедью в силу её Божественного происхождения, отстаивает важность религии откровения.

Кант предлагает называть религию, передающую свои догматы без искажений на все времена, «священным достоянием, вверенным надзору учёных»<sup>2</sup>. Поскольку признание догматического учения и есть вера, то христианство следует рассматривать как принимаемую каждым свободно чистую веру разума и, одновременно, как заповеданную веру откровения. В качестве такой учёной веры христианство исповедует принцип историцизма, а лучшими учёными должны быть сами клирики: «В христианском учении об откровении отнюдь нельзя начинать с безусловной

<sup>1</sup> Там же. С. 123.

<sup>2</sup> Там же. С. 175.

веры в откровенные (от разума сами по себе скрытые) положения, а ученое познание не должно следовать за ней только как защита от наступающего врага, ибо иначе христианская вера была бы не только *fides imperata*, но даже *servilis*. Ее, следовательно, нужно постоянно изучать, по меньшей мере, как *fides historice elícita*, т. е. ученость должна быть в ней, как в откровенном вероучении, не арьергардом, но авангардом, и немногочисленные ученые толкователи Писания (клирики), которые тоже не могут быть совсем свободны от мирского суетумудрия, должны увлечь за собой длинную вереницу неученых (мирян)»<sup>1</sup>.

Неслучайно ещё в первой своей «Критике» Кант пишет ставшие знаменитыми слова о том, что ему пришлось возвысить, тем самым устранив, знание, чтобы дать место вере.

Отмеченные вехи пройденного мыслью модерна пути — от религиозного индифферентизма Декарта до введенной Кантом оппозиции «религия/церковь», — помогают лучше понять религиозный пейзаж современной Европы. Пресловутые «европейские ценности» с нетерпимостью их защитников к инакомыслящим, принцип «частной веры» с запретом пролонгирования этой веры в общественной сфере и т. д. — все эти явления не будут правильно поняты без подробного изучения генезиса концепта веротерпимости.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 176–177.

*Доцент О. В. Стародубцев*

*заведующий кафедрой Церковной истории*

## **РУССКАЯ ЦЕРКОВНАЯ АРХИТЕКТУРА XIX ВЕКА. ПРОБЛЕМЫ СТИЛЯ: ЭКЛЕКТИКА — РОМАНТИЗМ — ИСТОРИЗМ**

Статья посвящена философским воззрениям на романтизм, эклектизм и историзм применительно к русской церковной архитектуре преимущественно второй трети XIX века. На основе хрестоматийных исследований в области архитектуры в статье указывается на особенности развития именно церковной архитектуры, к которой не всегда можно приложить общие правила и законы, свойственные архитектуре рассматриваемого периода в целом. С этих позиций ставится вопрос о возможности применения термина "эклектика" к церковной архитектуре как самостоятельного направления в стиле.

**Ключевые слова и фразы:** классицизм, романтизм, историзм, эклектика, Церковь, русская церковная архитектура, церковное искусство, русское возрождение, XIX век.

Вопросы, связанные с отмиранием старых и появлением новых архитектурных стилей, достаточно хорошо изучены и, казалось бы, нет прямых оснований вновь поднимать уже решенные проблемы и пересматривать устоявшиеся теории. На наш взгляд, методологический подход к изучению архитектуры XIX века, сложившийся еще в советском искусствознании, имеет определенные

погрешности. Не трудно заметить, следуя этому подходу, что архитектурные стили этого периода рассматриваются либо в общем контексте развития архитектуры, либо изучаются отдельные архитектурные памятники с их особенностями и чаще всего с характерными чертами создания памятника. В нашу задачу входит рассмотрение угасания и появления новых архитектурных стилей именно на примере церковной архитектуры, что имеет несколько иные особенности развития.

В своей статье «Романтизм и историзм в русской архитектуре XIX века. (К вопросу о двух фазах развития эклектики)» известная исследовательница архитектуры Е.И. Кириченко однозначно приводит определенную периодизацию смены архитектурных стилей в XIX веке в России. В частности сказано: «Стадиально эклектика наследует классицизму и предшествует модерну. Хронологически в Россиона приходится на конец 1820–1890-х годов. Современный уровень развития архитектуроведения позволяет различать в ней два этапа — романтизм и историзм, стадиально и хронологически следующие один за другим»<sup>1</sup>. Таким образом, становится вполне определенно, что нижней границей, определяющей время угасания классицизма, является конец 1820-х годов, а далее кристаллизуется новый стиль — эклектика, состоящий из первой фазы романтизма и второй фазы историзма. При этом первая фаза, 1820–1840-е годы — это романтизм, ориентированный на готические образцы. Вторая фаза — это романтизм 1850–1860-х годов, ориентированный на историзм.

Е.И. Кириченко в работе «Архитектурные теории XIX века в России» достаточно емко определяет основу, на которой покоятся

<sup>1</sup> Кириченко Е.И. Романтизм и историзм в русской архитектуре XIX века. (К вопросу о двух фазах развития эклектики) // Архитектурное наследие. Вып. 36. Русская архитектура / ВНИИ теории архитектуры и градостроительства / Под ред. Н.Ф. Гуляницкого. М.: Стройиздат, 1988. С. 132.

философские идеи романтизма: «Архитекторы романтизма, обуреваемые жаждой создания новой культуры, совсем в духе предшественников обращаются к прошлому. Но ориентируются не только и не столько на античность, а на мировое наследие в целом, но с упором на культуры, не попавшие в поле зрения классицистов»<sup>1</sup>. Исходя из этого, делается очевидный вывод, что всякая попытка воскрешения иных, кроме античных, архитектурных идей прошлого, будет в своей сущности закономерным процессом диалектического поиска новых выразительных форм и образов. Но в этом случае все это лишь способ создания нового, на базе опыта прошлого, а не оригинальное философское осмысление.

Идеи романтизма обозначают своими принципиальными ориентирами не соблюдение формальных норм и законов, а создание законов и новых философских идей, основа которых заключается в абсолютизации самого искусства, как высшей формы. Сам творец-художник философских идей романтизма становится творцом и критиком своих воплощений и обожателем созданного. Кроме того, в самой философии романтизма заложена идея «собираательной идеи народности», которая не дает ориентира на некую универсальную народность, а признает равноценность всех традиций и, следовательно, всех культур. Здесь нетрудно все же заметить то, что, по сути, дается некая усредненная формула, которая должна была удовлетворить потребности многих и тем самым снять критику философии классицизма. Подобные взгляды были более чем востребованы в исторических условиях первой половины XIX века. Наиболее емко идеи романтизма были подхвачены русскими поэтами: А.С. Пушкиным, Е.А. Баратынским, М.Ю. Лермонтовым, которые, в сущности, становятся носителями новой истины и философами-пророками. И это обосновано

---

<sup>1</sup> *Кириченко Е.И.* Архитектурные теории XIX века в России. М.: Искусство, 1986. С. 41.

в путях новых творческих исканий века расцвета русской литературы и искусства.

Наиболее часто романтизм, как первая фаза эклектики, обращает свое внимание на то, что еще недавно не принималось во внимание архитекторами эпохи классицизма, а в частности — готику (западноевропейское Средневековье). Далее мы более пристально рассмотрим неоднозначно трактующееся и сегодня понятие эклектики, но сейчас нас интересует, почему именно высшая фаза романтизма с ее ориентирами в архитектуре на готические образцы относится ко времени эклектики, а не продолжает классицизм.

Лишь формально отрицая выработанные во время господства классицизма философские, идейные, художественные и конструктивные решения, романтизм программно вносит в жизнь то, что еще вчера было не востребоважно зодчими или казалось устаревшей архаикой. При этом все ключевые подходы к организации экстерьера, решения конструктивных задач и декоративного оформления оставались в строгих границах идей классицизма. Воспроизведение архитектурных модулей готических оригиналов осуществляется не хаотично или несистемно, а в строгом соответствии со всеми законами построения классического сооружения. Тем самым все же следует принять во внимание, что романтизм в архитектуре середины XIX века — это лишь вариация классицизма, а не первая фаза эклектики. Вполне вероятно, что подобное мнение не является оригинальным, но нам стоит отметить, почему именно романтизм в своей первой фазе стал частью стиля эклектики по мнению авторитетного исследователя Е.И. Кириченко. Ответ на этот вопрос, по-видимому, том, что приравняв романтизм ко времени расцвета эклектики, снимался вопрос о возвращении идей к национальной традиции и выстраивалась некая универсальная логическая конструкция смены одного стиля другим, и на смену готическим образам приходит вторая фаза эклектики — историзм, что тоже по сути идеи романтизма.

Подобная конструкция была более чем удобна для советского периода искусствознания и во многом имеет продолжение в некоторых исследованиях сегодня, не разделяющих общие тенденции в путях искусства и конкретную направленность основных идеалов архитектуры церковной.

«В романтизме мы едва ли не впервые в мировой истории встречаемся с искусством сознательно и программно неканоничным, отрицающим обязательные нормы кем бы они не диктовались: государством, Церковью, "светом", "Академией"»<sup>1</sup>. Пожалуй, этот тезис достаточно емко свидетельствует о философской особенностях этого стиля и объясняет его привязку именно к эклектике, а не к классицизму. Таким образом, все, что было наработано и создано философией классицизма принимается романтизмом как первичный рабочий материал и воплощается, сохраняя все законы классицизма, в иной идейной плоскости, которая была востребована настроениями того времени, но все это применительно к дворцовой, усадебной и административной архитектуре того времени. «Романтизм — прямой наследник классической рефлексивной культуры с ее нарцисстической тягой к самовыражению как к самолюбованию»<sup>2</sup> — подобное определение подтверждает тезис о причастности стиля романтизма к классицизму.

Обращает внимание на себя то, что философские идеи романтизма не были навеяны конкретными историческими эпохам и сооружениями, а фактически выводились из философских идей противопоставления всего и всему. Они пришли из философских размышлений, прежде всего представителей Йенского кружка и гейдельбергских романтиков, ставивших в основу саму идею преобладания искусства как форы в основе своей философии. «Одной из задач романтизма является создание "новой мифологии" как

1 Кириченко Е.И. Архитектурные теории XIX века в России. С. 46.

2 Всемирная энциклопедия. Философия. М.: АСТ, 2001. С. 878.

средства преодоления антиномичности рефлексивной культуры»<sup>1</sup>. Если внимательно рассмотреть эту черту романтизма в применении к церковной архитектуре, то должна была бы появиться некая новая религиозная философия, заменившая старую. Но архитектурные искания этого времени говорят именно о возрождении форм и образов, затуманенных в век Просвещения, а также традиционных основ русской религиозности. Таким образом, никаких «новых мифологий» и новых религиозных догматов не выдвигается.

Хронологические рамки романтизма именно в церковной архитектуре, как ни странно, не укладываются в предложенную концепцию Е.И. Кириченко. В частности, первый храм в Москве, построенный в неоготическом стиле, стал храм святой мученицы Екатерины в Вознесенском монастыре Кремля. Храм возводился по проекту Карло Росси в 1808–1817-х годах, фактически в самый расцвет классицизма. Другим ярким памятником идей романтизма, стала церковь в честь Рождества Иоанна Крестителя (Чесменская церковь), построенная в Петербурге в 1777–1780-х годах по проекту Ю.М. Фельтена в стиле псевдоготики. Это то время, когда в Европе еще не пошатнулись философские идеалы эпохи Просвещения и не зародились философские идеи романтизма. Не укладывается в предложенные хронологические границы романтизма и Иоанно-Предтеченский монастырь в Москве, возведенный в 1860–1879-е годы по проекту М.Д. Быковского. Указанные архитектурные памятники являются по своей сути исключением из правил, которые при этом не укладываются в устоявшиеся хронологические границы стиля романтизма.

Также одной из составляющих основ философии романтизма выступает так называемый бидермейер — зародившийся в Германии и Австрии 1820-х годах. Основа его лежит в воспевании красоты домашнего уюта, интерьеров жилого пространства и просто

---

<sup>1</sup> Там же.

в любовании тем, что окружает человека. В церковных интерьерах указанного времени мы этого не обнаруживаем, они так же следуют устоявшимся традициям прошлых эпох.

В целом можно сказать, что базовые идеи романтизма в церковной архитектуре XIX века были практически не востребованы в первую очередь вследствие своих идейно-философских истоков. Это можно объяснить тем, что истоки романтизма все там же, в идеях эпохи Просвещения, которые к этому времени уже были исчерпаны талантом русских мастеров, создавших лучшие образцы церковной архитектуры.

Определив некоторые основы философии романтизма в архитектуре, обратим внимание на то, что все они явно не соответствуют основным канонам русской церковной архитектуры. После известных событий 1825 года николаевская внутренняя политика берет четкий курс возвращения к национальным традициям, в частности в церковной архитектуре, так как именно Церковь в тот период оставалась хранительницей вековых устоев русской государственности. В свою очередь именно традиционная церковная архитектура, сложившаяся веками, была в собственном смысле слова канонична, и она стала первоисточником для создания новой, обновленной церковной архитектуры.

Но не менее важно иметь в виду и следующее. Фактически, император Николай I воспринял ту же европейскую концепцию, которая когда-то пришла из Запада в Россию и укоренилась при классицизме. Необходимо было вернуться к формам и образам «русской античности», способным повлиять на восстановление национального самосознания и стабильности в обществе, введением «охранительной политики и детальной регламентацией всех проявлений народной и общественной

жизни»<sup>1</sup>. Достаточно интересно понятие формы, или исконной традиции, видится в размышлениях философа К. Н. Леонтьева в его работе «О государственной форме», в частности он пишет: «Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбегаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет»<sup>2</sup>. От этого гибельного пути и оберегала государство николаевская охранительная политика, наметившая курс на исконную национальную культуру.

В фундаментальном труде советского периода «История русского искусства» дается иной взгляд на обозначенный период существования отечественной архитектуры: «С одной стороны, в классицизме постепенно нарастают эклектические тенденции... с другой стороны, здесь наиболее заметно совершалось превращение классицизма в реакционный официальный стиль николаевской империи»<sup>3</sup>. Таким образом, мы видим, что ориентация на исконно национальную традицию, без каких-либо весомых аргументов клеймится «реакционным стилем», что вряд ли уместно в отношении к национальной архитектуре и искусству. Здесь же можно увидеть, что идеи эклектики посягнули даже на идеи самого классицизма, который по известным причинам в советский период оценивался весьма высоко<sup>4</sup>.

Другая оценка рассматриваемых нами событий представлена в уже упоминавшемся нами классическом советском труде по архитектуре: «Идейная направленность классической школы

1 Энциклопедический словарь. Николай I // Т. XXI / Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. СПб.: Типография Акционерного общества Брокгауз-Ефрон, 1897. С. 120.

2 *Леонтьев К.Н.* Храм и Церковь. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011. С. 108.

3 История русского искусства. В XIII т. Т. VII. К. 2. М.: Наука, 1964. С. 478.

4 История русской архитектуры. М.: Государственное издательство по строительству и архитектуре, 1956. С. 519.

вступила в резкое противоречие с требованиями реакционной политики русского самодержавия. Сверху стал насаждаться официальный "русско-византийский стиль", реакционная сущность которого маскировалась эклектической имитацией византийских и поверхностно истолкованных древних архитектурных форм»<sup>1</sup>. Подобная достаточно жесткая трактовка вполне уместна для официальной отечественной научной литературы середины XX века, и не важно, что сама идея возвращения к образцам прошлого достаточно широко практиковалась в европейской культуре, как мы отмечали. Что же касается церковной архитектуры и искусства, то идея возвращения к лучшим памятникам прошлого для поднятия национального самосознания точно не имела такого масштаба в поздней европейской традиции, где секулярное сознание общества становилось преобладающим.

Выбор Николая I был воспринят прочими архитекторами, как «руководство к действию» при строительстве других церковных и государственных учреждений. Русско-византийский стиль, который был официально принят и утвержден в качестве государственного, нашел продолжение в работах целой плеяды талантливых зодчих второй половины XIX века. В его границах была создана благодатная почва для развития многих архитектурных направлений в церковной архитектуре. Но жесткая характеристика «русско-византийскому» стилю дана в труде «История русского искусства»: «фальшивый „русско-византийский“ стиль создавался путем поверхностного заимствования старых образов и форм и механического сочетания с элементами византийского зодчества»<sup>2</sup>. Подобные и малоприемлемые в научном издании определения, четко очерчивают негативную идейную составляющую оценки архитектуры того времени, но в большей мере это

1 Там же. С. 517.

2 История русского искусства. В XIII т. Т. VII. К. 2. М.: Наука, 1964. С. 499.

уже было сделано в явно конъюнктурных целях. К этому времени, когда большая часть так называемого «уродливого церковного зодчества» уже была уничтожена в 20–30-е годы и нужно было дать хоть какие-то вразумительные аргументы, способные эти разрушения оправдать.

Вновь возвращаясь к понятию «эkleктики» в архитектуре второй половины XIX века, мы обратим внимание на то, что оно безусловно подходит под характеристику большей части архитектуры того времени и в первую очередь промышленной и общественно-гражданской, когда на иной пространственно-архитектурный модуль (выполненный по всем законам классицизма), механически «наклеивались» архитектурные модули и элементы, свойственные камерной архитектуре и, в большей части, именно архитектуре церковной XVI–XVII века.

Нам видится возможным предположить, что термин «эkleктика» в изложенном выше понимании все же менее применим к церковной архитектуре второй половины XIX–начала XX века. Даже принимая во внимание тот факт, что все церковные постройки выполнялись в общих идеологических рамках того времени и зачастую в совершенно разных стилях, вдохновляясь то памятниками Византии, то образцами московского зодчества или классицизма, однако во всех этих случаях они основывались на исторических прообразах, тем самым возвращаясь к многовековой устоявшейся национальной традиции. Здесь более справедливо называть такую церковную архитектуру, воплощенной в традиции «историзма». На этот факт мы также обращали внимание, сами идеи возвращения к ранним национальным образцам были обусловлены особой внутривластной обстановкой в 1820-е годы и появление разных стилей во второй половине XIX века, по сути, было санкционированным выбором монаршей власти. Знатоки русского языка В. И. Даль так определяет это понятие:

«Историзм — исторический, к истории относящийся, ей свойственный; достоверный, не вымышленный»<sup>1</sup>. Близкую трактовку этого термина дает С.И. Ожегов: «Историзм — рассмотрение предметов и явлений в их историческом развитии»<sup>2</sup>.

В таком понимании этот термин вполне приемлем по отношению к церковной архитектуре и искусству, так как «одна из важнейших культурных задач историзма, как науки, состоит именно в том, чтобы давать обществу постоянные знания его собственного и чужого прошлого, без которого немислимо и надлежащее понимание современности»<sup>3</sup>. Становится очевидным сознательная подмена (в определенный исторический период) понятия «историзма» понятием «эkleктизма» и в первую очередь применительно к церковной архитектуре. Еще раз, подвергая жесткой критике всю архитектуру времени возврата к национальным ценностям, мы читаем: «Археологизм становится формальным признаком нового официального стиля»<sup>4</sup> — тем самым, по сути, не отрицается преемственность с древними образцами и научный подход к созданию нового, но даже в этом звучит негативный подтекст, что максимально политизирует подобные «научные» заключения.

Исходя из вышеизложенного, можно предложить следующую структуру в терминологии, которая поможет правильному пониманию церковной архитектуры и искусства второй половины XIX—начала XX веков.

- 1 *Даль В.И.* Толковый словарь. В IV т. Т. II. М.: Русский язык, 1989. С. 61.
- 2 *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1960. С. 251.
- 3 Энциклопедический словарь. Историзм. // Т. XIII. / Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. СПб.: Типография Акционерного общества Брокгауз—Ефрон, 1891. С. 305.
- 4 *Иконников А.В.* Тысяча лет русской архитектуры. М.: Искусство, 1990. С. 338.

Вся церковная архитектура этого времени выполнена в традициях историзма, и для такого вывода есть все основания в преемственности новых форм от памятников и образцов прошлого при строгом подходе научности и исторического знания. Тем самым «историзм» есть общее определяющее понятие всей церковной архитектуры и искусства времени полного угасания классицизма и возрождения историзма в новых политических условиях.

В силу того, что в отличие от Запада, когда с определенной периодичностью и в новых исторических условиях воскрешались те или иные идеи античного мира, в условиях действительных свобод в творчестве, русские зодчие обратились не к одному только историческому периоду национальной архитектуры, принимая его за «античный эталон», а к лучшему византийскому и отечественному архитектурному наследию и искусству в целом. В силу чего в непродолжительный исторический период самостоятельно в традициях «историзма» в церковной архитектуре развиваются: русско-византийский, византийский, русский стили.

Необходимо все же вернуться к понятию «эkleктики», выяснить возможность применимости этого термина сегодня к той или иной церковной архитектуре или ставить вопрос о неприемлемости этого термина по своей сути.

В силу того, что термин «эkleктика» и сегодня используется достаточно широко и зачастую не совсем уместно, необходимо вновь, исходя из его философско-терминологической первопричины определить его правильное понимание и практическое применение в отношении церковной архитектуры и искусства в частности.

Подводя предварительные итоги, можно отметить, что философский термин «эkleктика» по сути неприменим к церковной архитектуре и искусству второй половины XIX–начала XX веков, так как искусственно подменяет более емкое и точное

определение — «историзм». Можно предложить еще одно философское определение — «архитектура русского возрождения». Тогда этот термин вполне применим как определение частных в том или ином архитектурном стиле и имеет более чем позитивное звучание, так как церковная архитектура и искусство традиционно эклектичны по своему собирательному характеру, о чем свидетельствует памятники нашего прошлого.

Философско-идейное осмысленное привнесение (собрание) в сакраментальные каноны и образы иных архитектурных, инженерных и художественных идей дает возможность появления нового новаторского прочтения и формирует новые образы церковной архитектуры и искусства. При этом «эклектика», являясь лишь техническим и художественным приемом, формируя новое не должна претендовать на доминирующее звучание и самостоятельное существование в церковной архитектуре, основной особенностью которой является каноничность и традиционность.

Возвращаясь к идеям романтизма, стоит отметить следующее. Хотя, как мы обратили внимание, идеи романтизма фактически не были востребованы в церковных искусствах указанного времени, нет оснований считать, что они совсем не были применимы. Идеи романтизма в частности проявились в творчестве В.М. Васнецова и М. В. Нестерова при монументальных росписях собора в честь святого равноапостольного князя Владимира в Киеве и впоследствии имели большое влияние на творчество других художников монументалистов. Появление идей романтизма в монументальной церковной живописи конца XIX–начала XX века требует особого изучения и философских оценок.

Доцент О.В. Стародубцев

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Всемирная энциклопедия. Философия. М.: АСТ, 2001. 1311 с.
2. *Даль В.И.* Толковый словарь. В IV т. Т. II. М.: Русский язык, 1989. 779 с.
3. *Иконников А.В.* Тысяча лет русской архитектуры. М.: Искусство, 1990. с. 385.
4. История русской архитектуры. М.: Государственное издательство по строительству и архитектуре, 1956. 613 с.
5. История русского искусства. В XIII т. Т. VII. К. 2. М.: Наука, 1964. 667 с.
6. *Кириченко Е.И.* Романтизм и историзм в русской архитектуре XIX века. (К вопросу о двух фазах развития эклектики) // Архитектурное наследие. Вып. 36. Русская архитектура / ВНИИ теории архитектуры и градостроительства / Под ред. Н.Ф. Гуляницкого. М.: Стройиздат, 1988. С. 130–143.
7. *Кириченко Е.И.* Архитектурные теории XIX века в России. М.: Искусство, 1986. 345 с.
8. *Леонтьев К.Н.* Храм и Церковь. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011. 479 с.
9. *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1960. 900 с.
10. Энциклопедический словарь / Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. СПб.: Типография Акционерного общества Брокгауз-Ефрон. Т. XIII. 1891. 960 с.
11. Энциклопедический словарь. Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. СПб.: Типография Акционерного общества Брокгауз-Ефрон. Т. XXI. 1897. 480 с.

*А. М. Осипова*

**ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О  
МОСКОВСКОМ СРЕТЕНСКОМ  
МОНАСТЫРЕ, ЕГО НАСЕЛЬНИКАХ И  
ЖИЗНЕОПИСАНИЕ АРХИМАНДРИТА  
ВИКТОРА (САВРАСОВА) В БЫТНОСТЬ  
ЕГО СТРОИТЕЛЕМ (1853–1859)  
И НАСТОЯТЕЛЕМ (1872–1880)  
ОБИТЕЛИ**

В статье по ранее не публиковавшимся архивным и другим данным представлена информация о жизни архимандрита Виктора, о состоянии Сретенского монастыря, о братии, населявшей его в годы пребывания здесь о. Виктора. Статья является продолжением цикла исследований, посвященных истории Сретенского монастыря\*. Делается попытка через исследование жизни и деятельности настоятеля показать с разных сторон жизнь обители во второй половине XIX века.

**ЛАВРА И ОКРЕСТНОСТИ**

Будущий архимандрит Виктор (Саврасов)<sup>1</sup> родился в 1798 году<sup>2</sup>, в миру его звали Василием. Рос Василий в семье мещан

\* Работа осуществлялась под руководством историка Сретенского монастыря иеромонаха Иоанна (Лудищева), проректора Сретенской Духовной семинарии.

1 См. *Архимандрит Дионисий*. Список настоятелей Можайского Лужецкого второклассного монастыря с 1408 по 1892 год. М., 1892. С. 167. По другим источникам имел фамилию Андреев (см., например, ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 270).

2 В найденных и исследованных документах нет указания на точную дату. Год рождения вычислен исходя из года смерти (см. Московский Листок.

города Рузы (Московская губерния), учился в местном мещанском училище. Окончив курс, поступил послушником в Давидову пустынь<sup>1</sup>. 24 июня 1825 года был принят в Свято-Троицкую Сергиеву Лавру в число братства, где исполнял обязанности канонарха<sup>2</sup>. Здесь же 11 января 1830 года был пострижен в монашество с наречением имени Виктор.

Рукоположен в иеродиакона святителем Филаретом, митрополитом Московским и Коломенским 5 июля 1830 года. Им же посвящен в иеромонаха 5 сентября 1832 года и определен смотрителем и закупщиком лаврской трапезы.

9 августа 1839 года был определен казначеем Спасо-Вифанского монастыря на место переведенного в Лавру соборного иеромонаха Сергия. К концу месяца о. Виктор принял казну обители в свое ведение<sup>3</sup>.

В летописи Вифанского монастыря<sup>4</sup> значится следующее:

11 марта 1840 года по рапорту вифанского казначея Виктора учрежденный собор Лавры утвердил ризничим иеромонаха Евгения; прежний ризничий, иеромонах Арсений, был отстранен от указанной должности по неспособности к ней.

29 июня 1841 года в храме Преображения Господня святитель Филарет, за усердное прохождение должности, возложил набедренник на казначея Вифанского монастыря иеромонаха Виктора.

---

1889. № 198. 18 июля. С.2.).

1 Московский Листок. 1889. № 198. 18 июля. С.2.

2 Там же.

3 *Смирнов С.* Спасо-Вифанский монастырь. М., 1869. С.42; Летопись Вифанского монастыря (1783–1021), собранная на основе архивных документов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры // Русская Вифания. История обители / Официальный сайт Спасо-Вифанского монастыря Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. URL: <http://vifansky-monastir.ru/node/358> (дата обращения 14.10.2014).

4 Там же.



Общий вид Спасо-Вифанского монастыря XIX в.

В январе 1843 года, по предложению о.Виктора, вместо обветшавшей деревянной братской бани, находившейся внутри стен обители, решено было построить новую каменную баню, а для безопасности от огня — построить ее «под горой», на берегу Ершовского пруда<sup>1</sup>. И уже летом 1844 года за оградой Вифанского монастыря, на месте предварительно разобранный ветхой деревянной житницы, была построена новая каменная братская баня с предбанником и водогрейной, покрытая тесовой кровлей<sup>2</sup>.

16 декабря 1843 года по резолюции святителя Филарета сделан соборным иеромонахом, с присутствием в учрежденном при Лавре соборе<sup>3</sup>.

1 Там же.

2 Там же.

3 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 270. Л. 208–211.



Главный дом Троицкого подворья — митрополичьи палаты.  
Фотография к. XIX в.

1 ноября 1844 года по распоряжению святителя Филарета иеромонах Виктор был переведен в Москву на должность эконома Троицкого Сухаревского подворья, а казначеем в Вифанию определен бывший эконом Петербургского подворья иеромонах Вениамин. 4 июня 1848 года, за усердное прохождение должности, о. Виктор был пожалован наперсным крестом, выдаваемым от Святейшего Синода<sup>1</sup>.

В период бытности на подворье о. Виктора, в начале 50-х годов XIX столетия попечением святителя Филарета и настоятеля храма Троицкая церковь подворья обогатилась, помимо утвари, новым приделом — в честь Владимирской иконы Божией Матери. Сохранился документ, подтверждающий это, подписанный святителем Филаретом 23 августа 1850 года<sup>2</sup>.

1 Там же.

2 История подворья. История церкви Живоначальной Троицы // Благословение.Ру / История подворья // Московское подворье

## МОСКОВСКИЙ СРЕТЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ 1853–1859

По предписанию святителя Филарета, указом Московской Духовной Консистории 1 октября 1853 года иеромонах Виктор был определен строителем в Сретенский монастырь<sup>1</sup>. Бывшему управляющему Сретенским монастырем игумену Ионафану, назначенному настоятелем Покровского монастыря, предписано было все принадлежащее Сретенскому монастырю имущество сдать иеромонаху Виктору по описям и приходо-расходным книгам в присутствии благочинного монастырей<sup>2</sup>.

10 ноября 1853 года благочинный монастырей Московской епархии — спасо-андрониковский архимандрит Платон — представил ведомость о ветхостях зданий Сретенского монастыря, в которой значилось следующее: «При находящихся вне Сретенского монастыря двух каменных зданиях оно не оказалось поперечной каменной капитальной всей стены, примыкающей к соседнему жилую зданию, которая в сем году при перестройке уничтожена, но со стороны соседа письменного согласия не имеется, что здание для монастырского служит стеной»<sup>3</sup>. Вследствие этого донесения Консистория предписала иеромонаху Виктору донести: на каком расстоянии от уничтоженной капитальной стены находится дом соседа, нет ли окон из того дома на монастырь и, если есть, то сколько, а также насколько необходима замена уничтоженной стены новой<sup>4</sup>.

Свято-Троице-Сергиевой Лавры. [Официальный сайт] URL: [http://blaslovenie.su/index.php?option=com\\_content&task=view&id=66](http://blaslovenie.su/index.php?option=com_content&task=view&id=66) (дата обращения 15.11.2013).

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 9. Л. 279.

2 Там же. Л. 280.

3 Там же. Л. 298, 305, 309.

4 Там же.

В построении же новой каменной стены, по мнению о. Виктора, надобности не было, т.к. из-за ее отсутствия монастырь ущерба не имел<sup>1</sup>.

В апреле 1854 года о. Виктор спрашивал разрешение на починку соборного храма и церкви Прп. Марии Египетской: «Во вверенном мне Сретенском монастыре на соборной и Марии Египетской церквях кровли и главы, крашенные медянкой, от долговременности во многих местах почернели; в некоторых же местах нужно починить и самые кровли; а также на оных церквях штукатурку, отпадшую местами, исправить и все наружные стены сих церквей перетереть по штукатурке и вновь окрасить; имеющиеся на соборной церкви по наружности под кровлей 12 клейм с изображением святых, писанных на масле по штукатурке, которые от долговременности полиняли и требуют поправления; за какое исправление вышеозначенных потребностей маляр со своим материалом выпросил последнюю цену 325 р. сер.»<sup>2</sup>.

В декабре 1854 года о. Виктор просил позволения на исправление ветхостей настоятельского корпуса: «Вверенного мне Сретенского монастыря настоятельский корпус от долговременности пришел в ветхость, так что восточная стена своей выпуклостью угрожает падением; к северной же стороне, примыкающая к соседнему строению стена хотя и опирается на оное, но довольно отошла от капитальной стены корпуса, и хотя она в настоящее время проложена на клею и оштукатурена, остается быть непрочной, ибо отклонение ее признается быть от повреждения бута.

Почему и предполагается восточную стену означенного корпуса до примыкающего к ней отдельного здания всю разобрать, а также и северную до материка. Наружную же стену по Сретенской улице оставить неразобранной, а только исправить в том виде,

---

1 Там же. Л.327.

2 Там же. Л.356.

каком оной по плану следует быть. Вся означенная перестройка с материалами и за работу по смете архитектора ассигнована в 10614 р. 82 ½ коп. сер.»<sup>1</sup>.

В мае 1855 года о. Виктор, помимо прочих монастырских перестроек, просил о позволении починить внешнюю монастырскую стену, находящуюся по правую сторону от святых ворот. «К сей стене примыкает часовня, которая при разборке стены необходимо должна быть также разобрана. А как переправка стены и часовни имеет продолжаться около двух месяцев, то чтобы монастырь не лишился выгод, доставляемых часовней, нижайше прошу Ваше Высокопреосвященство разрешить по другую сторону святых ворот поставить на означенное время, по прилагаемому при сем чертежу, деревянную часовню, которая по архитектурской смете будет стоить 40 р. сер., а в течение двух месяцев соберется в оной часовне денег, судя по прежним примерам, до 125 р. сер.»<sup>2</sup>.

Весной 1856 года по инициативе о. Виктора в связи с необходимостью часто выезжать по монастырским делам за 328 р. сер. была куплена новая крытая пролетка, т.к. купленные в 1849 году для настоятеля рессорные дрожки к тому времени сильно обветшали и уже не подлежали починке<sup>3</sup>.

Летом 1856 года о. Виктор получил разрешение на постройку в монастыре, на монастырский капитал, флигеля для настоятеля и части братии. Кроме того, во флигеле было устроено 2-этажное помещение для бедных странников, состоящее из 5 комнат, выходящих окнами на улицу Сретенку, для ночлега 10 человек. Странноприимница эта была построена по завещанию секунд-майора Афанасия Ахлебаева, который предоставил для этого 10 тыс. руб. сер.<sup>4</sup>.

1 Там же. Л.430.

2 Там же. Л.612.

3 Там же. Л.710.

4 Там же. Л.713, 739–740.

21 июня 1856 года указом Святейшего Синода «за попечение о устроении и улучшении Сретенского монастыря» в домово́й церкви Преподобного Сергия, игумена Радонежского, что на Троицком подворье<sup>1</sup>, о. Виктор был возведен в сан игумена.

26 августа 1856 года ему был вручен бронзовый наперсный крест на владимирской ленте в память войны 1853–1856 годов.

15 ноября того же года по распоряжению епархиального начальства был назначен первым членом Комитета для обревизования по Московской епархии отчетов о приходе и расходе сумм, освобожденных от ревизии Казенной палаты за 1856, 1857 и 1858 годы.

Летом 1857 года по указанию о. Виктора была починена лестница в 15 ступеней, ведущая с паперти в теплую церковь, которая от времени сильно истерлась и стала непригодной для ходьбы<sup>2</sup>.

8 августа 1857 года сторел монастырский флигель. Вместо двух уничтоженных пожаром каменных корпусов были выстроены новые — с постоянным двором при них, как было прежде<sup>3</sup>. В архиве сохранилась «смета на вновь производимые работы и на поправку существующих стен, обвалившихся и треснувших после пожара, в строениях, принадлежащих Сретенскому монастырю»<sup>4</sup>.

Пожар грозил перебраться на соборную церковь монастыря, поэтому «пожарная команда в обилии лила на оную церковь воду, от чего штукатурка во многих местах отпала, находящиеся на стенах изображения святых, писанные масляной краской, повредились и краска на стенах слиняла, а равно глава храма от пламени закоптела и повредилась»<sup>5</sup>. Весной следующего 1858 года о. Виктор просил разрешения на поновление пострадавшего храма.

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 15. Л. 71.

2 Там же. Д. 9. Л. 844.

3 Там же. Л. 853.

4 Там же. Л. 856–892.

5 Там же. Л. 943.

1856.

Указъ Его Императорскаго Величества  
 Самодержавца Всероссийскаго, нынѣ  
 Московскоу Духовноу Консисторіи, Москов-  
 ского Сретенскаго монастыря Бывшему  
 Сиротнику, а нынѣ возведенному  
 въ санъ Игумена Виктору. По свидѣнію  
 предъставленнаго по Духовноу предъставленна,  
 указомъ Святейшаго Синодальнаго  
 Предвѣдѣнаго Свѣдѣнаго Синода, отъ  
 25 числа 1856 года, Московскаго Сретен-  
 скаго монастыря Сиротника Гермола-  
 ма Виктора возвести въ санъ Игумена,  
 и до монастыря сего Его Духовноу предъ-  
 ставленна, въ село Демки, нынѣ въ домовой  
 церкви Преподобнаго Сергія Антонскаго  
 чудотворца, нынѣ ма Митрополита Володаръ,  
 возведенъ въ санъ Игумена. По сему Мос-  
 ковская Духовная Консисторія, Турквасин:  
 о возведеніи Сретенскаго монастыря  
 Сиротника Гермолама Виктора въ санъ  
 Игумена данъ ему указъ. 1856 года.  
 Свѣдѣніи Консисторіи Турквасин Свѣдѣніи Свѣдѣніи

Иерей Александръ Александровичъ.

Указ о возведении о. Виктора в сан игумена. ЦГА г. Москвы.  
 ЦХД до 1917г. Ф.1184. Оп.1. Д.15. Л.71

«Опись дома, принадлежащего Московскому Сретенскому монастырю, отстроеного после пожара в 1857 году и переданного в арендное содержание Московскому мещанину Григорию Молодцову.

Составлена ноября 1 дня 1857 года.

Принадлежащий Сретенскому монастырю дом каменный трехэтажный с подвалами и подъездными воротами, имеющий в длину по Сретенской улице 25 сажень, в нем три отделения.

Первое отделение от дома Игнатьева, под сим отделением подвал глубокий сухой. В первом этаже три лавки по лицевой стороне в три раствора, а во дворе в два раствора. Все двери сосновые на железных прочных петлях, окрашенных масляной краской, полы в лавке дощатые. Над сей лавкой во втором этаже холодная палатка, в коей три окна... полы также дощатые. Выше сей палатки в третьем этаже жилые комнаты, в них 11 окон...; печей 2 — одна русская с лежанкой и голландская — изразчатая с полными печными приборами и двумя медными душниками. Позади сего помещения, во дворе, на каменных столбах устроенная деревянная галерея, из коей опущена лестница во двор.

Второе отделение рядом с вышеописанным до подъездных ворот. Под сим отделением каменный подвал со сводами. Над сим подвалом в первом этаже два магазина, из коих каждый имеет по 4 комнаты; в сих магазинах: окон 5...; дверей на улицу в каждом магазине по две...; дверей внутри по три...; печей — по две в каждом магазине, из коих одна русская, а другая голландская... Выше сих магазинов во втором этаже два жилых помещения; в каждом из них по пять окон...; дверей выходных две. Позади сего отделения каменная пристройка в два этажа, в коей помещаются жилые комнаты о девяти окнах...; в середине сей пристройки — коридор и в нем деревянная лестница вниз; в сходе 6 окон с рамами и стеклами; внизу схода парадная, окрашенная... под дуб.

Третье отделение рядом с воротами, простирающееся к монастырю. Под сим отделением так же, как и под предыдущими, каменный подвал. В первом и втором этаже сего отделения мебельный магазин холодный, без печей; в первом этаже три двери

створные... Во втором этаже: окон пять... полы дощатые; в третьем этаже жилые комнаты, в коих 10 окон... Позади сего отделения пристройка каменная в три этажа, в коей устроены ходы во второй и третий этажи; лестница деревянная, а полы дощатые; в нижнем этаже устроена холодная комната с одним окном, а в третьем этаже — кухня с двумя окнами; в среднем этаже в сенях четыре окна, а в верхнем — два.

Сверх того, в подъездных воротах устроены две каменные лавки. Над сими лавками и над воротами каменное жилое помещение, в коем по улице пять окон, а во дворе — четыре.

При всем доме ретирады каменные и постоянный двор для извозчиков на 23-х каменных столбах, крытый железом.

По сей описи новоотстроенный дом Сретенского монастыря после пожара принял в арендное содержание Московский купец Григорий Молодцов с 1 ноября 1857 года»<sup>1</sup>.

В мае 1859 года ремонтировался каменный корпус Сретенского монастыря, где размещались братья и трапезная. О. Виктор писал: «Краска на наружных стенах... полиняла и штукатурка на них местами обвалилась; кровля же на сем корпусе, крашенная медянкой, от времени во многих местах почернела и показалась на ней ржавчина; а потому признается необходимым штукатурку на означенных стенах исправить и самые стены окрасить желтым колером, а крышу починить и так же окрасить медянкой на масле. По примерной смете на вышепрописанный предмет потребно суммы 202 р. сер., а монастырской суммы в наличности находится до 14000 р. сер.»<sup>2</sup>.

В главной церковной описи Московского заштатного Сретенского монастыря, созданной в 1856 году<sup>3</sup> при архимандрите

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф.1184. Оп. 1. Д. 310. Л. 149–151.

2 Там же. Д. 9. Л. 1011.

3 По этой описи настоятели принимали монастырь до 1890 года.

Викторе, сохранилось следующее описание обители. «В Московском Сретенском монастыре находится два церковных здания: первое из них — соборная, в честь Владимирской чудотворной иконы Божией Матери, церковь — каменная, пятиглавая с крестами на главах железными, крашеными желтою охрою; на ней главы и кровля покрыты железом, крашеным на масле зеленой краской, на стенах снаружи, вверху, в клеймах, помещены изображения Господа и Святых; внутри в алтаре и главном храме расписано изображениями Святых живописью альфреско; пол выстлан лещадьми. При сей церкви с правой стороны находится малый придел во имя Рождества Св. Иоанна Предтечи, внутри не расписанный; небольшая глава над сим приделом с железным крестом, покрыта крашеным на масле железом. Второе церковное здание вмещает в себе церковь во имя Святителя Николая Чудотворца с трапезой и при ней придел во имя Всех Святых. На сем здании одна глава с железным крестом, покрашенная охрою на масле. В трапезе потолок расписан изображениями Святых масляной краской. Прочая внутренность здания покрашена масляной краской. При сем здании каменная колокольня, одной главой, крытая покрашенным на масле железом»<sup>1</sup>.

Иконостас соборной церкви деревянный, 5-ярусный, местами резной. Над царскими вратами находилась Владимирская икона Божией Матери в медной вызолоченной ризе. По правую сторону от царских врат располагались следующие иконы: Нерукотворного образа Всемиловитого Спаса, Успения Божией Матери, святителя Николая, на южных вратах был изображен архистратиг Гавриил, справа от южных врат — икона святого Феодора Стратилата<sup>2</sup>. Слева от царских врат располагались ико-

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 310. Л. 20; Ф. 203. Оп. 746. Д. 2459. Л. 2.

2 Там же. 20–22.

ны: Сретения Владимирской иконы Божией Матери, св. Иоанна Предтечи, на северной двери был изображен Архистратиг Михаил, слева от северных врат — икона св. мц. Агафии<sup>1</sup>.

У северной стены храма находилось Распятие Господа Иисуса Христа с изображениями предстоящих Божией Матери и св. Иоанна Богослова, «украшенными стеклянными камнями и позлащенными резными звездами, устроенное во весь рост, осеняемое рипидами, которые поддерживают по сторонам изображенные Ангелы. Над венцом Спасителя находится резное малое изображение сидения Христа одесную Отца, по сторонам, в сиянии, два резные венца, один терновый, другой царский; пространство между крестом и предстоящими занято резными изображениями зданий града Иерусалима, гор каменистых, разноцветных путей, растений и плодов Палестины. По углам находятся резные изображения четырех Евангелистов...»<sup>2</sup>.

Перед правым клиросом, на особом аналое располагалась серебряная рака с частицами мощей прп. Марии Египетской и св. блгв. кн. Михаила Тверского. На одной из сторон раки находилась следующая надпись: «Сия рака устроена тщанием Московской купеческой дочери девицы Марии Дмитриевны Лухмановой, в вечное поминовение. Ноября 15 дня 1844 года»<sup>3</sup>.

В приделе Св. Иоанна Предтечи иконостас деревянный, в один ярус, местами с резьбой, местами вызолоченный. По правую сторону от царских врат — икона Спасителя с предстоящими прпп. Сергием и Варлаамом, икона Рождества св. Иоанна Крестителя. По левую сторону — Боголюбская икона Божией Матери, на северных вратах икона Архистратига Михаила<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. Л. 23–23об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 26–27об.

<sup>3</sup> Там же. Л. 29.

<sup>4</sup> Там же. Л. 33–33об.

В церкви Святителя Николая Чудотворца иконостас деревянный, в три яруса с резьбой. По правую сторону от царских врат — икона Спасителя, сидящего на Престоле, на южной двери икона первосвящ. Аарона, за ней — икона св. Николая. На южной стене — икона Сретения Господня. По левую сторону от царских врат — Владимирская икона Божией Матери, на северной двери — икона св. царя и священника Мельхиседека, затем икона св. Димитрия Солунского. На северной стене — икона Всех Святых. На южной стороне в киоте за стеклом — икона св. Иоанна Воина, на южной же стене за правым клиросом — икона св. кн. Михаила Тверского и прп. Марии Египетской.

В трапезе теплой церкви Св. Николая, на восточной стене иконы: Спасителя, Божией Матери, св. Димитрия Ростовского. На южной стене в киотах две иконы святцев: 1-я — с января по июнь, 2-я — с июля по декабрь; икона св. Николая Чудотворца, св. Иоанна Богослова и трех святителей: Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого<sup>1</sup>.

В приделе Всех Святых в первом ряду иконостаса, по правую сторону от царских врат — икона Спасителя с препп. Зосимой и Савватием Соловецкими. На южной стене посередине — икона Успения Божией Матери. По левую сторону — Печерская икона Божией Матери, на северных вратах — икона св. Иоанна Воина. На северной стене — иконы св. Иоанна Предтечи и святителей: Василия Великого и Григория Богослова. Над иконостасом в полукружии по правую сторону от царских врат — икона Святых, празднуемых в мае и июле. На южной стене над иконой Успения в полукружии же — икона Святых, празднуемых в августе и сентябре. По левую сторону — икона Святых, празднуемых в июне и апреле. На северной стене над иконой Святителей — икона Святых, празднуемых в марте.

<sup>1</sup> Там же. Л.35–41об.

На западной стене над аркой — Толгская икона Божией Матери<sup>1</sup>.

Колокола, имеющиеся на колокольне монастыря:

1. Большой колокол весом в 190 пудов 10 фунтов;
2. Полиелейный колокол весом в 100 пудов;
3. Вседневный колокол весом в 50 пудов;
4. Малый колокол весом в 19 пудов 8 фунтов;
5. Малый колокол весом в 15 пудов 4 фунта;
6. 4 малых колокола, вес каждого из которых неизвестен, а примерно веса во всех 25 пудов<sup>2</sup>.

Летом 1859 года управление Сретенским монастырем принял на себя архимандрит Вениамин (Петухов)<sup>3</sup>.

### МОЖАЙСКИЙ ЛУЖЕЦКИЙ ФЕРАПОНТОВ МОНАСТЫРЬ

Вследствие представления святителя Филарета 7 августа 1859 года о. Виктор был назначен настоятелем Можайского Лужецкого монастыря<sup>4</sup> и в том же году, 15 августа, возведен в сан архимандрита в Московском Успенском соборе.

<sup>1</sup> Там же. Л.43–45.

<sup>2</sup> Там же. Л.89об.

<sup>3</sup> См. о нем: *Иеромонах Иоанн (Лудищев)*. Материалы к изучению истории Сретенского монастыря // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Выпуск 2 /Сретенская духовная семинария. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 295–347. А также см.: *Он же*. Настоятель Сретенского монастыря архимандрит Вениамин (Петухов). Часть 1/ Православие.Ру/ Сретенский монастырь/ История и современность. URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/33131.htm> (дата обращения 10.11.2014); Часть 2/ Там же. URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/33154.htm> (дата обращения 10.11.2014).

<sup>4</sup> *Архимандрит Дионисий*. Список настоятелей Можайского Лужецкого второкласного монастыря с 1408 по 1892 год. М., 1892. С.167–170.

Будучи настоятелем Лужецкого монастыря, указом Московской Духовной Консистории утвержден членом Можайского Духовного правления 17 февраля 1862 года. С этой должности по собственному прошению он был уволен 27 октября 1870 года.

Обитель была восстановлена о. Виктором в лучшем виде. При нем в соборной церкви был устроен новый престол, жертвенник, сделан новый иконостас. Возобновлено писание на иконах иконостаса, а также по всем стенам алтаря и трапезной, вновь перекрыты и перекрашены главы и кровли Ферапонтовой церкви. В боковом ее притворе вместо обветшавшего иконостаса, вынесенного из Введенской церкви, устроен новый иконостас и придельный новый храм во имя Усекновения главы Иоанна Предтечи. На колокольне и башнях были починены и перекрашены железные крыши, перекрыты крыши на сараях. Вместо старой построена новая деревянная баня на каменном фундаменте. Устроена вновь часовня над св. колодезем, находящемся за монастырем при ручье Исавице. Кроме того, была исправлена келейная и трапезная посуда, куплена новая карета, пролетка и крытые сани, причем многое было сделано им на свои средства<sup>1</sup>.

О. Виктор испросил у святителя Филарета для Лужецкого монастыря две часовни в Москве: у Калужских и у Серпуховских ворот, ранее принадлежавшие Николо-Перервинскому монастырю, а также лавки и дом при этих часовнях. Московская часовня у Серпуховских<sup>2</sup> ворот была вновь починена. Из доходов

1 Московский Листок. 1889. № 198. 18 июля. С.2.

2 Об этой часовне см.: *Скурят Н., прот.* Уничтоженная часовня Можайского Лужецкого Ферапонтова монастыря Московской епархии, находившаяся у Серпуховских ворот Москвы и именовавшаяся «Нечаянная Радость» по чтимой иконе Божией Матери, в ней пребывавшей // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Выпуск 2 /Сретенская духовная семинария. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 503–519.

от часовен и лавок архимандрит Виктор просил дозволить ему употреблять в раздел братии до 300 руб.

В бытность о. Виктора настоятелем Можайского Ферапонтова монастыря была сделана замена штатных служителей выдачей денег, а земля, где были дома и усадьбы штатных, осталась близ монастыря в его пользу.

Кроме того, он принимал меры к составлению монастырской летописи.

По представлению святителя Филарета об улучшении Лужецкого монастыря с пожертвованием на сей предмет собственной суммы и по засвидетельствованию Святейшего Синода, за усердную службу 26 марта 1866 года был сопричислен к ордену Св. Анны второй степени. А 3 апреля 1871 года вновь, за те же заслуги, был сопричислен к ордену Св. Анны второй степени, украшенному императорской короной.

За пожертвование в Покровскую города Рузы церковь на ее украшение 12 ноября 1871 года преподано ему было благословение Святейшего Синода.

От него было пожертвовано на монастырь в разное время до 3000 руб., богослужебные сосуды и до 400 руб. на новый придельный храм. При нем же делались по разным случаям пожертвования из Лужецкого монастыря, например 200 руб., внесенные по случаю юбилея святителя Филарета.

В 1871 году в Можайске была эпидемия холеры и по этому случаю была принесена в город из Колоцкого Успенского монастыря чудотворная икона Колоцкой Божией Матери, которая побывала тогда и в Лужецком монастыре. Эпидемия прекратилась и уже не возобновлялась<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Семенщицева Е. Можайский Лужецкий Рождества Богородицы Ферапонтов мужской монастырь. История // Сайт Можайского Лужецкого Рождества Богородицы Ферапонтова мужского монастыря/ История. URL: <http://luzh-mon.ru/chtenie/publications/monastir>; Она же. Можайский Лужецкий



Колоцкая икона Божией Матери

В том же году в храме преподобного Ферапонта был освящен придел в честь местной святыни — иконы, изображающей честную главу Иоанна Предтечи на блюде, чудом сохранившейся после разорения монастыря французами в 1812 году. Икона была глубоко изрублена топором, лик же Предтечи и Крестителя Господня остался нетронутым<sup>1</sup>.

Ферапонтов монастырь/ Православие.Ру/Святые и святыни. <http://www.pravoslavie.ru/put/080110173653.htm> (дата обращения 07.10.2014).

<sup>1</sup> Там же.

## ВОЗВРАЩЕНИЕ В СРЕТЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ 1872–1880

Вследствие представления московского святителя Иннокентия (Вениаминова) указом Святейшего Синода, 10 апреля 1872 года архимандрит Виктор был перемещен из Можайского Лужецкого монастыря в Сретенский монастырь вторично, со степенью настоятеля второклассного монастыря.

В мае 1875 года архимандрит Виктор начал дело о покупке в собственность Сретенского монастыря с публичного торга соседнего владения наследников Щекиных. Для успешного и выгодного окончания этого дела ему потребовалось неоднократно выезжать в Санкт-Петербург. Там, например, он находился с 27 февраля по 12 марта 1876 года<sup>1</sup>. В июне 1876 года дело это было окончено, владение было куплено «за весьма выгодную цену 66.610 р.» и закреплено за монастырем надлежащим актом<sup>2</sup>.

В самый канун 1876 года, как сообщают «Русские ведомости»<sup>3</sup>, в Сретенском монастыре была совершена крупная кража денег в размере 235 804 руб., часть из которых была в билетах разных банков. Некий Варнас, уроженец Виленской губернии Динабургского уезда, поступивший в монастырь на послушание, во время отсутствия о. Виктора, подобрал ключ и украл из кельи настоятеля деньги. В следующем номере газеты сообщаются подробности похищения: «2-го января, в 11 часу вечера, в трактир Новиковой, что на Немецкой улице... пришел неизвестный человек, прилично одетый, лет 28–30, видимо взволнованный.

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 15. Л. 53.

2 Там же. Л.68.

3 Русские ведомости. 1876. № 2. 3 января.

Он спросил себе бутылку вина и вслед за тем вышел в ретирадное место. Вернувшись оттуда и рассчитавшись, неизвестный ушел. Вчера, 3-го января служащий в этом трактире 13-летний мальчик в 10-м часу утра отправился в ретирадное место и заметил концы платка, засунутого в щель пола. Вынув этот платок и развязав его, мальчик увидал кучу билетов разных банковских учреждений, и вслед за тем скрылся. Почти в то же самое время вошли во двор этого дома мусорщики и, найдя в сору разорванные конверты, на которых было обозначено сколько в каждом из них хранилось денег, представили их местной полиции. Явился туда и муж содержательницы трактира, Василий Алексеевич Новиков и, представив часть похищенных бумаг, сообщил, что состоящий у него в услужении мальчик после отлучки из заведения в 11-м часу утра пришел и показал ему именной билет, который был найден им в отхожем месте. На вопрос хозяина, нет ли у него еще таких же билетов, мальчик чистосердечно сознался, что они у него есть и спрятаны в курятнике. По настоянию хозяина, мальчик принес их ему. Тотчас явились судебные и полицейские лица и, дав знать архимандриту Виктору, приступили к обыску квартиры Новикова... Ценность отысканных процентных бумаг простирается на сумму 184 254 р. ... Похититель — крестьянин Динабургского уезда Александр Иванович Варнас, 27-ми лет, еще не разыскан»<sup>1</sup>.

В конце июня 1876 года о. Виктору на его прошение было разрешено произвести ремонт в приобретенных зданиях, а также построить новое: «...в приобщенных в недавнее время в собственность монастыря зданиях наследников Щекиных имеются ветхости, требующие неотлагательного поправления, именно: нужно перебрать по местам стены, переменить в каретных сараях накаты; исправить полы и накаты в других

---

<sup>1</sup> Русские ведомости. 1876. № 3. 4 января.

зданиях; устроить вновь три каменные двухэтажные ретирады к настоятельскому корпусу, в некотором отдалении от оногo, вместо трех теперешних ретирад, помещенных внутри корпуса, вредящих сыростью зданию; вместе с сим для доставления монастырю выгод от купленного имения Щекиных желается возвести новое каменное трехэтажное здание с подвальным этажом на пустопорожней земле, выходящей на Сретенку, и над существующими зданиями также третий этаж; на каковые постройки уже испрошено разрешение строительного начальства. Посметеархитекторанасииисправленияипостройки потребно до 54000 р. сер. Монастырской суммы неокладной в настоящее время имеется до 40000 р.; остальные же 14000 р. могут быть употреблены из текущих монастырских доходов, от сбережений из оных в течение 2 лет, в кои совершится постройка. Выгодность от предполагаемых построек несомненна, так как имение Щекиных, приносящее теперь дохода до 5000 р., будет тогда давать дохода до 10000 и более рублей. К употреблению монастырской суммы на постройку препятствий нет, поелику в оной на другие нужды монастыря надобности не имеется»<sup>1</sup>.

За усердную службу, ревностное исполнение своих обязанностей и многочисленных поручений по хозяйственной части 4 апреля 1876 года о. Виктор был награжден орденом Св. Владимира четвертой степени.

8 февраля 1877 года Московская городская управа отказала архимандриту Виктору в проведении в монастырь водопровода «за неимением лишней воды по южной линии общественных водопроводов»<sup>2</sup>.

В память провозглашения независимости Сербии о. Виктор был награжден Сербским орденом «Такова» III степени 14

<sup>1</sup> ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 15. Л. 72.

<sup>2</sup> Там же. Л. 94.

августа 1878 года<sup>1</sup>. Он оказывал активную помощь Сербии пожертвованиями в период сербско-турецких войн 1876–1878 гг.

23 июня 1879 года митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков) в Сретенском монастыре произнес слово в день чудотворной Владимирской иконы Пресвятой Богородицы<sup>2</sup>.

Весной 1879 года архимандрит Виктор просил разрешения начальства на разборку ветхой церкви во имя прп. Марии Египетской. Для освидетельствования состояния церкви была назначена специальная комиссия. По итогам осмотра был составлен следующий акт: «8 июня 1879 года мы, нижеподписавшиеся, вследствие предложения Строительного отделения Московского Губернского Правления от 15 мая сего года, осматривали каменную церковь во имя прп. Марии Египетской в Московском Сретенском монастыре и нашли, что означенная церковь во многих местах на стенах имеет большие трещины, продолжающиеся даже и по своду и находящейся на нем каменной главке. Причины образования этих трещин, по нашему мнению, объясняются устройством тяжелой каменной главки на своде, от чего распирает и свод, и стены. Процесс постепенного разрушения церкви происходит уже продолжительное время, как это доказывают старинные связи, заложенные кругом церкви снаружи под карнизом; в настоящее время в связях не хватает значительной части оных с северной стороны и потому естественно замечается увеличение признаков разрушения церкви. Вследствие сего, по мнению нашему,

1 Московские церковные ведомости. Официальный отдел. 1880. №13. 11 мая. С. 1.

2 Московские епархиальные ведомости. 1879. № 31. 26 июня. (Проповедь полностью приводится в приложении к данной работе).

необходимо немедленно принять меры к поддержанию церкви посредством опоясания ее наружными связями под карнизом в том месте, где уложены старинные связи; в противном случае она может грозить падением. Но имея в виду, что церковь древняя и может быть замечательна в историческом отношении, не должна быть сломана иначе, как по сношению с Императорским Археологическим Обществом, мы полагаем бы ограничиться немедленным принятием упомянутых мер к поддержанию оной. Инженер Архитектор А. Венденбаум. Архитектор Иванов. Архитектор Ипатьев»<sup>1</sup>.

15 июня 1879 года Консistorией было предписано: «настоятелю Московского Сретенского монастыря архимандриту Виктору немедленно озаботиться принятием мер к поддержанию ветхой Мариинской церкви в вверенном ему монастыре, указанным в акте Комиссии способом; между тем сделать сношение с Императорским Русским Археологическим обществом и просить уведомления: нет ли препятствий со стороны сего Общества к разобранию означенной церкви»<sup>2</sup>.

Сретенский монастырь страдал от тесноты и в XIX веке. Так, например, описывается благочинным Ивановского сорока, протоиереем Платоном Капустиным один из крестных ходов 1879 года: «27<sup>3</sup> минувшего августа в крестный ход, бывший из Успенского собора в Сретенский монастырь и обратно, священно-, церковнослужители... к поднятию и сопровождению святыни явились благовременно, и в самом шествии не произошло никакого беспорядка и затруднения, кроме обычной

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 15. Л. 220–220об.

2 Там же. Л. 221.

3 Там же. Д.310. Л.140: Указ из МДК от 21 августа 1881 года за № 4947 о том, что «с настоящего года праздновать и крестный ход совершать в день Сретения иконы Божией Матери, именуемой Владимирской, 26 августа, но не 27 августа, как совершалось прежде».

продолжительной остановки хода во время пронесения хоругвей через главные ворота монастыря. ...По неуместительности храма монастыря и крайней во время богослужения тесноте как в храме, так и на папертях, приходящее... духовенство издавна принуждено бывает *разоблачаться* священных одежд на дворе монастыря, среди народа окружающего храм, и потом, вместе с причетниками и трапезниками, носящими в узлах священнослужительские облачения, стоят или в среде народа на дворе монастыря, или в темном проходе между алтарем и стеной монастыря, наполняемом приходящими в другие ворота монастыря разносчиками с калачами и разными лакомствами. Для соблюдения благоприличия было бы желательно, дабы в дни крестных ходов в Сретенский монастырь отводимо было в нем временно для пребывания приходящего духовенства какое-либо особое помещение, в котором бы разоблачались священнослужители в конце литургии и могли в порядке отправиться в храм для поднятия святыни в обратный ход...»<sup>1</sup>.

К 1880 году здоровье о. Виктора совсем расстроилось, и он был отправлен на покой. Его преемником стал архимандрит Мелетий (Андреевский).

Вследствие указа из Консистории от 9 сентября 1880 года архимандрит Мелетий в своем донесении митрополиту Макарию (Булгакову) писал, что принял во владение от архимандрита Виктора Сретенский монастырь со всем его движимым и недвижимым имуществом по описям, а также и то имущество, которое в опись не внесено, и монастырскую библиотеку с имеющимися в ней книгами<sup>2</sup>.

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 15. Л. 239.

2 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп.1. Д. 14. Л. 46–55.

**Указъ ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА,  
САМОДЕРЖЦА ВСЕРОССИЙСКАГО, изъ Московской  
Духовной Консисторіи, Московскаго Сретенскаго монастыря**

№ 3484

Архимандриту и Кавалеру Виктору. Въ архимандритствѣ  
прошилъ разрешитиъ Николаевна на разборкѣ ветхой Церкви  
во имя Преподобной Маріи Египетской въ вѣрениномъ Василі-  
ионоу монастырѣ. Сиротинское Индустріе Московскаго Губернскаго  
Правленія, въ которое сообщено было изъ Консисторіи о означенной  
Книжествѣ въ свидѣтельствѣ означенной Церкви въ вѣрени-  
номъ Василіио монастырѣ, при отпущеніи, оиъ 13 сего Мая 1876  
г. протриводило въ Консисторію актъ, составленный особно Кон-  
систоріею по свидѣтельству означенной Церкви, въ которомъ  
актѣ значилось, 1879 года Мая 8 днъ снъ, иже подписавшійся,  
въ свѣдѣніи Губернскаго Индустріе Московскаго  
Губернскаго Правленія, оиъ 15 Мая сего года, означивающа Ка-  
мешную Церковь во имя Преподобной Маріи Египетской въ Мос-  
ковскомъ Сретенскомъ монастырѣ и наемшу что Кварталъ  
Черновъ во многомъ мѣстахъ на стѣнахъ имѣютъ большіе  
трещины, продолжающіеся даже и по своду и находящійся  
на немъ наемной планкъ. Причинъ образованія этихъ тре-  
щинъ по наемшу шлжно объяснить устройствомъ стѣ-  
нной наемной главки на сводѣ, отъ чего растрася и  
сводъ и стѣны. Проуеся пометенная разрушенія Церкви про-  
исходившій при продолжительное время, какъ это доказываетъ  
старинная свѣдѣніи, заноренная крестная Церковь снаружи подъ  
кривою; въ настояще время въ свѣдѣніи не являюща

Лист из указа, составленного вследствие прошения архимандрита Виктора на разборку церкви Прп. Марии Египетской. ЦГА г. Москвы, ЦХД до 1917г., Ф.1184 Оп.1 Д.15 Л.220

## БРАТИЯ<sup>1</sup>

Проследив жизненный путь архимандрита Виктора, интересно узнать и о тех людях, которые окружали его, строили вместе с ним обитель. Ниже приводится список братии Сретенского монастыря с краткими сведениями из жизни каждого. Поиск более подробной информации о насельниках является предметом дальнейшего исследования.

Список разделен на две части, что соответствует двум периодам пребывания в монастыре о. Виктора. После имени указываются годы жизни в Сретенском монастыре. В конце каждой части, для наглядности, список братии дается в таблице, по годам. Темным цветом выделены вновь прибывшие монахи и послушники. Рядом с именами указаны номера соответствующих послужных списков. Послужных списков за 1876 год обнаружить не удалось.

А. 1853–1859 гг.:

**1) Иеромонах Григорий (Митропольский), 1850–1861†.** Вдовый священник Герасим. По окончании курса наук в Троицкой Семинарии 24 августа 1810 года произведен в священника Серпуховского округа в село Лобаново к Знаменской церкви. 11 марта 1811 года переведен в село Ямкино Богородской округи. 20 февраля 1818 года получил бронзовый крест с надписью 1812 года. 2 января 1827 года за ревностное служение награжден набедренником. 4 августа 1830 года определен в должности благочинного. 26 сентября того же года благочинным утвержден. В благочиннической должности находился до нового разделения благочиний, происшедшего 24 февраля 1833 года. Определен присутствующим в Богородское Духовное правление 24 февраля 1833 года. 14 апреля 1837 года

<sup>1</sup> См. ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 270, 271: Ведомости о монашествовавших за 1848–1889 гг.

пожалован бархатной фиолетовой скуфьей. 27 ноября 1840 года, по случаю обозрения в том году церковью Богородского уезда, удостоился благословения Синода. В число братства Сретенского монастыря определен 28 ноября 1850 года в возрасте 63 лет. В монашество пострижен 19 августа 1851 года. Казначеем Сретенского монастыря определен 22 декабря того же года. 23 июля 1853 года назначен духовником Московских Алексеевского и Зачатьевского женских монастырей. В 1857 году награжден бронзовым крестом на Владимирской ленте в память войны 1853–1856 годов. Состояния очень хорошего и благочестивой жизни<sup>1</sup>.

7 августа 1859 года по старости лет и болезненному состоянию от должности казначея в Сретенском монастыре и духовника Алексеевского и Зачатьевского монастырей отказывался<sup>2</sup>. В октябре 1859 года вновь отказывался от казначейской должности. 16 октября 1859 года было постановлено в должности казначея утвердить иеромонаха Феодорита, должность же духовника женских монастырей оставить за иеромонахом Григорием<sup>3</sup>. Умер 6 июля 1861 года<sup>4</sup>.

2) **Иеромонах Геннадий, 1847–1864†**. По окончании философского курса, в 1809 году произведен в священника в село Пиногор Юрьевской округи Владимирской епархии. 19 июня 1835 года по вдовству и желанию определен в число братства Сольбинской пустыни. По увольнении его из Владимирской епархии в Московскую, определен в число братства Высокопетровского монастыря 15 января 1838 года, где в монашество пострижен 23 сентября 1839 года. Казначеем определен 31 марта 1843 года, а 22 ноября 1846 года от должности казначейской был уволен. В Сретенский монастырь определен 19 марта 1847 года в возрасте 61 года. Служил,

1 Там же.

2 Там же. Д. 9. Л. 1047, 1075.

3 Там же. Л. 1081.

4 Там же. Д. 270. Л. 96–104.

пел на клиросе. С 1851 года — в должности духовника<sup>1</sup>. 19 августа 1852 года по его прошению отпущен в село Пиногор для свидания с родными на 1 месяц<sup>2</sup>. Имел два бронзовых креста: в память войны 1812 года и войны 1853–56 годов. Умер 30 декабря 1864 года<sup>3</sup>.

**3) Иеромонах Нафанаил, 1850–1857.** По увольнении из-за слабого здоровья от продолжения наук в семинарии в 1835 году был определен в число послушников Новоторжского Борисоглебского монастыря, где в том же году 12 июня посвящен в стихарь. 10 февраля 1840 года перемещен псаломщиком в Тверской Архиерейский дом, где 2 апреля того же года пострижен в монашество, а 21 апреля рукоположен в иеродиакона. В 1842 году из-за стремления к уединению перемещен в Нилову пустынь. 12 июня 1843 года поступил в братство Свято-Троицкой Лавры, где исполнял разные монастырские послушания. 23 декабря 1847 года определен в Ставропигиальный Симонов монастырь, где 21 марта 1848 года рукоположен в иеромонаха. 10 октября 1850 года по прошению его определен в Сретенский монастырь в возрасте 41 года. Служил, пел на клиросе. За прохождение должности священника при церкви Смирительного и Рабочего домов в Москве 30 июля 1852 года ему было объявлено одобрение начальства. В должности ризничего — с 1853 по 1854 годы<sup>4</sup>. 18 марта 1855 года по болезни просил о разрешении на 3 месяца уехать к родным в село Леонтьево Вышневолоцкого уезда Тверской губернии, как для свидания, так и для выздоровления<sup>5</sup>, что было ему позволено 11 апреля 1855 года<sup>6</sup>. 19 июня 1857 года по прошению отпущен в города: Киев и Воронеж для богомолья

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 270, 271.

2 Там же. Д. 9. Л. 156.

3 Там же. Д. 270. Л. 105–115.

4 Там же. Д. 270, 271.

5 Там же. Д. 9. Л. 478.

6 Там же. Л. 480.

сроком на 4 месяца<sup>1</sup>. 16 декабря 1857 года по прошению, т.к. «открытый воздух имеет целительное в его хронической болезни действие, и к совершенному поправлению своего здоровья», переведен в число братства Серпуховского Высоцкого монастыря<sup>2</sup>.

4) **Иеромонах Антиох, 1848–1857.** По исключении из философского класса, 31 марта 1832 года рукоположен в дьякона в село Осовцо Юрьевской округи Владимирской губернии. 8 января 1840 года по вдовству и желанию определен в число братства Суздальского Спасо-Ефимиева монастыря, где 20 июня 1843 года пострижен в монашество. По увольнении его из Владимирской Епархии в Московскую, 12 июня 1848 года определен в число братства Сретенского монастыря в возрасте 39 лет. Служил, пел на клиросе. В иеромонаха посвящен 10 декабря 1850 года<sup>3</sup>. 8 января 1857 года по прошению перемещен на больничное положение в Московский Покровский монастырь<sup>4</sup>.

5) **Иеромонах Никандр (Соколов), 1853–1872†.** Вдовый священник Никанор Соколов. По окончании курса богословских наук по 2 разряду в Московской семинарии 23 февраля 1825 года произведен был в священника к Воскресенской церкви в Павловском посаде. В 1838 году определен по ведомству духовником. 24 сентября 1841 года за обучение шестерых мальчиков чтению и чистописанию ему было объявлено благословение Синода. В число братства Сретенского монастыря определен 27 ноября 1853 года в возрасте 50 лет. Пострижен в монашество 1 октября 1855 года. Служил, пел на клиросе. Духовником братии Сретенского монастыря определен 20 декабря 1862 года. В память войны 1853–1856 годов имел бронзовый крест. 25 августа 1870 года по болезненному

1 Там же. Л. 834.

2 Там же. Л. 920–921.

3 Там же. Д. 270–271.

4 Там же. Д. 9. Л. 818.

состоянию был уволен за штат и жил в Сретенском монастыре на больничной вакансии. Умер 1 февраля 1872 года от водянки в груди, похоронен 4 февраля в Покровском монастыре<sup>1</sup>.

6) **Иеромонах Герман, 1827–1853.** Первоначально 27 сентября 1823 года был принят в число послушников Переяславского Никитского монастыря. В Сретенский монастырь определен 15 декабря 1827 года в возрасте 27 лет. В монашество пострижен 15 июня 1830 года. В иеродиакона посвящен 14 сентября 1831 года. В иеромонаха — 5 июня 1832 года. Служил, пел на клиросе. В 1851 году исполнял еще и должность ризничего. С 1852 года находился под запрещением за неповиновение<sup>2</sup>. Указом от 15 мая 1853 года был переведен с запрещением священнослужения в Екатерининскую пустынь<sup>3</sup>.

7) **Иеромонах Леонтий (Лебедев), 1851–1863†.** Вдовый рясофорный диакон Леонид Лебедев. По исключении из среднего отделения Владимирской семинарии первоначально был определен дьяконом в село Поздняково 22 августа 1833 года, а 13 ноября 1850 года уволен за штат по слабости здоровья. В Сретенский монастырь определен 2 марта 1851 года в возрасте 40 лет. Служил, пел на клиросе. В монашество пострижен 30 ноября 1853 года. Посвящен в иеромонаха 24 декабря 1858 года Порфирием, епископом Дмитровским в домовый церкви прп. Саввы, что на Саввинском подворье<sup>4</sup>. 12 июня 1859 года о. Леонтий писал объяснительную: «...за болезнью священника, что у Троицы на Капельках, был я приглашен для служения литургии и в приношении Святых Даров, когда произнес «Святая Святым», стал собирать губкой частицы на дискосе и по нечаянности задел ризой Святую Чашу, от

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 270, 271.

2 Там же.

3 Там же. Д. 9. Л. 227.

4 Там же. Л. 980.

чего она покачнувшись, будучи слишком мала, немного излила на святой антиминос Крови, которую я тотчас собрал в Святую Чашу и антиминос вытер платом, на престоле лежащем...»<sup>1</sup>. К сожалению, информация о дальнейших последствиях этого проступка пока не найдена. Умер 27 апреля 1863 года<sup>2</sup>.

**8) Монах Мартиниан, 1816–1863†.** Изначально был определен в Сретенский монастырь 16 июля 1816 года в возрасте 26 лет. В монашество пострижен 19 октября 1819 года. Пел на клиросе. По слабости зрения был мало способен к послушаниям. Умер в 1863 году<sup>3</sup>.

**9) Монах Иосиф, 1853–1874?†.** Из мещан. Первоначально 27 ноября 1844 года был определен в Иосифов монастырь, где в монашество пострижен 19 сентября 1848 года. В Сретенский монастырь определен 16 января 1853 года<sup>4</sup> в возрасте 41 года. Исправлял должность расходчика по братской трапезе. С 1868 — помощник свечника<sup>5</sup>. Сохранилась опись имущества, оставшегося после смерти монаха Иосифа: икона препп. Антония, Феодосия, Сергия Радонежского Чудотворца и Иосифа Волоколамского, с хрустальной перед ней лампадкой; диван, 2 стола, 3 стула, угольник и комод дубовый; койка, войлок, подушка перовая и комодец; самовар, чайник, 2 чашки, полоскательная чашка и 2 подсвечника медных; стенные часы; 2 рясы, подрясник, сапоги одни козловые и другие валеные; белье, одеяло ситцевое, простыня<sup>6</sup>.

**10) Монах Венедикт (Первенцев), 1850–1854.** Послушник Василий Первенцев. В 1821 году первоначально определен был

1 Там же. Л. 1031, 1032.

2 Там же. Д. 270–271.

3 Там же.

4 Там же. Д. 9. Л. 211.

5 Там же. Д. 270–271.

6 Там же. Д. 310. Л. 178.

пономарем в село Фоминичи Жиздринского уезда. В 1822 году был посвящен в стихарь. 31 марта 1850 года определен в число послушников Георгиевского монастыря. 22 ноября 1850 года в возрасте 41 года был определен в Сретенский монастырь. Пел на клиросе. С 1851 года — инок Вениамин. 4 декабря 1853 года пострижен в монашество. Исправлял послушание в должности свечника. 16 июня 1854 года по прошению определен в число братства Московского Покровского монастыря<sup>1</sup>.

**11) Инок Иероним, 1851–1855.** По исключении из низшего отделения Рязанской семинарии без свидетельства 27 августа 1813 года определен был в село Новопокровское на дьячковское место. Вдов. В Сретенский монастырь определен 26 марта 1851 года в возрасте 55 лет. Исправлял послушание в должности часовенного, потом был помощником свечника<sup>2</sup>. 17 января 1855 года по собственному желанию был исключен из монастыря и духовного звания<sup>3</sup>.

**12) Послушник Агапий Петров, 1850–1855†.** Из воспитанников Императорского Воспитательного Дома. В Сретенский монастырь определен 6 мая 1850 года в возрасте 19 лет. Исправлял клиросное послушание. 12 октября 1851 года посвящен во стихарь. Умер 17 августа 1855 года<sup>4</sup>.

**13) Послушник Алексей Смирнов, 1852–1854.** Находящийся на послушническом положении Алексей Смирнов. По исключении из высшего отделения Звенигородского уездного училища 21 июля 1852 года в возрасте 17 лет определен в Сретенский монастырь на годичное испытание. Исправлял чтение и церковное пение. 7 августа 1853 года принят в братство Сретенского монастыря и 29 ноября того же года посвящен в стихарь в домовая церкви преподобного

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 9. Л. 361.

2 Там же. Д. 270, 271.

3 Там же. Д. 9. Л. 431.

4 Там же. Д. 270, 271.

Саввы, что на Саввинском подворье<sup>1</sup>. Исправлял должность пономаря. В 1854 году был определен «в село во дьячки»<sup>2</sup>.

**14) Послушник Семен Никифоров, 1853–1854†.** Из вольноотпущенных графа Шереметьева. В Сретенский монастырь в число послушников был определен 12 июня 1853 года в возрасте 21 года, с надеждой пострижения в монашество. Исправлял клиросное пение. Умер в 1854 году<sup>3</sup>.

**15) Инок Палладий (Стефанов), 1852–1858.** Послушник Петр Стефанов. Определен в Сретенский монастырь 5 февраля 1852 года в возрасте 21 года на испытание. Исправлял послушание в должности просфорника. 30 января 1853 года определен послушником Сретенского монастыря. С 1854 года — инок Палладий. Исправлял послушание в должности свечника. 30 января 1858 года по прошению переведен в число братства Можайского Лужецкого монастыря<sup>4</sup>.

**16) Монах Парфений (Андреев), 1852–1856.** Послушник Петр Андреев. Из крестьян. В Сретенский монастырь определен 9 мая 1852 года. Исправлял чтение и клиросное пение. В монашество пострижен 12 октября 1855 года. 27 августа 1856 года послан в Угрешский монастырь под присмотр «по обнаруженной нетрезвости и за бесчинные поступки»<sup>5</sup>. 29 октября 1856 года было утверждено: «Игумену Сретенского монастыря поставить на вид, что монах Парфений поспешно и без внимательной осмотрительности удостоен им пострижения в монашество, в летах молодых, из крестьянского сословия, после кратковременного искуса от 9 мая 1852 года до 12 октября 1855 года и затем внушить, чтобы на

1 Там же. Д. 9. Л.307.

2 Там же. Д. 270, 271.

3 Там же. Д. 9. Л. 325.

4 Там же. Л. 928.

5 Там же. Л. 761.

будущее время, стараясь не умножать число слабых монахов, представляя к пострижению из крестьянского сословия не иначе, как по довольном приготовлении их к монашеской жизни и по тщательном удостоверении в истинности их расположения к строгому монашескому житию»<sup>1</sup>.

**17) Послушник Михаил Васильев, 1853–1873.** Сын уволенного из Московской синодальной типографии переплетчика Василия Герасимова. По исключении из высшего отделения Московского Высокопетровского духовного училища по прошению его родителя в декабре 1852 года из-за слабого здоровья уволен из типографского ведомства в Московское епархиальное ведомство. Определен в Сретенский монастырь 6 февраля 1853 года в возрасте 19 лет. Был чтецом. Послушником прожил в монастыре 20 лет<sup>2</sup>.

**18) Послушник Илья Лебедев, 1850–1853, 1858–1864.** По исключении из Владимирского Духовного уездного училища 10 июня 1850 года был определен в Сретенский монастырь в возрасте 18 лет. Исправлял клиросное послушание. 12 октября 1851 года посвящен в стихарь. В Московский Покровский монастырь переведен по прошению 9 декабря 1853 года<sup>3</sup>, а 11 января 1860 года вновь определен в число послушников Сретенского монастыря. Исключен из монастыря указом от 16 ноября 1864 года<sup>4</sup>. Информация о причинах исключения и дальнейшей жизни послушника пока не найдена.

**19) Послушник Иван Смирнов, 1853.** Сын пономаря Николаевской церкви в селе Кленове Подольского уезда Московской губернии Гавриила Ионова<sup>5</sup>. По исключении из высшего отделения Московского Перервинского духовного училища по собственному

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 9. Л. 794.

2 Там же. Д. 270, 271.

3 Там же. Д. 9. Л. 308.

4 Там же. Д. 270, 271.

5 Там же. Д. 9. Л. 269.

желанию и по прошению его отца определен в число послушников Сретенского монастыря 31 августа 1853 года в возрасте 20 лет. Исправлял послушание в должности пономаря.

**20) Послушник Василий Архангельский, 1853–1854.** Сын дьячка Успенской церкви Подольского уезда Московской губернии Стефана Сергеева<sup>1</sup>. По исключении из низшего отделения Московского Перервинского духовного училища по безуспешности обучения 31 июля 1853 года в возрасте 16 лет был определен в Сретенский монастырь послушником на годичное испытание. 3 сентября 1854 года был определен в число послушников монастыря<sup>2</sup>. Исправлял послушание пономаря. Указом от 9 апреля 1855 года определен на пономарское место в село Станиславль Подольского уезда<sup>3</sup>.

**21) Инок Илья (Алексеев), 1854–1859.** Послушник Яков Алексеев. Из московских мещан. Изначально был определен в число послушников Троицкой Кривоезерской пустыни Костромской епархии (26 октября 1851 года). 15 февраля 1854 года в возрасте 23 лет определен в число послушников Сретенского монастыря. 11 сентября 1855 года посвящен в стихарь епископом Дмитровским Алексием в Георгиевской церкви, что в бывшем Георгиевском монастыре<sup>4</sup>. Исправлял чтение и клиросное пение. В 1857 году облачен в рясофор. 18 августа 1859 года по прошению был переведен в число братства Николаевского Угрешского монастыря<sup>5</sup>.

**22) Иеродиакон Парфений (Никаноров), 1854–1869†.** Инок Павел. Из вольноотпущенных крестьян. Первоначально был определен в число братства Николаевского Пешношского

<sup>1</sup> Там же. Л. 251.

<sup>2</sup> Там же. Л. 404.

<sup>3</sup> Там же. Л. 483.

<sup>4</sup> Там же. Л. 650.

<sup>5</sup> Там же. Л. 1048.

монастыря (12 сентября 1850 года). В Сретенский монастырь перемещен 29 октября 1854 года в возрасте 33 лет. Исправлял чтение и клиросное пение, был свечником. 25 октября 1859 года ему было разрешено отправиться для поклонения к Гробу Господнему в Иерусалим и на Афонскую Гору сроком на один год<sup>1</sup>. В монашество пострижен 17 января 1861 года. В стихарь посвящен 23 декабря 1865 года, 25 декабря того же года был рукоположен в иеродиакона. Умер 24 января 1869 года. Похоронен в Покровском монастыре.

**23) Иеромонах Феодорит, 1854–1871.** По исключению из Рязанской семинарии, 1 сентября 1840 года принят в братство Спасо-Вифанского монастыря, где в монашество пострижен 21 ноября 1843 года, рукоположен в иеродиакона 22 июля 1845 года, а 7 июня 1852 года посвящен в иеромонаха. Переведен по прошению в число братства Сретенского монастыря 21 января 1854 года в возрасте 41 года. Исправлял должность ризничего и клиросное пение. Утвержден ризничим 14 ноября 1856 года. В должность казначея определен 26 октября 1859 года. Утвержден казначеем 23 декабря 1864 года. Имел бронзовый крест в память войны 1853–1856 годов. Награжден набедренником 9 апреля 1867 года<sup>2</sup>.

**24) Священник Василий Ширяев, 1855–1859.** По окончании курса наук в Спасо-Вифанской семинарии с аттестатом 2-го разряда, потребован был в Полоцкую епархию, где 30 августа 1837 года был рукоположен в священника епископом Полоцким и Виленским<sup>3</sup> Исидором к Георгиевской церкви в местечко Якиман. Определен заведующим свечной соборной епархиальной лавкой 24 ноября 1837 года, эту должность исправлял до 1841 года. 28 апреля 1842 года определен на священническое место в село Орлово к Николаевской церкви. Переведен к Дмитровской градской Преображенской

1 Там же. Л. 1094.

2 Там же. Д. 270, 271.

3 Там же. Д. 9. Л. 490.

церкви 28 октября 1843 года. По вдовству и желанию его в возрасте 38 лет определен в число братства Сретенского монастыря указом от 20 апреля 1855 года. Совершал священнослужение. 8 февраля 1854 года был послан на две недели в Пешношский монастырь «для увещания к трезвости и испытания в поведении». По решению дела о притеснениях, делаемых им пономарю Ивановскому в присутствии местного благочинного перед началом богослужения, 26 марта 1854 года положил сто поклонов. 3 августа 1859 года по прошению был переведен в число братства Бобренева монастыря<sup>1</sup>.

**25) Послушник Александр Боголепов, 1855–1860.** По исключении из низшего отделения Московской семинарии был определен в дьячка к Богородице-Рождественской церкви села Ратмири Коломенской округи. Из-за незнания и неспособности к пению 5 октября 1855 года по прошению был определен в число послушников Сретенского монастыря в возрасте 23 лет. Исправлял должность звонаря. 26 октября 1859 года по прошению же был отпущен на 2 месяца для поклонения святым местам, находящимся в Московской епархии<sup>2</sup>. Дальнейшая судьба неизвестна.

**26) Иеромонах Филарет, 1856–1869†.** По исключении из высшего отделения Шацкого духовного училища 15 ноября 1843 года определен в число братства Шацкого Николаевского Чернеевского монастыря Тамбовской епархии. Посвящен в стихарь в 1844 году. Пострижен в монашество 12 апреля 1853 года, а 28 августа того же года рукоположен в иеродиакона. В число братства Сретенского монастыря определен 12 января 1856 года в возрасте 34 лет. Исправлял священнослужение и клиросное пение. 28 июля 1861 года посвящен в иеромонаха. Умер 7 марта 1869 года от апоплексии, похоронен в Покровском монастыре<sup>3</sup>.

1 Там же. Л. 1046.

2 Там же. Л. 1089.

3 Там же. Д. 270, 271.

**27) Иеродиакон Аарон (Лаврентьев), 1856–1861†.** Послушник Андрей Лаврентьев. Из московских мещан. 12 января 1856 года в возрасте 53 лет был определен в число послушников Сретенского монастыря. Исправлял должность свечника. В монашество пострижен 9 марта 1860 года. В иеродиакона рукоположен 10 августа 1861 года. Умер в 1861 году<sup>1</sup>.

**28) Послушник Федор Львов Родионов, 1856†.** Из дворян. Сын перемышльского помещика, дворянина Льва Иванова Родионова. Родился 10 мая 1831 года, имения за ним никакого не имелось, и в монашеское звание он был отправлен отцом<sup>2</sup>. Обучался в 5 классах Калужской губернской гимназии, откуда исключен по слабому здоровью по прошению отца. Определен в число послушников Сретенского монастыря 17 февраля 1856 года в возрасте 25 лет. Читал и пел на клиросе. Умер в 1856 году.

**29) Послушник Александр Антонов Щербинин<sup>3</sup>, 1856–1861.** Из тульских мещан. Обучался в доме родителей чтению и письму. 12 ноября 1856 года в возрасте 21 года был определен в число послушников Сретенского монастыря. Исправлял послушание при монастырской часовне. 6 ноября 1859 года ему было разрешено путешествие в Иерусалим, для поклонения Гробу Господнему, и по святым местам Афонской Горы сроком на один год<sup>4</sup>. О дальнейшей его жизни ничего неизвестно.

**30) Диакон Александр Казанский, 1858–1864.** По исключении из низшего отделения Московской семинарии, в 1850 году поступил в митрополичий певческий хор, а 31 мая 1856 года был произведен в дьякона к Воскресенской церкви села Волович Коломенского уезда. В число братства Сретенского монастыря по

1 Там же.

2 Там же. Д. 9. Л. 708.

3 Там же. Л. 796, 799.

4 Там же. Л. 1101.

вдовству и желанию определен 28 мая 1858 года в возрасте 27 лет. Исправлял служение и клиросное пение. Переведен в Московский Покровский монастырь указом от 9 сентября 1864 года<sup>1</sup>.

**31) Иеромонах Антоний (Михайлов), 1858–1873.**  
Послушник

Архип Михайлов. Из крестьян. Определен в число послушников Николаевского Пешношского монастыря 4 октября 1856 года. В число братства Сретенского монастыря определен указом от 20 мая 1858 года в возрасте 29 лет. Исправлял чтение и клиросное пение. В монашество пострижен 17 января 1861 года. В иеродиакона посвящен 26 мая 1863 года. В иеромонаха рукоположен 20 мая 1868 года<sup>2</sup>.

**32) Послушник Василий Феодулов, 1858–1859.** Из вольноотпущенных крестьян. По увольнении из крепостного состояния, 13 мая 1858 года в возрасте 31 года указом Консистории определен в число послушников Сретенского монастыря. Вследствие прошения его 16 октября 1859 года уволен в «первобытное состояние»<sup>3</sup>.

**33) Иеродиакон Григорий (Покровский), 1858–1871.** Послушник Георгий Покровский. Сын бывшего дьячка Семена Федорова Бронницкого уезда Воскресенской церкви в селе Воскресенском<sup>4</sup>. По исключении из высшего отделения Николо-Перевинского духовного училища, указом Консистории от 30 января 1858 года в возрасте 18 лет определен в число послушников Сретенского монастыря. Исправлял должность пономаря. В стихарь посвящен 3 мая 1859 года епископом Дмитровским Леонидом. В монашество пострижен 8 марта 1869 года. 13 апреля того же года посвящен в иеродиакона.

1 Там же. Д. 270–271.

2 Там же.

3 Там же. Д. 9. Л. 1080.

4 Там же. Л. 929.

Таблица А

1853	1854	1855
(Ионафан/Виктор)	(Виктор)	(Виктор)
иером. Герман (запр.) <b>А6</b>		
иером. Нафанаил <b>А3</b>	иером. Нафанаил	иером. Нафанаил
иером. Геннадий <b>А2</b>	иером. Геннадий	иером. Геннадий
		свящ. Василий Ширяев <b>А24</b>
иером. Антиох <b>А4</b>	иером. Антиох	иером. Антиох
мон. Мартиниан <b>А8</b>	мон. Мартиниан	мон. Мартиниан
	посл. Яков Алексеев <b>А21</b>	посл. Яков Алексеев
посл. Петр Андреев <b>А16</b>	посл. Петр Андреев	мон. Парфений (Андреев)
посл. Петр Стефанов <b>А15</b>	инок Палладий Стефанов	инок Палладий Стефанов
посл. Алексей Смирнов <b>А13</b>	посл. Алексей Смирнов	
посл. Семен Никифоров <b>А14</b>		
посл. Агапий Петров <b>А12</b>	посл. Агапий Петров	посл. Агапий Петров +
	инок Павел Никаноров <b>А22</b>	инок Павел Никаноров
посл. Илья Лебедев <b>А18</b>	<i>Покровский монастырь</i>	
мон. Венедикт (Первенцев) <b>А10</b>		
иером. Григорий (Митропольский) <b>А1</b>	иером. Григорий (Митропольский)	иером. Григорий (Митропольский)

ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О СРЕТЕНСКОМ МОНАСТЫРЕ

1856–1857	1858–1860
(Виктор)	(Виктор/Вениамин)
иером. Нафанаил	
иером. Геннадий	иером. Геннадий
свящ. Василий Ширяев	свящ. Василий Ширяев
иером. Антиох	
мон. Мартиниан	мон. Мартиниан
посл. Яков Алексеев	инок Илья (Алексеев)
инок Палладий Стефанов	
	иерод. Иона
инок Павел Никаноров	инок Павел Никаноров
	посл. Илья Лебедев
	дьяк Александр Казанский А30
иером. Григорий (Митропольский)	иером. Григорий (Митропольский)

СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК. ВЫПУСК 5

Таблица А (продолжение)

иерод. Леонтий (Лебедев) А7	иерод. Леонтий (Лебедев)	иерод. Леонтий (Лебедев)
	иером. Феодорит А23	иером. Феодорит
инок Иероним А11	инок Иероним	
свящ. Никанор Соколов А5	свящ. Никанор Соколов	иером. Никандр (Соколов)
мон. Иосиф А9	мон. Иосиф	мон. Иосиф
посл. Михаил Васильев А17	посл. Михаил Васильев	посл. Михаил Васильев
посл. Иван Смирнов А19		посл. Александр Боголепов А25
посл. Василий Архангельский А20	посл. Василий Архангельский	

Б. 1872–1880:

- 1) Монах Иосиф, 1853–1874 (см. А9).
- 2) Послушник Михаил Васильев, 1853–1873 (см. А17).
- 3) Иеромонах Антоний (Михайлов), 1858–1873 (см. А31).
- 4) Иеромонах Сергей, 1870–1873. Из дворян Черниговской губернии. По выходе из дворянского сословия, 16 мая 1847 года определен в число послушников Елецкого Черниговского

ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О СРЕТЕНСКОМ МОНАСТЫРЕ

иерод. Леонтий (Лебедев)	иером. Леонтий (Лебедев)
иером. Феодорит	иером. Феодорит
иерод. Филарет <b>A26</b>	иерод. Филарет
посл. Андрей Лаврентьев <b>A27</b>	мон. Аарон (Лаврентьев)
иером. Никандр (Соколов)	иером. Никандр (Соколов)
мон. Иосиф	мон. Иосиф
посл. Михаил Васильев	посл. Михаил Васильев
посл. Александр Боголепов	посл. Александр Боголепов
посл. Федор Львов + <b>A28</b>	
посл. Александр Антонов <b>A29</b>	посл. Александр Антонов
	посл. Архип Михайлов <b>A31</b>
	посл. Василий Феодулов <b>A32</b>
	посл. Георгий Покровский <b>A33</b>
	посл. Федор Лебедев
	посл. Иван Егоров Сотников

Братия Сретенского монастыря в период с 1853 по 1859 гг.

монастыря. Посвящен в стихарь 21 августа 1848 года. В монашество пострижен в Успенском Черниговском монастыре 20 апреля 1850 года. Рукоположен в иеродиакона 14 мая 1850 года. Из Елецкого перемещен в Московский Донской монастырь 6 марта 1851 года. Из Донского — в Заиконоспасский — 21 апреля 1852 года. Из Заиконоспасского переведен в Новоспасский

2 сентября 1853 года. Здесь 13 мая 1854 года поручена ему была должность ризничего. Рукоположен в иеромонаха 20 сентября того же года. По прошению принят в число братства Александро-Невской лавры 6 мая 1857 года. Определен членом Строительного комитета по лаврским хлебным амбарам 28 июля 1858 года. Определен подризничным по Лавре 20 ноября 1859 года. Указом Синода от 15 мая 1859 года был назначен для разбора в Синодальном архиве церковных вещей, пожертвованных в пользу православных заграничных церквей; а в октябре того же года был командирован в Лавру для принятия по описи икон, книг и других служебных принадлежностей, находящихся в двух раскольнических молельных — в домах купца Пикиева и мещанина Дмитриева. Награжден набедренником 28 марта 1860 года. С 1 июня по 1 августа 1861 года занимал должность ризничего. За отличное исполнение возложенных на него обязанностей, 27 февраля 1862 года получил от митрополита признательность и архипастырское благословение<sup>1</sup>. Командирован на пароходо-фрегаты «Рюрик» и «Пересвет» для исполнения священнослужения, где с 13 апреля по 15 ноября 1863 года состоял благочинным над священнослужителями военных судов Балтийского флота, за что и получил отличные аттестаты от командиров. 15 апреля 1864 года вновь командирован на пароходо-фрегат «Рюрик», откуда возвратился в том же году. За отлично-усердную и полезную службу награжден наперсным крестом, выдаваемым от Синода в 1865 году. С 12 мая по 5 октября 1866 года снова отправлен для священнослужения на пароходо-фрегат «Рюрик». По возвращении в Лавру, 10 октября 1866 года от флотского начальства был награжден одобрительным аттестатом. В апреле 1867 и 1868 годов опять командирован для священнослужения на тот же фрегат. За отлично-усердную службу во флоте, 4 мая 1867 года ему было объявлено благословение Синода,

<sup>1</sup> ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 270–271.

а в октябре 1868 года вновь награжден отличным аттестатом. По распоряжению митрополита, 3 октября того же года перемещен в число братства Троицкого Зеленецкого монастыря. В Московский Сретенский монастырь определен по его прошению 7 ноября 1870 года в возрасте 51 года. Имел бронзовый крест в память войны 1853–1856 годов. Исправлял священнослужение и клиросное послушание. Духовником братии определен 10 февраля 1872 года<sup>1</sup>.

**5) Иеромонах Геннадий, 1862–1874.** Из духовного сословия. По окончании низшего отделения Курской семинарии, 25 февраля 1840 года рукоположен в диакона в село Красное Щигровского уезда. 30 мая 1859 года по вдовству поступил в число братства Одесского Успенского монастыря. Пострижен в монашество 22 декабря 1860 года. Рукоположен в иеромонаха 11 марта 1861 года. В Сретенский монастырь переведен по прошению 30 ноября 1862 года в возрасте 43 лет. Исправлял чередное священнослужение и клиросное послушание<sup>2</sup>.

**6) Иеромонах Иона, 1860–1890.** Из духовного чина. По исключении из низшего отделения Мещевского духовного училища, 11 марта 1849 года определен в число братства Мещевского монастыря. Пострижен в монашество 1 мая 1855 года. В иеродиакона посвящен 26 января 1857 года. В число братства Сретенского монастыря определен 14 марта 1860 года в возрасте 35 лет. Исправлял чередное служение и клиросное пение. В иеромонаха рукоположен 27 августа 1866 года. Позже исполнял также должность кружечного и головщика. 26 июля 1876 года назначен членом комиссии по постройке монастырских зданий. В 1877 году награжден набедренником. Указом Консистории от 30 декабря 1887 года назначен братским духовником<sup>3</sup>.

1 Там же.

2 Там же.

3 Там же.

7) **Иеромонах Нектарий, 1868–1874.** Из мещан. Первоначально был определен в Троице-Сергиеву лавру 11 ноября 1854 года. В монашество пострижен 3 августа 1857 года. В иеродиакона посвящен 17 октября 1867 года. В Сретенский монастырь переведен согласно его прошению 28 мая 1869 года в возрасте 32 лет. Исправлял чередное служение и клиросное послушание. В иеромонаха рукоположен 27 ноября 1870 года. 2 ноября 1874 года выбыл на Перерву<sup>1</sup>.

8) **Иеромонах Афанасий, 1873–1890.** Из мещан. Первоначально определен в братство Харьковской Святогорской пустыни 31 марта 1847 года. Переведен в Берлюковскую пустынь Московской епархии 15 ноября 1850 года. Пострижен в монашество 20 ноября 1851 года. Рукоположен в иеродиакона 24 января 1854 года. В иеромонаха — 7 января 1857 года. Утвержден ризничим 5 ноября 1868 года. Переведен в Златоустов монастырь 15 мая 1873 года, а в Сретенский монастырь — 29 октября того же года в должность казначея, в возрасте 53 лет. В 1876 году награжден набедренником. По указу Консистории от 19 мая 1876 года назначен духовником сестер Московского Алексеевского монастыря<sup>2</sup>. В 1879 году награжден наперсным крестом, выдаваемым от Синода. По распоряжению епархиального начальства, за отсутствием настоятеля Сретенского монастыря, с 12 августа 1881 года по 12 сентября того же года, с 1 февраля 1882 года по 1 декабря того же года, с 11 марта 1883 года по 1 мая того же года и с 12 ноября того же года по 24 февраля 1884 года исполнял должность настоятеля. Указом Консистории от 13 марта 1889 года по болезни уволен от должности казначея<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. Д. 15. Л. 59.

<sup>3</sup> Там же. Д. 270–271.



9) **Иеромонах Павел, 1872–1877.** Первоначально, из низшего отделения Рязанской духовной семинарии, был определен на причетническую должность в село Ново-Паники и 22 октября 1857 года посвящен в стихарь. По вдовству и по прошению, 30 июня 1862 года определен в Данковский Покровский монастырь. В 1863 году переведен в Ряжский Димитриев монастырь и обратно в Данковский — в 1866 году, там пострижен в монашество 10 января 1867 года. 2 апреля того же года рукоположен в иеродиакона. Переведен в Рязанский Спасский монастырь в 1868 году, в Рязанский Ольгов монастырь — 4 октября 1871 года. В Сретенский — 11 декабря 1872 года в возрасте 34 лет. В иеромонаха посвящен 23 декабря 1873 года. 9 июня 1877 года по прошению был перемещен в Могилевскую епархию для вступления в должность настоятеля Охорского Преображенского монастыря<sup>1</sup>.

10) **Иеромонах Иоанникий, 1872–1878.** Из крестьян. Изначально определен в Гуслицкий Спасо-Преображенский общежительный монастырь 9 июня 1866 года. 9 сентября 1869 года по прошению его переведен в Лужецкий монастырь послушником. Пострижен в монашество 18 марта 1871 года. В иеродиакона посвящен 7 сентября 1871 года. В Сретенский монастырь переведен по прошению 30 мая 1872 года в возрасте 34 лет. Исполнял череду диаконского служения. Посвящен в иеромонаха 12 июня 1877 года в храме Новоспасского монастыря<sup>2</sup>. 7 июля 1878 года по прошению перемещен в Вологодскую епархию<sup>3</sup>.

11) **Иеродиакон Аверкий, 1872–1873.** Из крестьян. В монашество пострижен в Московском Богоявленском монастыре 29 января 1861 года. Перемещен в Троицкий монастырь Тверской епархии в 1869 году. Рукоположен в иеродиакона 20 августа

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 15. Л. 105, 119.

2 Там же. Л. 111.

3 Там же. Л. 161, 184.

1865 года, перемещен в Симонов монастырь 18 марта 1869 года. В Сретенский переведен 30 декабря 1872 года в возрасте 42 лет<sup>1</sup>.

**12) Иеродиакон Августин, 1870–1873.** По увольнении из низшего отделения Владимирской семинарии, 10 ноября 1851 года определен в число послушников Троице-Сергиевой лавры. Посвящен в стихарь 14 июня 1853 года. Пострижен в монашество 24 ноября 1857 года. Сделан начальником лаврской просфорни 30 июня 1860 года, от этой должности уволен 12 января 1861 года. Послан на Троицкое Сухаревское подворье псаломщиком 22 октября 1865 года. Возвращен в Лавру 21 октября 1866 года. 13 апреля 1867 года сделан помощником будильника и, по увольнении от этой должности состоял в церкви Св. прав. Филарета при клиросном послушании и псалтирном чтении. В Сретенский монастырь определен по прошению его 30 октября 1870 года в возрасте 43 лет. 26 ноября того же года посвящен в иеродиакона. Исправлял клиросное послушание и должность трапезного<sup>2</sup>.

**13) Монах Илия (Куликов), 1864–1873.** Послушник Иван Куликов. Из мещан. По увольнении от общества, 24 августа 1864 года определен в число братии Сретенского монастыря в возрасте 26 лет. Посвящен в стихарь 16 июня 1868 года. В монашество пострижен 8 марта 1869 года. Пономарь<sup>3</sup>.

**14) Иеродиакон Серапион, 1873–1879.** Из крестьян. Первоначально определен послушником в Бобренев монастырь 16 августа 1863 года. переведен в Белопесоцкий монастырь 10 июня 1864 года. В монашество пострижен 9 мая 1867 года. В Сретенский монастырь переведен по прошению 31 июля 1872 года в возрасте 37 лет. В иеродиакона посвящен 1 января

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 270–271.

2 Там же.

3 Там же.

1874 года. В 1875 году по прошению был отправлен в город Киев для богомолья на 3 месяца<sup>1</sup>.

**15) Послушник Иван Васильев, 1866–1873.** Из крестьян. По увольнении от общества, 29 июля 1866 года определен в число братии Сретенского монастыря в возрасте 54 лет. Был часовенным<sup>2</sup>.

**16) Монах Иннокентий (Агапов), 1872–1876.** Послушник Иван Агапов. Из крестьян. По увольнении от общества определен в Лужецкий монастырь 20 февраля 1871 года. В Сретенский монастырь переведен 30 мая 1872 года в возрасте 36 лет, посвящен в стихарь 20 декабря 1872 года. Исполнял клиросное послушание. В монашество пострижен 30 ноября 1875 года<sup>3</sup>. 7 сентября 1876 года был перемещен в пустынь Св. Параклита, что при Свято-Троицкой Сергиевой лавре<sup>4</sup>.

**17) Иеромонах Герасим (Орлов), 1872–1890.** Послушник Георгий Орлов. По увольнении из Мещевского духовного училища, 18 октября 1872 года определен в число послушников Сретенского монастыря в возрасте 27 лет. Посвящен в стихарь 20 декабря 1872 года. Исполнял клиросное послушание и должность трапезного расходчика. Пострижен в монашество 22 января 1875 года. 6 апреля 1875 года рукоположен в иеродиакона епископом Дмитровским Леонидом в церкви Саввинского подворья<sup>5</sup>. 23 июня 1881 года рукоположен в иеромонаха в монастырской Владимирской церкви<sup>6</sup>. Указом Консистории от 13 марта 1889 года назначен ризничим.

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 15. Л. 6.

2 Там же. Д. 270, 271.

3 Там же. Д. 15. Л. 45.

4 Там же. Л. 69, 77.

5 Там же. Л. 22.

6 Там же. Д. 14. Л. 64–65.

**18) Иеромонах Никодим (Воскресенский), 1870–1890.** Послушник Николай Воскресенский. По увольнении из Тульского духовного училища 11 июля 1870 года определен по прошению в число послушников Сретенского монастыря в возрасте 22 лет. Исправлял клиросное послушание. Посвящен в стихарь 11 июня 1872 года. Пострижен в монашество 22 января 1875 года. Рукоположен в иеродиакона 20 июля 1875 года епископом Можайским Игнатием в Богоявленской церкви Богоявленского монастыря<sup>1</sup>. Исправлял диаконское служение и должность свечника. Рукоположен в иеромонаха 30 октября 1883 года. С апреля 1886 года находился в командировке по морскому ведомству<sup>2</sup>.

**19) Иеродиакон Зосима (Бушуев), 1873–1883.** Послушник Захар Бушуев. Определен в Гуслицкий монастырь 19 апреля 1866 года, посвящен в стихарь 2 сентября 1870 года. В Сретенский переведен 30 октября 1873 года в возрасте 24 лет. Исправлял пономарскую должность. В монашество пострижен 30 октября 1878 года<sup>3</sup>. Рукоположен в иеродиакона 21 августа 1883 года.

**20) Иеромонах Акакий, 1873–1891†.** Из крестьян. Первоначально определен в Гуслицкий Спасо-Преображенский монастырь 4 декабря 1862 года. В монашество пострижен 29 июня 1864 года. Рукоположен в иеродиакона 20 октября 1865 года, в иеромонаха — 6 мая 1872 года. В Сретенский монастырь переведен 25 июля 1873 года в возрасте 40 лет. 30 октября того же года утвержден ризничим<sup>4</sup>. По распоряжению епархиального начальства был командирован и. д. священника Военно-временного госпиталя № 73, где находился с 11 мая 1877 года по 3 ноября 1878 года. За труды по исполнению духовных треб в госпитале,

<sup>1</sup> Там же. Д. 15. Л. 33.

<sup>2</sup> Там же. Д. 270, 271.

<sup>3</sup> Там же. Д. 15. Л. 185.

<sup>4</sup> Там же. Д. 14. Л. 39.

18 октября 1878 года награжден набедренником. За усердно-ревностную службу в должности ризничего, 5 марта 1885 года получил от Синода грамоту с благословением. По болезни уволен от должности ризничего указом от 6 ноября 1887 года. Скончался в монастыре 24 августа 1891 года от чахотки, был напутствован исповедью и причащением Святых Христовых Тайн. Похоронен в Покровском монастыре 27 августа<sup>1</sup>. Была составлена опись имущества, оставшегося после его смерти<sup>2</sup>. Денег после него не осталось. На расходы по погребению его было пожертвовано неизвестным лицом 50 руб., которые и были израсходованы на погребение без остатка<sup>3</sup>.

**21) Иеродиакон Серапион, 1873–1875.** Из крестьян. Определен в Гуслицкий общежительный монастырь 27 августа 1867 года. Пострижен в монашество 25 декабря 1870 года. Рукоположен в иеродиакона 6 мая 1872 года. По прошению его переведен в Сретенский монастырь 30 октября 1873 года в возрасте 34 лет. В 1875 году перемещен в число братства Александро-Невской лавры<sup>4</sup>.

**22) Диакон Александр Голубев, 1874.** Из духовного звания. Живущий на испытании<sup>5</sup>.

**23) Послушник Федор Скрынников, 1874–1876.** Обучался в причетническом классе Рыльского духовного училища Курской епархии. Определен в Сретенский монастырь 4 июня 1874 года в число послушников в возрасте 24 лет. Исправлял клиросное пение и чтение. По прошению его уволен из монастыря в июне 1876 года<sup>6</sup>.

---

1 Там же. Л. 182.

2 Там же. Л. 183.

3 Там же. Л. 182.

4 Там же. Д. 15. Л. 24, 34.

5 Там же. Д. 270. Л. 212–216.

6 Там же. Д. 15. Л. 57, 62.

**24) Иеродиакон Геннадий (Пастухов), 1875–1890.** Послушник Гавриил Пастухов. Из свободных сельских обывателей. Поступил на службу в Луганский казенный завод 1 января 1860 года из заводских людей горного ведомства. Был определен в число послушников Брянской Белобережской пустыни Орловской епархии 27 июля 1864 года, но по его прошению 27 апреля 1875 года был уволен из пустыни и из духовного звания. 4 ноября 1875 года по прошению же определен в число послушников Сретенского монастыря. В стихарь посвящен 17 июня 1877 года епископом Можайским Игнатием в Богоявленской церкви Богоявленского монастыря<sup>1</sup>. В монашество пострижен 30 октября 1878 года<sup>2</sup>. Посвящен в иеродиакона епископом Дмитровским Амвросием в церкви Кафедрального Чудова монастыря<sup>3</sup> 6 сентября 1879 года. Исправлял клиросное послушание и должность расходчика.

**25) Иеромонах Самуил (Позднышев), 1877–1883†.** Сын дьячка Тульской епархии, в мире именовался Семеном Яковлевым Позднышевым<sup>4</sup>. Обучался в Тульской духовной семинарии в низшем отделении. По увольнении от гражданской службы в чине Коллежского регистратора, согласно прошению его, 26 апреля 1855 года определен в число послушников Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Посвящен в стихарь 27 мая 1856 года. Пострижен в монашество 3 августа 1857 года. Отправлен в Санкт-Петербург на Троицкое Фонтанное подворье к часовне 10 сентября того же года. Возвращен в лавру 5 мая 1860 года. Рукоположен в иеродиакона 28 сентября 1861 года. Определен келейником при келлии преподобного Сергия 6 июня 1864 года.

1 Там же. Л. 113.

2 Там же. Л. 185.

3 Там же. Л. 241.

4 Там же. Л. 134.

Отправлен для священнослужения в Санкт-Петербургское Троицкое Фонтанное подворье 20 января 1865 года. Рукоположен в иеромонаха 14 июня 1870 года. Проходил должность духовника странноприимных лаврских больниц с 10 апреля 1872 года. Перемещен в Харьковский Архиерейский дом 15 мая 1875 года. Здесь проходил должность эконома с 15 мая 1875 года по 26 марта 1877 года<sup>1</sup>. Награжден набедренником 25 мая 1875 года. В Сретенский монастырь переведен 16 декабря 1877 года в возрасте 61 года.

**26) Иеромонах Нифонт, 1876–1878.** Из мещан г. Орла<sup>2</sup>. Определен в Малоярославецкий Николаевский монастырь Калужской епархии 9 января 1864 года. Пострижен в монашество 11 января 1870 года. Рукоположен в иеродиакона 21 мая того же года и в иеромонаха 24 августа 1875 года. В Сретенский монастырь определен по его прошению 10 июня 1876 года. Исполнял священнослужение и клиросное послушание. Председательница Московского Дамского комитета Общества попечения о раненых и больных воинах, сообщавшая, что «при устраиваемом Комитетом санитарном поезде необходим священник для исполнения треб при больных; зная как достойного и для сего способного находящегося в Московском Сретенском монастыре иеромонаха Нифонта, изъявляющего усердие послужить больным, просила уволить его из монастыря для поступления в их Комитет; при чем необходимо иметь ему при себе запасные Св. Дары для приобщения больных, а также заявила, что, быть может, некоторые больные из прочих христианских исповеданий пред кончиной пожелают приобщиться Св. Христовых Таин, то просит снабдить о. Нифонта св. миром для присоединения

1 Там же. Л. 137.

2 Там же. Л. 67.

к Православию желающих»<sup>1</sup>. В 1877 году указом Консистории с предписанием настоятелю о. Виктору снабдить его необходимым облачением и дароносицей, был отправлен в Комитет. 23 октября 1878 года по прошению был перемещен в братство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры<sup>2</sup>.

**27) Послушник Василий Зобников, 1876–1879.** Из мещан. По увольнении гражданским начальством в монашество, 15 июня 1875 года определен в число послушников Свято-Троицкой Сергиевой лавры. 31 октября того же года был переведен в Андрониев монастырь, а в Сретенский монастырь — 4 августа 1876 года в возрасте 37 лет. Исправлял клиросное послушание и был регентом. 19 сентября 1877 года по прошению его уволен в город Киев и в другие места, лежащие на пути к г. Киеву, для богомолья на 4 месяца<sup>3</sup>. По болезни лишился голоса и с 4 ноября 1878 года по 8 февраля 1879 года находился в Московской градской больнице на лечении<sup>4</sup>. 7 марта 1879 года по прошению его был отпущен в Соловецкий монастырь для богомолья на 4 месяца<sup>5</sup>. 3 октября 1879 года был исключен из монастыря и из духовного ведомства по неблагонадежности к монастырской жизни<sup>6</sup>.

**28) Иеромонах Иоиль, 1878–1888†.** По исключении из низшего отделения духовного училища, 11 июля 1852 года определен в число послушников Елецкого Троицкого монастыря Орловской епархии. Посвящен в стихарь 3 февраля 1857 года. Облачен в рясофор 28 февраля 1859 года. Пострижен в монашество 24 июня 1867 года. Рукоположен в иеродиакона 22 января

1 Там же. Л. 104.

2 Там же. Л. 187, 191.

3 Там же. Л. 122.

4 Там же. Д. 15. Л. 150, 165, 235.

5 Там же. Л. 199.

6 Там же. Л. 243.

1868 года. В иеромонаха — 4 мая 1869 года. Определен благочинным монастыря 13 ноября того же года. Награжден набедренником 14 января 1873 года. В Сретенский монастырь определен 18 сентября 1878 года в возрасте 44 лет. Умер 19 ноября 1888 года<sup>1</sup>.

**29) Иеромонах Венедикт, 1878–1879.** Из духовного звания. Получил домашнее образование. Поступил в число послушников Золотниковской пустыни 26 июня 1862 года. Посвящен в стихарь 23 июня 1863 года. Пострижен в монашество 27 июля 1867 года. Рукоположен в иеродиакона 5 января 1868 года и в иеромонаха — 1 октября 1869 года. Перемещен в Переславский Николаевский монастырь 6 февраля 1873 года. В Лукианову пустынь переведен в должность казначея в 1874 году и в Введенскую Островскую пустынь Владимирской епархии — 13 ноября 1876 года. В Сретенский монастырь переведен 26 апреля 1878 года в возрасте 39 лет<sup>2</sup>. 6 июня 1879 года по прошению перемещен во Владимирскую епархию<sup>3</sup> и определен исправляющим должность настоятеля Золотниковской пустыни.

**30) Иеромонах Корнилий, 1878–1879†.** Из духовного звания. По исключении из училища определен в число послушников Золотниковской пустыни 31 марта 1861 года. Пострижен в монашество 27 июня 1867 года. Рукоположен в иеродиакона 15 июля 1868 года. В Переяславский Николаевский монастырь перемещен 20 марта 1873 года. Рукоположен в иеромонаха 30 октября того же года. Перемещен в Лукианову пустынь 16 марта 1876 года и затем — в Введенскую Островскую пустынь 10 декабря того же года. В Сретенский монастырь

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 270, 271.

2 Там же. Д. 15. Л. 148.

3 Там же. Л. 212, 222, 226.

определен 12 июля 1878 года<sup>1</sup> в возрасте 38 лет. Умер 14 мая 1879 года в Московской Мариинской больнице<sup>2</sup>.

**31) Иеромонах Иннокентий (Кислых), 1879–1880.** Из крестьян Елецкого уезда. В миру его звали Иван Кислых<sup>3</sup>. Определен в число послушников Задонского Богородицкого монастыря Воронежской епархии 12 мая 1866 года. Облачен в рясофор 29 июня того же года. Пострижен в монашество 28 февраля 1870 года. Рукоположен в иеродиакона 19 августа того же года. Рукоположен в иеромонаха 31 мая 1878 года. В Сретенский монастырь переведен 6 сентября 1879 года в возрасте 41 года. Исправлял священнослужение и клиросное послушание<sup>4</sup>.

**32) Иеромонах Тихон (Троицкий), 1880–1890.** Послушник Константин Троицкий. Из духовного звания, сын диакона. По увольнении из высшего отделения Заиконоспасского духовного училища поступил в Московскую Сенатскую типографию батырщиком<sup>5</sup> 11 января 1858 года. После упразднения типографии 1 мая 1869 года оставлен за штатом. По прошению определен в число братии Сретенского монастыря вследствие указа из Консистории от 31 декабря 1879 года в возрасте 53 лет. Проходил должность просфорника. В монашество пострижен 13 августа 1885 года, рукоположен в иеродиакона 26 сентября 1886 года. Рукоположен в иеромонаха 1 февраля 1887 года. Исправлял священнослужение и должность свечника<sup>6</sup>.

1 Там же. Л. 166.

2 Там же. Л. 204.

3 Там же. Л. 237.

4 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 270, 271.

5 *Батырщик* — один из рабочих, обслуживавших ручной печатный станок. Батырщик приготавливал типографскую краску, растирая ее мацами на полированной каменной плите, наносил краску на печатную форму (см. Краткий толковый словарь по полиграфии).

6 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 270–271.

Таблица Б

1873	1874	1875	1877
(Виктор)	(Виктор)	(Виктор)	(Виктор)
<i>иером. Афанасий Б8</i>	<i>иером. Афанасий</i>	иером. Афанасий	иером. Афанасий
иером. Геннадий Б5	иером. Геннадий		иером. Самуил Б25
иерод. Августин Б12			иером. Нифонт Б26
иером. Сергей Б4			
	<i>иером. Акакий Б20</i>	иером. Акакий	иером. Акакий
иером. Иона Б6	иером. Иона	иером. Иона	иером. Иона
<i>мон. Серапион Б14</i>	иерод. Серапион	иерод. Серапион	иерод. Серапион
	иерод. Серапион Б21		
<i>иерод. Иоанникий Б10</i>	иерод. Иоанникий	иерод. Иоанникий	иером. Иоанникий
иером. Нектарий Б7	иером. Нектарий		
посл. Иван Васильев Б15			
<i>иером. Павел Б9</i>	иером. Павел	иером. Павел	
<i>иерод. Аверкий Б11</i>			
	диак. Александр Голубев Б22		
иером. Никандр (Соколов) †			
мон. Иосиф А9	мон. Иосиф		

ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О СРЕТЕНСКОМ МОНАСТЫРЕ

<b>1878</b>	<b>1879</b>	<b>1880</b>
(Виктор)	(Виктор)	(Виктор/Мелетий)
иером. Афанасий	иером. Афанасий	иером. Афанасий
иером. Самуил	иером. Самуил	иером. Самуил
иером. Акакий	иером. Акакий	иером. Акакий
иером. Иона	иером. Иона	иером. Иона
иерод. Серапион	иерод. Серапион	
иером. Иоиль <b>Б28</b>	иером. Иоиль	иером. Иоиль
		<i>иерод. Анатолий</i>
иером. Венедикт <b>Б29</b>		
		иерод. Фотий
иером. Корнилий † <b>Б30</b>		
	иером. Иннокентий <b>Б31</b>	иером. Иннокентий
		посл. Георгий Андреевский
	<i>посл. Константин Троицкий</i>	посл. Константин Троицкий <b>Б32</b>

СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК. ВЫПУСК 5

Таблица Б (продолжение)

посл. Михаил Васильев <b>А17</b>			
<i>посл. Иван Агапов</i> <b>Б16</b>	посл. Иван Агапов	мон. Иннокентий (Агапов)	
<i>посл. Георгий Орлов</i> <b>Б17</b>	посл. Георгий Орлов	иерод. Герасим (Орлов)	иерод. Герасим (Орлов)
иером. Антоний (Михайлов) <b>А31</b>			
мон. Илия (Куликов) <b>Б13</b>			<i>посл. Василий Зобников</i> <b>Б27</b>
посл. Николай Воскресенский <b>Б18</b>	посл. Николай Воскресенский	иерод. Никодим (Воскресенский)	иерод. Никодим (Воскресенский)
посл. Захарий Бушуев <b>Б19</b>	посл. Захарий Бушуев	посл. Захарий Бушуев	посл. Захарий Бушуев
	посл. Федор Скрынников <b>Б23</b>	посл. Федор Скрынников	
	<i>посл. Гаврил Пастухов</i> <b>Б24</b>	посл. Гавриил Пастухов	посл. Гавриил Пастухов

### КОНЧИНА АРХИМАНДРИТА ВИКТОРА

К 1880 году о. Виктор из-за ослабшего здоровья был отправлен на покой. Он поселился в Донском монастыре, в пользу которого в разное время пожертвовал более 30 тысяч рублей<sup>1</sup>.

Будучи на покое, в 1882 году он пожертвовал митру и 500 руб. в Лужецкий монастырь на вечное поминовение<sup>2</sup>.

Архимандрит Виктор умер на 91-м году жизни. Отпевание и погребение его было совершено в Донском монастыре 17 июля 1889 года<sup>3</sup>.

1 Московский Листок. 1889. № 198. 18 июля. С.2.

2 *Архимандрит Дионисий*. Список настоятелей Можайского Лужецкого второклассного монастыря с 1408 по 1892 год. М., 1892. С. 169.

3 Московский Листок. 1889. № 198. 18 июля. С.2.

иерод. Герасим (Орлов)	иерод. Герасим (Орлов)	иерод. Герасим (Орлов)
посл. Василий Зобников		
иерод. Никодим (Воскресенский)	иерод. Никодим (Воскресенский)	иерод. Никодим (Воскресенский)
мон. Зосима (Бушуев)	мон. Зосима (Бушуев)	мон. Зосима (Бушуев)
мон. Геннадий (Пастухов)	иерод. Геннадий (Пастухов)	иерод. Геннадий (Пастухов)

Братия Сретенского монастыря в период с 1873 по 1880 гг.

Заупокойную литургию и отпевание почившего совершал в главном монастырском соборе специально прибывший для этого из Петербурга член Святейшего Синода, управляющий Донским ставропигиальным монастырем преосвященный епископ Герман с настоятелем Златоустова монастыря архимандритом Афанасием, местным наместником архимандритом Ипполитом и несколькими иеромонахами, при пении хора синодальных певчих. Похоронен о. Виктор у северо-западного угла левого Феодоровского придела теплой монастырской церкви<sup>1</sup> (Малого собора Донского монастыря). Надгробная плита не сохранилась.

За два срока своего пребывания в Сретенском монастыре сперва строителем, потом в должности настоятеля — в общей сложности

1 Там же.

около 15 лет, архимандрит Виктор произвел в монастыре огромное количество переделок, починок, построек и перестроек. Он вновь отдал и украсил монастырские церкви, возвел на монастырской земле дом, приносящий обители значительный доход<sup>1</sup>. Вновь, вместо старого, построил каменный двухэтажный братский корпус для помещения в нем 16 келлий<sup>2</sup> и многое-многое другое. Помимо всего прочего, будучи в Сретенском монастыре, о. Виктор жертвовал в различные комитеты и на различные нужды много средств. Вот лишь малая часть из них: — 175 р. из своей собственности на починку ризы соборной церкви на местной иконе Владимирской Божией Матери в декабре 1853 года<sup>3</sup>; — в Совет Православного Миссионерского общества 2 января 1875 года 82 р. 40 к. кружечного сбора за 1874 год на распространение Православия между язычниками<sup>4</sup>; — по 300 р. ежегодно — в правление Московского Заиконоспаского духовного училища<sup>5</sup>; — 100 р. в Совет братства Св. равноапостольной Марии 8 мая 1875 года<sup>6</sup>; — 50 р. в пользу черногорцев в Московский Кафедральный Чудов монастырь 4 ноября 1876 года<sup>7</sup>; — в пользу раненых и больных воинов 300 р. сер. 15 декабря 1877 года<sup>8</sup>; — 11 января 1879 года 1000 р. в Православное Миссионерское общество<sup>9</sup>.

1 Московский Листок. 1889. № 198. 18 июля. С. 2.

2 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 239. Л. 7–56.

3 Там же. Д. 9. Л. 317.

4 Там же. Д. 15. Л. 4.

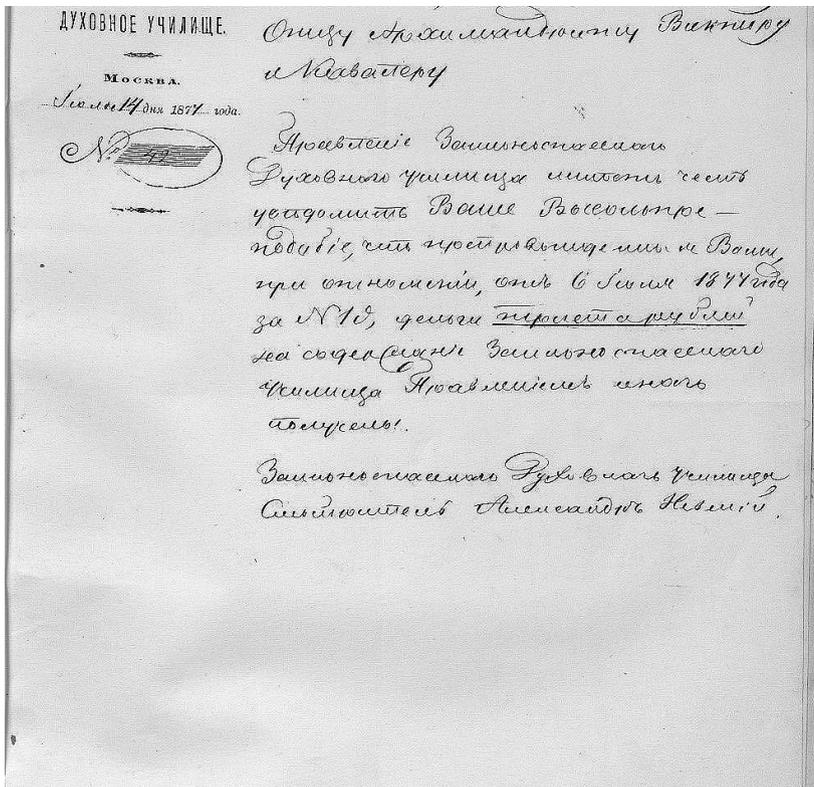
5 Там же. Л. 12, 32, 66, 114.

6 Там же. Л. 23.

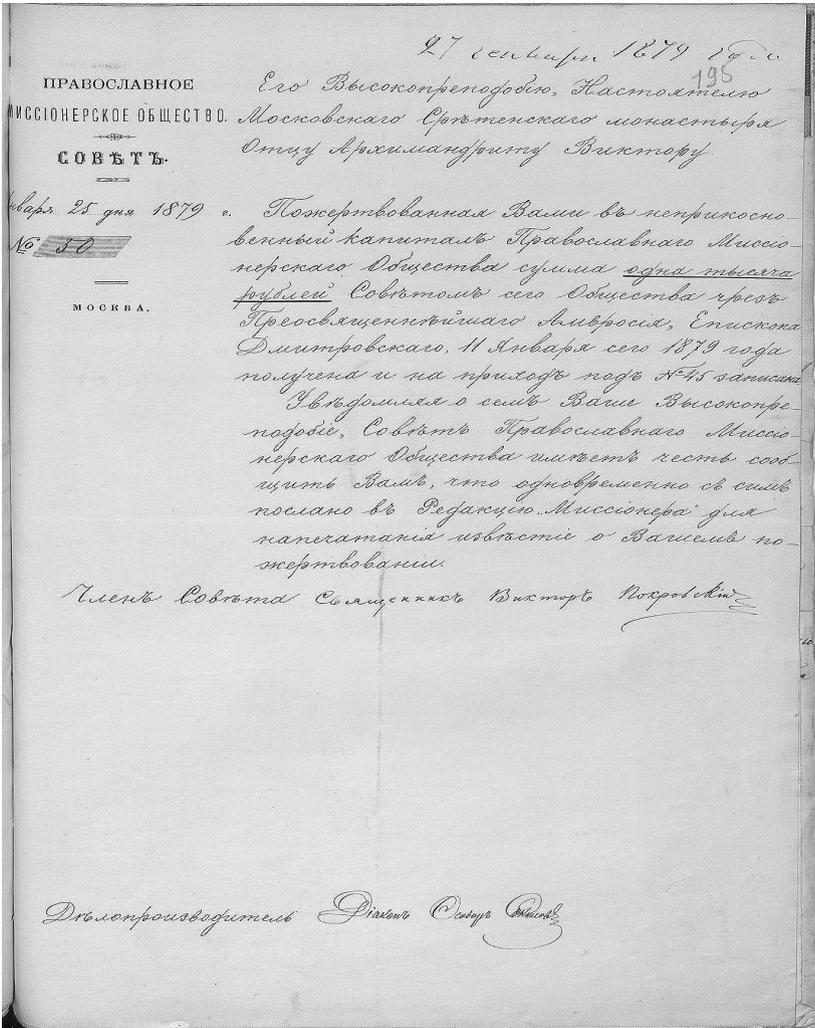
7 Там же. Л. 86.

8 Там же. Л. 133.

9 Там же. Л. 195.



Документ о пожертвовании в Заиконоспасское училище.  
 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1 Д. 15. Л. 114.



Документ о пожертвовании 1000 руб. в Православное Миссионерское общество. ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 15 Л. 195

СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК. ВЫПУСК 5

**ПРИЛОЖЕНИЕ**

**СЛОВО, ПРОИЗНЕСЕННОЕ В СРЕТЕНСКОМ  
МОНАСТЫРЕ 23 ИЮНЯ 1879 ГОДА, В  
ДЕНЬ ВЛАДИМИРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ  
МАТЕРИ МИТРОПОЛИТОМ МОСКОВСКИМ И  
КОЛОМЕНСКИМ МАКАРИЕМ (БУЛГАКОВЫМ).  
ПРЕДВАРЕННАЯ ЦИТАТОЙ ИЗ БИБЛИИ: «ПО  
ТОМУ УЗНАЮТ ВСЕ, ЧТО ВЫ МОИ УЧЕНИКИ,  
ЕСЛИ БУДЕТЕ ИМЕТЬ ЛЮБОВЬ МЕЖДУ СОБОЮ»<sup>1</sup>,  
ПРОПОВЕДЬ ПРИВОДИТСЯ НИЖЕ ПОЛНОСТЬЮ.**

«В ряду крестных ходов, которыми так богата наша первопрестольная столица, нынешний крестный ход в честь Владимирской чудотворной иконы Пресвятой Богородицы есть один из самых замечательных. Замечателен он уже по своей древности; он установлен в 1480 году и, следовательно, существует почти ровно четыре столетия. Но еще более замечателен по тому случаю, по которому установлен; он установлен в память окончательного избавления России от татарского ига. А татарское иго было для России величайшим из бедствий, какие только испытывала она в продолжение всего своего тысячелетнего существования. Татарское иго тяготело над Россией более двухсот лет, хотя и непостоянно в одинаковой степени. Татарское иго держало Россию в позорном рабстве и унижении и вынуждало ее покоряться диким варварам, платить им дань, зависеть от их прихоти и произвола. Татарское иго и началось, и нередко сопровождалось для России страшными ее опустошениями. Орды татаро-монгол вторгались в Русские пределы подобно огненной лавине и истребляли на пути своем все, что ни попадалось; города и села обращали в развалины и пепел, жителей всех избивали, не давая пощады никому и ничему. Русская кровь

<sup>1</sup> Ин. 13:35

лилась рекой; вопли и стоны раздавались на пространстве всей земли Русской. Трудно представить, еще труднее изобразить словами, что вынесла, что вытерпела тогда многострадальная Россия.

За что же Господь так наказал наше Отечество, послав на него столь великое и продолжительное бедствие? За то, — исповедовали сами предки наши, тогда жившие, — за то, что сыны России прогневали Бога своими грехами. Прогневали особенно отсутствием между ними взаимной христианской любви, взаимной ненавистью, непрерывными внутренними раздорами и междоусобиями. Россия, до порабощения ее татарами, хотя признавала над собою власть одного великокняжеского рода, была разделена на многие удельные княжества между членами этого рода. Существовали княжества: Киевское, Черниговское, Переяславское, Ростовское, Владимирское, Рязанское, Муромское, Смоленское, Полоцкое, Псковское, Новгородское и другие. Все эти княжества, несмотря на близкое родство их князей, почти постоянно враждовали между собой и воевали. Войны велись большей частью из-за самых ничтожных причин и отличались крайней жестокостью. Напрасны были усилия лучших князей останавливать и прекращать эти братоубийственные распри; напрасны советы, убеждения, мольбы и слезы достойнейших пастырей Церкви. Русские, казалось, забывали, что они русские и братья между собой, забывали даже, что они христиане, и нередко овладевали каким-либо своим же русским городом. Например, Киевом, Черниговом, варварски разоряли и опустошали его, умерщвляли невинных жителей, старцев, жен и детей, грабили, разрушали и сжигали храмы Божьи, а святые обители предавались всякого рода неистовствам. Такие междоусобия, длившиеся целые столетия, имели для России двоякое гибельное последствие: они постепенно ослабляли и обессиливали ее, они призывали на нее гнев Божий. И этот гнев, наконец, разлился над нею. Из глубины Азии двинулись в пределы нашего Отечества несметные полчища татар, и Россия, раздробленная и

обессиленная внутренними раздорами, не в состоянии была устоять против натиска внешних бесчисленных врагов и, поверженная в прах, должна была испытать до дна ту горькую чашу, которую сама же приготовила себе своими прежними беззакониями.

За что потом и когда Господь помиловал Россию, избавил ее от тягостного порабощения? Вы знаете, что Всевышний, если наказывает согрешивших пред Ним, то наказывает всегда, как отец своих детей, с целью вразумить их и исправить. С этою же целью Он наказал и наше Отечество. К сожалению, долго, даже слишком долго предки наши не умели или не хотели воспользоваться небесным вразумлением. Удельные наши князья, а за ними и их подданные не переставали и после татарского погрома враждовать между собою и продолжали вести междоусобия, иногда даже более кровопролитные и гибельные, нежели какие вели прежде. Были и такие князья, которые обращались за помощью в Орду и приводили оттуда с собою татарские полчища для разорения родного края. Москва, тогда еще юная и едва образовавшаяся в самостоятельное княжество — вот где впервые ясно и глубоко осознана была мысль, что источником всех зол России служит разделение ее на удельные княжества, порождавшее и поддерживавшее непрестанную вражду, распри, столкновения и кровопролития между родными братьями, русскими, и что для спасения России необходимо уничтожить это разделение ее на уделы, водворить между сынами ее мир, согласие, братскую любовь и соединить всех их в одно обширное, могущественное государство. Проникнутые этой мыслью, московские князья старались постепенно увеличивать свое княжество за счет других княжеств и мало-помалу присоединяли к нему из чужих владений села, города, даже целые области, то силой оружия, то покупкой, то чрез брачные союзы, то по силе своих грамот, которые выпрашивали себе у татарских ханов. Малое княжество Московское весьма медленно, тихо и почти неприметно, но все

росло, расширялось, поглощало другие княжества, и превращалось в великое княжество всяя России. В дни великого князя Дмитрия Иоанновича Донского оно уже настолько разрослось и усилилось, что этот благочестивый князь с помощью, впрочем, некоторых других князей, еще сохранявших свои уделы, но уже признававших его своим главою, смогли вступить в борьбу с грозным ханом татарским Мамаем. И, подкрепляемый благословением, убеждениями и молитвами великого современного подвижника, преподобного Сергия Радонежского, одержал над гордым врагом блистательную победу на поле Куликовом. То была светлая заря и радостнейшая провозвестница будущего освобождения нашего из-под власти татарской. Прошло еще сто лет, и удельных княжеств не стало в России. Покаяние ее совершилось; внутренние раздоры, междоусобия, кровопролития, причинявшие ей столько зла и столь прогневающие Бога, прекратились. Все русские, как братья по крови и по вере, соединились в одно обширное государство под властью одного самодержавного государя Московского. И этот государь, уничтоживший последние уделы в Отечестве, Иоанн Васильевич III, в сознании своей силы, пришел к убеждению, что настала наконец пора совершенно сбросить с России позор: татарское иго и решительно отказался платить дань хану. А Господь Бог, уже обратившийся тогда к нам Своей милостью, благословил намерение нашего монарха. Татарский хан Ахмат, разгневанный отказом Иоанна, двинулся в московские пределы со всей своей Золотой Ордой. Сила была громадная и наводила невольный ужас на русских. Наши полки выступили против врага, но нашлись малодушные вблизи самого великого князя, которые советовали ему смириться и покориться хану. Русские святители, собравшиеся тогда в Москве, именем веры и Отечества убеждали государя смело идти на врагов, обнадеживая его помощью свыше, а сами, вместе со всем народом, день и ночь отправляли молебствия, особенно в Успенском соборе пред чудотворной иконой

Богоматери Владимирской. И действительно совершилось чудо, поразившее всех. Ахмат, более месяца стоявший на берегах реки Угры против русских, после небольших стычек с ними, внезапно отступил от этой реки и без всякой видимой причины совсем удалился из пределов России. Русские ясно понимали, что не они прогнали врага своей силой и оружием и единодушно признали и исповедовали, что это устроил Бог Своей незримой силой, по молитвам Пресвятой Богородицы, пред чудотворной иконой которой они так усердно молились. Бежавший из России Ахмат вскоре был умерщвлен в своих пределах; Золотая, или Большая, Орда татарская рушилась, раздробившись на мелкие орды, и Россия окончательно освободилась от ига, тяготевшего над ней более двух столетий. В благодарность Всевышнему за столь чудесное избавление от величайшего бедствия, по предстательству Пресвятой Богородицы, и в память будущим родам, собор тогдашних святителей наших установил нынешний праздник и крестный ход в честь чудотворной иконы Ее Владимирской.

Братия о Господе! Уроки истории — самые сильные и непре-рекаемые уроки. Тяжко было иго татарское для России, а что привело к нему? Разделение нашего Отечества на мелкие княжества, возбуждавшее между предками нашими постоянную вражду, непрерывные раздоры, столкновения, междоусобия, кровопролития. Наказал нас Господь за это, но Его наказание было более для нас милостью, нежели наказанием, потому что, если бы оно не постигло Россию, если бы в России еще продолжались прежние безрассудные и истребительные усобицы, то через столетие или два она, быть может, совсем обезлюдела, разрушилась и погибла. Татары, если и долго владели нашею страной, то владели издали, почти не вмешиваясь в ее внутренние дела и предоставляя ей жить своей особой жизнью. И Россия, наученная горьким опытом, уврачевала в течение своего тягостного порабощения тихо и неприметно свою внутреннюю язву, — источник ее бедствий, объединила

двоих сынов под властью одного самодержавного государя и, свергнув с себя при чудесной помощи Божией, позорное иго татарское, разом явилась могущественным государством перед глазами изумленной Европы. С того времени Россия уже не переставала быть единою нераздельною державой и не только не дробилась на какие-либо уделы, но постепенно воссоединяла с собой и те части, которые были отторгнуты от нее иноземными державами в годину ее бедствия. Постепенно воспринимала на себя и многие соседственные народы, в том числе и бывших своих поработителей — татар и объединяла их в своем государственном организме. Мысль о единстве Русской земли под властью одного царя-государя, о необходимости и благотворности этого единства для счастья России глубже и глубже проникала в сознание русского народа и укоренилась в нем навсегда. Царь и Отечество стали неразлучными в понятиях русских людей, так что любовь к Отечеству сделалась для них любовью к царю, а верность царю и царскому престолу — верностью Отечеству. Вместе с тем, Господь в милости Своей к России посылал ей целый ряд достойнейших государей, которые своею любовью к подвластному им народу, своими заботами о его счастье еще сильнее привязывали к себе сердца своих подданных и своими мудрыми предназначениями и неусыпными трудами непрестанно вели дорогую им Россию от силы в силу, от славы в славу. И ныне, под державой нашего благочестивейшего монарха Александра Николаевича, который своей истинно отеческой любовью к подданным и заботливостью о них, бесспорно, превзошел всех своих предшественников и своими великими преобразованиями сделал для блага нашего Отечества столько, сколько не сделал никто прежде, ныне единая, великая, могущественнейшая Россия справедливо считается одним из первенствующих царств всего мира.

Судите же после этого, как мы должны смотреть на людей, которые разными тайными путями стараются похитить у нас то, что

так укрепило, возвысило и прославило наше Отечество. Думают разорвать тот живой внутренний союз, который соединил и соединяет нас всех в один могущественный государственный организм, а вместе соединяет нас и с нашим царственным главою и вождем, стараются поселить между нами рознь и вражду, возбуждают нас против существующего порядка в нашем Отечестве, против властей и самой власти самодержавной. Чего хотят они, эти темные люди? Не того ли, чтобы повторились между нами страшные междоусобия, которые погубили было Россию еще в период дотатарский? Не того ли, чтобы вновь постигло нас, если не татарское, то какое-либо другое еще тягчайшее иноземное иго? Нет, они хотят нам даже гораздо худшего: они мечтают разрушить все наше государственное здание, уничтожить все его устройство, произвести всеобщий хаос, в котором должно погибнуть всякое общественное и частное благосостояние. И взамен всего этого они не могут дать ничего прочного, потому что с отвержением царской власти отвергают и власть Божескую, отвергают самое бытие Бога, бытие души бессмертной и загробной жизни, а, следовательно, и все высшие нравственные начала, без которых нигде и никогда не может установиться никакой гражданский порядок. Общество людей без веры в Бога и бессмертия души — это почти стадо диких зверей, хотя и одаренных разумом, которые всегда готовы терзать и истреблять друг друга.

О братия, будем усерднее молиться Всевышнему — да пронесется от нас скорее это страшное нравственное поветрие, да уврачует Он тех несчастных, которые уже заразились этой проказой и да предохранит тех, которые способны заразиться ей по своему неразумию или испорченности. А сами дружнее и крепче сомкнемся вокруг престола нашего возлюбленного монарха, нашего державного отца, которого так явно и так чудесно спасает Господь от покушений врагов, для вразумления их и для счастья России. Аминь»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Московские епархиальные ведомости. 1879. № 31. 26 июня.

*Протоиерей Николай Скурат,*

*секретарь Ученого Совета  
Сретенской Духовной Семинарии,  
заведующий кафедрой Богословских дисциплин*

**ПРАВИТЕЛЬ ДЕЛ  
ИМПЕРАТОРСКОГО МОСКОВСКОГО  
ВОСПИТАТЕЛЬНОГО ДОМА  
ВЛАДИМИР АНДРЕЕВИЧ  
СИМАНСКИЙ**

В работе рассмотрено служение на разных должностях в Москве и особенно в Императорском Московском Воспитательном Доме (1882–1891), дворянина Владимира Андреевича Симанского, отца Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (1877–1970).

В 1885–1891 гг. здесь, на казенной квартире Правителя дел Воспитательного Дома, жила семья В.А.Симанского, и прошли годы детства будущего Первосвятителя Русской Православной Церкви. Факты биографии В.А.Симанского уточнены и дополнены новыми сведениями о его служебной деятельности, собранными из архивных документов и редких печатных изданий, данные которых в синтезе с архивными материалами впервые вводятся в научный оборот. Особое значение работа имеет в связи с изъятием непосредственных материалов о В.А.Симанском (послужных и формулярных списков и других документов личного характера) из открытых архивов Москвы в советское время.

Более четверти трагического XX века Русскую Православную Церковь возглавлял (1945–1970) Святейший Патриарх

Московский и всея Руси Алексей I (в миру Сергей Владимирович Симанский (1877–1970)). На годы его Первосвященнического служения пришлось военное время и послевоенное возрождение, ослабление и усиление гонений, непрекращающиеся весь период его многотрудного патриаршества.

Его предшествовавшая архипастырская деятельность с 1913 до 1945 г. проходила в исключительно сложных условиях Первой Мировой войны, революций 1917 года, гражданской войны и «красного террора», изъятия церковных ценностей, разорения храмов и надругательства над святынями и верующими, массового закрытия и уничтожения монастырей и церквей, экспроприации и раскулачивания, «чисток» и постоянных репрессий, не обошедших и архиерея Алексея (Симанского).

Великую Отечественную войну Митрополит Алексей (Симанский) провел в блокадном Ленинграде — своем кафедральном городе, пережив голод, обстрелы и бомбежки вместе со своей паствой.

Поэтому значимы и поучительны не только жизнь и служение Патриарха Алексея I, неразрывно связанные с историей Русской Церкви XX века, но и обстоятельства становления его характера, его воспитания и возрастания в Российской Империи XIX века, история его семьи и личность ее главы — Владимира Андреевича Симанского (1853–1929). Много десятилетий они представляют большой интерес не только для верующего православного народа — чад Русской Православной Церкви, но и для всех людей, имеющих представление об исторической России и о значении Православной Церкви в судьбах Отечества.

Прочим гражданам России В.А.Симанский интересен как человек, значительная часть жизни которого связана с государственными и общественными социальными учреждениями

дореволюционной Москвы, среди которых — Попечительный о тюрьмах комитет, одним из светских директоров которого он был долгие годы, и Императорский Московский Воспитательный Дом (ИМВД), где он трудился с 1882 по 1891 годы.

В связи с 250-летним юбилеем этого заведения, относящегося к Ведомству Учреждений Императрицы Марии<sup>1</sup>, интерес ко всем сторонам жизнедеятельности этого старейшего социального учреждения России значительно возрос, что стимулировало научно-исследовательскую и научно-организационную деятельность в этом направлении — появились новые научные публикации, организовались специальные выставки и мероприятия.

Обширная деятельность ИМВД находила отражение в публикациях и в дореволюционное время, а краткое совокупное описание ее в целом осуществлялось в ежегодно печатаемых отдельной книгой отчетах за прошедший год<sup>2</sup>.

1 Список Учреждений Ведомства Императрицы Марии. СПб.: Тип. В.Демакова. Новый пер., д.№7, 1890. 31с.

2 Отчет по Императорскому Московскому Воспитательному Дому за 1881 г. М.: Типография быв. А.В. Кудрявцевой, Мясницкая, д. Сытова, 1882. 59 с.+9 л. (табл.).

Отчет по Императорскому Московскому Воспитательному Дому за 1882 г. М.: Типография быв. А.В. Кудрявцевой, Мясницкая, д. Сытова, 1883. 49 с.+9 л. (табл.).

Отчет по Императорскому Московскому Воспитательному Дому за 1883 г. М.: Типография быв. А.В.Кудрявцевой, Мясницкая, д. Сытова, 1884. 46 с.+7 л. (табл.).

Отчет по Императорскому Московскому Воспитательному Дому за 1884 г. М.: Типография быв. А.В.Кудрявцевой, Мясницкая, д. Сытова, 1886. 40 с.+7 л. (табл.).

Отчет по Императорскому Московскому Воспитательному Дому за 1885 г. М.: Типография П.А. Коркина и К°, Страстной бул., д. кн. Горчакова, 1886. 43 с.+7 л. (табл.).

В этих всесторонних отчетах были достаточно полно описаны все основные результаты деятельности служащих ИМВД, но сами труженики этого заведения оставались в тени и упоминание отдельных лиц носит случайный характер.

Архив ИМВД, ныне составляющий Фонд 108 Центра хранения документов (ЦХД) до 1917 г. Центрального государственного архива (ЦГА)<sup>1</sup> г.Москвы, сохранился лишь частично и подвергался изъятиям материалов, что весьма заметно по описям.

Особенно это становится заметным при поиске документов о трудившемся в ИМВД В.А.Симанском. Его собственного личного дела и даже ни одного формулярного списка в этом фонде обнаружить не удалось, в то время как о его сослуживцах<sup>2</sup>, бок о бок работавших с ним, информации сохранилось немало, в том числе и личные дела,

---

Отчет по Императорскому Московскому Воспитательному Дому за 1886 год.

М.: Типография А.И. Мамонтова и К°, Леонтьевский пер., № 5, 1888. 92 с.

Отчет по Императорскому Московскому Воспитательному Дому за 1887 год.

М.: Типография А.И. Мамонтова и К°, Леонтьевский пер., № 5, 1889. 91 с.

Отчет по Императорскому Московскому Воспитательному Дому за 1888 год.

М.: Типография А.И. Мамонтова и К°, Леонтьевский пер., № 5, 1890. 99 с.

Отчет по Императорскому Московскому Воспитательному Дому за 1889 год.

М.: Типография А.И. Мамонтова и К°, Леонтьевский пер., № 5, 1891. 107 с.

Отчет по Императорскому Московскому Воспитательному Дому за 1890 год.

М.: Типография А.И. Мамонтова и К°, Леонтьевский пер., № 5, 1892. 149 с.

Отчет по Императорскому Московскому Воспитательному Дому за 1891 год.

М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, Леонтьевский пер., д. Мамонтова, 1893. 146 с.+4 л. (табл.).

1 До 2014 г. — Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ).

2 *Скурат Николай, прот.* Императорский Московский Воспитательный Дом в лицах: Петр Афанасьевич Быков // Кадашевские чтения: Сборник докладов конференции. Выпуск XV / Гл. ред. прот. Александр Салтыков. М.: Луг духовный; Об-во сохранения лит. наследия (ОСЛН); Изд-во ОРПК «Кадашевская слобода», 2014. С. 110–122.

позволяющие хорошо представить их жизнь и деятельность в ИМВД.

Изъятие материалов о В.А.Симанском было достаточно серьезным — его личного дела нет ни среди дел Канцелярии Московского Генерал-губернатора (Фонд 16), где отец будущего Патриарха трудился несколько лет до перехода в ИМВД, ни в делах дворянских организаций (Ф.4 — Канцелярия Московского Дворянского депутатского собрания и др.).

Становится очевидным, что именно отсутствие традиционных архивных материалов о В.А.Симанском явилось причиной появления очень лаконичных сведений о нем в основных пространственных публикациях<sup>1</sup> о Святейшем Алексие I, опирающихся при этом на рассказы самого Первосвященника, достигшего только 13 лет к моменту ухода отца в отставку на пенсию.

Но деятельность ИМВД и его архив (даже в сохранившейся части!) столь значительны, что изъять все бесследно (без уничтожения всего архива ИМВД) было очень сложно и не входило в задачи советских органов внутренних дел, контролировавших архивы как источники информации о прошлом граждан. Поэтому осталась возможность трудоемкого сбора сведений о В.А.Симанском — по крупицам из различных сохранившихся архивных рукописных документов и малотиражных печатных изданий конца XIX века. Были изучены дела вышеперечисленных фондов ЦХД до 1917 года ЦГА г. Москвы, относящиеся не только

---

<sup>1</sup> *Казем-Бек А.А.* Жизнеописание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I // Богословские труды. Сб. 34. М.: Издательство Московской Патриархии, 1998. С. 13–185; *Одинцов М.И.* Алексий I (Симанский Сергей Владимирович...), Патриарх Московский и всея Руси // Православная энциклопедия. Т. I. М.: ЦНЦ ПЭ, 2000. С. 676–690; *Никитин В.А.* Патриарх Алексий I: Служитель Церкви и Отечества. М.: Эксмо: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 528 с. (Патриархи Русской Церкви).

к 1882–1891 гг., но и по смежным периодам, поскольку в делах коллег-сорботников В.А.Симанского, а также его предшественников и преемников на соответствующих должностях находились либо конкретные интересующие факты, либо информация для дальнейшего поиска.

Пособием в архивном поиске информации о В.А.Симанском служил ежегодно издаваемый вплоть до революции 1917 г. под разными названиями («Адрес-календарь...», «Вся Москва...» и др.) справочник по организациям г. Москвы, их служащим, предпринимателям и домовладельцам.

С помощью архивной находки переписки редакции справочника с ИМВД удалось выяснить, что данные для этих справочников собирались осенью предшествующего года и должны были соответствовать реальному положению дел на 1 января указанного в заглавии справочника года с точностью до изменений, произошедших в последнюю треть года предыдущего.

Поэтому мы можем с уверенностью сказать, что с 1882 г. В.А.Симанский трудился в ИМВД в должности разъездного чиновника, имел чин Губернского Секретаря, был Камер-Юнкером Двора Его Императорского Величества (ЕИВ) и проживал с семьей в квартире № 15 в доме Куманина на улице Мясницкой (1 участок Яузской части)<sup>1</sup>. Эта информация дополняется сведениями о служащих ИМВД, по которым<sup>2</sup> труды В.А.Симанского в ИМВД и одновременно в Ведомстве Учреждений Императрицы Марии начались 15 марта 1882 года сразу в должности Помощника Казначая. Судя по всему, это неточность архивного документа, т.к. в официальном печатном отчете по ИМВД за 1882 г. в редкой

1 Адрес-календарь разных учреждений г. Москвы на 1883 г. (Год двенадцатый). М.: Московская городская типография, 1883. 3-я пагин. С. 154.

2 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф. 108. Оп. 1. Д. 314. Л. 6.

для этих книг печатной справке по изменению в личном составе служащих о перешедших на другую должность указано: «Разъездной Чиновник, Губернский Секретарь, *Симанский* на должность Помощника Казначая»<sup>1</sup>. Возможно, что его деятельность в качестве разъездного чиновника ИМВД была кратковременной и была связана в первое время с разъездами по поручению казначая, что и привело к неточному указанию даты начала его службы в последней должности в архивном документе. Еще один архивный документ называет дату начала его службы в Ведомстве и в должности Помощника Казначая 15 октября 1882 г.<sup>2</sup> При учете всех этих противоречий вырисовывается следующая картина — на должность разъездного чиновника ИМВД Симанский поступил 15 марта 1882 г., а 15 октября 1882 г. он становится Помощником Казначая ИМВД.

Служебную деятельность В.А.Симанский начал 17 декабря 1876 г.<sup>3</sup> — вскоре после окончания Московского университета и женитьбы.

На рубеже 1881/1882 года он в тех же (что и при переходе в ИМВД) чинах еще состоял<sup>4</sup> чиновником для поручений при Московском Генерал-Губернаторе князе Владимире Андреевиче Долгорукове, Генерале-Адъютанте, Генерале от Кавалерии, Члене Государственного Совета и члене многих благотворительных обществ. В том числе князь В.А.Долгоруков был

1 Отчет по Императорскому Московскому Воспитательному Дому за 1882 г. М.: Типография быв. А.В. Кудрявцевой, Мясницкая, д. Сытова, 1883. С.5.

2 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф.108. Оп.1. Д. 314. Л.6.

3 Там же.

4 Адрес-календарь разных учреждений г. Москвы на 1882 г. / Издание Московского Городского Управления, переданное редактором сего издания, бывшим редактором Ведомостей Московской городской полиции, Ив. Шаминым. Год одиннадцатый. [М.:] Московская Городская Типография, 1882. 2-я пагин. С. 38.

вице-президентом Попечительного о Тюрьмах Комитета, Светским директором которого был В.А.Симанский<sup>1</sup>. Несмотря на теплое к нему отношение Генерал-Губернатора (по свидетельству биографов Патриарха), занимаемая В.А.Симанским должность была сверхштатной, как уведомлял об этом Министра Внутренних Дел сам В.А.Долгоруков<sup>2</sup>, что, возможно, и явилось причиной перехода В.А.Симанского в ИМВД.

Другой причиной перехода на службу в ИМВД на административно-хозяйственные должности в 1882 г. нескольких дворян могло быть громкое дело 1881/1882 года, когда казначей ИМВД Мельницкий, имевший отличную репутацию, похитил в ноябре 1881 г. более 300 тысяч рублей, представив это как потерю. Хорошо проведенное полицией расследование<sup>3</sup>, включавшее целую операцию по выявлению факта кражи, а затем и обнаружение большей части похищенного и осуждение виновного, позволило несколько реабилитировать личный состав ИМВД. Но возможно, что переход на работу в ИМВД надежных дворян, имевших опыт хозяйственной деятельности, был не случаен.

В 1883 г. В.А.Симанский продолжал трудиться в ИМВД в должности Помощника Казначея<sup>4</sup> и проживал в доме Андреевой у Никитских ворот (1 участок Арбатской части). Его должность имела IX класс и он получал в год 400 руб. жалованья и 400 руб. содержания<sup>5</sup>.

В 1884 г. он становится<sup>6</sup> первым помощником Правителя дел ИМВД, оставаясь в тех же чинах и по-прежнему проживая

1 Там же. 2-я пагин. С.798.

2 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф.16. Оп.228. Д.266. Л.107–107.

3 Там же. Оп. 228. Д. 279. Л.13–47.

4 Там же. Ф.108. Оп.3. Д.2141. Л.1.

5 Там же. Оп.1.Д.314.Л.6.

6 Там же. Оп.3. Д.2141. Л.1–2.

у Никитских ворот. На этой должности ему по штату 1870 г. назначалось годовых 500 руб. жалования и 500 руб. содержания<sup>1</sup>. Правителем дел в это время был Алфей Васильевич Нишевов, трудившийся в системе Ведомства Учреждений Императрицы Марии с 1 марта 1870 г.<sup>2</sup>

22 декабря 1884 г. А.В.Нишевов назначается<sup>3</sup> на более ответственную и высокую по классу должность Начальника Округов ИМВД, а на вакантное место назначается его бывший помощник В.А.Симанский. Правителю дел ИМВД полагалась по должности казенная квартира в одном из зданий ИМВД, где размещались квартиры служащих. Жалованье Правитель дел имел<sup>4</sup> в начале 1880-х годов 700 руб. годовых и содержание — 700 руб.

В 1885 г. Губернский Секретарь В.А.Симанский производится в Коллежского Ассессора, а также переезжает с семьей на казенную квартиру в ИМВД<sup>5</sup>.

В 1886 г. в связи с инфляцией (которая именовалась в переписке инстанций ростом «дороговизны») были утверждены новые штаты ИМВД, по которым жалованье Правителя дел ИМВД увеличивалось на 200 руб. и достигало 1000 руб. годовых при содержании 600 руб. и казенной квартире, а должности присваивался VI класс, что открывало перспективы чиновного роста должностного лица<sup>6</sup>. О «соизволении» на это Государя Императора В.А.Симанский был специально ознаком-

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф.108. Оп.2. Д.999. Л.77–77об.

2 Там же. Оп.3. Д.2136. Л.3.

3 Там же.

4 Там же. Оп.1. Д.314. Л.4.

5 Адрес-календарь г.Москвы на 1885 год. М., 1885. III пагин., с. 170; Адрес-календарь г.Москвы на 1886 год. М., 1886. III пагин., с. 177.

6 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф. 108. Оп.2. Д.999. Л.79.

лен распоряжением Почетного Опекуна Б.А.Нейдгарта от 15 сентября 1886 г. (№ 195), в котором указывалось: «5. Объявить Камер-Юнкеру Высочайшего Двора, Коллежскому Ассессору Симанскому о присвоении занимаемой им должности VI класса по чиновпроизводству»<sup>1</sup>. Новые штаты вводились с 1 сентября 1886 г. и об ознакомлении с распоряжением В.А.Симанский оставил собственноручную подпись<sup>2</sup>. После нескольких лет работы в ИМВД служащим полагались специальные прибавки к жалованью, для начисления которых существовали строгие правила. Во второй половине 1880-х гг. такая прибавка назначалась и В.А.Симанскому.

В этот период в казенной квартире проживала вся семья Симанских, включая будущего Патриарха — тогда Сергея Симанского. Закон Божий ему преподавал частным порядком старший священник домового храма во имя святой великомученицы Екатерины при Воспитательном Доме протоиерей Николай Протопопов, автор книги об этом храме<sup>3</sup>, Законоучитель Николаевского Сиротского Института, размещавшегося по соседству.

В 1888 году за труды в ИМВД В.А.Симанский был произведен в Надворного Советника<sup>4</sup>.

На должности Правителя дел ИМВД В.А.Симанский трудился до января 1891 года. Последние документы, подписанные им в своей должности, датируются декабрем 1890 г., а его преемник Вячеслав Адамович Красуский вступил в эту должность

1 Там же. Л.99об, 112об.

2 Там же. Л. 110.

3 *Протопопов Н[иколай], прот.* Историческая записка о храме св. Великомученицы Екатерины, что при Императорском Московском Воспитательном Доме (за сто лет его существования 1788—1888 гг.) / Авт.-сост. прот. Н.Протопопов. М.: Типография В.В.Чичерина, Моховая, дом Корзинкина, 1888. 47с.

4 Адрес-календарь г.Москвы на 1888 год. М., 1887. III пагин., стлб. 365; Адрес-календарь г.Москвы на 1889 год. М., 1888. IV пагин., стлб. 366.

6 февраля 1891 года<sup>1</sup>. До этого момента некоторое время он был «И.Д. — исправляющий должность» Правителя дел ИМВД, о чем свидетельствует документ<sup>2</sup> от 4 февраля 1891 г., где первоначально написано, а потом зачеркнуто И.Д.

Оставить хорошее место службы, как свидетельствуют биографы Патриарха, его отца вынудила болезнь супруги Ольги Александровны Симанской (урожд. Пороховщиковой) — матери Патриарха. С этого времени В.А. и О.А.Симанские вынуждены были зимнее время проводить в более теплых странах. Несколько лет после ухода со службы в ИМВД В.А.Симанский еще оставался Светским Директором Попечительного о тюрьмах комитета, но постоянные отъезды за границу в деловую (холодную) часть года побудили его оставить и эту должность. Вместе со службой В.А.Симанский оставил и казенную квартиру, полагающуюся ему по должности<sup>3</sup>.

Факты биографии В.А.Симанского в период его службы в ИМВД приходится выявлять по косвенным данным — по документам и биографиям его коллег, а о деловых качествах делать выводы, разбирая оставшиеся после него документы, в совокупности отлично характеризующие организованную им деятельность и само делопроизводство, а также особенности его решений по отдельным делам и вопросам.

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф.108. Оп.3. Д.2133. Л.11; Там же. Д.2134. Л.7.

2 ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф.108. Оп.2. Д.397. Л.40.

3 Адрес-календарь города Москвы на 1891 год с планом г.Москвы. Издание Московской Городской Управы. Год XX. М.: Городская типография, Тверская, Гнездииковский пер., соб.дом, 1891. Стб.404, 496; Адрес-календарь города Москвы на 1892 год. С планом г.Москвы. Издание Московской Городской Управы. Год XXI. М.: Городская типография. Тверская улица, Козицкий переулок, дом Лопыревского, 1892. III пагин., стлб. 492.

Можно отметить, что его деятельность как Правителя дел оставила свой добрый след, запечатленный в сохранившейся совокупности дел архива ИМВД.

Интересна деятельность В.А.Симанского по оформлению служащим ИМВД прибавок к жалованию за выслугу лет. Именно здесь встречен самый ранний датированный документ от 15 марта 1885 г., подписанный «Правитель дел В.А.Симанский»<sup>1</sup>, что доказывает назначение его на эту должность на рубеже 1884/1885 гг.

Хорошее знание В.А.Симанским всех ведомственных документов и государственных постановлений позволяло ему содействовать увеличению жалования служащим ИМВД. Так, Помощница Экспедитора у приема детей Серафима Григорьева получила право на 4-ю пятилетнюю прибавку к жалованью с 6 сентября 1885 г. за выслугу лет, хотя это потребовало от Правителя Дел подготовки специальных справок и документов<sup>2</sup>.

Этот и другие примеры, как из этого дела, так и из других документов периода правления делами ИМВД В.А.Симанского, свидетельствуют о терпеливом и последовательном отстаивании им интересов добропорядочных служащих при одновременном естественном соблюдении всех ведомственных инструкций.

В.А.Симанский не только готовит («правит») дела ИМВД, но деятельно участвует в работе всего Правления ИМВД, входит с рапортами начальству о собственных предложениях<sup>3</sup>.

Работа В.А.Симанского была столь высокого качества, что несмотря на тщательнейшее исследование многочисленных документов о прибавках к жалованью служащих ИМВД, подготовленных Симанским, Собственная ЕИВ Канцелярия по

<sup>1</sup> ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф.108. Оп.2. Д.396. Л.127 об.

<sup>2</sup> Там же. Л.140–142 об., 148–155 об., 159.

<sup>3</sup> Там же. Л. 229–239.

Учреждениям Императрицы Марии полностью соглашалась с его представлениями и все лица без изъятия удостаивались прибавок, причем сроки назначения новых прибавок также полностью совпадали по всем параметрам, что при жесткой экономии государственных средств означало, что никаких оснований для отказов найдено не было, что было достаточной редкостью. Это видно, например, из документов от 26 октября 1890 г.<sup>1</sup>

В.А.Симанский ходатайствовал об увеличении окладов деятельным чиновникам ИМВД, а также об отпусках<sup>2</sup>, а для «служащих женского пола», которых благодаря многочисленности кормилиц было большинство, постоянно заботился о «постепенных прибавках» к жалованью<sup>3</sup>.

Выполнение В.А.Симанским своих обязанностей с высокой ответственностью и тщательностью особенно заметно в делах по личному составу служащих. В обязанности Правителя Дел ИМВД входило отслеживание положенного для повышений и наград числа лет, добросовестно выслуженных его коллегами, и представление достойных к повышению в чине.

Представляя к чину Титулярного Советника не имеющего никакого чина лекаря Василия Куркинского, окончившего 20.09.1882 полный курс наук в Императорском Московском Университете по Медицинскому Факультету со степенью «Лекарь», работавшего в детских медицинских учреждениях Москвы до 10 декабря 1888 г., когда он был назначен на должность сверхштатного врача в ИМВД, В.А.Симанский обращался с дополнительным рапортом (№ 2576 от 3 мая 1890г.) к Главноуправляющему Собственной Е.И.В. Канцелярии по

<sup>1</sup> Там же. Л. 301–301об.

<sup>2</sup> ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф.108. Оп.2. Д.394. Л. 6, 9.

<sup>3</sup> Там же. Д.397. Л.21–22об., 35–35об., 84–84об.

Учреждениям Императрицы Марии с просьбой об исходатайствовании Куркинскому выслуженного чина<sup>1</sup>.

Одним из последних важных дел В.А.Симанского, успешно завершившихся еще в период его деятельности в ИМВД, была переписка в 1890 г. с Собственной ЕИВ Канцелярией по Учреждениям Императрицы Марии о повышении статуса Окружных Надзирателей ИМВД, исполняющих одновременно должности врачей, — до статуса медицинских чиновников, со всеми вытекающими из этого перспективами продвижения по лестнице государственной службы<sup>2</sup>.

Система чинопроизводства была в то время достаточно сложной — чиновник занимал должность определенного класса, а повышение в чине могло быть только при соответствии нового чина классу должности. Повышение (или понижение) класса должности определялось особым Императорским указом, значительно более редким, т.к. им менялось соотношение должностей и затрагивалась вся административная система учреждения. Дальнейший чиновный рост мог осуществиться при назначении на должность более высокого класса, открывающего перспективу дальнейшего возрастания в чинах.

Для повышения (или, как это тогда именовалось — «производства») в следующий чин необходимо было работать в этом чине не менее определенного регламентом срока (обычно нескольких лет).

Отношение к этой деятельности В.А.Симанского весьма показательно на примере его обширного рапорта<sup>3</sup>, вошедшего целиком в «Журнал Правления ИМВД» от 10 апреля 1890г., где он, докладывая о выслуживших «законом положенных

<sup>1</sup> Там же. Д.400. Л. 40–41об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 42–43, 69–69об..

<sup>3</sup> Там же. Л. 16–27об.

сроков» своих коллег — Быкова, Воронова, Тарасенкова и других — и о их перспективе «на производство» в следующий чин, особенно обстоятельно остановился на затруднении в чинопроизводстве служащего Покровского в очередной чин. Весьма обстоятельно и убедительно, с обширным привлечением законодательства Российской Империи, он доказывает невозможность повышения в чине Покровского из-за нарушений в его чинопроизводстве за 27 последних лет. В 1863 г. Покровский получил «выговор со внесением в формулярный список» (или «штраф») «за утрату бумаг из арестантскому дела»<sup>1</sup>, за что даже был судим Уголовным судом. Эта отметка в личных документах не позволяла по закону повышать Покровского до его полного прощения Императорской властью. Производство было остановлено, но за заслуги Покровского В.А.Симанский тут же затеял процедуру снятия прещения, что и было завершено «Высочайшим Его Императорскаго Величества Соизволением»<sup>2</sup>. После приведения таким образом всех документов Покровского в порядок В.А.Симанский к 17 августа 1890 г. организует корректную процедуру чинопроизводства, и Покровский получает следующий чин<sup>3</sup>, а также перспективу будущих повышений.

Вышеуказанные документы характеризуют В.А.Симанского как чиновника и как человека, стремящегося при полном соблюдении закона помочь своему младшему по положению соратнику на ниве государственно-общественной благотворительности.

Уход добросовестного и ревностного чиновника в отставку в Российской Империи того времени не исключал возможности дальнейшего повышения его в чинах при посильном участии в

1 Там же. Л.17.

2 Там же. Л. 49.

3 Там же. Л. 49–51об.

служении на благо Отечества. Этому способствовало и хорошее мнение начальства, выразившегося в характеристике.

В.А.Симанский трудился на государственной службе немногим более 14 лет (1876–1891). Из них в ИМВД — около 8 лет, но за это время заслужил уважение вышестоящего начальства, был дважды повышен в чине и имел другие отличия.

Все эти заслуги и усердные труды и явились впоследствии, уже после его выхода в отставку, причиной пожалования ему Государем Николаем II (в 2000 г. причисленного к лику святых царственных страстотерпцев) звания Камергера Двора Его Императорского Величества.

Пример трудолюбия, добросовестности и верности своему служению Богу и людям Владимир Андреевич Симанский показал своим детям, проживавшим вместе с отцом в ИМВД с 1885 по 1891 г. Несомненно, что этот период жизни семьи Симанских в ИМВД — годы детства Сергея Владимировича Симанского, и образец трудов его отца в старейшем социальном учреждении Москвы, занимавшемся пропитанием и воспитанием тысяч будущих сознательных граждан России, оказали большое влияние на формирование личности будущего Святейшего Патриарха Алексия I — Архипастыря всей Церкви Русской.

*Мероприятия Иоанн (Лудинцев)*

*проректор Сретенской Духовной Семинарии*

## **МУЧЕНИК ЗА ВЕРУ АРХИМАНДРИТ СЕРГИЙ (ПЛАКСИН) — НАМЕСТНИК СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ**

11 ноября 1937 года в г. Вязьме Смоленской области был расстрелян наместник Сретенского монастыря архимандрит Сергей (Плаксин), разделивший с обителью все тяготы революционного времени. Собранные о нем в монастырских архивных документах сведения немногочисленны.

Архимандрит Сергей родился в 1865 году в семье псаломщика Смоленской епархии. В крещении он был назван Иваном. Образование получил в Вяземском духовном училище. Указом Московской Святейшего Синода Конторы 27 апреля 1893 года Иван Плаксин был определен послушником Донского монастыря, где 13 июня 1899 года состоялось его пострижение в монашество с именем Сергей, а 4 июня 1900 года — рукоположение во иеродиакона. По случаю коронавания Государя Императора Николая II он был награжден серебряной медалью на Андреевской ленте<sup>1</sup>.

Указом Московской Духовной Консистории 27 декабря 1905 года иеродиакон Сергей был переведен в Сретенский монастырь. Рукоположен во иеромонаха 8 мая 1908 года. 9 июля

<sup>1</sup> ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 203. Оп. 763. Д. 134. Л. 13 об. — 14.

1908 года он был утвержден благочинным монастыря и за усердное исправление должности благочинного награжден в 1912 году набедренником. С 16 августа 1914 года стал исполнять послушание ризничего монастыря<sup>1</sup>.

По ходатайству заведующего Городским Госпиталем № 997 для больных и раненых воинов в здании гостиницы «Билло» на Большой Лубянке врача В. Дубровина, резолюцией Его Высокопреосвященства от 29 ноября 1914 года иеромонаху Сергию было разрешено совершать богослужения в этом госпитале. За усердное исполнение пастырских обязанностей при госпитале 6 мая 1915 года он был награжден от Святейшего Синода золотым наперсным крестом, и 21 мая 1916 года по ходатайству администрации, больных и раненых воинов Его Высокопреосвященством было разрешено поднести отцу Сергию золотой наперсный крест особого образца.

По ходатайству командира 1-го запасного телеграфного батальона от 6 апреля 1915 года за № 3595 вследствие убийства на театр военных действий настоятеля Благовещенской церкви (в Сокольниках) иерея Василия Слюнина резолюцией Его Высокопреосвященства 9 апреля 1915 года иеромонах Сергей назначался исполняющим должность настоятеля означенной церкви. По ходатайству командира телеграфного прожекторного полка и командира 22 автомобильной роты Его Высокопреосвященством отец Сергей 21 декабря 1917 года был возведен в сан игумена.

По причине отъезда настоятеля обители архимандрита Афанасия и казначая игумена Дамиана отец Сергей управлял монастырем в 1918–1920 годы и за усердное исправление обязанностей настоятеля монастыря был награжден палицей в 1920 году<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917г. Ф. 203. Оп. 763. Д. 87. Л. 736 об. –737.

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 281. Л. 182.

Архимандрит Сергей (Плаксин) жил в обители при пяти настоятелях: архимандрите Никоне (Нечаеве) (1904–1907), архимандрите Афанасии (Самбикине) (1908–1919), архиепископе Леониде (Скобееве) (1919)<sup>1</sup>, архиепископе Гурии (Степанове) (1919–1920) и священномученике архиепископе Верейском Иларионе (Троицком) (1920–1922). По ходатайству настоятеля монастыря епископа Илариона исполняющий обязанности казначея и ризничий монастыря игумен Сергей (Плаксин) 23 июня 1920 года был назначен при нем заместителем обители с возведением в сан архимандрита<sup>2</sup>.

Начиная с 1918 года, власти стали предпринимать всевозможные попытки по закрытию монастыря. Так, 19 июля 1918 года комендантом по реквизиции помещений было объявлено, что по декрету должно быть оставлено в Сретенском монастыре для обслуживания храма только 10 человек братии и им вместе с настоятелем должно быть предоставлено лишь 6 комнат<sup>3</sup>. На территории монастыря стали проживать, по указанию советской власти, посторонние жильцы, совершавшие разные беспорядки в обители. Архимандрит Сергей все эти годы заботился о сохранении монастыря, о прекращении беспорядков и о восстановлении разрушающихся строений обители.

В 1919 году он писал в Юридический отдел Моссовета: «Живущие по ордеру советской власти, по соглашению с администрацией <...> должны ли они платить за занимаемые помещения, а также оплачивать за пользование электрическим светом и водопроводом и другими удобствами и за порчу имущества ими в занимаемых помещениях?»<sup>4</sup>.

1 Уклонился в обновленческий раскол.

2 РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 281. Л. 182.

3 ГАРФ. Ф. Р130. Оп. 2. Д. 159. Л. 2.

4 ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 18. Д. 60. Л. 93.

В 1920 году архимандрит Сергей подал заявление в Юридический отдел Городского района СДД<sup>1</sup>: «14/27 февраля сего года (1920) явился в Сретенский монастырь представитель Смоленского Гублескома, который арендует находящиеся в Сретенском монастыре сараи и без предъявления какого-либо мандата или распоряжения извлек из сарая принадлежащие монастырю сани, хомуты и всю сбруйную принадлежность, в нем временно находящиеся и состоящие на учете юридического отдела, и передал все означенные предметы явившемуся совместно представителю Главлескома»<sup>2</sup>.

О том, в каком состоянии находился монастырь и его храмы в это время, видно из письма, поданного заместителем архимандритом Сергием 14 июня 1921 года в отдел Охраны Памятников Старины: «Храмы означенного монастыря требуют радикального ремонта крыш и водосточных труб и их окраски; вследствие проржавления которых образовалась во многих местах течь, приносящая опасный вред для целостности храмов, что особенно резко выявляется по отношению Никольского храма...

Совет общины и вся братия убедительнейше просит Отдел откликнуться на их просьбу выдать необходимые средства для осуществления указанной задачи, определение коих будет зависеть от осмотра всех изъянов на месте; при этом мы выражаем надежду, что отдел, поставивший своей целью поддерживать елико возможно в сохранности все исторические памятники старины, к которым несомненно принадлежат и храмы Сретенского монастыря, изыщет средства для требуемого ремонта, приступить к которому необходимо в текущий сезон, ибо оставлять в таком положении храмы на произвол

<sup>1</sup> Так в документе, должно быть СРД — Совет рабочих депутатов (*Примеч. ред.*)

<sup>2</sup> ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 18. Д. 72. Л. 65.

судьбы или отдалять работы на будущий даже год не представляется возможным без риска по последствиям от наносимого храмам вреда.

Кроме того, Совет общины пользуется данным случаем заявить Отделу, что, не имея успеха в исполнении его требования к лицам, проживающим в ограде монастыря, о содержании в чистоте мест, прилегающих к храмам, и очистке наваленных в разных местах грязи и отбросов, он вынужден просить отдел обратиться официально к подлежащим властям с требованием принять решительные меры к очистке церковного двора и воспреещению гадить и сваливать мусор под стенами храмов. (Подписи: н. архимандрит Сергей, игумен Иларион, иеромонах Владимир, иеромонах Димитриан, Трусевич, Алексей Фокин, Преображенский)»<sup>1</sup>.

Архимандрит Сергей был свидетелем изъятия церковных ценностей и действий обновленческого раскола.

В 1924 году Церковно-приходской совет и братия Сретенского монастыря обращались к митрополиту Крутицкому Петру, управляющему Московской епархией: «Наместник нашей обители о. Архимандрит Сергей, находясь в обители с 1905 года, много потрудился для благосостояния ее, и особенно в последние столь тяжелые и трудные годы, — он много претерпел и разных лишений — и даже до ареста. Ввиду сего Церковно-приходской совет и братия Сретенского монастыря осмеливаются покорнейше просить Ваше Высокопреосвященство Милостивейшаго Архипастыря и отца сделать представление о награждении архимандрита Сергея дикирием и трикирием для осенения во время богослужений. Последнюю награду имеет палицу с 1920 года. Председатель Церковно-приходского совета Трусевич, игумен Виталий,

---

<sup>1</sup> ЦГА г. Москвы. ЦХД после 1917г. Ф. 1. Оп. 1. Д.130. Л. 2–3.

иеромонах Владимир, иеромонах Гермоген <и две неразборчивые подписи>»<sup>1</sup>.

В 1925 году во главе Сретенского монастыря становится епископ Борис (Рукин). После его перехода в григорианский раскол братия разошлась из обители.

Архимандрит Сергей уехал к себе на родину — в село Милюково Смоленской области.

Наиболее ярко образ архимандрита Сергея предстает в следственном деле 1937 года. Как следует из материалов дела, разработка архимандрита Сергея началась еще с 1932 года, когда уполномоченному по Новодугинскому району поступило сообщение: «По нашим данным в с. Милюково В/района — проживает монах-архимандрит Плаксин Сергей, который в последнее время систематически, среди населения, ведет к-р агитацию, в частности по срыву коллективизации. Помимо этого, устраивает сборища женщин и доказывает им вредность коллективизации и необходимость поддерживать религию. У Плаксина якобы имеются несколько комплектов ценного церковного облачения: две дорогие митры и ряд других церковных предметов, которые якобы им похищены из Московского монастыря, где он являлся архимандритом. Кроме этого, у Плаксина имеется золото и продается лицам, близко стоящим к нему.

Учитывая важность данных сведений, — Вам срочно необходимо установить названного Плаксина и через с/осв. повести разработку, в плоскости подтверждения его к-р деятельности. Одновременно обратите внимание осведомления на выявление вокруг него а/с группировки. Все собранные материалы вышлите в СПО Оперсектора.13.10.1932»<sup>2</sup>.

1 РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 281. Л. 180–180об.

2 УФСБ РФ по Смоленской области. Д. 22100-с. Л. 24.

Массовые репрессии 1937–1938 годов были следствием решения Политбюро ВКП(б) от 2 июля 1937 года «Об антисоветских элементах» и о проведении ширококомасштабной операции по репрессированию целых групп населения. Во исполнение этого решения вышел ряд приказов Ежова, одним из которых стал оперативный приказ НКВД СССР по «репрессированию бывших кулаков, уголовников и других антисоветских элементов». Под другими «антисоветскими элементами» подразумевались: «члены антисоветских партий, бывшие белые, жандармы, чиновники царской России... церковники». «Антисоветские элементы» разбивались на 2 категории: первая подлежала «немедленному аресту и по рассмотрению дел на тройках — расстрелу», вторая — заключению в лагерь на срок от 8 до 10 лет<sup>1</sup>.

18 июля 1937 года была составлена справка на подлежащего репрессированию Плаксина Сергея Владимировича (архимандрита Сергия), в которой указывалось: «В 1932 году будучи священником с. Милюково Ново-Дугинского района занимался в распространении к-р агитации, в частности по срыву коллективизации. Устраивал сборища женщин и доказывал им вредность коллективизации и необходимость поддерживать религию, тем самым разлагающе действовал на трудовую дисциплину в колхозе.

В 1936 году замечался в распространении антисоветской агитации, выражавшейся в том, что он в своих проповедях к верующим говорил, чтобы они по воскресным дням не выходили на работу в колхозах. В последнее время после ряда разоблаченных врагов народа и примененных к ним мер расстрела и лишения свободы, он, Плаксин, в церкви во время служения и поминовения умерших, также перед верующими

<sup>1</sup> Пострадавшие за веру и церковь Христову 1917–1937. М., 2012. С. 503.

публично поминает «о всех страждующих и заключенных в тюрьмах», что в церковном уставе делать этого не положено, но он, хотя и не называет по именам наказанных предателей и врагов народа, но их демонстрирует перед верующими замаскированно»<sup>1</sup>.

13 сентября 1937 года был выписан ордер «на производство обыска и ареста Плаксина Сергея Владимировича, проживающего с. Артюхи Заповласти (Смоленской) области»<sup>2</sup>. После ареста он содержался под стражей в тюрьме г. Вязьмы. В протоколе допроса от 14 сентября 1937 года содержатся следующие сведения допроса:

«Вопрос: Где проживали и чем занимались вы в дореволюционное время?

Ответ: Родился я в селе Милюково ныне Тесовского сельсовета Новодугинского р-на Заповласти, отец мой был псаломщик милюковской церкви. Отец мой умер, оставив меня в 3-месячном возрасте. 18ти лет я ушел в монастырь в город Москву, где я и прожил до 1927 года. Служил я сначала в Донском монастыре, а после в Сретенском. А с 1927 года проживаю в Новодугинском районе.

Вопрос: Скажите причины выезда из Москвы?

Ответ: Я приехал в Новодугинский район на похороны сестры, но потом решил больше не ездить в Москву.

Вопрос: Почему вы больше в Москву решили не ездить?

Ответ: У сестры было хозяйство, т.е. лошадь, корова, домик с двором и 5 га земли, а потому я занялся сельским хозяйством, где проработал около двух лет.

Вопрос: Проживая в селе Милюково, вы исполняли религиозные требы?

---

<sup>1</sup> УФСБ РФ по Смоленской области. Д.22100-с. Л. 1–2.

<sup>2</sup> Там же. Л. 3.

Ответ: Да, 6 месяцев я в милюковской церкви служил священником, т.к. священники Сушинский и Ершов отбывали наказание по суду за невыполнение хлебозаготовок. Это было примерно в 1929 году.

Вопрос: За что и когда вас судили?

Ответ: В 1928 году по разрешению РИКа<sup>1</sup> я продал свою лошадь, но меня за это привлекли к ответственности на суде в селе Тесове (а кто судил, я не знаю), меня приговорили на 1 год 3 мес лишения свободы, но в Вязьме меня оправдали, и из-под стражи через 10 дней был освобожден.

Вопрос: С какого времени вы служите в Богоявленской церкви?

Ответ: 5 февраля 1931 года епископом Владимиром<sup>2</sup> я был назначен в село Артюхи священником Богоявленской церкви, где я служил до момента ареста.

Вопрос: Следствие располагает данными, что, будучи в городе Москве, вы подвергались аресту и привлекались к ответственности. Подтверждаете ли это?

Ответ: Нет, этого я не подтверждаю. Признаю, что примерно в 1925–26гг. меня арестовывали, но обвинений никаких предъявлено не было, и примерно через 6 месяцев после ареста из-под стражи освобожден. Кроме того, по доносу женщины меня судили якобы за прелюбодеяние, но этого доказано не было и я был по суду оправдан»<sup>3</sup>.

20 сентября 1937 года отец Сергей снова был допрошен:

«Вопрос: Подтверждаете ли вы данные вами показания 14 сентября с/г?

1 РИК — районный исполнительный комитет (позднее — райисполком) (примеч. ред.)

2 Епископ Владимир (Горьковский) был расстрелян в 1937 году.

3 УФСБ РФ по Смоленской области. Д.22100-с. Л. 8–9.

Ответ: Да, подтверждаю.

Вопрос: Следствию известно, что вы во время исполнения треб среди населения проводили а/с агитацию. Подтверждаете ли это?

Ответ: Нет, этого я не подтверждаю. И поясняю, что во время похорон быв. счетовода артюховского сельпо Орехова и быв. кассира Дубовецкого льнозавода Уварова мною было сказано «Друг мой, в храме ты не бывал, а если и бывал, то что-либо посмотреть, а не молиться. И по просьбе жены я должен тебя отпеть. Ты в храм не ходил, а теперь всё-таки пришел или тебя принесли». Других же слов я не говорил.

Вопрос: Что вы еще можете дополнить к Вашим показаниям?

Ответ: Больше по существу дела показать ничего не могу»<sup>1</sup>.

18 октября 1937 года архимандриту Сергию (Плаксину) было вынесено обвинительное заключение. Следователь писал: «Плаксин в 1928 году судим, кроме того дважды арестовывался. В дореволюционное время Плаксин служил монахом в гор. Москве и с 1927 года проживает в Новодугинском районе, с того же времени служит священником (архимандритом) в церквях Новодугинского района.

Во время исполнения треб Плаксин призывает верующих аккуратно посещать церковь и не работать в праздничные дни. Кроме того, он проводит антиколхозную агитацию, используя все колхозные неполадки и стихийные бедствия, например, после градобития он говорил: „Это вас наказал Бог, что пошли в колхоз“.

После снятия колоколов с церкви в 1936 году он среди верующих говорил „если бы вы захотели, то могли бы не дать снимать колокола, собрались бы все и никто не имеет права против вас верующих идти“. Своими действиями он разлагающе влияет на

<sup>1</sup> УФСБ РФ по Смоленской области. Д.22100-с. Л. 11.

состояние труддисциплины в колхозе, т.к. верующие идут вперед в церковь, а потом работать в колхоз, но, смотря на верующих, не идут работать и все остальные колхозники, что особенно отражается в бригаде №2 в селе Артюхах колхоза „Луч красного октября“. Изложенное подтверждается свидетельскими показаниями.

Постановил:

Следственное дело по обвинению Плаксина Сергея Владимировича направить на рассмотрение тройки УНКВД»<sup>1</sup>.

29 октября 1937 года Заседание тройки УГБ УНКВД постановило: «Плаксина Сергея Владимировича расстрелять. Лично ему принадлежащее имущество конфисковать»<sup>2</sup>.

11 ноября 1937 года постановление приведено в исполнение. Архимандрит Сергей был расстрелян<sup>3</sup>.

Реабилитирован он был 20 апреля 1989 года<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. Л. 30.

<sup>2</sup> Там же. Л. 31.

<sup>3</sup> Там же. Л. 32.

<sup>4</sup> Там же. Л. 34.

*Мероприятия Суоярви (Лижитин)*

## **ПЕРВЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ЕПИСКОП ХЕЛЬСИНКИ АЛЕКСАНДР (КАРПИН)**

В 2015 г. православная епархия Хельсинки (Гельсингфорс) отмечает свое 70-летие. Имя первого архиерея этой епархии — епископа Александра (Карпина) пользуется в Финляндии заслуженным уважением. Его архиастырские труды были связаны со становлением Финляндской Православной Церкви, когда имели место многие проблемы как внутренней, так и внешней церковной жизни. Епископ Александр, обладая административной мудростью, был серьезным духовным мыслителем — «мистиком» в святоотеческом смысле этого слова.

Некоторые называли его «епископ-старец».

Расширению сведений о жизни и трудах преосвященного Александра (Карпина) послужили ранее не опубликованные материалы Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ) и Архива Ново-Валаамского монастыря (Финляндия), использованные в качестве источников настоящей статьи.

Епископ Александр (Александр Петрович Карпин) родился 24 сентября (ст. ст.) 1883 г. в селе Суоярви<sup>1</sup> Суоярвской волости Великого княжества Финляндского, входившего в состав Российской империи. Происходил он из потомственного священнического рода. Порой встречаются упоминания, что епископ

---

<sup>1</sup> Ныне Суоярви — город Российской Федерации, в Республике Карелия, административный центр Суоярвского района (*Примеч. ред.*).

Александр был эстонцем или карелом<sup>1</sup>, что является ничем не обоснованными предположениями. Известно, что его дед по отцу — Иоанн Петрович Карпин — в 1838 г. был рукоположен во диакона, в 1867 г. он числился в клире церкви Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня села Ополье Ямбургского уезда Санкт-Петербургской губернии<sup>2</sup>. Осмелимся предположить, что именно о. Иоанн Карпин участвовал в 1842 г. в венчании брата Ф.М. Достоевского, Михаила Михайловича, и Эмили Каролины Дитмар в Спасо-Преображенском соборе г. Ревеля<sup>3</sup>. Сведения таллинского исследователя В.Н. Иляшевича позволяют прояснить и годы жизни дедушки и бабушки епископа Александра: «диакон Иоанн Петрович Карпин (ок. 1812–1878/84), дьякон Ревельского Преображенского собора, его супруга — Анна Васильевна (ок. 1820–1871/78)»<sup>4</sup>.

Отец будущего владыки Александра, священник Петр Иванович Карпин (12.06.1854–20.05.1910), значительную часть

1 Александр, еп. Гельсингфорский автономной Финляндской Православной Церкви // Православная Энциклопедия. Т. 1. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 495. См. также: Александр (Карпин) // Википедия. Свободная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Александр\\_\(Карпин\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Александр_(Карпин)) (дата обращения: 23.12.2014).

2 Духовенство Санкт-Петербургской епархии а 1867 год (продолжение) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.petergen.com/bovkalos/sp/spb1867-2.html#prijamu> (дата обращения: 20.12.2014).

3 *Иляшевич В.Н.* К 185-летию Ф.М. Достоевского // Балтика. Международный журнал русских литераторов. №7. (3/2006). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.baltwillinfo.com/baltika/306/b18.htm> (дата обращения: 20.12.2014).

4 *Иляшевич В.Н.* К 185-летию Ф.М. Достоевского // Балтика. Международный журнал русских литераторов. №7. (3/2006). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.baltwillinfo.com/baltika/306/b18.htm> (дата обращения: 20.12.2014).

служения, с 1895 по 1910 г., провел в должности второго приходского священника в Суоярви (Шуэзеро)<sup>1</sup>. По свидетельствам самого владыки, до этого он нес приходское служение в г. Ямбурге (Кингисеппе)<sup>2</sup>. Супруга Петра Ивановича — Александра Ивановна Логиневская (1861–1932) — также происходила из священнического рода. Ее отец в 1864 г. был рукоположен в священники и определен на служение в Воскресенский храм с. Торошковичи Лужского уезда Санкт-Петербургской губернии, где и прослужил до 1871 г.<sup>3</sup> Впоследствии он был священником в Свято-Троицком Туломозерском приходе (карел. Tulomdjärvi) Олонецкой губернии. Дядя владыки — диакон Владимир Иванович Карпин — был штатным клириком Выборгского Преображенского собора. Таким образом, становится понятно, что и по отцовской, и по материнской линии епископ Александр происходил из русского духовенства, которое как минимум в течение века служило в приходах Санкт-Петербургской и Олонецкой епархий.

Для нас определение происхождения епископа Александра важно потому, что в настоящее время мнение о наибольшей активности именно карельского духовенства в процессе «финнизации» жизни православных приходов в Финляндии является необычайно устойчивым. Например, документально зафиксировано мнение епископа Киприана Зёрнова: «Карелы, наиболее реакционная часть финского населения, и именно они наиболее рьяные поборники всего финского, против русского и шведского»<sup>4</sup>.

- 1 Суоярвский приход состоял из трех храмов: Троицкого, Петропавловского и Успенского.
- 2 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 10.
- 3 Деревенские святыни Северо-Запада России. Историко статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии: Лужский уезд. Церкви второго благочиннического округа [Электронный ресурс]. URL: <http://www.countrysite.spb.ru/ISS/Luga2.htm#16> (дата обращения: 20.12.2014).
- 4 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 442. Л. 17.

Признание же эстонских корней владыки наводит на мысль, что весь епископат Финляндской Православной Церкви до 1956 г. состоял из эстонцев (эстонцем был и первый предстоятель Православной Церкви в Финляндии – архиепископ Карельский и всей Финляндии Герман (Аав)), что так или иначе свидетельствует об отсутствии русского элемента среди руководства Финляндской Православной Церкви, а следовательно, и о возможности отставания традиций Русской Церкви.

У владыки Александра был брат — Николай (1884–1958), — долгое время служивший псаломщиком Суоярвской Троицкой церкви, и сестра Зоя (1893–1964), вышедшая замуж за Василия Марова (Вильо Сааренне), впоследствии ставшего военным священником и настоятелем православных приходов Петсамо и Тиурула<sup>1</sup>.

Как практически все дети духовенства, Александр Петрович получил типичное для сына священника духовное образование. Известно, что какое-то время он обучался в Олонецкой духовной семинарии вместе с будущим митрополитом Григорием (Чуковым)<sup>2</sup>. В 1904 году будущий владыка по II разряду окончил Санкт-Петербургскую духовную семинарию, затем некоторое время обучался в Санкт-Петербургской духовной академии.

В 1911 году Александр Петрович вступил в брак и по рукоположении в священный сан был назначен на место своего отца священником Петропавловского храма Суоярвинского прихода. Супругой Александра Петровича стала Мария Павловна Трофимова (1893 — 1932), происходившая из православной

1 Религиозные деятели русского зарубежья: протоиерей Василий Сааренне (Маров) // Народ.Ру. [Электронный ресурс]. URL: [http://zarubezhje.narod.ru/rs/s\\_203.htm](http://zarubezhje.narod.ru/rs/s_203.htm) (дата обращения: 20.12.2014).

2 «А пришлось в разлуке жить года...»: Российское зарубежье в Финляндии между двумя войнами: Материалы к биобиблиографии. СПб.: ИКЦ “Русская эмиграция”, 2003. С.12

карельской семьи. Ее предки еще с начала XVIII века проживали в Суоярви. Стоит указать, что ее дед по отцу — Трофим Максимович — сменил свою карельскую фамилию Хоме (Home<sup>1</sup>) на русскую — Трофимов. В браке у отца Александра было две дочери: Лидия (29.03.1913–03.04.1927) и тяжело болевшая Вивея (07.05.1918–12.04.1976).

В 1920 г. отец Александр Карпин назначается настоятелем новообразованного Аннантехдасского прихода (ныне: м. Каратсалми, Суоярвский район, Республика Карелия, Российская Федерация), выделенного из крупного прихода Суоярви. Данные места, известные до 1907 г. своими чугуноплавильными и железоделательными заводами, в 1920–1930-е гг. переживали эпоху наивысшего расцвета: они были крупным центром деревообработки, так называемым Финским Клондайком<sup>2</sup>. Росту материального благосостояния приходов Суоярви и Аннантехдас также способствовало строительство в 1918–1923 гг. железной дороги на Суоярви и Лоймолу. Приход был достаточно большой для Финляндской Православной Церкви, так, в 1935 году в нем числилось 4 383 прихожанина<sup>3</sup>.

Само здание Петропавловского храма был построено в 1889 г., это было небольшое деревянное строение площадью 132 кв. м. Кроме того, к приходу было приписано 9 часовен в окрестностях Хаутаваара (Hautavaara), Кайпа (Kaipa), Салонкюля (Salonkylä), Кукониemi (Kukonniemi), Каратсалми (Karatsalme), Котаярви (Kotajärve), Хантсаканиemi (Hantsakanniemi) и две в Хюрсюля

1 Trofim Maksimanpoika Home [Электронный ресурс]. URL: <http://www.geni.com/people/Трофим-НОМЕ/6000000016725354804> (дата обращения: 22.12.2014).

2 Западная Карелия: Суоярвский район [Электронный ресурс]. URL: <http://welcome-karelia.ru/articles/muzej-karelii/zapadnaya-kareliya/suoyarvskij-rajon> (дата обращения: 22.12.2014).

3 Iso tietosankirja. 17 o. O. 12. Helsinki: Otava, 1937. S. 974.

(Hursylä). В материальном отношении новообразованный приход сильно зависел от Суоярвского прихода, независимое экономическое положение он приобрел лишь в 1926 г. Дом для духовенства (parilla) был построен в 1930 г., а звонница — в 1934 г. Неизвестно где постоянно проживал о. Александр с семьей, но, во всяком случае, ему принадлежал сохранившийся и сейчас дом под № 68 в Тюрисевя (фин. Tugisevä, сейчас Ушково, Курортный район г. Санкт-Петербурга)<sup>1</sup>.

Священник Александр Карпин пользовался очень большим авторитетом как среди прихожан, так и среди священнослужителей. В Аннантехдасском приходе в первой половине 20-х гг. XX в. в связи с переходом ФПЦ на новый стиль среди прихожан возникли нестроения, которые были прекращены исключительно благодаря опытности и мудрости настоятеля. О его авторитете среди священноначалия свидетельствует несение им в разные годы ответственных административных послушаний: с 1914 по 1935 г. он исполнял обязанности благочинного IV благочиннического округа, объединявшего карельские приходы на востоке Финляндии, с 1935 по 1940 г. — вице-председателя Церковного Управления карел<sup>2</sup>.

В 1932 г., когда ему не было еще и 50-ти лет, протоиерей Александр овдовел, на его попечении осталась тяжелобольная дочь Вивея. С 1933 по 1934 г. он преподавал догматическое богословие в Сортавальской духовной семинарии и по-прежнему нес служение в Аннантехдассе до тех пор, пока в 1935 г. не был призван к епископскому служению на Выборгской кафедре.

Необходимо отметить, что Православная Церковь в Финляндии в 1925 г. была разделена на две епархии: Карельскую и

<sup>1</sup> Зеленогорск/Териоки. История и современность. [Электронный ресурс]. URL: <http://terijoki.spb.ru/f3/viewtopic.php?p=24049> (22.12.2014).

<sup>2</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 299. Л. 65.

Выборгскую, но последняя долго оставалась вдовствующей. В ней было 12 приходов, расположенных на Карельском перешейке и в Южной Финляндии. Причину столь долгой замены епархиального архиерея исследователи объясняют по-разному. Некоторые считают, что в столь долгом вдовстве Выборгской епархии был виновен один из видных деятелей ФПЦ, сортавальский<sup>1</sup> протоиерей Сергей Солнцев, который всячески старался не допустить усиления власти епископов в управлении Финляндской Православной Церковью. Так, валаамский насельник иеросхимонах Михаил (Попов) в письме свщмч. Иоанну (Поммеру), архиепископу Рижскому, от 23 июня/6 июля 1927 г. писал, что место епархиального выборгского архиерея «занял главный двигатель и инициатор всех церковных реформ сердобольский протоиерей Сергей Солнцев»<sup>2</sup>. Некоторые исследователи подозревают отца Сергия и в имеющемся материальном интересе, связанном с несением обязанностей временного руководителя данной епархии.

Помимо этого, существует предположение, что в Финляндской Православной Церкви просто не имелось подходящей кандидатуры на епископскую должность. Современный исследователь истории Православия в Финляндии Т.И. Шевченко считает, что данное утверждение безосновательно, так как «по крайней мере, 60–80 валаамских монахов в это время соответствовали критериям кандидатов в епископский сан»<sup>3</sup>. Однако с этим вряд ли можно согласиться, так как необходимому условию для

- 1 Город Сортавала до 1918 г. именовался городом Сердоболь.
- 2 Из архива св. священномученика архиепископа Рижского и Латвийского Иоанна (Поммера). Часть V. Письма из Финляндии [Электронный ресурс] // URL: <http://shh.neolain.lv/seminar23/sidu%20patij.htm> (дата обращения: 20.02.2014).
- 3 *Шевченко Т.И.* Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957). М.: Издательство ПСТГУ, 2012. С. 246.

занятия епископской должности — знанию финского или шведского языка — среди всех православных монашествующих Финляндии соответствовал тогда лишь один валаамский иеромонах Исаакий (Трофимов). Кандидатура отца Исаакия, ингерманландца по происхождению, вряд ли кого-то бы устроила, да и, по всей вероятности, он сам, переживавший в то время серьезный духовный кризис, не согласился бы на епископское служение. Об этом можно узнать из письма валаамских насельников: иеромонаха Иеронима (Григорьева) и монаха Иувиана (Красноперова) митрополиту Ленинградскому Григорию (Чукову)<sup>1</sup>. В нем сообщается, что о. Исаакий в 1930 г. подал архиепископу Герману (Ааву) официальное прошение о снятии с него монашества и священства с целью последующего брака на некоей лютеранке. Вмешательство настоятеля монастыря игумена Харитона (Дунаева) способствовало пересмотру им своего решения, и хотя в дальнейшем отец Исаакий нес послушание наместника Валаамской обители, прежнего авторитета среди братии и духовенства Финляндской Православной Церкви он уже не имел.

Очередной Собор Финляндской Православной Церкви, проходивший в июне 1935 г., среди обсуждаемых 20 вопросов принял решение о проведении выборов нового епископа Выборгской епархии, вдовствующей с 1925 г. Единогласным голосованием был избран настоятель Аннантехдасского прихода вдовый протоиерей Александр Карпин. По представлению Государственного совета Финляндии президент Пер Эвинд Свинхувуд 23 августа 1935 г. утвердил избрание прот. Александра Карпина и назначил его на должность епископа православной Выборгской епархии. Церковное наречение и хиротония были совершены в Сортавальском Петропавловском кафедральном соборе 21 сентября и стали крупным торжеством Финляндской Православной Церкви. Это

---

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 299. Л. 72.

была первая в истории хиротония православного епископа на территории Финляндии. Для придания ей большей торжественности были приглашены митрополит Таллинский и всея Эстонии Александр (Паулус) и настоятель Псково-Печерского монастыря архиепископ Печерский Николай (Лейсман). Сведений о монашеском постриге епископа Александра не обнаружено.

Их Архива Ново-Валаамского монастыря можно узнать некоторые подробности приготовлений к архиерейской хиротонии отца Александра. Так, 3 июля 1935 г. предстоятель Финляндской Православной Церкви архиепископ Герман (Аав) обратился с письменной просьбой к Правлению Спасо-Преображенского Валаамского монастыря пожертвовать из монастырской ризницы одно иерейское и одно диаконское облачения, из которых можно было бы изготовить архиерейское облачение. Тогдашний настоятель обители — игумен Харитон (Дунаев) — в ответ на данную просьбу изготовил не одно, а даже два облачения: и для самого архиепископа, и для новоизбранного епископа Выборгского<sup>1</sup>.

Новоизбранному Выборгскому епископу духовенство Карельской епархии в подарок решило преподнести в день его хиротонии крест (видимо, с украшениями), заказанный в Эстонии. Но на цепь из свастик<sup>2</sup> денег не хватило, кроме того, за крест нужно

1 Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1936. Ea: 100.S.29.

2 Подобные цепи для наперсных крестов и панагий были в употребление в Финляндской Православной Церкви в период 1929–1945 гг. См. Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1929. Ea: 92. Дело о награждении братии сего монастыря. S. 33. Фотография воспроизведена в работе: *Силуан (Никитин), иером.* Юрисдикционный статус Финляндской Православной Церкви и восстановление каноническо-молитвенного общения с Русской Православной Церковью. Выпускная квалификационная работа (магистерская диссертация) / Сретенская духовная семинария. М.: Сретенский ставропигиальный монастырь, 2014. С. 205.

было доплатить 100 марок. Решено было попросить средства у монастырей Коневского и Валаамского. В сентябре 1936 г. протодиакон Лев Казанский (Лео Касанко), секретарь Церковного Управления, обратился к игумену Харитону (ДУНСБОУ?) с просьбой о спешном выделении недостающей суммы. Валаамский монастырь конечно же выдал просимые 300 марок<sup>1</sup>.

В 1937 г. в Сортавале по приглашению архиепископа Германа проходило совещание финских и прибалтийских православных епископов, в котором участвовали митрополит Таллинский Александр (Паулус), митрополит Рижский Августин (Петерсон), архиепископ Печерский Николай (Лейсман), епископ Елгавский Иаков (Карп) и епископ Выборгский Александр (Карпин). Повестка дня данной встречи включала развитие межцерковных связей, календарный вопрос, унификацию богослужения, экономическое положение клириков и приходов, создание общего высшего богословского учебного заведения. В 1938 г. состоялась вторая встреча финских и прибалтийских архиереев, она была посвящена участию в экуменическом движении.

Пять лет руководил епископ Александр Выборгской епархией. В 1940 году из-за войны между Финляндией и СССР он должен был покинуть свой кафедральный город и переселиться в столицу Финляндии Хельсинки (Гельсингфорс), куда впоследствии был перенесен центр епархии. Именно поэтому в русскоязычных материалах для титуляции владыки Александра используется обычно именование «епископ Гельсингфорский».

Гельсингфорсская епархия включила в себя часть приходов бывшей Выборгской епархии и стала состоять из 12 приходов (Хельсинки, Котка, Лаппенранта, Хяменлинна, Лахти, Тампере, Турку, Лапландия, Оулу, Васса и Хамина). Число прихожан (по данным на 1950 г.) составляло около 26 000 человек. В ведении

<sup>1</sup> Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1936. Ea: 100.

епископа Александра находились и два монастыря: Линтульская Свято-Троицкая женская обитель и братия Коневского монастыря, в жизни которых владыка принимал самое активное участие.

Возглавляя православную епархию с центром в столице, владыка Александр вынужден был общаться с разного рода правительственными чиновниками, а также представлять Финляндскую Православную Церковь на государственных мероприятиях. О его взаимоотношениях с духовенством Евангелическо-Лютеранской церкви можно сказать словами епископа Киприана (Зернова), посетившего Финляндию в 1961 г.: «отношения корректные, но далекие»<sup>1</sup>. Это, однако, не исключало личной дружбы или, напротив, обиды. Так, епископ Александр (Карпин) был очень удивлен, когда новоизбранный лютеранский епископ Хельсинки Ааре Лауха не нанес ему визита. «Мы с этим епископом даже на “ты”, но то, что он не сделал мне визита, говорит само за себя»<sup>2</sup>, — недоумевал владыка.

К вопросу объединения Финляндской Православной Церкви с Московской Патриархией епископ Александр относился осторожно, но полностью поддерживал восстановление молитвенно-евхаристического общения. Когда в октябре 1945 г. в Финляндию с целью воссоединения прибыл митрополит Григорий (Чуков), епископ Александр (Карпин) 7 октября в Хельсинки подписался под актом о воссоединении, составленным 4 октября в Куопио и уже подписанным архиепископом Германом (Аавом). Сразу же после этого в Москву была отправлена телеграмма, где говорилось, что епископат Финляндской Православной Церкви согласился на воссоединение и что «они письменно заявили о своем намерении всячески содействовать делу объединения церквей на предстоящем церковном Соборе согласно законам страны, если Московская

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 442. Л. 17.

<sup>2</sup> Там же.

Патриархия не ускорит разрешения вопроса о возвращении их в лоно Матери Церкви путем непосредственного сношения с Вселенским Патриархом»<sup>1</sup>.

Получив в 1946 г. от митрополита Григория приглашение совместно с архиепископом Германом посетить Советский Союз, епископ Александр (Карпин) категорически отказался, сославшись на болезнь и необходимость соблюдать диету, «нарушение которой в Москве угрожало бы ему сложной операцией»<sup>2</sup>.

В 1948 г. должен был состояться Собор Финляндской Православной Церкви, на котором мог бы положительно решиться вопрос о ее воссоединении с Русской Православной Церковью. Но Собор созван не был в связи с выборами в Сейм (Эдускунту). Владыка Александр (Карпин) считал, что созыв Собора нужно отложить до окончания выборов, так как победа правых партий стала бы причиной открытых высказываний на Соборе о нежелании воссоединиться с Московской Патриархией, а это было бы преждевременным. Необходимо было подождать несколько месяцев для определения политического курса нового правительства, но по прогнозам владыки стоило ожидать противодействия руководства страны в дальнейшем решении вопроса о присоединении Финляндской Православной Церкви к Русской.

В связи с несостоявшимся созывом запланированного Собора часть финляндского православного духовенства отказалась от дальнейшего участия в обсуждении вопроса о каноническом статусе Финляндской Церкви. К ним можно отнести и епископа Александра, который желал, «чтобы решение вопроса о воссоединении

1 Чукова Л.А. Двести лет рядом с Финляндией, или Русский дух православного Карельского братства [Электронный ресурс]. URL: [http://ruskline.ru/analitika/2011/03/21/dvesti\\_let\\_ryadom\\_s\\_finlyandiej\\_ili\\_russkij\\_duh\\_pravoslavnogo\\_karelskogo\\_bratstva/](http://ruskline.ru/analitika/2011/03/21/dvesti_let_ryadom_s_finlyandiej_ili_russkij_duh_pravoslavnogo_karelskogo_bratstva/) (дата обращения: 11.04.2014).

2 Ведерников А.В. Горькие плоды церковного разделения // Журнал Московской Патриархии. 1951. № 12. С. 39.

прошло без его участия»<sup>1</sup>. Возможно, он, как человек мудрый и осторожный, не хотел оказаться скомпрометированным перед духовенством своей епархии, не имевшим единого мнения о принятии автокефалии, предложенной Московской Патриархией. Эта осторожность владыки по-разному понималась современниками. Так, Дмитрий Фринсдетт (впоследствии архимандрит Корнилий, клирик Брюссельско-Бельгийской епархии Русской Православной Церкви) упрекает его в изворотливости, делающей его похожим на «опытного, прожженного в своей совести иезуита»<sup>2</sup>. А староста Успенского собора в Хельсинки Денисов сообщал митрополиту Николаю (Ярушевичу), что епископ Александр (Карпин) в основном по причине финансовой зависимости от правительства (получает 80 000 ф. м. в месяц) на резкие шаги в решении юрисдикционных проблем вряд ли решится<sup>3</sup>.

Завершение юрисдикционных споров между Русской и Финляндской Православными Церквями прошло все же при непосредственном участии епископа Александра. Так, XIII заседание VI Собора Финляндской Православной Церкви (26 августа 1955 г.), окончательно отклонившее план воссоединения с Московской Патриархией на условиях получения от нее автокефалии, проходило под председательством епископа Александра (Карпина). Тогда же были рассмотрены вопросы внешней политики ФПЦ, ее отношения к другим Православным Церквям, а также положение монастырей.

Решение о восстановлении молитвенно-евхаристического общения между церквями было принято на заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 30 апреля 1957 г. Одновременно с Протоколом руководству ФПЦ было отправлено

1 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 429. Л. 99.

2 Там же. Д. 863. Л. 19.

3 Там же. Л. 127.

и приглашение посетить Советский Союз. Председатель Отдела Внешних Церковных Связей митрополит Николай (Ярушевич) писал архиепископу Герману: «Достойным продолжением нашего столь счастливого возобновления общения будет пребывание у нас в качестве наших дорогих гостей Вас, Ваше Высокопреосвященство, с двумя спутниками или тех лиц, коих пошлете к нам как представителей Церковной общности братской Церкви Финляндии»<sup>1</sup>. И архиепископ Герман (Аав), и епископ Александр, сославшись на преклонные лета, болезни и долгий утомительный путь, ехать отказались.

В январе 1958 г. снова было послано приглашение финляндским православным епископам принять участие в торжествах, посвященных 40-летию восстановления Патриаршества, причем указывалось, что «все расходы по пребыванию у нас и отъезду наших дорогих гостей будут с готовностью оплачены из средств РПЦ»<sup>2</sup>. 19 апреля стало известно, что владыка Герман (Аав) сильно болен, а епископ Александр (Карпин) недавно перенес сложную операцию.

Факт болезни и старческой немощи финляндских архиереев может вызывать сомнение, особенно когда он дает о себе знать в связи с приглашением посетить Русскую Православную Церковь. Из отчета диакона А.А. Введенского от 11 сентября 1954 г. можно, в частности, узнать, что, действительно, уже в то время епископат Финляндской Церкви был в весьма тяжелом состоянии: «Герман и Александр дряхлы и едва выстаивают службу»<sup>3</sup>. Также, по замечаниям епископа Киприана (Зернова), посетившего Финляндию в декабре 1961 г.,

1 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 222. Л. 152.

2 Там же. Д. 249. Л. 4.

3 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 147. Л. 170.

становится известно, что «епископ Александр служит очень редко»<sup>1</sup>.

Помимо действительной физической слабости, епископ Александр практически всегда во взаимоотношениях с Русской Православной Церковью занимал очень осторожную позицию. Это выразилось в неодобрении им искусственного ускорения практики совместных богослужений с участием священнослужителей Финляндской и Русской Православной Церквей. На предложение благочинного Патриарших приходов в Хельсинки прот. М. Славнитского от 15 января 1958 г. о совместном богослужении в Успенском кафедральном соборе г. Хельсинки он ответил следующее: «К сожалению, за последнее время очень много разговоров не в пользу нашего объединения и главным образом с Вашей стороны. Не принимается никаких мер к прекращению резких выпадов против нашей Церкви. В недалеком будущем от Вас должна приехать делегация и, по вероятности, будет возглавлена епископом, вот тогда мы и устроим торжественное богослужение в нашем храме»<sup>2</sup>. В дальнейшем богослужения в кафедральном храме епископа Александра откладывались в основном в связи с отсутствием необходимого числа священнослужителей, график служения которых был очень насыщенным.

Чтобы понять данную позицию епископа, стоит не забывать о тех отношениях, которые имели место между приходами Финляндской Православной Церкви и Патриаршими общинами в Хельсинки — Покровской и Никольской. Новый стиль стал причиной крайней неприязни к финляндскому духовенству среди прихожан старостильных приходов. Даже после восстановления еucharистического общения между Церквями данная напряженность сохранялась. Так, священник Успенского собора (ФПЦ)

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 442. Л. 79.

<sup>2</sup> Там же. Д. 249. Л. 8.

о. Серафим Филин вспоминал, как во время приезда в Финляндию митрополита Николая (Ярушевича) он пришел на вечернее богослужение в храм Покровской общины. Одна из местных прихожанок плюнула ему на рясу и заявила: «Уходи отсюда! Что тебе здесь делать новостильный поп?»<sup>1</sup>. Первое участие священнослужителей Финляндской Православной Церкви в богослужении в Покровском храме состоялось лишь 13 июля 1964 г.<sup>2</sup>, и тогда одна прихожанка — некая Иванова — заявила, что после этого богослужения «она не переступит церковный порог»<sup>3</sup>.

Вообще большинство духовенства Финляндской Православной Церкви того периода отличается крайняя осмотрительность в словах. «С кем бы я ни говорил, все они крайне вежливы, я бы сказал даже приветливы, но все крайне осторожны в выражениях. Осторожны в том смысле, чтобы как-нибудь не дать понять, что они хотят сближения с Русской Православной Церковью»<sup>4</sup>, — писал епископ Киприан (Зернов) в 1961 г.

Данная осторожность, несомненно, обусловлена обстоятельствами визита митрополита Григория (Чукова), произошедшего в 1945 г., когда финляндские православные епископы были вынуждены подписать протокол о способствовании воссоединению с Московской Патриархией. Как это происходило, отчасти можно узнать из воспоминаний самих участников. Митрополит Григорий писал следующее: «Долго колебался архиеп. Герман, но, в конце концов, должен был сказать, что принципиально не встречает препятствий к воссоединению; сам желает и будет проводить этот вопрос на Соборе, но было бы скорее и менее сложно, если бы Московская Патриархия непосредственно обратилась

1 Там же. Д. 559. Л. 96.

2 Там же. Л. 89.

3 Там же. Л. 96.

4 Там же. Л. 18.

к Константинопольскому Патриарху»<sup>1</sup>. Архиепископ Герман совсем по-другому оценил характер данных переговоров: «Он (митрополит Григорий. — *Иером. Силуан.*) приезжал как диктатор — напыщенный, холодный, жестокий. Я его в беседе спрашиваю: “А можем мы пользоваться вашим свечным заводом? — для нас это проблема”. Он жестко ответил мне: “Сначала раскайтесь, а потом мы будем с вами разговаривать”. Я ему сказал о нашей бедности, а он ответил: “Зачем бежали с Карельского перешейка?” Я ему ответил, что и вся моя паства бежала, и ваши архиереи бежали с Юга России... Тон митрополита Григория был крайне властный и недружеский»<sup>2</sup>. О в значительной степени отрицательных последствиях визита митрополита Григория вспоминал и епископ Александр (Карпин): «Ошибка митрополита Григория была очень большая. Он привез с собой нажим, насилие, требование. Он не учитывал нашей психологии. До сих пор эмоциональные чувства довели над канонической правдой... теперь стало просыпаться каноническое сознание»<sup>3</sup>. В то же время в беседе с сотрудником Советского посольства в Хельсинки тов. Сысоевым епископ Александр говорил прямо, что в Церковном Управлении Финляндской Православной Церкви лишь два человека за воссоединение: он сам и секретарь Управления — Алексей Перолла<sup>4</sup>.

1 Чукова Л.А. Двести лет рядом с Финляндией, или Русский дух православного Карельского братства [Электронный ресурс] // URL: [http://ruskline.ru/analitika/2011/03/21/dvesti\\_let\\_ryadom\\_s\\_finlyandiej\\_ili\\_russkij\\_duh\\_pравославного\\_karelskogo\\_bratstva/](http://ruskline.ru/analitika/2011/03/21/dvesti_let_ryadom_s_finlyandiej_ili_russkij_duh_pравославного_karelskogo_bratstva/) (дата обращения: 11.04.2014).

2 Шевченко Т.И. Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957). — М.: Издательство ПСТГУ, 2012. С. 316.

3 Там же. С. 317.

4 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 429. Л. 99.

В целях улучшения взаимоотношений между Русской и Финляндской Православными Церквами, по предложению митрополита Николая (Ярушевича), было решено провести несколько хиротоний клириков Патриарших приходов в Хельсинки епископами Финляндской Церкви. Уже в марте 1960 г. митрополит Николай в письме архиепископу Герману (Ааву) обратился с просьбой «дать указания одному из епископов (Финляндской Православной Церкви) совершить рукоположение диакона Покровской общины Николая Старостина в сан иерея»<sup>1</sup>. Данную хиротонию, как и возведение в сан протоиерея настоятеля храма Покровской общины Бориса Павинского, было поручено совершить епископу Александру (Карпину). Первоначально предполагалось, что хиротония будет проходить в храме общины, во всяком случае, так думал владыка Николай. Однако епископ Александр, зная о категоричности отношения большинства прихожан Покровской общины к Финляндской Православной Церкви, решил совершить рукоположение в Успенском кафедральном соборе г. Хельсинки. В качестве же оправдания перед митрополитом Николаем он указал свою слабость и нехватку воздуха в маленьких храмах: «Я теперь не могу служить в маленьком храме — задыхаюсь»<sup>2</sup>. Хиротония отца Николая Старостина была совершена 11 сентября 1960 г. в Успенском соборе, за этой же Литургией отец Борис Павинский был возведен в сан протоиерея. Это была одна из немногих хиротоний клириков Русской Православной Церкви, совершенных архиереем Финляндской Церкви.

Во время своего визита в Финляндию в декабре 1961 г. епископ Киприан (Зернов) решил послужить совместно с епископом Александром (Карпиным) в Успенском соборе. Сначала

<sup>1</sup> Там же. Д. 299. Л. 10.

<sup>2</sup> Там же. Д. 442. Л. 17.

было высказано желание просто помолиться за всеобщей накануне Рождества Христова по новому стилю (25 декабря). Епископ Александр сразу спросил: «Вы хотите служить?», на что был получен ответ: «Как Вам угодно. Я приеду к началу и, если Вы пожелаете, с удовольствием послужу с Вами, а если почему-либо Вы найдете это для себя неудобным, я просто помолюсь в алтаре»<sup>1</sup>. Из беседы же со старостой собора владыка Киприан понял, что епископ Александр против его служения. На всеобщей владыка Александр сообщил, что служение епископа Русской Православной Церкви, не признающего новый стиль, может вызвать среди прихожан ненужные разговоры<sup>2</sup>. Стоит отметить при этом, что в дальнейшем сослужение священников Русской и Финляндской Православных Церквей владыка Александр охотно благословлял и нередко предстоятелями на них были благочинные Патриарших приходов<sup>3</sup>, сам же он, несмотря на приглашения, от служения в Патриарших общинах отказывался.

Однозначно можно утверждать, что у епископа Александра не было особых симпатий к греческой православной традиции и ее усилению в жизни православных приходов Финляндии. Это выразилось в отсутствии особого пиетета по отношению к греческим гостям. Так, несмотря на свою осторожность и деликатность, епископ Александр не мог выдержать против вызывающего поведения митрополита Мелитского Иакова (Кукузиса), «человека честолюбивого и бестактного»<sup>4</sup>, прибывшего в 1958 г. на празднества по случаю 40-летия самостоятельности ФПЦ, и сделал ему, хотя и в шуточной форме, но серьезное замечание,

1 Там же. Л. 73.

2 Там же. Л. 74.

3 Там же. Д. 521. Л. 89.

4 Там же. Д. 249. Л. 100.

сравнив его поведение с «наглостью и высокомерием Римского папы»<sup>1</sup>.

Позиция владыки относительно дальнейшего развития Финляндской Православной Церкви была очень схожа с взглядами доктора Пааво Контканена, сыгравшего очень важную роль в нормализации отношений с Московской Патриархией. Их также объединяла антипатия к наметившемуся среди клириков и прихожан стремлению к более тесному взаимоотношению с Вселенским Патриархатом и к введению греческих богослужебных традиций. Будучи по должности членом Церковного Управления, епископ Александр в 1960 г. очень хотел, чтобы П. Контканен также был введен в состав Управления<sup>2</sup>, но это не осуществилось.

Современники отмечали высокий богословский уровень знаний епископа Александра и, наряду с сильной волей, его аскетический и непритязательный характер. Его характеризовали как «мистика, глубоко мыслящего человека, который чувствовал себя хорошо там, где говорили о вере и философии. Он не любил лишних движений и придерживался старых традиций»<sup>3</sup>. Владыку очень интересовали новости богословской науки. Дмитрий Фринсдтет в своем письме митрополиту Григорию (Чукову) дает очень своеобразные замечания о Гельсингфорском епископе: «В прошлом чуть не догматик-спирит, к христианству подходит чисто интеллектуально, думаю, ему ближе и более понятен стоицизм Марка Аврелия нежели христианство Христа Спасителя»<sup>4</sup>. Особенно в последние годы жизни владыку интересовали вопросы эсхатологии. В беседе с благочинным

1 ГАРФ. Ф.6991. Оп.2. Д.222. Л.104.

2 Там же. Д. 442. Л. 22.

3 Там же. Оп. 2. Д. 299. Л. 65.

4 Там же. Оп. 1. Д. 863. Л. 18.

Патриарших приходов протоиереем Евгением Амбарцумовым 28 мая 1963 г. он крайне отрицательно высказался в адрес энциклики папы Иоанна XXIII «*Racem in Terris*», находя, что в ней «совершенно ошибочно сбрасывается со счета всякое ожидание апокалиптических событий и Страшного Суда»<sup>1</sup>. Тяжелую болезнь и предсмертное состояние папы епископ Александр считал наказанием Божиим.

Стоит сказать, что Преосвященный относился очень недоверчиво к Римо-Католической Церкви и ее заявлениям периода II Ватиканского Собора. По его мнению, «Запад себя изжил и не сможет сказать в плане веры ничего нового. Новый же свет веры воссияет с Востока»<sup>2</sup>.

Известно, что владыка основал фонд «по культурным делам Финляндской Православной Церкви»<sup>3</sup>. Он также написал несколько книг духовного содержания на финском: «У врат веры» (1968), «Окно в вечность» (1970), «Аспекты канонов церковных соборов» — и на русском: «Отрывки из моей частной переписки» (1938) — языках. В архиве Ново-Валаамского монастыря поныне бережно хранятся его черновики и заметки.

Сложно говорить об отношении епископа Александра к Русской Православной Церкви. С одной стороны, видна его несомненная любовь к общей истории России и Финляндии, трезвая оценка положения финляндских православных приходов в Российской империи, очевидно, что у него сохранялся постоянный интерес к церковным новостям в Советском Союзе, но, с другой стороны, посетить его, несмотря на многократные приглашения, он так и не осмелился. К примеру, епископ Михаил (Чуб) отмечал,

1 Там же. Оп. 2. Д. 521. Л. 20.

2 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 299. Л. 65.

Там же. Оп. 2. Д. 299. Л. 62.

3 Там же. Д. 299. Л. 45.

что епископ Александр (Карпин), так же как и архиепископ Герман (Аав), ссылаясь на болезнь, отказался в 1955 г. ехать в СССР, но проявил живой интерес к состоянию богословского образования в Русской Православной Церкви. Особой любовью владыки пользовался Святейший Патриарх Московский и всея Руси Сергей (Страгородский)<sup>1</sup>, оставивший благодарную память в Финляндии как мудрый и опытный архипастырь, сторонник использования финского языка при богослужениях.

Епископ Александр не понимал, когда представители Русской Православной Церкви во время пребывания в Финляндии говорили о положении Церкви в Советском Союзе только хорошее. Он считал, что Господь не простит явной лжи, сказанной на соблазн многим людям. В беседе с протоиереем Евгением Амбарцумовым он как-то сказал, что однажды чуть даже не подражался с митрополитом Николаем (Ярушевичем) из-за этого. В то же время сам владыка не боялся говорить своим русским гостям, что «советская власть, конечно, сменится»<sup>2</sup>.

Епископ Александр (Карпин) не любил помпезных архиерейских служб, а всегда говорил: «Это Бого-, а не архиереослужение»<sup>3</sup>. Он считал необходимым использовать при богослужении наряду с финским и церковнославянский язык, что было связано с большим количеством русскоязычных прихожан. Так, богослужения в Успенском кафедральном соборе г. Хельсинки совершались на церковнославянском языке, и только в дни государственных праздников они проходили на финском.

Его духовный сын — ныне покойный архиепископ Клинский Лонгин (Талыпин) — говорил о владыке как о человеке,

<sup>1</sup> Там же. Д. 442. Л. 21.

<sup>2</sup> Там же. Оп. 1. Д. 863. Л. 22.

<sup>3</sup> Там же. Д. 863. Л. 22.

имеющем четкое представление о важности сохранения русских традиций в Финляндской Церкви. Это подтверждается сохранившимися описаниями служб, возглавляемых владыкой Александром. «Весь склад богослужения абсолютно русский, греческого не видно<sup>1</sup>, — отмечал епископ Киприан (Зернов), присутствовавший за Литургией в Хельсинкском приходе в 1961 г. — Если бы не бритые лица духовенства, небольшой акцент и крест на митре епископа<sup>2</sup>, дарованный ему Вселенским Патриархом Афинагором, можно было бы подумать, что стоишь в храме где-либо в центре нашей страны»<sup>3</sup>. В отношении литургической жизни епископ Александр был очень благоговесен и консервативен. Так, он принципиально отказался участвовать в хиротонии своего викария, епископа Иоанна (Ринне), узнав, что богослужение будет транслироваться по телевидению<sup>4</sup>.

Владыка был человеком гостеприимным и радушным. Иногда он любил попотчевать гостей бокалом шерри. Однажды в связи с этим произошел забавный случай: угощая благочинного Патриарших приходов прот. Игоря Ранне (февраль 1969 г.), епископ, открыв бутылку испанского шерри, обнаружил вместо вина обычную воду. Поначалу крайне смутившись, он впоследствии много смеялся над этим «превращением вина в воду»<sup>5</sup>. В повседневной жизни его постоянными отличительными чертами была скромность и простота. Из воспоминаний покойного

1 Там же. Оп. 2. Д. 442. Л. 19.

2 До 1988 г. В Русской Православной Церкви крест на митре был отличительным признаком митрополитов и патриарха, а в других Поместных Церквях крестом увенчивалась митра каждого архиерея (прим. ред.).

3 Там же. Л. 80.

4 Там же. Оп. 6. Д. 277. Л. 25.

5 Там же. Л. 10.

архиепископа Клинского Лонгина (Тальпина) можно узнать, что «нередко можно было встретить Владыку, одиноко идущим из магазина с сумкой»<sup>1</sup>.

Лишь один раз в архивных документах удалось встретить свидетельство сухого приема, оказанного новому благочинному Патриарших приходов протоиерею Евгению Амбарцумову (весной 1963 г.). Впрочем, объяснением этому может служить не личное отношение владыки Александра к гостю, а его внутреннее состояние предельной сосредоточенности, так, весьма показательным кажется то, что во время этого приема владыка поделился с отцом Евгением своими эсхатологическими взглядами. Осенью же 1964 г. прием был совсем иным: «Епископ Александр был очень сердечен, расположен ко мне. Он очень откровенно говорил о своем мистическом настроении, о том, что мистической основой Церкви является вся масса верующих, а не только руководители»<sup>2</sup>.

Из записей о. Игоря Ранне, с которым владыка был очень откровенен, можно узнать, что после очередных теплых воспоминаний о своей учебе в Санкт-Петербурге епископ Александр поделился желанием снова посетить этот город и вместе с тем опасением, что данная поездка будет ему не под силу<sup>3</sup>. Свое желание вновь побывать в Петербурге владыка подтвердил и в мае. Его особенно интересовала судьба мощей св. блгв. князя Александра Невского, имя которого он носил.

Как складывались отношения у владыки Александра и архиепископа Германа (Аава), судить очень сложно. С одной стороны, нельзя отрицать, что у них были очень доверительные отношения: в общей сложности им совместно пришлось прослужить в епископском сане 25 лет. С другой стороны, есть свидетельства,

1 Из личной переписки автора.

2 Там же. Оп. 2. Д. 299. Л. 65.

3 Там же. Оп. 6. Д. 277. Л. 10.

по которым мы узнаем, что «Хельсинская епархия считает себя автономной от епархии, центр которой находится в Куопио. Епископ Александр даже не допускает Герману служить в Соборе»<sup>1</sup>.

Несмотря на то, что епископ Александр был моложе архиепископа Германа (Аава) всего на 5 лет, последний все же видел своим преемником на должности главы Финляндской Православной Церкви именно владыку Александра. На заседании Церковного Управления 21–22 марта 1955 г. архиепископ Герман (Аав) сообщил, что им подано президенту Финляндии прошение о выходе на пенсию. Также он пожелал, чтобы Духовное Управление при выборах его преемника сообщило приходам о его личном одобрении кандидатуры епископа г. Хельсинки Александра (Карпина)<sup>2</sup>. Однако Собор 1955 г. упросил архиепископа остаться на своем посту и одобрил избрание ему помощника — викарного епископа, которым стал иеромонах Павел (Олмари).

17 июня 1960 г. на Предсоборном совещании Финляндской Православной Церкви епископ Александр был выбран заместителем ушедшего на покой архиепископа Германа<sup>3</sup>. Собор для избрания нового Предстоятеля был намечен на 18 июля, основным кандидатом на место архиепископа был викарный епископ Йозенсууский Павел (Олмари). Вторым кандидатом являлся епископ Александр, которому в то время было уже 77 лет и который сам желал избрания архиепископом владыки Павла. По свидетельству о. Лаури Миитронена, часть духовенства, в том числе и епископ Александр, ожидая исхода выборов, уже имела определенную стратегию: если епископ Павел выбран не будет, владыка

1 Там же. Л. 20.

2 Там же. Оп. 2. Д. 171. Л. 64.

3 Там же. Д. 299. Л. 46.

Александр снимает с голосования свою кандидатуру и, за неимением подходящих кандидатов в Финляндии, членам Собора придется или повторить голосование за епископа Павла, или же обратиться в Константинополь с просьбой прислать своего кандидата. Последний вариант заведомо был неосуществимым — президент вряд ли согласился бы утвердить грека в должности архиепископа Финляндского<sup>1</sup>. В итоге ожидания епископа Александра оправдались: архиепископом был избран Павел (Олмари).

Несмотря на почтенные годы, епископ Александр до 1969 г. единолично управлял Гельсингфорсской епархией. Лишь за год до смерти ему был дан викарий с титулом «Лапландский». Им стал молодой архимандрит Иоанн (Ринне), впоследствии и сменивший владыку на Гельсингфорсской кафедре.

О кончине Преосвященного Александра также можно узнать из воспоминаний протоиерея Игоря Ранне. Утром 13 октября 1969 г. отец Игорь позвонил владыке, от которого получил благословение на служение в храмах Гельсингфорсской епархии и приглашение навестить его в ближайшее время. Из разговора стало понятно, что епископ спешит на заседание Церковного Управления, которое должно было начаться в 10.00 утра. В отчете отца Игоря можно прочесть: «Около 13.00 дня, в перерыве между заседаниями, Владыка скоропостижно скончался, сидя в кресле своего кабинета. Позже появились слухи, что епископ Александр ушел с заседания очень взволнованным и что, возможно, ему было предложено уйти на покой»<sup>2</sup>.

К этому можно добавить лишь то, что владыка предупредил членов правления, что во время обеденного перерыва сходит к доктору. Когда в 13.00 началось заседание и епископ Александр не появился, юрист Симо Хяркинен решил сходить к нему на

---

<sup>1</sup> Там же. Л. 52.

<sup>2</sup> Там же. Л. 60.

квартиру. Дворник открыл дверь, и пришедший С. Хяркинен увидел тело владыки в кресле. Немедленно был вызван врач, который и констатировал смерть. Тело было перенесено на кровать, собравшиеся члены церковного правления пропели «Вечную память». Вскоре после этого духовенство Успенского собора облачило Владыку, положило в белый гроб и отслужило панихиду<sup>1</sup>.

В этот день всенощное бдение в храме Покровской общины возглавил епископ Иоанн Лапландский. По окончании богослужения он отслужил литию по новопреставленному епископу Александру, при этом в своей речи епископ Иоанн сказал, что на нем надета панагия русской работы — подарок новопреставленного владыки, который «всегда стремился к упрочнению дружеских связей между Финляндской Православной Церковью и Русской»<sup>2</sup>.

Тело владыки 14 октября было перенесено в кладбищенский Ильинский храм г. Хельсинки, а 15 числа в Успенском кафедральном соборе был отслужен парастас на финском языке, а затем лития на церковнославянском. Настоятель собора протоиерей Александр Касанко хотел, чтобы духовенство вышло ко гробу в ризах и через Царские Врата, но присутствующий архиепископ Павел (Олмари) распорядился «врата не отверзать и фелони не надевать»<sup>3</sup>. Заупокойная литургия и последовавшее за тем отпевание было совершено 16 октября. Литургию совершил архиепископ Павел в сослужении двух соборных священников и двух диаконов. Отпевание также возглавил владыка Павел, в нем участвовали епископ Иоанн (Ринне), 32 священника и 5 диаконов. Согласно завещанию покойного в храме не было

1 Там же. Л. 65.

2 Там же. Л. 61.

3 Там же. Л. 62.

*Иеромонах Силуан (Никитин)*

произнесено ни одной речи. После отпевания, совершаемого по чину иерейского отпевания, но сильно сокращенного, тело епископа Александра было обнесено вокруг Успенского собора и отвезено на православное кладбище г. Хельсинки в районе Лапинлахти (квартал 3, 428). Здесь еще раз была совершена лития, на могилу были возложены венки, одним из которых был и венок из живых цветов от Русской Православной Церкви. На могиле была сделана фотография духовенства, рукоположенного покойным, и протоиереем Лео Меррасом возглашена «Вечная память» на церковнославянском языке.

Посвятив свою долгую, многотрудную жизнь служению Церкви, епископ Александр (Карпин), как и архиепископ Герман (Аав), умер, примирившись с Матерью Православной Церкви Финляндии — Московский Патриархатом. До настоящего времени среди православных народов Финляндии о епископе Александре сохраняется добрая память как о глубоковерующем и мудром архипастыре.



СЛОВЕСНОСТЬ





*Профессор А. М. Маршова,*

*заведующая кафедрой Древних и новых языков*

## СЛАВЯНСКИЕ СОЕДИНИТЕЛЬНЫЕ СОЮЗЫ В ИСТОРИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

В статье разнообразно обоснован и проиллюстрирован тезис о том, что славянские соединительные союзы **и, а, нѣ, же**, употребляемые в самом широком смысле для оформления смысловых противопоставлений, обнаруживают довольно высокий процент индивидуальной самобытности, которая не позволяет говорить о их синонимичности. При этом самыми близкими по исконным функциям в древнеславянских языках оказываются **и** и **а**, что подтверждается их дальнейшим развитием.

Старославянский язык как богослужебный язык переводов с греческого языка сохранял основные типы связей слов и предложений, которые свойственны языкам с неплохо развитыми системами союзных средств, в том числе и сочинительных союзов, которым будет посвящена настоящая заметка.

Проблема влияния греческого оригинала на славянский перевод на уровне синтаксической организации текста не часто выходит на первый план в лингвистических исследованиях<sup>1</sup>.

- <sup>1</sup> *Верещагин Е.М.* Из истории возникновения первого литературного языка славян. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия. М., 1971. С. 165–171; *Мещерский Н.А.* О синтаксисе древних славянских переводных произведений // *Мещерский Н.А.* Избранные статьи. СПб., 1995. С. 230; *Савельева Л.В.* К проблеме выделения синтаксических грецизмов

Однако, основываясь на фрагментарных описаниях некоторых синтаксических явлений, можно составить общее мнение ученых в связи с данным вопросом.

А.А. Алексеев пишет, что в большинстве случаев создатели церковнославянской Библии пользовались греческими оригиналами, в отдельных случаях они могли сверяться с еврейскими, латинскими, чешскими и польскими<sup>1</sup>.

Отсюда можно сделать такой вывод: переводы несомненно оказывались в большей степени под влиянием греческого языка, чем какого-то другого.

Данный тезис подтверждает Н.К. Грунский. Он утверждает: синтаксис старославянского языка строился на фоне греческого языка<sup>2</sup>. Сличение текстов зачастую показывает их полную зависимость от греческого оригинала, «рабскую во многих случаях подражательность»<sup>3</sup>.

При этом надо учитывать, что почти все выводы о строе древних памятников возможны на основе текстов не ранее X–XIV вв.

Книжный синтаксис, таким образом, удерживал древние формы, древнюю структуру, а так как в язык переводных книг (а их было большинство) проникали некоторые греческие правила словосочетания, обороты речи<sup>4</sup>, византийский слог, в нем консервировались заимствованные структуры и долго удерживались намеренно.

---

в древнеславянском языке: вопрос о генезисе монологических конструкций // Советское славяноведение. 1987. №2. С. 73–83.

1 Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 100.

2 Грунский Н.К. Лекции по древнецерковнославянскому языку. Юрьев, 1914. С. 102.

3 Там же.

4 Бархударов С.Г. О «Мыслях об истории русского языка». Вступительная статья // Срезневский И.И. Мысли об истории русского языка. М., 2006. С. 8.

Проблема влияния греческого оригинала развивается в работе В.И. Ягича, где дана критическая оценка переводческой деятельности славянских книжников, которая ограничивалась лишь дословным переводом, который не принимал во внимание смысл текстов, размер стихов, поэтические украшения<sup>1</sup>. Перевод объявлялся несамостоятельным, зависимым от оригинала, без отступлений от структуры греческого текста, не говорящим, соответственно, в пользу переводчика как мастера слова. Эту точку зрения разделял и А.И. Соболевский<sup>2</sup>.

Н.А. Мещерский также полагает: древнеславянские синтаксические обороты отличаются дословностью и большой близостью к конструкциям оригинальных греческих текстов. Особенно здесь показательны переводы Евангелия, Псалтири, служебников, Миней и т.п.<sup>3</sup>.

При этом неоднократно отмечается стремление древних переводчиков к свободной передаче синтаксических конструкций, в том числе и в сложных предложениях<sup>4</sup>.

Однако даже в таком случае сопоставление оригинальных греческих текстов со славянскими переводами позволяет говорить о неполном заимствовании. Как пишет А.В. Рожкова, это скорее «синтаксическая индукция, чем заимствование»<sup>5</sup>.

- 1 См. также: *Рожкова А.В.* Синтаксические структуры оригинальной русской гимнографии в аспекте жанровой семантики и прагматики. Дисс... канд. филолог. наук. Петрозаводск, 2005. С. 39.
- 2 *Соболевский А.И.* История русского языка. Л., 1980. С. 25.
- 3 *Мещерский Н.А.* О синтаксисе древних славянских переводных произведений // *Мещерский Н.А.* Избранные статьи. СПб., 1995. С. 230.
- 4 Там же.
- 5 *Рожкова А.В.* Синтаксические структуры оригинальной русской гимнографии в аспекте жанровой семантики и прагматики. Дисс... канд. филолог. наук. Петрозаводск, 2005. С. 39.

Нужно отметить широкий круг вопросов, который возникает при пересечении с обозначенной проблемой, а также неоднозначность и несовпадение доводов авторитетных исследователей.

Так, Е.М. Верещагин весьма скептически относится к сравнительно-историческому методу при исследовании синтаксиса и даже отмечает, что «исследование калек в древнеславянском тексте кирилло-мефодиевской эпохи — проблема, не имеющая решения»<sup>1</sup>.

Нельзя отрицать и того, что заимствования синтаксических оборотов из греческого языка производилось с некоторой долей редактирования — согласования «с духом древнего славянского языка»<sup>2</sup>.

А.А. Алексеев, рассуждая о греческой основе новозаветных текстов, пишет: «В славянские тексты вошли какие-то древние чтения, обычные для византийского лекционария. Присутствие лекционарных чтений в греческом и славянском тетрах связано с тем, что служебный, литургический тетр долгое время испытывал на себе влияние лекционария»<sup>3</sup>.

Данная обусловленность подтверждается на синтаксическом уровне особо, поскольку старославянский, а впоследствии и его редакция — церковнославянский язык, отличаются особой архаичной структурой.

Говорить об образцах, с которых был сделан перевод, довольно трудно и потому, что перевод был растянут во времени, не было единовременного акта перевода, был многовековой

---

1 *Верещагин Е.М.* Из истории возникновения первого литературного языка славян. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия. М., 1971. С. 170.

2 *Потебня А.А.* Из записок по русской грамматике. Воронеж, 1874. С. 141.

3 *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 130.

процесс, в ходе которого использовались разные оригиналы, а главное — выработывались и менялись разнообразные индивидуально-переводческие решения.

Подытоживая все сказанное, надо констатировать несомненное влияние греческих синтаксических конструкций на переводы славян, которые, в свою очередь, в труде над обработкой текста достигли оригинального исполнения.

Это значит, что изучение синтаксиса старославянского языка, несомненно, должно начинаться с анализа греческих текстов, дабы определить некоторые своеобразные отклонения и не отнести то, что всецело относится к ним, на долю первого литературного общеславянского языка.

Итак, в старославянском языке широко используются четыре сочинительных союза: **и** (ї), который соответствует обычно греческому *kai*, а — греч. *kai* и *de*, **же** — греч. *de* (это слово выступает еще и как выделительная частица), **иъ** — греч. *alla*. Последнее славянское слово **иъ**, будучи односложным, имеет гласный в сильной позиции. Он после падения редуцированных вокализуется в [o], что, естественно, дает **но**.

Все перечисленные единицы могут употребляться в инициальной (начальной) позиции второй части сложносочиненного предложения, что нужно считать несомненной чертой, которая отличает именно старославянский язык: **Бѣз оума ѿ прѣчаштаешї жрѣтвѣ ї исправленье непользно тї** (Клоцов сборник, начало XI век); **Нї нынѣ лїца прѣложѣтъ їѣъ нъ егда оузыратъ чадѣ нхъ дѣла моѣ** (Клоцов сборник, начало XI век); **Съмирениа бо да ѿ братомъ н си жрѣтва а ты не исправши мира** (Супрасльская рукопись, X–XI вв.); **Вьлѣзшема нма въ корабь прѣста вѣтръ ѿштен же въ корабн пршедъше поклонша ѿ емоу** (Зографское Евангелие, конец X — начало XI вв.).

В этой связи чрезвычайно показательны случаи, когда вместо положенных греческим оригиналом выделительных частиц — прежде всего же, бо, фиксируются начальные союзы *ти*, *а*: *И аще нмамз всю вѣрѹ тако и горы претавлати ти любѣ не нмамз ничтоже емь* (Толстовский Апостол, XIV век); *Гла нмз їс жестокордню вашему повелѣ намз поустити жены вашѣ а испрѣва не бытъ тако* (Саввина книга, XI век).

Таким образом, можно найти примеры не только безоговорочного следования исходному тексту, но и отступления от него. Данное обстоятельство побуждает различать, насколько это возможно, случаи типичного употребления союзов, которое, скорее всего, диктуют законы славянского синтаксиса, и периферийные, единичные примеры, которые обычно связаны с буквальным копированием греческого первоисточника.

Содержание старославянских рукописей, в которых представлены по преимуществу сакральные и богослужebные тексты, весьма специфично: это притчи, поучения, толкования, рассуждения, повествования. И в них вполне естественно встречается большое число сопоставлений различного рода: присоединений, простых оппозиций, контрастных соотношений. В русском языке в этих случаях привычен союз *а*: *Им можно залить кисель, а можно просто запивать* (Рецепты национальных кухонь: Эстония); *Я не буду оспаривать ни тех, ни других, а скажу только, что мысль несчастной моей философии была та единственно, чтоб в недрах дикой необработанной природы найти себе друга и сотворить другое подобное себе существо* (Варенька); *Отец ее был человек весьма надменный, а мать — женщина тщеславная и злая* (Истинное приключение благородной россиянки). Для старославянского языка здесь равно возможны *а*, *нз*, *н*. При этом, конечно, для последнего союза функция смыслового противопоставления не слишком



съ мытарь поштѣ ѿ дѣла краты въ соботѣ дѣлѣтнѣхъ  
дѣлѣхъ въсего еанко прѣтѣжѣхъ а мытарь издалече стоѣа не  
хотѣаше ни очню възвѣстити на него (Мариинское Евангелие,  
XI век).

Союз а довольно активно бытует в вопросительных  
предложениях и прямой речи: *И҃урлиманъ рече непрѣподобь-  
нынъ жрѣде доколѣху оулы глаголетши о бозѣхъ много... и  
догаждаа а х҃ъ вѣшъ ко же глаголете вы крѣстниани быти  
богоу небелькоуоумѣ* (Супрасльская рукопись, X–XI вв.).

Любопытно и то, что указанное служебное слово может  
вести вставное предложение со значением факультативно-  
го примечания: *І крѣштѣахъ неже ноанъ а нѣхъ самъ не  
крѣштѣаше* (Мариинское Евангелие, XI век).

Старославянский *нз* употребляется, если необходимо  
противопоставить уже не отдельные объекты, а ситуации в  
целом. Не случайно, вторая часть, как правило, раскрывает  
то, что отрицается в первой части: *И не бѣаше различна  
погрѣдоу праведнааго и грѣшнааго нз бѣаше правдѣнынъ;  
ѿда бранѣ ли пишѣа не бранѣ его нз оучѣа лихо мѣры  
не быти; Си же ми не прѣто нынѣшоу речено нз да  
гнѣваемъ ѿ на врагы* (Супрасльская рукопись, X–XI вв.).

Хотя в старославянских текстах фиксируются и случаи,  
при которых с помощью *нз* акцентируются конкретные  
предметы, признаки, состояния: *Не оумрѣтѣ бо дѣвѣнца нз  
изпитѣ* (Зографское Евангелие, конец X–XI вв.); *Оно не  
зѣло кже зѣло страдаати нз зѣло кже изтворити зѣло*  
(Супрасльская рукопись, X–XI вв.).

Общей сферой бытования для *а* и *нз* можно признать и  
контексты, которые принято называть «обманутым ожида-  
нием» и которые связаны с неожиданным присоединением:  
*Бракъ оубо готовъ естъ а звѣнни не бѣша достонни*  
(Мариинское Евангелие, XI век); *Распѣра же бысть его*

радн ннн же отъ ннхъ хотѣхъ ати ї нз никтоже не възложн на нь рѣкъ (Саввина книга, XI век). Однако первый союз, скорее, выделительный, а второй — подчеркивает доминирование второй части предложения, которая описывает целостную ситуацию.

А теперь нужно описать те функции союза **нз**, которые отличают его от всех остальных анализируемых сочинительных средств. Он, выступая в широкой функции противодействия, может оформлять прерывание, непродолжение действия, мену тем повествования: **Обѣмъ бо авн ѿ възлато прѣложъ ѿ н богатъство обѣштала нз да не выего по рѣдоу нзглаголъ вѣдѣ бо яко гнѣваш ѿ** (Супрасльская рукопись, X–XI вв.); **Рече же ї дроугы нѣ въ слѣдъ тебе їи нз повелн ми прѣжде отъвѣщати ѿ тѣхъ** (Саввина книга, XI век); **Се въ прнтъчахъ глахъ вамъ нз прндетъ година** (Саввина книга, XI век).

Нетрудно заметить, что связь между частями предложения оказывается чрезвычайно слабой, по сравнению с примерами, где **нз** выступает как уступительный союз: **Сзгрѣшихомъ прѣдъ тобою жъ жродыкы нз протнвзши ны яко блага бога слоужительница помолн ѿ хѣоу да подаетъ намъ видѣннѣ** (Супрасльская рукопись, X–XI вв.).

Иногда благодаря **нз** оформляется смысловой компонент, истинность которого необходима, чтобы данное высказывание не было аномальным по содержанию и было уместным в данном контексте (пресуппозиция): **Вѣмъ вѣко сѣма авраамле есте нз їштете мене оубити** (Зографское Евангелие, конец X–XI вв.).

Зачастую в разных частях предложения ситуация описывается с противоположных сторон: **Вы же печальни еждете нз печаль ваша въз радость еждетъ** (Мариинское Евангелие, XI век).

*Профессор А.И. Маршева*

Следовательно, соединительные союзы **и**, **а**, **нѣ**, **же**, употребляемые в самом широком смысле для оформления смысловых противопоставлений, обнаруживают довольно высокий процент индивидуальной самобытности, которая не позволяет говорить о их синонимичности. При этом самыми близкими по выполняемым функциям в старославянском языке оказываются **и** и **а**, что подтверждается их дальнейшим развитием в древнерусском и церковнославянском языках.

*Доцент А.К. Малинаускаене*

## ТРАНСЛИТЕРАЦИЯ ГРЕЧЕСКОГО ТЕКСТА ЛАТИНИЦЕЙ

Транслитерацией называют передачу текста, записанного средствами одной графической системы, средствами другой графической системы. В учебниках древнегреческого языка, в том числе и используемых в духовных школах, предлагаются упражнения на передачу греческих слов латиницей или на запись греческими буквами уже транслитерированных слов. Однако в них отсутствует характеристика транслитерации с точки зрения лингвистической науки, обоснование необходимости подобных упражнений для практического применения, а также подробные указания к их выполнению.

Этот пробел и призваны восполнить приводимые ниже материалы. Поскольку способы передачи греческих букв, буквосочетаний и диакритических знаков в разных традициях могут различаться, ниже описаны возможные варианты, представленные как в отечественных публикациях, так и в изданиях на других языках.

**Ключевые слова:** древнегреческий язык; латиница; транслитерация; алфавит, диакритические знаки.

**Разделы науки:** графика, фонетика, грамматология.

Термин «транслитерация» восходит к латинскому префиксу *trans-* *через* и существительному *lit(t)era* *буква*. Транслитерацию иногда неточно называют транскрипцией (от латинского слова *transcriptio* *переписывание*; *trans-* *через*, *scribo* *пишу*), в то время как транскрипция фиксирует на письме звуковые характеристики речи, а транслитерация ориентирована на систему графики. Потребность в транслитерации греческого

текста латинскими буквами появляется при отсутствии в издательстве греческого шрифта или специалистов-наборщиков со знанием греческого языка, а также при использовании тех или иных средств электронной связи, когда возникает опасность искажения греческой графики из-за применения разных греческих шрифтов. Навык правильного восприятия латинской записи греческих слов необходим при чтении словарных статей или научной литературы прежних лет, в которых особенно часто применялась транслитерация.

В первом вводном уроке учебника, используемого в Сре-тенской духовной семинарии<sup>1</sup>, в таблице с алфавитом в одной из колонок представлена наиболее распространенная система латинской транслитерации соответствующих греческих букв. В таблице отражены долгота эты и омеги (черточка над буквой) и придыхательность теты, фи и хи (наличие латинской буквы h в составе буквосочетаний th, ph, ch). Следует обратить внимание, что каппа передается латинской буквой c, а дзета — сочетанием dz. В некоторых изданиях можно встретить передачу каппы латинской буквой k, а дзеты — буквой z. Кроме того, надо отметить, что кси передается латинским иксом (x), пси — сочетанием двух букв: ps. В строгой традиции гамма перед заднеязычными отражается как g: γγ — gg, γκ — gc, γχ — gch, γξ — gx. Однако встречается и передача указанных сочетаний букв с учетом их произношения: ng, nk, nch, px.

Бывает разница в передаче юпсилона как самостоятельного звука, с одной стороны, и в составе дифтонгов (от греч. δίφθογγος *двоезвучие*; δι- *дважды*, φθόγγος *звук*), с другой. В упражнении III вводного урока II (с. 15) указанного

---

<sup>1</sup> Древнегреческий язык: начальный курс / Сост. Ф. Вольф, Н.К. Малинаускене. Ч. I. Учебное пособие. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2004. С. 6–7.

учебника, в соответствии с традицией, идущей от Ф. Вольфа, юпсилон передается латинской буквой у, но в составе дифтонгов — как и (au, eu). Сочетание омикрона с юпсилоном, произносимое как «у» (диграф — *двойное написание, двойная буква*; от греч. δι- *дважды*, γράφω *пишу*), предлагается передавать одной буквой u. Однако в отечественной традиции юпсилон в любой позиции последовательно передается как латинский ипсилон (игрек) — у, то есть и в составе дифтонгов — ау, еу, в составе диграфа — оу.

Знаки ударения при транслитерации в изданиях на русском языке, как правило, не передаются (в упражнении нашего учебника они представлены в установленной для греческой графики форме: ´ — острое ударение, ˆ — облученное). Не передается при транслитерации знак тонкого придыхания. Густое придыхание отражается латинской буквой h: á — ha, ó — ho, ῥ — rh. Подписная йота отражается как буква i в строке: ω — ōi, α — ai.

Ниже приводятся примеры транслитерации, принятой во многих научных изданиях (например, в книгах издательств МГУ, «Наука», «Искусство»).

Ἅγιος — Hagios, ἄγγελος — aggelos, ἀκολουθία — acolouythia, ἀντίφωνος — antiphōnos, αὐτονομία — aytonomia, ἐγκύκλιος — egcyclios, εὐαγγέλιον — eyaggelion, εὐσπλαγχνος — eysplagchnos, ζώνη — dzōnē, ἱστορία — historia, νάρθηξ — narthēx, ὄρθρος — orthros, ῥιπίδιον — rhipidion, στιχάριον — sticharion, τριῶδιον — triōidion, ψαλτήριον — psaltērion, ὠκτόηχος — ōctoēchos, ὠρολόγιον — hōrologion. Предлагаем продолжить этот ряд соответствий: ἄγχι, βαπτίζω, διψάω, ζάω, εἰκωνοστάσιον, εὐχαριστία, εὐφημία, θυσιαστήριον, κάθισμα, οὐσία, ῥάβδος, τυγχάνω, υἱός, ὕλη, φελόνιον, φθόγγος, χθών, χώρα, ὠμοφόριον, ὠδή.

СПОСОБЫ ПЕРЕДАЧИ НЕКОТОРЫХ БУКВ,  
БУКВОСОЧЕТАНИЙ И НАДСТРОЧНЫХ  
ЗНАКОВ

Греческая буква	Латинская транслитерация (отечественная традиция)	Латинская транслитерация (другие варианты)
Z ζ	dz	z
Κ κ	c	k
αυ	ay	au
ευ	ey	eu
ου	oy	u
γγ	gg	ng
γκ	gc	nk
γχ	gch	nch
γξ	gx	nx
ϛ	–	–
ϛ	h	h
ϛ	–	ϛ
ϛ	–	^
ι	i	i

**ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА**

1. *Ахманова О.С.* Словарь лингвистических терминов. М., 1969.
2. Древнегреческий язык: начальный курс / Сост. Ф. Вольф, Н.К. Малинаускене. Ч. I. Учебное пособие. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2004.
3. *Козаржевский А.Ч.* Древнегреческий язык. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2008.
4. Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Советская энциклопедия, 1990.

Доцент *Н.К. Малинаускене*

## ГРЕЧЕСКИЕ ЦЕРКОВНЫЕ ТЕРМИНЫ

На занятиях по древнегреческому языку в Сретенской духовной семинарии используется учебное пособие, в котором вводные уроки посвящены выработке навыков чтения греческих текстов как в классической (эразмовой), так и в византийской (рейхлиновой) традиции<sup>1</sup>. В качестве примеров для чтения в рейхлиновой традиции даны слова, обозначающие церковные звания и литургические термины (Вводный урок II, упражнение II, с. 14). При чтении у семинаристов возникают вопросы, как эти слова переводятся на русский язык, что они обозначали изначально, как они образованы. В приводимом ниже приложении эти термины получают научное объяснение. При этом они располагаются в том же порядке, в каком помещены в упражнении пособия.

**Ключевые слова:** древнегреческий язык; русский язык; обозначения церковных званий; литургические термины.

**Разделы науки:** историческая лексикология русского языка (заимствования греческого происхождения: этимология, словообразование, семантическое развитие).

### ЦЕРКОВНЫЕ ЗВАНИЯ

πρωτοδιάκονος, οὐ ὁ – *протодиакон (протодьякон)* (от греч. πρῶτος, η, οὐ *первый* и ὁ διάκονος, οὐ *слуга, диакон*, ср. διακονέω *служить; помогать в богослужении, быть диаконом*, κοπέω *спешишь, буквально: поднимать пыль, ἡ κοῖα, ας *пыль, песок, прах**);

<sup>1</sup> Древнегреческий язык: начальный курс / Сост. Ф. Вольф, Н.К. Малинаускене. Ч. I. Учебное пособие. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2004.

πρωτοπρεσβύτερος, ου ὁ — *протопресвитер*, высшее звание белого духовенства в православных Церквях, даваемое в качестве церковной награды за выслугу лет и заслуги перед Церковью (от греч. πρῶτος, η, ου *первый* и πρεσβύτερος *старший*, сравнительная степень к πρέσβυς *старый*; *пресвитер*, священнослужитель средней (второй) степени христианской церковной иерархии, *священник, иерей*; в НЗ οἱ πρεσβύτεροι — *предки, старейшины народа, старейшины христиан или пресвитеры*);

πρωτοσύγκελλος (от греч. πρῶτος, η, ου *первый* и ὁ σύγκελλος, ου *помощник патриарха*, высший церковный чин);

ἀναγνώστης, ου ὁ (от греч. ἀναγνώστης *чтец*, ср. ἀναγιγνώσκω *опять узнавать, читать*);

μοναχός, ου ὁ *монах* (от греч. μόνος, η, ου *единственный, только один; одинокий*);

ἀρχιμανδρίτης, ου ὁ (от греч. ἀρχι- *начинающий, властвующий* и ἡ μάνδρα, ας *загон, стойло, овчарня, ограда; монастырь*, ср. ἄρχω *быть первым, иметь власть*);

μητροπολίτης, ου ὁ *митрополит*, буквально: *человек из главного города*, священнослужитель высшей (третьей) степени христианской церковной иерархии (от греч. ἡ μητρόπολις, εως *метрополия, мать городов*, название главного города по отношению к колониям; *главный город, столица*);

χωρεπίσκοπος, ου ὁ *епископ, назначенный управлять церквями, находящимися на расстоянии от города, резиденции епископа* (от греч. ἡ χώρα, ας *земля, страна, округ, деревня* и ὁ ἐπίσκοπος, ου *наблюдатель*, в НЗ — *глава христианской общины, епископ*, ср. ἐπισκοπέω *наблюдать*, σκοπέω, σκέπτομαι *смотреть*);

ἀρχιδιάκονος, ου ὁ (от греч. ἀρχι- *начинающий, властвующий* и ὁ διάκονος, ου *слуга, диакон*);

πρεσβύτερος, ου ὁ (от греч. πρεσβύτερος *старший*, сравнительная степень к πρέσβυς *старый*; *пресвитер*, священнослужитель средней (второй) степени христианской церковной иерархии, *священник, иерей*; в НЗ οἱ πρεσβύτεροι — *предки, старейшины народа, старейшины христиан или пресвитеры*);

ἱερεύς, ἕως ὁ *иерей, священник* (от греч. ἱερεύς *жрец* < ἱερός, ἅ, ὄν *священный*);

ἀρχιερεύς, ἕως ὁ (от греч. ἀρχι- *начинающий, властвующий* и ἱερεύς, ἕως *жрец*);

ψάλτης, ου ὁ *псалмопевец* (от греч. ψάλτης *играющий на струнном инструменте, арфист*, ср. ψάλλω *дергать, бряцать по струнам, играть*; НЗ — *славить*);

πρωτιερεύς, ἕως ὁ (от греч. πρῶτος, η, ου *первый* и ἱερεύς, ἕως ὁ *жрец*);

οἰκονόμος, ου ὁ *иконом* (от греч. οἰκονόμος *управляющий домом, хозяин, эконоμ*; в НЗ — *казначей*. Сложное слово возникло на основе выражения οἶκον νέμειν *управлять домом, вести хозяйство*, в котором ὁ οἶκος, ου *дом* и νέμω *распределять; иметь в своей власти, управлять*).

## ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ТЕРМИНЫ

εἰκωνοστάσιον, ου τό — *иконостас*, легкая стена с вставленными в нее иконами, отделяющая в православной церкви алтарь (от греч. ἡ εἰκών, ὄνος — *образ* и ἡ στάσις, ἕως — *стояние, место стояния*);

βαπτιστήριον, ου τό — в древности *здание с бассейном* для совершения Таинства крещения, использовавшееся также для наставления готовившихся принять Крещение; *купель* (от греч. βαπτίζω — *погружать, обливать; крестить*);

θυσιαστήριον, ου τό — *жертвенник* (от греч. ἡ θυσία, ας — *жертвоприношение*, θυσιάζω — *приносить в жертву*);

μεγαλυνάρια, ας ἡ — *величание* (от греч. μεγαλύνω *увеличивать, возвеличивать, хвалить*, ср. μέγας, μεγάλη, μέγα *большой, великий*);

ποιμαντική ράβδος — *пастырский жезл* (из греч. ποιμαντικός, ἡ, ὄν *пастушеский, пастырский* < ὁ ποιμήν, ἑνος *пастух, пастырь* и ἡ ράβδος, ου — *лоза, палка, посох, жезл*);

ἀπολυτίκιον, ου τό — *отпуст*, краткое песнопение перед окончанием службы (от греч. ἀπολύω — *отпускать*, ср. ἡ ἀπόλυσις, εως *отпуст*);

ὠμοφόριον, ου τό — *омофор, наплечник, оплечье* (от греч. ὁ ὤμος, ου *плечо* и φορέω *носить*, ср. φέρω *нести, носить*);

καταβασία, ας, ἡ — *нисхождение, спуск; катавасия*, соединение обоих клиросов для пения ирмосов посреди церкви (из ср. греч. καταβάσιον от ἡ κατάβασις, εως *схождение*, ср. катаβαίνω *нисходить, спускаться*);

ἄμβων, ωνος ὁ — *амвон*, возвышение среди церкви (из греч. ἄμβων *возвышение*, ср. ἀναβαίνω > ἀμβαίνω *восходить*);

δίσκος, ου ὁ — *дискос*, небольшое круглое блюдо на подставке, на которое полагается хлеб для освящения на Божественной литургии для преложения его в тело Христово (из греч. δίσκος *диск*);

ζώνη, ης ἡ — *пояс*;

μίτρα, ας, ἡ — *митра*, головной убор епископа, архимандрита, иногда — заслуженного протоиерея, украшенный небольшими образками и цветными камнями (из греч. ἡ μίτρα, ας *повязка, головной убор*);

ῥιπίδιον, ου τό — *рипида, опахало* (от греч. ἡ ῥιπίς, ίδος *опахало*, ср. ῥιπίζω *обмахивать, опахивать*);

τριῶδιον, ου τό — *Триодь, трипеснец*, богослужбная книга, включающая чинопоследование служб предпасхального (Триодь постная) и послепасхального, до Петрова поста (Триодь цветная), периода (от греч. τρεῖς, τρία, в начале сложных слов три- *три* и ἡ ᾠδή, ἦς *песнь*);

ὄρθρος, ου ὄ — *утро; утренняя;*

ὄράριον (ὠράριον), ου τό — *орарь*, часть диаконского облачения, перевязь с крестами (из греч. ὠράριον *полотенце*);

ὠκτόηχος, ου ὄ — *Октоих, Осмигласник*, книга церковного пения, разделенная на восемь гласов (напевов), (из греч. ὠκτόηχος *восьмигласник* < ὀκτώ *восемь* и ἡ ἦχώ, ἦχους *эхо, отголосок, звук*);

τριάγιον, ου τό — *Трисвятое*, молитва «Святый Боже...» (от греч. τρεῖς, τρία, в начале сложных слов три- *три* и ἅγιος, ἰα, ἰον *святой*);

κοντάκιον, ου τό — *Кондак*, краткая песнь в честь святого или праздника (уменьшительная форма греч. κόνταξ, κοσ *гимн, повтор*, ср. также ὁ κοντός *шесть, палка*, первоначально пергаментный свиток с текстом песни, намотанный на палочку);

ἀκολουθία, ας, ἡ — *следование, послушание; свита* (ср. также прилагательное ἀκόλουθος, ον *сопутствующий, следующий*, ὁ ἀκόλουθος *проводящий, слуга* < ἀ-сopulativum со значением совместности, соединения и ἡ κέλευθος *путь, дорога*);

триκήριον, ου τό — *трикирий* (от греч. τρεῖς, τρία, в начале сложных слов три- *три* и τὸ κηρίον *восковая свеча*, ср. ὁ κηρός *воск*);

ψαλτήριον, ου τό — *Псалтирь* (от греч. τὸ ψαλτήριον *струнный инструмент*, позднее у церковных писателей *сборник псалмов*, ср. ψάλλω *дергать, бряцать по струнам, играть*; НЗ — *славить*);

ἀντίφωνα — *антифон*, песнопение, исполняемое попеременно двумя хорами или солистом и хором (от греч. ἀντίφωνος, ον *звучающий в ответ, вторящий* < ἀντί *против* и ἡ φωνή *звук*);

φελόνιον, ου τό — *фелонь, риза* (также и φελώνιον, в НЗ ὁ φελόνης, ου *верхнее платье из толстой материи, плащ* = лат. раепула *пенула, верхнее дорожное платье, теплый плащ с капюшоном*);

ἀναλόγιον, ου τό — *аналой, налой, подставка для книги, иконы*, высокий узкий столик с наклонной поверхностью (в др. русск. *аналогий*, от ср. греч. ἀναλόγιον или ἀναλόγιον, ср. ἀναλέγω *собирать; рассказывать; читать, прочитывать*);

δικήριον, ου τό — *дикирий* (от греч. δύο *два*, в начале сложных слов δι- *дважды* и τὸ κηρίον *восковая свеча*, ср. ὁ κηρός *воск*);

κάθισμα, ατος τό — *кафизма* (в др. русск. *седельна*, от ср. греч. κάθισμα *сидение, часть Псалтири, во время чтения которой можно сидеть*, ср. καθίζω *сжать, садиться, сидеть*);

νάρθηξ, ηκος ὁ — *ларец* (от греч. νάρθηξ *нартек, ферула (Ferula communis)*, зонтичное растение с коленчатым стволом; *трость, палка; коробочка, ларчик*);

σάκκος, ου ὁ — *саккос* (от греч. σάκκος, атт. σάκος *мешок*, в НЗ *вретуше, траурное платье из грубой материи у евреев*);

τροπάριον, ου τό — *тропарь*, краткая церковная песнь определено метрически сложенная в честь праздника или святого (от ср. греч. τροπάριον или τροπάριον);

ὠρολόγιον, ου τό — *Часослов*, книга, содержащая в себе порядок всех повседневных служб, кроме литургии (руководство для чтецов и певцов на клиросе) (от греч. ὠρολόγιον ил и ὠρολογεῖον *часы* < ἡ ὥρα *время, промежуток времени, час* и λέγω *говорить, именовать, означать*, ср. ὁ λόγος, ου *слово, определение, счет*);

στιχάριον, ου τό — *стихарь*, длинная одежда без разреза спереди и сзади, с отверстием для головы и с широкими рукавами (облачение дьякона, иподьякона, псаломщика) (от греч. στιχάριον *пестрая, раскрашенная туника, уменьшительная форма к ἡ στίχη туника*).

## ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь: В 86 т. М.: Терра, 2001.
2. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. М.: Русский язык, 1998.
3. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х Дворецкий. Т. I–II. М.: Гос. изд. иностранных и национальных словарей, 1958.
4. Крысин Л.П. Толковый словарь иноязычных слов. М.: Эксмо, 2008.
5. Мень А. Библиологический словарь: В 3 т. М.: Фонд имени Александра Меня. 2002.
6. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка / ИРЯ РАН. М.: Азбуковник, 1999.
7. Православная энциклопедия. Т. 1–33. М., 2000–2013.
8. Преображенский А.Г. Этимологический словарь русского языка. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
9. Словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. А.П. Евгеньевой. М.: Русский язык, 1984.
10. Современный словарь иностранных слов: толкование, словоупотребление, словообразование, этимология / Л.М. Баш, А.В. Боброва и др. М.: Цитадель, 2000.
11. Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д.Н. Ушакова. М.: Астрель, 2000.
12. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М.: Астрель, 2004.
13. Христианство: словарь / под общ. ред. Л.Н. Митрохина и др. М.: Республика, 1994.

ГРЕЧЕСКИЕ ЦЕРКОВНЫЕ ТЕРМИНЫ

14. *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Vol. I–IV. Paris, 1968–1977.
15. *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, T. I–III. 1957–1972.
16. *Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.

**ПОЛОЖЕНИЕ  
ОБ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ  
РАБОТАХ, ПРЕДСТАВЛЯЕМЫХ  
ДЛЯ ПУБЛИКАЦИИ В ЕЖЕГОДНОМ  
ПЕРИОДИЧЕСКОМ ИЗДАНИИ  
СРЕТЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ  
СЕМИНАРИИ (СДС)  
«СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК:  
НАУЧНЫЕ ТРУДЫ  
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС»**

Для публикации в «Сретенском сборнике» научные статьи представляются преподавателями и администрацией СДС по широкой тематике образовательной деятельности СДС как высшей православной духовной школы.

По благословию главного редактора «Сретенского сборника», ректора СДС и Председателя Ученого Совета СДС в сборнике могут публиковаться новые статьи, подготовленные преподавателями в соавторстве с учеными, не входящими в профессорско-преподавательскую корпорацию СДС, а также труды бывших преподавателей СДС, труды по истории Московского ставропигиального Сретенского монастыря, труды ученых, оказавших значительное содействие Сретенскому монастырю и СДС, статьи, подготовленные по специальной персональной рекомендации Ученого Совета СДС выпускниками СДС, представившими к защите лучшие выпускные квалификационные работы. Соавторы работ и авторы, не являющиеся преподавателями СДС, должны подать прошение Ректору СДС о разрешении участия в публикации, с указанием кратких сведений о себе.

Предлагаемые авторами научные статьи обязательно должны обладать научной новизной и публиковаться впервые как в печати, так и в электронных средствах массовой коммуникации (СМК).

Предлагаемые к печати в «Сретенском сборнике» статьи, подготовленные на основе ранее сделанных (но не опубликованных в печати и в СМК) докладов, принимаются при указании точных ссылок на форумы, где эти сообщения делались. При публикации таких статей в «Сретенском сборнике» эта информация обязательно указывается авторами.

Научная новизна должна быть обязательно заявлена в авторской аннотации, являющейся неотъемлемым элементом каждой статьи в «Сретенском сборнике». За заявляемую научную новизну отвечает автор публикуемой статьи.

При перепечатке статьи из «Сретенского сборника» в других изданиях должна быть указана точная ссылка на соответствующий выпуск и его страницы, а от автора и СДС должно быть получено письменное согласие на воспроизведение текста исследования.

После выхода очередного выпуска «Сретенского сборника» из печати и рассылки его во Всероссийскую книжную палату, по крупным библиотекам и высшим духовным учебным заведениям Русской Православной Церкви на Интернет-сайте Сретенской Духовной Семинарии и Интернет-сайте Сретенского монастыря ПРАВОСЛАВИЕ.РУ (Раздел «Семинария») размещается полная электронная версия данного выпуска, помещаемая в ряд уже размещенных здесь электронных версий прошлых выпусков «Сретенского сборника». Публикация выпусков «Сретенского сборника» на этих Интернет-ресурсах является обязательной для всех авторов сборника и согласие на нее автора является обязательным условием публикации статьи в «Сретенском сборнике».

## ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ ПРЕДЛАГАЕМЫХ К ПУБЛИКАЦИИ В «СРЕТЕНСКОМ СБОРНИКЕ» СТАТЕЙ И ПОРЯДОК ПОДГОТОВКИ К ПЕЧАТИ ПУБЛИКУЕМЫХ СТАТЕЙ

Научная статья представляется в печатном и в электронном виде, идентичном печатному. На последней странице должна быть подпись автора (авторов) статьи с указанием даты подписания (которая должна быть близкой к реальной дате подачи работы в редакцию). Если автор работы один — допускается присылка им статьи по электронной почте со своего личного почтового адреса, по которому далее будет вестись переписка по присланной статье. При непоступлении в редакцию подписанного всеми авторами печатного экземпляра коллективной статьи данный труд присланным не считается. Не считается также поступившим в редакцию труд, распознавание которого в редакции вызвало проблемы в связи с использованием его авторами специфических программных систем, шрифтов и других средств, отсутствующих в редакции. В общем случае автор должен убедиться, что его статья во всех деталях распознается программно-аппаратными средствами редакции, и получить уведомление от редакции по электронной почте о поступлении статьи. При использовании автором статьи нестандартных программных средств автор должен сам обеспечить их наличие и установку на компьютерах всех участников подготовки сборника к печати или представить новую версию файла статьи, обрабатываемую программными средствами редакции. После поступления научной статьи решается вопрос о принятии этой работы в сборник. О принятии статьи в сборник автор также извещается по указанному им для связи адресу электронной почты. До решения редакции о принятии любой представленной статьи в «Сретенский сборник», а также после принятия решения о включении статьи

в соответствующий выпуск сборника до его выхода из печати, передача статьи, ее частей и содержательных материалов в другие печатные и электронные издания и СМК недопустима.

При обнаружении факта нарушения правил публикации в «Сретенском сборнике» редакция имеет право изъять статью из публикуемого сборника на любом возможном этапе.

Объем всей публикации в общем случае не должен выходить за средние размеры научной статьи (не менее 4000 и не более 40000 знаков — от 3-х до 20-ти стандартных машинописных страниц [30 строк по 60 символов в строке или 1800 знаков на странице, включая пробелы]). Выход за указанные рамки (как в сторону «тезисов», так и в сторону «монографии») обосновывается отдельным прошением на имя Главного редактора — Ректора и Председателя Ученого совета СДС и на случай отрицательного решения автор при прошении представляет сокращенный вариант статьи объемом из указанного диапазона.

Все используемые шрифты должны быть представлены вместе с файлом статьи.

Статья обязательно должна включать:

— указание автора и его сан и (или) педагогическое звание (епископ, протопресвитер, архимандрит, игумен, протоиерей, иеромонах, иерей, архидиакон, протодиакон, иеродиакон, диакон, профессор, доцент; в силу подзаголовка «Сретенского сборника» должность «преподаватель» может не указываться). Отдельно обязательно указывается административно-организационное послушание в СДС. По согласованию с редакцией могут указываться и другие данные об авторах печатаемых статей.

— название работы;

— краткую аннотацию, содержащую описание основного содержания работы и обязательно содержащую заявляемую автором конкретную научную новизну данной работы (предполагается перевод аннотаций на английский язык);

— в качестве необязательных небольших отделов статьи далее могут следовать «Ключевые слова» и «Разделы науки», содержащий перечень тех областей науки, к которым относятся результаты данной научной работы;

— текст работы, допускающий наличие подразделов и заголовков, обязательно снабженный точными постраничными ссылками на архивные и печатные источники, имеющие постраничную нумерацию с № 1. Недопустимо бессмысленное цитирование, неуказанное текстуальное заимствование и компилятивность. Все факты, требующие обоснования, должны быть подкреплены точными ссылками на печатные, архивные и иные документальные источники, оформленные по ГОСТ Р 7.0.5–2008 (Библиографическая ссылка);

— текст работы и ссылки должны представляться в соответствии с действующими ГОСТами. Текст должен быть написан в научном стиле, не допускающим публицистических форм нигде, кроме необходимых по ходу исследования цитируемых фрагментов;

— текст работы в электронном виде должен представляться подготовленным в одной из распространенных версий редактора WORD с проверкой ее читаемости на компьютере СДС;

— в конце рекомендуется приводить список использованных в работе материалов с обязательным указанием их объема в страницах, что имеет самостоятельную ценность сравнительно со ссылками, указывающими только «точку цитирования» и не дающие достаточного представления о характере и объеме материала по ссылке. Библиография должна быть оформленной по ГОСТ 7.1–2003 (Библиографическая запись. Библиографическое описание), ГОСТ 7.82–2001 (Библиографическая запись. Библиографическое описание электронных ресурсов), ГОСТ 7.80–2000 (Библиографическая запись. Заголовок);

— статья может содержать приложения, о которых необходимо указать в ссылке в начале статьи, поскольку в общее оглавление сборника их названия включаться не могут.

**СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКОВ  
№№ 1–4 ИЗДАНИЯ:  
«СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК.  
НАУЧНЫЕ ТРУДЫ  
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС»**

**СОДЕРЖАНИЕ 1-ГО ВЫПУСКА  
СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ  
ТРУДОВ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС  
ЗА 2009 ГОД  
(посвященного 10-летию СДС)**

**1. БОГОСЛОВИЕ**

*Протоиерей Иоаннис С. Романидис. О соглашении между православными и Ватиканом / Перевод и комментарий профессора протоиерея Максима Козлова*

*Сидоров А.И., профессор. Святой Ириной Лионский. Его жизнь, творения и богословие*

*Леонов Вадим, доцент, священник. Взаимосвязь понятий «личность» и «образ Божий» в православном богословии*

*Задорнов Александр, священник, заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин. Имяславие и догмат искупления в интерпретации проф. С.В. Троицкого*

*Ириной (Пиковский), иеромонах. Ветхозаветные образы в событии Преображения Господня (по евангелисту Матфею)*

**2. ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО**

*Цытин Владислав, профессор, протоиерей, заведующий кафедрой Церковно-практических дисциплин. Значение 123-й новеллы св. императора Юстиниана для церковного права*

### 3. ИСТОРИЯ

*Трухина Н.Н., доцент.* Императорский культ в поздней Римской империи

*Скурат Николай, протоиерей, заведующий кафедрой Богословских дисциплин, секретарь Ученого совета.* Московский храм святого пророка Божия Илии, что слывет Обыденным, в начале XVIII века

*Иоанн (Лудищев), иеромонах, проректор СДС.* История Сретенского монастыря в период от учреждения Святейшего Синода до 1757 года

*Шутова Т.А., заведующая кафедрой Древних и новых языков.* Священник Александр Ельчанинов: Тифлисский период биографии

*Сафонов Д.В.* Из истории Русской Духовной Миссии на Святой Земле в 1917–1957 гг.

### 4. СЛОВЕСНОСТЬ

*Ужанков А.Н., профессор.* О времени написания и месте прочтения «Слова о Законе и благодати» Илариона Киевского

*Маршева Л.И., профессор.* «Православный социолект»: мифы и реальность

*Малинаускене Н.К., доцент.* Исторический аспект в начальном курсе древнегреческого языка для высших духовных учебных заведений

*Сергина Е.Е.* Композиция, стиль и язык первых печатных изданий русского Пролога

*Трубицына Г.И.* Размышления над церковнославянским языком (к проблеме понимания)

*Скобелев М.А.* Мотивы Книги Екклесиаст в русской лирике начала XX века

### 5. ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

*Стародубцев О.В., доцент, заведующий кафедрой Церковной истории.* Видимые образы невидимого мира

## 6. МИССИОЛОГИЯ, ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

*Никодим (Шматько), иеромонах.* Методика и особенности преподавания «Основ Православия» в условиях внутренней миссии

*Мошкова И.Н.* Духовно-нравственная и психолого-педагогическая поддержка современной семьи — новый вид социального и миссионерского служения Церкви

## СОДЕРЖАНИЕ 2-ГО ВЫПУСКА СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ ТРУДОВ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС ЗА 2010 ГОД

### 1. БОГОСЛОВИЕ

*Жила Стефан, протоиерей.* Экзегетический анализ посланий святого апостола Павла к Фессалоникийцам

*Святитель Феодит Филладельфийский.* Монашеские установления. (Главы I и II) / Редакция перевода и комментариев *профессора А.И. Сидорова*

«Богословские главы» (LOCI COMMUNES), приписываемые преподобному Максиму Исповеднику / *Перевод П.К. Доброцветова*

*Козлов Максим, протоиерей, профессор.* Браки с инославными: пастырский аспект

*Леонов Вадим, протоиерей, доцент.* Свобода человека: опыт богословского осмысления

### 2. ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО

*Задорнов Александр, протоиерей, заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин.* Имущественные права православного епископата

### 3. ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ

*Василик Владимир, диакон.* Отражение стихийных бедствий, упоминаемых в кондаках святого Романа Сладкопечца

*Стародубцев О.В., доцент, заведующий кафедрой Церковной истории.* Отношения Карла Великого и римских пап.

*Цытин Владислав, профессор, протоиерей, заведующий кафедрой Церковно-практических дисциплин.* К вопросу о дате рождения преподобного Сергия Радонежского

*Иоани (Лудищев), иеромонах, проректор СДС.* Материалы к изучению истории Сретенского монастыря

*Осипова. А.И.* Московский Сретенский монастырь в период настоятельства архимандрита Димитрия (Ключарева): 1891–1904 гг.

*Шутова Т.А., заведующая кафедрой Древних и новых языков.* Священник Александр Ельчанинов: университетские годы

*Скурат Николай, протоиерей, заведующий кафедрой Богословских дисциплин.* К истории особо чтимых в Москве икон Божией Матери, именуемых «Нечаянная радость», и московских местностей сугубого почитания этих святынь после октября 1917 года

*Скурат Николай, протоиерей, секретарь Ученого совета СДС.* Уничтоженная часовня Можайского Лужецкого Ферапонтова монастыря Московской епархии, находившаяся у Серпуховских ворот Москвы и именованная «Нечаянная Радость» по чтимой иконе Божией Матери, в ней пребывавшей

*Сафонов Д.В.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме в 1921–1923 гг. (по новым документам из архива Свято-Троицкой семинарии в Джорданвилле (США))

*Светозарский А.К., профессор.* Возвращение Московской духовной академии в стены Троице-Сергиевой Лавры в 1948 году

*Малинаускене Н.К., доцент.* А.Ф. Лосев: Личность и наследие

*Малинаускене Н.К., доцент.* Сократовские традиции в наследии  
А.Ф. Лосева

#### **4. СЛОВЕСНОСТЬ**

*Маршева Л.И., профессор.* Понятие гимнографического нарратива  
в свете идей А.В. Попова

*Сергина Е.Е.* Лексическая и грамматическая вариативность  
в летописных сообщениях XI–XIV веков

#### **5. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ**

*Дементьев Д.В.* Воцерковленность супружеских пар  
и удовлетворенность браком

*Дементьев Д.В.* Модификация методики изучения представления  
о любви (на примере православных воцерковленных людей)

### **СОДЕРЖАНИЕ 3-ГОВЫПУСКА СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ ТРУДОВ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС ЗА 2011 ГОД**

#### **1. БОГОСЛОВИЕ**

*Сидоров А.И., профессор*

Святитель Кирилл Александрийский как главный  
оппонент Нестория: его христология до Ефесского Собора

Избранные гимны преподобного Феодора Студита /  
Перевод и комментарий *Доброцветова П.К.*

*Конь Р.М., доцент*

Представление баптистов о благодати

#### **2. ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ**

*Скобелев М.А., доцент*

Параллели Библиейскому Откровению о Творении  
в памятниках литературы древнего Ближнего Востока

*Козлов Максим, профессор, протоиерей*

Трактат Сенеки «О провидении»:  
перевод текста и комментарий

*Гаджикурбанов А.Г., доцент*

Проблема взаимоотношения души и тела  
у Блаженного Августина (философский взгляд)

*Дубровин Онисим, диакон*

Почитаемый христианами Запада Хальвард Вербьерсон (1020–1043)

*Стародубцев О.В., доцент,*

*заведующий кафедрой Церковной истории*  
Начало грамотности и школы Древней Руси

*Скурат Николай, протоиерей, секретарь Ученого совета СДС,*  
*заведующий кафедрой Богословских дисциплин*

История духовного завещания святителя Филарета Московского

*Иоанн (Лудищев), иеромонах, проректор СДС*

История Московского Сретенского монастыря: 1919–1923 годы

### 3. СЛОВЕСНОСТЬ

*Маршева Л.И., профессор*

Дифференцирующий принцип  
церковнославянской орфографии

*Малинаускене Н.К., доцент*

Пономарь и родственные ему слова в русском языке  
(из материалов к историко-этимологическому словарю русских  
церковных терминов греческого происхождения)

*Василик Владимир, диакон, доцент*

Освещение некоторых аспектов национального вопроса  
в «Дневнике писателя» Федора Михайловича Достоевского

**СОДЕРЖАНИЕ 4-ГОВЫПУСКА  
СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ  
ТРУДОВ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС  
ЗА 2013 ГОД**

**1. БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА, ПАТРОЛОГИЯ**

*Скобелев М.А., доцент*

Библейское Откровение о творении мира — «Шестоднев»: жанр, экзегеза, богословие

*Васильев А.А.*

Псалом святого пророка Ионы как композиционная проблема

*Жила С., протоиерей*

Христорология послания апостола Павла к колоссянам (1:14–20; 2:8–15)

*Доброцветов П.К.*

«Пребывание — исхождение — возвращение» (*μονή — πρόοδος — ἐπιστροφή*) у преподобного Максима Исповедника

*Сидоров А.И., профессор*

Как богатые пытаются войти в Царство Небесное  
(Ирина Хумнена Палеологиня, в монашестве — Евлогия)

**2. ЛИТУРГИКА**

*Желтов М., священник, доцент,  
заведующий кафедрой Литургики*

Греческие рукописи Божественной Литургии апостола Марка

**3. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ, АГИОГРАФИЯ, ИСТОРИЯ**

*Скурат Н., протоиерей,  
секретарь Ученого совета СДС,  
заведующий кафедрой Богословских дисциплин,  
клирик храма святого пророка Божия Илии,  
что в Обыденском переулке города Москвы*

Московская церковь святого пророка Божия Илии,  
слышущая Обыденной, и ее приход в Отечественную войну 1812 года  
и последующий период: разорение и возрождение

*Иоанн (Лудишев), иеромонах, проректор СДС*  
Сретенский монастырь в 1924 году  
(по документам архивов)

*Иоанн (Лудишев), иеромонах, проректор СДС*  
Жизнеописание святителя Гурия (Степанова):  
1919–1937 годы (по архивным материалам)

*Сафонов Д., диакон*  
Русская Духовная Миссия  
и Православное Палестинское Общество  
в 1948–1951 гг.  
(по документам государственного архива Израиля)

#### 4. ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

*Ивлева С.Н., доцент*  
Формирование иконографии Новомучеников и Исповедников  
Российских

#### 5. СЛОВЕСНОСТЬ

*Малинаускене Н.К., доцент*  
Редкие формы заимствований из греческого языка:  
игумен/игуменья, ойкумена (экумена, икумени),  
феномен, ноумен, пролегомены (пролегомена),  
паралипоменон

*Маршева А.И., профессор,*  
*заведующая кафедрой Древних и новых языков,*  
*Жирова А.В.*

Проблема выражения предикативности  
в церковнославянском языке

*Ковынева И.Е.*  
Немного о немецком  
и немецком в Сретенской духовной семинарии

## 6. МИССИОЛОГИЯ, ПЕДАГОГИКА, ПСИХОЛОГИЯ

*Мошкова И.Н.*

Поиск путей преодоления «некомпетентности»  
в вопросах семейной жизни

*Скурат Н., протоиерей,  
секретарь Ученого совета СДС,  
заведующий кафедрой Богословских дисциплин,  
клирик храма святого пророка Божия Илии,  
что в Обыденском переулке города Москвы*

Опыт катехизации, просвещения и воцерковления  
на основе практического изучения литургики  
и подготовки клиросных чтецов  
в воскресно-церковно-приходской школе для взрослых



**Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС.**  
**Выпуск 5 /** Сретенская духовная семинария. /Под,общ,ред,архим.Тихона  
(Шевкунова); ред. прот. Н.Скурат, иером. Иоанн (Лудищев). М.: Изд-во  
Сретенского монастыря, 2014. 446 с.

# СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК

*Выпуск 5*



Научные труды  
преподавателей СДС

*Корректор: И.Е. Ковычева*

*Верстка: Д.И. Сироткин*

Подписано в печать 22.12.2014 г.

Формат 60х90/16. Объем 28 п.л.

Тираж 500 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