



ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

№ 2 (38) 2025

УДК 27
ББК 86.37
П68

Рекомендовано к изданию Ученым советом
Казанской православной духовной семинарии

Журнал представлен в Российском индексе
научного цитирования (РИНЦ)
договор 315–10/2021 от 29 октября 2021 года и доступен
в Научной электронной библиотеке eLIBRARY.RU

Главный редактор
прот. Алексей Сергеевич Колчерин, д-р церк. ист., доц.

Редактор-составитель:
диакон Андрей Зотин

Рецензенты:

*П. П. Терехов, д-р. пед. наук; прот. Сергей Шкуро, канд. богосл.;
В. Н. Рогатин, канд. ист. наук; иер. Никита Кузнецов, канд.
богосл.; диак. Андрей Зотин, канд. богосл.; Д. Ю. Степанов, канд.
ист. наук; Е. С. Рогатина, канд. филос. наук; С. М. Маклашева,
канд. филол. наук; иер. Александр Ермолин, Н. А. Ерундов.*

П68 Православный собеседник: № 2 (38) 2025. — Казань: Казанская
православная духовная семинария, 2025. — 172.

ISSN 1029-144X

Журнал «Православный собеседник» за 2025 г. содержит материалы научно-богословской конференции Казанской православной духовной семинарии «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи», прошедшей в ноябре 2024 г., материалы научно-богословской конференции по церковному праву «Г Бердниковские чтения», прошедшей в сентябре 2024 г., а также научные исследования преподавателей, сотрудников и учащихся духовных учебных заведений Русской Православной Церкви и включает статьи по церковной истории, исламоведению, педагогике, библеистике, богословию и философии, филологии, а также рецензии на книги. Издание предназначено для всех интересующихся богословскими, церковно-историческими и общегуманитарными науками.

ISSN 1029-144X



9 771029 144006

© Казанская православная духовная семинария, 2025

Казанская православная духовная семинария

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

№2 (38) 2025

Журнал выходит четыре раза в год

Казань, 2025

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Председатель — *митрополит Казанский и Татарстанский Кирилл епископ Набережночелнинский и Елабужский Гавриил*, доктор богословия, профессор кафедры богословия и философии, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Кузнецов Никита Сергеевич, иерей, кандидат богословия, ректор Казанской православной духовной семинарии (Казань)

Агапов Олег Дмитриевич, доктор философских наук, профессор, Казанский инновационный университет (Казань)

Антонов Константин Михайлович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

Аюпова Елена Ильдаровна, кандидат филологических наук, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Ермошин Антон Владимирович, иерей, кандидат исторических наук, доцент, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Зотин Андрей Александрович, диакон, кандидат богословия, проректор по учебной работе, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Исхакова Резеда Рифовна, доктор педагогических наук, профессор, Казан-

ская государственная консерватория имени Н.Г. Жиганова (Казань)

Колчерин Алексей Сергеевич, протоиерей, доктор церковной истории, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Кузьмина Елена Владиславовна, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань)

Матушанская Юлия Григорьевна, доктор философских наук, профессор, Казанский (Приволжский) федеральный университет

Мелихов Герман Владимирович, доктор философских наук, профессор, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань)

Михайлов Андрей Юрьевич, кандидат исторических наук, доцент, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань)

Павлов Александр Петрович, протоиерей, кандидат богословия, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Павлова Полина Анатольевна, кандидат искусствоведения, заведующий кафедрой, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Резвых Татьяна Николаевна, кандидат философских наук, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

Рогатин Владимир Николаевич, кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Рогатина Елена Сергеевна, кандидат философских наук, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Самойленко Владимир Михайлович, протоиерей, кандидат богословия, доцент Казанской православной духовной семинарии (Казань)

Соловьев Артем Павлович, кандидат философских наук, доцент, Алма-Атинская духовная семинария (Алма-Ата)

Суслова Раиса Анваровна, кандидат исторических наук, доцент, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Сухова Наталия Юрьевна, доктор исторических наук, доктор церковной истории, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

Терехов Павел Петрович, доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Чернышева Алефтина Юрьевна, доктор филологических наук, профессор,

Казанская православная духовная семинария (Казань)

Черняев Анатолий Владимирович, доктор философских наук, профессор, заместитель директора, Институт философии Российской академии наук (Москва)

Шкуро Сергей Викторович, протоиерей, кандидат богословия, доцент, проректор по научно-богословской работе, Казанская православная духовная семинария (Казань)

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

О ВЫБОРЕ МЕСТА ПРЕПОДОБНЫМИ ДЛЯ ОСНОВАНИЯ ПУСТЫННОГО МОНАСТЫРЯ НА РУССКОМ СЕВЕРЕ

иерей Дмитрий Пономарев

*кандидат богословия, штатный священник храма святителя Петра,
Митрополита Московского на Роменской ул. Санкт-Петербурга*

E-mail: blagoveschenie@mail.ru

Аннотация. Со второй половины XIII и вплоть до XVII вв. на Русском Севере основано около двухсот православных обителей. Более половины из этих монастырей имели не более десяти человек братии, не обладали большими земельными владениями или же не имели их вовсе, кроме тех территорий, на которых непосредственно располагалась обитель. В ходе проведенного исследования такого исторического явления, как малобратственный пустынный мужской монастырь, автор приходит к выводу, что пустынные обители Северной Фиваиды обычно основывались ктиторами-монахами в незаселенных, труднодоступных местах, на высоких холмах, часто на островах (посреди озер и рек) или же на некоем подобии острова, окруженном со всех сторон водой (озерами, реками, болотами).

Ключевые слова: русское монашество, малобратственный пустынный монастырь Русского Севера, Северная Фиваида, грамоты на право пользования землей (смердьи грамоты), преподобный Антоний Дымский, преподобный Кирилл Челмогорский, преподобный Лазарь Муромский, преподобномученик Адриан Пошехонский, преподобный Диодор Юрьегорский, преподобный Никодим Кожеезерский, Антониево-Дымский монастырь, Покровский Княже-Озерский монастырь, преподобный Илларион Псковоезерский, преподобный Евфросин Курженский, Никольский Корнилиево-Паданский монастырь.

HOW THE SAINT CHOSE THE PLACE FOR THE FOUNDATION OF A SECLUDED MONASTERY IN THE RUSSIAN NORTH

Abstract. From the second half of the 13th century until the 17th century approximately two hundred small, elongated monasteries were founded in the Russian North. More than half of the monasteries were small. They had ten monks or less, had small lands or did not have own lands, except for the area on which the monastery was located. The author conducted research of the historical phenomenon of small-brother secluded monasteries. The author concludes that the secluded monasteries of the Northern Thebaid were founded by monks in sparsely populated, hard-to-reach places. For example, they were located on high hills, on islands (in the middle of lakes and rivers) or in areas surrounded by water (lakes, rivers, swamps).

Keywords: Russian monks, a small-brother secluded monastery of the Russian North, Northern Thebaid, charters for the right to use land (smerd'i), Saint Anthony Dymsky, Saint Kirill of Chelmogorsk, Saint Lazar of Murom, Saint Adrian of Poshekhonsky, Saint Diodor of Yuryegorsk, Saint Nikodim Kozheezersky, Antonievo-Dymsky Monastery, Pokrovsky Knyazhe-Ozersky Monastery, Saint Hilarion Pskovoyezero, Saint Euphrosynus Kurzhenky, Nikolsky Kornilievo-Padansky Monastery.

Priest Dmitry Ponomarev, PhD in Theological Sciences, Priest of the Church of St. Peter, Metropolitan of Moscow on Romenskaya Street, St. Petersburg.

С середины XIII в. в Новгородской земле на просторах Русского Севера десятки малобратственных пустынных монастырей. По оценкам исследователей, до

XVII в. здесь было основано порядка двухсот новых обителей¹. Большинство этих монастырей были невелики по своим размерам и имели не более десяти монахов братии². Еще В. О. Ключевский писал о том, что в XIV в. пустынные монастыри составляли половину от общего числа всех вновь основанных русских православных обителей. В XV в. городских обителей остается лишь треть, число их неуклонно падает, а в XVI в. пустынные монастыри превосходят городские своим числом в полтора раза³. А. И. Никитский также отмечал преобладание пустынных, «отшельнических», как он их называл, монастырей на Севере Руси⁴. Ученик Е. Е. Голубинского и его преемник на кафедре церковной истории МДА С. И. Смирнов также обращал внимание на то, что во второй половине XIV в. наступает коренной перелом в жизни русского монашества. До XIV в. практически все монастыри были ктиторскими и располагались только в городах и их ближайших пригородах. Теперь же все чаще и чаще они основывались и создавались самими иноками вне городов и населенных мест⁵.

В. О. Ключевский подчеркивал, что основатели подобных обителей «выходили на свой подвиг по внутреннему призванию» еще в молодости, устремляясь в пустыню для молитвы, а не уходя на покой в преклонном возрасте в так называемые «мирские», городские монастыри⁶. Городские и пустынные монастыри разительно отличались друг от друга «не одной только внешней обстановкой, но и общественным значением, духом складывавшегося в тех и других быта...»⁷.

Об основании и начале деятельности этих древних обителей А. В. Камкин писал, что сведения об их ранней истории крайне скудны и полуполюгендарны. Несмотря на различные мнения, результаты их деятельности очевидны. Эти обители, не обладая земельными владениями и не занимаясь торговой или иной мирской деятельностью, могли полностью сосредоточиться на миссионерской и богослужбной деятельности, поскольку иноки обеспечивали себя трудом собственных рук⁸. Именно у игумена нестяжательных пустынных монастырей вся братия должна была исповедоваться, имея в нем духовного отца, добровольно подчиняясь ему во всем. Без благословения игумена покинуть обитель запрещалось. Согласно сохранившимся уставам, в такой монастырь принимался прежде всего тот, «кто игумену люб»⁹. Формировалась монашеская семья. А когда игумен монасты-

¹ Макарий (Булганов), митр. История Русской Церкви: в 9 т. М., 1995. Т. 3. С. 649–662; То же. М., 1996. Т. 4. Ч. 2. С. 339; Любавский М. К. Историческая география России в связи с колонизацией. Курс, читанный в Московском университете в 1908–1909 гг. М., 1909. С. 179; Камкин А. В. Православная церковь на Севере России: очерки истории до 1917 года. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/pri/hod/kam/kin/> (дата обращения: 19.07.2023); Бобров А. Г. Монастыри новгородские (до XVI века) // София. 2011. № 1. С. 23; Янин В. Л. Монастыри средневекового Новгорода в структуре государственных институтов // ПОЛУТРОПОН. М., 1998. С. 920.

² Петрушко В. И. Преподобный Сергей Радонежский и его влияние на развитие русского монашества в конце XIV — начале XV вв. // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. СПб., 2014. Вып. 2. С. 32.

³ Ключевский В. О. Сочинения: в 9 т. М., 1988. Т. 2. С. 233.

⁴ Никитский А. И. Очерк внутренней истории Пскова. СПб., 1873. С. 206.

⁵ Смирнов С. И. Как служили миру подвижники Древней Руси?: (Историческая справка к полемике о монашестве) // Богословский вестник. 1903. Т. 1. № 3. С. 537. Сегодня о том же пишет В. И. Петрушко (Петрушко В. И. Преподобный Сергей Радонежский и его влияние на развитие русского монашества... С. 23).

⁶ Там же. С. 243.

⁷ Ключевский В. О. Сочинения. С. 233.

⁸ Камкин А. В. Православная церковь на Севере России: очерки истории до 1917 г.: любителю старины. Краеведу. Учителю. Студенту. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/pri/hod/kam/kin/> (дата обращения: 19.07.2023).

⁹ Здесь стоит обратить внимание на текст «Повести о преподобном отце нашем старце Ниле и о того честней обители...» (ГИМ. Шук. Собр. № 212), где говорится о том, что, когда к скитникам приходил откуда-нибудь монах «хотя, ними житье-бытовати», то настоятель и вся братия собирались и «смотрели брата того», причем старались испытать прежде его терпение: «аще мощно есть ему с ними наедине в келии жити». «Повесть» дьячка Плещкова

ря умирал, устав предписывал избирать нового игумена только из состава братии обители, чтобы ни в коем случае не разрушить сформировавшихся в ней традиций. Нередко бывало так, что игумен перед своей кончиной сам назначал преемника.

Практически единственным источником сведений о начальном периоде истории русских обителей Северной Фиваиды являются жития и исторические повести, рассказывающие об их основателях. По большей части списки житий основателей и описаний малых монастырей сохранились в поздних рукописях XVII–XIX вв., которые изобилуют многочисленными фактическими ошибками. Поэтому требуется проведение критического анализа текстов житий и повестей о начале монастырей с верификацией сведений о святом и основанном им монастыре, полученных при проведении подобного анализа.

Когда мы обращаемся к сведениям из житий преподобных, то можно заметить некоторую закономерность в выборе места для основания обители начальниками монастырей. Это, как правило, высокое и труднодоступное место, окруженное со всех сторон естественными преградами. В любом случае преподобному для своего вселения необходимо было найти незанятое, ненаселенное место, где его никто не смог бы потревожить. Населенное место для безмолвия его вряд ли устраивало. Кроме того, практически все до единого землевладельцы в новгородской земле, в том числе и смерды, имели грамоты на право пользования землей и могли просто не дать подвижнику возможности совершить на территории принадлежавших им землевладений свой молитвенный подвиг.

О том, что крестьяне могли иметь права на землю, мы можем судить из грамоты XIII в. князя Александра и посадника Твердилы «о прекращении тяжбы Лочка и Ивана и всех Рожитчан и с Кузьмою и с чернецами Спасовскими про мох»¹⁰. Они судились с чернецами Кузьмой и Радишем, а в качестве подтверждения своих прав на землю предъявили «смердью грамоту». Суммируя все вышесказанное, можно заключить, что с выбором места для пустынножительства у инока могли возникнуть проблемы. Местное население, обладавшее правами на землю¹¹, могло помешать подвижнику.

Так, например, постриженник новгородской обители Рождества Пресвятой Богородицы Антония Римлянина преподобный Кирилл Челмогорский в 1316 г. пришел

сообщает, что монаху, который хотел жить в скиту, «...рассказывали основные правила скитской жизни, испытывали, подходит ли он для безмолвия, и только после этого оставляли его в монастыре» (Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. Нило-Сорский скит как уникальное явление монастырской культуры Руси XV–XVII вв. // Исторический вестник. 1999, № 3–4. [Электронный ресурс]. URL: <https://sedmitza.ru/text/443550.html> (дата обращения: 17.11.2024)). Принятому в скит давалась готовая келья «со святыми иконами и книгами и со всякою посудой и орудием келейным», но сначала, пока новичок не «приустроит» свою келью, он жил у настоятеля (Прохоров Г. М. Повесть о Нило-Сорском ските // Памятники культуры. Новые открытия. 1976. М., 1977. С. 13).

¹⁰ Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле: с критико-библиографическим обзором литературы и источников по истории Псковского монашества // ЧОИДР. М., 1908. Кн. 4. С. 573–574. См. также: Греков Б. Д. Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII века: в 2 т. М., 1952. Т. I. С. 395.

¹¹ Об общинном праве на землю можно судить из берестяной грамоты № 211, датированной второй половиной XIII в., где некий новгородец заплатил общине-погосту за пользование покосом пять гривен в селе Войегъех, но две гривны из уплаченных ему следовало вернуть, так как он дал запахать обществу «сороти» какой-то участок из выделенного ему покоса (Арциховский А. В., Борковский В. И. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1956–1957 гг.). М., 1963. С. 173; Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977–1983 гг.). Комментарий и словоуказатель к берестяным грамотам (из раскопок 1951–1983 гг.). М., 1986. С. 195, 235–236). Существует и другой вариант чтения берестяной грамоты № 211, который предложен Н. И. Платоновой. Она считает, что в грамоте говорится о покупке села Воеги за пять гривен. «Однако часть земли, принадлежавшей селу (спорной?), была уступлена покупщиком погосту, который выступает в данном случае как территориальная общность и корпорация, способная распоряжаться земельными угодьями». Здесь погост-община выступает как субъект права в споре о земле (Платонова Н. И. Древнерусские погосты — новая старая проблема // Древнейшие государства Восточной Европы. 2010: Предпосылки и пути образования Древнерусского государства. М., 2012. С. 376, 379).

на место, «глаголемое Челмо гора... на устье Челмы реки, над... Челмоозером»¹². Здесь один из первых подвижников благочестия, подвизавшийся в пределах современной Архангельской области, первую зиму провел в выкопанной им пещере, а затем построил «келлицу малу» и при ней часовню¹³. Однако жившие неподалеку у Лекшмозера местные жители пришли на гору, где обосновался преподобный, и, несмотря на его мольбы, стали сечь на горе Челме лес, затем подожгли его, чтобы прогнать пустычника. Но по молитве преподобного, «егда прииде пламень с великою яростию до самыя горы, идеже ныне монастырь стоит, тогда же точию молитвенный храм и келлия баше преподобнаго и внезапно презельный той пламеню Божиим повелением яко от воды угасе»¹⁴.

Проживавшие рядом лопари и чудь неоднократно избивали основателя Успенского монастыря преподобного Лазаря Муромского, который в 1352 г. пришел на берег Онежского озера. «Сыроядцы» сожгли его икону и хижину, самого предавали огню «в ядь себе сотвориши», заставляя покинуть выбранное им место для основания монастыря¹⁵.

Классическим примером противодействия местных жителей попыткам основания монастырей служит житие Адриана Пошехонского. Несмотря на наличие благословения митрополита Макария¹⁶, он столкнулся с сопротивлением крестьян, которые, следуя указаниям местного священника Косаря¹⁷, ограбили и убили его, пытаясь воспрепятствовать созданию монастыря. Таких примеров в текстах житий много¹⁸.

Когда тридцати двух лет от роду, не позднее 1619 г., Дамиан (в схиме Диодор) Юрьегорский: «...пойде по Онеге реке вверх, ища места где бы вселитися, и обрете место пусто, не дошед Кеноозера речки в лесу... желал было поселитися близ Почезера — у озер Вонанских, а потом у Кенозера на Тыр-наволоке...», местные поселяне, из боязни, что преподобный отнимет у них угодыя и рыбные ловли, избивали его, сожгли его карбас и пригрозили ему убийством, если он не покинет их земли¹⁹.

Опасения сельских общин не были беспочвенными. Подвижники, основав монастырь, могли попросить у государя земли для содержания своей обители, и тогда живущие на них становились зависимыми от монастыря крестьянами. Так что место, выбираемое подвижниками, должно было быть не заселенным.

Если мы обратимся к текстам редакций жития преподобного Антония Дымского, который в 1243 г. пришел на Дымское озеро близ современного нам г. Тихвина и основал там свой монастырь, то согласно житию прочитаем, что, обходя горы и дебри и скитаясь в непроходимых, никем неизвестных до него что обходя горы и дебри и скитаясь в непроходимых, никем неизвестных до него²⁰ пустынях²¹, наставляемый Богом, преподобный «на тихфину прииде» на Дымское озеро²². Из первой стихиры на «Господи воззвах» 5 гласа службы святому мы

¹² ГИМ. Барс. № 794. Л. 1.

¹³ Там же. Л. 2.

¹⁴ Там же. Л. 9–10 об.

¹⁵ Там же. Увар. № 542. Л. 536–537.

¹⁶ Макарий (Веретенников), архим. Святая Русь: агиография, история, иерархия. М., 2005. С. 46.

¹⁷ Дмитриев Л. А. Проблемы изучения северно-русских житий. Л., 1970. С. 70.

¹⁸ Некрасов И. С. Древнерусский литератор // Беседы в Обществе любителей российской словесности. Вып. 1. М., 1867. С. 41.

¹⁹ Христианское чтение. 1885. № 5–6. С. 781.

²⁰ РНБ. Собр. ОСРК. Q. I. 1354. Л. 3 об.; ИРЛИ. Дрвелехранилище. Оп. 23. № 195. Л. 6; РНБ. Собр. ОЛДП, Q. 189. Л. 5.

²¹ РНБ. Собр. ОСРК. Q. I. 1354. Л. 3 об.; БАН. Собр. М. И. Успенского. № 116. Л. 4 об.; ИРЛИ. Дрвелехранилище. Оп. 23. № 195. Л. 6; РНБ. Собр. ОЛДП, Q. 189. Л. 5.

²² БАН. Собр. Мордвинова. № 11. Л. 128

также узнаем, что «мирского мятежа удалился еси преподобне»²³, «за блатная и непроходимые места забежа»²⁴.

После того как подвижник пришел на Дымское озеро, то вначале он соорудил небольшой шалаш (кущу²⁵), который со всех сторон был окружен высокой травой и кустарником (хврастием²⁶). Спустя некоторое время выкопал пещеру, а затем уже построил себе келью «покою ради телеснаго» для пребывания в ней зимой²⁷. Здесь необходимо обратить внимание на то, как отмечает Е. В. Романенко, что подвижники кроме основных келий для еще большего уединения имели дальние пещеры. Таким образом они подражали преподобному Макарию Великому, который имел подобную пещеру для того, чтобы удалиться в неё даже от своих учеников для ещё более уединённой молитвы (РНБ. Кир.-Бел., 20/1259. Л. 75)²⁸. Имел подобного рода в поприще от основной кельи «отхожую» пещеру на Тетеревичей горе, например, и преподобный Лазарь Муромский²⁹.

Рассмотрим следующий вопрос: Почему преподобный Антоний Дымский поселился именно на Дымском озере? Наличие озера и горы рядом с ним, на которой основывается обитель, присутствует в большинстве житий преподобных Русского Севера – основателей пустынных монастырей. Прежде всего, озеро необходимо было как источник воды и пищи (можно было выловить необходимую для пропитания небольшой обители рыбу), что являлось огромным подспорьем в деле их пропитания иноков обители. В житии преподобного Никодима Хозьозского пустынножителя, Кожеезерского чудотворца мы встречаем описание этого процесса: «Ловяше же и рыбу малую удицею. Егда же хотя || ше рыбы вкусити, прежде квасяше ю, дондеже червием от нея изходити...»³⁰.

Вот как выглядит, например, описание места водворения в пустыню преподобного Кирилла Челмогорского, который пришел в 1316 г. на берег реки Челмы, «соединяющей два озера находящиеся на расстоянии 1–2 км одно от другого: Лекшмозеро и Челмозеро (сейчас Монастырское)», на Челму-гору в 60 км к северо-западу от Каргополя и подвизался там в течение 52 лет (скончался 8 декабря 1367 г.), крестя Чудь Белоглазую: «...Челмогорская Богоявленская пустынь... стоит при озере Челме на горе, в месте лесном и уединенном, но приятном по истоку водному и возвышенности горы Челмы. По восточной стороне сей горы течет речка, выходящая из Лекшмозера, и впадает при сей горе в Челмозеро, которое и с речкою получают название от горы Челма. Пустынь сия от соседних ей приходов отстоит: от Лекшмозерскаго погоста двенадцать, а от селения приходскаго три версты, а от Лядинскаго погоста семнадцать верст, а по зимнему пути десять верст»³¹. Здесь так же, как и на месте поселения преподобного Антония Дымского, присутствуют озеро и река, вытекающая из этого озера. Рядом с озером основывается на горе монастырь, где подвижник вначале копает себе пещеру, а затем строит келию и часовню для молитвы.

Как уже было отмечено выше, преподобные часто поселялись рядом с рекой или озером. Вообще вопрос выживания пустынников и обеспечение себя пропитанием не кажется нам праздным. Охотиться монахам было нельзя, да и ни к чему (мясо они в пищу не употребляют), а вот тему возделывания небольшого огорода мы видим в большинстве житий пустын-

²³ Служба преподобному отцу нашему Антонию, Дымския обители начальнику. СПб., 1865. С. 3.

²⁴ БАН. Собр. Мордвинова. № 11. Л. 128.

²⁵ Куща — шатер, палатка, шалаш (Дьяченко Г. М. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 277).

²⁶ Хврастие — кустарник, высокая трава (Дьяченко Г. М. Полный церковно-славянский словарь. С. 783).

²⁷ РНБ. Собр. ОСРК. Q. I. 1354. Л. 3 об. – 4; БАН. Собр. М. И. Успенского. № 116. Л. 4 об.; ИРЛИ. Древлехранилище. Оп. 23. № 195. Л. 6 об.; РНБ. Собр. ОЛДП, Q. 189. Л. 5 об.

²⁸ Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. Нило-Сорский скит как уникальное явление монастырской культуры Руси XV–XVII вв. // Исторический вестник. 1999, № 3–4. [Электронный ресурс]. URL: <https://sedmitza.ru/text/443550.html> (дата обращения: 17.11.2024).

²⁹ ГИМ. Собр. Уварова № 542. Л. 536 об.

³⁰ БАН. Основное собр., 33.3.27. Л. 150.

³¹ ГИМ. Ф. 450. Собр. Е. В. Барсова. № 702. Л. 1–1 об.

ников. Посмотрим, как описывает в связи с этим ежедневное пребывание подвижника в пустыне житие преподобного Кирилла Челмогорского (Барс. № 794): «Сице преподобный вселися на горе той, зовомый Челма гора, и нача жити многострадалним своим постническим житием, и отголе наипаче приложи к трудом труды, и к подвигом подвиги, радуясь духом... Копаше же преподобный землю котыгою, и оттого пищу себе приобретаеше... Бог бо питаеше его былием зелним...»³².

В «Повести о Муромском острове» Лазарь Муромский от первого лица рассказывает о том, как рядом с ним стали поселяться иноки, и для своего пропитания приходилось «братиям же труждающимся и семена сеющим, и от плода земли во времена свои классы с нивы» собирать³³. Значит, для созидания даже небольшого монастыря необходим был земельный участок, где возможно было бы устроить небольшой огород или пашню или же организовать промысел (например добычу болотной руды и выплавку кричного железа, устроить солеварню и т. д.).

Так, преподобный преподобный Лазарь Муромский (Олонецкий) чудотворец купил для этих целей у новгородского посадника за сто гривен серебра³⁴ целый полуостров, именуемый островом Мучь, и получил от него жалованную грамоту на владение им и озером Мурмо с прилегающими землями для основания своей собственной обители³⁵. Островом в данном случае назван полуостров, далеко вдававшийся в Онежское озеро и отделенный естественными преградами от материка.

Иногда и сами иноки создавали искусственную преграду для отделения полуострова от материка. Так, например, монахи Покровского Княже-Озерского монастыря (ныне дер. Озера в Гдовском районе Псковской обл.), основанного учеником преподобного Евфросина Псковского Илларионом Псковоезерским, Гдовским чудотворцем около 1470(?) г.³⁶, по преданию, прокопали протоку, отделившую часть полуострова от берега, и таким образом появился остров на реке Желче, где располагалась их малая обитель.

Малобратственные монастыри основывались вплоть до XVII в. и на природных островах. Так, преподобный Евфросин, пустынный Курженский (Куржеский, Андомский, Каргопольский) основал свою мужскую пустынь в XVII в. в Обонежской пятине на острове посреди Куржанского озера около деревни с таким же названием (д. Куржанское Озеро), на территории, впоследствии ставшей частью Олонецкой губернии Вытегорского уезда (ныне Вытегорский район Вологодской области), в 90 км к северо-востоку от г. Вытегра, где и был похоронен. Основанная им пустынь находилась у истока р. Андомы. Еще в XIX в. на острове, как отмечал Е. В. Барсов, стояли часовня и памятник преподобному Евфросину³⁷.

Обратим внимание на то, что даже если природного острова не было, то преподобные селились на территориях, которые являлись неким подобием острова. Так, например, упоминаемый выше Дымский монастырь был основан на высоком холме, окруженном со всех сторон болотами, а на юго-западе от обители водами озера.

О подобного рода «острове» писал в своем очерке о Никольской Корнилиевой (Паданской) пустыни К. А. Докучаев-Басков: «Она [пустынь] со всех сторон окружена непроходимыми болотами и лесами; стоит на левом берегу реки Паданы, в старину называвшейся Шешкею, “на Подом острову”». Здесь под именем «острова должно понимать не географический остров, а как мы думаем, — сухой, возвышенный участок земли, окруженной болотами»³⁸. В писцо-

³² ГИМ. Барс. № 794. Л. 2 об. – 5 об.

³³ ГИМ. Увар. № 542. Л. 546 об.

³⁴ ГИМ. Увар. № 542. Л. 535.

³⁵ Там же. Л. 534–542.

³⁶ Храм Покрова Пресвятой Богородицы д. Озера Гдовского района // Сайт Псковской епархии РПЦ. [Электронный ресурс]. URL: <https://pskov.pravoslavie.ru/149072.html> (дата обращения: 03.11.2024)).

³⁷ Барсов Е. В. Алфавитный указатель монастырей и пустынь, упраздненных и существующих в Олонецкой епархии, с их настоятелями // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 год. Петрозаводск, 1867. С. 16.

³⁸ Докучаев-Басков К. А. Подвижники и монастыри крайнего севера: «Монастырь Никольский, Корнильева (Па-

вой книге Обонежской пятины Заонежской ее половины 7074 (1563) г. Андрея Лихачева и подьячего Ляпуна Добрынина 1563 г. в Ильинском погосте в Веницах на реке Ояти говорится о том, что в волостке Чукусурье Ивановской на реке Шокше на Падострове только «стал монастырь ново после Юрьева письма Костянтиновича Сабурова» (речь здесь идет о древнейшем писцовом описании Обонежской пятины 1496 г. — *Прим. связи. Д. П.*), в нем уже построена теплая церковь во имя святителя Николая Чудотворца и живет в обители игумен Корнилий с шестью старцами, которые сами сеют в поле рожь и косят сено³⁹.

Если мы обобщим сведения о пустынных монастырях, то понятие острова, куда вселяется подвижник, в прямом или переносном смысле этого слова, фигурирует в большинстве житий преподобных Русского Севера. Т. П. Амелина по этому поводу замечает: «Воплощая духовно-символический идеал “острова спасения”, уединенного и отдаленного от “мира” еще и водной преградой, многие из них [пустынных обитателей] имели островное или полуостровное расположение»⁴⁰. По мнению М. М. Шахновича, «при выборе места для отшельнической жизни православные подвижники придерживались определенного канона, по всей видимости, сложившегося в XIV–XV вв.: наиболее часто они осваивали перешейки между озерами, острова или вытянутые мысы», что более всего обеспечивало их пустынноческую, в отрыве от мира, жизнь анахоретов⁴¹.

Таким образом, обычно мужские малобратственные пустынные обители основывались на Русском Севере в ненаселенных, труднодоступных местах (остров посреди озера, реки, полуостров, высокий холм, отделенный со всех сторон водой (болотами) и т. д.) и строились по определенному образцу, отвечавшему необходимым требованиям для жизни ее насельников. Если мы говорим о пустынной обители, то, как правило, своеобразный остров, окруженный со всех сторон непроходимыми лесами и болотами, или же действительно остров, отделенный от материка водой, являлся тем излюбленным иноками местом, где обычно создавался малобратственный пустынный монастырь.

Список сокращений:

БАН — Библиотека Академии наук

ГИМ — Государственный исторический музей

ИРЛИ — Институт Русской литературы (Пушкинский дом)

МДА — Московская духовная академия

РГАДА — Российский государственный архив древних актов

РНБ — Российская национальная библиотека

ЧОИДР — «Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете»

Список использованных источников и литературы

1. Амелина Т. П. Монастыри южной Карелии и границы их земельных владений // Православие в Карелии: материалы III региональной научной конференции, посвященной 780-летию крещения

данская) пустыня» // Христианское чтение. 1890. № 7–8. С. 240–241.

³⁹ Писцовая книга Обонежской пятины Заонежской ее половины 7074 году (1563) года Андрея Лихачева и подьячего Ляпуна Добрынина // РГАДА. Ф. 137. Олонец. 1563/1566 г. № 1. Л. 630. Опул.: Писцовые книги Обонежской пятины: 1496 и 1563 гг. Л., 1930. С. 243.

⁴⁰ Амелина Т. П. Монастыри южной Карелии и границы их земельных владений // Православие в Карелии: мат-лы III регион. научн. конф., посвященной 780-летию крещения карелов (16–17 октября 2007 г., г. Петрозаводск) Петрозаводск, 2008. С. 66–77.

⁴¹ Шахнович М. М. Троицко-Сунорецкий монастырь в западном Прионежье: археологические работы 2007–2011 гг. // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2016. С. 164.

карелов (16–17 октября 2007 г., г. Петрозаводск). Петрозаводск, 2008. С. 66–77.

2. *Арциховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1956–1957 гг.). М.: Академия наук СССР, 1963. Т. V. 328 с.

3. *Барсов Е. В.* Алфавитный указатель монастырей и пустынь, упраздненных и существующих в Олонецкой епархии, с их настоятелями // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 год. Петрозаводск, 1867. С. 3–29.

4. Вкратце о житии и хождении во Царь град преподобного Антония, сверстника чудотворцу Валааму: потом бывшего Дымския пустыни первоначальника / Сборник богослужебный // БАН. Собр. Мординово. № 11. Рукопись кон. XVII в. Полуустав. Л. 125–146.

5. *Греков Б. Д.* Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII века: в 2 т. 2-е изд., испр. и доп. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1952–1954. Т. 1. 1952. 531 с.

6. *Дмитриев Л. А.* Проблемы изучения северно-русских житий // Пути изучения древнерусской литературы и письменности: доклады совещания, 13–14 мая 1968 г. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние. 1970. 180 с.

7. *Докучаев-Басков К. А.* Преподобный Диодор Юрьегорский и основанный им монастырь // Христианское чтение. 1885. № 5–6. С. 771–812.

8. *Докучаев-Басков К. А.* Подвижники и монастыри крайнего севера: «Монастырь Никольский, Корнильева (Паданская) пустыня» // Христианское чтение. 1890. № 7–8. С. 239–251.

9. *Дьяченко Г. М.* Полный церковно-славянский словарь. М.: Изд. Отдел Московского патриархата Русской Православной Церкви, 1993. XXXVIII, 1120 с.

10. Житие преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымския обители начальника // РНБ. Собр. ОСПК. Q. I. 1354. XIX в. Полуустав. 10 л.

11. Житие преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымския обители начальника // БАН. Собр. М. И. Успенского. № 116. XIX в. Полуустав. 14 л.

12. Житие преподобного Антония Дымского // ИРЛИ. Дрвнлехранилище. Оп. 23. № 232. XIX в. Л. 1–8 об.

13. *Иванов В. И.* Монастыри и монастырские крестьяне Поморья в XVI–XVII веках: механизм становления крепостного права. СПб.: Изд-во Олега Обышко, 2007. 608 с.

14. Историческое описание Челмогорской пустыни (автор — Ф. И. Гурьев, 1840-е гг.) // ОПИ ГИМ. Ф. 450. Собр. Е. В. Барсова. № 702. 14 л.

15. *Камкин А. В.* Православная церковь на Севере России: очерки истории до 1917 г.: любителю старины. Краеведу. Учителю. Студенту. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/prj/hod/kam/kin/> (дата обращения: 19.07.2023).

16. *Ключевский В. О.* Сочинения: в 9 т. М.: Мысль, 1987–1990. Т. 2. 1988. 447 с.

17. Книга жития и чудес преподобного отца нашего Кирилла, игумена Челмогорского, Каргопольского чудотворца древняя. Писана монахом обители сея по явлению и приказанию самого преподобного ему. Церковная Челмогорской пустыни, подписана и подклеена той пустыни священником Феодором Гурьевым. 1843 г. // ГИМ. Барс. № 794. Л. 1–60 об. Опубликовано: *Мороз А. Б.* Житие преподобного Кирилла, игумена Челмогорского, Каргопольского чудотворца // Альфа и Омега. Ученые записки Об-ва для распространения Свящ. Писания в России. М., 1998. № 3 (17). С. 200–236.

18. *Любавский М. К.* Историческая география России в связи с колонизацией: курс, читанный в Московском университете в 1908–1909 acad. г. М., 1909. 405 с.

19. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: в 9 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1997. Т. 3.: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). Отд. первый: Состояние Русской Церкви от митрополита Кирилла II до митрополита святого Ионы, или в период монгольский (1240–1448). 1995. 704 с.

20. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: в 9 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1997. Т. 4. Ч. 2: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). Отд. второй: Состояние Русской Церкви от ми-

- трополита Ионы до патриарха Иова, или в период разделения ее на две митрополии (1448–1589). 1996. 440 с.
21. *Макарий (Веретенников), архим.* Святая Русь: агиография, история, иерархия. М.: Индрик, 2005. 366 с.
22. Месяца иануария в 17 день. Житие преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымский обители начальника // РНБ. Собр. ОЛДП. Q. 189. XIX в. Полуустав. 16 л.
23. Месяца июля в 3 день. Житие и подвизи и отчасти сказание о чудесех преподобного отца нашего Никодима Хозьюзского пустынножителя, Кожеезерского чудотворца // БАН. Основное собр., 33.3.27. Л. 143–150. Опубликовано: *Полтаева Е. А.* Житие Никодима Кожеезерского (или отечественный опыт составления отшельнического жития) // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2011. Т. II. С. 159–160.
24. *Некрасов И. С.* Древнерусский литератор // Беседы в Обществе любителей российской словесности. Вып. 1. М., 1867. С. 39–50.
25. *Никитский А. И.* Очерк внутренней истории Пскова. СПб: Тип. К. Замысловского, 1873. [2], X, 344 с.
26. *Петрушко В. И.* Преподобный Сергей Радонежский и его влияние на развитие русского монашества в конце XIV — начале XV вв. // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Вып. 2. СПб., 2014. С. 9–24.
27. Писцовая книга Обонежской пятины Заонежской половины Новгородского уезда писцов А. Лихачева и подъячего Л. Добрынина // РГАДА. Ф. 137. Олонец. 1563/1566 г. № 1. 667 л. Опубликовано: Писцовые книги Обонежской пятины: 1496 и 1563 гг. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1930. С. 57–254.
28. *Платонова Н. И.* Древнерусские погосты — новая старая проблема // Древнейшие государства Восточной Европы. 2010: Предпосылки и пути образования Древнерусского государства. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. С. 328–388.
29. Повесть о Муромском монастыре // ГИМ. Увар. № 542. Л. 531–552. Опубликовано: *Барминская Н. Н.* Повесть о Муромском острове // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1989. С. 132–149.
30. *Прохоров Г. М.* Повесть о Нило-Сорском ските // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1976. М.: Наука, 1977. С. 12–20.
31. *Романенко Е. В.* Нил Сорский и традиции русского монашества. Нило-Сорский скит как уникальное явление монастырской культуры Руси XV–XVII вв. // Исторический вестник. 1999, № 3–4. [Электронный ресурс]. URL: <https://sedmitza.ru/text/443550.html> (дата обращения: 17.11.2024).
32. *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле: с критико-библиографическим обзором литературы и источников по истории Псковского монашества // ЧОИДР. М.: Синод. тип., 1908. Кн. 4. 2, IV, 580, VI с.
33. Служба прп. отцу нашему Антонию, Дымские обители начальнику. СПб., 1865. 64 с.
34. *Смирнов С. И.* Как служили миру подвижники Древней Руси?: (Историческая справка к полемике о монашестве) // Богословский вестник. 1903. Т. 1. № 3. С. 516–580.
35. Храм Покрова Пресвятой Богородицы д. Озера Гдовского района // Сайт Псковской епархии РПЦ URL: <https://pskov.pravoslavie.ru/149072.html> (дата обращения: 03.11.2024).
36. *Шахнович М. М.* Троицко-Сунорецкий монастырь в западном Прионежье: археологические работы 2007–2011 гг. // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2016. С. 160–185.
37. *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977–1983 гг.). Комментарии и словоуказатель к берестяным грамотам (из раскопок 1951–1983 гг.). М.: Наука, 1986. Т. VIII. 312 с.

АРХИТЕКТУРНЫЙ КАНОН МАЛОБРАТСТВЕННЫХ ПУСТЫННЫХ МОНАСТЫРЕЙ

иерей Дмитрий Пономарев

кандидат богословия, штатный священник храма святителя Петра, Митрополита Московского на Роменской ул. Санкт-Петербурга

E-mail: blagoveschenie@mail.ru

Аннотация. С середины XIII в. начинается монашеская колонизация Новгородской земли. На просторах Русского Севера было основано около 180 монастырей, большинство из которых представляли собой малобратственные общины, не стремившиеся к получению землевладений. Основывались подобные обители вне населенных мест, и жизнь их иноков имела аскетическую направленность. В представленной статье автор отвечает на вопрос: как строились малобратственные пустынные монастыри, какие имели постройки? И приходит к выводу, что все эти обители возводились с XIII по XVII вв. по определенному архитектурному канону-образцу, отвечавшему определенным требованиям для жизни монахов-пустынников.

Ключевые слова: русское монашество, монашеская колонизация, малобратственный пустынный монастырь Русского Севера, архитектурный ансамбль пустынного монастыря, Лазаревская церковь Муромского монастыря, Олонецкая епархия, Рубежская пустынь, Троицкая Сунорецкая пустынь, Корнилиево-Паданская Никольская пустынь, Нило-Сорский скит, Моржегорский Никольский монастырь, Антониево-Дымский монастырь.

ARCHITECTURAL GENERAL LAW OF SMALL BROTHERHOOD MONASTERIES

Abstract. Monastic colonization of the northern regions of the Novgorod land begins since the middle of the 13th century. About 180 monasteries were founded in the Russian North. Most of the monasteries were small and did not seek to acquire vast lands. Such monasteries were in sparsely populated areas. The life of the monks was ascetic. In this article, the author answers the questions: how were the small-brother desert monasteries (pustyn) built? What kind of buildings did they have? It is concluded that all these monasteries were created from the 13th to the 17th centuries according to a common architectural model that met certain requirements for the life of hermit monks.

Keywords: Russian monks, monastic colonization, Russian North small-brother desert monastery, architectural ensemble of desert monastery, Murom Monastery Lazarevskaya Church, Olonetsky Diocese, Rubezhsky Monastery, Trinity Sunoretsky Monastery, Kornilievo-Padanskaya Nikolskaya Hermitage, Nilo-Sorsky Skete, Morzhegorsky Nikolsky Monastery, Antonievo-Dymsky Monastery.

Priest Dmitry Ponomarev, PhD in Theological Sciences, priest of the Church of St. Peter, Metropolitan of Moscow on Romenskaya Street, St. Petersburg.

Существующие на сегодняшний день исследования охватывают далеко не все русские православные обители. Это прежде всего обусловлено тем, что отечественных исследователей интересовали документы архивов крупных общежительных монастырей. С малобратственными пустынными обителями, которые в огромном числе стали появляться на Русском Севере со второй половины XIII в., дело обстоит совершенно иначе. Их архивы единичны, сохранность невелика и количество документов немногочисленно, поэтому число опубликованных работ о малых монастырях минимально.

Однако история русского православного монашества — это не только история нескольких десятков крупных монастырей. Взгляд и понимание того, что представляет собой русское монашество, — это взгляд не сквозь призму жизнедеятельности крупных киновий. Русский монах, подражая древнейшему восточному монашеству Египта и Палестины, со второй половины XIII в. устремился в пустыню, основывая сотни обителей на Русском Севере.

Рассуждая о числе вновь основанных в Новгородской земле обителей, А. Г. Бобров говорит, что к концу XV в. в новгородских землях существовало 132 монастыря. 69 из них было основано на территории пятин новгородских и «пять — на территории северных колоний республики»¹ вне населенных мест и пригородов. Академик В. Л. Янин считал, что к началу XVII в. «в дальних новгородских землях (включая колонии) существовало около 170 монастырей», основание которых восходит к XIV–XV вв.² По мнению А. В. Камкина, «в целом с конца XV и по XVII век на Севере было основано около 180 монастырей и пустынь»³.

Известно, что монашеская колонизация шла двумя потоками, один из них имел свое начало в Великом Новгороде, а другой в Москве. Оба этих потока встречались в Вологодском крае⁴. Вначале монастырская колонизация шла на север из Великого Новгорода и лишь позднее она уступила место колонизации из Низовской земли и Великого княжества Московского⁵. Условной же границей «между Новгородским и Суздальско-московским течениями колонизации может служить линия Белозерск — Великий Устюг»⁶. Волжские колонисты проникали на Север по Шексне и Вытегре, Сухоне и Северной Двине до Белого моря. Со стороны Новгорода колонизация шла по Волхову в Ладугу (озеро Нево), по реке Свирь, Онежскому озеру, а затем уже до Белого моря.

Расцвету и распространению монашеской жизни на Севере Руси способствовал целый ряд причин: апокалиптические настроения, спровоцированные ордынским нашествием, или же другие многочисленные бедствия и катастрофические события, которыми была полна история Руси. Именно тогда вне населенных мест стали в огромном количестве возникать пустынные обители нового типа. Любой монашествующий, желавший уединенной жизни, один или с товарищами уходил в пустыню, строил там себе хижину или копал пещеру и начинал подвизаться. Затем к нему приходили за наставлениями и духовным советом другие иноки. Некоторые из них селились рядом с основателем монастыря. Возникшая монашеская община строила кельи и небольшую деревянную церковь.

Случалось, когда тот же монах, покинув основанный им монастырь, удалялся в новую пустынную местность и аналогичным образом создавал еще одну обитель. Затем, стремясь к уединению, молчанию и молитве, он мог переселиться в третью пустынь, где впоследствии появлялся уже третий монастырь.

Именно там, в малобратственных пустынных обителях, которых было в разы больше по своему числу, чем крупных монастырей, в большей степени звучала искренняя молитва инока, так как он не был отягощен управлением вотчинами и в меньшей степени зависел от мира, который мог отвлекать его от монашеского делания.

¹ Бобров А. Г. Монастыри новгородские (до XVI века) // София. 2011. № 1. С. 23.

² Янин В. Л. Монастыри средневекового Новгорода в структуре государственных институтов // ПОЛУТРОПОН. М., 1998. С. 920.

³ Камкин А. В. Православная церковь на Севере России: очерки истории до 1917 г.: любителю старины. Краеведу. Учителю. Студенту. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/pri/hod/kam/kin/> (дата обращения: 19.07.2023).

⁴ Богословский М. М. Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в.: в 2 т. М., 1909–1912. Т. I: Областное деление Поморья; Землевладение и общественный строй; Органы самоуправления. 1909. С. 176.

⁵ Чиркин Г. Ф. Историко-экономические предпосылки колонизации Севера // Очерки по истории колонизации Севера. Вып. 1. Пг., 1922. С. 9.

⁶ Там же. С. 59.

Здесь необходимо пояснить, что называется малобратственным пустынным монастырем. Для основания любой обители требуются состоятельные ктиторы. Необходимо не только наличие земельного надела, на котором будет создаваться новая обитель, но и пожертвование ктитором некоторой доли имущества для учреждения монастыря. Опять же не стоит забывать и о последующем содержании обителей. Если вследствие вышеупомянутых вражеских нашествий и бедствий, которые постигли Русь, число состоятельных ктиторов стремилось к нулю, основывать и, что самое главное, впоследствии содержать многолюдные общежительные монастыри было уже почти некому. Именно по этой причине на Руси во второй половине XIII в. практически исчезают монастыри общежительного типа. Монашество, особенно это было заметно в городах, вынужденно принимало такую форму организации монашеской общины, как идиоритм, т.е. переходило на самообеспечение, более рассчитывая на богатых монахов-вкладчиков обители и вкладчиков-мирян, которые желали постричься в обители и впоследствии упокоиться в ней, рассчитывая на поминание «за упокой». Управляли такими обителями как раз богатые монахи-вкладчики. Власть игумена была в них номинальной, и каждый инок сам заботился о своем духовном росте.

Вне городов в пустынных обителях, где монахи желали только богообщения, послушания, советов старца для достижения внутреннего духовного совершенства, монахи избирали для своего спасения духовных отцов, которые теперь сами волей-неволей становились ктиторами-основателями новых монастырей. В случае, когда в монашеской общине отсутствовала иерархия, а игумен был облечен всей полнотой духовной и административной власти и, как отец, действительно управлял духовным возрастанием братии, мы имеем дело с пустынным малобратственным монастырем. В крупном общежительном монастыре для управления общиной необходима была иерархия, которую назначал игумен. В идиоритмической обители, где власть игумена была номинальна, была иерархия другого рода. Здесь положение монашествующего зависело от размера «вкупы», т.е. вклада при пострижении в обитель. В пустынном малобратственном монастыре из-за небольшого числа братии в наличии иерархии необходимости не было. Как не было ее и в наличии больших землевладений с зависимыми крестьянами для содержания многочисленной братии монашеской общины.

Такой же точки зрения придерживается и В. И. Петрушко. Он пишет, что «главной чертой монашеской жизни, переживавшей в то время подъем, стало усугубление молитвенного подвига в сочетании с усилением аскетической практики, для чего монахам необходимо было уединение и удаление от мирской суеты и соблазнов. Еще одной важнейшей особенностью монастырей того времени было то, что теперь их чаще всего основывали не ктиторы из числа представителей социальной элиты, а монахи-подвижники»⁷. Однако он относит монашеское возрождение на Руси ко второй половине XIV в., связывая его с именем прп. Сергия Радонежского. Хотя пустынные монастыри после ордынского нашествия основывались монахами-ктиторами и до преп. Сергия, а Радонежский чудотворец был основателем общежительных обителей, которым сразу же активно начинали помогать своими пожертвованиями бояре и князья.

Как строились малобратственные пустынные обители Русского Севера? По какому принципу возводились их постройки? Первоначально пустынный монастырь мог вообще не иметь церкви, как, впрочем, и необходимого для служения в ней священника. Насельниками обители строилась для общей молитвы часовня, а их кельи могли быть разбросаны вокруг нее, скрываясь друг от друга в чаще леса. Территория обители не была огорожена, как можно это наблюдать из расска-

⁷ Петрушко В. И. Преподобный Сергий Радонежский и возрождение русского монашества в середине XI — начале XV вв. // Культура и наследие России. М., 2017. № 3. С. 27.

зов о начальном периоде деятельности пустынного Муромского монастыря или же, намного позже, скита преподобного Нила Сорского.

Часто бывало так, что основатели обители на возвышенном месте (холме) воздвигали первый (как правило, холодный) храм своими руками. Если же подобно-го холма не было, то его могли даже создать искусственным путем. Так, в «Повести о пришествии преподобного Нила» рассказывается, что основатель монастыря в низменное болотистое место наносил целую гору земли, на которой и была воздвигнута скитская церковь. Точно так же, как в афонских, египетских и палестинских скитах, первый соборный храм занимал центральное место в планировке монашеского поселения. Обычно по посвящению главного храма получала свое наименование и вся обитель⁸. Собственно говоря, именно с этого времени можно говорить об основании монастыря, так как в любом случае для совершения Божественной Литургии в храме нужен был антиминс, выдать который мог лишь правящий архиерей той епархии, на территории которой он находился. Выдача антиминса и являлась официальным благословением епископа на учреждение обители⁹. Кроме главного соборного храма в обителях обычно устраивали и теплые (отапливаемые) церкви с трапезой, которые предназначались для служения в зимнее время¹⁰.

Как выглядели храмы пустынных обителей? О небольших монастырских деревянных храмах, которые были распространены на Русском Севере, писал знаток и историк русской архитектуры М. В. Красовский¹¹. В «Курсе истории русской архитектуры» он упоминает о Лазаревской церкви Муромского монастыря бывшего Пудожского уезда Олонецкой губернии. Эта крошечная¹², поставленная непосредственно на землю (без подклета) на гранитных валунах, одноглавая¹³, с двускатными тесовыми кровлями, срубленная, вероятно, во второй половине XIV столетия¹⁴ из клетей¹⁵ церковь вмещала не более 5–6 человек.

Этот храм во имя Воскресения друга Божия праведного Лазаря существует до сих пор! Причем исследовательница В. А. Гущина считает, что «проследив по дан-

⁸ Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. Нило-Сорский скит как уникальное явление монастырской культуры Руси XV–XVII вв. [Электронный ресурс] // Исторический вестник. 1999, № 3–4. URL: <https://sedmitza.ru/text/443550.html> (дата обращения: 17.11.2024).

⁹ Петров К. Муромский монастырь на берегу Онежского озера (в Пудожском у.) // Олонецкие губернские ведомости, 1877. № 61. С. 711.

¹⁰ Романенко Е. В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. С. 71.

¹¹ Красовский М. В. Курс истории русской архитектуры: Ч. 1: Деревянное зодчество. П., 1916. 408 с.

¹² «Общая ее длина в осях — 8,8 метра; ширина: сеней — 3,6 метра; средней клетки — 3,0 метра; алтаря — 2,25 метра. Высота от земли до конька: сеней — 4,2 метра; средней клетки — 5,4 метра; алтаря — 4,1 метра. Общая высота с крестом — 7,1 метра» (Гущина В. А. Церковь Воскрешения Лазаря (из бывшего Муромского монастыря Пудожского района) / Традиционная культура русских Заонежья (материалы методического кабинета экскурсионного отдела) // Электронная библиотека публикаций о музее-заповеднике «Кижии». [Электронный ресурс]. URL: <https://kizhi.karelia.ru/library/traditsionnaya-kultura-russkih-zaonezhya-dopolnitelnyie-materialyi/803.html> (дата обращения: 13.10.2024).

¹³ О главках подобных храмов М. М. Красовский писал, что они относились к древнейшему типу маковки, «стоящей из луковичной головки и шейки, которая непосредственно врезается в конек крыши» (Красовский М. В. Курс истории русской архитектуры. С. 190).

¹⁴ Ранее академик Л. В. Даль выдвинул предположение, что эта церковь была построена в XVI столетии (Даль Л. В. Старинные церкви Олонецкой губернии // Зодчий. 1877. № 11–12. С. 97). Но он ничем не смог мотивировать это свое предположение (История русского искусства. М., 1955. Т. 3. С. 260).

¹⁵ Высота их могла быть различной, и каждая клеть могла иметь свою кровлю. В данном случае средняя клеть выше других. Однако в первоначальный конструктивный период церковь Воскрешения Лазаря, скорее всего, состояла лишь из двух частей — алтарного и церковного помещений, т. е. без дощатой наркасной пристройки, появившейся значительно позднее (Красовский М. В. Курс истории русской архитектуры. С. 174–175, 180). Вместо наркасного притвора изначально существовало крыльцо с двускатной кровлей небольшого уклона (по сохранившимся на западном торце следам), поддерживаемой двумя столбиками, и двумя досчатыми ступеньками (Гущина В. А. Церковь Воскрешения Лазаря (из бывшего Муромского монастыря Пудожского района). URL: <https://kizhi.karelia.ru/library/traditsionnaya-kultura-russkih-zaonezhya-dopolnitelnyie-materialyi/803.html> (дата обращения: 13.10.2024)).

ным архивных документов и других источников указания на изменения, которым подвергались в разное время постройки Муромского монастыря, можно прийти к выводу, что Лазаревская церковь с давних пор своего существования никаким значительным изменениям не подвергалась»¹⁶. «Она [была] настолько мала, что в ней не нашлось даже места ни для клиросов, ни для солеи, так как вся ширина ее главной части не превышает четырех аршин»¹⁷.

Из рапорта члена духовной консистории архимандрита Нафанаила, который посетил обитель в 1864 г.¹⁸, известно, что на братском кладбище в роще стояла «весьма малая и по устройству своему замечательная» церковь Воскрешения Лазаря. Архимандрит Нафанаил полагал, что этот храм «как памятник глубокой древности» должен быть непременно сохранен. Над могилой прп. Лазаря Муромского стояла также довольно обветшавшая деревянная часовня.

В 1872 г. была составлена опись церквей, ризницы и книгохранилища Муромского монастыря Пудожского уезда. Из данной описи видно, что Лазаревская деревянная церковь, стоявшая на кладбище в роще, была покрыта на два ската тесом. Над церковью была устроена деревянная же глава, которая была обшита как бы черепицей (возможно, речь здесь идет о деревянном лемехе). Над главой был поставлен деревянный восьмиконечный крест. На восточной стене храма было всего одно окно, на северной — два, на южной тоже два окна. Вход в церковь располагался с западной стороны. Перед входом был устроен небольшой деревянный дощатый притвор. В нем с южной, северной и западной сторон было по одному маленькому окну. Двери в притвор были поставлены с западной стороны.

Церковь разделялась иконостасом на две части (алтарь и молитвенное пространство для мирян). Пол и потолок в церкви были деревянными. В алтаре и притворе потолков не было. Длина церкви с алтарем составляла две сажени 5 вершков (448,25 см). Ширина алтаря равнялась 2 аршинам, 11 вершкам (191,19 см). Ширина храма — 1 сажень 13 вершков (270,85 см).

Алтарь был срублен в виде четырехугольника. Он был выше основного пола на одну ступень. Престол был сработан из соснового дерева и имел высоту 1 аршин 6 вершков (97,82 см), а ширину и длину — 13,5 вершков (60×60 см). На нем была надетая срачица белого холста и верхнее облачение из полосатого ситца с разноцветными цветами. На лицевой части облачения, обращенной к царским вратам, был нашит четырехконечный крест из красной мишуры. Жертвенник был устроен в северо-восточном углу в виде треугольной полки. На нем вместо одежды лежала ситцевая полосатая пелена. Царские врата представляли собой писанные иконные доски, закрепленные в столбцах с изображением разных святых. На вратах были изображены: Благовещение Пресвятой Богородицы и святители Василий Великий и Иоанн Златоуст¹⁹.

Бесценными являются свидетельства паломников, которые посещали Муромский монастырь в конце XIX в. В 1877 г. К. Петров описывает Лазаревскую церковь Муромского монастыря как очень небольшую по своим размерам. Она имела сени, храм и алтарь. Света из-за небольших окон в ней было мало. В алтаре потолка не было, снизу была видна крыша, по поперечинам которой был наложен толстый ряд бересты и затем прибиты доски. Икон в ней было мало. Одежды на престоле, жертвеннике, завеса холщевые, облачения священника были также холщевыми.

¹⁶ *Гущина В. А.* Церковь Воскрешения Лазаря (из бывшего Муромского монастыря Пудожского района). URL: <https://kizhi.karelia.ru/library/traditsionnaya-kultura-russkih-zaonezhya-dopolnitelnyie-materialyi/803.html> (дата обращения: 13.10.2024).

¹⁷ *Красовский М. В.* Курс истории русской архитектуры. С. 184.

¹⁸ *Кожевникова Ю. Н.* Монастыри и монашество в Олонецкой епархии во второй половине XVIII — начале XX в. Петрозаводск, 2009. С. 129.

¹⁹ *Гущина В. А.* Церковь Воскрешения Лазаря (из бывшего Муромского монастыря Пудожского района). URL: <https://kizhi.karelia.ru/library/traditsionnaya-kultura-russkih-zaonezhya-dopolnitelnyie-materialyi/803.html> (дата обращения: 13.10.2024).

В храме хранились деревянные раскрашенные сосуды: потир, дискос и два блюда для проскомидии. На древность постройки указывали сохранившиеся в паперти двери. Они были не навешены на петлях, а врублены концами (пятами) в стены. «Церковь Лазаря находится в настоящее время вне монастырской ограды, в вековой роще, которая носит название Лазаревой; в ней погребаются умершие. Роща эта в последнее время обнесена деревянною оградой»²⁰.

Где же сейчас находится этот уникальный монастырский храм? В 1959 г. Лазаревская церковь Муромского монастыря была разобрана и вместе со всем своим внутренним убранством перевезена в музей-заповедник «Кижы». Скромная и неприметная Лазаревская церковь, если б не главка с крестом, больше похожа на простой крестьянский амбар или лесную избушку. Тем не менее она — «выдающийся памятник архитектуры, который раскрывает перед нами одну из самых ранних и малоизученных страниц истории русского деревянного зодчества»²¹.

На небольшие размеры церквей пустынных обителей Русского Севера обращала внимание Ю. Н. Кожевникова. Монастырские храмы Олонецкого уезда, которые в большинстве своем простояли до конца XIX — начала XX вв., как правило, были деревянными (клецкими), с двускатной кровлей, одноглавыми, самой незамысловатой конструкции. Они редко имели боковые приделы. Колоколен у подобного рода церквей не было. Во время богослужений они могли вместить не более двух десятков человек²². Так, например, по сообщению «Олонецких губернских ведомостей», Троицкий храм Рубежской пустыни имел размеры «4 саж. (8,94 м) в длину и 2 (4,32 м) в ширину». Эта низкая с небольшими окнами «и покрытая на два ската» церковь походила скорее на часовню²³.

В № 60 за тот же 1900 г. в «Олонецких губернских ведомостях» помещено описание еще одной, уже полуразрушенной на тот момент церкви во имя Живоначальной Троицы Суворецкой пустыни на Виданском острове реки Суны. Ее осматривал в 1894 г. А. П. Воронов. Вот что он записал: «От монастыря, некогда здесь существовавшего, осталась деревянная разрушенная церковь на острове. Сруб церкви уцелел, но крыша провалилась и на полу в притворе растет трава. Средняя часть храма не более четырех квадратных саженей. Боковые двери в алтаре были одни и один клирос (правый). Царские двери очень низкие. В храме более высокий потолок и три окна, из которых одно — на высоте второго этажа. Около церкви кладбище, где сохранились еще древние деревянные кресты»²⁴. Следует здесь отметить, что пустынные обители очень часто основывались подвижниками на природных островах посреди рек и озер, либо на некоем подобии острова, который со всех сторон был окружен болотами (водой).

«Олонецкие губернские ведомости» за 1906 г. упоминают еще об одном древнем храме Корнилиев-Паданской Никольской пустыни, основанной на Падострове реки Шокши, соединяющей реки Паданка и Оять. Он был построен в 1549 г. одним из учеников и келейником преподобного Александра Свирского преподобным Корнилием Паданским. Речь идет о третьей по счету в монастыре церкви Введения Пресвятой Богородицы, где покоились под спудом мощи основателя обители.

Вот как описывал ее паломник, посетивший Паданскую пустынь в начале XX в.: «Одноглавая, деревянная, крытая подобно избе на два ската, походит более на часовню или крестьянский амбар, чем на храм. Вход в нее с севера, алтарь ниже самого

²⁰ Петров К. Муромский монастырь на берегу Онежского озера (в Пудожском у.) // «Олонецкие губернские ведомости», 1877. № 62. С. 719–720; Петров К. Муромский монастырь (в Пудожском уезде) // Олонецкий сборник: материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. 2. Петрозаводск, 1886. С. 107–108.

²¹ Гуцина В. А. Церковь Воскрешения Лазаря (из бывшего Муромского монастыря Пудожского района). URL: <https://kizhi.karelia.ru/library/traditsionnaya-kultura-russkih-zaonezhya-dopolnitelnyie-materialyi/803.html> (дата обращения: 13.10.2024).

²² Кожевникова Ю. Н. Монастыри и монашество Олонецкой епархии... С. 77.

²³ Рубежский приход Вытегорского уезда // Олонецкие губернские ведомости. 1900. № 28. С. 2.

²⁴ Воронов А. П. К истории Троицкой Суворецкой пустыни // Олонецкие губернские ведомости. 1900. № 60. С. 2.

храма и прирублен... окна маленькие “волоковые”, размещены подобно нотам в октоихе — то выше одно другого, то ниже»²⁵. Ранее «Олонецкие губернские ведомости» в №№ 40–41 за 1850 г. опубликовали сведения из писцовой книги 1628–1629 гг. о скромном описании убранства пустынной обители, где на престоле «индитья и покров полотняные», а церковные сосуды были оловянными и «деревянными», блюда тоже деревянные, звезда из железа, а покровцы и воздухи также «полотняные»²⁶.

Помимо храмов в начальный период деятельности монастырей в житиях преподобный обычно упоминается о строительстве монашеских келий²⁷. Что представляла собой келья монаха? По мнению В. А. Бурова, это была небольшая бревенчатая, топившаяся «по-черному» избушка (размером 5×2,5 м), имевшая «внутри курную печь-“каменницу” на деревянном опечье, дым из которой выходил по специальной деревянной трубе дымоволока в окошко или в отверстие в потолке. От промысловых “станов” местных жителей ее отличало только наличие сеней. По своим размерам и планировке она идентична аскетичным монашеским кельям “с сенями и чуланами” Соловецкого монастыря»²⁸.

Согласно правилам еще египетских отцов, монахи в кельях проживали по одному человеку²⁹. Как читаем мы в «Повести о преподобном отце нашем старце Ниле и о того честней обители ...» (ГИМ. Шук. Собр. № 212), «келейное же им житие сицево бе житие обычно, еже: отнюдь двема братома во единой келии не жити... Но по единому брату в келии живут, яко же древних святых богоносных отец скитское жителство обдержит...»³⁰. Отметим, келья пустынного монаха — это отдельно стоящее строение. Да и ограды монастыря нет. Еще А. Н. Муравьев под русским скитом понимал собрание «уединенных келий, рассеянных вокруг пустынной церкви...», где чернецы «кормились рукоделием»³¹.

В «Повести о Нило-Сорском ските» указывается, что одна от другой кельи должны были отстоять друг от друга настолько, чтобы иноки не могли слышать, что творится у его соседа. Желательно было, чтобы при выходе из своей кельи монашествующий мог видеть не более одной кельи другого инока. Рубить же лес «окрест» келий инокам было запрещено, «дабы не объявилася каяждо келия к друзей келии»³². Перед нами образ небольшого монастырского селения без какой-либо ограды, где жилища иноков спрятаны друг от друга в глубине леса³³. По словам Е. В. Романенко, в пустынных монастырях, например, в скиту Нила Сорского, «кельи в лесу стояли так, чтобы из окна одной можно было увидеть только другую келью»³⁴. Но это было только в том случае, если архитектурный комплекс монастыря не обносился общей оградой.

²⁵ Паданский женский монастырь Лодейнопольского уезда Олонецкой губернии // Олонецкие губернские ведомости. 1906. № 28. С. 2.

²⁶ Монастырь Никольской Корныльева пустынь на реке Шокше на Подомострове // Олонецкие губернские ведомости. 1850. №№ 40–41. Часть неофициальная. С. 1.

²⁷ См., например: РНБ. Собр. ОСРК. Q. I. 1354. Л. 4 об.

²⁸ Буров В. А. 10 лет археологических раскопок на территории Соловецкого монастыря (1996–2005 гг.) // Первобытная и средневековая история и культура Европейского Севера: проблемы исследования и научной реконструкции. Соловки, 2006. С. 394.

²⁹ Руфин, пресвитер Аквилейский. Жизнь пустынных отцов. Загорск: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991. С. 92.

³⁰ Прохоров Г. М. Повесть о Нило-Сорском ските // Памятники культуры. Новые открытия. М., 1977. С. 17.

³¹ Муравьев А. Н. Русская Фиваида на Севере. СПб., 1855. С. 287, 290.

³² Прохоров Г. М. Повесть о Нило-Сорском ските // Памятники культуры. Новые открытия. М., 1977. С. 17.

³³ Подобного рода устройство имели и скиты, которые видел на Святой горе Афон во время своих путешествий преосвященный Порфирий (Успенский), где «Кириакон, т. е. Господня черньов, занимает средоточное место, а кельи вроссып поставлены там-сям; посему скит, не имеющий ограды, походит на греческое село, а не на монастырь» (Порфирий (Успенский), еп. Восток Христианский. Второе путешествие по святой горе Афонской архимандрита, ныне епископа, Порфирия Успенского в годы 1858, 1859 и 1861 и описание скитов афонских. М., 1880. С. 396).

³⁴ Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. Нило-Сорский скит как уникальное явление мо-

Может показаться, что ограды в монастырях должны были выполнять защитную функцию. Однако существует мнение, что на самом деле ограда не служила монастырям защитой. На Русском Севере существовали обители и без оград (как, например, Кандалакшский монастырь в честь Рождества Пресвятой Богородицы или же Никольская Корнилиево-Паданская пустынь³⁵).

Если же ограда все-таки была, то она могла быть крепкой, но не высокой, рубленой в тарас, или же в виде частокола, «тына лежачего» или «тына стоячего»³⁶. Когда устраивалась общемонастырская ограда, то разбросанные одиночные кельи могли быть снесены, а на их месте строились общие келейные корпуса. Это случалось тогда, когда обитель перестраивалась в соответствии с принципами общежития. Число братии с течением времени могло увеличиваться, и пустынная обитель вынужденно переходила на общежительную форму организации. Изменялся и внешний вид обители.

Келейные корпуса в древнерусских обителях обычно строились с восточной стороны храмов, чтобы монах «в оконце своей кельи мог всегда видеть храм и его святой алтарь. Территория внутри монастырской ограды... предназначалась только для «ангельского чина» — монашествующих. Поэтому гостиние кельи для богомольцев находились у святых врат, при входе в монастырь»³⁷.

Кельи монахов могли строиться вдоль северной стороны монастырской ограды. Стены этих келий одновременно служили и ограждением обители. Таким образом, ограда монастыря, как на Афоне, формировалась непосредственно из самих келий. Но ограда могла прерываться, т. е. не всегда замыкала монастырские постройки, как это было, например, в Никольском Андрусовском монастыре, Троицкой Суворецкой пустыни. Монастырская стена, как и водные преграды на пути к обители, скорее, имели некое символическое значение видимых препятствий, которые «отделяли сакральную территорию монастыря — земное подобие Рая — от материальной суеты грешного мира»³⁸.

Помимо храмов, ограды и келий, конечно же, важно рассмотреть вопрос устройства всего архитектурного комплекса пустынного монастыря. В 2021 г. исследователю В. О. Яковлеву удалось разыскать в архиве Санкт-Петербургского института истории РАН и опубликовать единственный в своем роде, уникальный документ, относящийся к малобратственным обителям — «Чертеж Моржегорского Никольского монастыря 1694 г.»³⁹. Как отмечает автор статьи, чертеж монастыря отображает основные постройки монастырского комплекса. В ви-

настырской культуры Руси XV–XVII вв. // Исторический вестник. 1999, № 3–4. [Электронный ресурс]. URL: <https://sedmitza.ru/text/443550.html> (дата обращения: 17.11.2024).

³⁵ Паданский женский монастырь Лодейнопольского уезда Олонецкой губернии // Олонецкие губернские ведомости. 1906. № 28. С. 2.

³⁶ «В частоколе, — писал М. М. Шахнович, — между опорными столбами стояли «в режь», сплоченные поперечными жердями колья. «Тын стоячей» состоял из бревен с заостренным верхом, скрепленных между собой. «Забранные столбы» («тын лежачей») представляли собой бревна или брусья, которые подтесывались с концов, укладывались горизонтально в пазы вкопанных столбов или брусьев. Данные типы оград делались без кровли... Низкие ограды монастырей и погостов не засыпались внутри землей и камнями, как это делалось в фортификационных укреплениях» (Шахнович М. М. Троицко-Суворецкий монастырь в западном Прионежье: Археологические работы 2007–2011 гг. // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2016. С. 169).

³⁷ Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества... С. 71.

³⁸ Шахнович М. М. Троицко-Суворецкий монастырь в западном Прионежье... С. 169–170.

³⁹ СПбИИ РАН. Колл. 220. Оп. 1. Д. 149. Л. 1. «Картографический документ выполнен без масштаба чернилами на листе бумаги размером 42×34 см с филигранью «Голова шута». Чертеж хранится в сложенном виде (в 4 сложения) в конверте позднего времени (вероятно, XIX в.). Сопроводительные документы отсутствуют. Общее состояние чертежа удовлетворительное. Надписи выполнены скорописью двумя почерками: на лицевой стороне — одним, на обороте — другим. Датировка документа установлена по надписи на обороте, где указаны дата доставки чертежа, его атрибуция, адресат и имя подателя» (Яковлев В. О. Чертеж Моржегорского Никольского монастыря 1694 г. из коллекции архива Санкт-Петербургского института истории РАН // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 34. С. 184).

де линий, квадратов и прямоугольников на чертеже изображены два храма, часовня, кельи, погреб, колодец, ворота, ограда, конюшня и коровник. Присутствуют надписи с указанием на принадлежность построек и расстояний между ними⁴⁰. При ближайшем рассмотрении чертежа сразу же бросается в глаза та точность, с которой автор изобразил храмы, жилые и хозяйственные постройки. Учитывая, что в основном монастырские комплексы практически до XVIII в. были деревянными, чертежник стремился показать даже число клетей, из которых были построены храмы обители.

В. О. Яковлев отмечает, что «монастырские храмы представляли собой срубы в несколько клетей: Никольский — в 3 клетки с алтарным прирубом, Благовещенский — в 2, тоже с алтарным прирубом»⁴¹. Изображены даже характерные для церквей Русского Севера пятигранной формы алтарные прирубы»⁴². Указанные в аршинах сведения о расстояниях между постройками⁴³ позволили автору «произвести расчеты площади монастыря и сделать реконструкцию его плана»⁴⁴. Если учесть, что утвержденная в 1649 г. «Соборным уложением» сажень была равна 2,16 м, то перед нами каре монастыря длиной в 27 сажень (58,32 м) и шириной примерно в 21,6 сажень (46,56 м), что примерно равно площади в 2 715 м². Северную стену монастыря составляли келарская и две кельи. Также в северо-восточном углу располагался погреб. Вдоль южной стены монастыря, в 4,3 м от нее, располагались два храма: во имя Николы Великоорецкого ближе к восточной стене (тоже 4,3 м от нее), а Благовещенский располагался справа от западного входа (в 8,64 м от западной стены каре монастыря). Между храмами тоже указано на чертеже расстояние в 4,32 м.

Что удивительно, и это является, скорее всего, особенностью данной обители, ровно по центру внутреннего прямоугольного каре в 15,12 м от восточных келий и на таком же расстоянии от храмов располагался колодец. Как правило, в центре обителей строили соборный (холодный храм), а теплый обычно располагался справа или слева от западного входа. Но колодец имел первостепенное значение для иноков обители в начальный период истории монастыря, поэтому и располагался в центре монастырского комплекса⁴⁵. Исходя из данных чертежа, можно узнать даже размер монастырских храмов. На оба храма приходится примерно по 20,5 м в длину, т. е. на один храм 10,5 м. Кроме того, на чертеже в 32,4 м от северо-западного угла внутреннего каре монастыря указана конюшня. На том же расстоянии от западной стены, ее юго-восточного угла — коровник. За юго-восточным углом внутреннего каре располагалась часовня. «Указание же на чертеже расстояния до осыпи говорит о том, что монастырь был, вероятно, окружен небольшим валом, т. е. осыпью»⁴⁶. Ничего, правда, не говорится о колоколь-

⁴⁰ Яковлев В. О. Чертеж Моржегорского Никольского монастыря... С. 180.

⁴¹ Там же. С. 185.

⁴² Мильчик М. И. Древнерусская иконография монастырей, храмов и городов XVI–XVIII веков: статьи 1973–2017. СПб., 2017. С. 281–287, 317–330.

⁴³ «Расстояние же между... сооружениями указаны так: "...пригора [небольшого холма] до осыпи 3 сажени"; "от алтарной стены до ограды 2 сажени"; "от церкви до ограды мерой 2 сажени" (от Никольской); "промеж церкви 2 сажени"; "от церкви до ограды мерой 2 сажени" (от Благовещенской); "от ограды до паперти 4 сажени", "посреде монастыря в длину мерой от оградной стены до другой 27 сажень"; "от строительской кельи до бывшей Николаевской церкви 14 сажень"; "до кладезя 7 сажень" (от кельи); "от келарской до Благовещенской тож число"; "от ограды до конюша двора 15 сажень"; "проезжая улица мерой до пригору 4 сажени" (Яковлев В. О. Чертеж Моржегорского Никольского монастыря... С. 186).

⁴⁴ Там же. С. 180.

⁴⁵ «Келья, колодец с питьевой водой, пруд для поливки огорода — этого, по мысли основателя скита, было достаточно иноку для строгой нестяжательной жизни» (Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества...).

⁴⁶ Яковлев В. О. Чертеж Моржегорского Никольского монастыря... С. 188.

не, которая обычно присутствует в ансамбле монастыря, но в «Грамоте патриарха Адриана Холмогорскому и Важскому архиепископу Афанасию о приписке к архиерейскому дому Николаевской Моржегорской пустыни со всеми угодьями и деревнею Алексеевскою» от 2 августа 1697 г. есть указание о том, что по состоянию на 1691 г. колокольня в монастыре была⁴⁷.

Моржегорскую пустынь можно отнести к малым монастырям, так как по состоянию на 1676 г. в монастыре было всего шесть человек братии⁴⁸, а по состоянию на 1727 г. при нем числилось вместе со строителем 10 человек⁴⁹. Поэтому «рассматриваемый чертеж является, возможно, единственным сохранившимся картографическим изображением малого монастыря Русского Севера XVII в.»⁵⁰.

О том, как выглядели монастыри Русского Севера, мы можем судить и по иконам, которые обычно изображали преподобных с основанными ими обителями. В качестве примера стоит обратиться к двум иконам преподобного Антония Дымского с монастырем конца XVII в., одна из которых ныне хранится в Музее изобразительных искусств Республики Карелия⁵¹, а вторая — в собрании Государственного Русского музея⁵².

Подобного рода иконы, изображающие монашеские поселения как бы с птичьего полета, появляются в переломную эпоху русской истории, когда в системе художественной культуры позднего средневековья уже полностью сформировались приемы изображения конкретных монастырских ансамблей и зародились жанры реалистического искусства⁵³. Насколько же действительно реалистичны эти иконы? Э. С. Смирнова не считала, что они содержали точные изображения архитектурных комплексов обителей. Скорее, на них был запечатлен обобщенный образ северного монастыря, когда иконописец не копировал с натуры вид обители, а достаточно правдоподобно и точно фиксировал лишь отдельные подробности зданий⁵⁴.

На этих двух иконах, которые практически повторяют друг друга, мы видим преподобного в одежде схимника у озера. У его ног — две хозяйственные постройки на берегу. «Церкви и кельи окружены овальной в плане оградой, рубленой в лапу (видны обрубки городней или тарас⁵⁵) без башен. [Подобного рода ограды были характерной чертой малобратственных пустынных монастырей⁵⁶]. На перед-

⁴⁷ Сборник грамот Коллегии экономии. Грамоты Двинского, Кольского, Кеврольского-Мезенского и Важского уездов. Л., 1929. Т. 2. № 125. Стб. 395.

⁴⁸ Акты Холмогорской и Устюжской епархий. СПб., 1894. Т. 14. Ч. 2. (Русская историческая библиотека). № CLXXII. 443 стб.

⁴⁹ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода: в 30 т. СПб., 1885. Т. 7. Прил. III. С. XI–XII.

⁵⁰ Яковлев В. О. Чертеж Моржегорского Никольского монастыря... С. 180.

⁵¹ Кижская коллекция. № И–485. Дерево, левкас, темпера, 37×43 см.

⁵² Инв. № ДРЖ–1620. Дерево (доска цельная с ковчегом), две врезные двусторонние профилированные шпонки, паволока; темпера. 43×36,3.

⁵³ Мильчик М. И., Варакин Е. П. Иконография Антониево-Дымского монастыря // Чтения по исследованию и реставрации памятников художественной культуры Северной Руси, посвященные памяти художника-реставратора Николая Васильевича Перцева: 1902–1981. Архангельск, 1992. С. 137.

⁵⁴ Смирнова Э. С. Житийная икона Александра Ошевенского из Кеми // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. XXII. С. 333.

⁵⁵ «Тарасы — системы деревянных... стен (две параллельные стены соединялись врубленными в них поперек стенами, а образовавшиеся клетки заполнялись землей и камнями)» (Архитектурно-реставрационные термины. Методическое пособие. Киев, 1990. С. 131).

⁵⁶ Подобного рода овальную ограду мы можем видеть на иконе последней четверти XVII в. прп. Нила Столобенского с монастырем (дерево, левкас, темпера, размер иконы 38,5×32,5 см), которая хранится в Московском государственном объединенном художественном историко-архитектурном и природно-ландшафтном музее-заповеднике «Коломенское» (ныне МГОМЗ). В этом же музее хранится еще одна икона прп. Нила XVII в. (дерево, левкас, темпера, размер иконы 30,5×26,5 см), которая, согласно акту поступления, была передана заведующим Осташковским музеем А. К. Абрамовым «действительному члену Государственного исторического музея, научному сотруднику ЦГРМ» П. Д. Барановскому в Государственный музей древнерусской архитектуры «Коломенское», филиал ГИМ, «в целях

нем плане [икон] выделяются обращенные к озеру святые ворота, крытые бочкой. В центре ансамбля — трехшатровая группа, состоящая из высокой колокольни, рубленой «в обло» и двух низких аналогичных срубов. Справа — два одноглавых клецких храма, слева — несколько келий»⁵⁷.

Существует опись обители 1683 г.⁵⁸, согласно которой ограда обители имела трое ворот, соборная церковь во имя Казанской иконы Божией Матери пять глав, а не одну. Описаны также вторая теплая церковь с трапезой во имя Иоанна Предтечи, «колокольня рубленая, круглая»... Главы обиты чешуею — лемехом, кровли — тесом. «На монастыре ж шесть келий», одна из них хлебная в одной связи с трапезной. «У озера коровей двор...»⁵⁹. В еще одной описи монастыря 1689 г.⁶⁰ соборный храм имеет уже три главы. Три главы у центрального храма (по описи 1689 г.) заменили пять глав (по описи 1683 г.) вследствие случившихся в обители в 1687 г. двух пожаров.

Почему же существуют несоответствия в описях монастыря и его изображений на иконах? На иконах обитель видна с юго-запада, поэтому ворот по восточной (или северной) и южной частям ограды обители иконописец не отобразил, так как они не были видны. Почему иконописец изобразил два одноглавых храма, ведь согласно описям они имели большее количество глав? Возможно, на иконах отображено более раннее состояние обители, которое и запечатлел изограф, списывая икону конца XVII в. с более древнего образца, который являлся каноном для изображения Антониево-Дымского монастыря. В результате перед нами «обобщенный и, в то же время, индивидуально-неповторимый образ архитектурного ансамбля» пустынной обители⁶¹ Русского Севера. Не случайно существуют иконы, на которых мы видим то же самое, сходное в мельчайших деталях изображение, но оно имеет подпись, которая утверждает, что на ней изображен преподобный Александр Ошевенский⁶². С. В. Ямщиков более категорично высказывался о самом древнем изображении Антониево-Дымского монастыря. Он считал, что вид деревянного монастыря «точно нарисован с натуры»⁶³.

Какой вывод мы можем сделать, рассуждая о внешнем облике пустынных обителей? Все они, начиная с XIII и по XVII вв., при строительстве стремились к некоторому канону-образцу, отвечавшему определенным требованиям для жизни монахов-пустынножителей. В центре малобратственного монастыря располагался холодный соборный храм. Вокруг него, чаще всего в густом лесу, чтобы кельи были скрыты от посторонних глаз, располагались весьма скромные жилища иноков. Ограды обитель не имела, так как чаще всего располагалась в труднодоступном месте, например на острове, или же его подобию, окруженном со всех сторон водой. В переходный период, когда число иноков увеличивалось, и пустынная община начинала постепенно переходить к общежитию, начинали появляться хо-

реставрации и музейной экспозиции» (Отдел учета МГОМЗ. Ант 135 от 04.10.1930). Подобного рода овальную без башен ограду мы видим также на иконе второй половины XVII в. прп. Александра Ошевенского (дерево, левкас, темпера, размер иконы 30×26 см) Центрального музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева (опубл.: Православная энциклопедия. М., 2000. Т. I. С. 531). Этот перечень мы можем продолжить, упомянув икону XVIII в. прп. Феодосия Тотемского из Государственного Русского музея (дерево, доска без ковчега, размер иконы 30,8×25,2 см) (опубл.: Святые земли Русской // Альманах. Вып. 287. СПб., 2010. С. 190), а также икону последней четверти XVIII в. св. Артемия Веркольского в рост с монастырем (размер 30×24 см), хранящуюся в Архангельском областном музее изобразительных искусств (АОМИИ) (опубл.: Мильчик М. И. Древнерусская иконография монастырей, храмов и городов XVI–XVII веков: Статьи 1973–2017. СПб., 2017. С. 247).

⁵⁷ Мильчик М. И., Варакин Е. П. Иконография Антониево-Дымского монастыря. С. 138.

⁵⁸ СПбИИ РАН. Ф. 132. Оп. 2. Ед. № 448. 15 л.

⁵⁹ Мильчик М. И., Варакин Е. П. Иконография Антониево-Дымского монастыря. С. 139.

⁶⁰ СПбИИ РАН. Ф. 132. Оп. 2. Ед. № 609. 1689 г. Л. 1–17 об.

⁶¹ Мильчик М. И. Панорамные изображения северных архитектурных ансамблей в древнерусской живописи второй половины XVI — первой половины XVIII вв.: Автореферат дис. ... канд. искусствоведения. Л., 1975. С. 22.

⁶² Мильчик М. И., Варакин Е. П. Иконография Антониево-Дымского монастыря. С. 267, 269.

⁶³ Ямщиков С. В. Древняя живопись Карелии. Петрозаводск: Карелия, 1986. С. 56.

зайтвенные постройки: скотный двор, конюшня, мельница и т. д., обеспечивавшие существование братии монастыря. При появлении в окрестностях пустыни мирских поселений и дороги к обители, строилась ограда монастыря. Когда же монастырь разрастался, приобретая известность, начинали возводить общие келейные корпуса, дом перед западным центральным входом для приема паломников, многочисленные хозяйственные постройки. Внешний облик обители говорил о том, что она переставала быть пустыней, и ее монашеская община переходила на другую форму организации.

К сожалению, малобратственные монастыри сегодня встретить невозможно, так как подавляющее их число прекратило свое существование в ходе секуляризации церковных земель 1764 г., которое было инициировано правительством Екатерины Великой. Данная реформа была преимущественно нацелена на ликвидацию небольших пустынных обителей.

Список сокращений

ГИМ — Государственный исторический музей.

МГОМЗ — Московский государственный объединенный музей-заповедник.

РНБ — Российская национальная библиотека.

СПБНИ РАН — Санкт-Петербургский институт истории Российской академии наук.

ТОДРЛ — «Труды Отдела древнерусской литературы».

Список использованных источников и литературы

1. Архитектурно-реставрационные термины. Методическое пособие. Киев: Изд-во УСХА, 1990. 147 с.
2. *Бобров А. Г.* Монастыри новгородские (до XVI века) // София. Новгород: Издание Новгородской епархии, 2011. № 1. С. 16–23.
3. *Богословский М. М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в.: в 2 т. М., 1909–1912. Т. I: Областное деление Поморья; Землевладение и общественный строй; Органы самоуправления. 1909. VIII, 322, 105 с. [1] л. карт.
4. *Буров В. А.* 10 лет археологических раскопок на территории Соловецкого монастыря (1996–2005 гг.) // Первобытная и средневековая история и культура Европейского Севера: проблемы исследования и научной реконструкции. Соловки, 2006. С. 391–398.
5. *Воронов А. П.* К истории Троицкой Сунорецкой пустыни // Олонецкие губернские ведомости. 1900. № 60. С. 2.
6. Грамота патриарха Адриана Холмогорскому и Важскому архиепископу Афанасию о приписке к архиерейскому дому Николаевской Моржегорской пустыни со всеми угодьями и деревнею Алексеевскою. 1697 г., августа 2 // Сборник грамот Коллегии экономии. Грамоты Двинского, Кольского, Кеврольского-Мезенского и Важского уездов. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1929. Т. 2. № 125. Стб. 394–396.
7. *Гущина В. А.* Церковь Воскрешения Лазаря (из бывшего Муромского монастыря Пудожского района) / Традиционная культура русских Заонежья (материалы методического кабинета экскурсионного отдела) // Электронная библиотека публикаций о музее-заповеднике «Кижы». [Электронный ресурс]. URL: <https://kizhi.karelia.ru/library/traditsionnaya-kultura-russkih-zaonezhyia-dopolnitelnyie-materialyi/803.html> (дата обращения: 13.10.2024).
8. *Даль Л. В.* Старинные церкви Олонецкой губернии // Зодчий. 1877. № 11–12 (ноябрь–декабрь). С. 97–98.
9. Житие преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымския обители начальника // РНБ. Собр. ОСПК. Q. I. 1354. XIX в. Полуустав. 10 л.
10. *Зеленина Я. Э.* Александр Ошевенский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т. I.: А — Алексей Студит. С. 530–532.

11. Из дела о дозоре церквей, монастырей и пустынь с целью обложить их вновь данью: 1) о дозоре Никольской Закакурской пустыни; 2) Черногорской пустыни на р. Пинеге и 3) Моржегорского монастыря. 1676 г., марта 22, апреля 10 и 27 // Акты Холмогорской и Устюжской епархий. СПб.: Типография А. Катанского и К^о, 1894. Т. 14. Ч. 2. № CLXXII. Стб. 440–444.
12. Камкин А. В. Православная церковь на Севере России: очерки истории до 1917 г.: любителю старины. Краеведу. Учителю. Студенту. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/pri/hod/kam/kin/> (дата обращения: 19.07.2023).
13. Кожевникова Ю. Н. Монастыри и монашество в Олонецкой епархии во второй половине XVIII — начале XX в. Петрозаводск: Изд-во Спасо-Кижского Патриаршего Подворья, 2009. 304 с.
14. Красовский М. В. Курс истории русской архитектуры: Ч. 1. Деревянное зодчество. Пг.: т-во Р. Голине и А. Вильборг, 1916. 402, [6] с.
15. Мильчик М. И. Панорамные изображения северных архитектурных ансамблей в древнерусской живописи второй половины XVI — первой половины XVIII вв.: Автореферат дисс. ... канд. искусствоведения. Л., 1975. 23 с.
16. Мильчик М. И., Варакин Е. П. Иконография Антониево-Дымского монастыря // Чтения по исследованию и реставрации памятников художественной культуры Северной Руси, посвященные памяти художника-реставратора Николая Васильевича Перцева: 1902–1981. Архангельск, 1992. С. 137–154.
17. Мильчик М. И. Древнерусская иконография монастырей, храмов и городов XVI–XVIII веков: статьи 1973–2017. СПб.: Коло, 2017. 376, [1] с., [4] л.
18. Монастырь Никольской Корныльева пустынь на реке Шокше на Подом-острове // Олонецкие губернские ведомости. 1850. №№ 40–41. Часть неофициальная. С. 1–2.
19. Муравьев А. Н. Русская Фиваида на Севере. СПб.: Тип. III отделения соб[ственной] Е. И. В. канцелярии, 1855. [8], 507 с.
20. Паданский женский монастырь Лодейнопольского уезда Олонецкой губернии // Олонецкие губернские ведомости. 1906. № 28. С. 2.
21. Переписная книга Антониево-Дымского монастыря на строителя монаха Сергия 1683 г. // СПбИИ РАН. Ф. 132. Оп. 2. Ед. № 448. 1683 г. 15 л.
22. Переписная книга Антониево-Дымского монастыря 1689 г. // СПбИИ РАН. Ф. 132. Оп. 2. Ед. № 609. 1689 г. Л. 1 – 17 об.
23. Петрушко В. И. Преподобный Сергий Радонежский и его влияние на развитие русского монашества в конце XIV — начале XV вв. // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Вып. 2. СПб., 2014. С. 9–34.
24. Петров К. Муромский монастырь на берегу Онежского озера (в Пудожском у.) // Олонецкие губернские ведомости. 1877. № 61. С. 709–712.
25. Петров К. Муромский монастырь на берегу Онежского озера (в Пудожском у.) // Олонецкие губернские ведомости. 1877. № 62. С. 719–720.
26. Петров К. Муромский монастырь (в Пудожском уезде) // Олонецкий сборник: материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. 2 / Издание Олонецкого губернского статистического комитета. Петрозаводск: в Губернской тип., 1886. С. 99–117.
27. Преподобный Антоний Дымский. Музей изобразительных искусств Республики Карелия. Кижская коллекция. № И–485. Дерево, левкас, темпера, 37×43 см.
28. Преподобный Антоний Дымский с монастырем. Государственный Русский музей. Инв. № ДРЖ-1620. Дерево (доска цельная с ковчегом), две врезные двусторонние профилированные шпонки, паволока; темпера. 43×36,3×2,4 см. На нижней шпонке нечитаемая надпись. Конец XVII века (около 1700 г.), записи XVII–XIX века.
29. Прохоров Г. М. Повесть о Нило-Сорском ските // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1976. М.: Наука, 1977. С. 12–20.
30. Реестр монашествующих Холмогорской и Важской епархии за 1727 г. // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода: в 30 т. СПб.: Синод. тип., 1885. Т. 7: 1727. Прил. III. С. V–XIII.

31. Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. Нило-Сорский скит как уникальное явление монастырской культуры Руси XV–XVII вв. // Исторический вестник. 1999, № 3–4. [Электронный ресурс]. URL: <https://sedmitza.ru/text/443550.html> (дата обращения: 17.11.2024).
32. Романенко Е. В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М.: Молодая гвардия, 2002. 329 с.
33. Рубежский приход Вытегорского уезда // Олонецкие губернские ведомости. 1900. № 28. С. 2.
34. Руфин, пресвитер Аквилейский. Жизнь пустынных отцов. Загорск: Свято-Троиц. Сергиева Лавра, 1991. 122 с.
35. Святые Земли Русской: [330 произведений из фондов Русского музея: альбом]. СПб.: Palace Editions, 2010. 256 с.
36. Смирнова Э. С. Житийная икона Александра Ошевенского из Кеми. М.; Л.: Наука, 1966. Т. XXII: Взаимодействие литературы и изобразительного искусства в Древней Руси. С. 327–334.
37. Чертеж Моржегорского Никольского монастыря 1694 г. // СПБНИИ РАН. Колл. 220. Оп. 1. Д. 149. Л. 1.
38. Чиркин Г. Ф. Историко-экономические предпосылки колонизации Севера // Очерки по истории колонизации Севера. Вып. 1. Пг.: Гос. изд.-во, 1922. 76 с., [1] л. к.
39. Шахнович М. М. Троицко-Сунорецкий монастырь в западном Прионежье: Археологические работы 2007–2011 гг. // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2016. С. 160–185.
40. Яковлев В. О. Чертеж Моржегорского Никольского монастыря 1694 г. из коллекции архива Санкт-Петербургского института истории РАН // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 34. С. 180–196.
41. Ямщиков С. В. Древняя живопись Карелии. Петрозаводск: Карелия, 1986. 50, [1] с.
42. Янин В. Л. Монастыри средневекового Новгорода в структуре государственных институтов // ПОЛУТРОПОН. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М.: Индрик, 1998. С. 911–922.

СУДЬБА БИБЛИОТЕКИ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В XX ВЕКЕ

Асяева Наталия Анатольевна

заведующая библиотекой Казанской православной духовной семинарии

E-mail: biblio@kazpds.ru

Аннотация. Закрытие Казанской духовной академии в 1921 г., перераспределение ее богатейшего рукописного и книжного собрания является одним из трагических эпизодов в истории российского духовного образования. В статье предлагается краткий обзор истории библиотеки Казанской духовной академии в годы культурного перелома, рассказывается о судьбе ее фондов, а также о мужестве и самоотверженности людей, сохранивших главные научные сокровища академии: рукописные и книжные собрания, архивные документы.

Ключевые слова: Казанская духовная академия, библиотека, библиотекари, И. М. Покровский.

THE FATE OF THE LIBRARY OF THE KAZAN THEOLOGICAL ACADEMY IN THE 20TH CENTURY

Abstract. The closure of the Kazan Theological Academy in 1921 and the redistribution of its rich manuscript and book collections is one of the tragic episodes in the history of Russian theological education. The article offers a brief overview of the history of the Kazan Theological Academy library during the years of cultural change, talks about the fate of its funds, as well as the courage and dedication of the people who preserved the main scientific treasures of the academy: manuscript and book collections, archival documents.

Keywords: Kazan Theological Academy, library, librarians, I. M. Pokrovsky.

Asyaeva Natalia Anatolyevna, Head of the Library of the Kazan Orthodox Theological Seminary

Библиотека Казанской духовной академии просуществовала менее века и вместе с ней пережила периоды становления, расцвета, зрелости и период разорения и утрат. Перед закрытием Казанской духовной академии в 1921 г. ее библиотека представляла собой ценнейшее собрание богословской и гуманитарной литературы на русском, западноевропейских, древних и восточных языках и являлась самым крупным центром собирания и хранения книг в Поволжье. На всем протяжении своего комплектования библиотека собиралась соборно, большую часть ее фонда составляли дарения различных лиц: архиереев, именитых выпускников, ученых. Большое количество книг и рукописей привозилось профессорами академии из научных командировок. К концу 1916 г. в библиотеке насчитывалось 46 392 названия книг и рукописей в 103 880 томах¹.

Библиотечный комплекс Казанской духовной академии включал в себя фундаментальную библиотеку (книжное собрание), библиотеку рукописей и старопечатных книг, журнально-газетный фонд и учебную библиотеку. Книги классифицировались по основным отраслям наук, изучаемых в академии: Священное Писание, патрология, основное богословие и христианская апологетика, догматическое богословие, сравнительное богословие, литургика, нравственное богословие, гомилети-

¹ Речь и отчет о состоянии Императорской Казанской духовной академии за 1915–1916 академический год. Казань, 1916. С. 61.

ка, каноническое и гражданское право, библейская и церковная история, философия, всемирная история, словесность, естественные науки, справочные издания и другое.

Главным сокровищем являлась библиотека Соловецкого монастыря, которая представляла собой собрание рукописей и старопечатных книг XIII–XVIII вв. С 1855 г. ее судьба оказалась тесно связана с Казанской духовной академией, куда она была отправлена в связи с угрозой нападения английского флота на Соловецкий монастырь во время Крымской войны. Отправка этого раритетного фонда, состоящего из 1 513 рукописей и 83 книг, в Казань связана с открытием в академии миссионерского отделения, в котором среди прочих был и противораскольнический отдел, цель создания которого заключалась в научном изучении раскола для ведения полемики со старообрядцами. Изучение библиотеки на многие годы вперед определило научную жизнь академии. Именно здесь памятники были впервые разобраны, описаны, систематизированы и введены в научный оборот. Заслуженный профессор академии Петр Васильевич Знаменский не без оснований писал, что передача Соловецкой библиотеки в академию составила настоящую эпоху в ее научной жизни и что интерес к древней русской письменности и русской истории надолго заслонил в жизни академии другие научные направления². Памятники древнерусской письменности, среди которых «Просветитель» Иосифа Волоцкого, сочинения Максима Грека, «Стоглав» и другие, стали публиковаться в недавно открытом журнале «Православный собеседник». Благодаря этим публикациям, журнал сразу занял видное место среди современных периодических изданий, а книжное хранилище академии стало известно всему научному миру.

С передачей Соловецкого собрания начал формироваться рукописный отдел библиотеки. Немалую роль в передаче этой уникальной коллекции сыграл архиепископ Казанский Григорий (Постников), бывший в это время постоянным членом Святейшего Синода. Владыка Григорий, как ученый, был большим специалистом по истории раскола, знатоком и любителем старообрядческих рукописей, старопечатных книг и т. д. Он понимал, что миссионерскую работу среди старообрядцев можно было вести, только глубоко изучив их взгляды и традиции³. Он много сделал для того, чтобы ценные старообрядческие рукописи были высланы в Казанскую академию из Синодальной библиотеки, а также способствовал передаче из консисторий книг и рукописей, конфискованных у старообрядцев. Кроме того, по духовному завещанию владыки в 1860 г. Казанской академии досталось 198 рукописей и старопечатных книг, которые он собирал в течение своей жизни⁴. Были и другие жертвователи славянских рукописей в библиотеку: среди них архиепископ Казанский Антоний (Амфитеатров), епископ Нижегородский Иаков (Вечерков), профессора Казанской духовной академии Виктор Иванович Григорович, Василий Васильевич Миротворцев, Николай Фомич Красносельцев и многие другие. В 1893 г. были переданы рукописи из архива Крестного монастыря Архангельской епархии, содержащие, в частности, переписку патриарха Никона⁵. Как видим, Казанская духовная академия стала, таким образом, центром собирания старообрядческих книг и рукописей.

Открытие противомусульманского отдела миссионерского отделения и создание кафедр восточных языков способствовало тому, что к середине XIX в. Академия становится крупным востоковедческим центром. Начинает создаваться научная база, включающая библиотеку из редких восточных манускриптов и книг на арабском, персидском, турецком, старотатарском и других языках. В частности, имелись списки Корана и Тафсиры, рукописи по мусульманскому праву, православные богослу-

² Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Т. 2. Казань, 1891. С. 530.

³ Липаков Е. В. Архипастыри Казанские. Казань, 2007. С. 223.

⁴ Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период... С. 525.

⁵ Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии за 1893 г. Казань, 1894. С. 105–106.

жебные книги на арабском языке, христианские миссионерские сочинения⁶. Фонд восточных рукописей комплектовался за счет собирательной деятельности во время научных командировок востоковедов и миссионеров Гордия Семеновича Саблукова, Николая Ивановича Ильминского, Евфимия Александровича Малова, Николая Петровича Остроумова, Михаила Александровича Машанова и других.

Архимандрит Иакинф (Бичурин), основоположник отечественной синологии, также принял деятельное участие в пополнении рукописного фонда библиотеки. Вместе со своими научными трудами им были пожертвованы книги и рукописи на китайском, монгольском, тибетском и санскритском языках⁷. Благодаря архимандриту Антонину (Капустину) в Казанскую духовную академию поступило собрание иудейских рукописей, насчитывающее 1180 единиц хранения⁸.

Невозможно в рамках краткой статьи указать всех делателей и жертвователей в деле создания рукописного фонда. Но все сказанное выше, указывает на то, что в библиотеке Казанской духовной академии, действительно, было богатейшее собрание рукописей и книг на славянском, русском, древних и восточных языках.

В составе фундаментального книжного фонда также было немало редких изданий, среди них: коллекция западноевропейских первопечатных изданий на латинском языке — инкунабул и палеотипов, первые памятники славянского книгопечатания Ивана Федорова и Франциска Скорины, а также книги гражданской печати первой четверти XVIII в.⁹

С 1873 г. библиотека располагалась в специально построенном для нее двухэтажном флигеле, состоящем из 22 комнат, общая площадь которого превышала 373 квадратных метра. Фасад здания был обращен внутрь двора. В южной части здания находился светлый двухъярусный читальный зал. Именно он воспроизводится на всех фотографиях библиотеки Казанской духовной академии. Добротные книжные шкафы, выполненные из дуба, располагались вдоль стен и на антресолях, куда вела лестница. В центре зала находились дубовые книжные витрины. Выпускник Казанской духовной академии 1913 г. Василий Алексеевич Игнатъев, называя библиотеку в своих воспоминаниях «гордостью и главным богатством академии», пишет: «Здесь работали два старца, исходившие библиотеку не менее путешествия пешком в Палестину. У них был образцовый порядок, а в читальном зале соблюдалась абсолютная тишина»¹⁰. В это время в библиотеке работали библиотекарь Федор Иванович Троицкий, старейший сотрудник, прослуживший в академии 33 года, и помощник библиотекаря Григорий Александрович Тальзин.

На антресолях размещался рукописный отдел библиотеки: коллекции Соловецкого монастыря, Анзерского скита и так называемая «Григорьевская библиотека» — собрание рукописей и старопечатных книг, доставшееся библиотеке от митрополита Григория (Постникова). На противоположной стороне располагалось собрание восточных рукописей. На первом этаже читального зала размещался отдел «Священное Писание». Первый этаж здания занимали учебная библиотека, собрание периодических изданий и исторический отдел фундаментальной библиотеки. На втором этаже располагалась богословская коллекция. Каждый раздел занимал отдельную комнату. В отдельном помещении находились именны библиотеки, книги, доставшиеся в наследство от преосвященного Афанасия (Соколова), профессоров академии Андрея Кононовича Волкова, Ильи Степановича Бердникова, Михаила Ивановича Богословского и других. Здесь же на втором этаже распо-

⁶ Мустакимов И. А. Два собрания арабографичных рукописей Казани // Эхо веков. 2009. № 2. С. 284.

⁷ Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период... С. 513.

⁸ Лобачева Е. Э. Музейный комплекс Казанской духовной академии (1842–1921): дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2012. С. 90.

⁹ Систематический каталог книг фундаментальной библиотеки Казанской духовной академии. Казань, 1874.

¹⁰ Dixi et animam levavi. В. А. Игнатъев и его воспоминания / сост. В. Г. Бояршинов. Пермь, 2018. С. 798.

ложился Миссионерский историко-этнографический музей, который был открыт при библиотеке в 1913 г. Музей был научно-исследовательским центром изучения Востока в Казанском крае, а его экспонаты являлись наглядными пособиями на занятиях миссионерского отделения. Все эти подробности сохранились на плане библиотеки, который составили ее последний библиотекарь профессор Иван Михайлович Покровский и его друг профессор академии, директор академического музея, востоковед Николай Федорович Катанов¹¹.

План библиотеки был создан в 1918 г. не случайно, в эти суровые дни решалась судьба академики: профессора готовились к непредвиденным событиям: к реквизиции, к эвакуации, к переезду. Действительно, в сентябре 1918 г. после отступления Чехословацкого корпуса и прихода в город Красной армии, главное здание академии было превращено в казармы для красноармейцев, помещений не хватало и над библиотекой, которая располагалась в западном флигеле, нависла угроза уничтожения. Профессор академии Иван Михайлович Покровский с риском для жизни отстоял здание библиотеки, добровольно приняв на себя обязанности ее хранителя.

В архиве семьи Троепольских-Покровских сохранились уникальные документы: записка Ивана Михайловича «Для памяти», написанная в сентябре 1918 г. (см. прил. 1), и документ более позднего периода «Заявление в Центральный архив ТССР», в которых профессор подробно описывает, как спасал библиотеку от разорения. «По уходе из Казани чехословаков с массой казанцев в конце августа 1918 г. академические здания, занятые тогда, главным образом, бежавшим Псковским Кадетским корпусом, совершенно опустели. Их сразу заняли красноармейцы, наступавшие на Казань с Арского тракта. Когда жилые помещения и аудитории были заняты красноармейцами и места не хватало, то была серьезная попытка насильно занять помещение библиотеки, сломав замки. Инвалид-служитель, оставшийся в Академии, заметив такую опасность, грозившую библиотеке, догадался об этом сообщить мне, как живущему около Академии и оставшемуся в Казани. Я немедленно явился к библиотеке и со слезами на глазах умолял красногвардейцев не трогать библиотеки и не стараться занять ее помещения, переполненное книгами, хотя им было видно, что громадная двухсветная зала библиотеки была пуста. Но все же красноармейцы вняли моей просьбе и не тронули библиотеки. С того момента я три дня оберегал запертые двери, так как ключей долго не могли найти...»¹².

Когда собралась академическая корпорация и съехались студенты, профессор Иван Михайлович Покровский был назначен исполняющим обязанности библиотекаря, и библиотека официально поступила под его охрану, поскольку штатный библиотекарь академии Федор Иванович Троицкий в сентябре 1918 г. был разбит параличом. Он так и не смог вернуться к деятельности, увезен родственниками в Симбирск, где и скончался в 1924 г.¹³.

Наступило время тяжелых испытаний для Церкви, и особый удар был направлен на духовные школы. В Журнале собрания Совета от 14/27 июня 1919 г. констатируется, что «служение богословскому знанию в настоящее время лишено всех преимуществ и является подвигом»¹⁴. Этот же документ зафиксировал для нас пример благородства и мужества хранителей библиотеки Ивана Михайловича Покровского и помощника библиотекаря иеромонаха Варсонофия (Лузина). В эти голодные годы они просят Совет академии не выдавать им денежного вознаграждения за службу в академической библиотеке, а передать их в пользу больного штатного библиотекаря Федора Ивановича Троицкого и обещают с готовностью служить родной академии и ее

¹¹ ГА РТ. Ф. 408. Оп. 4. Д. 37. Л. 1-4; Д. 38. Л. 1-4.

¹² Семейный архив О. В. Троепольской.

¹³ Сведения о смерти Ф. И. Троицкого приводятся по записной книжке И. М. Покровского, хранящейся в архиве О. В. Троепольской.

¹⁴ ГА РТ. Ф.10. Оп. 1. Д. 11478. Л. 127.

интересам¹⁵. В эти годы профессор Иван Михайлович Покровский особенно сблизился с иеромонахом Варсонофием, в будущем епископом Владивостокским, претерпевшим мученическую кончину в 1937 г. В архиве семьи хранится золотой крест, подаренный в 1926 г. владыкой Варсонофием на память своему учителю и другу.

Тревога за судьбу библиотеки не отступала. Академию ежедневно наполняли слухи о возможной внезапной реквизиции советской властью библиотечного фонда. На заседаниях Совета Казанской духовной академии 1918–1919 гг. постоянно поднимался вопрос о «драгоценной академической библиотеке». В качестве экстренной меры, при явной угрозе реквизиции, предлагалось просить университет принять библиотеку под свое покровительство и юридическую защиту¹⁶.

Но обстоятельства сложились иначе, помощь пришла с другой стороны. В феврале 1919 г. в академию обратился только что назначенный уполномоченный Главного управления по архивным делам Казанской губернии профессор университета Иринарх Аркадьевич Стратонов, он просил академию направить в особую губернскую комиссию по охране архивов и упорядочения архивных дел своего представителя. Делегирован был Иван Михайлович Покровский, как наиболее опытный в деле архивоведения ученый. На базе академической библиотеки было решено создать Первое архивное отделение. Беззащитность академии перед произволом властей заставила Совет академии окончательно решиться в мае 1919 г., в целях защиты от разграбления, передать библиотеку полностью в распоряжение Губернского архива, управляющим которого явился Иринарх Аркадьевич Стратонов, пользующийся полным доверием владыки-ректора Анатолия (Грисюка) и членов профессорской корпорации¹⁷.

В это время сложилась нестандартная ситуация: юридически библиотека принадлежала архиву, при этом архивом была гарантирована неприкосновенность и неделимость ее фонда, но фактически продолжала работать в своем прежнем статусе: профессора и студенты могли свободно пользоваться ее фондом, а штат библиотеки состоял из профессоров академии. Начиная с лета 1917 г., когда было реквизировано главное здание академии, и до октября 1919 г. в здании библиотеки в утренние часы читались лекции. Профессора и преподаватели, по свидетельству Ивана Михайловича Покровского, посещали библиотеку вплоть до закрытия академии в 1921 г., а студенты даже в эти годы писали в читальном зале свои курсовые работы и сдавали их в установленном порядке в библиотеку¹⁸.

В сентябре 1919 г., когда под военный госпиталь был полностью занят восточный флигель, в котором находилась квартира ректора, жилые помещения служащих, общежитие студентов и канцелярия и академия была вынуждена освободить все свои здания. Архив академии из канцелярии был по согласованию с Иринархом Аркадьевичем Стратоновым и Иваном Михайловичем Покровским временно перенесен в здание библиотеки (тогда уже первое отделение Губернского архива), но так и остался там навсегда. Ныне архив академии находится в фонде 10 Государственного архива Республики Татарстан¹⁹.

В Первом отделении архива в качестве штатных и внештатных сотрудников работали профессора академии и светские ученые, сложился уникальный научный коллектив. Даже в это время продолжались исследования рукописного наследия. Известно, что уже в июле 1919 г. при 1-м отделении архива была образована особая комиссия по описанию рукописных сборников Соловецкой библиотеки, Анзерского скита

¹⁵ ГА РТ. Ф.10. Оп. 1. Д. 11478. Л. 148-149.

¹⁶ Там же. Л. 3.

¹⁷ Там же. Л. 151.

¹⁸ *Тропольская О. В.* «Я не столько археолог и музейист, сколько историк-археограф и архивист...» (О работе И. М. Покровского в Казанском губернском архиве в 1920–1930-е гг.) // Эхо веков. 2009. № 2. С. 106–122.

¹⁹ ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11478. Л. 120.

и других рукописных собраний. В состав комиссии входили как ученые академии: профессор Иван Михайлович Покровский, отец Николай Петров, доцент академии архимандрит Афанасий (Малинин), так и светские ученые — профессор университета Иринарх Аркадьевич Стратонов, профессор Нестор Мемнонович Петровский, Сергей Иванович Порфирьев, стипендиат Петроградского университета Александр Исаакович Никифоров. Было продолжено описание историко-литературных рукописных сборников Соловецкой библиотеки²⁰. Последними исследованиями соловецких рукописей в период их нахождения в Казани является статья Александра Исааковича Никифорова «Соловецкий служебник XIII века» и Денике Бориса Петровича «Миниатюры рукописей Соловецкой библиотеки», напечатанные в журнале «Казанский библиофил» в 1921 г.²¹ В здании библиотеки также проходили работы по спасению городских архивов, что было связано с большими трудностями. Так, при участии Иринарха Аркадьевича Стратонова, Ивана Михайловича Покровского и других были спасены архивы Казанских высших женских курсов, Родионовского института, Промышленного училища, Псковской военной гимназии, эвакуированной в Казань, 1-й и 3-й мужских гимназий, Канцелярии попечителя Казанского учебного округа и многие другие²².

Но такие благоприятные условия не могли долго сохраняться, наступила совсем другая эпоха и безжалостная машина репрессий уже была запущена. Ситуацию в Губернском архиве осложнило следующее обстоятельство. Профессор Иринарх Аркадьевич Стратонов, уполномоченный Главного архивного управления, который в это время также был старостой прихода Кафедрального Благовещенского собора, вступил в борьбу за сохранение сокровищ древней ризницы собора XVI–XVIII вв. Ризницу удалось отстоять, передав ее ценности в Губернский музей. Но за активную деятельность в деле сохранения культурного наследия, за свою открытую церковную позицию, профессор Стратонов был арестован и выслан на известном «философском» пароходе в 1922 г. из страны²³. Из-за преследования был вынужден уехать из Казани и другой штатный работник 1-го отделения архива литературовед, фольклорист, этнограф Александр Исаакович Никифоров²⁴.

С уходом Иринарха Аркадьевича Стратонова ситуация в 1-м отделении архива стала постепенно меняться. В 1925 г. возник вопрос о передаче библиотеки в ведение Академического центра при Татнаркомпросе. Поначалу управление Татцентрархива пыталось противостоять любому изъятию или делению академического фонда. В январе 1926 г. управляющий Татцентрархива Анатолий Петрович Жаков пишет письмо в Управление Совета Народных комиссаров, в котором жалуетс на то, что Татнаркомпрос распоряжается фондами библиотеки Казанской духовной академии, не имея на это законных оснований. Управляющий архивом указывает и на то, что Академический центр ведет переговоры с публичной Ленинградской библиотекой на предмет обмена Соловецких рукописей на литературу, необходимую Академцентру в равной денежной стоимости. Анатолий Петрович Жаков также отмечает, что в 1925 г. двадцать тысяч академических изданий были переданы Татарскому коммунистическому университету, который расположился в главном здании бывшей Казанской духовной академии, этим положив начало расформированию библиотеки²⁵.

²⁰ Государственная архивная служба Татарстана (1916–2006): документы и материалы / сост. Л. В. Горохова и др. Казань. 2006. С. 48.

²¹ Журавский А. В. Казанская Духовная Академия на переломе эпох (1884–1921 гг.): дис. ... канд. ист. наук. М., 1999. С. 233.

²² Семейный архив О. В. Тропольской.

²³ Степанов А. Ф. История Казанской епархии в 1918–1924 гг. в свидетельствах современника. [Электронный ресурс] // Седмица.RU: Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия». URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/6416948/> (дата обращения 14.04.2024).

²⁴ Там же.

²⁵ Государственная архивная служба Татарстана (1916–2006): документы и материалы. С. 90–91.

В 1926 г. из Татцентрархива была изъята Соловецкая библиотека. Драматические подробности ее передачи описаны «летописцем» академической библиотеки Иваном Михайловичем Покровским. В архив поступила разрядка по сдаче макулатуры и с заведующего 1-м отделением архива Ивана Михайловича Покровского требовали, чтобы он сдал 5 000 пудов ненужных бумаг, на что он ответил, что у него и 50 не найдется. Не доверяя руководству архива и опасаясь за судьбу Соловецкой библиотеки, (и как оказалось не напрасно, по свидетельству Ивана Михайловича Покровского, впоследствии был уничтожен печатный фонд Соловецкой библиотеки) он обратился напрямую к заместителю наркома просвещения Михаилу Николаевичу Покровскому и Владимиру Викторовичу Адоратскому, в то время заместителю заведующего Центрального архивного управления. Это письмо, о котором узнало руководство архива, решило его судьбу, профессор был уволен. Но Иван Михайлович Покровский отказался сдать ключи от рукописного фонда, ссылаясь на то, что ценный фонд должен быть принят от него по доверенности, составленной еще Казанской духовной академией. «Я спасал до конца самое ценнейшее содержание бывшей академической библиотеки и рад, что спас его, и облегченно вздохнул только тогда, когда лично, давным-давно покинув службу в Татцентрархиве, заделал рукописи в ящики, которые затем были опечатаны особой комиссией под председательством представителя ГПУ в присутствии В. В. Адоратского, а мне была вручена копия сданной описи. Это было 24 ноября 1926 года, а из Татцентрархива я оказался выбывшим 22 марта 1926 года. Только тогда я успокоился». (Из письма М. Н. Покровскому)²⁶.

В январе 1927 г. Соловецкая библиотека передана в Центральный архив РСФСР²⁷, откуда в 1928 г. переправлена в отдел рукописей Государственной публичной библиотеки имени Н. Е. Салтыкова-Щедрина, (ныне Российская национальная библиотека), где хранится и в настоящее время²⁸.

В сентябре 1927 г. была решена участь и всего академического книжного собрания: состоялось совещание, на котором уникальный фонд был распределен между несколькими заинтересованными организациями. Распределение фонда совершилось следующим образом: исторический, географический, экономический и философский отделы, периодические издания, студенческую библиотеку передали Татарскому коммунистическому университету; восточную литературу, часть краеведческого материала, рукописный фонд миссионерского музея передали Дому татарской культуры, педагогическая, лингвистическая литература, отдел церковной истории, краеведческая литература, библиотека при этнографическом музее отошли к Восточному педагогическому институту. Рукописный отдел был оставлен в Центрархиве²⁹. Таким образом, уникальное книжное собрание библиотеки Казанской духовной академии было рассредоточено по отдельным хранилищам, библиотека перестала существовать, как единое целое. Здание библиотеки бывшей Казанской духовной академии было изъято позднее, в 1929 г., и передано под жилые помещения Татарского коммунистического университета. Так закончилась история богатейшего российского книжного собрания — библиотеки Казанской духовной академии. Нас, потомков, утешает только то, что главные научные сокровища академии сохранились и ныне доступны для исследователей. Рукописные и книжные собрания, архивы академии, ее музеи — в целом были сохранены благодаря мужеству и самоотверженным трудам профессоров академии и университета. Жизнь этих подвижников стала примером высокого служения Церкви и Отечеству в тяжелейших условиях. Их бескорыстие, верность свое-

²⁶ Троепольская О. В. «Я не столько археолог и музейист, сколько историк-археограф и архивист...». С. 106–122.

²⁷ Хасаншина Л. Из истории Национального архива Республики Татарстан // Эхо веков. 2004. № 1. С. 200–204.

²⁸ Журавский А. В. Казанская Духовная Академия на переломе эпох (1884–1921 гг.): дис. ... канд. ист. наук. М., 1999.

²⁹ Хасаншина Л. Из истории Национального архива Республики Татарстан. С. 200–204

му призванию, способность трудиться, преодолевая невыносимые обстоятельства жизни, поражает нас до глубины души.

В настоящее время основная часть книг фундаментальной библиотеки академии находится в Научной библиотеке имени Н. И. Лобачевского Казанского государственного университета. Редкие книги этого фонда находятся в Отделе рукописей и редких книг. В каталогах ОРПК Научной библиотеки мы находим издания со штампом БКДА — инкунабулы из коллекции Казанской духовной академии: Фома Аквинат. Сумма Теологии. 1496 г.; Николай де Лира. Беседы на послания (апостола) Павла. 1478 г. и другие. Эти издания попали в библиотеку Казанской духовной академии в 1853 г. из Императорской публичной библиотеки. Здесь же находятся книги гражданской печати первой четверти XVIII в. (14 экземпляров), поступившие в дар от коллежского советника Ивана Григорьевича Калашникова в 1847 г., книги кирилловской печати первой четверти XVII в.³⁰ Отдельное собрание Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки имени Н. И. Лобачевского составляют коллекции латинских и греческих книг XVI–XVIII вв., среди которых ранние европейские издания творений отцов Церкви: «*Maxima Bibliotheca veterum patrum*» в 27 томах, (Лион, 1677–1707), «*Bibliotheca veterum partum*», издание Галланда в 14 томах, (Венеция, 1765–1781), *Acta Sanctorum* (1643–1794) в издании болландистов.

Значительная часть книжного и журнального фонда библиотеки Казанской духовной академии находится в библиотеке Казанской православной духовной семинарии. Издания XVIII — начала XX вв. (около 60 тыс. единиц хранения) были переданы в 1990–1995 гг. Научной библиотекой имени Н. И. Лобачевского Казанского университета, в запасники которой они попали в 1932 г. при объединении с Научной библиотекой Татарской Республики, фонд которой был образован из собраний, национализированных после революции 1917 г., самым крупным из которых был фонд Казанской духовной академии³¹. В настоящее время отдел редких книг библиотеки семинарии можно рассматривать, как фонд-музей, в котором удалось сохранить память о том бесценном хранилище, которое когда-то составляло славу и гордость академии. На сегодняшний день это единственное место, где издания из библиотеки Казанской духовной академии представлены как единая коллекция, причем сохранен принцип систематической расстановки, т. е. книги стоят в том же порядке систематизации богословского и церковно-исторического разделов, как и в библиотеке академии. В редком фонде находятся уникальные экземпляры с автографами, дарственными надписями, маргиналиями и экслибрисами профессоров Казанской и других духовных академий, архиереев, известных религиозных деятелей. И в настоящее время он продолжает пополняться редкими экземплярами, в частности, благодаря сотрудничеству с потомками профессоров академии, которые считают библиотеку наследницей академической библиотеки и приносят в дар редкие книги и документы. Это сотрудничество является важным свидетельством сохранения духовной связи Казанской духовной семинарии с дореволюционной академией.

Список сокращений

ГА РТ — Государственный архив Республики Татарстан

Список использованных источников и литература

1. Аухадиева Г. А. Научная библиотека им. Н. И. Лобачевского // Татарская энциклопедия. Т. 4. Казань, 2008. С. 376.
2. ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11478.

³⁰ Государственная архивная служба Татарстана (1916–2006): документы и материалы. С. 106.

³¹ Аухадиева Г. А. Научная библиотека им. Н. И. Лобачевского // Татарская энциклопедия. Т. 4. Казань, 2008. С. 376.

3. ГА РТ. Ф. 408. Оп. 4. Д. 37.
4. ГА РТ. Ф. 408. Оп. 4. Д. 38.
5. Государственная архивная служба Татарстана (1916–2006): документы и материалы / сост. Л.В. Горохова и др. Казань. 2006.
6. Журавский А. В. Казанская Духовная Академия на переломе эпох (1884–1921 гг.): дис. ... канд. ист. наук. М., 1999.
7. Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Т. 2. Казань, 1891.
8. Липаков Е. В. Архипастыри Казанские. Казань, 2007.
9. Лобачева Е. Э. Музейный комплекс Казанской духовной академии (1842–1921): дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2012. С. 90.
10. Мустакимов И. А. Два собрания арабграфичных рукописей Казани // Эхо веков. 2009. № 2.
11. Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии за 1893 г. Казань, 1894.
12. Речь и отчет о состоянии Императорской Казанской духовной академии за 1915–1916 академический год. Казань, 1916.
13. Систематический каталог книг фундаментальной библиотеки Казанской духовной академии. Казань, 1874.
14. Степанов А. Ф. История Казанской епархии в 1918–1924 гг. в свидетельствах современника. [Электронный ресурс]. URL :<http://www.sedmitza.ru/lib/text/6416948/> (дата обращения 16.12.2024).
15. Троепольская О. В. «Я не столько археолог и музейист, сколько историк-археограф и архивист...» (О работе И. М. Покровского в Казанском губернском архиве в 1920–1930-е гг.) // Эхо веков. 2009. № 2. С. 106–122.
16. Хасаншина Л. Из истории Национального архива Республики Татарстан // Эхо веков. 2004. № 1. С. 200–204.
17. Dixi et animam levavi. В. А. Игнатъев и его воспоминания / сост. В. Г. Бояршинов. Пермь, 2018.

Приложение 1

На память о библиотеке

Для памяти

В первый день взятия Казани большевиками я нарочито ходил в Академию, чтобы посмотреть, что в ней делается, но ничего особенного не заметил. Все было пусто. Меня больше всего интересовала Библиотека. Замок на библиотечных дверях был цел. На второй день я также пошел в Академию, чтобы спасти картины, находящиеся в квартире Ив[ана] Петров[ича]¹, которая могла быть реквизирована... Здесь от службы Преосвящ[енного] я узнаю, что прибывшие большевики желали освидетельствовать библиотеку с тем, чтобы убедиться, нет ли в ней оружия. Это сообщение меня сильно обеспокоило. Тогда я отправился к библиотеке и здесь стал допытываться у товарищей — не входил ли кто в библиотеку. Находившиеся у библиотеки солдаты ответили, что не замечали... Подошли довольно интеллигентные лица из красноармейцев, заинтересовавшиеся моим разговором. Я им объяснил, что весь корпус — библиотека, в ней не только академич[еские] книги, но и профессор[ские], и что в настоящее время профессора продолжают работать. Мне также хотелось поработать, взять книг и т. д. Подошел любознательный подросток — красноармеец, который решительно заявил, что в библиотеке никто не был — это он хорошо знает, поэтому ч[то] все время находился у двери библиотеки... Я успокоился, подергал замок и ушел... На следующий день или через день я опять пошел в Академию справиться о квартирных деньгах, посмотреть на библиотеку и посмотреть, что делается в самом корпусе... Я как-то пролез к больше-

¹ Веселовский Иван Петрович — помощник инспектора.

викам и они присмотрелись ко мне... Встречаю недалеко от ворот Ив[ана] Дмитриевича², спрашиваю его, а где ключи от библиотеки, он отвечал, что их нету... Их взял малой монах — помощ[ник] библиотекаря, унес с собой. Квартиру о. Иринаея³ разграбили... Ключей м[ожет] б[ыть], не взяли и они валяются в его квартире... Он идет в разграбленную квартиру, м[ожет] быть найдутся ключи... На этом мы расстались с Иваном Моревым... Я ежедневно бывал в Академии, заходил в корпус... Бывал около канцелярии, но в канцелярию не заходил. Осмотрел даже бывлой сад, чтобы видеть, что с ним сделалось... Замок на библиотеке был цел. Искали поросят в <нрзб>, а нашли...

11 сентября часов в 12 звонок ко мне. И[ван] М[орев] <нрзб> сообщает, что нужно поговорить. Я сразу по ходу дела не <нрзб>. От И[вана] М[орева] узнаю, что в библиотеке опять разгром... Все перерыто... Это обнаружено Правлением... Члены Правления знают. Я хотел тотчас пойти в библиотеку... Отправился к Павлу Петровичу⁴ за ключом, но только чрез два часа могли попасть в библиотеку. Намеренно пошел один... Действительно все перерыто... Но, кажется, ничего не взято... У меня сложилось первое впечатление, что сделана симуляция... На другой день я уже вместе с И[ван]ом М[оревым] пошел в <нрзб> чтобы взять кое-какие вещи из своего сундука и из имущества П[етра] В[асильевича]⁵... И[ван] М[орев] все время охал и охал. Он на своей площади бережет чужое имущество, а взял все в суетности... Тут я почти случайно (хотя намеренно) спросил: А где же нашли ключи? И[ван] М[орев] объяснил, что ключи, действительно, были в квартире Иринаея и там найдены Мишей, который передал их [Сергею]. А[лексеевичу]⁶, а тот церковному Сергею (или наоборот), я не припомню... Один из последних отдал ключи П[авлу] П[етровичу]... Видимо, И[ван] М[орев] не ожидал моего вопроса, и что-то отвечал путанно... У меня осталось впечатление, что некоторое время библиотечные ключи были в руках у [Сергея] А[лексеевича] и Ив[ана] Морева... Тогда заключение напрашивается само собой...

Записано 12-го сентября.

Приложение 2

Библиотекари Казанской духовной академии (с 1842 г. по 1919 г.), их штатные и сверхштатные помощники

Должности библиотекаря Казанской духовной академии и его помощника всегда считались почетными, но в то же время должность заведующего библиотекой была очень нелегкой, по крайней мере, она стала такой с конца 1850-х годов, но при этом мало оплачиваемой (по уставу и штату 1842 года заведование библиотекой было предоставлено с очень малым окладом — 172 рубля в год). В первое время, когда книг было мало, библиотекаря, конечно, было мало и работы; до 1856 года правление всю работу по библиотеке возлагало только на одного библиотекаря, не назначая ему никакого помощника. Библиотекарь один должен был управлять и с выдачей книг, и с ведением библиотечных документов, которые состояли из систематического каталога и из каталога вновь поступивших книг, расположенного тоже по систематическим отделам. Хронологический каталог вела канцелярия правления, которое и выписывало, и получало книги. За время существования библиотеки Казанской духовной академии библиотекарями было 11 ее известных профессоров и преподавателей.

² Морев Иван Дмитриевич — возможно, служитель Казанской духовной академии.

³ Иеромонах Иринаей (Шульмин), окончил академию в 1918 г., уехал в Екатеринбургскую епархию осенью 1918 г.

⁴ Пономарев Павел Петрович — профессор Казанской духовной академии, в эти годы помощник ректора.

⁵ Знаменский Петр Васильевич — профессор Казанской духовной академии.

⁶ Покровский Сергей Алексеевич — священник, двоюродный брат Ивана Михайловича Покровского, выпускник Казанской духовной академии 1918 г.

Первым библиотекарем Казанской духовной академии был профессор словесности Михаил Семенович Холмогоров⁷. Он служил в этой должности с 24 ноября 1842 г. по 31 января 1844 г. В это время еще не было даже помещения для библиотеки, так как не было и книг, а какие существовали, все были разобраны по рукам.

С 1 февраля 1844 г. до сентября 1847 г. библиотекой Казанской духовной академии стал заведовать профессор Иван Алексеевич Смирнов-Платонов⁸.

Следующим библиотекарем был профессор архим. Серафим (Протопопов)⁹, который служил на этой должности с сентября 1847 г. по 25 августа 1854 г.

С сентября 1854 г. до весны 1858 г. заведующим библиотекой был профессор архим. Вениамин (Благодрагов)¹⁰.

При нем, вследствие быстрого увеличения библиотеки, в 1854 и 1855 гг. была введена должность помощника библиотекаря. В 1855 г. в Казань поступила библиотека Соловецкого монастыря и Анзерского скита и увеличилось число рукописей и старопечатных книг. Поэтому библиотеку пришлось поместить в двух разных помещениях, разделив на два отдела и назначив двух библиотекарей. Один отдел составила фундаментальная библиотека, другой – библиотека всяких рукописей и старопечатных книг, в том числе и соловецких; к последнему присоединена была и вся учебная библиотека.

Первым помощником библиотекаря, которому был отдан в заведование этот второй отдел библиотеки, в феврале 1856 г. был определен бакалавр Иван Яковлевич Порфирьев¹¹.

Потом в 1858 г. Иван Яковлевич Порфирьев перешел на работу библиотекаря фундаментальной библиотеки на место профессора архим. Вениамина (Благодрагова) (И. Я. Порфирьев заведовал этой библиотекой до 1862 г.), а помощником его по Соловецкой и учебной библиотекам 7 мая 1858 г. был определен бакалавр Иван Михайлович Добротворский (до 1864 г.)¹².

⁷ Михаил Семенович Холмогоров (1805 — 1 января 1853) родился в Москве в семье причетника, окончил Вифанскую духовную семинарию, Московскую духовную академию, по окончании которой преподавал в Нижегородской духовной семинарии, Московской духовной академии. В 1842 г. был переведен в Казанскую духовную академию в звании ординарного профессора на кафедру словесности. Но служба в Казанской академии ему не нравилась, и в 1844 г. по его просьбе он был переведен на преподавание в Вифанскую семинарию.

⁸ Иван Алексеевич Смирнов-Платонов (1814–1860) — сын священника Владимирской епархии, окончил в 1836 г. Вифанскую духовную семинарию, а в 1840 г. — Московскую духовную академию. С 1842 г. он в Казанской духовной академии — ординарный профессор по кафедре философии, с 1844 по 1847 г. — библиотекарь, а с 1845 г. — член внешнего правления академии. В 1847 г. уехал из Казани в связи с женитьбой на москвичке. Академия проводила его с особенной честью, исходатайствовала ему в награду за отличную службу полный профессорский оклад. Последняя его должность — с 1857 г. настоятель Крестовоздвиженской церкви Санкт-Петербурга.

⁹ Архимандрит Серафим (в миру Симеон Иванович Протопопов) (1818–1891) — профессор, епископ Русской Православной Церкви, епископ Самарский и Ставропольский. Родился в Москве в семье священника, окончил Московскую духовную семинарию, в 1844 г. — Московскую духовную академию, с 1844 г. — в Казанской духовной академии: учитель по общей словесности, бакалавр, в 1847 г. пострижен в монашество, с 1851 г. — профессор Казанской духовной академии, редактор «Православного собеседника». В июне 1852 г. возведен в сан архимандрита, с 1854 г. — инспектор Казанской духовной семинарии. В Казани служил до 1855 г. После — ректор Симбирской духовной семинарии, ректор Тверской духовной семинарии. Скончался в Самаре.

¹⁰ Архимандрит Вениамин (Благодрагов) (20 января 1825 — 2 февраля 1892) — православный миссионер и писатель. При рождении имел имя — Василий Антонович Колчев. Родился в семье священника Тамбовской губернии. В 1846 г. окончил Тамбовскую духовную семинарию, в 1850 г. — Казанскую духовную академию и оставлен бакалавром на кафедре церковной истории. На последнем курсе пострижен в монашество. С 1852 г. — помощник инспектора. С 1856 г. — архимандрит. С 1857 г. — профессор, 1858 г. — инспектор Казанской духовной академии. С 1858 г. — ректор Томской духовной семинарии, с 1861 г. — ректор Костромской духовной семинарии. С 1868 г. — епископ Камчатский, с 1873 г. — епископ Иркутский и Нерчинский. Скончался в Иркутске.

¹¹ Иван Яковлевич Порфирьев (23 сентября 1823 — 26 октября 1890) — филолог, богослов. Родился в семье священника Вятской епархии. Окончил Вятскую духовную семинарию, в 1848 г. — Казанскую духовную академию. По окончании курса стал ректором и назначен в преемники отцу Серафиму, как лучший студент по словесности и начал чтение лекций с 1849 г. В 1855–1858 гг. был помощником библиотекаря, в ведении которого находилась Соловецкая библиотека, а в 1858–1862 гг. — библиотекарь Казанской духовной академии. С 1859 г. — профессор кафедры словесности. В 1870–1882 г. — помощник ректора академии, в 1862–1872 гг. преподаватель словесности в Родионовском институте благородных девиц. Доктор богословия (1873 г.), член-корреспондент Петербургской академии наук (1873 г.), действительный статский советник (1880 г.). Автор большого количества трудов, в том числе «Истории русской словесности», которая использовалась в качестве учебного пособия в духовных и светских учебных заведениях. Скончался в Казани, похоронен на Арском кладбище.

¹² Иван Михайлович Добротворский (10 июня 1832 — 7 сентября 1883) — богослов, историк. Родился в семье свя-

Помощниками библиотекаря после Ивана Михайловича Добротворского стали бакалавр Петр Васильевич Знаменский¹³ (с 1864 по 1865 гг.) и бакалавр Александр Александрович Некрасов¹⁴ (с 1865 до 1870 гг.).

После Ивана Яковлевича Порфирьева библиотекарем с 29 марта 1862 г. был назначен профессор отец Хрисанф¹⁵, который служил в этой должности до 1865 г.

У помощника библиотекаря в то время дел было немного; его библиотека почти не изменилась, а выдача книг касалась главным образом учебного отдела. Но служба по фундаментальной библиотеке к 1860-м годам сделалась чрезвычайно сложной.

Еще при библиотекаре Иване Яковлевиче Порфирьеве в библиотеку поступило большое количество новых книг из Публичной библиотеки и других источников, и вследствие этого прежний каталог библиотеки, составленный в последний раз в 1852 г., оказался недостаточным. Поэтому он обратился в правление академии с просьбой дать ему помощников для писмоводительских дел. С этой целью правление прикомандировало до 1864 г. студента X курса Василия Ильича Перминова¹⁶, а после Перминова, окончившего в 1864 г. курс в академии, при библиотеке служил студент XI курса Иван Поликарпович Кувшинский¹⁷. Но и при такой помощи составление каталога все-таки оказалось невозможным.

щенника Нижегородской епархии. Окончил Нижегородскую духовную семинарию, а в 1856 г. — Казанскую духовную академию, после окончания которой преподавал там же историю и обличение русского раскола, немецкий язык, профессор (1864 г.). В 1865 г. перешел в Казанский университет на вновь открытую кафедру церковной истории профессором церковной истории, но в тот же год перешел на службу в ведомство Министерства народного просвещения. В 1865–1867 гг. — в заграничной командировке (Германия, Палестина, Египет). Имел чин действительного статского советника. Отличался замечательной даровитостью. Труды посвящены изучению истории сент и старообрядчества в России, памятников древнерусской письменности. Скончался в Казани, похоронен на Арском кладбище.

¹³ Петр Васильевич Знаменский (27 марта 1836 — 2 мая 1917) — историк, доктор церковной и русской истории, профессор Казанской духовной академии. Родился в Нижнем Новгороде в семье диакона. Окончил Нижегородскую духовную академию, а в 1860 г. — Казанскую духовную академию. Первое время состоял преподавателем философии и логики в Самарской семинарии, в 1861 г. получил в Казанской духовной академии кафедру математики в звании бакалавра. С 1866 г. — профессор кафедры русской истории, в 1870–1897 гг. — кафедры русской церковной истории. В 1870 г. издал «Руководство к русской церковной истории», которое к 1888 г. выдержало еще 4 издания и было признано «замечательным явлением в области церковно-исторической науки». По этому учебнику учились многие поколения семинаристов на всем пространстве России. Широкою известность получила также изданная в 1891–1892 гг. «История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 годы)». Был автором большого количества работ, в том числе и по истории миссионерства, по истории богословской полемики в России во второй половине XIX в. Он состоял почетным членом всех четырех духовных академий, Казанского университета, член-корреспондент Петербургской академии наук. От Московского университета получил звание доктора русской истории *honoris causa*, а также был почетным пожизненным или действительным членом в Московском обществе истории и древностей российских и во многих провинциальных обществах. Скончался в Казани, похоронен на кладбище Спасо-Преображенского монастыря.

¹⁴ Александр Александрович Некрасов (15 августа 1837 — 13 мая 1905) — богослов, языковед, магистр богословия. Сын священника Тверской губернии. Окончил Тверскую духовную семинарию, а в 1863 г. — Петербургскую духовную академию, по окончании которой работал в Казанской духовной академии, с 1865 до 1870 г. помощник библиотекаря, с 1869 г. — профессор кафедры греческого языка. Труды по проблемам перевода с греческого языка. Под его руководством осуществлялись научные переводы и издания Деяний Вселенских соборов и Поместных соборов Восточных церквей. Скончался скоропостижно на пароходе в Самаре 13 мая 1905 г., похоронен в Казани на Арском кладбище.

¹⁵ Отец Хрисанф (в миру — Владимир Николаевич Ретивцев) (1832 — 6 ноября 1883), епископ Русской Православной Церкви. Родился в семье сельского священника Тверской губернии. Окончил Тверскую духовную семинарию, Московскую духовную академию, по окончании которой принял монашество. С сентября 1858 г. работал в Казанской духовной академии на кафедре основного и обличительного богословия. В 1862–1865 гг. — библиотекарь Казанской духовной академии. В 1865 г. возведен в звание экстраординарного профессора Казанской духовной академии и переведен в Петербургскую духовную академию на кафедру нравственного богословия. В 1866 г. возведен в сан архимандрита и назначен инспектором Петербургской духовной академии. 1869 г. — ректор Петербургской духовной академии, с 1874 г. — епископ Астраханский и Енотаевский, с 1877 г. — епископ Нижегородский и Арзамасский. Скончался в 1883 г. в Москве.

¹⁶ Василий Ильич Перминов окончил Вятскую духовную семинарию, а в 1864 г. — Казанскую духовную академию, по окончании которой был преподавателем в епархиальном училище. Скончался в 1872 г.

¹⁷ Иван Поликарпович Кувшинский (1840–1921). Окончил Вятскую духовную семинарию, а в 1866 г. — Казанскую духовную академию, по окончании которой был определен в Кавказскую семинарию в класс церковной истории. В 1870 г. перешел на службу в ставропольскую гимназию, в 1871 г. — в Александровский тифлисский учительский институт, с 1873 г. — в кутаисскую гимназию, но в том же году снова перешел на духовно-училищную службу инспектором Тифлисской духовной семинарии, а в 1879 г. вышел в отставку и служил учителем женской гимназии в Ставрополе, был членом всех ставропольских общественных учреждений.

В 1865 г. помощник библиотекаря Петр Васильевич Знаменский был назначен заведующим библиотекой. Он прослужил в этой должности до введения нового устава в августе 1870 г.

В октябре 1865 г. П. В. Знаменский вошел в правление с донесением, что для скорейшего составления каталога требуются меры более решительные; для библиотекаря составление полного каталога он признавал делом совершенно невыполнимым, по его расчету для этого требовалось более 2 000 часов. Очевидно, что в руках библиотекаря, занятого, кроме библиотеки, еще работой по своей кафедре, и письмоводителя, занятого исполнением своих студенческих обязанностей, такая работа могла тянуться без конца. Он с математической точностью рассчитал, что за 4 года работы над составлением каталога с 1860 г. была составлена только 1/65 его часть. Поэтому библиотекарь предложил на некоторое время оставить при библиотеке оканчивающего курс студента Ивана Кувшинского, как человека уже опытного в библиотечном деле, с оплатой его работы, при этом сам Петр Васильевич Знаменский отказывался от выдачи своего жалования на это время. И. Кувшинский был согласен выполнить эту работу к 15 сентября 1866 г. Действительно, им была проделана огромная работа по составлению каталога библиотеки. Он был человеком очень деятельным и необычайно быстрым в работе. Уже к сентябрю 1866 г. он сумел составить этот каталог и переписать его в двух экземплярах, после чего был отправлен на службу по направлению.

После отъезда письмоводителя Ивана Поликарповича Петр Васильевич просил дать ему нового письмоводителя с платой ему даже в счет своего собственного библиотечного жалования.

В сентябре 1866 г. письмоводителем был назначен студент XIII курса Николай Константинович Миловидов¹⁸, который по окончании академии был оставлен секретарем совета и правления академии.

С возрастанием поступлений книг, которые требовалось внести в каталоги и расставить по местам, профессорам стало трудно сочетать свои основные обязанности с библиотечными, поэтому в 1865 г. было решено ввести должности освобожденного библиотекаря и его помощника (а с 1900 г. была введена даже еще должность сверхштатного помощника библиотекаря). Они замещались по конкурсу, иногда на одно вакантное место было до 12 претендентов. Каждая кандидатура тщательно рассматривалась на заседании Совета академии, а выбранный кандидат утверждался архиепископом. Кандидаты на должности библиотекаря и помощника имели, как правило, образование не ниже семинарского.

В 1870 г. после ухода с должности библиотекаря Петра Васильевича Знаменского было два кандидата на замещение этой вакантной должности. Совет единогласно выбрал на должность библиотекаря бывшего преподавателя математики Василия Стефановича Братолюбова¹⁹, оставшегося за штатом после закрытия в академии кафедры

¹⁸ Николай Константинович Миловидов (1844 — 4 июня 1896) родился в семье нижегородского кафедрального протоиерея, получившего потомственное дворянство. В 1866 г. окончил Нижегородскую духовную семинарию, а в 1870 г. — Казанскую духовную академию, по окончании которой был оставлен при академии секретарем Совета и Правления. В 1872 г. определением Святейшего Синода утвержден в степени магистра богословия и удостоен права ношения магистерского креста. В 1875 г. принял сан священника и назначен настоятелем Пятницкой церкви города Казани с сохранением должности секретаря Совета и Правления академии. В 1877 г. оставил службу в академии и был назначен законоучителем Казанской второй мужской гимназии. В 1880 г. возведен в сан протоиерея с переводом на место настоятеля Казанского собора Богородицкого женского монастыря. С 1883 г. — член Казанской духовной консистории. С 1887 г. — профессор богословия и настоятель Крестовоздвиженского храма Казанского университета. Скончался от грудной жабы 4 июня 1896 г., похоронен на Арском кладбище города Казани.

¹⁹ Василий Стефанович Братолюбов (1840 — 10 ноября 1909) родился в семье пономаря Олонецкой епархии, в 1863 г. окончил Олонецкую духовную семинарию, а в 1867 г. — Петербургскую духовную академию, по окончании курса обучения был назначен на службу в Казанскую духовную академию на кафедру математики, по закрытии которой после преобразования академии остался за штатом и поступил по собственному прошению на должность библиотекаря. В 1877 г. перешел на епархиальную службу, был рукоположен во священника к Воскресенской церкви города Казани. В 1877–1880 гг. — член правления Казанского мужского духовного училища, член Казанского уездного училищного совета, далее — благочинный над храмами первого благочиния города Казани, член Казанской духовной

математики. Он прослужил в этой должности до 1877 г. Это был очень ответственный и неутомимый сотрудник. Профессор Сергей Алексеевич Терновский писал: «Так, в 1873 г., принимая во внимание то постоянное усердие, с которым библиотекарь Василий Братолобов занимался приведением в порядок академической библиотеки и переноскою ее в новое помещение, не имея отдыха даже и в каникулярное время, а также ту быстроту и аккуратность, с которыми он совершил самое размещение библиотеки в новом ее помещении по системе и каталогам, исполняя при этом и канцелярскую работу, — Совет академии находил вполне справедливым и должным, в воздаяние отлично полезных трудов его, ходатайствовать в установленном порядке о награждении его годовым окладом получаемого им по штату содержания». В 1875 и 1876 гг. Совет академии объявлял ему свою благодарность и за заведование библиотекой. В 1877 г. Василий Стефанович Братолобов с разрешения Совета устроил еще алфавитный каталог рукописных сочинений, написанных студентами на научные степени магистра и кандидата и хранящихся в библиотеке. За отлично усердную службу он получал денежные награды — в 1871 и 1874 гг.

Помощниками библиотекаря Василия Стефановича Братолобова были:

– Михаил Иванович Богословский²⁰ (с 1870 г. до 1871 г.), Правлением академии выбран из 10 кандидатов;

– Флавиан (Земляницкий)²¹ (с 1871 г. до 1874 г.), Правлением академии выбран из 5 кандидатов;

– Павел Яковлевич Добротин²² (с 1874 г. до 1879 г.), Правлением академии выбран из 12 кандидатов;

– Федор Иванович Троицкий²³ (с 1879 г. до 1883 г.), Правлением академии выбран из 10 кандидатов;

консистории (1882–1899). В 1887 г. был назначен настоятелем Казанского собора Богородицкого женского монастыря и возведен в сан протоиерея, где служил до 1 августа 1905 г. Кроме того, в 1887–1898 гг. был законоучителем Казанской второй мужской гимназии, председателем законоучительского совета города Казани. С 1905 г. — духовник Казанского женского епархиального училища, служил в училищной церкви. Скончался в 1909 г. и был погребен напротив алтаря Казанского собора Богородицкого монастыря. Оба сына Василия Стефановича Братолобова окончили Казанскую духовную академию: старший — Михаил, 1874 г. р. (выпускник 1898 г.) служил помощником инспектора Казанской духовной академии, младший — Сергей (1882–1968; выпускник 1906 г.) в будущем — архиепископ Ульяновский и Мелекесский Иоанн.

²⁰ Михаил Иванович Богословский (1 января 1844 — 4 июля 1915) — богослов. В 1870 г. окончил Казанскую духовную академию, по окончании которой 10 дней служил преподавателем Тамбовской духовной семинарии, а с 26 августа 1870 г. до июля 1871 г. — помощником библиотекаря Казанской духовной академии. В 1871 г. — магистр богословия, перешел на должность доцента по кафедре Священного Писания. В 1884–1886 гг. — лектор немецкого языка, с 1886 г. — экстраординарный профессор, с 1895 г. — доктор богословия, ординарный профессор по первой кафедре Священного Писания Нового Завета. В 1897–1909 гг. — член Правления академии, 1897 г. — заслуженный профессор, 1908 г. — сверхштатный профессор. С 1911 г. — бесплатный сверхштатный профессор Казанской духовной академии. Издавал труды по толкованию Нового Завета. Основатель научной школы по экзегетике. Скончался 4 июля 1915 г. в Казани, похоронен на Арском кладбище.

²¹ Флавиан (в миру — Павел Иванович Земляницкий) — учитель Казанского духовного училища, в 1871 г. поступил на службу помощником библиотекаря Казанской духовной академии, а в 1874 г. оставил службу по болезни.

²² Павел Яковлевич Добротин — учитель нижегородского духовного училища, в 1874 г. поступил на должность помощника библиотекаря академии, а, прослужив 5 лет на этой должности, уволен был со службы по болезни.

²³ Федор Иванович Троицкий (1850–1924) родился в Симбирской губернии в семье священника. В 1872 г. закончил курс в Симбирской духовной семинарии. С 1872 г. — сельский народный учитель, 1874–1875 гг. — сторонний слушатель Московской духовной академии, 1875–1878 г. — вольнослушатель Казанской духовной академии. С 1878 г. — учитель Казанского духовного училища, с 1879 г. — помощник библиотекаря Казанской духовной академии, с 7 марта 1883 г. — библиотекарь Казанской духовной академии. С 1898 г. имел чин коллежского советника. Награжден орденами: Станислава 3-й и 2-й степеней, Святой Анны — 3-й и 2-й степеней и Святого Владимира 4-й степени. Федор Иванович Троицкий был известен и как русский церковный писатель и как библиист. Основные его литературные труды: «Забывтые и заброшенные, но крайне необходимые книги нашей школы, особенно духовной» (Казань, 1889), «Последняя пасхальная вечеря Иисуса Христа, по синоптикам и Иоанну» (ib, 1889), «Нагорная беседа Иисуса Христа (Матфей, V–VII гл.)» (ib, 1889) и монография «Апостол язычников Павел и апостолы обрезания в их отношении друг к другу в жизни и учении» (Казань, 2894, вып. 1–2). Федор Иванович Троицкий жил в здании академии, его квартира располагалась в западном флигеле, рядом с библиотекой. В сентябре 1918 г. тяжело заболел (разбил паралич), и Федор Иванович уже не мог вернуться к делам. Осенью 1919 г. родственники увезли его на родину,

– Василий Николаевич Дмитриевский²⁴ (с 1883 г. до 1884 г.), Правлением академии выбран из 6 кандидатов.

Такое большое количество претендентов на должность помощника библиотекаря свидетельствовало и о том, как неотступно некоторые добивались этой должности, и о том, что некоторые смотрели на нее или как на такую должность, при которой можно заниматься и другими делами, или как удобный случай поступить в академию.

По выходе Василия Стефановича Братолобова из академии на епархиальную службу в 1877 г. Совет академии из 5 кандидатов, подавших прошения на занятие должности библиотекаря, избрал, как вполне известного ему, помощника секретаря академии А. Е. Заблоцкого²⁵. В 1882 г. после очередной, проходившей ежегодно ревизии библиотеки, Совет академии выразил свою благодарность за заведование библиотекой А. Е. Заблоцкому.

В 1883 г., по выходе библиотекаря А. Е. Заблоцкого из академии в Казанский Императорский университет, из числа 6 кандидатов на должность библиотекаря Совет академии избрал вполне известное ему лицо — помощника библиотекаря Федора Ивановича Троицкого.

Помощниками библиотекаря Федора Ивановича Троицкого были:

- Никанор Алексеевич Лебедев²⁶ (с 14 мая 1884 г. до 1 мая 1896 г.), Правлением академии выбран из 9 кандидатов, заявивших свое желание занять эту должность;
- Александр Иванович Преображенский²⁷ (с 26 августа 1896 г. до 25 декабря 1898 г.);
- Григорий Александрович Талызин²⁸ (с 25 декабря 1898 г. до 16 августа 1912 г.);
- Иван Борисович Далматов²⁹ (с 16 августа 1912 г. до 1 октября 1914 г.);
- Федор Гаврилович Павловский³⁰ (с 1 октября 1914 г. до 1917 г.).

в Симбирскую губернию, где он скончался в мае 1924 г. (по записям Петр Иванович Покровского). Он прослужил в должности библиотекаря академии 32(!) года (а всего в академии, включая и должность помощника библиотекаря — 36 лет), причем до него за 40 лет в академии сменилось 9 библиотекарей.

²⁴ Василий Николаевич Дмитриевский окончил Калужскую духовную семинарию. С сентября 1871 г. по август 1876 г. состоял преподавателем Священного Писания в Самарской духовной семинарии, с 1876 г. — преподавателем в Псковской духовной семинарии — до 1879 г. преподавал Священное Писание, а в 1879 г. перешел на церковную историю; был членом педагогического собрания и секретарем правления семинарии; состоял инспектором классов и преподавателем Закона Божия в епархиальном женском училище. В 1875 г. окончил Казанскую духовную академию. В 1883 г. приват-доцент Казанской духовной академии при кафедре литургии, в 1883 г. был избран на должность помощника библиотекаря, но занимал эту должность недолго, около года, а затем переехал на службу в Киев, также на должность помощника библиотекаря. Имел чин статского советника. Литературные труды: «Александровская школа» (в приложении к Православному собеседнику за 1884 г. и отдельно).

²⁵ А. Е. Заблоцкий, выпускник Полоцкой духовной семинарии. В 1869 г. ректором академии архимандритом Никанором был вызван на должность письмоводителя правления Казанской духовной академии из Полоцка как большой делец по правленской части, а по преобразовании академии был избран на должность помощника секретаря Совета. В 1877 г. его повысили в звание библиотекаря, эту должность он занимал до 1883 г., когда перешел на службу в Казанский Императорский университет.

²⁶ Никанор Алексеевич Лебедев в 1878 г. окончил Казанскую духовную семинарию, с 1879 г. — учитель Казанского духовного училища, с 1884 г. до 1896 г. — в должности помощника библиотекаря. В 1896–1913 гг. — экономом Казанской духовной академии. Скончался 30 июня 1913 г. в Казани.

²⁷ Александр Иванович Преображенский окончил Казанскую духовную академию в 1896 г., кандидат богословия. С 1896 по 1898 г. — помощник библиотекаря Казанской духовной академии. Имел чин Коллежского секретаря.

²⁸ Григорий Александрович Талызин окончил в 1871 г. Казанскую духовную семинарию. С 29 июня 1871 г. — 1883 г. — учитель Чебоксарского духовного училища; с 9 октября 1883 г. по 1884 г. — эконом Казанской духовной академии; с 25 мая 1884 г. по 1898 г. — начальник Тетюшской уездной тюрьмы; с 1894 г. имел чин надворного советника. С 25 декабря 1898 г. по 1899 г. — исполняющий дела помощника библиотекаря; с 9 мая 1899 г. по 1911 г. — помощник библиотекаря Казанской духовной академии. Скончался в 1921 г. (по записям П. И. Покровского).

²⁹ Иван Борисович Далматов окончил в 1911 г. Казанскую духовную семинарию, с 16 августа 1911 г. — сверхштатный помощник библиотекаря Казанской духовной академии, а с 16 августа 1912 г. до 1 октября 1914 г. — штатный помощник библиотекаря.

³⁰ Федор Гаврилович Павловский (1873–1918) окончил в 1894 г. Казанскую духовную семинарию; в 1894–1902 гг. — псаломщик, с 23 сентября 1902 г. по 1 июля 1912 г. — помощник классного настоятеля Казанского реального училища; с 1919 г. имел чин коллежского асессора, в 1909 г. был награжден орденом Станислава 3-й степени. В 1917 г. был на военной службе. Скончался в 1918 г. (по сведениям П. И. Покровского). Ф. Г. Павловский — сын протоиерея

Кроме того, с 1 января 1900 г. до 16 августа 1912 г. у библиотекаря Федора Ивановича Троицкого было еще два сверхштатных помощника:

– Александр Гаврилович Яковлев³¹ (с 1 января 1900 г. до 16 августа 1911 г.) — сотрудник библиотеки с 1870 г., т. е. со времени подготовки библиотеки к переносу ее в новое помещение и приведению ее в порядок. В этом нелегком деле, а также в хранении библиотечных сокровищ, при выдаче и приеме книг Александр Гаврилович Яковлев был всегда надежным, в высшей степени аккуратным, деятельным, услужливым и понимающим дело сотрудником и помощником заведующих библиотекой — Василия Стефановича Братолобова, А. Е. Заблочного и Федора Ивановича Троицкого — и тем самым всегда значительно облегчал их труд по заведованию библиотекой. Принимая все это во внимание, Правление академии в 1883 г. уважило ходатайство библиотекаря Федора Ивановича Троицкого о прибавке этому скромному служителю жалования. Александр Гаврилович Яковлев один успевал исполнять свое дело, несмотря на увеличившееся вдвое против прежнего количество библиотечного имущества и обширность помещения самой библиотеки, сохраняя его драгоценные качества, несмотря на возраст;

– Иван Борисович Далматов (с 16 августа 1911 г. до 16 августа 1912 г.), перешедший на должность помощника библиотекаря.

С конца 1917 г. замещал Федора Ивановича Троицкого. С осени 1919 г. был назначен библиотекарем и хранителем библиотеки профессор Иван Михайлович Покровский³², а его помощником стал Варсонофий (Лузин)³³.

Таким образом, за все время существовавшей должности библиотекаря академии заведовали библиотекой 10 человек, причем, удивительно, что ни один из библиотекарей при сдаче библиотеки преемнику не подвергся начету за утрату книг, что нужно приписать сколько их собственной внимательности, столько же (за редким исключением) — честности и аккуратности студентов и других получателей книг.

Гавриила Александровича Павловского (1845–1904), священника церкви при Казанской окружной психиатрической лечебнице, похороненного на Арском кладбище Казани, и брат выпускника 1904 г. Казанской духовной академии, профессора, епископа Венского и Австрийского, викария Германской епархии, секретаря Архиерейского Синода Русской Зарубежной Церкви Василия (в миру Владимира Гавриловича Павловского; 1880, Казань — 1945, Мюнхен).

³¹ Александр Гаврилович Яковлев, почетный гражданин, с 1 декабря 1870 г. по 31 декабря 1899 г. — сотрудник академической библиотеки, с 1 января 1900 г. по 16 августа 1911 г. — сверхштатный помощник библиотекаря.

³² Иван Михайлович Покровский (17 января 1865 — 19 апреля 1941). Родился в семье сельского священника Тамбовской губернии. Окончил Тамбовскую духовную семинарию, а в 1895 г. — Казанскую духовную академию, по окончании которой был оставлен профессорским стипендиатом, и работал там же на кафедре русской гражданской истории, в 1897–1921 гг. — на кафедре русской церковной истории. Одновременно, в 1905–1908 гг. — редактор «Известий по Казанской епархии». Лауреат Российской академии наук и Ученого общества истории древностей при Московском университете, действительный член Владимирской, Тамбовской, Нижегородской ученых архивных комиссий Императорского Московского археологического института. С 1921 г. работал в архивных учреждениях ТАССР (в 1930–1933 гг. был репрессирован и находился в ссылке в Казахстане, посмертно реабилитирован). Сыграл важную роль в сохранении библиотеки и архива Казанской духовной академии, архивов уездных городов и других архивов республики. Автор трудов по проблемам социально-экономической истории Казанского края, истории Русской Православной Церкви, источниковедению и краеведению. Член совета Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, член Предсоборного Сопещения и Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. Скончался в Казани, похоронен на Арском кладбище.

³³ Варсонофий (в миру Александр Владимирович Лузин; 6 июня 1888 — сентябрь 1937), епископ. Родился в семье потомственного почетного гражданина Миасского завода Оренбургской губернии. В 1908 г. окончил Уфимскую духовную семинарию, в 1912 г. окончил Казанскую духовную академию по 1 разряду. По окончании академии был пострижен в монашество и рукоположен во иеромонаха, назначен на должность преподавателя академии по кафедре истории и обличения русского сектантства в звании доцента. С августа 1912 г. состоял временно исполняющим обязанности наблюдателя Казанских миссионерских курсов, удостоен степени магистра богословия. С декабря 1919 г. — доцент Казанской духовной академии, помощник библиотекаря Казанской духовной академии. В 1921–1922 гг. — инспектор и профессор Высшего богословского института в Казани, одновременно был заведующим библиотекой Центрального архива ТАССР. В августе 1922 г. арестован и до 1925 г. находился в ссылках Нарымского края Томской губернии, в Туруханском крае Енисейской губернии. В 1926–1927 гг. — епископ Спасский, викарий Казанской губернии. В 1927–1929 гг. — снова в ссылке в Нарымском крае. В 1929–1930 гг. — епископ Иркутский. В 1930–1932 гг. — епископ Владивостокский. В 1931 г. вновь арестован и в 1932 г. осужден и приговорен к 10 годам ИТЛ, в 1932–1937 гг. заключение отбывал в Карелии (Беломорстрой), а 9 сентября 1937 г. приговорен к высшей мере наказания и в том же месяце расстрелян.

Список использованных источников и литературы

1. *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Т. 1-3. Казань, 1891.
2. *Терновский С. А.* Историческая записка о состоянии Казанской духовной академии после ее преобразования, 1870–1892. Казань, 1892.
3. Памятные книжки Казанской духовной академии за 1896–1917 годы.
4. Татарская энциклопедия в 6 томах. Казань: Изд-во Татарской энциклопедии. Казань, 2002–2014.
5. *Ермошин А. В.* Закон Божий в дореволюционной светской школе: религиозное обучение в средних учебных заведениях Казанского учебного округа. Казань, 2017.

СПОДВИЖНИК СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ВИКТОРА (ОСТРОВИДОВА) ЕПИКОП НЕКТАРИЙ (ТРЕЗВИНСКИЙ) И ЕГО СЛУЖЕНИЕ В КАЗАНИ

Шкаровский Михаил Витальевич

доктор исторических наук, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии, главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга

E-mail: shkarovs@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена церковному служению в Казани в конце 1920-х гг. одного из активных участников оппозиционной советской власти иосифлянского движения — епископа Нектария (Трезвинского). Являясь также ярким борцом с обновленческим расколом он пять раз подвергался арестам, отбывал срок заключения в Соловецком и других лагерях и был расстрелян в 1937 г. Во время своей церковной деятельности владыка написал большое количество посланий, которые активно распространялись верующими. Таким образом, епископ Нектарий является одной из самых заметных фигур не только иосифлянского движения, но и всего церковного сопротивления в СССР. Статья подготовлена на основе архивных документов.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, епископ Нектарий (Трезвинский), Казань, антирелигиозные репрессии, иосифлянское движение

BISHOP NEKTARY (TREZVINSKY), AN ASSOCIATE OF THE CONFESSOR VICTOR (OSTROVIDOV), AND HIS MINISTRY IN KAZAN

Abstract. The article is devoted to the church ministry in Kazan in the late 1920s of Bishop Nektary (Trezvinsky), one of the active participants in the Josephite movement opposed to the Soviet government. Being also a prominent fighter against the Renovationalist schism, he was arrested five times, served time in Solovetsky and other camps, and was shot in 1937. During his ecclesiastical activity, Vladyka wrote a large number of epistles, which were actively disseminated by the faithful. Thus, Bishop Nektary is one of the most prominent figures not only of the Josephite movement, but also of the entire church resistance in the USSR. The article is based on archival documents.

Keywords: Russian Orthodox Church, Bishop Nektary (Trezvinsky), Kazan, anti-religious repression, the Josephite movement

Shkarovsky Mikhail Vitalievich, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Church History at the St. Petersburg Theological Academy, Chief Archivist of the Central State Archive of St. Petersburg.

Одним из ближайших сподвижников священноисповедника Виктора, активно участвовавшим в оппозиционной советской власти иосифлянском движении (так называемой Истинно-Православной Церкви), окормлявшим десятки приходов в нескольких епархиях и имевшим многочисленных духовных детей, был епископ Нектарий (в миру Нестор Константинович Трезвинский). Он родился 20 января 1889 г. в с. Яцки Василевской волости Васильковского уезда Киевской губернии в семье псаломщика. С детства Нестор прислуживал в церкви с. Яцки и в 1902 г. поступил в Киевскую семинарию, которую закончил в 1908 г., и после рукоположения в сан диакона и священника служил до осени 1911 г. в церкви с. Парчино Киевской губернии. В 1911 г. о. Нестор поступил в Киевскую духовную академию и в 1914 г. во время учебы принял монашеский постриг в Киево-Печерской лавре. Через год, окончив академию со степенью кандидата богословия, с осени 1915 по

осень 1917 г. служил воинским священником на фронтах Первой мировой войны в 1-м Туркестанском стрелковом полку.

9 декабря 1917 г. иеромонах Нектарий поступил в число братии петроградской Александро-Невской лавры. 9 апреля 1919 г. указом Священного Синода к Пасхе был награжден за отлично-усердную службу золотым наперсным крестом, в том же году он был впервые арестован, но вскоре освобожден. В этот период пастырь познакомился с наместником лавры священноисповедником Виктором, с которым у него возникла духовная близость. 1 марта 1920 г. отец Нектарий был командирован в уездный город Ямбург Петроградской губернии для службы настоятелем Екатеринбургского собора, оставаясь при этом в составе братии лавры¹.

1 сентября 1921 г. вновь был арестован, заключение оказалось недолгим. 3 декабря 1921 г. о. Нектарий был освобожден по амнистии и вернулся в лавру. В Ямбург советские власти его не пустили, и в начале февраля 1922 г. иеромонах Нектарий уехал в г. Киев, где более полугода пребывал в Киево-Печерской лавре. После начала обновленческого раскола, к осени 1922 г. о. Нектарий вернулся в Петроград, но к обновленцам не примкнул и около года оставался за штатом².

После воссоединения с Православной Церковью в ноябре 1923 г. уклонявшейся в обновленчество братии Александро-Невской лавры, иеромонах Нектарий вновь стал насельником обители. Управляющий Ленинградской епархией епископ Кронштадтский Венедикт (Плотников) высоко оценил верность о. Нектария православию и в феврале 1924 г. назначил его благочинным монастырей северной столицы, возведя в сан архимандрита.

16 июня 1924 г. архимандрит Нектарий был хиротонисан в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры епископами Венедиктом (Плотниковым), Григорием (Лебедевым), Иннокентием (Тихоновым) и Кириллом (Васильевым) во епископа Велижского, викария Полоцко-Витебской епархии³.

Патриарх Тихон назначил нового владыку временно управляющим Полоцко-Витебской епархией, однако епископ Нектарий к месту служения допущен не был, так как советские власти взяли с него подписку о невыезде из Ленинграда. В декабре 1924 г. Патриарх Тихон назначил владыку Нектария епископом Яранским, викарием Вятской епархии. 6 декабря епископ Нектарий участвовал в празднике св. кн. Александра Невского в лавре и в начале января 1925 г. выехал в г. Яранск⁴.

С первых дней служения там епископ Нектарий вел бескомпромиссную борьбу с обновленцами. С его приездом вновь перешел под патриаршее управление Свято-Троицкий собор⁵. С января 1925 г. владыка окормлял более 40 «тихоновских» приходов. В середине мая владыка ненадолго уезжал в Ленинград, произнеся перед отъездом особенно резкую в отношении обновленцев проповедь. Вскоре после возвращения в Яранск, 25 мая 1925 г. он был арестован ГПУ⁶.

На допросах епископ Нектарий виновным себя не признал. В течение месяца органы следствия допросили ряд свидетелей — мирян и священников и посчитали, что их показаниями «вина» владыки доказана. В составленном 30 июня 1925 г. обвинительном заключении говорилось об обвинении «гражданина Трезвинского» в том, «что он, будучи епископом гор. Яранска, при исполнении религиозных обрядов и выступлений использовал таковые в целях: 1) возбуждение крестьянского населения с религиозными предрассудками против рабоче-крестьянской власти;

¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 204-1917 г. Д. 509; Ф. 11-1919 г. Д. 20. Л. 3-5.

² Записки протоиерея А. Лебедева о русской церковной жизни первой половины XX века. Л., 1926. Рукопись. С. 149.

³ Там же. С. 19.

⁴ АУФСБ Кировской обл. Ф. арх.-след. дел. Д. СУ-3930. Л. 118.

⁵ *Татиана, инокия*. Новомученик Нектарий (Трезвинский), епископ Яранский // Православная жизнь. 1997. № 2. С. 2.

⁶ АУФСБ Кировской обл. Ф. арх.-след. дел. Д. СУ-3930. Л. 118-119.

2) дискредитирование последней в глазах населения; 3) используя епископский сан, являлся организующим монархическим центром в Яранске...»⁷.

В период пребывания в вятской тюрьме владыка Нектарий написал и смог передать на свободу яркое антиобновленческое послание «Реформация», разоблачая «церковные реформы» раскольников⁸. Постановлением Особого совещания при коллегии ОГПУ от 13 ноября 1925 г. Владыка был осужден на 3 года Соловецкого концлагеря, где 7 июня 1926 г. подписал знаменитую «Памятную записку соловецких епископов»⁹.

После публикации в августе 1927 г. Декларации Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) о лояльности советской власти епископ Нектарий первоначально, под влиянием старшего архиерея на Соловках — архиепископа Илариона (Троицкого), не осудил ее. Однако через несколько месяцев его позиция изменилась. Как писал в одном из своих посланий сам епископ Нектарий, 8 февраля 1928 г. он отказался от административного подчинения митрополиту Сергию; владыка был принят в церковное общение с иосифлянами через посланную от епископа Гдовского Димитрия (Любимова) просфору.

В ответ на его отход епископ Нектарий был запрещен митрополитом Сергием и Временным Священным Синодом в священнослужении и 4 марта 1928 г. смещен с Яранской кафедр. Летом и осенью 1928 г. на Соловках владыка Нектарий сослужил епископам Глазовскому Виктору (Островидову) и Котельническому Илариону (Бельскому), также не принявшими «Декларацию 1927 г.», и таким образом вошел в состав викторианской группы «непоминающих». После окончания срока наказания владыка Нектарий был освобожден из лагеря 20 ноября 1928 г. по постановлению Особого совещания при коллегии ОГПУ от 18 мая 1928 г. с лишением права проживания в семи важнейших городах и Вятке сроком на три года¹⁰.

Епископ Нектарий выбрал для поселения Казань, которая в конце 1920-х — 1930-е гг., в связи с именем митрополита Казанского Кирилла (Смирнова), привлекала многих ссыльных священников, не разделявших позиций митрополита Сергия. Владыка Нектарий предполагал, что именно в Казани можно будет найти значительное число единомысленного ему духовенства. Этот город находился относительно недалеко от Яранского округа, и оттуда можно было управлять паствой. Кроме того, Казань, как место поселения, настоятельно рекомендовал епископ Виктор (Островидов), указывавший, по крайней мере, двух человек, к которым можно было бы обратиться сразу по приезде на новое место. Первым был профессор Казанской духовной академии, замечательный русский философ и богослов, Виктор Иванович Несмелов, открыто исповедовавший свое отношение к советской власти, как гонительнице Церкви, и высказывавшийся в поддержку митрополита Кирилла (в противостоянии его митрополиту Сергию).

Другим человеком, которого рекомендовал епископ Виктор, был известный в Казани проповедник священник Николай Троицкий. Именно к нему в Вознесенскую церковь сначала и явился приехавший в декабре 1928 г. в Казань епископ Нектарий, но о. Николай занимал тогда двойственную позицию: он поминал митрополита Кирилла, но в то же время не прерывал отношений и с временно управляющим Казанской епархией епископом Чебоксарским Афанасием, принявшим сторону митрополита Сергия. Подобная позиция не удовлетворила владыку Нектария, и он прекратил с о. Николаем церковное общение.

Посетил епископ и В. И. Несмелова, здесь он нашел гораздо больше взаимопонимания: профессор однозначно высказался за то, что митрополит Сергий, «как

⁷ АУФСБ Кировской обл. Ф. арх.-след. дел. Д. СУ-3930. Л. 58, 113–116, 119–124.

⁸ Послания и письма свят. Нектария // Православная жизнь. 1997. № 2. С. 16–18.

⁹ *Польский Михаил, протопр.* Новые мученики российские. Т. 1. Джорданвилль, 1947. С. 165.

¹⁰ Информационный центр МВД Карелии. Картотена учетных карточек.

виновник церковной катастрофы, должен быть низвергнут». Но Виктор Иванович был к тому времени 65-летний больной человек, находившийся под постоянным наблюдением ГПУ. Все это не позволяло часто навещать его, и владыка Нектарий, поселившийся в Козьей слободе, в доме Сомова по адресу: Октябрьская улица, д. 22, сначала оказался в определенной изоляции, так как почти во всех казанских храмах поминали митрополита Сергия.

Вскоре после своего прибытия в Казань, епископ Нектарий, в посылке своей ленинградской духовной дочери, Матрены Кунцевич, получил письмо от архиепископа Дмитрия (Любимова) с вопросом: не отошел ли преосвященный от возглавляемого митрополитом Иосифом (Петровых) церковного течения? Владыка Нектарий ответил телеграммой, в которой сообщил о твердом единении с ними¹¹. В дальнейшем он поддерживал постоянную связь с ленинградскими иосифлянами. Так настоятель их кафедрального собора Воскресения Христова протоиерей Василий Верюжский на допросах 24 апреля и 8 мая 1931 г. рассказал о высылке денег епископу Нектарию в Казань.

8 января 1929 г. владыка обратился с посланием к своей Яранской пастве, призывая ее окормляться у него, а не у сергианского епископа Серафима¹². Послание владыки оказало заметное воздействие на верующих, и вскоре под его окормление перешло несколько десятков приходов. При этом епископ назначал во вдовствующих храмы своей епископии и священников из других епархий. Подобный случай, в частности, произошел осенью 1929 г. с иосифлянским протоиереем Никитой Игнатьевым¹³.

В Татарской республике противники Заместителя Патриаршего Местоблюстителя разделялись на представителей двух направлений: приверженцев митрополита Иосифа (Петровых) и митрополита Кирилла (Смирнова), которые значительно более мягко оценивали действия митрополита Сергия и никогда не отрицали благодатности таинств, совершаемых сергианским духовенством. Последних возглавлял епископ Чистопольский Иоасаф (Удалов), проживавший в г. Козмодемьянске Марийской области. От него с различными поручениями к митрополиту Кириллу в ссылку (в Енисейск) ездили монахи Казанского Богородицкого монастыря.

Другая часть духовенства постепенно объединилась вокруг епископа Нектария: ссыльные священники Аркадий Волокитин, Евлампий Едемский-Своеземцев, монахини закрытых казанских монастырей — Мария (Преображенская), Степанида (Макарова), Анна (Баранова), Агафия (Липина), Мария (Верясова), Мария (Егорова), и др. Эти священнослужители совершали тайные богослужения в частных домах, принимали приходивших к ним за советами крестьян и при этом жестко проводили деление на «своих» и «чужих», причем в число последних попадали и некоторые представители кирилловцев. Видную роль играли о. Иаков Галахов, бывший профессор Томского университета, в 1918–1919 гг. — член «Высшего Временного Церковного Управления сибирских церквей», а также его сын Николай, до ареста в августе 1930 г. являвшийся заведующим Арским кладбищем. В церкви Ярославских чудотворцев на кладбище часто служило ссыльное духовенство, которому из треб разрешалось совершать только панихиды¹⁴.

В здании управления Арским кладбищем собирались бывшие профессора Казанской Духовной Академии В. И. Несмелов, И. М. Покровский, Я. М. Полянский, М. Н. Васильевский, И. И. Сатрапинский и другие, а также ссыльные священнос-

¹¹ Журавский А. В. Казанский период жизни владыки Нектария, епископа Яранского // Православная жизнь. 1997. № 2. С. 7–9.

¹² Послания и письма свят. Нектария. С. 18–20.

¹³ Вятский сушильник // Суздальские епархиальные ведомости. 1998. № 4. С. 35.

¹⁴ Оппозиция митрополиту Сергию в Казанской епархии // Православная Русь. 1995. № 10. С. 10.

лужители. Основные темы бесед были следующие: положение Церкви в условиях советского государства, вопрос оценки многочисленных прещений, накладываемых митрополитом Сергием на архиереев, его интервью иностранным журналистам и Декларация 1927 г. Почти все считали, что действия митрополита, несомненно, на руку власти, а интервью, фактически оправдывавшее репрессии ОГПУ против духовенства, является актом безнравственным, недостойным совести православного архиерея. В изъятую у отца Иакова Галахова ОГПУ дневнике было записано резко негативное мнение об этом интервью¹⁵.

Сын о. Иакова Николай Галахов в конце лета 1930 г. дал епископу Нектарию согласие на принятие сана и отъезд в с. Падерино Яранского округа на место арестованного и сосланного иосифлянского священника Иоанна Фокина. Однако рукоположение не успело состояться.

Епископ Нектарий со временем привлек на свою сторону и объединил не только наиболее радикальную часть кирилловцев, но и проживавших в Казани андреевцев — сторонников епископа Уфимского Андрея (Ухтомского). Так, миряне А. Ф. Соловьева, Е. А. Антипина, О. М. Антипина были в 1925 г. осуждены вместе с владыкой Андреем и после отбытия тюремного заключения, в феврале 1930 г. поселились в Казани на положении административно ссыльных. Они стали окормляться у епископа Нектария и распространять его послания среди крестьян¹⁶.

По собственному признанию епископа, окружавших его священнослужителей и мирян объединяло «непризнание митрополита Сергия и то, что все это были люди ссыльные». Многие православные христиане жили тогда ясным ощущением того, что вернулось время первохристианских гонений и, одновременно, настало время антихриста. Владыка Нектарий регулярно устраивал у себя дома тайные богослужения. Квартира его была уставлена иконами, перед ними находился столик, освященный как престол, на котором во время литургии полагался антиминс и Святые Дары. Это были удивительные службы, когда все молящиеся осознавали себя малой частью той первоапостольской Церкви, что много веков назад была также гонима и преследуема. Никто из собиравшихся на тайные богослужения не знал, уйдет ли он с этой службы свободным или будет схвачен выследившими верующих агентами ГПУ.

Один из завербованных осведомителей докладывал, что епископ Нектарий на «богослужебных собраниях» рукополагает священников и диаконов (которых направляет в Яранскую и Чувашскую епархии), вместе с ним служит священник Аркадий Волокитин, тоже устроивший у себя дома тайную церковь, при этом епископ и священник «с одной стороны... устанавливают связь с ссыльными людьми в Нарымском крае, Казахстане, Туруханском крае и т. д., а с другой стороны, с Вятской, Уфимской губерниями и соседними культурно отсталыми нацменскими республиками». От ссыльного духовенства и епископата к владыке Нектарию часто приходили письма, которые через монахов и монахинь закрытых монастырей рассылались в Вятскую и Уфимскую епархию, Чувашскую республику и Марийскую область. «Эта деятельность, контрреволюционной организации за пределами города Казани, — писал осведомитель ГПУ, — имела успех. Начинается паломничество к епископу Нектарию из среды чуваш, марийцев и вообще культурно отсталых народностей»¹⁷.

Верующие нередко приезжали с вопросом: не является ли настоящее время — антихристовым, последним? На это владыка отвечал, что «ничто из дел рук человеческих не долговечно», поэтому и советская власть недолговечна, но времена эти — есть времена последние. Спрашивали и о том, кого считать главой Русской Православной Церкви и кому подчиняться? Епископ показывал имевшиеся у не-

¹⁵ Оппозиция митрополиту Сергию в Казанской епархии. С. 11.

¹⁶ АУФСБ Республики Татарстан. Ф. арх.-след. дел. Д. 2-18199. Т. 1. Л. 66–67; Т. 3. Л. 531–532.

¹⁷ Там же. Л. 55–68, 75; Т. 3. Л. 58.

го письма архипастырей к митрополиту Сергию, в том числе переписку митрополита Кирилла (Смирнова) с Заместителем Местоблюстителя, и называл митрополита Сергия узурпатором не принадлежавшей ему власти и виновником церковной катастрофы. Владыка Нектарий говорил, что ныне следует подчиняться только митрополиту Петру, как Патриаршему Местоблюстителю¹⁸.

Во время проживания в Казани, владыка Нектарий иногда заходил в сергианские храмы, но не участвовал в богослужении и даже не общался со священниками, а лишь прикладывался к иконам и слушал пение. Однажды, когда епископ стоял в таком храме, то диакон совершавший каждение, стал кадить Владыке по архиерейскому чину троекратно. Однако епископ Нектарий отвернулся от него и не преподал своего архиерейского благословения. Был в это время и такой случай: умер один человек, родственники пришли к владыке и просили его совершить отпевание, а епископ спросил: «В какую церковь ходил усопший»? Выяснилось, что в сергианскую, и тогда владыка сказал: «Ну, пусть они его и отпевают»¹⁹.

3 июня 1930 г. в Казани начались аресты по делу о «филиале Всесоюзного политического и административного центров контрреволюционной церковно-монархической организации «Истинно-Православная Церковь» в Татарии и Нижегородском крае» (в состав которого в тот период времени входила Вятская епархия), продолжавшиеся до 31 августа 1931 г. Арестованный 30 августа 1930 г. епископ Нектарий, отцы Николай Троицкий и Николай Петров и епископ Иоасаф (Удалов) были заключены в изолятор Полномочного представительства ОГПУ в Татарской АССР, а остальных поместили в Казанский пересыльный дом заключения. Всем было предъявлено обвинение в активном участии в «антисоветском, церковно-монархическом, погромном филиале «Истинно-Православной Церкви» в Казани», хотя далеко не все арестованные принадлежали к иосифлянскому течению. Однако в ГПУ заранее была составлена «схема» организации в Татарской АССР. Кроме местных «ячеек», в этой схеме присутствовали «церковно-политический центр организации» — «Москва, церковь Никола Большой Крест, свящ. Никитин», и «церковно-административный центр» — «Ленинград, архиепископ Димитрий Гдовский»²⁰.

Обвинительное заключение было составлено на 33 человека. Согласно версии следствия, в Казани с середины 1920-х гг. существовала контрреволюционная церковно-монархическая организация, вдохновителем создания которой якобы являлся профессор В. И. Несмелов. В 1929–1930 гг. эта организация была преобразована в филиал «Всесоюзного центра ИПЦ». Затем в него будто бы влился созданный настоятелем Вознесенской церкви Казани протоиереем Николаем Троицким «Союз христианской молодежи», активно действовавший в среде студенчества. К филиалу «Всесоюзного центра» примкнула и группа из пяти административно ссыльных священнослужителей и мирян, проживавших в Козьей слободе Казани во главе с протоиереем Аркадием Волокитиным. Почти все участники организации распространяли контрреволюционные листовки и воззвания. Некоторые обвинялись даже «в агитации в пользу выступления Папы Пия Римского за крестовый поход против Советской власти»²¹.

Организация поддерживала контакты не только с викторианами, ленинградскими и московскими иосифлянами, митрополитом Кириллом (Смирновым), но и с заграницей. Так, священник Петропавловского собора Андрей Боголюбов обвинялся в том, что осуществлял связь с белоэмигрантом в Китае купцом Унжениным²².

¹⁸ АУФСБ Республики Татарстан. Ф. арх.-след. дел. Д. 2-18199. Т. 3. Л. 58; Оппозиция митрополиту Сергию в Казанской епархии. С. 9–10.

¹⁹ *Татиана, инокия*. Новомученик Нектарий (Трезвинский), епископ Яранский. С. 5–6.

²⁰ *Журавский А. В.* Казанский период жизни владыки Нектария, епископа Яранского. С. 11–12.

²¹ АУФСБ Республики Татарстан. Ф. арх.-след. дел. Д. 2-18199. Т. 1. Л. 58.

²² Там же. Л. 60.

Глава же иосифлян в Татарии, епископ Нектарий, согласно обвинительному заключению, «а) осуществил связь Казанской к/р организации церковников с церковно-административным и церковно-политическим центрами к/р организации “Истинно-православной церкви” и фактически преобразовал организацию в филиал упомянутых центров. б) Проводил большую вербовку в к/р организацию “истинные” по гор. Казани, ее окрестностям, а также на территории Маробласти, Вотобласти и быв. Вятской губернии, вдохновляя повстанческие движения среди крестьянства. в) Имел непосредственную связь с архиепископом Дмитрием Гдовским в церковно-административном центре к/р организации “истинные” и с деятелями церковно-политического центра упомянутой организации в Москве, которых осведомляя о состоянии и деятельности Казанского филиала Всесоюзной к/р организации “Истинно-православной церкви”»²³.

Первый допрос епископа Нектария состоялся 1 сентября 1930 г. Владыка отказался дать требуемые следователем признания: «За что я арестован — не знаю, но считаю, что арестован как контрреволюционер. Моление в моей квартире-келлии происходит по воскресеньям и по двенадцатым праздникам; в числе молящихся у меня бывают приезжие из Яранской епископии, приходы, не признающие митрополита Серия и его Синод. Я истинный сторонник Патриарха Тихона и стремлюсь быть таковым, и готов за него умереть... Молящиеся есть постоянные и проживающее в Казани, но сказать, кто является молящимися и фамилии их — я этого не скажу, т. к. считаю это предательством, т. е. полностью, и вообще, о своем богослужении говорить не намерен, и со своей стороны этого сказано никогда не будет. Главным образом, меня заставляет не говорить о наличии моих сторонников, количестве их и фамилиях то, что поскольку я произвожу богослужения тайно от властей, и за это я должен нести наказание, я хорошо понимаю, что тайное богослужение от властей и устраивание совещаний и бесед — это есть с моей стороны преступление и за это я должен [быть] судим госвластью. Что-либо сказать и говорить о моей деятельности (и вообще, об общине моей) категорически властям (особенно — ГПУ) отказываюсь»²⁴.

Последующие три допроса с 5 июня по 20 июля 1931 г. епископ Нектарий выдержал не столь мужественно, видимо его пытали. Он не отрицал своего негативного отношения к советской власти, заявив: «Отношение Церкви, т. е. духовенства и верующих, в свете моих взглядов на советскую власть должно быть таким, каким оно может быть к царству сатаны, т. е. неприязненно-враждебное. Измениться отношение власти к Церкви не может, поэтому в беседах с верующими я всегда высказывался за необходимость избавления от советской власти». Не стал отрицать владыка и своей принадлежности к течению иосифлян, соглашаясь называть его даже «организацией Истинно-Православная Церковь»²⁵.

Органы следствия очень интересовали послания, рассылаемые епископом Нектарием через «монашествующий элемент». На эти вопросы владыка отвечал так: «За время пребывания в Казани мною было послано четыре обращения... Касались они вопросов: 1. мое отношение к митрополиту Сергию; 2. по поводу репрессий, наложенных на меня митрополитом Сергием; 3. дисциплинарного свойства среди духовенства; 4. по поводу волнений верующих в связи с перерегистрацией гражданской властью общин и патентов на торговлю свечами. Многие приходы расценили выборку патента и перерегистрацию как антихристово дело, т. к. знак серпа и молота в церкви есть уже знак антихриста. Я им не советовал выбирать патенты, а также перерегистрироваться, т. к. и я лично считаю, что знак советской власти в церкви — это знак сатаны». Характерно, что владыка на допросах не на-

²³ АУФСБ Республики Татарстан. Ф. арх.-след. дел. Д. 2-18199. Т. 1. Л. 56.

²⁴ Журавский А. В. Казанский период жизни владыки Нектария, епископа Яранского. С. 15.

²⁵ Там же. С. 13.

звал ни одного из тех «непоминающих», кто оставался на свободе; все названные им или уже были расстреляны или находились в ссылке²⁶.

5 января 1932 г. Особое совещание при коллегии ОГПУ вынесло решение о судьбе 32 обвиняемых. Владыка Нектарий отдельным постановлением коллегии ОГПУ от 26 января 1932 г. был подвергнут самому тяжелому наказанию — приговорен к 10 годам лишения свободы и отправлен в Прорвинский лагерь Западно-Казахстанской области²⁷.

И здесь епископ ревностно проповедовал Христа, защищал и отстаивал истинное православие. В 1933–1936 гг. он написал в лагере несколько посланий к пастве с осуждением деятельности митрополита Сергия. 2 августа 1937 г. епископа взяли под стражу в лагере по обвинению в антисоветской агитации. 8 сентября 1937 г. он был приговорен Особой тройкой Управления НКВД по Западно-Казахстанской области к высшей мере наказания и в тот же день расстрелян в г. Гурьеве. Государственная реабилитация произошла только в январе 1992 г. В октябре 1981 г. владыку прославил в лике святых Архиерейский Собор Русской Православной Церкви Заграницей.

В так называемом «катакомбном движении» долго была жива память о епископе-мученике Нектарии. Еще в послевоенное время в Поволжье существовали тайные общины, называвшие себя «нектарьевцами». Некоторые верующие и сейчас хранят фотографии и портреты владыки, из уст в уста передаются рассказы и предания о нем. Помимо, несомненно написанных епископом Нектарием посланий, существуют в списках апокрифические духовные поучения, приписываемые владыке, народное творчество, по-своему излагающее его наставления. Его реальные тексты парафразировались и расширялись, чтобы с их помощью ответить на насущные современные вопросы и авторитетом новомученика укрепить веру. Таким образом, епископ Нектарий является одной из самых заметных фигур не только иосифлянского движения, но и всего церковного сопротивления в СССР.

Список использованных источников и литературы

1. Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Кировской области (АУФСБ Кировской обл.). Ф. арх.-след. дел. Д. СУ-3930.
2. Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Республике Татарстан (АУФСБ Республики Татарстан). Ф. арх.-след. дел. Д. 2-18199.
3. Вятский сушильник // Суздальские епархиальные ведомости. 1998. № 4. С. 33–36.
4. Журавский А. В. Казанский период жизни владыки Нектария, епископа Яранского // Православная жизнь. 1997. № 2. С. 7–15.
5. Записки протоиерея А. Лебедева о русской церковной жизни первой половины XX века. Л., 1926. Рукопись.
6. Информационный центр МВД Карелии. Картотека учетных карточек.
7. Ожегин П. Узник Соловков // Вятский епархиальный вестник. 1992. № 5 (25). С. 4–6.
8. Оппозиция митрополиту Сергию в Казанской епархии // Православная Русь. 1995. № 10. С. 8–11.
9. Польский Михаил, протопр. Новые мученики российские. Т. 1. Джорданвилль, 1947.
10. Послания и письма свят. Нектария // Православная жизнь. 1997. № 2. С. 15–19.
11. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 204-1917 г. Д. 509; Ф. 11-1919 г. Д. 20.
12. Татиана, инокия. Новомученик Нектарий (Трезвинский), епископ Яранский // Православная жизнь. 1997. № 2. С. 2–6.

²⁶ Журавский А. В. Казанский период жизни владыки Нектария, епископа Яранского. С. 13–14.

²⁷ АУФСБ Республики Татарстан. Ф. арх.-след. дел. Д. 2-18199. Т. 1. Л. 74–76; Ожегин П. Узник Соловков // Вятский епархиальный вестник. 1992. № 5 (25). С. 6.

КАЗАНСКИЙ ПРОТОИЕРЕЙ ПАВЕЛ ИВАНОВИЧ ВОЗДВИЖЕНСКИЙ: К 125-ЛЕТИЮ СО ДНЯ КОНЧИНЫ

иерей Антоний Ермошин

кандидат исторических наук, доцент кафедры общей и церковной истории Казанской православной духовной семинарии, доцент кафедры религиоведения Казанского (Приволжского) федерального университета, доцент кафедры латинского языка и медицинской терминологии Казанского государственного медицинского университета

E-mail: antoniy_v@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена протоиерею Павлу Ивановичу Воздвиженскому († 25.09.1899), 125-летие со дня кончины которого исполнилось в 2024 г. Видный казанский священник и педагог, настоятель Смоленско-Димитриевской, Георгиевской и Тихвинской церквей г. Казани, законоучитель Казанской второй мужской гимназии и ряда городских начальных школ, протоиерей Павел Воздвиженский оставил значимый след в духовной истории Казани.

Ключевые слова: протоиерей П. И. Воздвиженский, Казанская епархия, Казанская духовная семинария, Казанский учебный округ, духовное образование.

KAZAN ARCHPRIEST PAVEL IVANOVICH VOZDVIZHENSKY: ON THE 125TH ANNIVERSARY OF HIS DEATH

Abstract. The paper deals with Archpriest Pavel I. Vozdvizhensky († September 25, 1899), the 125th anniversary of whose death is commemorated in 2024. A prominent Kazan priest and teacher, priest of the Smolensk Mother of God and St. Demetrius, St. George and Tikhvin Mother of God churches in Kazan, a religious teacher at the Kazan Second Male Gymnasium and a number of city primary schools, Archpriest Pavel Vozdvizhensky left a significant mark on the Church history of Kazan.

Keywords: Archpriest Pavel I. Vozdvizhensky, Kazan Diocese, Kazan Theological Seminary, Kazan Educational District, religious education.

Priest Anthony Yermoshin, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of General and Church History of the Kazan Orthodox Theological Seminary, Associate Professor of the Department of Religious Studies of the Kazan (Volga Region) Federal University, Associate Professor of the Department of Latin Language and Medical Terminology of the Kazan State Medical University

Павел Иванович Воздвиженский родился в селе Батеево Казанской губернии, в котором его отец служил священником. Это село, основанное в 1640 г. переехавшими из-под Казани чувашами, некогда входило в состав Агзегитово-Лоцмановской волости Свияжского уезда, впоследствии оно перешло в состав Яниково-Шоркистринской волости Цивильского уезда Казанской губернии, ныне это Чубаевское сельское поселение Урмарского района Чувашской Республики.

В 1848–1854 гг. Павел Иванович учился в Казанской духовной семинарии, которую окончил по первому разряду со званием студента. В 1855 г. получил назначение на должность учителя славянской грамматики, географии и арифметики Чебоксарского духовного училища. Здесь в 1857 г. за участие в пожертвованиях на военные нужды во время Крымской войны 1853–1856 гг. ему в числе прочих сотрудников училища была объявлена высочайшая благодарность государя им-

ператора, в том же году П. И. Воздвиженский был награжден бронзовой медалью В память Крымской войны на Владимирской ленте¹.

В июне 1861 г. Павел Воздвиженский был уволен из училища и с июля того же года занял должность письмоводителя при архиепископе Казанском и Свияжском Афанасии (Соколове; 1801–1868; на Казанской кафедре в 1856–1866 гг.). Именно архиепископ Афанасий 17 января 1865 г. рукоположил Павла Ивановича в сан священника к Смоленско-Димитриевской церкви Ягодной слободы г. Казани (в XX в. храм закрыт и разрушен, на его месте находится средняя общеобразовательная школа № 81 Кировского района на ул. Гладилова, д. 24). В мае того же года отец Павел стал законоучителем мужского и женского Ягодинских приходских начальных училищ, а уже 19 ноября того же 1865 г. — первого года своего священнослужения — за усердные труды был награжден набедренником. 19 апреля 1869 г. он удостоился награждения бархатной фиолетовой скуфьей за «успешное прохождение должности законоучителя» в Ягодинском училище. В том же году определением Казанского училищного начальства и с согласия Казанского губернского училищного совета за «добросовестное и особенно усердное прохождение законоучительской должности в Ягодинском приходском училище» ему была объявлена благодарность епархиального начальства, а в 1871 г. он удостоился благодарности епархиального начальства за «ревностное и успешное исправление наставнической должности»².

Долгий служебный путь священника Павла Воздвиженского был отмечен немалым числом иных наград, упоминаемых в его послужных списках. Так, 8 апреля 1873 г. он был награжден камилавкой, 20 декабря того же года приказом комитета Казанского учебного округа по представлению инспектора народных училищ Казанской губернии удостоился благодарности попечителя учебного округа за усердное и успешное преподавание Закона Божия, 6 ноября 1874 г., согласно представлению губернского училищного совета, за «особые успехи в деле народного образования» ему была объявлена архиерейская благодарность. За попечение о сборе пожертвований для бедных вдов и сирот духовного звания ему многократно выражалась благодарность казанского епархиального попечительства. 18 апреля 1877 г. иерей Павел Воздвиженский был награжден золотым наперсным крестом, 18 апреля 1881 г. — орденом святой Анны III степени, 5 августа 1882 г. — знаком Красного Креста, 25 февраля 1885 г. возведен в сан протоиерея, 1 апреля 1890 г. удостоен ордена святой Анны II степени, 15 мая 1894 и 6 мая 1895 гг. — благословений Святейшего Синода с выдачей соответствующих грамот. Наконец, 14 мая 1896 г. протоиерей Павел Воздвиженский получил орден святого Владимира IV степени, что обеспечило его детям потомственное дворянство³.

20 ноября 1868 г. священник Павел Воздвиженский был переведен из Ягодной слободы в Георгиевский храм на одноименной улице (ныне — улица Петербургская; храм уничтожен в XX в.). В 1869–1874 гг. он, как пользующийся доверием начальства и духовенства, состоял членом ревизионного комитета для проверки экономических отчетов Казанской духовной академии, в 1869–1872 гг. — членом аналогичного комитета в Казанском окружном женском духовном училище, в 1869 г. был членом ревизионного комитета для проверки приходских книг и отчетов Казанской духовной консистории за 1864–1865 гг., в 1870 г. — членом ревизионного комитета для проверки свечных доходов по церквам Казанской епархии с 1864 по 1869 г. а также ряда иных ревизионных комиссий. Например, в 1871 г. Казан-

¹ ГА РТ. Ф. 309. Оп. 1. Д. 113. Л. 128–133.

² Цит. по: *Ермошин А. В.* Закон Божий в дореволюционной светской школе: религиозное обучение в средних учебных заведениях Казанского учебного округа. Казань, 2017. С. 230.

³ Отметим, что протоиерей П. Воздвиженский успел получить данный орден за четыре года до того, как указом от 28 мая 1900 г. награждение IV степенью ордена св. Владимира стало давать награжденному лицу только права личного дворянства.

ским епархиальным съездом духовенства он избран членом комитета для приема, хранения и расходования сумм, принадлежащих духовенству Казанской епархии.

В 1869 г. указом Казанской духовной консистории в соответствии с выбором духовенства г. Казани иерей Павел Воздвиженский был назначен благочинным Второго благочиния казанских городских церквей, а также окружным благочинным церковью Казанского уезда на трехлетний срок. Переизбирался благочинным Второго казанского благочиния в 1872, 1879 и 1881 гг., в феврале 1870 г. участвовал в съезде депутатов Казанского училищного округа. В 1894 и 1895 гг. протоиерей Павел Воздвиженский был председателем съездов благочинных Казанской епархии, что также говорит о высоком доверии, которым он пользовался у собратьев.

В 1870 г. отца Павла назначили законоучителем Петровского женского училища, кроме того, он был законоучителем Казанского первого приходского училища. В 1871–1874 гг. являлся членом правления Казанского мужского духовного училища, в 1872–1874 гг. — членом комиссии по делам епархиальных съездов, с 1875 г. — членом законоучительского совета, впоследствии — членом-наблюдателем Казанского уездного отделения епархиального училищного совета. Опыт преподавания Закона Божия в начальных школах позволил священнику Павлу Воздвиженскому совместно с другим казанским священником и законоучителем Петром Маловым (1828–1893)⁴ стать автором «Программы для преподавания Закона Божия в начальных народных училищах»⁵.

16 сентября 1876 г. с разрешения попечителя Казанского учебного округа иерей Павел Воздвиженский стал исполняющим обязанности законоучителя подготовительного класса Казанской второй мужской гимназии. Заметим, что П. И. Воздвиженский не имел высшего богословского образования (духовной академии он не окончил), а, стало быть, не мог претендовать на законоучительскую должность в гимназии (согласно Уставу 1871 г. ее штатные педагоги должны были иметь высшее образование). Однако подготовительные классы при гимназиях не считались звеном среднего образования, поэтому преподавать в них могли и лица со средним образованием (в данном случае — семинарским).

Это назначение было связано с большой загруженностью основного законоучителя Казанской второй мужской гимназии протоиерея Василия Бережковского⁶, который отказался от преподавания в открывшемся при данной гимназии подготовительном классе. В связи с этим священник Павел Воздвиженский сам обратился к директору гимназии с прошением о назначении на вакантное место, на что были получены согласия директора народных училищ, архиепископа Казанского и Свияжского Антония (Амфитеатрова) (1815–1879; на Казанской кафедре в 1866–1879 гг.) и попечителя Казанского учебного округа Петра Дмитриевича Шестакова (1826–1889). Однако спустя три года последовал неожиданный отказ в утверждении о. Павла в этой должности от министра народного просвещения, который ссылаясь на гимназический Устав 1871 г., предусматривавший наличие лишь одного законоучителя в гимназии⁷. Священник П. Воздвиженский был ознакомлен с этим решением, но окончательно оно так и не было приведено в действие: при описании торжеств по случаю 50-летнего юбилея гимназии говорится, что торжественную литургию 22 августа 1885 г. совершил гимназический законо-

⁴ О нем см.: Ермошин А. В. Закон Божий в дореволюционной светской школе: религиозное обучение в средних учебных заведениях Казанского учебного округа. С. 295–297. В 2024 г. автору удалось установить точную дату кончины протоиерея Петра Малова — 20 декабря 1893 г., а также место его погребения — Арское кладбище, «на куртине, что при церкви Ярославских чудотворцев» (ГА РТ. Ф. 4. Оп. 169. Д. 25).

⁵ Программа для преподавания Закона Божия в начальных народных училищах // Известия по Казанской епархии. 1878. № 19. С. 532–547.

⁶ О нем см.: Ермошин А. В. Протоиерей Василий Николаевич Бережковский — «потерянный и забытый» ректор Казанской духовной семинарии (к 130-летию со дня кончины) // Православный Собеседник. 2024. № 4 (36). С. 8–11.

⁷ ГА РТ. Ф. 309. Оп. 1. Д. 82. Л. 1–10.

учитель протоиерей Николай Миловидов (1844–1896)⁸ в сослужении законоучителя приготовительного класса протоиерея Павла Воздвиженского⁹. По-видимому, распоряжение министра означало лишь отказ в принятии второго законоучителя на штатную должность с соответствующим казенным окладом. Таким образом, можно полагать, что протоиерей П. И. Воздвиженский был оставлен законоучителем приготовительного класса гимназии «из платы по найму».

В 1881 г. отец Павел, оставаясь благочинным Второго казанского городского благочиния, стал настоятелем Тихвинской церкви г. Казани (ныне действует как кряшенский приход и центр кряшенского благочиния Казанской епархии; переулок Михаила Худякова, д. 4), в которой прослужил до дня своей кончины. Здесь он стал пастырем довольно крупного городского прихода, во многом разносословного, но преимущественно рабочего. Его имя и подпись можно встретить в сохранившихся метрических книгах Тихвинской церкви. Так, 18 июня 1891 г. именно он совершил крещение сына прапрадеда автора данной статьи — казанского цехового Андрея Федоровича Никифорова (1855–1893) — младенца Павла (род. 15 июня, ум. 9 сентября 1891 г.)¹⁰.

Скончался «благочинный Казанских градских церквей второй половины, протоиерей города Казани Тихвинской церкви Павел Иванович Воздвиженский» 25 сентября 1899 г. в возрасте 67 лет от чахотки и был похоронен на Арском кладбище г. Казани, названном в метрической записи о его смерти и погребении «городским кладбищем при церкви Ярославских чудотворцев»¹¹.

Список использованных источников и литературы

1. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 4. Казанская духовная консистория. Оп. 169. Д. 15. Метрические книги с записями в приходских церквях г. Казани о родившихся, бракосочетавшихся и умерших за 1891 год.
2. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 4. Казанская духовная консистория. Оп. 169. Д. 25. Метрические книги с записями в приходских церквях г. Казани о родившихся, бракосочетавшихся и умерших за 1893 год.
3. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 4. Казанская духовная консистория. Оп. 169. Д. 56. Метрические книги с записями в приходских церквях г. Казани о родившихся, бракосочетавшихся и умерших за 1896–1899 годы.
4. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 309. Вторая казанская мужская гимназия, г. Казань. Оп. 1. Д. 82. Об определении законоучителем приготовительного класса в 2 Казанскую гимназию Павла Воздвиженского.
5. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 309. Вторая казанская мужская гимназия, г. Казань. Оп. 1. Д. 113. Формулярные списки о службе чиновников и преподавателей Казанской 2-й гимназии.
6. *Ермошин А. В.* Закон Божий в дореволюционной светской школе: религиозное обучение в средних учебных заведениях Казанского учебного округа. Казань: Бриг, 2017. 420 с.
7. *Ермошин А. В.* Протоиерей Василий Николаевич Бережковский — «потерянный и забытый» ректор Казанской духовной семинарии (к 130-летию со дня кончины) // Православный Собеседник. 2024. № 4 (36). С. 8–11.
8. *Ермошин А. В.* Профессор Казанского университета протоиерей Н. К. Миловидов (1844–1896): к 125-летию со дня кончины // Православный Собеседник. 2023. № 2 (32). С. 31–35.

⁸ О нем см.: *Ермошин А. В.* Профессор Казанского университета протоиерей Н. К. Миловидов (1844–1896): к 125-летию со дня кончины // Православный Собеседник. 2023. № 2 (32). С. 31–35.

⁹ Казанская гимназия, 2-я. Празднование пятидесятилетнего юбилея существования Казанской 2-й гимназии. Казань, 1886. С. 8.

¹⁰ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 169. Д. 15. Л. 228 об.–229.

¹¹ Там же. Д. 56. Л. 536 об.–537.

9. Казанская гимназия, 2-я. Празднование пятидесятилетнего юбилея существования Казанской 2-й гимназии. Казань, 1886. 97 с.

10. Программа для преподавания Закона Божия в начальных народных училищах // Известия по Казанской епархии. 1878. № 19. С. 532–547.

СИНОДИКИ КАЗАНСКОГО КРАЯ: СОДЕРЖАНИЕ, ВОПРОСЫ АТРИБУЦИИ, ИЗУЧЕНИЯ, ПУБЛИКАЦИИ

Тумаков Артур Дамирович

исследователь, краевед

E-mail: dartyr95@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению комплекса синодиков Казанского края XVI–XIX вв. и их историографии. Впервые приводится цельный список синодиков Казанского края (соборные, приходские, монастырские, сельские). Отдельная часть статьи посвящена рассмотрению содержания синодиков Казанского архиерейского дома, Спасо-Преображенского мужского монастыря г. Казани, Троицкой церкви г. Казани и военно-кремлевской (Спасской) церкви г. Казани как интереснейших рукописных памятников по истории Казанской епархии, казанских архипастырей и жителей г. Казани XVI — первой трети XIX в.

Ключевые слова: синодик, синодики Казанского края, Казанский архиерейский дом, Спасо-Преображенский монастырь г. Казани, Троицкая церковь г. Казани, военно-кремлевская (Спасская) церковь г. Казани, митрополит Тихон III (Воинов).

SYNODIC OF THE KAZAN REGION: CONTENT, ISSUES OF ATTRIBUTION, STUDY, PUBLICATION

Abstract. The article is devoted to the consideration of the complex of synodiks of the Kazan region of the 16th–19th centuries and their historiography. For the first time, a complete list of synodiks of the Kazan region (cathedral, parish, monastery, rural) is given. A separate part of the article is devoted to the consideration of the contents of the synodiks of the Kazan Bishop's House, the Spaso-Preobrazhensky Monastery of Kazan, the Trinity Church of Kazan and the military Kremlin (Spasskaya) Church of Kazan as the most interesting handwritten monuments on the history of the Kazan diocese, Kazan archpastors and residents of Kazan in the 16th — first third of the 19th centuries.

Keywords: Synodikon, synodikons of the Kazan region, Kazan bishop's house, Spaso-Preobrazhensky monastery of Kazan, Trinity Church of Kazan, military Kremlin (Spasskaya) church of Kazan, Metropolitan Tikhon III (Voinov).

Tumakov Artur Damirovich, Researcher, local historian.

Важными источниками, которые обретают особое значение для исследователей, начиная с XVI в., являются синодики. Под синодиками понимаются помянники — списки лиц, поминовение которых устанавливалось в том или ином монастыре, при том или ином храме или даже для частного поминовения после их смерти. Синодики — рукописные, а позже и гравированные книги для записи имен в целях церковного поминания во время богослужения, были основным источником знаний о нормах благочестивого поведения для массы верующих в XVI–XVII вв.¹

Хронологически синодики появились на Руси еще до XIV в. Основной нравоучительный смысл синодика — спасение души в преддверии смерти и Страшного Суда. Синодики предваряются обширным предисловием в состав которого включались статьи о необходимости церковного поминания усопших со ссылками на Священное Писание и труды отцов Церкви, о судьбе души и тела после смерти, выдержки из космографий календарного характера, «Чин на разлучение души от тела» из Требника, «Прение живота и смерти», «Беседы римского папы Григория

¹ *Понырко Н. В. Синодик // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 339–344.*

Двоеслова», отрывки из Прологов и Патериков, житийных повестей, «Последования погребению». Для синодиков конца XVII — начала XVIII в. источниками текстов нередко служили «Великое зеркало»². Главная задача обширных предисловий синодиков состоит в обосновании необходимости соблюдения каждым истинно верующим христианином определенных норм благочестия для обеспечения душе райского блаженства после смерти.

Историография синодиков Казанского края включает в себя три периода: вторая треть XIX в., конец XIX — начало XX в. и конец XX — начало XXI в. Первый период историографии связан с деятельностью архимандрита Свято-Успенского (Зилантова) мужского монастыря г. Казани Гавриила (Воскресенского), составившего историческое описание Казанского Успенского второклассного Зилантова монастыря и Казанского памятника, сооруженного в воспоминание убиенных при взятии Казани вождей и воинов на общей их могиле. В данном труде отца Гавриила упоминается синодик Зилантова монастыря и приводятся имена павших при взятии Казани, победителей и прочих особ, поминаемых при панихидах в Зилантовом монастыре³.

В 1847 г. в газете «Казанские губернские ведомости» в №№ 2–8 была помещена статья А. И. Артемьева «Синодик Иоанна Грозного». В своей основе она была посвящена жертвам периода опричнины, но начинается с анализа содержания текста самого синодика: количество листов, характер имен, период написания текста синодика⁴. В 1847 г. статья вышла отдельным изданием «Синодик Иоанна Грозного»⁵.

Второй период историографии был связан с деятельностью архиепископа Казанского и Свияжского Никанора (Каменского; 1847–1910) по изучению им как памятников православной истории и культуры, христианских древностей Казанского края, так и книжных памятников, в особенности синодиков. В 1908 г. им было составлено общее описание синодиков Свияжского Успенского мужского монастыря, Успенского Зилантова мужского монастыря и кафедрального Благовещенского собора, опубликованных в «Казанском сборнике статей архиепископа Никанора (Каменского)»⁶ в 1909 г. и изданных в рамках деятельности Казанского церковного историко-археологического общества Казанской епархии.

Интерес к теме синодиков в исследовательской деятельности архиепископа Никанора (Каменского) прослеживается в ранних его работах (1880–1890-е гг.), посвященных Кизическому мужскому монастырю г. Казани, когда он являлся епископом Чебоксарским, викарием Казанской епархии и был настоятелем Кизического мужского монастыря. При изучении монастырского архива он ссылается на синодик Седмиезерной пустыни⁷ (как исторический документ) при упоминании эпидемии морового поветрия (чумы) в Казани в середине XVII в. Также им отмечены 3 синодика в описи Кизического мужского монастыря за 1746 г., синодик 1833 г. и состоящий из трех частей монастырский синодик, который относился к новейшему периоду времени обители (конец XIX в.)⁸. К сожалению, ныне судьба упомянутых синодиков Кизического мужского монастыря остается неизвестной.

В конце XIX в. темы синодиков касался студент XXXVII курса Казанской духовной академии Сергей Образцов (выпускник 1896 г.) в своей курсовой работе, по-

² Сукина Л. Б. Синодики XVI–XVII вв. как источники исследования повседневного благочестия населения России. Екатеринбург, 2008. С. 230.

³ Гавриил (Воскресенский), архим. Историческое описание Казанского Успенского второклассного Зилантова монастыря и Казанского памятника, сооруженного в воспоминание убиенных при взятии Казани вождей и воинов на общей их могиле. Казань: Унив. тип., 1840. С. 17–26.

⁴ Казанские губернские ведомости. 1847. № 2–8.

⁵ Артемьев А. И. Синодик Иоанна Грозного. Казань, 1847.

⁶ Никанор (Каменский), архиеп. Казанский сборник статей архиепископа Никанора (Каменского). Казань, 1909. С. 410–423.

⁷ Там же. С. 138.

⁸ Там же. С. 187, 189.

священной историческому описанию Свяжского Успенского мужского монастыря. В частности, о синодике Свяжского мужского монастыря он отметил следующее: «На стене Успенского собора есть древняя подпись: “Лѣта 7063 (1555) начать быть синодикъ въ обители сей, заведенъ многогрешнымъ инокомъ Германомъ, первымъ Архимандритомъ обители сей”. Очень сомнительно, чтобы упоминаемый тут синодик был тот самый, который хранится ныне в монастыре и приписывается св. Герману. Нынешний синодик — книга в лист, переплетенная в деревянные корки, обтянутая черной кожей, на верхней доске с медной по середине бляхой, а на задней с медными наугольниками и застежками. В нем 386 листов бумаги разных сортов. На 11-м листе значится род преосвященного архиепископа Германа: “Преподобных игуменов: Пафнутия, Иосифа, иноков: Иоанникия, Кассиана, Ионы, Тихона, Герасима, Филофея, Паисия, инокинь: Марии, Евпраксии”. <...> Настоящий Синодик, по нашему мнению, есть список с другого — древнего синодика. Это доказывается, тем, что все имена лиц, живших в XVI и первой половине XVII столетия, в том числе и свияжские архимандриты, записаны одной рукой, очень четким и довольно красивым полууставом. <...> В настоящее время в начале синодика находятся вклеенные в сравнительно позднее время листы с записями, в конце тоже прибавлено много бумаги, весь синодик очень растрепался и некоторые тетради почти совсем выпадают. Синодик и служебник хранятся с особой тщательностью в сундуке, вместе с царскими грамотами»⁹. Дополнительно С. Образцов в своем сочинении отмечает особенности почерков, которыми написан текст синодика.

В начале XX в. протоиереем кафедрального Благовещенского собора г. Казани А. П. Яблоковым в книге «Город Свяжск Казанской губернии и его святыни...» был помещен краткий очерк о древнем синодике Успенского мужского монастыря г. Свяжска. Правда, как отметил А. П. Яблоков, он лично не имел возможности его увидеть по причине отсутствия синодика в монастырской ризнице¹⁰. При его описании А. П. Яблоков воспользовался статьей в газете «Казанские губернские ведомости» за 1847 г. № 2–8.

Содержания синодиков Казанских обителей касался Е. М. Лебедев в своем исследовании, посвященном истории Спасо-Преображенского мужского монастыря г. Казани в 1895 г.¹¹ Он отмечал, что синодик содержит до 600 листов, что позволило атрибутировать синодик, хранящийся в отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского КФУ как новый список, отличающийся от описанного Е. М. Лебедевым (старого списка).

Третий период историографии был начат в конце 1990-х гг., когда в фондах Национального архива Республики Татарстан (ныне Государственный архив Республики Татарстан) был выявлен синодик Зилантова мужского монастыря г. Казани. Часть содержания синодика Зилантова мужского монастыря публиковалась, но в полном виде он до сих пор остается неисследованным и неопубликованным. В 2016 г. заведующей отделом рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета Э. И. Амерхановой было представлено исследование текстов двух синодиков Свяжского Успенского мужского монастыря¹², которые были опубликованы единым изданием. На сегодняшний день это самое полное исследование одного из старейших и объемных синодиков Казанского края.

⁹ ОРРК НБЛ КФУ. Ед. хр. 3810. Л. 25 об. – 26 об.

¹⁰ Яблоков А. П. Город Свяжск Казанской губернии и его святыни: историко-археологический очерк, читанный в заседании членов Церковного историко-археологического общества Казанской епархии. Казань: Типо-лит. ун-та, 1907. С. 120.

¹¹ Лебедев Е. М. Спасский монастырь в Казани: (историческое описание). Казань, 1895. С. 51–52.

¹² Синодики Свяжского Успенского Богородицкого монастыря. Публикация, исследования / Министерство культуры Республики Татарстан, Государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник «Остров-Град Свяжск» / сост., авт. предисл. Э. И. Амерханова. Казань, 2016. 800 с.

Большой проблемой в части исследования синодиков Казанского края является отсутствие точного списка самих синодиков. В ходе анализа различных источников, в которых упоминаются синодики Казанского края автором статьи составлен список из следующих 14 синодиков, тексты которых сохранились в виде рукописных списков, либо были опубликованы полностью или частично: Казанского архиерейского дома (в рукописи / опубликован в 2024 г.¹³), кафедрального Благовещенского собора (в рукописи), Свяжского Богородице–Успенского мужского монастыря (2 списка в рукописях / опубликованы в 2016 г.¹⁴), казанского Спасо-Преображенского мужского монастыря (новый список; в рукописи / опубликован в 2024 г.¹⁵), казанского Успенского Зилантова мужского монастыря (в рукописи / частично опубликован), казанской Троицкой церкви (в рукописи / опубликован в 2024 г.¹⁶), казанской военно-кремлевской (Спасской) церкви (в рукописи / опубликован в 2024 г.¹⁷); Седмиезерной Богородичной пустыни (старый список; в рукописи); Седмиезерной Богородичной пустыни (новый список; опубликован в 1900 г.¹⁸), Раифской пустыни (в рукописи), Спасо-Юнгинского мужского монастыря (в рукописи), чебоксарской Покровской церкви (в рукописи / частично опубликован в 1895 г.¹⁹), митрополичьего села Богородского (в рукописи).

Дополнительно выявлены шесть синодиков, упоминаемые ранее по различным источникам, однако их нынешнее местонахождение остается неизвестным: казанского Спасо-Преображенского мужского монастыря (старый список), казанского Кизического мужского монастыря (5 списков синодика).

В ходе работы в Государственном архиве Республики Татарстан и в Научной библиотеке им. Н. И. Лобачевского КФУ нами были выявлены следующие синодики, хранящиеся в фондах данных учреждений: Государственного архива Республики Татарстан (3 синодика): Успенского Зилантова мужского монастыря, Спасо-Юнгинского мужского монастыря (в окрестностях г. Козьмодемьянска) и синодик Казанского архиерейского дома; в фондах отдела рукописей и редких книг научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского КФУ (шесть синодиков): Успенско-Богородицкого мужского монастыря г. Свяжска (один из списков), Спасо-Преображенского мужского монастыря г. Казани (новый список), военно-кремлевской (Спасской) церкви г. Казани, Троицкой церкви (предположительно г. Казани), Седмиезерной Богородичной пустыни (новый список; опубликован в 1900 г.), Покровской церкви г. Чебоксары.

Дополнительно стоит указать, что в фондах Государственного архива Республики Татарстан хранятся еще 2 списка старообрядческих синодиков, а также синодик Троицкого Цнинского мужского монастыря Тамбовской епархии (атрибуция наша, в описях ГА РТ проходит как синодик Троицкого монастыря), датированный 1613/1621 гг. и относящийся к первым годам существования обители. Ранее синодик хранился в библиотеке Казанской духовной академии и был передан в состав фондов вместе с книгами архиепископа Астраханского и Енотаевского Афанасия (Дроздова).

В фондах Национального музея Республики Татарстан хранятся четыре рукописных синодика XVI–XVIII вв., тексты которых не публиковались и не были введены в научный оборот: кафедрального Благовещенского собора, Седмиезерной пустыни (старый список), Раифской пустыни, митрополичьего села Богородское.

¹³ Синодики Казанского края. Часть I. / *сост., авт. предисл. А. Д. Тумаков*. Казань, 2024. 156 с.

¹⁴ Синодики Свяжского Успенского Богородицкого монастыря. Публикация, исследования.

¹⁵ Синодики Казанского края. Часть I.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Синодик Казанской Седмиезерной Богородицкой пустыни, для непрестанного поминовения за чтением псалтири усопшей братии этой св. обители и благодетелей оной. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1900. 22 с.

¹⁹ Синодик Покровской церкви города Чебоксар. Казань: Тип. ун-та, [1895]. 20 с.

Текст одного синодика, находящегося в фондах Национального музея Республики Татарстан (Свияжского Успенского монастыря), был опубликован в 2016 г.

Среди всех вышеприведенных синодиков для истории Казанского края особую историческую ценность по своему содержанию представляет синодик Казанского архиерейского дома. В нем содержатся сведения о 32 казанских архипастырях, начиная с архиепископа Казанского и Свияжского Гурия (Руготина) и заканчивая архиепископом Казанским и Симбирским Филаретом (Амфитеатровым). Приводятся следующие данные: период нахождения на Казанской кафедре (годы, месяцы и дни), сведения о переводе с Казанской кафедры и дата смерти, а также место погребения (в отдельных случаях и в чем был погребен). Хронологическая датировка у каждого архипастыря привязана к конкретному церковному празднику: «на память <...> поставлен бысть», «представися на память...». Дополнительно в синодике указаны даты обретения мощей святителя Гурия, их перенесения в Благовещенский собор.

О хронологическом периоде составления и написания текста синодика точных сведений не имеется. По характеру и анализу содержания записей предполагается, что текст синодика составлен в период нахождения на Казанской кафедре митрополита Казанского и Свияжского Тихона III (Воинова) в начале XVIII в. (1700-е годы). Датировка подтверждается сверкой содержания синодика Спасо-Юнгинского мужского монастыря, который содержит сведения о Казанских архиепископах до митрополита Тихона (Воинова), а также и указанием даты составления текста синодика: «Построися сия книга синодикъ, Спасскаго Юнгинскаго монастыря. При бытности тоя обители Архимандрита Гавриила. Лета отъ Рождества Христова 1711»²⁰. Содержание двух синодиков незначительно отличаются, т. к. сведения о казанских архиереях в тексте синодика Спасо-Юнгинского мужского монастыря было взято из другого синодика (не исключается, что из синодика Казанского архиерейского дома).

Синодик написан на 105 листах. Отдельные листы (1–5 об.) написаны на синей бумаге (по всей видимости, первые листы были переписаны и заменены в начале XIX в. в виду ветхости), остальные являются подлинными и относящимися к началу XVIII столетия. Отдельные поздние записи были сделаны в начале XIX в. (лл. 102 об. – 105), а самые поздние относятся к периоду митрополита Казанского и Симбирского Филарета (Амфитеатрова; 1828 — нач. 1830-х гг.). Некоторые имена вносились в синодик позднее.

Среди записей встречаются имена на поминование представителей царского рода Рюриковичей и Романовых: царей (Иоанна Васильевича, Михаила Федоровича, Алексия Михайловича, Феодора Алексиевича, Иоанна Алексиевича); цариц и великих княгинь (Анастасии, Марии, Марии Владимировны, Евдокии Лукииновы, Марии Ильиничны, Ирины Михайловны, Агафии Симеоновны, Наталии Кирилловны, схимонахини Софии Алексиевны, Татианы Михайловны, монахини Маргариты Алексиевны); царевичей (Иоанна, Симеона Алексиевича, Алексия Алексиевича, Илии Федоровича); отдельных лиц царской фамилии: Георгия Васильевича (брат царя Иоанна IV Васильевича).

Отдельно в тексте синодика на поминование указываются следующие имена:

патриархов: Святейших Вселенских Патриархов (28 чел.) от Германа до Афанасия; Святейших Патриархов Московских и всея России (Иова, Гермогена, Филарета, Иоасафа, Иосифа, Никона, Иоасафа, Питирима, Иоакима, Адриана; всего 10 имен, за искл. Игнатия);

представителей княжеской династии Рюриковичей: благоверных великих князей (26 имен), благоверных великих княгинь (19 имен);

представителей царской фамилии: царей Московских и всея России (царя монаха Ионы [Иоанн IV Васильевич], царя и великого князя Феодора, царя монаха Боголепа [Борис Годунов], царя и великого князя Василия Шуйского, царя и

²⁰ ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 312. Л. 2.

великого князя Михаила, царя и великого князя Алексея, царя и великого князя Феодора, царя и великого князя Иоанна [брат царя Петра I] (всего 8 имен), благоверных цариц (14 имен), благородных царевичей (10 имен), благородных царевен (21 имя), а также род царя Арчила Вахтангевича (12 имен);

митрополитов Русской Православной Церкви: Киевских (25 имен, за искл. (не указаны в списке) Феофилакта, Михаила III, Даниила, Петра, Алексея, Михаила, Дионисия, Исидора, Ионы; имя владыки Гедеона не упоминается среди митрополитов Киевских и Московских; последние двое (Варлаам и Иоасаф) находились на кафедре митрополитов Московских), Московских и всея России (16 имен, за искл. Феодосия, Афанасия, Германа (Садырева-Полева), Филиппа (Колычева), Кирилла III и Кирилла IV), Новгородских (10 имен), Казанских (10 имен, от Ефрема до Тихона III за искл. Корнилия II, Адриана, Сильвестра, Илариона, Гавриила I и Гавриила II, Луки, а митрополит Лаврентий указан дважды (как монах Левкий и позднее вписан как Лаврентий), Астраханских (6 имен, от Иосифа до Илариона, за искл. Иоакима, Лаврентия, Варлаама, Льва), Сибирских (4 имени), Ростовских (4 имени), Псковских (2 имени), Смоленских (5 имен), Крутицких (9 имен), Нижегородских (3 имени), Рязанских (5 имен), Белгородских (5 имен), Суздальских (2 имени) и прочих митрополитов разных земель;

архиепископов: Казанских (8 имен, от Лаврентия I до Тихона II. Два имени (Иосиф и Епифаний) не упоминаются среди Казанских архиепископов), Вологодских (3 имени), епископов и архиепископов Тверских (18 и 10 имен), епископов и архиепископов Новгородских (34 имени), Коломенских (3 имени), Вятских (2 имени), Холмогорских (2 имени), Устюжских (2 имени), Тамбовских (2 имени), Воронежских (2 имени) и прочих архиепископов других кафедр.

Отдельный интерес представляют поименные росписи родов:

святы: Кирилла Белоозерского чудотворца, Варлаама Хутынского, Сергия Радонежского, архиепископа Новгородского Иоанна, Александра Свирского, Зосимы Соловецкого, архиепископа Казанского Гурия (с упоминанием Ионы и Нектария, отнесенных к роду архиепископа Гурия), архиепископа Казанского Германа, епископа Тверского Варсонофия, Святейшего Патриарха Московского и всея России Ермогена;

архиепископов Казанских: Гурия, Германа, Иеремии, Тихона II;

митрополитов Казанских: Ермогена, Ефрема, Матфея, Лаврентия II, Иоасафа, Адриана (впоследствии Святейший Патриарх Московский и всея России), Маркелла, Тихона III;

отдельных родов разных сословий: род бояр Романовых, боярина Бориса Иоанновича Морозова, боярина Бориса Ивановича Черкасского, Василия Ивановича Стрешнева, боярина князя Никиты Ивановича Одоевского, князя Михаила Петровича Пронского, сибирского дворянина губернатора князя Матфея Петровича Гагарина, Сергея Семеновича Соковнина, дворянина Алексея Силина, гостиной сотни Иоанна Иоанновича Мокосейна, посадского человека Афанасия Жегулева, посадского человека Стефана Родионовича Ярославца, казанца Якова Тверитина, диака Никифора Лукича Талузина, диака Иоанна Иосифова, Спасского монастыря строителя старца Игнатия, иеродиакона Паисия, думного диака Гавриила Федоровича Деревнина, старца Иоасафа Котова, Шаровниковых, раба Ипполита, уфимца Никиты Аничкова, Иоанна Рубцова, Юрья и Даниила Семичевых, Петра Шубина, соборного протопопа Константина, диака Герасима Сергеева Головнина, москвитина Кошелниковой слободы Онисима Феодорова Щербакова, домового крестьянина с. Карадуль Космы Семенова, домового крестьянина с. Кабан Димитрия Мартынова, келейника монаха Доментиана Изотрери, хлебного Луки Павлова, пономаря Трехсвятской церкви монаха Авраамия, государева путного ключника Никона Евстихеева Протопопова, уфимца Артемия Андреева Безсонова, гостя Григория Леонтьевича Никитникова, казанца Феодо-

ра Федотьева, Чебоксарского строителя монаха Варлаама Палина, уфимца Ивана Рукавишника, уфимца Ивана Павлова, келейника Богородицкого монастыря монаха Феодосия, каргопольца Иоанна Андреева Попова, Андрея Симеонова Мостовых, Владимира Павлова Москвитиннова, домовых всяких чинов люди, служебников домовых братья, Иоанна Афанасьевича Микляева, иеромонаха Ионы, крестьянина с. Мамадыш Павла Суханова, Василия Ипатовича Полянцова [Полянского].

В текст синодика Казанского архиерейского дома внесены имена на поминовение: побитых под Казанью в различные времена (более 100 чел.); казанских мучеников и исповедников (Иоанна, Стефана, Петра, Бориса, Иакова, Феодора, Феодора, Селивана, Феодора, Селивана, Феодора, Димитрия, Михаил, Василия, Василия, Иоанна); умерших в 1656 г. в Казани от чумы; умерших в 1659 г. в Казани служителей Казанского архиерейского дома; побитых в 1659 г. от хана Крымского; побитых в 1660 г., архимандритов, игуменов монастырей Казанского края, а также прочие имена в конце синодика.

Ныне синодик хранится в составе фонда 10 Казанской духовной академии Государственного архива Республики Татарстан (ГА РТ Ф. 10. Оп. 5. Д. 310). В состав фонда ГА РТ синодик попал в первой трети XX в. вместе с остальными единицами хранения из библиотеки Казанской духовной академии. Об этом говорят и имеющиеся бумажные экслибрисы на обложке синодика и на первом листе «№ Хр. Кат. 1967 Б.К.Д.А.»²¹, а также синяя печать «Библиотеки Казанской духовной академии»²².

Следующий из опубликованных синодиков принадлежал ранее Спасо-Преображенскому мужскому монастырю г. Казани и происходил из соборной ризницы. Он относится к новому (позднему) списку монастырского синодика.

Точных сведений о хронологическом периоде составления и написания текста не имеется. По характеру и анализу содержания записей (например, поминовение имени митрополита Казанского и Свияжского Афанасия (Соколова) ум. в 1866 г. и изначально внесенного в синодик) предполагается, что текст синодика составлен в конце 1860-х гг., либо в первой половине 1870-х гг. Содержание синодика постоянно менялось: вносились новые имена (сведения об этом указаны в сносках), последние листы включают сведения о материальной основе внесения имен на поминовение от частных лиц (за денежные и вещественные вклады, благоустройство храмов). Последним по хронологическому периоду среди Казанских архипастырей, внесенным в текст синодика, является имя архиепископа Казанского и Свияжского Антония (Амфитеатрова), ум. в 1879 г. (запись, возможно, внесена в начале 1880-х гг.). Последние имена мирян, внесенные в текст синодика, относятся к сентябрю 1888 г.

Синодик составлен на основе издания периода 1760-х гг. с рукописными записями в твердом переплете под мраморной обложкой коричневого цвета с бумажной наклейкой на переднем переплете с надписью: «Древній Синодикъ Спасъ || каго монастыря. Начало || восходить ко времени Царя || Алексія Михайловича. || Подписано 8 Сент. || 1888 года». Корешок кожаный. На последнем листе имеется сургучная печать: «Печ: Казанскаго Свято-Преображенскаго монастыря». На заднем переплете — бумажная наклейка с надписью: «Запись за здравіе, времѣнная || по капиталамъ и пожертво || ваніямъ. || 1888 г. 25 Сентября».

Текст синодика написан на 70 листах. Часть, начиная с л. 43 до л. 70 вклеена, предположительно в 1870-е гг. На обратной стороне передней крышки обложки надпись, сделанная карандашом: «По каталогу № 45²³. Частный № 1». На авантитуле имеется несколько надписей. Первая состоит только из даты (скорее всего, это дата поступления в фонды ЦМ ТССР): «12/ XII 1924». Вторая надпись, но дру-

²¹ ГА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 310. Л. 1.

²² Там же. Л. 6.

²³ Часть надписи: По каталогу № 45 зачеркнута.

гим, более ранним почерком: «Спасо Преображенскаго Мо—». Третья надпись содержит сведения об использовании синодика и времени его составления (неточное. — прим. А. Т.): «Этотъ синодикъ переписанъ въ другой новый а этотъ остается для помянника 1901 года». Здесь же надпись: «Древній Синодикъ || Спасскаго монастыря, обретенъ || въ ризницѣ Спасс. монастыря. 1888 года Сент. 8 дня. || Начало его восходитъ ко временамъ || Алексія Михайловича, а можетъ быть и || ранее. Здѣсь есть родъ Святителя Гурія, || и Варсонофія (взято изъ большаго синодика)».

Синодик иллюстрирован 31 гравюрой (включая 2 титульных листа: л. 1 и л. 3). Резцовые гравюры на металле исполнены Леонтием Буниным, Василием Андреевым и Мартином Нехорошевским. Содержание гравюр по тексту²⁴: по Вознесении Господни на небеси апостоли сице умышляют да в Божіих церквах иереи о усопших души поминают бескровныя жертвы к Богу выну о них приносят и отпущения грехов их у Господа просят (л. 5), крещение Иаковым народов (л. 6), Василий Великий (о поминовании) (л. 7), Григорий Богослов (о поминовании) (л. 8), Иоанн Златоуст (о поминовании) (л. 9), Афанасий Великий (о поминовании) (л. 10), святой Иаков брат Божий (о поминовании) (л. 11), Ангел Хранитель (о поминовании) (л. 13), святой Макарий (о поминовании) (л. 14), картина рассуждения повседневно и зеркало христианина правоверного (л. 15), плач и рыдание мирянина о смерти когда думает (л. 16), во храме священники над умершим отпевают (л. 18), душа отделившись от тела с ангелами с небес свободно по гробу своему носима (л. 20), Девятый день (л. 22), недра Авраамово (л. 23), милостыню по душам давать добро (л. 25), молитва о матери, пребывавшей во блуде и молитва о ее душе (л. 26), горе тем человекам, которые роскошно живут и о душах нерадящих (л. 27), он же торговец (л. 28), сатана искушает его (л. 29), бесовская прелесть в сердце (л. 30), по смерти все имущество отошло жене и детям о молитве за него (л. 31), забыла вдова о муже (л. 32), оставили молитву о нем за богатства его (л. 33), пленение персами сына и сказ о его умерщвлении родителям (л. 35), по приходе из плена в дом родителей творили молитву о нем (л. 36), чудо Пресвятыя Богородицы из книги нового неба. О разбойнике Домицелю како Богородица спасе его и по смерти (л. 37), зеркало грешного (л. 38), зри человеце и познавай чия сия глава. По смерти твоей будети твоя такова (Глава Адама) (л. 39). В синодике отсутствуют гравюры на листах 12 (Филипп митрополит Московский и Всея России), 17, 19, 21, 24 (душа паки на небо Ангелы возносима бывает и Богу Творцу своему смиреннося поклоняется...), 34 (дети же жены тоя начаша жити к нищите скитающееся по улицам...), 40 (заставка к синодику).

Отдельно в тексте синодика на поминование указаны следующие имена:

патриархов: Святейших Патриархов Московских и всея России (Иова, Гермона, Филарета Иоасафа, Иосифа, Никона, Иоасафа, Питирима, Иоакима, Адриана) (всего 10, за искл. Филиппа и Игнатия);

императоров: Петра I, Петра II, Петра Феодоровича (указан как бывший император. — прим. А. Т.);

императриц: Екатерины Алексеевны, Анны Иоанновны, Елизаветы Петровны;

благочестивейших государей царей и великих князей: Иоанна Васильевича, Феодора Иоанновича, Михаила Феодоровича, Алексея Михайловича, Феодора Алексеевича, Иоанна Алексеевича;

благодарных государынь цариц и великих княгинь (8 имен);

благодарных государей цесаревичей и великих князей (4 имени);

благодарных государынь царевен и великих княжон (15 имен);

православных воинов и всех за веру и Отечество на поле брани убиенных (без указания имен);

²⁴ ОРРК НБЛ КФУ. Ед. хр. 212.

митрополитов и архиепископов Казанских: Макария²⁵, Ефрема, Матфея, Тихона III, Филарета (Амфитеатрова), Григория, Филарета²⁶, Епифания²⁷, Афанасия, Владимира, Антония II (Амфитеатрова), Иеремии, Кирилла (Наумова)²⁸, Гурия (Карпова)²⁹, Викторина (Любимова)³⁰, Иоанна (Жданова)³¹;

архимандритов Спасо-Преображенского монастыря (21 имя).

Отдельный интерес представляют поименные росписи родов и поименные списки на поминавание:

святых: Гурия и Варсонофия Казанских;

жителей Казани и соседних губерний: купца Павла Александровича Прибыткова, тит. советника Гуринова, оренбургского помещика Филипповича, мещанки Смирновой, Тимофеевых, Чегодаевой, мещанина Матвеева, Костырева, Дикаревой, мещанина Шигина, графини Орловой, ст. советника Ильи Грабовского, купца Унженина, купчихи Морусовой, Бужинских, Рождественских, Цветковой, Критицкой, Семякина, Наховской, купца Василия Дворникова, Параскевы Васильевны Засурской, Лазаревой, Ивана Васильевича, Максима Птицына, священника Платона Заринского, Озубина, Василия Никитича Никитина, Плотуновой, Беличевой, Целебрицкого, Добромыслова, Жирковой, Акулова, Алексея Лукича Курманаева, Стефана Сергеевича Суслова, Феодора Постникова, Первыковой, иерея Тихомирова, купца Пупышева, Глатковой и прочих (в основном, подписанных как неизвестные);

Часть имен в конце указаны как жертвователи, чьи имена внесены в синодик в 1870-е и в 1880-е гг. (сумма или вклад вещами/услугами в пользу монастыря).

Ныне синодик хранится в составе фондов Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета (ОРРК НБЛ КФУ. Ед. хр. 212). В состав фонда (имеется синяя печать «Рукописный отдел || Научной Библиотеки || Т.Н.И.Э.И. № 212») синодик попал в начале 1930-х гг. из отделения рукописей библиотеки Центрального музея ТССР (а в ЦМ ТССР из Спасо-Преображенского монастыря г. Казани в 1920-е годы). О принадлежности синодика к фондам ЦМ ТССР указывает наличие синих печатей «Ц.Музей ТР. || Отделение || рукописей».

Третий из опубликованных синодиков ранее принадлежал Троицкой церкви и хранился в храмовой ризнице. Предположительно данный синодик происходит из Троицкой церкви г. Казани, но достоверных сведений об этом в самом синодике нет и установить их не представляется возможным.

Точных сведений о хронологическом периоде составления и написания текста синодика также не имеется. По характеру и анализу содержания записей (например, поминавание имени Святейшего Патриарха Московского и всея России Адриана, изначально внесенного в синодик) можно сделать вывод, что текст составлен в начале XVIII в. Основное содержание осталось практически неизменным, лишь позднее добавлялись некоторые имена (сведения об этом указаны в сносках). Последним по хронологическому периоду именем, внесенным в текст, является имя императора Александра Второго (запись, возможно, внесена в 1881–1882 гг.).

²⁵ Имени Макария среди Казанских архипастырей не встречается, речь идет о митрополите Московском Макарии (ум. 1563).

²⁶ Кроме Филарета (Амфитеатрова) на Казанской кафедре не было архипастырей с таким именем, но он уже указан ранее.

²⁷ Имени Епифания среди Казанских архипастырей не встречается, речь идет о митрополите Иерусалимском Епифании, ум. в Казани в начале XVII века.

²⁸ Речь идет о епископе Мелитопольском Кирилле (Наумове), бывшего настоятелем Спасо-Преображенского монастыря в 1860-е гг.

²⁹ Речь идет о епископе Чебоксарском, викарии Казанской епархии Гурие (Карпове).

³⁰ Речь идет о епископе Чебоксарском, викарии Казанской епархии Викторине (Любимове).

³¹ Речь идет о епископе Чебоксарском, викарии Казанской епархии Иоанне (Жданове).

Синодик рукописный, с редкими поздними записями (в основном вносились имена представителей царствующей династии: царей, императоров и императриц) в твердом переплете под мраморной синей обложкой (переплет поздний, 1795 г.). Корешок кожаный с выбитой надписью: «СИНОДИКЪ || ТРОИЦКОЙ || ЦЕРКВИ».

Текст синодика написан на 112 листах. В верхней части л. 36 имеется следующая надпись: «Архиерей былъ Ююниа въ первыхъ числахъ 1779 году»³². В нижней части л. 36 подписано «Троицы Живоначальныя»³³. В 1795 г. синодик был переплетен (об этом имеется запись на л. 42). Листы 2–31 пустые, вплетены позднее.

Синодик богато иллюстрирован 55 рукописными миниатюрами³⁴: титульный лист: Помяни, Господи, души усопших (л. 1), предисловие синодика (л. 35), чин бываемый на разлучение души от тела, внегда, брату, изнемогающу (л. 43), подписана миниатюра «монахи» под стихом «Виждь смирение мое и труд мой и отпусти вся грехи моя» (л. 45), стих «Яко скорбь близ, яко несть помогающаго ми» (л. 46), стих «Яко обыдошамя пси мнози и сонм лукавыхъ содержаща Мя» (л. 47), молитва Пресвятой Богородице³⁵ (л. 48), стих «Яко скорбь близ, яко несть помогающаго ми» (л. 49), стих «Бысть сердце мое яко воскъ таяя посреде чрева моего» (л. 50), стих «Виждь смирение мое и труд мой, отпусти вся грехи моя» (л. 51), Молитва Пресвятой Богородице (л. 52), стих «Яко вода излилася, и рассыпашася вся кости моя» (л. 53), стих «Не отврати лица Твоего от Мене, ни уклонися гневом от раба Твоего» (л. 54), стих «Отдержаша мя болезни смертныя, и беды адовы обыдошамя» (л. 55), Молитва Пресвятой Богородице³⁶ (л. 56), стих «Помилуй мя, Господи, виждь смирение мое от враг моихъ» (л. 57), стих «Тебе оставлен есмь нищій, сиру Ты буди ми помощникъ» (л. 58), стих «Тебе оставлен есмь нищій, сиру Ты буди ми помощникъ» (л. 59), Молитва Пресвятой Богородице³⁷ (л. 60), стих «Яко умолчах, обетшаша кости моя зовущими весь день» (л. 61), стих «Болезни адовы обыдошамя, предвариша мя сети смертныя» (л. 62), стих «Внегда сокрушахуся кости моя понашах ми врази мой» (л. 63), Молитва Пресвятой Богородице (л. 64), стих «Мимо идох и небе взысках и не обретесе место его» (л. 65), стих «Спаси Мя от уст львовыхъ и от рогъ единорождь смирение Мое» (л. 66), стих «И уны во мне дух мой и во мне смятесе сердце мое» (л. 67), Молитва пресвятой Богородице³⁸ (л. 68), стих «Яко несть в смерти поминай Тебе, во аде же кто исповестися Тебе» (л. 69), стих «Забвен бых, яко мертв от сердца, яко погублен» (л. 70), стих «Да поженет убо врагъ душу мою, и постигнет и поперет в землю живот мой, и славу мою в персть вселит» (л. 71), стих «Врази мой душу мою одержаша» (л. 72), Молитва Пресвятой Богородице (л. 73), стих «В делехъ руку свою увязе грешникъ» (л. 74), стих «Да не когда похит яко лев душу мою» (л. 75), стих «Забвен быхъ низходящими в ровъ быхъ яко человекъ безъ помощи» (л. 76), Молитва Пресвятой Богородице³⁹ (л. 77), заставка «Преподобного отца нашего Феоктиста, инока обители Студийския, егда унывает, ум в деле...» (л. 78), миниатюра «Тогда прииди в видение 1-е и 2-е и 3-е» (л. 79), «И посмотри на иномъ месте во гробехъ лежащая кости праведныхъ...» (л. 80), «Взыдетамо к вечнымъ мукамъ...» (л. 81), Преподобного Феоктиста поучение к братии» (л. 82), «Преподобного отца Макария сказание о четьредесятнице и отшедшихъ душахъ како исходятъ и где пребываютъ, и кое возмездие от Бога восприемлютъ» (л. 83), «Егда разлучается душа от тленнаго телеси и приходятъ ближнии и знаеми зритъ же душа плачъ и ры-

³² ОРРК НБЛ КФУ. Ед. хр. 764. Л. 36.

³³ Там же.

³⁴ Там же. Ед. хр. 764.

³⁵ На миниатюре образ Казанской иконы Божией Матери.

³⁶ На миниатюре образ Божией Матери «Знамение».

³⁷ На миниатюре образ Владимирской иконы Божией Матери.

³⁸ На миниатюре образ Казанской иконы Божией Матери.

³⁹ На миниатюре образ Казанской иконы Божией Матери.

дание рода своего...» (л. 84), «Егда изыдет душа от телес наго телеси, тогда Ангели приемлют...» (л. 85), «В третии же день, восходит душа на небеса...» (л. 86), «Рай» (л. 87), «В девятый же день восходит душа со Ангелы на небеса и поклонение Господу сотворит» (л. 88), «И егда сходит от сияния Славы Божия душа, тогда Ангели показующе ей вся бездны, и пропасти и грозу и уготовление нечестивых...» (л. 89), «В двадесятый же день восходит душа, поклонения ради на небеса во унынии велицем зело...» (л. 90), «От того же дни душа хранима бысть. Ангели на небесех на уреченном месте...» (л. 91), «В четыредесятый же день восходит душа паки на небеса и поклоняется Творцу аще праведна душа оставляется во светлостех...» (л. 92), «Доброе убо держит Святая Божия Церква в четыредесятый день памяти творимья по умерших» (л. 93), «И рече святыи Макарий добре возвестите ми Святыи Божии Ангели...» (л. 94), «И поведает отец Макарий вся бывшая братии своей, и ползу велию вся братия от Преподобнаго восприях иже отца Макария слышах и восприях» (л. 95), Помяни, Господи, души усопших раб Твоих (л. 96).

Отдельным списком на помяновение в тексте синодика приводятся имена:

патриархов: Святейших Вселенских Патриархов (7 имен); Святейших Патриархов Московских и всея России (Иова, Ермогена, Филиппа, Филарета, Иоасафа, Иосифа, Иоасафа, Питирима, Иоакима, Адриана; всего 11 чел., за искл. Игнатия);

представителей княжеской и царской династий Рюриковичей и Романовых: благоверных великих князей, царевичей и царевен, императоров и императриц от Владимира до Александра II (всего 53 имени).

детей царя Иоанна Васильевича (5 имен);

царей Казанских (2 имени);

благоверных цариц, царевен и великих княгинь (50 имен).

Кроме того, отдельно на помяновение в тексте синодика указываются имена:

митрополитов Русской Православной Церкви: Киевских (24 имени), Московских и всея России (23 имени), Новгородских (7 имен), Казанских (19 имен, от Германа до Григория за искл. Ермогена, Ефрема, Симона, Корнилия I, Лаврентия II, Корнилия II, Иоасафа, Адриана, Сильвестра, Илариона, Гавриила I, Гавриила II, Антония I, Амвросия I, Серапиона, Амвросия II; указан епископ Иероним, не бывший на Казанской кафедре), Астраханских (2 имени, Феодосий и Иларион), Псковских (3 имени), Тверских (2 имени), Рязанских (3 имени), Коломенских (3 имени), Крутицких (3 имени), Ростовских (6 имен), Вологодских (6 имен), Суздальских (13 имен);

Особый интерес представляют поименные росписи родов:

святых: Гурия и Варсонофия Казанских, Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского, Кирилла Белозерского, митрополита Московского Петра, чудотворца, Иоанна Кушника, Саввы Освященного, Николая Чудотворца, митрополита Московского Алексия, чудотворца, Евфимия Великого;

затворников и блаженных, юродивых Устюжских, странных Устюжских.

Ныне синодик хранится в составе фондов Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета (ОРРК НБЛ КФУ. Ед. хр. 764). В состав фонда синодик попал в конце 1920-х гг. (тогда это был рукописный отдел Ц.Н. и П. библиотеки АТССР). О принадлежности синодика к фондам библиотеки указывает наличие синих печатей «Рукописный отдел Ц.Н. и П. библиотеки А.Т.С.С.Р. № 764».

Последний из опубликованных синодиков ранее принадлежал военно-кремлевской (Спасской) церкви г. Казани и хранился в храмовой ризнице.

Точных сведений о хронологическом периоде составления и написания текста синодика не имеется. Он составлен на основе литографированного издания 1853 г. с рукописными записями в твердом переплете под мраморной обложкой с выбитым посередине названием «СВНОДИКЪ» с восьмиконечным крестом. Корешок кожаный с выбитой надписью: «Синодикъ». Текст начинается с л. 1: «Синодикъ или помян-

никъ, составленный Протоіеремъ А. Враницыным. Москва. Въ литографіи Шамина». На л. 2 об. следующие сведения: «Печать дозволяется съ тѣмъ, чтобы по отпечатании представлено было въ Цензурный Комитетъ узаконенное число экземпляровъ Іюня 24 дня 1853 года. Цензоръ, Профессоръ Протоіерей Петръ Делицынъ»⁴⁰.

По характеру и анализу содержания записей синодик был заведен в период правления императора Николая I, а записи вносились до конца 1880-х гг., т. е. до периода царствования императора Александра III (его имя отсутствует в тексте, имеется запись о поминании имени императора Александра II). Текст активно дополнялся, начиная с 1850-х гг. и до 1880-х гг. (сведения о внесенных именах указаны в сносках), имеются отдельные записи 1900-х гг. Последним по хронологическому периоду, внесенным в текст синодика, является имя протоиерея Иоанна, скончавшегося 28 сентября 1901 г.

Текст синодика написан на 35 листах. На передней крышке обложки в левом верхнем углу бумажный экслибрис розового цвета «№ 64 || Библиотеки || Казанск. Кремл. || Военной Церкви». На авантитуле имеется синяя круглая печать «ВОИН. ВЕДОМ. ЦРКВИ. КРЕМЛЕВ. ВО ИМЯ СПАСИТЕЛЯ». На авантитуле: «Синодикъ || Казанской Кремлевской Ц[е]ркви. || (на вѣчное поминаненіе)».

Синодик иллюстрирован 12 литографиями: Третий день (л. 5), Девятый день (л. 7), Сороковой день (л. 9), Молитва Св. Стрца о безпечном ученике (л. 11), Молитва Св. Мученицы Перпетуи о брате Своем (л. 13), Молитва Св. Кир. Луки за брата Своего (л. 15), Явление Игумении Афанасии (л. 17), Поминание Св. Григория Двоеслова о брате своем (л. 19), Явление отлученных но погребенных в церкви (л. 21), Милостынею родителей сын пленный Персами спасается (л. 23), Литургия за умершаго (л. 25), кладезь Геенн (л. 28)⁴¹.

Отдельно на поминание приводятся имена:

патриархов: Святейших Патриархов Московских и всея России (Иова, Гермогена, Иоасафа, Иосифа, Никона, Питирима, Иоакима, Адриана; всего 9 имен, за искл. Филиппа, Игнатия, Филарета (записан отдельно), Иоасафа);

императоров: от Петра I до Александра II (всего 7 имен, за искл. Иоанна VI Антоновича);

императриц и супруг императоров: (7 имен, за искл. супруги Александра II);

благочестивейших государей царей и великих князей (6 имен, от Иоанна IV Васильевича до Иоанна Алексеевича, за искл. царей периода Смуты);

Святейшего Патриарха Московского и всея России Филарета;

благочестивейших государынь цариц и великих княгинь (8 имен);

благочестивейшего государя цесаревича и великого князя Константина Павловича;

благочестивейших государей цесаревичей и великих князей (4 имени);

благочестивейшей государыни цесаревны Анны Петровны;

благочестивейших государынь великих княгинь (4 имени);

благочестивейших государынь цесаревен и великих княжон (14 имен);

православных воинов и всех за веру и Отечество на поле брани убиенных (без указания имен).

В тексте синодика на поминание приводятся имена казанцев, относящихся к военному ведомству, военного духовенства, протопресвитеров, семей военных и боярина Александра (от генерал-майора Житкова), всего более ста имен.

Ныне синодик хранится в составе фондов Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета (ОРРК НБЛ КФУ. Ед. хр. 211). В состав фонда синодик попал в начале 1930-х гг. согласно наличию синих печатей из рукописного отдела Научной библиотеки

⁴⁰ ОРРК НБЛ КФУ. ОРРК. Ед. хр. 211. Л. 2 об.

⁴¹ Там же. Ед. хр. 211.

Т.Н.И.Э.И. (№ 211). До этого синодик находился в составе фондов отделения рукописей библиотеки Центрального музея ТССР (куда попал из закрытой военно-кремлевской (Спасской) церкви в начале 1920-х гг.). О принадлежности синодика к фондам музея указывает наличие синих печатей «Ц.Музей ТР. || Отделение || рукописей».

Тексты синодиков Казанского архиерейского дома (полностью), Спасо-Преображенского мужского монастыря г. Казани (частично, только имена), Троицкой церкви г. Казани (частично, только имена), военно-кремлевской (Спасской) церкви г. Казани (частично, только имена) были опубликованы в 2024 г. в составе издания «Синодики Казанского края. Часть I»⁴². В будущем планируется издание текстов (полностью либо частично) всех выявленных синодиков Казанского края.

Список использованных источников и литературы

1. *Артемьев А. И.* Синодик Иоанна Грозного. Казань: Унив. тип., 1847.
2. *Гавриил (Воскресенский), архим.* Историческое описание Казанского Успенского второклассного Зилантова монастыря и Казанского памятника, сооруженного в воспоминание убиенных при взятии Казани вождей и воинов на общей их могиле. Казань: Унив. тип., 1840.
3. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ): Ф. 10. Оп. 5. Д. 310, 312, 315.
4. Казанские губернские ведомости. 1847. № 2–8.
5. *Лебедев Е. М.* Спасский монастырь в Казани: (историческое описание). Казань: Типо-лит. ун-та, 1895.
6. *Никанор (Каменский), архиеп.* Казанский сборник статей архиепископа Никанора (Каменского). Казань: Церковное историко-археологическое общество, 1909.
7. Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского КФУ (ОРРК НБЛ КФУ). Ед. хранения: 211, 212, 764.
8. *Поньрко Н. В.* Синодик // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989.
9. Синодики Казанского края. Часть I. / *сост., авт. предисл. А. Д. Туманов.* Казань: Линк, 2024.
10. Синодики Свяжского Успенского Богородицкого монастыря. Публикация, исследования / Министерство культуры Республики Татарстан, Государственный историко-архитектурный и худож. музей-заповедник «Остров-Град Свяжск»; *сост., авт. предисл. Э. И. Амерханова;* науч. ред. И. П. Ермолаев. Казань: Трехречье, 2016.
11. *Сукина Л. Б.* Синодики XVI–XVII вв. как источники исследования повседневного благочестия населения России // Россия и мир: панорама исторического развития: сборник научных статей, посвященный 70-летию исторического факультета Уральского государственного университета им. А. М. Горького. Екатеринбург: Волот, 2008.
12. *Яблоков А. П.* Город Свяжск Казанской губернии и его святыни: историко-археологический очерк, читанный в заседании членов Церковного историко-археологического общества Казанской епархии. Казань: Типо-лит. ун-та, 1907.

⁴² Синодики Казанского края. Часть I / *сост., авт. предисл. А. Д. Туманов.* Казань: Линк, 2024.

ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

ВЛИЯНИЕ ШИГАБУТДИНА МАРДЖАНИ НА РАЗВИТИЕ МУСУЛЬМАНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ ПОВОЛЖЬЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Сагитов Азат Шамилевич

Студент магистратуры второго курса кафедры религиоведения Казанского (Приволжского) федерального университета

E-mail: azat.sagitov.01@inbox.ru

Аннотация. В данной статье рассматривается влияние Шигабутдина Марджани на развитие мусульманского образования Поволжья во второй половине XIX в. Важно отметить влияние Шигабутдина Марджани в изменении деятельности медресе Поволжья. Марджани постоянно подчеркивал необходимость изменений образовательных программ в медресе. Он стремился сделать обучение чуть более актуальным и практичным. Концепция Марджани продолжила свое развитие во второй половине XIX — начале XX в., так как в какой-то степени была перенята джадидистами, часть из них были его учениками. В дальнейшем количество медресе, где применялась джадидистская методика преподавания постепенно увеличивалось.

Ключевые слова: медресе, мектебе, мусульманское образование, Поволжье, Шигабутдин Марджани

THE INFLUENCE OF SHIGABUTDIN MARJANI ON THE DEVELOPMENT OF MUSLIM EDUCATION IN THE VOLGA REGION IN THE SECOND HALF OF THE 19TH CENTURY

Abstract. This article examines the influence of Shihabetdin Marjani on the development of Muslim education in the Volga region in the second half of the 19th century. It is important to note the influence of Shihabetdin Marjani in changing the activities of the Volga madrasahs. Marjani constantly emphasized the need to change the educational programs in madrasahs. He sought to make education a little more relevant and practical. Marjani's concept continued to develop in the second half of the 19th — early 20th century, as it was adopted to some extent by the Jadids, some of whom were his students. Subsequently, the number of madrasahs where the Jadid teaching method was used gradually increased.

Keywords: madrasah, mekteb, muslim education, Volga region, Shigabutdin Marjani

Sagitov Azat Shamilevich, Second-year master's student of the Department of Religious Studies of the Kazan (Volga Region) Federal University

Шигабутдин Марджани являлся имам-хатыбом и преподавателем одной из казанских мечетей с середины XIX в., впоследствии занимал должности ахуна и мухтасиба. В дополнение к этому, он работал в татарской учительской школе. Основной акцент своей деятельности Марджани делал на исследованиях в области мусульманского права и истории ислама, также активно занимался собиранием рукописей. Богословское образование он получил в сельском медресе, а научные изыскания начал уже в возрасте семнадцати лет¹. Большинство исследований Марджани написаны на арабском и татарском языках.

В 1870 г. на базе «Юнусовского» создал большое и уважаемое медресе, ныне известное как «Марджания». В нем он преподавал согласно тому, как он считал должен проходить учебный процесс в медресе. Ш. Марджани сыграл роль в развитии

¹ Нургалиев Р. М. Методология Шихабутдина Марджани в исламской юриспруденции // Арабистика Евразии. 2019. Т. 2. № 6. С. 91–92.

джадидизма в Поволжье. Среди его воспитанников было немало значимых исследователей, преподавателей и писателей². Были и те, кто стали джадидистами.

Он скептически относился к кадимитской модели обучения, ключевым недостатком которой являлось преобладание механического запоминания над аналитическим осмыслением материала. Пособиями в таких медресе являлись комментарии к средневековым произведениям, а нерелигиозные дисциплины особо не изучались. По его убеждению, шакирдам требовалось более современное и соответствующее актуальным потребностям образование.

Согласно его концепции, шакирд должен стремиться самостоятельно находить ответы в Священном Писании. Кроме того, предлагалось исключить из учебной программы устаревшие богословские труды и увеличить количество часов, отведенных на изучение нерелигиозных дисциплин и русского языка. По мнению ученого, это требовалось для развития мусульманского образования.

Данные изменения должны были дать новый импульс, что повлекло за собой появление новых богословов, которые могли бы в допустимых случаях, не опираться каждый раз на авторитеты в толковании различных вопросов.

Ш. Марджани постоянно подчеркивал необходимость изменений образовательных программ в медресе. Много времени уделялось тафсиру (толкование Корана), хадисам и освоению литературы, ученый также акцентировал внимание на истории ислама, татар, рассматривал биографии.

Идея реформирования медресе вызвала существенный интерес среди интеллигенции, которая была заинтересована в данных реформах.

Стоит подчеркнуть, что Марджани обладал богатым педагогическим опытом, т.к. в течение восьми лет преподавал в Средней Азии. Вернувшись в Казань, он возобновил преподавательскую деятельность. Специально для обучения у него в город приезжали из разных уголков империи.

У Шигабутдина Марджани происходили противоречия с меценатом Ибрахимом Юнусовым из-за того, как именно должен проходить образовательный процесс. Это привело к тому, что Ибрахим Юнусов решил не финансировать строительство медресе. Результатом этого стал тот факт, что Марджани в 1870 г. основал собственное — медресе «Марджания», функционировавшее вплоть до 1917 г. Через определенное время завершилось строительство отдельного здания. Это предоставило определенную свободу действий для Ш. Марджани в реализации его концепции³.

Многие из учеников Ш. Марджани впоследствии стали сторонниками джадидизма и продолжали развивать реформы мектебов и медресе. Через образовательный процесс они усваивали взгляды Марджани на различные аспекты мусульманского образования. Следует признать вклад ученого в формирование основ джадидистских реформ мусульманского образования.

Основные положения реформы состояли в следующем: обучение стало проходить на родном для студентов языке; шакирды начали изучать светские предметы; усовершенствовались условия обучения (в большинстве своем в городах), что вызвало серьезные финансовые расходы. Весь период обучения в джадидистских медресе разделялся на определенные ступени, это было необходимо для более точного контроля над успеваемостью и упорядочиванием всего учебного процесса. Данные изменения способствовали улучшению эффективности работы медресе.

Концепция Марджани продолжила развиваться в Поволжье, это было связано с тем, что она в некоторой степени заимствована джадидистами, часть из которых,

² Фасхудинов Р. Р. Тасаввуф и его влияние на просветительскую деятельность Шигабутдина Марджани // Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 5 (451). С. 23.

³ Ахунов А. Ш. Марджани — 200 лет со дня рождения. Быть великим непросто // Казанский альманах: Жемчуг. Казань: Татарское книжное изд-во, 2018. С. 119.

как указано выше, были его учениками. Джадидистская методика использовалась в одном из самых известных казанских медресе «Мухаммадия».

Хотя богослову в полной мере не получилось провести задуманные реформы в своем медресе, его критика кадимитской системы оказалась результативной, что содействовало обновлению мусульманского образования в Поволжье. Шигабутдин Марджани стремился наделить своих учеников большей самостоятельностью в решении богословских вопросов, а также включить в учебную программу светские дисциплины, что способствовало их всестороннему развитию и расширению образовательных горизонты. Впоследствии эти ученые начали преподавать в медресе и мектебах, расположенных в их родных городах и селах. Благодаря такому подходу постепенно возрастало число учебных заведений, переходящих на новые методы обучения. Важно подчеркнуть, что сам процесс перехода того или иного медресе к новой системе обучения требовал больших ресурсов, что несомненно выступало значимым ограничением в деятельности новометодных учебных заведений. Джадидистские медресе несмотря на то, что базировались на единых принципах, отличались друг от друга в тех или иных элементах, часто это было связано с разными возможностями учебных заведений, что ограничивало возможности в полной мере реализовывать задуманные идеи и в целом не могло не влиять на функционирование самого учебного заведения.

Деятельность Шигабутдина Марджани оказала значительное влияние на трансформацию системы образования в медресе. Ученый ясно осознавал необходимость реформ и стремился внедрить инновационные подходы в учебный процесс. Концепция Марджани получила дальнейшее развитие во второй половине XIX — начале XX в. благодаря ее частичному использованию джадидистами, среди которых были его ученики. Постепенно росло количество медресе, где внедрялись джадидистские методики преподавания.

Список использованных источников и литературы

1. Ахунов А. Ш. Марджани — 200 лет со дня рождения. Быть великим непросто // Казанский альманах: Жемчуг. Казань: Татарское книжное изд-во. 2018. С. 115–124.
2. Нургалеев Р. М. Методология Шихабутдина Марджани в исламской юриспруденции // Арабистика Евразии. 2019. Т. 2. № 6. С. 90–98.
3. Фасхудинов Р. Р. Тасаввуф и его влияние на просветительскую деятельность Шигабутдина Марджани // Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 5 (451). С. 21–25.

ПЕДАГОГИКА

СИСТЕМА ОБРАЗОВАНИЯ И ЦЕРКОВЬ: ВСТРЕЧА В ОТКРЫТОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Исаев Евгений Иванович

доктор психологических наук, профессор, профессор кафедры педагогической психологии Московского государственного психолого-педагогического университета

E-mail: eiisaev@yandex.ru

протоиерей Геннадий Антонов

преподаватель Казанской православной духовной семинарии

E-mail:Antonov.kazan@mail.ru

Косарецкий Сергей Геннадьевич

кандидат психологических наук, директор центра общего и дополнительного образования Института образования Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

E-mail: skosaretski@hse.ru

Аннотация. В публикации обсуждаются подходы к построению отношений Церкви и системы образования в актуальной социокультурной ситуации. Выделяются характеристики современного российского социума и школы, влияющие на перспективы этого процесса и требующие учета. Обосновывается целесообразность расширения традиционной рамки рассмотрения партнерства Церкви и системы образования за счет включения аспектов педагогической культуры, управления образовательными системами и средами. Рассматриваются возможности и границы использования современных педагогических технологий в религиозном, духовно-нравственном воспитании.

Ключевые слова: школа, социокультурное пространство, партнерство, культура.

THE EDUCATION SYSTEM AND THE CHURCH: MEETING IN AN OPEN SOCIO-CULTURAL SPACE

Abstract. The approaches to building relations between the Church and the education system in the current socio-cultural situation are discussed. The characteristics of modern Russian society and schools that influence the prospects of this process and require consideration are highlighted. The expanding the traditional framework of the partnership between the Church and the education system by including aspects of pedagogical culture, management of educational systems and environments is substantiated. The possibilities and limits of using modern pedagogical technologies in spiritual and moral education are considered.

Keywords: school, socio-cultural space, partnership, culture.

Isaev Evgeny Ivanovich, Doctor of Psychology, Professor, Professor of the Department of Educational Psychology, Moscow State Psychological and Pedagogical University, Moscow, Russia

Archpriest Gennady Antonov, Associated Professor at the Kazan Orthodox Theological Seminary, Kazan, Russia

Kosaretsky Sergey Gennadievich, Candidate of Psychological Sciences, Director of the Center for General and Additional Education at the Institute of Higher School of Economics, Moscow, Russia

Мы исходим из очевидной необходимости «встречи» Церкви и образования. Школа зарождалась «в недрах Церкви», и религиозное воспитание составляло стержень, основу жизни школы. Стратегическую линию Церкви в построении отношений с образованием должно составить возвращение к их исходному единству. Как отмечается в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», «с православной точки зрения желательно, чтобы вся система образования была построена на религиозных началах и основана на христианских ценностях»¹.

Возможно ли это в современном социокультурном пространстве и как?

С одной стороны, мы видим благоприятные условия для этого на государственном уровне. Сохранение и укрепление духовно-нравственных ценностей законодательно закреплено как задача государственной политики². Решительные шаги в последние годы сделаны для возвращения в школу воспитания. Указ Президента России от 07.05.2024 N 309 «О национальных целях развития Российской Федерации на период до 2030 года и на перспективу до 2036 года» ориентирует на «создание к 2030 году условий для воспитания гармонично развитой, патриотичной и социально ответственной личности на основе традиционных российских духовно-нравственных и культурно-исторических ценностей»³.

Однако созвучие целей и благостность намерений не должны создавать иллюзии случившейся «встречи».

Ведь современное социокультурное пространство, по-прежнему, к сожалению, не христианское, и не является «пространством», благоприятным для «встречи». Современный социум и культура проникнуты *откровенно антирелигиозным жизненным непониманием*. И школа с ее принципом культуросообразности также построена на внерелигиозных началах. Тем более отечественная школа, которая значительное время была «поглощена» сначала атеистическим, а затем «либерально-секулярным» безрелигиозным миропониманием.

Но в своем неблагополучии современная культура выступает скорее «стимулом» для взаимодействия Церкви и школы, «подталкивает» школу и наиболее ответственных педагогов искать опору вне «современной культуры», прежде всего, в Церкви. В этом плане встреча Церкви и образования видится не попыткой адаптироваться друг к другу в условиях антихристианской культуры, но встречей для строительства новой культуры, в первую очередь, культуры воспитания в образовании⁴. Новая культура должна быть внутренне связана с Церковью, воссоздавать утраченное ее единство с православной верой.

Стратегия Церкви — не просто войти «на территорию школы» с курсом или акциями, но ввести школу в свою культуру, трансформировать культуру школы. В этом плане стоит пристальнее взглянуть на ситуацию в современной школе, увидеть ее острое культурное, социальное, психологическое неблагополучие, в том числе, в состоянии учительства.

¹ Кирилл (Гундяев), митр. Общественное служение Церкви // Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / ред. В. Малягин, А. Добросоцких. М.: Даниловский благовестник, 2000. С. 169.

² Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> (дата обращения: 19.02.2025).

³ Указ Президента РФ от 07.05.2024 № 309 «О национальных целях развития Российской Федерации на период до 2030 года и на перспективу до 2036 года». [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_475991/ (дата обращения: 19.02.2025).

⁴ Григорьев Д. В. Развитие культуры воспитания в образовании. М.: Перо, 2022. Т. 1. С. 43.

В значительной мере утрачены традиционные ценностные основания трудовой мотивации педагогов, тогда как предлагаемые экономические стимулы еще не получили должного развития.

Существенно снизилось качество подготовки учителей, особенно общекультурной. Ограничились возможности их культурного развития, интенсивность их труда выросла⁵. Усиливается конфликтность в отношениях учителей и детей, родителей, что потребовало даже законодательные изменения, направленные на защиту прав и достоинства педагогов⁶.

В связи с этим не только дети, но и учителя, детско-взрослая общность, уклад жизни школы — должны стать предметом внимания и заботы. В свою очередь работа с учителями видится не только как вовлечение их в преподавание предметов (курсов), а как окормление, поддержка, воспитание.

Сегодня школа нередко воспринимается как «пустое пространство», которое нужно заполнить религиозным содержанием, заместить возникший вакуум воспитания. Действительно такой вакуум существует. Но есть сильное искушение заместить в школе ушедшую идеологию (как выразился один из священников, предложить «*церковность вместо партийности*»). Надо опасаться «простых решений». «Встречу» Церкви и образования не следует понимать упрощенно — в смысле усиления религиозного преподавания в школе или административного подчинения школы духовенству. Ясность и убежденность в правильном содержании не гарантирует отсутствия сложности в организационно-управленческих вопросах, как раз, напротив: вдохновляя, мотивируя школу, педагогов на со-трудничество, на труды, надо всерьез думать об этих аспектах.

Имеются отдельные случаи попыток школ и педагогических коллективов разработать собственные воспитательные системы. Есть ли у нас основания отказать им в такой возможности, отказать школе в потенциале воспитания, не только непосредственно через религию, но через педагогику коллектива, заботы, воспитательную систему школы (идеи и практика А. С. Макаренко, И. П. Иванова, В. А. Караковского, Л. И. Новиковой и другие)⁷?

При построении отношений Церкви и школы необходимо быть внимательным к контексту — той реальной ситуации, в которой сегодня оказалась российская школа и педагоги. Российская школа «стонет» под гнетом многообразных инициатив и проектов «сверху». В этой ситуации даже на благие инициативы, встроенные в этот поток, может быть перенесено общее негативное отношение. Тем более, что другие группы, продвигающие свои инициативы, активно используют риторику патриотизма, воспитания и т.п. (когда речь идет об НВП, ГТО, школьной форме, третьем уроке физкультуры, «100 книгах» и «100 фильмах»).

Надо иметь в виду, что в сознании российских директоров и педагогов доминирует установка, что на школу возлагают избыточное количество задач, ответственность «за все», не предоставляя дополнительных ресурсов и поддержки. Важно, чтобы продвижение задачи участия школы в духовно-нравственном воспитании не получало бы данной интерпретации.

Мы считаем важным развивать *горизонтальное взаимодействие*, выстраивать **отношения партнерства**, в которых Церковь (конкретный храм или сообщество) рассматривается не только как заказчик, но как **источник поддержки, соратник**.

⁵ Заир-Бек С. И. Кадры школьного образования: возможности и дефициты // Мониторинг экономики образования: 2020. М.: ВШЭ, 2020. С. 37.

⁶ Федеральный закон от 19.12.2023 № 618-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон "Об образовании в Российской Федерации"». [Электронный ресурс]. URL: [http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202312190026?](http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202312190026?дата_обращения: 07.02.2025) (дата обращения: 07.02.2025).

⁷ Крупская Н. К. Общественное воспитание // Педагогические сочинения: в 10 тт. М.: Изд. АПН, 1958. С. 133–141, 138; Новикова Л. И. Педагогика детского коллектива. М.: Педагогика, 1978. С. 19; Слободчиков В. И. Педагогика Антона Семёновича Макаренко — социально-педагогическое открытие XX века // Народное образование. 2006. № 6. С. 132–138. С. 135.

Сегодня, например, остро встает проблема равенства доступа детей к качественному образованию. Мы видим, что сформировался сегмент школ для состоятельных граждан с качественным образованием и сегмент «слабых» школ, в которых концентрируются дети из малообеспеченных семей. Эта тенденция несет угрозу социальному благополучию страны. Президентом Российской Федерации В. В. Путиным сформулирован базовый принцип системы российского образования — «справедливость, то есть доступность качественного образования для каждого ребенка в соответствии с его интересами и способностями, причем независимо от того, где он живет — в городе или деревне, в Москве или любом другом регионе страны, независимо от того, где учится — в государственной школе или частной, и, конечно, независимо от социального статуса и доходов родителей» (заседание президиума Государственного Совета по вопросу о задачах субъектов Российской Федерации в сфере общего образования 25 августа 2021 г.), положенной в основу Концепция проекта «Школа Минпросвещения России»⁸.

Представляется, что Церковь, которая в последние годы активно вырабатывает позицию по острым вопросам социальной политики, не может оставить без внимания эту тему. Такая группа школ может стать предметом **адресного внимания** и специальной поддержки.

Перспективным представляется сотрудничество, в основе которого будут лежать партнерские отношения **отдельной школы и конкретного прихода**. Речь идет не только о материальной составляющей этой помощи, но и о поддержке школы трудом волонтеров, помощи в организации летнего отдыха и досуга учащихся. В ходе этой активной помощи «маленькими делами» будет создаваться та атмосфера взаимного доверия и уважения, при которой все другие образовательные инициативы Церкви могут быть успешными.

Перспективным является и использование механизма поддержки инициатив и проектов «снизу» — проектов педагогов, священнослужителей, конкретных школ, распространения их опыта. Стоит обратиться к опыту поддержки и сопровождения инноваций, привлечь грамотных экспертов.

Еще один значимый предмет внимания: современная педагогическая культура. В ней в результате работы ученых и педагогов-практиков в конце 80-х — начале 90-х гг. утвердились ценности личности, прав ребенка, самоопределения, свободы выбора, индивидуальности, открытости, субъектности⁹. Очевидно, что они не стали определяющими для массовой школы, но многие прекрасные школы и педагоги выстраивают свою работу на их основе. В свою очередь в последние годы усиливается критика личностно-ориентированной педагогики, как основанной на либеральных ценностях, ставящей права и интересы индивида выше интересов коллектива и общества. Необходима объективная оценка и критический взгляд православных педагогов на эту дискуссию, понимание возможностей и ограничений конкретных учебных и воспитательных практик. Отечественная педагогическая теория и практика остро нуждается в концепции личности и ее воспитания. Безусловно, Церковь может здесь предложить фундаментальные богословские представления и их оригинальные проекции в педагогику¹⁰, в особенности, через систему подготовки педагогов¹¹.

⁸ Концепция проекта «Школа Минпросвещения России». [Электронный ресурс]. URL: <https://smp.edu.ru/concept?ysclid=m7bjrzvb3q127510229> (дата обращения: 18.02.2025).

⁹ Соловейчик С. Л. Педагогика для всех: книга для будущих родителей. М.: Дет. лит., 1987. С. 256.

¹⁰ Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете православной антропологии. Клион: Христианская жизнь, 2002. С. 154; Шестун Е. В. Православные традиции духовно-нравственного становления личности: историко-теоретический аспект: автореф. дис. ... д-ра пед. наук. Казань, 2006. С. 16.

¹¹ Исаев Е. И., Слободчиков В. И. Психология образования человека: становление субъектности в образовательных процессах: учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 48.

Помимо ценностей, принципиально важно определиться в отношении к **дидактическим принципам, методам и технологиям** современного образования. Ведь здесь также безусловность содержания не снимает, а, напротив, усиливает вопрос о формах его представления. Монолог, пусть самый возвышенный, и репродуктивное воспроизведение, пусть самых фундаментальных текстов, увы, **не отвечает принципам современной педагогической культуры**.

Каковы возможности и границы использования проектных форм, организации исследовательской деятельности, информационно-коммуникационных технологий в религиозном, духовно-нравственном воспитании? Представляется, что примеров разработок и даже дискуссий на эти темы пока недостаточно. В частности, перспективным представляется обсуждение активно продвигаемой в системе образования технология обучения служением¹².

Важная тема — задачи и возможности священников и воцерковленных педагогов выступать учителями не только в преподавании определенного предмета (курса), но и в индивидуальной работе с учащимися — их поддержке, помощи, сопровождении. Особенно важно это в ситуации роста числа детей, испытывающих проблемы психологического здоровья, демонстрирующие девиантное (буллинг, склуштинг и др.) и суицидальное поведение¹³.

Методики этой работы нуждаются в обсуждении. Полезна дискуссия о возможности использования наработок, например, христианской традиции психологического консультирования¹⁴ или практики педагогической поддержки¹⁵. Потребуются также дополнительные исследования этой проблемы.

Важен объемный взгляд на потенциал **различных секторов** современного образования. На данный момент основное внимание уделяется преимущественно **обязательной** составляющей образовательного процесса и классно-урочным занятиям, в то время как наиболее эффективные и результативные практики чаще встречаются в рамках внеурочной деятельности и внешкольных мероприятий. Государство в последние годы уделяет все больше внимания этой сфере, ориентируя на использование ее воспитательного потенциала¹⁶.

Дополнительное образование, основывающееся на свободном выборе индивида и семьи, предоставляет возможности, которые не используются в полной мере, в то время как здесь наблюдается более высокая мотивация детей и большая свобода педагогов и образовательных организаций в формировании содержания и методов образования¹⁷.

¹² Обучение служением: методическое пособие / под редакцией О. В. Решетникова, С. В. Тетерского. М.: АБЦ, 2020. С. 39.

¹³ Доклад о деятельности Уполномоченного при Президенте Российской Федерации по правам ребенка в 2023 году. [Электронный ресурс]. URL: <https://deti.gov.ru/uploads/magic/ru-RU/Document-0-306-src-1717497135.5379.pdf> (дата обращения: 18.02.2025); Указ Президента РФ от 17 мая 2023 г. № 358 «О Стратегии комплексной безопасности детей в Российской Федерации на период до 2030 года». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/49230> (дата обращения: 19.02.2025).

¹⁴ Шувалов А. В. Проблема психологического здоровья человека на пересечении научного и мировоззренческого аспектов // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2015. № 4 (39). С. 118–141. С. 120.

¹⁵ Михайлова Н. Н., Юсфин С. М. Педагогика поддержки: учебно-методическое пособие. М.: МИПОС, 2001. С. 45.

¹⁶ Письмо Министерства просвещения Российской Федерации от 5 июля 2022 года № ТВ-1290/03 «О направлении методические рекомендации по организации внеурочной деятельности в рамках реализации обновленных федеральных государственных образовательных стандартов начального общего и основного общего образования». [Электронный ресурс]. URL: <https://docs.cntd.ru/document/351296491> (дата обращения: 19.02.2025).

¹⁷ Косарецкий С. Г. и др. Дополнительное образование детей в России: единое и многообразное / под ред. С. Г. Косарецкого, И. Д. Фрумина; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики», Ин-т образования. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. С. 12.; Распоряжение Правительства РФ от 31.03.2022 № 678-р (ред. от 21.10.2024) «Об утверждении Концепции развития дополнительного образования детей и признании утратившим силу Распоряжения Правительства РФ от 04.09.2014 № 1726-р» (вместе с «Концепцией развития дополнительного образования детей до 2030 года»). [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_413581/ (дата обращения: 19.02.2025).

В России возрождается общегосударственное массовое движение детей и молодежи («Движение первых») ¹⁸. Оно находится в поиске содержательных и культурообразных форм работы с подрастающим поколением. Актуально определить позицию Церкви относительно партнерства с движением, в которое вовлечены уже миллионы школьников и студентов.

Пристальнее следует смотреть на потенциал **семейного образования**. Последние годы наблюдается рост числа семей, выбирающих такую форму ¹⁹. Многие из них, кстати, руководствуются критическими соображениями в отношении светского характера образования. Предоставляет возможности для этого новый Закон об образовании. В ряде регионов есть практика выплат финансовых средств родителям на семейное воспитание. Это весьма перспективная группа для организации занятий, предоставления поддержки, кураторства клубов (сообществ) таких семей.

Сегодня начались дискуссии о потенциале реализации в России известной в зарубежной практике модели **общественных или чартерных школ** — когда школа создается по инициативе группы педагогов, местного сообщества, некоммерческих или коммерческих организаций, получает лицензию и госфинансирование, но при этом более свободна в определении содержания и форм преподавания, от тотального контроля со стороны учредителя ²⁰. Возможно, эта группа школ сможет стать подлинно общественной, народной школой.

Уместно здесь вспомнить и народные церковные школы России, которые обслуживали общие нужды населения в обучении и воспитании подрастающих поколений.

Есть позитивные примеры, но в целом недооценивается потенциал участия священнослужителей в системе управления детскими садами и школами — через кооптацию в управляющие советы школ, которые наделены серьезными полномочиями в определении стратегии развития школы, выборе образовательной программы и других ²¹.

Такая модель, как представляется, может быть интересна для партнерства педагогов и Церкви, и позволяет не то чтобы уйти от вовлечения на поле «всеобщего и обязательного», но расширить способы и пространство работы в образовании.

В целом интерес Церкви к инновациям, педагогическому (в т. ч. управленческому) творчеству, на основе комплексной экспертизы, представляется продуктивным. Самым же главным ресурсом Церкви является самоотверженный труд тысяч педагогов, работающих в государственных школах и готовых использовать свои знания и опыт на благо Церкви и Отечества.

Встреча Церкви и системы образования действительно стоит рассматривать в широкой рамке: вопросы управления, образовательных стандартов, образовательной среды, образовательных технологий. Именно такой подход позволит трансформировать культуру образования на христианских основах.

Список использованных источников и литературы

1. Государственно-общественное управление образованием: от прецедентов к институту исследования и разработки, монографический сборник / Косарецкий С. Г. и др. М.: Вердана, 2010. 371 с.

¹⁸ Федеральный закон от 14.07.2022 года № 261-ФЗ «О российском движении детей и молодежи». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/404892173/?ysclid=m7bkbe093y254160514> (дата обращения: 18.02.2025).

¹⁹ Семейное образование в России: барьеры и механизмы их преодоления / К. А. Любичкая и др. // Мониторинг. 2022. № 1 (167). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/semejnoe-obrazovanie-v-rossii-barieri-i-mehanizmy-ih-preodoleniya> (дата обращения: 19.02.2025).

²⁰ *Epple D., Romano R., & Zimmer R.* Charter schools: A survey of research on their characteristics and effectiveness // *Handbook of the Economics of Education*. Vol. 5. 2016. P. 206.

²¹ Государственно-общественное управление образованием: от прецедентов к институту исследования и разработки, монографический сборник / Косарецкий С. Г. и др. М.: Вердана, 2010. С. 55.

2. Григорьев Д. В. Развитие культуры воспитания в образовании. М.: Перо, 2022. Т. 1. 492 с.
3. Доклад о деятельности Уполномоченного при Президенте Российской Федерации по правам ребенка в 2023 году. [Электронный ресурс]. URL: <https://deti.gov.ru/uploads/magic/ru-RU/Document-0-306-src-1717497135.5379.pdf> (дата обращения: 18.02.2025).
4. Заир-Бек С. И. Кадры школьного образования: возможности и дефициты / С. И. Заир-Бек, Т. А. Мерцалова, К. М. Анчиков // Мониторинг экономики образования: 2020. М.: ВШЭ, 2020. 257 с.
5. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете православной антропологии. Клин: Христианская жизнь, 2002. 272 с.
6. Исаев Е. И., Слободчиков В. И. Психология образования человека: становление субъектности в образовательных процессах: учебное пособие Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 431 с.
7. Кирилл (Гундяев), митр. Общественное служение Церкви // Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / ред. В. Малягин, А. Добросоцких. М.: Даниловский благовестник, 2000. 188 с.
8. Концепция проекта «Школа Минпросвещения России». [Электронный ресурс]. URL: <https://smp.edu.ru/concept?usclid=m7bjrvzb3q127510229> (дата обращения: 18.02.2025).
9. Косарецкий С. Г. и др. Дополнительное образование детей в России: единое и многообразное / под ред. С. Г. Косарецкого, И. Д. Фрумина; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики», Ин-т образования. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 277, [3] с.
10. Крупская Н. К. Общественное воспитание // Педагогические сочинения: в 10 тт. М.: Изд. АПН, 1958. Т. 2. С. 133–141.
11. Михайлова Н. Н., Юсфин С.М. Педагогика поддержки: учебно-методическое пособие. М.: МИРОС, 2001. 208 с.
12. Новикова Л. И. Педагогика детского коллектива: экономические и социальные перемены М.: Педагогика, 1978. 144 с.
13. Обучение служением: методическое пособие / под редакцией О. В. Решетникова, С. В. Тетерского. М.: АБЦ, 2020. 216 с.
14. Письмо Министерства просвещения Российской Федерации от 5 июля 2022 года № ТВ-1290/03 «О направлении методические рекомендации по организации внеурочной деятельности в рамках реализации обновленных федеральных государственных образовательных стандартов начального общего и основного общего образования». [Электронный ресурс]. URL: <https://docs.cntd.ru/document/351296491> (дата обращения: 19.02.2025).
15. Распоряжение Правительства РФ от 31.03.2022 № 678-р (ред. от 21.10.2024) «Об утверждении Концепции развития дополнительного образования детей и признании утратившим силу Распоряжения Правительства РФ от 04.09.2014 N 1726-р» (вместе с «Концепцией развития дополнительного образования детей до 2030 года»). [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_LAW_413581/ (дата обращения: 19.02.2025).
16. Семейное образование в России: барьеры и механизмы их преодоления / К. А. Любичкая и др. // Мониторинг. 2022. № 1 (167). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/semeynoe-obrazovanie-v-rossii-bariery-i-mehanizmy-ih-preodoleniya> (дата обращения: 19.02.2025).
17. Слободчиков В. И. Педагогика Антона Семёновича Макаренко — социально-педагогическое открытие XX века // Народное образование. 2006. № 6. С. 132–138.
18. Соловейчик С. Л. Педагогика для всех: книга для будущих родителей. М.: Дет. лит., 1987. 365 с.
19. Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> (дата обращения: 19.02.2025).
20. Указ Президента РФ от 17 мая 2023 г. № 358 «О Стратегии комплексной безопасности детей в Российской Федерации на период до 2030 года». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/49230> (дата обращения: 19.02.2025).

21. Указ Президента РФ от 07.05.2024 № 309 «О национальных целях развития Российской Федерации на период до 2030 года и на перспективу до 2036 года». [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_475991/ (дата обращения: 19.02.2025).
22. Федеральный закон от 14.07.2022 года № 261-ФЗ «О российском движении детей и молодежи». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/404892173/?ysclid=m7bke093y254160514> (дата обращения: 18.02.2025).
23. Федеральный закон от 19.12.2023 № 618-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации»». [Электронный ресурс]. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202312190026?> (дата обращения: 07.02.2025).
24. *Шестун Е. В.* Православные традиции духовно-нравственного становления личности: историко-теоретический аспект: автореф. дис. ... д-ра пед. наук. Казань, 2006. 40 с.
25. *Шувалов А. В.* Проблема психологического здоровья человека на пересечении научного и мировоззренческого аспектов // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2015. № 4 (39). С. 118–141.
26. *Epple D., Romano R., & Zimmer R.* Charter schools: A survey of research on their characteristics and effectiveness // Handbook of the Economics of Education. Vol. 5. 2016. P. 139–208.

ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА КАК ЯДРО ТРАДИЦИОННОЙ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Терехов Павел Петрович

доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой филологических и общегуманитарных дисциплин Казанской православной духовной семинарии

E-mail: p-p-t@yandex.ru

Киселев Федор Александрович

студент 3 курса бакалавриата Казанской православной духовной семинарии

E-mail: f.kiseleow2017@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматриваются особенности русской культуры, связанные с объединением в России двух цивилизационных типов мира: Европы и Азии, Запада и Востока. Отмечена историческая обусловленность крещения Руси от Византийской империи и проникновением традиций и высокой культуры древних греков в среду восточных славян. Представлены дореволюционные авторы, изучавшие культуру через историю интеграции православия в российскую культуру, построенную на религиозном мировоззрении православной Византийской империи и России как правопреемнице.

Ключевые слова: православная культура, российская культура, интеграция культур, национальная терпимость.

ORTHODOX CULTURE AS THE CORE TRADITIONAL RUSSIAN CULTURE

Abstract. The article examines the peculiarities of Russian culture associated with the unification of two civilizational types of the world: Europe and Asia or West and East. The historical conditionality of the baptism of Russia from the Byzantine Empire and the penetration of the traditions and high culture of the ancient Greeks into the environment of the Eastern Slavs. Pre-revolutionary authors on the history of the integration of Orthodoxy into Russian culture, based on the religious worldview of the Orthodox Byzantine Empire and Russia as the legal successor.

Keywords: Orthodox culture, Russian culture, integration of cultures, national tolerance.

Pavel Petrovich Terekhov, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, Head of the Department of Philological and General Humanitarian Disciplines of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

Fyodor Kiselyov Alexandrovich, 3rd year bachelor's student of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

Российская культура в современном мире представляет собой уникальный феномен, характеризующийся переосмыслением сложного и многогранного исторического наследия, сочетающего прошлое и настоящее. Этот процесс направлен на сохранение традиционных ценностей и гармоничный переход на качественно новый уровень развития, минимизируя возможные негативные последствия. В научной среде появляется все больше исследований, посвященных проблемам развития российской культуры как полиэтничной и поликонфессиональной культуры, как явления локально-цивилизационного уровня, определяющего национально-культурную идентичность и самосознание граждан нашей великой страны.

Такие понятия как «русская культура» и «российская культура» часто понимают и рассматривают как синонимы, хотя, по сути своей, они отражают разные со-

стояния нашей общей культуры в пространстве как Российской Федерации, так и на территории бывшего Советского Союза и Российской империи. Конечно, при изучении русской культуры нужно понимать, что основной акцент делается на традиции восточных славян из племени древних русичей и современного русского народа. Культура же других народов идет как дополнительная, в виде диалога культур. То есть, таким образом, русская культура становится системообразующей.

Игнорировать роль русской культуры и ее влияние на другие культуры непродуктивно. А потому такие понятия как «русская культура» и «российская культура» выступают синонимами и означают всю совокупность культур и ценностей в едином пространстве Российской Федерации. Мировая культура не может сегодня существовать без русской культуры, ведь в ней проявляются все особенности характера и духовного состояния русского народа. Русская культура отличается своей динамичностью, что придает ей уникальные черты, делает её неповторимой и легко узнаваемой во всём мире.

Многовековая история России формировала культуру нашего Отечества. В XIV–XVII вв. Русь начинает задумываться над своим местом в мире. Этот вопрос поднимается в трудах светских и религиозных мыслителей в процессе самоопределения страны. Основные причины формирования этого культурного наследия, во-первых, собственное развитие самосознания всей нации, во-вторых, обогащение собственным и общемировым культурным опытом. Сегодня можно однозначно утверждать, что русская культура внесла значительный вклад в мировое художественное наследие, став неотъемлемым элементом мировой культурной палитры.

Географическое положение России сильно повлияло на мировоззрение населения и развитие страны. Русская культура сыграла роль связующего звена между Европой и Азией, Западом и Востоком, однако ключевым фактором её формирования в уникальных формах стало утверждение православия, которое легло в основу нравственных, духовных и традиционных начал общества.

Еще в древние времена религия была основным носителем культурных особенностей, культурных ценностей любого народа, ведь любая религия — это совокупность идей, верований, традиций, учения о человеке и его месте в мире. Религия — это целая система и образ жизни. И, как мы знаем, именно православие сохранило большую часть культурных особенностей как русской нации, так и других народов России, связавших свою историю с Православной Церковью.

Культура — явление многогранное. В «Большой Российской энциклопедии» ее определение дается как исторически сложившийся образ жизни людей, включающий в себя ценности и нормы, верования и обряды, знания и умения, обычаи и установления, технику и технологии, способы мышления, деятельности, взаимодействия и коммуникации и т. д.¹ Культура — это кроме всего прочего набор ценностей, норм поведения того или иного народа. И у русского народа есть свои духовные ценности и нормы поведения. Но сегодня русскую тысячелетнюю культуру притесняют за ее традиционность, за отказ популяризировать повестку ЛГБТ и прочее². Здесь стоит отметить, что вся русская культура имеет в себе основание и ядро. Это ядро было создано именно православием. Сейчас важно понять, что вера, которая и помогла создать традиции и систему ценностей русского и даже всего российского народа, для русской культуры является неотъемлемой частью.

Исторический обзор показывает, что в современной науке мало работ, посвященных истории интеграции православия в российскую культуру, в основном такие

¹ Межуев В. М., Константинов А. В. Культура // Большая Российская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://gufo.me/dict/bse/%D0%9A%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B0> (дата обращения: 13.03.2023)

² Комитет ООН признал российский закон о гей-пропаганде дискриминационным // РБК. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/5b735cb89a7947d160ee8ea4> (дата обращения: 13.03.2023)

труды появлялись до революции: Н. Я. Данилевский³, И. А. Ильин, А. Я. Дородницын⁴, и др. Можно сказать, что годы советского атеизма до сих пор замедляют полное осознание обществом того, что христианство стало не проклятием России, но было тем институтом, который преобразил нравственные, этические и традиционные ценности, тем самым создав удивительную, оригинальную российскую культуру.

Латинское слово *cultura*, означающее 'возделывание', 'воспитание', 'образование', 'развитие', происходит от слова *cultus* — 'почитание', 'поклонение', 'культ'. Это указывает на религиозные корни культуры. Создав человека, Бог поместил его в раю, повелев возделывать и хранить Свое творение (Быт. 2:15). В Основах социальной концепции Русской Православной Церкви культура определяется как «сохранение окружающего мира и забота о нем, что является богозаповеданным делом человека»⁵. В документе четко прописывается, что «Церковь восприняла многое из созданного человечеством в области искусства и культуры, переплавляя плоды творчества в горниле религиозного опыта, стремясь очистить их от душепагубных элементов, а затем преподать людям. Она освящает различные стороны культуры и многое дает для ее развития»⁶.

Анализируя географическое положение России на карте, становится очевидным, что одним из ключевых факторов формирования русской культуры является её уникальное пространственное расположение. Данная особенность проявляется в том, что Россия соединяет два цивилизационных типа — Европу и Азию, символизируя мост между Западом и Востоком. Геополитическое положение России, находящейся на стыке двух миров, оказало значительное влияние на формирование её двуединой культуры, что было отмечено такими исследователями, как А. Герцен⁷, Г. Флоровский⁸, Н. Ильин⁹, и другими. Но перед тем как описать влияние Православной Церкви на своеобразие русской культуры, важно обратить внимание на некоторые факты. К примеру, географическое положение страны указало на то, что Русь в X в. должна была избрать именно восточное христианство или греческое. Чуть позже оно уже оформилось в отдельное течение и получило свое богословие и догматику.

Географическое положение Руси послужило развитию экономических и торговых связей скандинавских народов с греками (Византийской империей) через путь «из варяг в греки». Таким образом, Русь стала связующим звеном в этих отношениях и без нее они бы не могли иметь таких масштабов. Как мы помним, в X в. и по политическим причинам ставится вопрос о вероисповедании древних славянских племен, которые все же избирают христианство восточного обряда, который и был в Византии. Как видно и в этом деле географические и выходящие из них экономические факторы также влияют на итоговый выбор.

Второе по хронологии, но не менее важное событие связано с принятием крещения Русью в 988 г. от византийского духовенства по восточному обряду, который после церковного раскола 1054 г. получил название православие (*Orthodox*). С момента принятия христианства на Руси началось формирование нового самосознания населения, обусловленное выбором религиозной идентичности. Решение князя Владимира имело колоссальное значение для дальнейшего развития цивилизации, поскольку оно предопределило ориентацию Руси на европейский путь разви-

³ Данилевский Н. Я. Россия и Европа / предисл. игумена Дамаскина (Орловского). Тверь: Булат, 2001. 416 с.

⁴ Дородницин А. Я. Об учреждении Всероссийского Миссионерского Общества // Миссионерское обозрение. 1901. № 3. С. 359

⁵ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2000. С. 141.

⁶ Там же.

⁷ Герцен А. И. Воспоминания. М., 1916. Т. 5. С. 97–134.

⁸ Флоровский Г. В., *прот.* Послушание и свидетельство // Вестник русского христианского движения. 1963. № 70–71 (III–IV). С. 18–29.

⁹ Ильин И. А. О грядущей России: избранные статьи / под ред. Н. П. Полторацкого. М.: Воениздат, 1993. 368 с.

тия. В результате культурные влияния восточных цивилизаций, такие как буддизм, индуизм и ислам, не получили глубокого укоренения в российском обществе.

Стоит отметить, что принятие восточного христианства предопределило Руси трудное будущее, ведь она стала независимой как от религиозной власти римского папства, и в тоже время отказалась от одной дороги с восточным миром. Выбор греко-византийской религиозной традиции оказал значительное и продолжительное влияние на Россию, которая исторически оказалась в состоянии постоянного противостояния с католическим Западом, с одной стороны, и исламскими и иными восточными религиозными культурами — с другой.

Православие сыграло ключевую роль в развитии Руси, способствуя консолидации разрозненных княжеств и стимулируя процесс объединения страны. Это объединение значительно укрепило позиции Руси в условиях внешней угрозы, исходящей как с Востока, так и с Запада. Исходя из вышесказанного, можно утверждать, что становление России как крупного и независимого государства было бы затруднительно без влияния православия. Хотя история не допускает гипотетических рассуждений, подобные размышления позволяют глубже осознать значимость данного фактора.

Сегодня, особенно в национальных республиках России чувствуется отождествление таких понятий как «русский» и «православный». Безусловно, исторический контекст подтверждает значимость православия, которое играло важную роль в ключевых событиях национальной истории, таких как борьба с Золотой Ордой, сопротивление польской интервенции, а также укрепление патриотической идеологии, выразившейся в лозунге «За веру, царя и Отечество», сохранявшем свою актуальность вплоть до начала XX в. При этом, постоянные идеологические войны мешали России иметь постоянные культурные контакты с Европой и Азией. Культурные контакты нередко прерывались в периоды военных конфликтов, однако даже после их завершения они не достигали прежнего уровня интенсивности и глубины взаимодействия. Многие новшества порицались, осуждались как вражеские или противоречащие православию, что влияло на то, что Россия все больше отходила от западноевропейской культуры. А часто, после долгих войн (к примеру, с Ордой) не могла быстро восстановиться и подняться на культурный уровень Запада. Можно сказать, что в какой-то степени Россия часто (в Средние века) отставала от западных стран в научном и техническом отношении¹⁰.

В 988 г. Русь принимает крещение от Византийской империи, которая в то время была на пике развития своей цивилизации, а значит традиции и высокая культура греков стала проникать в среду восточных славян. Плоды приходят почти сразу:

- распространяется славянская письменность, произведенная монашествовыми греками Кириллом и Мефодием еще в IX в.;
- начинают распространяться книги;
- создаются целые монастырские библиотеки;
- открываются школы;
- возникает историческое «летописание», что является показателем образованности части населения;
- с XI в. на Руси идет расцвет церковного зодчества, а за ним и храмовой живописи;
- впервые у славян принят и первый правовой кодекс «Русская правда».

Эти факты позволили Руси уже при правлении сына Владимира Ярослава Мудрого войти в число одних из самых развитых стран в Европе, а столица — Киев — стала одним из самых больших и красивейших городов. Кто-то даже сравни-

¹⁰ Развитие культуры в современной России. Особенности культуры современной России // FB. [Электронный ресурс]. URL: <https://fb.ru/article/159114/razvitie-kulturnyi-v-sovremennoy-rossii-osobennosti-kulturnyi-sovremennoy-rossii> (дата обращения: 22.01.2023).

вал его с Царьградом — Константинополем. Конечно, не благолепие городов является показателем христианства, а народная нравственность. Церковь еще долго вела борьбу с языческими верованиями и частями быта, к примеру: многоженством; кровной мезтью; варварским обращениям с рабами; Церковь обучала язычников быть менее грубыми и жестокими; внедряла понятие греха; проповедовала благочестие; говорила много о милосердии к тем, кому это необходимо, и к беззащитным. Но русская культура все же впитала в себя некоторые особенности древних языческих верований: в народных обычаях; в фольклоре (в сказках); в былинах; в народных песнях; в народных суевериях и т.д.

После нашествия Золотой Орды экономической и политический подъем преврался на несколько столетий до XV в. Именно тогда происходит возвышение и быстрое развитие Московского княжества как центра объединения разрозненных славянских княжеств. Кроме того, в этот период произошло падение Византийской империи, вследствие чего славянские народы оказались единственным независимым православным сообществом в мире. Сам великий князь Иван III стал считаться преемником византийских императоров в политическом и религиозном смысле¹¹.

В конце XV и в начале XVI в. рождается идеологическая основа для понимания России в православном мире и в мире вообще. Появляется знаменитая теория «Москва — третий Рим», которая и определила ход истории страны на долгие столетия. Согласно теории, у Российской государства появлялись имперские амбиции, завоевательные устремления. С того времени Россия стала быстро увеличиваться в размерах за счет малонаселенных азиатских территорий, а к XVIII в. превратилась в могущественную Российскую империю. К XIX в. имперская идеология вошла прочно в русскую культуру. Эта культурная традиция поддерживала «православие, самодержавие и народность».

Эти процессы способствовали формированию в общественном сознании мессианского представления о предназначении российской нации. Возникли различные формы национального мессианства, включая крайние взгляды, согласно которым Запад рассматривался как априори «разлагающийся» и «атеистический» (бесовский), тогда как Восток воспринимался как отсталый и пассивный. Русь провозглашалась единственной православной страной, которая несет в мир «русский дух», добро и веру, от которой отказался Запад по своему темному, злему устроению.

Одним из факторов своеобразия и многогранности русской культуры стала деятельность императора Петра I. К XVIII в. Россия стала достаточно серьезно отставать от Запада в своем научном, техническом, культурном и других отраслях. Перед страной возник вопрос — по чьему пути пойти: Запада или Востока. Так как Восток к тому времени начал становиться лишь колонией европейских держав, то выбор был очевиден, и император его сделал.

Западная культура проникала в XVIII в. только в самый узкий круг общества — в дворянские элиты. Хотя многие усвоили лишь внешние атрибуты западной культуры: одежду; убранство комнат; «политесны» этикет и т. п. Остальному же народу, в том числе и духовенству, так и остались чужды новые культурные изменения и идеи просвещения. В следствии этого возник разрыв между культурой большинства и западной культурой меньшинства. Да, Россия вошла в состав культурной семьи европейских стран, но инерция в культуре еще долго будет проблемой, а возможно она также и повлияла даже на разрушение империи в начале XX в. Этот разлом в культуре вылился далее в противостоянии славянофилов и западников. Он создал русскую интеллигенцию, которая была оторвана от народа и его проблем, хотя и пытаясь познать и поддержать его.

¹¹ Развитие культуры в современной России. Особенности культуры современной России // FB. [Электронный ресурс]. URL: <https://fb.ru/article/159114/razvitie-kulturyi-v-sovremennoy-rossii-osobennosti-kulturyi-sovremennoy-rossii> (дата обращения: 22.01.2023).

Инерция в культуре была в какой-то мере преодолена в годы советского строя. Разрыв был преодолен через: развитие индустриализации в экономике; введение общего школьного образования; создание многочисленного слоя специалистов. При всем при этом были утрачены многие этнические традиции русской культуры (как нравственные, так и религиозные), культурный потенциал интеллигенции был сильно снижен из-за выездов из страны или от репрессий в СССР.

Еще в XIX в. публицист Николай Яковлевич Данилевский задавался вопросом — в чем же отличие русской культуры от западной, какое же место в мире занимает русская культура, достойна ли она его? В своей книге «Россия и Европа», вышедшей в 1869 г., он анализирует ту идею, что «между формами органической жизни и культурой можно провести непосредственную аналогию»¹². Культуры, как и виды животных, рождаются, становятся, умирают. Автор задался вопросом: почему Европа всегда враждебно относится к России, при всем том, что русская культура не имеет враждебности к Европе? Сам себе отвечая, Николай Яковлевич говорит о том, что Европа есть плод романо-германской цивилизации, ее культуры. Она изначально считала себя высшей формой прогресса, а остальной мир отсталым. По его мнению, все исторические цивилизации были созидательными, но не во всех областях жизни. Греческая достигла высот в эстетике, еврейская — в религиозной стороне жизни человека, римская — в деле права. Исходя из этого, можно сделать вывод, что все цивилизации взаимовыгодны друг другу.

Н. Я. Данилевский говорит, что Европа не может сделать Россию своей колонией, хотя всячески это и пытается сделать, а потому и не принимает ее как друга, не имея на то исторических причин. Данилевский заявляет, что «между Европой и Россией идет постоянная борьба, направленная со стороны России на создание своей собственной цивилизации, а со стороны Европы — на полное уничтожение самобытности российского исторического пути. Европа не может представить, что есть возможность существования культуры иного типа, какой является Россия, и поэтому не принимает ее, боится ее и стремится ее оттолкнуть, если не навредить ей»¹³. Опираясь на работу профессора, можно заключить, что уже в XIX в. борьба против русской культуры и цивилизации проводилась Европой не на основании противоборства Востока и Запада, а на основании борьбы за сферы влияния культурно-исторических типов. Концепция «русского мира», основанная на идее языкового, культурного и национального единства, выделяется как одна из ключевых идей, объединивших российское общество после распада Советского Союза и утраты коммунистической идеологии. Конечно, все это тесно влияет на культуру России, она вновь выходит далеко за границы географического и исторического контекста¹⁴.

По словам Л. Н. Гумилева, уже в XVI в. Московское царство поставило перед собой вопрос национальной терпимости. «Все сопредельные народы, страдавшие от набегов соседей и терпевшие агрессию, хотели попасть «под руку» московского царя, жить спокойно, в соответствии с собственными обычаями и законами страны»¹⁵.

Православие в Российской империи, а позже задача построения коммунизма в Советском Союзе, были теми идеями, которыми, нивелируя национальное, можно было образовать некую усредненную и объединенную общей мегаидеологией общность — православный христианский народ, советский народ, что было впитано и в культуру общего пространства Империи и Союза.

Основанием русской культуры протоирей Андрей Ткачев называет день создания письменности святыми монахами Кириллом и Мефодием более тысячи лет назад. По его мнению, сам славянский язык был создан святыми христианами,

¹² Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 115–156.

¹³ Там же.

¹⁴ Шаповалов В. Ф. Основы философии: от классики к современности: учебное пособие для вузов. М., 1998. С. 15.

¹⁵ Гумилев Л. Н. История отношений Руси и Золотой Орды. М.: АСТ, 2005. С. 15–25.

а язык — это и есть основной показатель культуры и народности. Термин «россиянин» в настоящее время используется для обозначения всех лиц, владеющих русским языком, поскольку знание этого языка предполагает приобщение к русской культуре, при этом не исключая сохранение собственной культурной идентичности. Само создание алфавита несет в себе послание всем славянским христианам, а от того и связывает навеки нашу культуру со Христом. «Азь буки веде. Глаголь добро есте. Живите зело, земля, и, иже како люди, мыслите нашъ онъ покои. Рцы слово твердо — укь фърътъ херь. Цы, черве, пша ъра юсь яти. Один из вариантов перевода этого текста таков: «Я знаю буквы: письмо — это достоинство. Трудитесь усердно, земляне, как подобает разумным людям — постигайте мироздание! Несите слово убежденно: знание — дар Божий! Дерзайте, вникайте, чтобы сущего свет постичь!»¹⁶.

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своих посланиях и проповедях часто также размышляет о том, каковы же цели русской культуры и в чем ее отличие от других. Так 17 мая 2022 г. он выступил с докладом на X Парламентских встречах, в котором уделил внимание нынешнему состоянию русской и российской культуры. По мнению Патриарха, глянцева современная культура Запада полностью противоречит идеям культуры России. Сегодня гендерная политика иностранных государств пытается поставить под сомнение ценность традиционной семьи, но русская культура зиждется на реальных духовных скрепах, одной из которых и является семья. Разрушение семьи приведет к разрушению общества и всего государства¹⁷. Так как русская культура в Российской Федерации основополагающая, и она зиждется на православной вере, то патриарх предлагает все более профессионально подходить к преподаванию основ православной веры в учебных заведениях, особенно в школах.

Таким образом, можно сделать вывод, что лидер Церкви рассматривает традиционную русскую культуру как полностью сформированную на основе религиозного мировоззрения православной Византийской империи и России как её преемницы, что и привело к выдающимся достижениям в становлении русской культуры как уникального явления.

Список использованных источников литературы

1. Герцен А. И. Воспоминания. М.: 1916. Т. 5.
2. Гумилев Л. Н. История отношений Руси и Золотой Орды. М.: АСТ, 2005.
3. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1995.
4. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / предисл. игумена Дамаскина (Орловского). Изд. 2-е, испр. и доп. Тверь: Булат, 2001. 416 с.
5. Дородницын А. Я. Об учреждении Всероссийского Миссионерского Общества // Миссионерское обозрение. 1901. № 3. С. 359.
6. Древнерусский алфавит — это зашифрованное послание! [Электронный ресурс]. URL: <https://www.drive2.ru/c/546086469781946415/> (дата обращения: 22.01.2023).
7. Ильин И. А. О грядущей России: избранные статьи / под ред. Н. П. Полторацкого. М.: Воениздат, 1993. 368 с.
8. Комитет ООН признал российский закон о гей-пропаганде дискриминационным // РБК. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/5b735cb89a7947d160ee8ea4> (дата обращения: 13.03.2023).
9. Межуев В. М., Константинов А. В. Культура // Большая Российская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://gufo.me/dict/bse/%D0%9A%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B0> (дата обращения: 13.03.2023)

¹⁶ Древнерусский алфавит — это зашифрованное послание! [Электронный ресурс]. URL: <https://www.drive2.ru/c/546086469781946415/> (дата обращения: 22.01.2023).

¹⁷ Патриарх Кирилл назвал сохранение традиционных ценностей и культуры стратегическим курсом России // Культура ВРН. [Электронный ресурс]. URL: <https://news.myseldon.com/ru/news/index/269216840> (дата обращения: 23.01.2023).

10. Развитие культуры в современной России. Особенности культуры современной России // FB. [Электронный ресурс]. URL: <https://fb.ru/article/159114/razvitie-kulturyi-v-sovremennoy-rossii-osobnosti-kulturyi-sovremennoy-rossii> (дата обращения: 22.01.2023).
11. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2000. 160 с.
12. Патриарх Кирилл назвал сохранение традиционных ценностей и культуры стратегическим курсом России // Культура ВРН. [Электронный ресурс]. URL: <https://news.myseldon.com/ru/news/index/269216840> (дата обращения: 23.01.2023)
13. *Флоровский Г. В., прот.* Послушание и свидетельство // Вестник русского христианского движения. 1963. № 70–71 (III–IV). С. 18–29.
14. *Шаповалов В. Ф.* Основы философии: от классики к современности: учебное пособие для вузов. М., 1998.

БИБЛЕИСТИКА

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ВТОР. 30:12–13 СВЯТЫМ АПОСТОЛОМ ПАВЛОМ В ПОСЛАНИИ К РИМЛЯНАМ (10:6–7): ЗАПОВЕДЬ КАК ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ СИМВОЛИЗМ

иерей Валерий Варнашов

*старший преподаватель кафедры богословия и философии
Казанской православной духовной семинарии*

E-mail: val710@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу сложного отрывка из 10 главы Послания апостола Павла к Римлянам, который рассматривает праведность от веры и ее связь с Воплощением и Воскресением Христа. Произведен сравнительный анализ толкований как самого Павла, так и святоотеческих интерпретаций. В статье описываются ключевые моменты, связанные с толкованием апостолом Павлом места из Второзакония, где он утверждает, что заповедь доступна каждому верующему. Апостол Павел переосмысляет ветхозаветные тексты, подчеркивая их связь с Христом как прообразом заповеди. Свяtitель Иоанн Златоуст отмечает легкость заповеди, а блаженный Феодорит призывает не сомневаться в Воплощении и Воскресении. Святой Максим Исповедник акцентирует внимание на аллегорическом понимании терминов «небо» и «бездна», указывая на недоступность истины без веры. Обобщая мнения отцов Церкви, можно выделить два аспекта: презрение к исследованию «домостроительства» без веры и утверждение о близости слова Христа к каждому. В статье подчеркивается важность типологического истолкования ветхозаветных текстов в новозаветной традиции и демонстрирует, что заповедь, закон и слово представляют собой прообразы Христа.

Ключевые слова: интерпретация Нового Завета, премудрость, закон, заповедь, символ, типология.

INTERPRETATION OF DEUT. 30:12–13 BY THE HOLY APOSTLE PAUL IN THE EPISTLE TO THE ROMANS (10:6–7): THE COMMANDMENT AS A TYPOLOGICAL SYMBOLISM

Abstract. The article is devoted to the analysis of a complex passage from the 10th chapter of the Epistle of Apostle Paul to the Romans, which examines the righteousness of faith and its connection with the Incarnation and Resurrection of Christ. A comparative analysis of the interpretations of both Paul himself and the patristic interpretations is made. The article describes the key points related to the interpretation of the passage from Deuteronomy by Apostle Paul, where he states that the commandment is accessible to every believer. Apostle Paul rethinks the Old Testament texts, emphasizing their connection with Christ as a prototype of the commandment. Saint John Chrysostom notes the ease of the commandment, and Blessed Theodoret calls for no doubt in the Incarnation and Resurrection. Saint Maximus the Confessor focuses on the allegorical understanding of the terms “heaven” and “abyss”, pointing out the inaccessibility of truth without faith. Summarizing the opinions of the Church Fathers, two aspects can be distinguished: contempt for the study of “dispensation” without faith and the assertion of the closeness of the word of Christ to everyone. The article emphasizes the importance of the typological interpretation of Old Testament texts in the New Testament tradition and demonstrates that the commandment, the law and the word are prototypes of Christ.

Keywords: New Testament interpretation, wisdom, law, commandment, symbol, typology.

Priest Valery Varnashov, Senior lecturer at the Department of Theology and Philosophy of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

Для многих исследователей Нового Завета представляет значительную сложность место в 10 главе Послания к Римлянам: «А праведность от веры так говорит: не говори в сердце своем: кто взойдет на небо? То есть Христа свести. Или кто сойдет в бездну? То есть Христа из мертвых возвести. Но что говорит Писание? Ближе к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём, то есть слово веры, которое проповедуем» (Рим. 10:6-8). Сложность этого места обусловлена непростым мышлением апостола Павла, который богословски связал рассуждения пророка Моисея о заповеди с Воплощением и Воскресением Христа.

По сути апостол Павел выступает как толкователь ветхозаветного текста Втор. 30:12–13: «Ибо заповедь сия, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека; она не на небе, чтобы можно было говорить: «кто взойшел бы для нас на небо и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?» и не за морем она, чтобы можно было говорить: «кто сходил бы для нас за море и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?» но весьма близко к тебе слово сие: оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его». Апостол языков даже не столько истолковывает ее, сколько излагает по-своему, то есть дает нам новозаветную версию этого места, подобно тому, как Господь Иисус Христос излагал места Ветхого Завет в новом смысле (например, «будьте святы, ибо Я свят» — «будьте совершенны как совершен Отец ваш Небесный»).

В святоотеческих толкованиях на Послание к Римлянам прослеживаются следующие линии интерпретации. По мысли святителя Иоанна Златоуста апостол Павел цитирует Ветхий Завет для того, чтобы иудеи не обвиняли его в нововведениях. Смысл изречения Моисея и Павла он видит в легкости и доступности заповеди для каждого. И упоминание Воскресения Христа великий апостол приводит как доказательство «легкости слова веры», т. е. Бог силен воскресить Христа из мертвых, значит Он силен совершить и наше спасение¹.

Блаженный Феодорит рассматривает данное место с морально-догматической точки зрения. По его мысли Павел призывает «не входить в исследование о Владычнем домостроительстве или подвергать сомнению, как вочеловечился Сын Божий», исходя из слов «не говори в сердце своем...». Таким образом апостол Павел устанавливает некий предел мышления догматиста: он не должен сомневаться в Воплощении и Воскресении, но сосредоточиться на нравственном плодоношении².

Святой Максим Исповедник в главах о богословии сосредотачивается на аллегорическом толковании терминов «небо» и «бездна». Небо есть и «преестественная сокрытость Божия» и «логос богословия». Бездна — это и «все существа ниже Бога» и «таинство домостроительства». Отсюда желающие «Христа свести» или «из мертвых возвести» — тот, кто хочет проникнуть в тайну веры «с помощью доказательств», то есть путем разума без веры. В таком случае ни небо, ни бездна не будут доступны³. Мнение преподобного Максима удивительно согласуется с мнением блаженного Феодорита, хотя они, казалось бы, находятся в рамках: один — буквально-моралистического, а другой — аллегорического толкования. У обоих отцов получается одинаковый нравственный вывод: нельзя входить в исследование домостроительства, не имея веры. Блаженный Феодилакт, как и блаженный Феодорит, считает, что здесь апостол Павел призывает не сомневаться в вере в воплощение Христа и Воскресение⁴. Автор комментария на Послание к Римлянам в Библии

¹ Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на Послание к Римлянам. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-10/stih-6/yoann-zlatoust-svatitel/> (дата обращения: 10.11.2024).

² Феодорит Кирский, *блж.* Толкование на Послание к Римлянам. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-10/stih-6/feodorit-kirskij-blazennyj/> (дата обращения: 10.11.2024).

³ Максим Исповедник, *прп.* Главы о богословии. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-10/stih-6/maksim-ispovednik-prepodobnyj/> (дата обращения: 10.11.2024).

⁴ Феодилакт Болгарский, *блж.* Толкование на Послание к Римлянам. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/>

Лопухина считает, что в этом отрывке апостол выступает против иудеев, как бы заново требующих пришествия Мессии, не верящих, что оно уже осуществилось⁵.

8 стих 10 главы Послания к Римлянам отцы Церкви комментируют как слова, говорящие о близости проповеди о Христе к каждому верующему. Ориген говорит, что Христос пребывает в сердце всех людей благодаря, причастности к этому Логосу-разуму все люди и разумны. В целом, комментируя этот стих, отцы говорят, что поиск Бога человек должен начинать в самом себе, то есть в голосе своей совести⁶.

В еврейском тексте Втор. 30:11 заповедь обозначена термином мицва מצוה, в греческом — ἡ ἐντολή⁷. Важно также отметить, что в 5 стихе той же 10 главы Послания к Римлянам апостол Павел цитирует Лев. 18:5: «Соблюдайте постановления (хуккотай חוקות) Мои и законы (мишпатай מצוותי) Мои, которые исполняя, человек будет жив. Я Господь [Бог ваш]». Вводным стихом является 4 стих, в котором апостол Павел заявляет, что конец Закона — Христос «к праведности всякого верующего». Исходя из этой предпосылки он и рассматривает место из 30 главы Второзакония, в котором он (апостол) отождествляет заповедь (мицва, ἡ ἐντολή) и Христа. Тот, кто пытается отыскать заповедь на небе, пытается требовать снисхождения (καταγαγεῖν) Христа, и тот, кто хочет найти ее в бездне (во Второзаконии — за морем) требует возведения Христа из мертвых (ἀναγαγεῖν). Тот, кто ищет эту заповедь, сам не находится ни на небе, ни в бездне, поэтому, требуя заповедь с неба, человек требует, чтобы заповедь сама пришла к нему, кто требует заповедь из бездны, требует восшествия ее оттуда.

Ключом к этому месту является типологическое истолкование апостолом Павлом заповеди как прообраза Самого Христа. Сначала отождествление Христа и Закона мы видим в 5 стихе 10 главы Послания к Римлянам, затем апостол отождествляет заповедь и Христа в цитации из Второзакония.

Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) считает, что основанием такого толкования является традиционное для иудейских книжников отождествление Закона и Премудрости, приводя при этом место из Вар. 3:29-32⁸. В свою очередь уже апостол Павел отождествляет Христа и Премудрость, как бы продолжая и преобразовывая ту линию толкования. Таким образом, перед нами выстраивается ряд образов: Закон — Премудрость — Заповедь — Христос.

Важно отметить, что при толковании 118 псалма многие отцы термины, обозначающие Закон, также рассматривали как прообразы Христа. Так, стих 89: «Словом Господним небеса утвердишася...» святитель Афанасий Великий рассматривает как указание на участие в творении Второй Ипостаси Святой Троицы. В поэтической системе 118 псалма термины слово (давар, логос), заповедь (мицва), законы (хуккот), постановления (мишпатим) и др. — все вместе обозначают закон, а по отдельности различные оттенки смысла закона как доброго дела и как общемирового порядка и др.

Так и для апостола Павла термины закон, заповедь и слово — все вместе есть прообразы Христа, а по отдельности закон — вера во Христа, заповедь — праведность от веры во Христе, слово — слово проповеди о Христе. У Моисея слово За-

ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-10/stih-6/feofilakt-bolgarskij-blazennyj/ (дата обращения: 10.11.2024).

⁵ Толковая Библия под редакцией профессора А. П. Лопухина. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-10/stih-6/tolkovaa-biblia-ap-lopuhina/> (дата обращения: 10.11.2024).

⁶ Ориген. Комментарии на Послание к Римлянам. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-10/stih-8/origen/> (дата обращения: 10.11.2024).

⁷ Второзаконие 30:11 (текст перевода LXX). [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/biblia/?Deut.30&el-r> (дата обращения: 10.11.2024).

⁸ Второзаконие 30:11 (масоретский текст на древнееврейском языке). [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/biblia/?Deut.30&i> (дата обращения: 10.11.2024).

⁹ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Апостол, русский перевод с комментариями. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-10/stih-6/iannuarij-ivliev-arhimandrit/> (дата обращения: 10.11.2024).

кона в устах — это заучивание его самим человеком, а у апостола слово Христово в устах верующего — это слово не к себе только, но к людям вокруг, слово проповеди. Заповедь в Ветхом Завете — мицва, традиционно понимается как доброе дело. Поэтому у апостола поиск этой заповеди и относится к двум главным делам Божьего человека к людям — Воплощению и Воскресению.

Исходя из этой линии толкования апостола Павла, могут быть типологически истолкованы и другие места Ветхого Завета. В частности и сам 118 псалом, в котором мы встречаем термины, обозначающие закон. Например, «Блажени непорочнии в пути...» — может быть соотнесено с цитатой «Аз есмь путь и истина и жизнь». «Блажени испытующие свидения...» — может быть соотнесено с представлением о Христе как Свидетеле и мучениках как свидетелях веры.

Подводя итог небольшому исследованию, вкратце перечислим основные выводы. Апостол Павел, цитируя Втор. 30:12–13 в Послании к Римлянам, рассматривает это место типологически, поочередно рассматривая термины «закон», «заповедь» и «слово» как прообразы Христа. Основанием такого истолкования является традиционное для иудейских книжников отождествление Закона и Божественной Премудрости. Премудрость же в свою очередь апостолом Павлом рассматривается как прообраз Христа. Такая линия толкования может применяться и в современном христианском богословии при рассмотрении текстов Ветхого Завета. В святоотеческих толкованиях, как правило, это место рассматривается как нравственное указание на недопустимость сомнения в Воплощении и Воскресении Христа и доступности слова веры каждому.

Список использованных источников и литературы

1. Второзаконие 30:11 (масоретский текст на древнееврейском языке). [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/bibliia/?Deut.30&i> (дата обращения: 10.11.2024).
2. Второзаконие 30:11 (текст перевода LXX). [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/bibliia/?Deut.30&el-r> (дата обращения: 10.11.2024).
3. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол, русский перевод с комментариями. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-10/stih-6/iannuarij-ivliev-arhimandrit/> (дата обращения: 10.11.2024).
4. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Римлянам. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-10/stih-6/ioann-zlatoust-svatitel/> (дата обращения: 10.11.2024).
5. *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-10/stih-6/maksim-ispovednik-prepodobnyj/> (дата обращения: 10.11.2024).
6. *Ориген.* Комментарии на Послание к Римлянам. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-10/stih-8/origen/> (дата обращения: 10.11.2024).
7. Толковая Библия под редакцией профессора А. П. Лопухина. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-10/stih-6/tolkovaa-biblia-ap-lopuhina/> (дата обращения: 10.11.2024).
8. *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на Послание к Римлянам. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-10/stih-6/feodorit-kirskij-blazennyj/> (дата обращения: 10.11.2024).
9. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Послание к Римлянам. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-10/stih-6/feofilakt-bolgarskij-blazennyj/> (дата обращения: 10.11.2024).

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

БОГОСЛОВИЕ КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ДИСКУРС КУЛЬТУРЫ: ИЛЛЮЗИЯ ИЛИ НЕОБХОДИМОСТЬ?

Рупова Розалия Моисеевна

*доктор философских наук, доцент кафедры библеистики и кафедры богословия
Московской духовной академии, член Союза писателей России*

E-mail: rozaliya-rupova@yandex.ru

Аннотация. В статье дано обоснование необходимости пересмотра отношения к богословию и формирования понимания его как универсального дискурса культуры. Такой пересмотр касается не только академической среды духовных учебных заведений и связанных с ними научных площадок, но и широкого поля общественного сознания. Аргументация этого положения приводится автором на материале европейской и отечественной истории, на примерах из истории искусства и науки. Естествознанию, оперирующему числом, мерой, весом и, казалось бы, предельно чуждому богословского дискурса, уделяется особое внимание. Приведены авторитетные свидетельства известных богословов XX и XXI вв. — таких как архим. Киприан (Керн), прот. Г. Флоровский, Н. Н. Глубоковский, протопресв. И. Мейендорф, С. С. Хоружий, митр. Каллист (Уэр), мысли которых созвучны позиции автора.

Ключевые слова: богословие культуры, неопатристический синтез, христианская антропология, богословский синтез.

THEOLOGY AS A UNIVERSAL DISCOURSE OF CULTURE: ILLUSION OR NECESSITY?

Abstract. The article provides a rationale for the need to reconsider the attitude to theology and to understand it as a universal discourse of culture. Such a revision concerns not only the academic environment of theological educational institutions and related scientific sites, but also a wide field of public consciousness. The author provides arguments for this position based on European and Russian history, examples from the history of art and science. Particular attention is paid to natural science, which operates with numbers, measures, weights and, it would seem, is extremely alien to theological discourse. The authoritative testimonies of famous theologians of the 20th and 21st centuries are cited — such as Archimandrite Cyprian (Kern), Archpriest G. Florovsky, N. N. Glubokovsky, Archpriest I. Meyendorff, S. S. Khoruzhy, Metropolitan Kallistos (Ware), whose thoughts are consonant with the position of the author.

Keywords: Theology of culture, neopatristic synthesis, christian Anthropology, theological synthesis.

Rupova Rozaliya Moiseevna, Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Department of Biblical Studies and the Department of Theology of the Moscow Theological Academy, member of the Union of Writers of Russia.

Происхождение культуры из культа, ее генетическая связь с ним, казалось бы, уже не требует дополнительных доказательств. Но остается ли эта связь актуальной в секуляризованном мире? Можно ли строить логику рассуждений о современном положении дел, опираясь на архаические реалии — на связи, существовавшие в далеком прошлом? Великая «злоба дня», динамичные социально-политические и экономические процессы как будто вытесняют всякую внеположную себе реальность, навязывают миру свои стереотипы мышления, свой язык, свой стиль. На что опереться в рассуждениях? Не только авторитетные теории построения общества, на которых был основан мировой революционный процесс, но и по-

литические системы, идола демократии и прогресса — все это рушится, как картонный домик. Карта мира перекраивается у нас на глазах. Человек перестал быть «гарантом истории». Как это понимать?

История всегда была катастрофична. Природные катаклизмы, войны разного масштаба, эпидемии, социальная нестабильность — не есть специфика только нашего времени. Но человек всегда оставался «гарантом истории». Это означает, что, стоило только немного ослабнуть разрушительным процессам, как на обочине уцелевшие люди восстанавливали социальный мир в его отстоявшихся формах: создавали семьи, распахивали землю, реконструировали общество. Но амплитуда катаклизмов XX в. привела к кризису самого человека или так называемой антропологической катастрофе, перешедшей рубеж тысячелетия. Постмодернизм уже провозгласил «смерть субъекта». Что делать дезориентированному человеку?

Потеряв все свои позиции, человек, загнанный в угол, может еще отвоевать свой последний рубеж: он должен остаться «гарантом самого себя» — если это случится, то от этого ядра может быть развернуто все, что было сдано и, казалось бы, навсегда утрачено. Но «быть гарантом самого себя» — означает отстаивать всю полноту своей человечности, которая в предельном виде дана в откровении Богочеловека Христа. Так называемая, «теоцентрическая антропологическая парадигма» — учение о человеке как об образе Божиим, порожденное христианской традицией — вот реальный выход из исторического провала, в котором оказался человек. Христианство уже спасло европейскую цивилизацию, когда в V в. она лежала в руинах после падения Римской империи. Оно имеет ресурс повторить это и в наше время. Если держаться за ариаднину нить антропологии, можно выйти из сложного и динамичного лабиринта хаотических нагромождений современной цивилизации.

Важный вывод из сказанного таков: сам человек — последний рубеж цивилизации. Поэтому все лжеучения, так или иначе затрагивающие его, имеют стратегическое значение для судеб мира. Пример такого лжеучения — ересь о человеке, как обезличенном рабе государства, класса и нации, имевшая известные трагические следствия в истории последних двух веков. Следовательно, построение антропологического дискурса — того «последнего слова о человеке», из которого следует восстановление смысла создаваемой им культуры — насущная задача нашего времени.

Известно, что цельный антропологический дискурс в процессе формирования вероучительных положений Церкви не был построен. Драматическая история Вселенских Соборов, борьба за догмат, доходящая нередко до кровопролития, не позволила отцам Церкви перейти от триадологических и христологических тем к антропологическим. Создание христианского учения о человеке осталось в качестве задачи для богословской мысли. Ее решение было отложено на века.

Необходима оговорка. Халкидонский Собор, обсуждавший соотношение Божественной и человеческой природ во Христе, показал близкую связь христологической и антропологической проблематики. Как писал архим. Киприан (Керн): «Велика значительность того, что человечество связано с Богом в личности Христа “неслиянно, нераздельно, неизменно и неразлучно”, что человечество, по самому замыслу Творца, к этому единению предназначено и по самой природе своей к этому способно. Для богословия чрезвычайно важна эта идея, ибо она позволяет говорить о теоцентрической антропологии и изучать теологию антропоцентрически»¹.

Спустя полтысячи лет после падения Византии, в непростых условиях эмиграции, связанной с войной и революцией в России, многих бедствий, определивших «антропологический кризис» в XX в., ведется работа по интеграции антропологии в поле православного богословия. Эта работа связана, прежде всего, с именами архим. Киприана (Керна; 1899–1960), В. Н. Лосского (1903–1958), протопресв. Иоан-

¹ Киприан (Керн), архим. Тема о человеке и современность. [Электронный ресурс] // Православная мысль. 1948. № 6. URL: http://www.odinblago.ru/prav_misl_6/8 (дата обращения: 23.10.2024).

на Мейендорфа (1926–1992). Опираясь на святоотеческое наследие, следуя послылу «Вперед, к Отцам», провозглашенного прот. Георгием Флоровским (1893–1979) неопатристического синтеза, они достраивали имевшееся на тот момент учение о человеке паламитским богословием в его антропологической проекции. Это был богословский антропологический синтез.

Он осуществлялся в условиях так называемого антропологического поворота, то есть обращения всего комплекса наук к человеку, переживающему экзистенциальный кризис. Эта богословская работа была следствием осознания того, что, как писал протопресв. Иоанн Мейендорф: «теперь уже стало общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией»².

Обоснованность этого утверждения позволяет предвинуть предположение, что оно верно не только для современной ситуации антропологического кризиса — вся логика исторического процесса, к нему приведшего, также нуждалась в антропологизированной герменевтике. Перефразируя протопресв. Иоанна Мейендорфа, можно сказать, что богословие всегда было и даже не могло не быть антропологией — поскольку само творение мира и вся искупительная миссия Христа — для человека, ради него. Человека затрагивает вся полнота смыслов происходящего как в природе, так и в Божественном Промысле о мире и о нем самом. Как писал архим. Киприан (Керн): «...человек есть средоточие и связь всех вещей и явлений, то есть ему дано быть соотносительным всему миру, почему он и может познавать смыслы, логосы всех вещей. Это, в свою очередь, предполагает понимание всего мира как гигантского органического целого, живущего своей всеединой жизнью. Люди в этом целом суть центры, соединительным звеном которых, фокусом этой связи является логос в человеке как отображение Логоса Небесного, Единого, Предвечного»³.

Сделав этот антропологический акцент, вернемся к корням культуры. Ее создает человек, соизмеряющий, согласующий весь свой жизненный цикл — рождение, взросление, брак и чадородие, возделывание земли и погребение — с Высшей силой. Культ Истинного Бога в древнем Израиле породил столь мощную культурную традицию, что она стала формирующим фактором жизни человечества. На протяжении многих столетий не отделяясь от культа, культура составляла с ним единое целое. И только на заре европейского Ренессанса — искусствоведы называют эту эпоху «Триченто» (XIII в.) — появились признаки дистанцирования культуры от культа. Наблюдать их последовательное развитие можно, обратившись к истории европейского искусства. Началось разрушение символического пространства средневековой иконы. Многообразие перспектив в иконе было постепенно вытеснено господством прямой перспективы, создающей не символический образ Царства Небесного в плоскости изображения, а иллюзию глубины земного пространства. В литературе — символ был потеснен преобладанием аллегорий.

Эти процессы шли параллельно с ломкой догматических барьеров. Ренессанс последовательно раскручивал маховик демифологизации, десакрализации и секуляризации. Но даже и в этом дистанцировании от базовой духовной традиции, европейская культура продолжала мыслить в формате христианской логики и этики. Конечно, это была редукция той полноты мистико-аскетической традиции, свойственной восточному христианству, от которого Европа сознательно отделилась. Но герменевтика **даже и этой** культуры вне связи с базовой духовной традицией будет всегда ущербной. Это — ответ на поставленный нами вопрос. Так в математике — производя с числами операции любой сложности, нельзя быть вне десятичной системы счисления.

Наступление эпохи Нового времени ознаменовано развитием естествознания. Казалось бы, это сфера совершенно особого языка: здесь правит число, мера, вес

² Мейендорф И., протопресв. Православие в современном мире. М.: Путь, 1997. С. 180.

³ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Киев, 2006. С. 327.

и многие другие параметры физических процессов. Но, как известно, наука опирается на ряд аксиом — положений, принимаемых без доказательства:

- веру в логичность и разумность устройства познаваемого мира;
- веру в реальность бытия и познающего субъекта;
- веру в познавательные возможности разума, в то, что логические структуры мира соотносятся с логической структурой нашего мышления;
- веру в единообразие физических законов во Вселенной.

Эти базовые положения глубоко коренятся в христианском понимании мироздания. К вышеупомянутым можно добавить еще ряд моментов, подтверждающих имплицитное присутствие религиозного начала в науке. Они связаны с историей формирования новоевропейской рациональности, с ее происхождением из естественной теологии, а главное — с ее принципиальной антропогенностью. Критическое состояние современной цивилизации, ее интенсивное развитие, оккупация ею практически всех сфер социальной жизни, вторжение в зоны личного бытия, начиная с внутриутробного периода и вплоть до глубокой старости, связано с приносимыми ею с собой нешуточными рисками, которые особенно опасны в сфере антропологии. «Спектр новых антропологических явлений и трендов в наши дни неуклонно расширяется, отличаясь пестротой и разнообразием: в него входят виртуальные практики <...>, генные технологии, гендерные революции и трансформации, <...>, экстремальные эксперименты с телесностью человека... и т. д., и т. п.»⁴.

В работе «Оправдание знания» протоиерей Г. Флоровский пишет: «Освобождение некоторых областей жизни от обязательства полного оцерковления в последнем счете равнозначно изъятию их из-под религиозного испытания и наблюдения, оставлению их на свободе в произволе непреображенных, неосвященных природных сил. В действительности это есть отказ от освящения и преображения мира»⁵.

Все это говорит о том, что назрела необходимость глубокого богословского анализа самих оснований этой цивилизации, а именно: концептуальных основ науки, породившей этот колосс. Наука, являющаяся составной частью культуры, в самых разных своих проявлениях нередко становилась объектом философского анализа, который на протяжении столетий истории Нового времени обладал статусом авторитетного и доверительного обоснования. Но в условиях очевидной для всех философской полифонии, развития постмодернистских вариаций, когда философский дискурс утратил универсальность и незыблемость, полагаться на философский анализ чего-либо уже ненадежно.

Но дело не только в философии. Очевидно, что наш культурный мир находится в состоянии общей духовной дезориентации. Пожалуй, мы не найдем ни одного всеобщего принципа, который мог бы быть положен в основу консолидации его распадающихся элементов. Экономические, политические, идеологические подпорки едва удерживают неравновесное состояние мира, проявляющееся в острых локальных социально-политических кризисах и войнах разного масштаба на фоне перманентного глобального кризиса. Протоиерей Георгий Флоровский выразил христианский взгляд на события так: «Мы утверждаем, что в основе нашего современного кризиса лежит именно отход от христианства, с какой бы точной исторической датой мы ни связывали начало этого отхода. Наш век есть прежде всего век неверия, а значит, век неуверенности, неразберихи и отчаяния»⁶.

Итак, настоятельно назрела необходимость в таком теоретическом дискурсе, который мог бы осмыслить все происходящие в культуре процессы. На эту роль с

⁴ Хоружий С. Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань, 2016. С. 410.

⁵ Флоровский Г., *прот.* Оправдание знания // Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева. СПб.: Изд-во РХГА, 2002. С. 343.

⁶ Флоровский Г., *прот.* Вера и культура. // Вера и культура: избранные труды по богословию и философии / сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева СПб.: Изд-во РХГА, 2002. С. 651.

полным основанием претендует православное богословие. Как писал прот. Георгий Флоровский:

«Вновь открывается богословская эпоха...
Наше время вновь призвано к богословию...
Наступает время, и уже наступило,
когда богословское молчание или замешательство,
сбивчивость или нечленораздельность в свидетельстве
становятся равнозначными измене и бегству от врага»⁷.

Отметим, что богословие должно быть антропологизировано: особенно это касается его соприкосновения с естествознанием, связанным со всей техносферой. Здесь антропологией является единственным общим знаменателем между богословским дискурсом, хранящим смысловые скрепы бытия человека во Вселенной, ведающим его ключевые задачи и духовные риски — и информационно-технической цивилизацией. В сфере гуманитарных наук, обращенных к разным аспектам жизни человека и общества, богословие, охватывающее личное бытие-общение и выстраивающее вертикали — почти у себя дома.

Отметим также, что богословский дискурс насколько необходим, настолько и несформирован. В России на это имелись серьезные исторические причины. Их анализ — тема отдельного исследования. Но, очерчивая ситуацию кратко, скажем следующее:

Православие пришло на Русь из Византии как опыт созерцательной веры во Христа, праведной жизни, красоты храмоздательства и богослужения, «богословия в красках», аскетического подвига молитвы и воздержания. Казалось бы, что еще нужно? Вера во Христа, любовь к Церкви и праведная жизнь дают все, что необходимо человеку. Но, как показывает вся история России, локальные еретические движения, великий трагический раскол XVII в., а также все политические течения, связанные с увлечением сначала европейской философией, а затем и французской революцией; материализм, марксизм и все его страшные порождения — все это есть плод полной беспомощности перед вызовами именно теоретического искусства.

На фоне несформированности в России системы образования, что контрастировало с отлаженной системой, сложившейся в европейских странах, не развивалась и рационально-теологическая традиция православия. Следствием этого был вынужденный импорт — через киевские духовные школы — схоластической, преимущественно иезуитской, теологии. Реформы духовного образования в России, снижающие уровень «латинского пленения», целая плеяда ярчайших богословских имен — не отменяют того факта, что судьба богословия в России в XIX и XX вв. была довольно драматичной. В XIX в., при активном наступлении позитивизма, осуществлялись попытки опрокинуть все здание богословской науки и даже снести ее академический фундамент⁸. В этой ситуации богословию пришлось отстаивать свое право на научность с кафедр духовных академий. Как писал профессор Н. Н. Глубоковский: «мы должны стремиться к тому, чтобы нас приняли в сонм наук... светильник богословского ведения достоин сиять не в затворе словности, но в святилище высшего человеческого знания»⁹.

Миновав историческую воронку полного запрета, на рубеже 3-го тысячелетия богословию в России пришлось отстаивать свое право на научность перед ученым сообществом, которое сформировалось на почве материализма и атеизма. Известно, что в острых дискуссиях, охвативших практически все слои российского общес-

⁷ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск: Харвест, 2006. С. 506.

⁸ См.: Глубоковский Н. Н. Богословие как наука // Академические обеты и заветы. М., Сергиев Посад: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 2005. С. 44–46 (С. 46).

⁹ Глубоковский Н. Н. Сила христианского знания // Академические обеты и заветы. М., Сергиев Посад: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 2005. С. 39–43 (С. 40).

тва, проходивших на разных площадках: в академиях, в студенческих собраниях, в широком социальном поле Интернета — победа была одержана. В результате на арену вышла теология как направление подготовки высшей школы и как признанная ВАКом научная специальность, по которой можно защищать диссертации и получать ученую степень. Этот важный этап можно считать восстановлением исторической справедливости, устранением идеологических перекосов и новой точкой отсчета в богословском осмыслении всего комплекса проблем, поставленных перед нами цивилизацией с ее старыми и новыми рисками.

Но путь к утверждению богословия как наиболее авторитетного языка описания культуры еще только начат. Как утверждает митрополит Каллист (Уэр): «...наша частная жизнь, личные отношения и все наши планы по построению христианского общества зависят от правильного понимания тринитарного богословия»¹⁰. Таким образом, важнейшей задачей нашего времени является не только развитие православного богословия в академической среде, но и достижение в широких кругах общественности понимания его объяснительной мощи, связывающей события личного измерения, повседневной и социально-политической реальности с высшими ценностями бытия человеческого рода, коренящимися в Боге.

Список использованных источников и литературы

1. *Глубоковский Н. Н.* Богословие как наука // Академические обеты и заветы. М., Сергиев Посад: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 2005. С. 44–46.
2. *Глубоковский Н. Н.* Сила христианского знания // Академические обеты и заветы. М., Сергиев Посад: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 2005. С. 39–43.
3. *Каллист (Уэр), еп.* Бог и человечество // Православная Церковь. М., 2001.
4. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Киев, 2006.
5. *Киприан (Керн), архим.* Тема о человеке и современность. [Электронный ресурс] // Православная мысль. 1948. № 6. URL: http://www.odinblago.ru/prav_misl_6/8 (дата обращения: 23.10.2024).
6. *Мейендорф И., протопресв.* Православие в современном мире. М.: Путь, 1997.
7. *Флоровский Г., прот.* Вера и культура // Вера и культура. СПб.: Изд-во РХГА, 2002.
8. *Флоровский Г., прот.* Оправдание знания // Вера и культура. СПб.: Изд-во РХГА, 2002.
9. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Минск: Харвест, 2006.
10. *Хоружий С.* Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань, 2016.

¹⁰ *Каллист (Уэр), еп.* Бог и человечество // Православная Церковь. М., 2001. С. 216.

ТЕМА ОБЩЕНИЯ И ВСТРЕЧИ В КОНТЕКСТЕ БОГОСЛОВИЯ КРАСОТЫ АЛЕКСАНДРА ФИЛОНЕНКО

Матросов Валерий Михайлович

*магистрант 3 курса магистратуры Института социально-философских наук
и массовых коммуникаций Казанского федерального университета*

E-mail: MatrosovValery@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматриваются темы общения, встречи, уязвимости и благодарения в богословии красоты (теоэстетике) современного богослова и философа Александра Филоненко. Автор приводит основные аспекты теоэстетики — богословского направления, развиваемого католическим богословом Гансом Урсом фон Бальтазаром во второй половине XX в. Предлагается возможное разделение теоэстетики на направления «сильной» и «слабой», приводятся богословские признаки каждого из направления.

Ключевые слова: теоэстетика, красота, богословие, православие, Ганс Урс фон Бальтазар, Александр Филоненко, общение, встреча, уязвимость, благодарение

THE TOPIC OF COMMUNICATION AND MEETING IN THE CONTEXT OF THE THEOLOGY OF BEAUTY BY ALEXANDER FILONENKO

Abstract. The article discusses the themes of communication, encounter, vulnerability, and thanksgiving in the theology of beauty (theoesthetics) by the modern theologian and philosopher Alexander Filonenko. The author cites the main aspects of theoesthetics, a theological field developed by the Catholic theologian Hans Urs von Balthazar in the second half of the 20th century. A possible division of theoesthetics into the directions of “strong” and “weak” is proposed, and the theological features of each direction are given.

Keywords: Theoesthetics, Beauty, Theology, Orthodoxy, Hans Urs fon Baltasar, Alexander Philonenko, Communication, Meeting, Vulnerability, Thanksgiving

Valery Mikhailovich Matrosov, 3rd year master’s graduate student

Богословие красоты, называемое в современной богословской науке также теозстетикой, представляет собой концепцию, которая основывается на Воплощении как главном событии мировой истории, а также на таком взгляде на мир, который позволяет увидеть все творение Божие в его первоизданной красоте. Теоэстетика истолковывает Откровение Божие, объединяя в себе видение, воображение, восприятие формы Божественного и созерцание красоты.

Теоэстетика укоренена в христианской традиции, начиная с евангельских времен и вплоть до богословия второй половины XX в. Тема богословия красоты не нова и для богословия Православной Церкви. Даже название знаменитого православного сборника «Добротолюбие» правильнее было бы перевести с греческого на русский как «красотолюбие» (греч. “Φιλοκαλία”). Не являясь каким-то изобретенным новшеством в XX в., теоэстетику можно назвать концепцией, которая подчеркивает преемственность от Евангелия, отцов Церкви, последующей схоластики, мистики и т. д. Также это свидетельствует о том, что все сказанное тысячу и полторы тысячи лет назад является актуальным сегодня и соответствует эстетическому опыту современного христианина.

Ключевым, центральным понятием в теоэстетике является, несомненно, понятие красоты и с ним связана этимология самого слова «теоэстетика». Один из отечественных представителей и популяризаторов этого богословского направле-

ния Алексей Гагинский так отвечает на вопрос, что такое теозстетика: «...само слово наше «эстетика» восходит к греческому «айстетис», т. е. чувственное восприятие и таким образом значение буквальное слова «теозстетика» — это «восприятие Бога», но поскольку одно из имен Божественных — это «красота» и поскольку эстетика у нас означает именно науку о красоте, постольку теозстетика может быть понята, как богословие красоты или восприятие Божественной красоты, или же просто красота Бога»¹.

Несмотря на кажущуюся простоту определения теозстетики, не будет преувеличением утверждение, что сама красота — вещь крайне неоднозначная. С одной стороны, красота присутствует в творении (Прем. 13:3-5), красота — одно из божественных имен², но, с другой стороны, красота «...носит опасный, двойственный характер... и может ввести в глубокий соблазн»³, превращаясь в идола, когда мы довольствуемся «видимыми совершенствами» временных вещей и уже не ищем их Творца⁴. Начиная с Дионисия Ареопагита, богословы прослеживали связь между греческими словами «красота» (“κάλλος”) и «звать» (“καλέω”)⁵. Красота, таким образом, это то, что призывает, притягивает, манит, и, видимо, не случайно тоска по чему-то прекрасному, возвышенному живет в каждом человеке. Красота предстает перед нами как феномен, который зовет нас за пределы нас самих, а само это слово вообще ускользает от определения. Красота обладает избыточностью, которая не может быть полностью охвачена рациональным объяснением; она указывает за пределы себя на свой трансцендентный источник. Наряду с тем, что она возвышает нас, вдохновляет, преисполняет душу чем-то таким, от чего в восторге замирает сердце, красота может одновременно и ужасать, вызывать содрогание, быть спутницей смерти и разрушения. Здесь сложно не согласиться с Дэвидом Бентли Хартом, современным православным богословом, который, говоря о двойственности красоты, пишет о красоте деревни, опустошенной чумой, в тени великолепного горного хребта, красоте ребенка, только что умершего от менингита, красоте камбоджийских полей, на которых убивали людей, а также красоте закатов концентрационных лагерей смерти⁶. Средневековый мыслитель Бонавентура видел красоту Иисуса Христа даже во время крестных страданий, и современные мыслители, подобно Б. Л. Пастернаку⁷, прославляют жест Христа на кресте — жест объятий — как жест величия и красоты⁸. Карл Барт писал, что если кто-то ищет красоту Христа в его славе, которая не есть красота распятого, тот ищет ее напрасно⁹. Для Г. У. фон Бальтазара истинная красота не может быть вне Христа и креста Христова, открывающего ту «ужасную красоту», которая объединяет трагическое и возвышенное.

Утрата красоты, на наш взгляд, произошла не вследствие каких-то специально созданных усилий, а по причине того, что культура приобрела вид некоего набора, конструирующего мир, окружающий человека. Это конструирование продолжалось практически до конца XX в., когда в результате подобного подхода в ряде

¹ Гагинский А. Теозстетика. [Электронный ресурс]. URL: <https://radiovera.ru/teojestetika-aleksej-gaginskij.html> (дата обращения: 02.11.2024).

² Клеман О. Отблески света: православное богословие красоты. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С. 49.

³ Богословие красоты / под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко. М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 28.

⁴ Там же. С. 28.

⁵ Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Абышко, 2002. С. 313.

⁶ Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. С. 22.

⁷ Брошусь на землю у ног распятого, // Обомру и закушу уста. // Слишком многим руки для объятий // Ты раскинешь по концам креста.

⁸ Богословие красоты. С. 65.

⁹ Там же. С. 25.

научных дисциплин сформировалась кризисная ситуация. И именно тогда открывается желание чего-то реального, подлинного, превосходящего простое конструирование и человеческое в нас самих. Этим настоящим, превосходящим все, что мы можем сконструировать и выстроить в качестве своего «шаблона» для мира, явилось забытое понятие о красоте.

Первым, кто поставил вопрос о том, что богословие красоты является не чем-то вторичным для выражения христианских истин, а соответствует самой сути христианского Откровения, был швейцарский католический богослов Ганс Урс фон Бальтазар. Впервые понятие «теоэстетика» появилось в названии его семитомного трактата «Слава Господа. Богословская эстетика» о красоте Бога и Его Откровении, явленном не только в Священном Писании, но и в форме искусства, литературы, музыки. Среди интеллектуального разнообразия, а, порой, и хаоса XX в., Бальтазар перевернул традиционный подход к систематическому богословию, сделав теоэстетику «первой теологией»: в познании божественной тайны сначала человек сталкивается с красотой — эстетическим опытом, и лишь в конце происходит осмысление истины путём рационального богословия — теологии. Сам Бальтазар при этом подчеркивал, что он не создавал и не придумывал ничего нового, а только развивал то, что содержится в христианском учении.

Внимание теоэстетике стало уделяться лишь в первой половине 2000-х гг., когда появились переводы на русский язык трудов современных западных богословов, посвященных теоэстетике и было положено начало до сих пор незавершенной работе по переводу на русский язык *opus magnum* Ганса Урса фон Бальтазара — его 15-ти томной трилогии «Теоэстетика», «Теодраматика», «Теологика». В 2020 г. был основан фонд «Теоэстетика»¹⁰, просветительская деятельность которого была направлена на популяризацию теоэстетики и философско-богословской литературы. Стали появляться публикации, научные исследования, циклы лекций и выступлений в различных социальных сетях, так или иначе посвященные вопросам теоэстетики, и к ней начинает появляться интерес у представителей среды церковного искусства

Теоэстетика получает свое дальнейшее развитие. В русле классической «бальтазарянской» теоэстетики в начале XXI в. возникают тенденции появления новых богословских подходов. Используя терминологию, предложенную теологом А. В. Шишковым¹¹, современную теоэстетику можно условно разделить на два течения — классическую, или, как ее называет Шишков, «сильную» теоэстетику и постметафизическую, или «слабую» теоэстетику. Вообще название «сильной» и «слабой» теоэстетики связано с пониманием Бога — в традиционных метафизических системах Бог истолковывается в терминах формальных универсалий и абстрактных сущностей, мыслится как всемогущее существо, недоступное, суверенное, самодостаточное, трансцендентное и недоступное, отсюда название «сильной» теоэстетики, сформированной в понятиях традиционных метафизических систем.

Название т. н. «слабой» теоэстетики связано со «слабой» теологией, в которой понимание Бога происходит через теологические события, поэтику веры как бесконечно переводимое имя того, чего мы больше всего желаем, но не можем идентифицировать; как призыв и обещание, а не как высшее сущее. Здесь «слабость» Бога заключается не в отсутствии силы как таковой — через Свою открытость и уязвимость, рискуя, Бог приглашает нас, но Его зов легко может быть проигнорирован, а приглашение отклонено — и в этом проявляется «слабость» Бога. «Слабая» теоэстетика возникла в русле постметафизической теологии. Постметафизическая теология — это теология после метафизики, т. е. теология, отказывающаяся от мета-

¹⁰ В настоящее время фонд «Теоэстетика» находится в процессе ликвидации.

¹¹ Шишков А. В. Лекция #8 Богословский метод в XXI веке: теоэстетика. [Электронный ресурс]. URL: <https://boosty.to/theologia/posts/4a7908ab-6540-456d-bc45-ca49a1245fc4?isFromFeed=true> (дата обращения 28.10.2024)

физики, принявшая идею «конца метафизики». Ее представители стремятся освободить мышление о Боге от того, что в него привнесено рациональной философией.

Постметафизическая «слабая» программа теоэстетики нашла свое отражение в работах оригинального богослова и философа Александра Филоненко. В 2023 г. на основании курса лекций, прочитанных Филоненко в 2012 г. в Киевском летнем богословском институте, вышло издание «Теоэстетика. 7 лекций о красоте» — авторский подход к богословию красоты, в котором друг с другом связаны темы узнавания, уязвимости, встречи, общения и благодарения. В теоэстетике Филоненко нашли свое отражение идеи богословов-постметафизиков — в первую очередь, Жана-Люка Мариона и митр. Иоанна (Зизиуласа). Кроме того, в богословии Филоненко заметно определенное влияние наследия митр. Антония Сурожского (в частности, богословские интенции о встрече), а также философии Другого Эммануэля Левинаса.

Красота, к которой обращается Филоненко — это не гармония, симметрия или элегантность, но, в первую очередь, *вызов*, который вторгается в нашу жизнь, *призыв*, от которого мы не хотим защищаться, потому что чувствуем, что это вызывает в нас ответ, похожий на возрождение, новую жизнь. Отвечая на этот призыв, мы проживаем свою жизнь, как настоящую. Человек часто ссылается на то, что нас постоянно что-то отвлекает от красоты — тревоги, депрессия, обстоятельства, ситуации, и в итоге он может *не узнать, не услышать* красоту. Как же услышать этот призыв красоты, чтобы ответить на него? Вслед за митр. Антонием Сурожским, условием «слышания» красоты А. Филоненко называет состояние *уязвимости* — такой сердечной открытости, о которой человек просит Бога в своей молитве к Нему — стать способным среди вызовов расслышать зов, узнать его и пойти за ним.

Вообще вопрос *узнавания* красоты, *узнавания* Бога и Его действия в жизни человека, согласно Филоненко, есть одна из главных задач богословия. Более того, этот вопрос автор называет одним из главных вопросов его теоэстетики, которую сам А. Филоненко также именуется вообще теологией узнавания действия Божия. *Узнавание* коренным образом отличается от *познания*, и, говоря об этом, исследователь приводит в пример евангельский сюжет с путниками по дороге в Эммаус (Лк. 24:13–35), когда ученики *познали*, получили ответы на все интересующие их вопросы, но *не узнали* Христа. Ученики узнают своего Господа только в Эммаусе после того, как Он дал им хлеб на ужине, когда Он Сам захотел, чтобы они Его *узнали*. Несмотря на существующее мнение, что узнавание, таким образом, полностью зависит от «Гостя», тем не менее, главным нашим усилием для Его узнавания, подлинной *встречи* с Ним, является *гостеприимство*, которое сродни той же уязвимости.

Из события встречи человека с Богом рождается богословие общения, и только в случае подлинной встречи является самое сокровенное — личность человека, когда он внутри этой встречи ликует (радуется). Второй человек, с которым произошла встреча, при этом наблюдает процесс *ликования*¹², как сквозь лицо другого проступает *лик*, и он, таким образом, становится свидетелем лика другого, и, благодаря ему, этот лик существует. Личность самому человеку никогда не видна — мы не знаем и не видим свой подлинный лик, его невозможно отрефлексировать. Но мою личность видит другой человек, переживающий подлинную встречу, и эти двое во встрече образуют собрание *ликующих*, войти в которое можно только будучи уязвимым. Это есть особое отличие богословия встречи от философских концепций диалога¹³ — подлинность встречи связана с тем, насколько я готов выйти навстречу другому, не спрашивая его о том, готов ли он¹⁴.

¹² В богословском аспекте слово «лик» может быть связано с четырьмя значениями: 1. Лик как подлинное «лицо»; 2. Лик как «собрание людей» («причислен к лику святых») или «хор», «хоровод» с греч. языка; 3. Лик в значении «ликовать», т. е. «радоваться»; 4. «Ликование» как процесс «проступания» лика.

¹³ Например, концепция симметричной взаимности «Я» — «Ты» Мартина Бубера.

¹⁴ Филоненко А. С. Теоэстетика. 7 лекций о красоте. М.: Никея, 2022. С. 56.

Сама идея общения настолько глубока, что она описывает не только отношения Бога и человека, не только отношения людей, т. е. проекцию этих отношений, не только отношения человека и природы, но и общение Бога в Себе Самом. Христианство, таким образом, поднимает тему общения на одну логическую ступень выше, и дает новую возможность помыслить общение — так возникает тринитарное богословие. Говоря об отношении Бога и человека как об *общении* и принимая в качестве образа общения образ тринитарных отношений Бога в Себе, можно сказать, что христианская история жизни человека и история его отношений с его подлинностью — это история включенности его жизни в Богообщение. Возможность человеку быть включенным в общение Бога в Себе (перихорезис) через него самого дает возможность включиться в это общение всему творению. Человек оказывается медиатором — посредником, поскольку он может принять участие в установлении новых отношений между Творцом и творением, творение может быть включено в Богообщение. Но здесь возникает богословская проблема — христианское богословие общения должно исходить из тринитарного богословия таким образом, чтобы, исходя из понимания тайны Троицы, понять отношения Бога и мира как домостроительства Божия, понять отношения человека и мира и т. д. Существует опасность того, что человек занимается построением тринитарного богословия, исходя из аналогий нашего тварного общения. В тринитарном богословии мы обнаруживаем следы наших интуиций о том, как мы понимаем подлинное общение друг с другом.

Тема уязвимости в теозетике А. Филоненко была сформирована под значительным влиянием философии Другого, разработанной французским мыслителем Эммануэлем Левинасом. В его философии отразился его опыт пребывания в концлагере во время Второй мировой войны. Этот опыт выработал в Левинасе естественное недоверие к любым разговорам о взаимности, поскольку, если, согласно Э. Левинасу, мы связываем человечность со взаимностью, то у нас нет никаких шансов. Левинасу в концлагере было очевидно, что вопрос о человечности должен содержать асимметричность этики, когда человек говорит, что принимает другого человека за Другого, не спрашивая при этом, за кого этот другой принимает его самого. Таким образом, человечность состоялась, когда человек признает человеком Другого, и ее условием является то, готов ли человек пойти на шаг такой «инаковости».

Принятие в другом Другого есть, несомненно, первый знак того, что человека посетил Бог, и открыть в другом «инаковость», значит, простить, принять, что человек не сводится к сумме всех своих ошибок, которые он совершил. Прощение можно назвать «процедурой признания» Другого. При этом возникает вопрос — как узнать в другом Другого? Для исполнения этой этики Э. Левинаса нужна, несомненно, какая-то особенная, нечеловеческая сила¹⁵. Чтобы организовать свою этическую асимметрию, человек сам должен стать свидетелем другой асимметрии, направленной на него. Кто может принять человека безусловно, и каким образом для такой этики может возникнуть сила и мужество, которые человек не может взять из себя самого? После этого вопроса место философии должно занять богословие, которое говорит, что человек может быть этическим ровно в той степени, в которой он может узнать действие Христовой любви в его асимметрии и в его призыве¹⁶. Здесь речь идет не о теоретическом знании, а именно об *узнавании* действия Христа в жизни человека. В этом узнавании действия Божия в нашей жизни содержится и ответ на вопрос о том, что мешает человеку всегда ликовать, являя подлинную личность, и почему человек живет, в основном, неподлинно? Причину А. Филоненко видит в насилии, и выйти из ситуации насилия возможно толь-

¹⁵ О такой силе пишет в своем стихотворении «Молитва» поэт Сергей Бехтеев: «И, у преддверия могилы, // Вдохни в уста Твоих рабов // Нечеловеческие силы // Молиться крепко за врагов».

¹⁶ Филоненко А. С. Теозестетика. 7 лекций о красоте. М.: Никея, 2022. С. 60.

ко тогда, когда мы можем узнать действие Христа, и в той мере, в которой мы узнаём это действие, мы можем исполнить заповедь о любви к ближнему.

Кроме этого, возникает другой, не менее важный вопрос: как возможно *узнавание*, как мы *узнаем*? Ответ автора — в *благодарении*. Здесь Филоненко обращается к наследию французского философа и богослова Жана-Люка Мариона, философия дара которого способствовала раскрытию некоторых аспектов богословия общения. В обычном языке благодарность используется традиционно в качестве ответного действия на дар. В отличие от классической феноменологии, в которой нет места дару, но есть феномены — некоторые данности, среди которых нельзя различить дар, философия Мариона видит в благодарении *труд по узнаванию дара* в мире среди того, что дано и естественно. В опыте благодарения в нашей жизни появляются дары, мы узнаем действие Христова в мире, и Марион через благодарение предлагает стать личностью, способной довериться раскрывающемуся дару Другого.

Список использованных источников и литературы

1. Богословие красоты / под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко. М.: Изд-во ББИ, 2013. 220 с.
2. Бубер М. Я и Ты / пер. с нем. А. Анваера. М.: АСТ, 2024. 192 с.
3. Гагинский А. Теозстетика. [Электронный ресурс]. URL: <https://radiovera.ru/teojestetika-aleksej-gaginskij.html> (дата обращения: 02.11.2024).
4. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Абышко, 2002. 854 с.
5. Клеман О. Отблески света: православное богословие красоты. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. 100 с.
6. Филоненко А. С. Теозстетика. 7 лекций о красоте. М.: Никея, 2022. 272 с.
7. Харт Д. Красота бесконечного: эстетика христианской истины. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. 673 с.
8. Шишков А. В. Лекция #8 Богословский метод в XXI веке: теозстетика. [Электронный ресурс]. URL: <https://boosty.to/theologia/posts/4a7908ab-6540-456d-bc45-ca49a1245fc4?isFromFeed=true> (дата обращения 28.10.2024).

**МАТЕРИАЛЫ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ ПО ЦЕРКОВНОМУ ПРАВУ
«I БЕРДНИКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»**

ВОПРОСЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА: ДИАЛОГ С ПРОФЕССОРОМ И. С. БЕРДНИКОВЫМ*

Юлия Владимировна Ерохина

кандидат юридических наук, доцент, руководитель Центра исследований права и культуры, заведующий кафедрой теории и истории государства и права юридического факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, доцент кафедры церковной истории и церковного права Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

E-mail: yulia-erohina@yandex.ru

Аннотация. В статье предпринята попытка выявить исторические корни современного состояния взаимоотношений Русской Православной Церкви и Российского государства. Отмечается, что любая модель, в которой событие в прошлом коррелирует с будущим выбором, является ретропричиной. Материалом для анализа послужили идеи профессора И. С. Бердникова, изложенные в его книге «Наши новые законы и законопроекты о свободе совести» (Москва, 1914). В исследовании используется метод диалога Сократа. Основываясь на этом методе, автор выделяет некоторые проблемные моменты во взаимоотношениях Российского государства и Православной Церкви, на которые обращал внимание И. С. Бердников и формулировал их в виде вопросов в своем труде. В рамках диалога с профессором И. С. Бердниковым о взаимоотношениях Российского государства и Русской Православной Церкви автор анализирует современное состояние этих взаимоотношений, а также вопросы о месте православия и Русской Православной Церкви среди других конфессий, об охране правопорядка в храмах, в частности на службах, о сепаратизме.

Ключевые слова: церковное право, православие, Русская Православная Церковь, Православная Церковь, Российское государство, система вероисповедания, свобода совести, И. С. Бердников.

ISSUES OF RELATIONS BETWEEN THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND THE RUSSIAN STATE: A DIALOG WITH PROF. I. S. BERDNIKOV

Abstract. The article attempts to identify the historical roots of the current state of relations between the Russian Orthodox Church and the Russian state. It is noted that any model in which an event in the past correlates with a future choice is retro-causal. The material for the analysis is the ideas of Professor I. S. Berdnikov, set forth in his book “Our New Laws and Bills on Freedom of Conscience” (Moscow, 1914). The study uses the Socratic dialog method. Based on this method, the author identifies some problematic points in the relationship between the Russian state and the Orthodox Church, to which I. S. Berdnikov drew attention and formulated them in the form of questions in his work. As part of the dialogue with Professor I. S. Berdnikov about the relationship between the Russian State and the Russian Orthodox Church, the author analyzes the current state of this relationship, as well as questions about the place of Orthodoxy and the Russian Orthodox Church among other denominations, about law enforcement in churches, particularly at services, and about separatism.

* Основу статьи составляет доклад, подготовленный в рамках участия во Всероссийской научно-практической конференции «I Бердниковские чтения», посвященной 185-летию со дня рождения церковного правоведа и канониста Ильи Степановича Бердникова (1839–1915), которая прошла в Казанской православной духовной семинарии 30 сентября — 1 октября 2024 г.

Keywords: ecclesiastical law, Orthodoxy, Russian Orthodox Church, Orthodox Church, Russian state, system of religion, freedom of conscience, I. S. Berdnikov.

Erokhina Yulia Vladimirovna, Candidate of Law, Associate Professor, Head of the Center for Law and Culture Studies, Head of the Department of Theory and History of the State and Law of the Faculty of Law State Academic University of Humanities, Associate Professor of the Department of Church History and Church Law of the St. Cyril and Methodius All-Church Postgraduate School and Doctoral School.

Любая модель, в которой событие в прошлом коррелирует с будущим выбором, является ретропричиной. С помощью темпорального подхода возможно нивелировать потенциальные методологические трудности, используя один из вариантов конструирования и овладения временем. При рассмотрении проблемных моментов, выделяемых профессором И. С. Бердниковым, и соотношении их с современным состоянием определяется специфическая взаимосвязь моментов времени и временных характеристик, динамика изменений тех явлений и процессов, качественная особенность которых обусловлена социокультурной спецификой человеческого существования.

В связи с тем, что мы обращаемся к книге И. С. Бердникова «Наши новые законы и законопроекты о свободе совести», опубликованной в 1914 г., считаем целесообразным остановиться на некоторых общественно-политических условиях, в которых она создавалась. Одним из актуальных являлся вопрос способности русского общества адаптироваться к современным на тот момент реалиям религиозной жизни. Система отношений Российского государства к вере называлась «системой веротерпимости» и была выражена в Основных государственных законах Российской империи (1906 г.)¹. Законодательно закреплялось первенство христианского православного исповедания перед другими вероисповеданиями: «Первенствующая и господствующая в Российской Империи вера есть Христианская Православная Кафолическая Восточного Исповедания» (ст. 62), созданная «на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным [камнем]» (Еф. 2:20). Первенствующее положение Православной Церкви выражалось в праве убеждать последователей других христианских исповеданий и иноверцев к принятию ее учения о вере. Для иноверцев и представителей инославных исповеданий существовал запрет такой деятельности, что закреплялось в уголовном законодательстве². Отметим, что «Император, Престолом Всероссийским обладающий», не мог исповедовать никакой другой веры, кроме православной³. Православная Церковь при необходимости религиозной помощи принимала участие во всех важных событиях государственной жизни (например, при коронации государя, при благодарственных молебнах и пр.). В большей степени Православная Церковь, нежели иные исповедания, пользовалась правом публичного отправления богослужения религиозных процессий. Как отмечал И. С. Бердников, право это не подлежало ограничениям, кроме случаев крайней необходимости, например в политико-санитарных случаях⁴.

В ходе полемики о религиозной свободе и веротерпимости, развернувшейся в российском обществе на рубеже XIX–XX вв., сложилось два основных подхо-

¹ Основные государственные законы Российской империи (1906 г.) // Императорская герольдия Наследника Всероссийского Императорского Престола Его Высочества Князя Николая Кирилловича, Принца Лейнингенского: сайт. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.imperialgerold.ru/docs/osnovnye-gosudarstvennye-zakony-rossiyskoy-imperii-1906g-.html> (дата обращения: 23.01.2025).

² Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1885 г. / изд. проф. Н. С. Таганцевым. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1886. Стб. 184.

³ Основные государственные законы Российской империи (1906 г.). Стб. 63.

⁴ Бердников И. С. Наши новые законы и законопроекты о свободе совести. М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1914. С. 4.

да к оценке состояния законодательства и государственной политики в сфере религиозной свободы⁵.

Одна точка зрения указывала на существующее неравенство в положении конфессий и ограничение гражданских прав подданных Российской империи по вероисповедному признаку. Отмечалась необходимость реформирования российского законодательства и изменения конфессиональной политики государства в направлении введения действительной религиозной свободы. Ключевым моментом в риторике либеральных юристов служила мысль, высказанная отечественным ученым-юристом, публицистом, историком М. А. Рейснером в работе «Государство и верующая личность»⁶. Он утверждал, что принцип веротерпимости, положенный в основу религиозного законодательства, не отвечал более потребностям развития российской государственности и церковности и подлежал замене принципом свободы совести.

Другая точка зрения состояла в утверждении, что российское законодательство обеспечивало достаточную свободу вероисповедования всем, не принадлежащим к Православной Церкви. Имевшиеся правовые ограничения по отношению к инославным иноверным исповеданиям отвечали реальному состоянию религиозной жизни русского народа, его историческому опыту. Подчеркнем, что И. С. Бердников, обосновывая необходимость преобразований внутри Православной Церкви, тем не менее, утверждал целесообразности сохранения системы веротерпимости, а не свободы совести как основополагающего принципа государственной религиозной политики.

Далее перейдем к (авторскому) диалогу с профессором И. С. Бердниковым по некоторым вопросам взаимоотношений Российского государства и Русской Православной Церкви: об охране правопорядка в храмах, в частности на службах, о месте православия и Русской Православной Церкви среди других конфессий, о сепаратизме.

И. С. Бердников: «Что касается ст. 3–10, 12–14 Уст. о пред., и пр. пр., говорящих о предупреждении и пресечении нарушения благочиния в православных храмах и вне храмов во время богослужения, то содержание их обусловливается общей обязанностью полиции охранять мир и тишину в церкви и вне церкви во время богослужения. Чтобы исполнить указанную обязанность, полиция должна знать, в чем должна состоять ее деятельность в данном случае. Против же обязанности полиции охранять тишину во время богослужения едва ли могут быть серьезные возражения. Никто кроме полиции не может предотвратить или пресечь дерзкие покушения против тишины во время совершения богослужения, особенно внешнее время распушенности нравов. Ужели святые народные не заслуживают полицейской охраны от кощунственных оскорблений? Ужели молитвенные собрания и одни они будут изъяты из общего порядка охраны общежития? И теперь уже, когда еще существует закон об охране, постоянно сообщаются известия о кощунственных покушениях на оскорбление народных святых и нарушение общественного богослужения в церквях; и теперь в любом номере газеты можно прочитать сообщения о случаях постройки увеселительных балаганов рядом с церковью и о совершении там представлений во время богослужения в храме или крестного хода по улице (Колокол. 1910. № 1386). Что же будет, если из устава благочиния вычеркнуть статьи об обязанности полиции принимать меры против нарушения благочиния в храме и вне храма во время совершения богослужения?..»⁷.

⁵ См. подр.: Вивчар В. М., прот. Свобода совести в Российской Империи в начале XX века // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2022. № 1 (12). С. 55–60; Сафонов А. А. Проблемы свободы совести и вероисповеданий в общественных дискуссиях начала XX столетия // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2007. № 2 (271). С. 203–211.

⁶ Рейснер М. А. Государство и верующая личность: сб. ст. СПб.: Тип. т-ва «Обществ. польза», 1905. С. 192.

⁷ Бердников И. С. Наши новые законы и законопроекты о свободе совести. С. 111–112.

Автор: Прежде чем ответить на этот вопрос, обратим внимание на построение настоящего диалога: каждым новым вопросом И. С. Бердников как бы продолжал предыдущий. Он выстраивал логическую цепочку, в завершение которой должен прозвучать ответ на сформулированный им основной вопрос, на который мы пытаемся ответить в самом конце.

Вначале обозначим, что действующая в государстве нормативная правовая база является фундаментом для организации охранных мероприятий на объектах религиозного назначения. В настоящее время к основным документам, регламентирующими требования антитеррористической и пожарной безопасности объектов религиозного назначения, относятся следующие.

а) Нормативные правовые акты федерального уровня:

- Федеральный закон от 22 июля 2008 г. № 123-ФЗ «Технический регламент о требованиях пожарной безопасности» (последняя редакция), в нем определены основные положения технического регулирования в области пожарной безопасности и установлены минимально необходимые требования пожарной безопасности к объектам защиты (продукции), в том числе к зданиям и сооружениям объектов религиозного назначения;
- Федеральный закон от 16 декабря 2019 г. № 441-ФЗ «О внесении изменений в Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях», где установлена административная ответственность за нарушение требований к антитеррористической защищенности объектов (территорий), в том числе объектов (территорий) религиозных организаций;
- Федеральный закон от 19 июня 2004 г. № 54-ФЗ «О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях», согласно которому при проведении религиозных богослужений, обрядов и церемоний в общественных местах требуется принятие мер, направленных на обеспечение общественного порядка и безопасности, а организаторы обязаны уведомлять о намерении его провести.

б) Подзаконные нормативные правовые акты:

- постановление Правительства Российской Федерации от 25 апреля 2012 г. № 390 «О противопожарном режиме»;
- постановление Правительства Российской Федерации от 5 сентября 2019 г. № 1165 «Об утверждении требований к антитеррористической защищенности объектов (территорий) религиозных организаций и формы паспорта безопасности объектов (территорий) религиозных организаций»;
- постановление Правительства Российской Федерации от 16 сентября 2020 г. № 1479 «Об утверждении Правил противопожарного режима в РФ», разд. XXI «Объекты религиозного назначения».

в) Своды правил (документ по стандартизации и технической оценке соответствия):

- СП 388.1311500.2018 «Объекты культурного наследия религиозного назначения. Требования пожарной безопасности»;
- СП 258.1311500.2016 «Объекты религиозного назначения. Требования пожарной безопасности».

Вопросы профилактики, противодействия совершению проступков и преступлений на религиозной почве и наказания за их совершение рассматриваются в российском уголовном и административном законодательствах и других отраслевых законах.

И. С. Бердников указывает, что никто, кроме правоохранительных органов государства, не может предотвратить или пресечь противоправные действия нарушителей в храмах, «особенно в нынешнее время распушенности нравов»⁸. Складывается впечатление, что эти слова относятся не столько к прошлому, сколько к настоящей

⁸ Бердников И. С. Наши новые законы и законопроекты о свободе совести. С. 112.

му. Ярким примером этому может послужить дерзкая и циничная акция, получившая широкий общественный резонанс, которая произошла 21 февраля 2012 г. Пять участниц так называемой феминистской группы «PussyRiot» в храме Христа Спасителя, надев маски, вбежали на солею и амвон, вход на которые запрещен, подошли к алтарю и, включив звукоусиливающую аппаратуру, стали выкрикивать оскорбления в адрес священнослужителей и верующих. В средствах массовой информации этот вопиющий акт религиозной ненависти и вражды назвали «панк-молебен»⁹. Хамовническим районным судом Москвы все участницы этой противозаконной акции признаны виновными в хулиганстве и приговорены к двум годам лишения свободы.

Нередки случаи хищений, поджогов и актов вандализма в отношении религиозных объектов, а также совершение тяжких преступлений, в том числе террористической направленности в отношении священнослужителей и мирян. Приведем несколько примеров.

Во время воскресной вечерней службы в декабре 2008 г. в храме святителя Николая, расположенном на юге Москвы, в Бирюлево, сработало самодельное взрывное устройство. В церкви на этот момент находились около 50 человек. Ранения получили 62-летняя служительница церкви и 50-летний мужчина. Это преступление совершили трое последователей неоязыческого культа «Родная вера». Им также было вменено в вину совершение подрыва железнодорожных путей Московско-Курского отделения Московской железной дороги и подрыв взрывного устройства в помещении ресторана «Макдоналдс». Кроме того, двое из них с 2007 по 2009 г. на территории Волгограда и Москвы совершили десять убийств и два покушения на убийства. Все преступники в октябре 2010 г. были приговорены Московским городским судом за терроризм, возбуждение национальной вражды и ненависти и совершение умышленных убийств к лишению свободы на сроки от 9 лет до 21 года.

В Кондопоге 10 августа 2018 г. сгорела церковь Успения Пресвятой Богородицы — памятник заонежской деревянной архитектуры. Поджог совершил 15-летний подросток. Кондопожский городской суд 24 июня 2019 г., рассмотрев уголовное дело в отношении поджигателя, принял решение об освобождении его от уголовной ответственности. Судебной психолого-психиатрической экспертизой он был признан невменяемым в отношении инкриминируемого ему общественно опасного деяния. Суд направил поджигателя на принудительное лечение в психиатрическую больницу.

Еще пример. В углическом Алексеевском женском монастыре 13 апреля 2019 г. грабители повредили чудотворную икону Божией Матери «Свеча неугасимая огня невестственного». Вандалы изрезали полотно чудотворной иконы. После реставрации икона была возвращена в обитель.

Краткий обзор правонарушений, произошедших в зданиях и сооружениях религиозных организаций Русской Православной Церкви, свидетельствует о том, что это не единичные случаи, и они нуждаются в осмыслении и правовой оценке. Епископ Покровский и Николаевский (решением Священного Синода от 16 марта 2023 г. он назначен Преосвященным Чистопольским и Нижнекамским) Пахомий (Брусков) на епархиальном собрании обратил внимание на усиление охраны храмов, тем более, что установка пожарно-охранной сигнализации — обязательное требование государства. Владыка напомнил, что в день памяти святителя Николая чуть была не утрачена одна из святынь. В ночь с 22 на 23 мая 2019 г. из кафедрального Свято-Троицкого собора Покровска (Энгельса) злоумышленники похитили икону святителя Николая Чудотворца. Грабителей привлек не святой образ, а серебряные и золотые приношения благодарных верующих. Саму икону обнаружили и после рес-

⁹ См. подр.: *Верховский А.* Противодействие «религиозному экстремизму»: Российское государство в поисках ответов на вызовы десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 134–158; *Узланер Д.* Дело «Пуссирайот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 93–133, и др.

таврации в декабре 2021 г. вернули в храм. Архипастырь обратил внимание на то, что это не единственный случай, кражи из храмов в последнее время участились¹⁰.

Безусловно, безопасность требует реализации комплекса мер, включающих в себя как использование государственных инструментов, так и активного участия общества. Под этим подразумеваются религиозное просвещение населения, повышение правовой культуры и уровня правосознания, особенно молодежи, их участие в различных мероприятиях, посвященных межконфессиональному диалогу.

Напомним, что И. С. Бердников, отмечая первостепенную роль государственных правоохранительных органов в предупреждении и пресечении правонарушений в отношении Православной Церкви, особое внимание уделял законодательству, регулирующему деятельность этих органов.

Во втором вопросе он продолжает тему безопасности, но через проблему разрешения в законодательном порядке свободы пропаганды различными сектами и псевдорелигиозными организациями своей идеологии.

И. С. Бердников: «Предположим, что мечты покровителей старообрядцев сбылись; предположим, что согласно их желанию, всем исповеданиям и сектам дана полная свобода пропаганды. Какие же последствия повлекло бы за собой такое узаконение? Последствия очень вредные для Церкви Православной и для государства. Первым последствием было бы нарушение мира религиозного и правильных спокойных отношений между разными исповеданиями и сектами. Доселе, по существующим законам, государство было озабочено охранением сего мира. Оно не позволяло иноверцу прикасаться к убеждению совести лиц, принадлежащих к другой религии (Уст. Ин. Исп. 4). Оно запрещало всем ради различия веры чинить ссоры или распри, брань и поношение (Уст. Пред., и пр. пр. 67). Дозволение свободы пропаганды со стороны правительства означало бы, что оно оставило прежнюю точку зрения и сняло с себя заботу о религиозном мире. Дозволение пропаганды неминуемо повлекло бы за собой вражду и обострение отношений между исповеданиями и сектами. Доказательство на это у нас пред глазами. Еще не издан закон о свободе пропаганды, а только поднят разговор об этом, как уже всюду замечаются нападения со стороны иноверцев на Православную Церковь, особенно в Западной окраине нашего государства»¹¹.

Автор: Согласно ч. 1 ст. 14 Конституции Российской Федерации «Российская Федерация — светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной». Сегодня сложилось понимание, что современное Российское государство равноудалено и от религии, и от атеизма¹². Оно сохраняет право мировоззренческого выбора за человеком. Государство заинтересовано в сохранении и развитии самоорганизующихся факторов стабильности общества. Совершенно очевидно, что государственные интересы и установки и некоторые аспекты религиозной деятельности совпадают. Защита государственных интересов — одна из важнейших функций государства, поэтому роль государства в вопросах регулирования религиозной пропаганды остается актуальной и первостепенной. Отвечая на вопрос относительно места православия и Русской Православной Церкви среди других конфессий, обратимся к актуальным статистическим данным. В ходе проведенного ВЦИОМ в 2024 г. опроса, приуроченного к началу Великого поста, религиозный (конфессиональный) состав населения России

¹⁰ Кражи из храмов в последнее время участились // Ахилла: сайт. [Электронный ресурс]. URL: <https://ahilla.ru/krazhi-iz-hramov-v-poslednee-vremya-uchastilis/> (дата обращения: 23.01.2025).

¹¹ Бердников И. С. Наши новые законы и законопроекты о свободе совести. С. 134.

¹² См., напр.: Осаветлюк А. М. Размышления о светском государстве (в свете изменений 2020 г. в Конституции России) // Актуальные проблемы российского права. 2020. № 8 (117). С. 32–42; Теплова Д. О. Светское государство в контексте религиозного ренессанса // Образование и право. 2020. № 3. С. 41–47; Шигапова Д. И. Российская Федерация — светское государство // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2020. Т. 6–3 (45). С. 204–206 и др.

представлен следующим образом: православие — 66 % (в 2021 г. — 66 %); ислам — 6 % (2021 — 6 %), буддизм и протестантизм — 1 % (2021 — 1 %), менее 1 % — католицизм и иудаизм. К неверующим и не имеющим точного ответа на религиозный вопрос отнесли себя 13 % (2021 — 14 %). В России насчитывается приблизительно 60–70 млн православных, 10 млн мусульман, 1–1,5 млн буддистов, около 1 млн иудеев, около 1,5 млн протестантов и 500–600 тыс. католиков¹³. Наряду с Русской Православной Церковью в России действуют так называемые старообрядческие православные религиозные организации. Согласно данным Минюста России, по состоянию на 6 февраля 2025 г. на территории Российской Федерации зарегистрированы 33 591 религиозная организация (исключены из реестра — 7 552)¹⁴.

Святейший Патриарх Кирилл отдельно остановился на вопросах пропаганды деструктивных идеологий псевдорелигиозных сект и неоязыческих организаций в своем докладе на пленарном заседании XXXIII Международных Рождественских образовательных чтений 28 января 2025 г. в Государственном Кремлевском дворце в Москве. Он отметил, что «государство должно противодействовать массовому распространению оккультизма среди населения, публичному навязыванию через рекламу деструктивных религиозных учений и практик. Особенно внимательно необходимо отслеживать информацию о проведении новых псевдотрадиционных, а на самом деле неоязыческих мероприятий в образовательных организациях всех уровней», и выразил «поддержку членам депутатской группы по защите христианских ценностей, занимающихся разработкой проекта Федерального закона “О запрете рекламы оккультно-магических услуг”»¹⁵.

Полагаем, что религиозная нетерпимость появляется не из-за конфессиональной конкуренции, а по причине межнациональной вражды, где вероисповеданию отводится роль инструмента для решения политических задач. В этом вопросе И. С. Бердников отметил, что уже в начале XX в. со стороны иноверцев происходили нападения на Православную Церковь, особенно на Западе Российского государства (на Украине — *Прим. авт.*). Это утверждение вполне может быть неким «мостиком» от второго вопроса к третьему. В начале XXI в. ситуация с гонением и попытками ликвидации Православной Церкви на Украине еще более усугубилась. Согласно докладу МИД России «О противоправных действиях киевского режима в отношении Украинской православной церкви (УПЦ), ее священнослужителей и прихожан» полномасштабное системное давление на каноническое православие на Украине, инициированное центральным руководством Украины (президент, правительство, СНБО), началось в 2018 г. и особенно усилилось в 2022–2023 гг. Зафиксированы факты исчезновений и похищений духовенства, свидетельства об их пытках и избиениях, а также смерти при невыясненных обстоятельствах¹⁶.

Томос, дарованный Константинопольским Патриархом неканонической и раскольнической Православной Церкви Украины стал причиной гонения и полного запрета Украинской Православной Церкви со стороны украинских политиков. Иерархи Константинопольского патриархата публично поддерживают эти противоправные действия, именуя их «очищением и обновлением Украинского Православия». Константинопольский Патриарх открыто одобрил действия украинских

¹³ Габдуллина Э. Пост приняли // Коммерсантъ. 2024. 18 марта. С. 5.

¹⁴ Реестр некоммерческих организаций // Министерство юстиции Российской Федерации: офиц. сайт. [Электронный ресурс]. URL: <https://minjust.gov.ru/ru/pages/reestr-nekommercheskih-organizacij/> (дата обращения: 06.02.2025).

¹⁵ Святейший Патриарх Кирилл: Государство должно противодействовать распространению деструктивных религиозных учений и практик // Московский Патриархат: офиц. сайт. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6194420.html> (дата обращения: 29.01.2025).

¹⁶ О противоправных действиях киевского режима в отношении Украинской православной церкви (УПЦ), ее священнослужителей и прихожан: докл. МИД России // Министерство иностранных дел Российской Федерации: офиц. сайт. [Электронный ресурс]. URL: https://www.mid.ru/ru/foreign_policy/doklady/1993260/ (дата обращения: 26.01.2025).

раскольников, публично поддержал уголовное преследование и аресты иерархов и священнослужителей, а также принятие государственной властью Украины нормативных правовых актов о запрете Украинской Православной Церкви. С его одобрения на Украине захватываются и разрушаются храмы, оскверняются святыни, а священники подвергаются репрессиям и избиениям.

И. С. Бердников: «...сворачивание русского православного в католичество неизбежно влечет за собой перемену национальных симпатий: из православного свораченный делается полонофилом или германофилом, смотря по тому, кем сворачен. В истории старообрядцев немало ярких примеров перебежки их на сторону врагов России или враждебных правительству партий. Не обошлось без этого и последнее революционное движение у нас. Самые симпатии к старообрядцам со стороны крайних и умеренных партий Г. Думы объясняются не чем иным, как политическими расчетами на союзничество их и солидарность действий в деле переустройства государства на новых началах...»¹⁷. И далее: «...в числе старообрядческих сект больше половины таких, которые проповедают учения, прямо направленные против государственности, а исповедания т. н. иностранные благоприятствуют более политическому сепаратизму своих исповедников, чем единению их с православным русским народом»¹⁸.

Автор: Выявленная И. С. Бердниковым в действиях прежних отдельных политиков деструктивная стратегия сворачивания русского православного народа к перемене национальных симпатий против государства и православной веры, осталась актуальной и в настоящее время. Изменилась только тактика. Так, в Татарстане в 2024 г. была пресечена деятельность женской исламистской ячейки, распространявшей в России террористическую идеологию запрещенной на территории России организации «Хизбут-Тахрир аль-Ислами». В ходе обысков было обнаружено и изъято достаточно большое количество запрещенной экстремистской литературы, средств связи, электронных носителей информации, которые использовались при ведении террористической деятельности. На Украине эта организация легализована на государственном уровне.

Другой пример. В концертном зале «Крокус Сити Холл» им. Муслима Магомаева в Красногорске (Московская обл.) вечером 22 марта 2024 г. был совершен террористический акт. Погибли 144 человека, еще 551 человек пострадал. Террористов задержали в Брянской области. Они планировали пересечь границу с Украиной и скрыться. В тексте решения суда по жалобе на арест одного из обвиняемых приведены его слова о том, что против тех, кто не разделяет его религиозные взгляды, нужно вести вооруженную борьбу.

Сепаратизм — это одно из проявлений экстремизма, который является политической идеологией, выступающей за отделение определенной группы людей от более крупного органа на основе этнической принадлежности, религии или других демографических характеристик. Это отделение часто включает географический регион, который стремится стать независимым государством, но также может включать негеографические формы разделения, такие как культурные или религиозные. Целью сепаратизма обычно является решение воспринимаемых несправедливостей, таких как дискриминация или отсутствие представительства, или сохранение культурной идентичности.

Религиозная среда, новые сообщества внутри сложившихся обществ, усложнение связей между ранее не пересекавшимися группами населения, — все это было и остается основой для экстремизма. Возникает явление, иногда называемое «религиозным экстремизмом»¹⁹, который предполагает использование агрессивных

¹⁷ Бердников И. С. Наши новые законы и законопроекты о свободе совести С. 133.

¹⁸ Там же. С. 139.

¹⁹ См., напр.: Рынова И. Ю. Религиозный экстремизм как угроза конституционному строю современной России // Вестник КРУ МВД России. 2017. № 2 (36). С. 36–40; Скляров С. С. Противодействие экстремистской деятельности религи-

средств пропаганды для подавления иных религиозных групп или сообществ. Мы знаем, что подлинная религиозность несовместима ни с экстремизмом, ни с терроризмом, в связи с чем правильнее говорить об экстремизме под религиозными лозунгами или в религиозной сфере.

Экстремистские проявления в религиозной сфере выражаются в крайней нетерпимости к представителям различных конфессий либо противоборстве внутри одной конфессии (внутриконфессиональный и межконфессиональный экстремизм) и нередко используются в политических целях, в борьбе религиозных организаций против светского государства или за утверждение власти представителей одной из конфессий либо внутри нее.

Среди религиозных объединений следует выделить категорию деструктивных, антиобщественных, тоталитарных организаций, деятельность которых идет вразрез со светскими законами. Их доктрины оправдывают или прямо призывают к совершению противоправных действий, насилию над людьми, попираанию традиционных ценностей и норм морали.

Понятия и явления «экстремизм» и «терроризм» прочно связаны друг с другом. Терроризм — это крайнее проявление экстремизма. Если экстремизм в большей степени предполагает приверженность к каким-то определенным взглядам, причем приверженность истовую, бескомпромиссную, но предполагающую в первую очередь все-таки переубеждение «противника», то терроризм — это уже попытка насильственного подчинения (или истребления) несогласных. От обычных преступных деяний экстремизм и терроризм отличаются тем, что объектом противоправных действий становятся люди (или группы людей), объединенные каким-то общим признаком: национальностью, религиозными взглядами, социальным положением или происхождением, политическими взглядами и убеждениями.

В данном контексте уместно вспомнить еще об одном явлении, которое принято называть фундаментализмом²⁰. Его приверженцы стремятся сами строго следовать изначальным идеям и принципами призывают к этому других. В условиях различных кризисов фундаменталисты, как правило, призывают вернуться к истокам, противятся переменам, в том числе (иногда) и насильственными средствами. Порой фундаментализм принимает и радикальные формы, призывая к немедленным преобразованиям, но далеко не все фундаменталисты и радикалы становятся экстремистами и тем более террористами. Однако эта идеология вполне может служить оправданием и основой радикальных действий для реализации ее идей²¹.

С точки зрения Православной Церкви²² подвержены экстремизму в первую очередь люди, не имеющие религиозного опыта и соответствующих знаний, без которых их легко склонить к противоправным действиям. При этом они даже будут уверены, что действуют, руководствуясь священными текстами²³. Именно поэтому Православная Церковь видит свою роль в распространении религиозного просвещения, акцентировании внимания на тех постулатах, которые говорят о необходимости отношения к человеку, как к образу и подобию Божию.

Таким образом, в нашем (авторском) диалоге с профессором И. С. Бердниковым о взаимоотношениях Российского государства и Русской Православной Церкви рас-

озных объединений: международный опыт правового регулирования // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 3. С. 549–560.

²⁰ Волобуев А. В. Феномен фундаментализма: социально-философский анализ // Общество: философия, история, культура. 2018. № 8 (52). С. 13–17; Лозовицкая М. Ф., Лозовицкий Д. В. Религиозный фундаментализм и его место в западноевропейской культуре // Гуманитарные и социальные науки. 2019. № 4. С. 24–33.

²¹ Носков С. Православное осмысление причин экстремизма и терроризма // Столыпинский вестник. 2023. № 4. С. 1763.

²² Проект документа «Православное осмысление причин экстремизма и терроризма» // Московский Патриархат: офиц. сайт. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5908502.html?ysclid=m6s91oagmg331562195> (дата обращения: 23.01.2025).

²³ Носков С. Православное осмысление причин экстремизма и терроризма. С. 1764.

смотрены вопросы о месте православия и Русской Православной Церкви среди других конфессий; об охране правопорядка в храмах, в частности на службах; о сепаратизме, экстремизме, терроризме. Изучая прошлое, необходимо делать правильные выводы для формирования настоящего и прогнозирования будущего взаимодействия Русской Православной Церкви и Российского государства. Акцент на практических решениях прошлого должен быть сделан с учетом современных условий. Исторический опыт в этом случае будет реализовывать экспертную функцию. В рамках настоящей статьи на примере диалога с И. С. Бердниковым показано, как можно выявить и установить негативные стороны реализации тех или иных мер, а также соотнести использованные и неиспользованные альтернативные решения практических ситуаций, полезный опыт и, конечно, проследить прогностическую функцию исторического опыта через научное наследие профессора И. С. Бердникова. Многое, описанное им, сбылось. Охрана правопорядка в зданиях и помещениях объектов религиозного назначения Русской Православной Церкви, противодействие экстремизму и терроризму — прерогатива государственных органов и общественных институтов, усилия которых приносят плоды. Однако для государства крайне важна поддержка культурообразующих, традиционных религий. Русская Православная Церковь не должна выступать в роли пассивного наблюдателя в данном процессе. Она способна внести значительный вклад в профилактику сепаратизма, экстремизма и терроризма, а также в преодоление их последствий, не претендуя при этом на замену государственных и общественных институтов, участвующих в этой деятельности.

Список использованных источников и литературы

1. Бердников И. С. Наши новые законы и законопроекты о свободе совести. М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1914. 247 с.
2. Верховский А. Противодействие «религиозному экстремизму»: Российское государство в поисках ответов на вызовы десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 134–158.
3. Вивчар В. М., прот. Свобода совести в Российской Империи в начале XX века // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2022. № 1 (12). С. 55–60.
4. Волобуев А. В. Феномен фундаментализма: социально-философский анализ // Общество: философия, история, культура. 2018. № 8 (52). С. 13–17.
5. Габдуллина Э. Пост приняли // Коммерсантъ. 2024. 18 марта.
6. Кражи из храмов в последнее время участились // Ахилла: сайт. [Электронный ресурс]. URL: <https://ahilla.ru/krazhi-iz-hramov-v-poslednee-vremya-uchastilis/> (дата обращения: 23.01.2025).
7. Лозовицкая М. Ф., Лозовицкий Д. В. Религиозный фундаментализм и его место в западноевропейской культуре // Гуманитарные и социальные науки. 2019. № 4. С. 24–33.
8. Носков С. Православное осмысление причин экстремизма и терроризма // Столыпинский вестник. 2023. № 4. С. 1759–1776.
9. О противоправных действиях киевского режима в отношении Украинской православной церкви (УПЦ), ее священнослужителей и прихожан: докл. МИД России // Министерство иностранных дел Российской Федерации: офиц. сайт. [Электронный ресурс]. URL: https://www.mid.ru/ru/foreign_policy/doklady/1993260/ (дата обращения: 26.01.2025).
10. Осавелюк А. М. Размышления о светском государстве (в свете изменений 2020 г. в Конституции России) // Актуальные проблемы российского права. 2020. № 8 (117). С. 32–42.
11. Основные государственные законы Российской империи (1906 г.) // Императорская герольдия Наследника Всероссийского Императорского Престола Его Высочества Князя Николая Кирилловича, Принца Лейнингенского: сайт. [Электронный ресурс]. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.imperialgerold.ru/docs/osnovnye-gosudarstvennye-zakony-rossiyskoy-imperii-1906g-.html> (дата обращения: 23.01.2025).

12. Реестр некоммерческих организаций // Министерство юстиции Российской Федерации: офиц. сайт. [Электронный ресурс]. URL: <https://minjust.gov.ru/ru/pages/reestr-nekommercheskih-organizacij/> (дата обращения: 06.02.2025).
13. Рейснер М. А. Государство и верующая личность: сб. ст. СПб.: Тип. т-ва «Обществ. польза», 1905. 423 с.
14. Рыкова И. Ю. Религиозный экстремизм как угроза конституционному строю современной России // Вестник КРУ МВД России. 2017. № 2 (36). С. 36–40.
15. Сафонов А. А. Проблемы свободы совести и вероисповеданий в общественных дискуссиях начала XX столетия // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2007. № 2 (271). С. 203–211.
16. Святейший Патриарх Кирилл: Государство должно противодействовать распространению деструктивных религиозных учений и практик // Московский Патриархат: офиц. сайт. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6194420.html> (дата обращения: 29.01.2025).
17. Скляр С. С. Противодействие экстремистской деятельности религиозных объединений: международный опыт правового регулирования // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 3. С. 549–560.
18. Теплова Д. О. Светское государство в контексте религиозного ренессанса // Образование и право. 2020. № 3. С. 41–47.
19. Узланер Д. Дело «Пуссирайот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 93–133.
20. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1885 г. / изд. проф. Н. С. Таганцевым. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1886. 714 с.
21. Шигапова Д. И. Российская Федерация — светское государство // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2020. Т. 6–3 (45). С. 204–206.

К ИСТОРИИ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ: ИМПЕРАТОР ИРАКЛИЙ И ПАТРИАРХ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ СЕРГИЙ

протоиерей Иоанн Лapidус

*кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии*

E-mail: j.lapidus@mail.ru

Аннотация. Статья содержит анализ церковно-государственных отношений в Византийской империи в период с 610 по 638 гг. при императоре Ираклии и патриархе Константинопольском Сергии. Излагаются краткие биографические данные главы государства и предстоятеля Константинопольского патриархата, их совместные акции в условиях кризиса государственности и военных действий против Персидской империи. Предлагается каноническая, догматическая и историческая оценка действий патриарха Сергия.

Ключевые слова: Император Ираклий, патриарх Константинопольский Сергий, война с Персией, осада Константинополя, монофелитство, каноны, *μὴ ἐνέργεια*, Псифос, Экфесис, Александрийская уния 633 г., VI-й Вселенский Собор.

ON THE HISTORY OF THE CHURCH-STATE RELATIONS: EMPEROR HERACLIUS AND PATRIARCH SERGIOS OF CONSTANTINOPLE

Abstract. The article contains an analysis of the Church-state relations in the Byzantine Empire in the period from 610 to 638 under Emperor Heraclius and Patriarch Sergius of Constantinople. The article presents brief biographical information about the head of the state and the primate of the Patriarchate of Constantinople, their joint actions in the context of the crisis of statehood and military operations against the Persian Empire. A canonical, dogmatic, and historical assessment of Patriarch Sergius' actions is proposed.

Keywords: Emperor Heraclius, Patriarch Sergius of Constantinople, war with Persia, siege of Constantinople, Monothelism, canons, *μὴ ἐνέργεια*, Psifos, Ekthesis, Union in Alexandria of 633, VI Ecumenical Council.

Archpriest John Lapidus, Candidate of theology, associate professor of the department of the Ecclesiastical and Practical disciplines of the Moscow Theological Academy.

Илья Степанович Бердников в своей докторской диссертации «Государственное положение религии в римско-византийской империи», изданной в Казани в 1881 г., исследуя вопрос о статусе Церкви в государстве, называет его самым сложным каноническим вопросом, который включает в себя огромный массив разнообразных аспектов церковно-государственных отношений. Данная тема, по определению выдающегося профессора Казанской духовной академии, касается взаимного влияния Церкви и государства, значения религии во внутренней и внешней политике государства, свободы вероисповедания, отношения светского и церковного законодательства, влияния государственного строя на организацию церковного управления, имущественных прав Церкви, гражданских прав духовенства, и целого ряда других вопросов «весьма серьезного характера»¹. Изучение истории взаимодействия Церкви *cum Civitate* дает возможность, по слову И. С. Бердникова, «приобрести пра-

¹ Бердников И. С. Государственное положение религии в римско-византийской империи. Т. 1: Государственное положение религии в римской империи (до Константина Великого). Казань, 1881, С. II.

вильный взгляд»² на весь комплекс церковно-государственных отношений, включая современный исследователю период. Как известно, самому И. С. Бердникову принадлежит целый ряд трудов по данной тематике³.

В этой связи отношения императора Ираклия (610–641) с патриархом Константинопольским Сергием (610–638) предоставляют богатый иллюстративный материал не только для изучения истории Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία первой половины VII в., но являются ярким фрагментом в общей картине церковно-государственных отношений Византии, а выводы, сделанные в результате анализа взаимодействий императора и патриарха, могут быть актуальными в процессе выработки оптимальных моделей сосуществования Церкви и государства в современных условиях.

Биография Ираклия описана в ряде источников и исследовательской литературе⁴.

Будущий император родился около 575 г. в Каппадокии. Его отец, патриций Ираклий Старший, был стратигом императора Маврикия, участником византийско-персидской войны 571–591 гг. Отец привил Ираклию пиетет к императору, с которым находился в хороших отношениях, что, впоследствии, повлияло на его карьеру — в середине 90-х годов VI в. Ираклий Старший получил пост военного магистра Армении, а через несколько лет стал экзархом Африки с резиденцией в Карфагене.

Годы жизни в Армении позволили Ираклию хорошо изучить специфику региона, а также позволили наблюдать за методами персидской дипломатии и способами ведения войны. После переезда в Северную Африку вместе с отцом, Ираклий выучил латинский язык, приобщился к культурной среде Africa Proconsularis, познакомился с оборонительными системами, защищавшими провинцию от атак берберов, приобрел административный опыт, выполняя различные поручения отца. Эти факторы сформировали личность будущего автократора, который впоследствии заслужил достаточно высокую оценку своей деятельности в исследованиях специалистов — византологов, как например «образцовый монарх»⁵ или «один из величайших руководителей в истории Византии»⁶.

После военного переворота, захвата власти и казни узурпатора Фоки (602–610) Ираклий 5 октября 610 г. сенатом был объявлен императором⁷ и получил благословение патриарха Константинопольского Сергия, который был на тот момент «единственным законным представителем пребывавшего в состоянии анархии государства»⁸. По прошествии восьми лет управления тираном Фокой, Византийская империя была обескровлена гражданской войной, были разрушены экономические и политические связи между диоцезами, армия находилась в деморализованном состоянии, а обширные территории на северо-западе и востоке были оккупированы аварами и персами. В условиях продолжающейся интервенции положение государства «было по-настоящему безнадежным»⁹.

По сообщению хронистов, в день коронации патриарх Сергий венчал Ираклия с Фабией, которая приняла тронное имя августа Евдокия¹⁰. Впоследствии Константинопольский предстоятель стал советником и сподвижником молодого императора.

² Бердников И. С. Государственное положение религии в римско-византийской империи. Т. 1. С. III

³ См., напр.: «Новое государство в его отношении к религии». Казань, 1888; «Наши новые законы и законопроекты о свободе совести». Сергиев Посад, 1914, и др.

⁴ См., напр.: *Caegi W.* Heraclius, emperor of Byzantium. Cambridge University Press. N.Y., 2007; ПЭ. М. 2011, Т. 26. С. 280–292; *Leonis Grammatici Chronographia*. Ed. I. Bekker. Bonn. 1842. P. 147; *Rabanus Maurus. Homiliae*. PL. 110. Col. 132; Хроники Фредегара / *пер. с лат., комм., вступ. ст. Г. Шмидта*. СПб., 2015. С. 222.

⁵ *Stratos A.* Byzantium in the Seventh Century. Vol. 1. Amsterdam, 1968. P. 94.

⁶ *Острогорский Г. А.* История Византийского государства. М., 2011. С. 141.

⁷ *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Breviarium Historicum*. Dumbarton Oaks. Washington 1990. P. 36–38.

⁸ *Кулаковский Ю.* История Византии. Т. III. СПб., 1996. С. 27.

⁹ *Stratos A.* Byzantium in the Seventh Century. Vol. 1. P. 92.

¹⁰ *Theophanis Chronographia*. Leipzig. Vol. 1. 1883. P. 299.

В биографии патриарха Сергия следует отметить ряд фактов.

Сергий вззошел на патриарший престол 18 апреля 610 г., в Великую Субботу. Феофан говорит о том, что Сергий был сирийцем, происходил из семьи яковитов¹¹ и уже в зрелом возрасте перешел в православие. Пасхальная хроника сообщает, что Сергий до патриаршества в диаконском сане активно занимался социальной деятельностью и благотворительностью, чем заслужил уважение жителей Константинополя.

После благословения Ираклия на царство, патриарх Сергий дважды венчал Ираклия — в 610 г. с Фабией (Евдокией), а после ее кончины в 613 г. с Мартиной (Анастасией), которая была дочерью двоюродного брата Ираклия Никиты. Безусловно, брак с племянницей категорически запрещался канонами и гражданским правом¹², однако патриарх Сергий совершил венчание, несмотря на начавшиеся в столице по этому поводу волнения.

За время своего патриаршества Сергий крестил всех детей императора и его внука, будущего Константа II Погоната, сына Константина III, а также преподал патриаршее благословение старшей дочери Ираклия — Елифании Евдокии, венчал на царство сына Ираклия Константина III. Практически сразу после событий октября 610 г. патриарх Сергий принимает активное участие во всех императорских инициативах, направленных на улучшение тяжелой внутри- и внешнеполитической ситуации в империи. По причине полного опустошения казны, государственный аппарат был переведен в режим жесткой экономии. Патриарх выступает с инициативой сократить государственные расходы на Церковь и в 612 г. Ираклий издал новеллу, регламентирующую количество клириков в кафедральном соборе Св. Софии и фиксирующую заработную плату духовенства¹³. Через некоторое время, готовясь к полномасштабным военным действиям против Персидской империи, Ираклий проводит мобилизацию и реорганизует армию. Для этих целей понадобились значительные средства и по согласованию с патриархом в 619 г. он «взял из Великой церкви паникадила и другие церковные сосуды, перелил их в крупные и мелкие деньги»¹⁴.

Можно говорить о высоком уровне доверия между императором и патриархом, что, в частности, иллюстрируется поручениями Сергию управлять столицей, во время военных кампаний и отсутствия Ираклия в Константинополе. Особым образом административные способности и мужество патриарха проявились во время осады столицы аварами и персами в 626 г. Имея всего двенадцать тысяч защитников, Сергий сумел организовать оборону и лично воодушевлял горожан, обходя стены с иконой Богородицы. После нескольких попыток взять штурмом оборонительные укрепления, нападающие сняли осаду и покинули пределы столичной области.

В качестве благодарности за спасение Константинополя, патриарх Сергий составил кондак «Τῆ ὑπερρίχῳ ὀρατῆρῶ τὰ νικητήρια» (Взбранной Воеводе победительная), впоследствии ставший началом неседального пения (ἀκάθιστον ὕμνον) в честь Богородицы, входящего сегодня в состав великопостных песнопений (служба Субботы Акафиста, или Похвала Богородицы, на 5-й седмице Великого поста). Авторство всего текста акафиста является предметом дискуссий среди исследователей, однако в отношении авторства первого кондака существует единодушное мнение¹⁵.

¹¹ Theophanis Chronographia. Vol. 1. P. 330.

¹² 19-е апостольское правило, 5-е правило Феофила Александрийского, 11-е правило Тимофея Александрийского, 68-е правило Василия Великого, 54-е правило Трулльского собора. «В отношении боковых линий, гражданские законы ограничивали воспрещение браков между ближайшими родственниками до 3-й степени (включительно — *прот. И. Л.*),» подробнее см.: *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями. СПб., 1911. Т. 1. С. 543.

¹³ *Konidaris J.* Die Novellen des Kaisers Herakleios // *Fontes Minores.* 1982.

¹⁴ Theophanis Chronographia. Vol. 1. P. 302–303.

¹⁵ См.: Общая история Церкви / *под ред. В. Симонова.* Т. 1. Кн. 2. М. 2017. С. 84–85; *Beck H.-G.* Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959. SS. 55, 63, 88, 110–112, 292, 327, 430–439, 448; *Χρήστος Π.*

Личности и трудам Константинопольского патриарха Сергия посвящен ряд исследований¹⁶.

Можно сказать, что за годы пребывания на кафедре (с 610 по 638 гг.) патриарх Сергий успешно проявил себя в сфере внешней и внутренней политики, обнаружил выдающиеся административные способности, стал соратником и единомышленником Ираклия в один из труднейших периодов истории Византийской империи. Существенную роль Константинопольский предстоятель сыграл в планировании военных действий ромеев (с 622 по 628 гг.) против персидского шахиншаха Хосрова II. Ираклий, разрабатывая стратегию на Востоке, особое внимание уделил догматическим вопросам, связанным с противостоянием между православными и антихалкидонитами, составлявшими большинство в Армении, Сирии и Месопотамии — в областях, где предстояли сражения и походы. Автократор проводил консультации с патр. Сергием, который в силу своего происхождения, а также по причине особенностей кампании против Персии, был заинтересован в налаживании диалога с антихалкидонской иерархией. Анализируя вклад патриарха в военные планы Ираклия, В. В. Болотов заметил, что Сергий «прекрасно понимал трудное положение дел на Востоке и находил, что известные уступки монофизитам необходимы для достижения благоприятных результатов»¹⁷.

Патриарх Сергий стал ключевой фигурой в истории возникновения моноэнергизма, и впоследствии, монофелитства. Именно он предложил императору формулу «μία ἐνέργεια τοῦ Χριστοῦ» (после 634 г. «ἓν θελημα τοῦ Χριστοῦ») для ведения переговоров с монофизитской иерархией. В ходе боевых действий и после окончания войны с Персией (в 628 г.) Ираклий неоднократно встречался с представителями монофизитской иерархии, используя сергиевскую концепцию μία ἐνέργεια для решения вопросов вероисповедного единства среди населения восточных окраин империи. Константинопольский патриарх вел активную переписку с епископатом Армении, Сирии и Египта, убеждая их принять формулу «одна энергия (воля) Христа». В результате таких действий удалось достичь единства с частью армянских и сирийских епископов. Триумфом объединительной политики Сергия можно назвать Александрийскую унию 633 г., когда ставленник Сергия и Ираклия патриарх Кир добился союза с некоторыми монофизитами Египта.

За несколько месяцев до смерти патриарха Сергия 9 декабря 638 г. был издан императорский указ Ἐκθεσις τῆς πίστεως, в котором доктрина монофелитства становится официальным исповеданием империи.

Наиболее значимыми эпизодами отношений императора Ираклия и патриарха Константинопольского Сергия стали:

- венчание на царство 5-го октября 610 г.;
- венчание с Фабией/Евдокией — 610 г.;
- крещение дочери Ираклия Епифании — 611 г.;
- крещение сына Ираклия Ираклия II Константина — 612 г.;
- издание новеллы, ограничивающей штат клириков Святой Софии, регулирующей размер содержания духовенства — 612 г.;
- венчание с Мартиной/Анастасией — 613 г.;
- крещение всех детей от Мартины;
- крещение внука Ираклия Константа II Погоната;
- венчание на царство сына Ираклия Константина III;
- передача Ираклию церковных сосудов для переплавки в монеты — 619 г.;
- организация обороны Константинополя — 626 г.;

Ελληνική πατρολογία. τ. Ε'. Θεσσαλονίκη, 1992. Σ. 258.

¹⁶ Dieten van J. L. Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610–715). Amsterdam, 1972. S. 1–56; ПЗ. Т. 63. С. 108–112.

¹⁷ Болотов В. В. Ленции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 450.

- организация переговорного процесса на платформе концепции *μία ἐνέργεια* с восточным епископатом на территориях, где шли или предстояли боевые действия с персидскими армиями — с 615 по 624 гг.;
- осуществление Александрийской унии — 633 г.;
- издание *Ψῆφος*, (Постановление) — 633 г.;
- издание *Ἐκθεσις* (Изложение веры) — 638 г.

Было бы ошибочным полагать, что союз императора и патриарха носил ситуативный характер, основанный на необходимости решения конкретных задач, связанных с политической ситуацией в Византии. Исходя из анализа многочисленных действий и акций, предпринимавшихся Сергием на протяжении десятилетий, следует сделать вывод, что патриарх считал своим долгом во всем ассистировать Ираклию, последовательно и целенаправленно осуществляя помощь и поддержку императору во всех его планах по защите интересов империи и по укреплению династии ираклидов.

Однако, такая политика, вполне привлекательная с позиции государства, последовательно привела к шагам, непозволительным с канонической точки зрения (венчание с Мартиной, вызвавшее восстание венетов и прасинов в 613 г. и рождение детей с генетическими отклонениями) и, что гораздо серьезнее, критическим с доктринальной точки зрения (инициация монофелитства).

Безоговорочное следование в фарватере государственной политики привело патриарха Сергия к мысли о том, что ради интересов государства можно пожертвовать догматическими истинами, что для обеспечения безопасности империи на восточных границах можно допустить компромисс в вероучении. Как известно, монофелитство в качестве объединительной платформы не привело к каким-либо значимым результатам в попытках унии с монофизитами, а арабские завоевания в сер. VII в. лишили империю территории 3 патриархатов — Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского, сведя к нулю усилия ромеев удержать в своей орбите население национальных окраин. Результатом действий патриарха Константинопольского Сергия стало его осуждение как ересиарха 13-м деянием VI Вселенского Собора 28 марта 681 г.

Список сокращений

ПЭ — Православная энциклопедия

PL — Patrologia Latina

Список использованных источников и литературы

1. Бердников И. С. Государственное положение религии в римско-византийской империи. Т. 1: Государственное положение религии в римской империи (до Константина Великого). Казань, 1881.
2. Бердников И. С. Новое государство в его отношении к религии. Казань, 1888.
3. Бердников И. С. Наши новые законы и законопроекты о свободе совести. Сергиев Посад, 1914.
4. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994.
5. Кулаковский Ю. История Византии. Т. III. СПб., 1996.
6. Никодим (Милаш), еп. Правила Православной Церкви с толкованиями. СПб., 1911. Т. 1.
7. Общая история Церкви / под ред. В. Симонова. Т. 1. Кн. 2. М., 2017.
8. Острогорский Г. А. История Византийского государства. М., 2011.
9. Хроники Фредегара / пер. с лат., комм., вступ. ст. Г. Шмидта. СПб., 2015.
10. Beck H.-G. Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959.
11. Dietsen van J. L. Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610–715). Amsterdam, 1972.
12. Kaegi W. Heraclius, emperor of Byzantium. Cambridge University Press. N.Y., 2007.
13. Konidaris J. Die Novellen des Kaisers Herakleios // Fontes Minores. 1982.

14. Leonis Grammatici Chronographia. Ed. I. Bekker. Bonn. 1842.
15. Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Breviarium Historicum. Dumbarton Oaks. Washington 1990.
16. *Rabanus Maurus*. Homiliae. PL. 110.
17. *Stratos A.* Byzantium in the Seventh Century. Vol. 1. Amsterdam, 1968.
18. Theophanis Chronographia. Leipzig. Vol. 1. 1883.
19. *Χρήστου Π.* Ελληνική πατρολογία. τ. Ε'. Θεσσαλονίκη, 1992.

ОБЗОР ПУБЛИКАЦИЙ ПРОФЕССОРА КАФЕДРЫ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ПАВЛА ДМИТРИЕВИЧА ЛАПИНА

диакон Андрей Зотин

*кандидат богословия, доцент кафедры литургико-канонических дисциплин
Казанской православной духовной семинарии*

E-mail: zotin_andreyu@rambler.ru

Аннотация. В статье рассматриваются публикации малоизвестного профессора Казанской духовной академии по кафедре церковного права Павла Дмитриевича Лапина, который занимал ее с 1911 по 1918 г. Сфера его научных исследований освещала вопросы соборного принципа Церкви, церковно-государственных отношений, сущности церковного права и его необходимости, а также другие важные вопросы. В контексте развития современной церковноправовой науки важно обозреть и проанализировать труды последнего профессора каноники Казанской духовной академии для введения их в научный оборот.

Ключевые слова: Казанская духовная академия, П. Д. Лапин, церковное право, принцип соборности, соборная экклесиология, церковно-государственные отношения.

REVIEW OF PUBLICATIONS OF PROFESSOR OF THE DEPARTMENT OF CHURCH LAW OF KAZAN THEOLOGICAL ACADEMY PAVEL DMITRIEVICH LAPIN

Abstract. The article examines the publications of a little-known professor of the Kazan Theological Academy in the Department of Church Law Pavel Dmitrievich Lapin, who held the department from 1911 to 1918. The scope of his scientific research covered issues of the conciliar principle of the Church, church-state relations, the essence of church law and its necessity, as well as other important issues. In the context of the development of modern church law science, it is important to review and analyze the works of the last professor of canonicus of the Kazan Theological Academy for their introduction into scientific circulation.

Keywords: Kazan Theological Academy, Pavel D. Lapin, church law, principle of conciliarity, conciliar ecclesiology, church-state relations.

Deacon Andrei Zotin, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Liturgical and Canonical Disciplines of the Kazan Orthodox Theological Seminary

Во время обучения в Казанской духовной академии с 1898 по 1902 гг. будущий профессор кафедры церковного права Казанской духовной академии (1911–1918) Лапин Павел Дмитриевич начинает интересоваться проблемой соборности и высшего церковного управления в Церкви. Так он пишет выпускную работу под названием «Собор как вышший орган церковной власти». Кандидатское сочинение представляет собой труд из пяти глав, в котором П. Д. Лапин рассматривает историю развития христианской Церкви с апостольских времен и прослеживает в ней вопрос соборного начала в церковном управлении.

В процессе написания сочинения Лапин приходит к выводу о том, что соборность является главным принципом в высшем церковном управлении. Носителем верховной власти здесь всегда являлось собрание всех епископов. Ни императоры, ни патриархи не имели прав решать все за Церковь. Данное сочинение впоследствии будет расширено до магистерской диссертации¹.

¹ Лапин П. Д. Собор как орган высшей церковной власти. Казань, 1909.

С 15 августа 1902 г. по 15 августа 1903 г. П. Д. Лапин состоял в академии профессорским стипендиатом при кафедре церковного права². 9 декабря 1902 г. в Совет академии поступила инструкция профессора И. С. Бердникова, в которой он рекомендует стипендиату Лапину заниматься продолжением своих научных исследований в области вопросов соборности и высшего церковного управления. В течение всего года П. Лапин исследовал вопрос применения соборного начала в устройстве Поместных Церквей. Годичный отчет получился равным научному труду, как отмечал в своем отзыве профессор И. С. Бердников: «Отчет получился в виде трактата, равняющегося по объему и достоинству солидной диссертации»³.

В работе представлен краткий рассказ о происхождении инстанций поместного управления в древней Вселенской Церкви. О древнейших Поместных Церквях и митрополичьей форме управления посвящена 1-я глава. Во 2-й главе Павел Дмитриевич Лапин разбирает экзаршую форму церковного управления. Он делает небольшую историческую справку о том, почему зародилась такая форма управления в Церкви. В 3-й главе работы рассматривается вопрос установления патриаршей власти и ее сущности в отношении соборного принципа. В 4-й главе, в частности исследуется управление Церковью в Константинопольском Патриархате. Он обозревает синодальную систему Константинопольского Патриархата, его происхождение, устройство и состав. Обзор делится на 2 части, первая с IX по XVIII вв., а вторая начинается с XVIII в. и заканчивается серединой XIX в. Во 2-й части обзора П. Д. Лапин говорит об изменениях синодального строя, перечисляет права и обязанности Синода, а также отмечает, что несмотря на синодальную эпоху в Константинопольском Патриархате Соборы продолжают собираться⁴. В конце работы П. Лапин делает общие выводы о степени применения соборного начала в существующем строю управления в православных Поместных Церквях.

9 октября 1903 г. профессор И. С. Бердников подал в Совет академии отзыв об отчете профессорского стипендиата П. Д. Лапина о его годичных занятиях, то есть отзыв на его научную работу, в котором профессор Бердников освещает положительные стороны данной работы: «Содержание труда Лапина показывает, что он усердно трудился. Занимаясь своим делом, он познакомился с литературой своего вопроса... Годичный отчет Лапина, свидетельствует о его трудолюбии, способности к серьезным научным работам и аккуратности в исполнении возложенных на него поручений»⁵.

В 1908 г. в «Православном Собеседнике» выходит новое научное исследование П. Д. Лапина под названием «Соборный принцип в Восточных Патриархатах». В этом достаточно обширном труде П. Лапин сначала делает краткий исторический обзор соборного управления в Русской Церкви. Обозревать этот принцип ученый начинает с получения автокефалии. Затем речь переходит к организации управления в Русской Церкви, о титуле патриарха, его обязанностях и правах.

Рассматривая Соборы в Русской Церкви, Павел Дмитриевич делит их по составу на полные и неполные. Неполные Соборы представляли собой подобие Синода, так как на таких Соборах присутствовал не весь епископат Русской Церкви. Неполные церковные Соборы решали в основном текущие дела административного, судебного и отчасти законодательного характера. Далее П. Д. Лапин рассматривает деятельность полных Соборов. Полные Соборы — это, прежде всего Соборы, составленные из всех русских архиереев. Такие Соборы созывались для обсуждения и решения наиболее значимых и жизненно важных вопросов. Затем П. Лапин приводит перечень полных Соборов, и говорит об их составе. В заключении первой части статьи речь идет о том, что созыв Соборов был плодами деятельности царя

² ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11482. Л. 196.

³ Там же. Л. 26.

⁴ Лапин П. Д. Соборный принцип в Восточных Патриархатах // Православный Собеседник. 1907. Т. 1. С. 797–827.

⁵ ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10336. Л. 20.

и патриарха⁶. О взаимоотношениях государства и Церкви П. Лапин говорит следующее: «Светская власть в лице князей с самых первых пор принимала деятельное участие в разнообразных церковных делах... в созвании соборов, в установлении законов, в избрании епископов, игуменов, и др.»⁷. Но здесь же: «Бывали случаи превышения светскою властью своих прав в отношении Церкви. В древности русские князья иногда изгоняли из своих уделов епископов»⁸.

Следующий большой блок в работе П. Д. Лапина по исследованию соборного принципа, это рассмотрение дальнейшей судьбы строя церковного управления в ряде Поместных Церквей с начала XVIII до середины XIX в. Продолжает рассматривать принцип соборности в Поместных Церквях Павел Дмитриевич с Русской Церкви.

Так, описывая реформы и преобразования Петра I, Павел Лапин заостряет особое внимание на проблематику церковной реформы и ее последствий: «Нужду в то время в церковной реформе отрицать, конечно, нельзя. Церковная жизнь того времени представляла много темных сторон. Но основная цель, дух и направление этой реформы всецело были определены девизом всей вообще преобразовательной деятельности Петра — государственным благом»⁹. Рассматривает каноничность данной реформы с точки зрения церковного права, разбирает Духовный регламент и строй высшего церковного управления в последующее время¹⁰. После рассмотрения церковного строя в Русской Церкви, П. Д. Лапин обзрывает положение и церковный строй в Церкви Королевства греческого, Сербской Церкви, Сербской (Карловицкой) Церкви в Венгрии, соборный принцип в Константинопольской Церкви, Румынской Православной Церкви исторический путь соборного принципа в западном патриархате¹¹.

11 декабря 1908 г. П. Д. Лапин подал прошение в Совет академии на соискание степени магистра богословия¹². 23 августа 1909 г. состоялся магистерский коллоквиум, на котором П. Лапин защищал свою магистерскую диссертацию. Оппонентами были назначены профессора И. С. Бердников и Ф. А. Курганов¹³. Магистерская диссертация П. Д. Лапина представляла собой обширный труд, посвященный вопросам соборности и высшей церковной власти в восточных Православных Церквях. Исследуя данную диссертацию, можно выделить главные вопросы работы: 1) власть в церкви необходима, и она установлена Христом; 2) власть в каждой христианской общине предоставлена епископу.

История управления Вселенской Церкви изучена с момента возникновения христианства и до Великого раскола в 1054 г. П. Д. Лапин выделяет несколько периодов: апостольский, послепостольский, эпоху Вселенских Соборов, период с 2-й пол. IX в. до схизмы. Он разбирает проблему Вселенской Церкви после раскола, взгляды на нее богословов различных Церквей, анализирует взаимные обвинения Церквей, возможности проведения Вселенских Соборов в начале XX в.

Практику Поместных Соборов П. Д. Лапин изучил на примерах региональных церковных общин с древнейших времен до нач. XX в. Он анализирует форму экзархатов, установление патриаршей власти и ее отношение к соборному принципу. Историк показывает, как этот принцип развивался в восточных патриархатах. Исследовано отношение светских властей к поместному управлению в Византии и в Османской империи (до сер. XIX в.). На Руси ученый проследил историю собор-

⁶ Лапин П. Д. Соборный принцип в Восточных Патриархатах. Т. 1. С. 355–383.

⁷ Лапин П. Д. Собор как орган высшей церковной власти. С. 339.

⁸ Там же. С. 341.

⁹ Там же. С. 355.

¹⁰ Лапин П. Д. Соборный принцип в Восточных Патриархатах // Православный Собеседник. 1908. Т. 2. С. 181–207.

¹¹ Лапин П. Д. Соборный принцип в Восточных Патриархатах // Православный Собеседник. 1909. Т. 1. С. 571–599.

¹² ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10336. Л. 20.

¹³ ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10336. Л. 17.

ности до XVIII в., а на Ближнем Востоке — в XVIII–XIX вв. Представлен богатый материал о практике управления Поместными Церквями в Греческом королевстве, Сербии, Румынии, в Венгрии, Константинополе. Демонстрируется судьба соборного принципа на Западе. Там институт папства с IX в. боролся с соборным суверенитетом, но не мог его окончательно преодолеть. Автор считает, что соборный принцип настолько живуч в христианстве, поскольку был укоренен в догматах Церкви.

В заключении автор рассуждает о возможном созыве Поместного Собора и приходит к выводу о том, что при подготовке Поместного Собора Русской Православной Церкви, который должен был осуществить назревшую реформу церковного управления, нужно руководствоваться опытом Церкви апостольского периода. Он считал ключевыми установки о том, что Церковь, как Тело Христово, едина, что власть в ней принадлежит всему епископату и что она автономна от государства.

В «Церковном Вестнике» неизвестный автор оставил рецензию, посвященную магистерской диссертации Павла Дмитриевича Лапина. Автор данного отзыва пишет: «Правда, автор против той формы церковной власти, какая осуществляется в русской св. синоде, но он не мечтает и о возврате к патриаршеству... господин Лапин говорит о восстановлении в церкви соборного начала в тех именно формах, в каких оно выражалось в первые века существования христианской Церкви»¹⁴. Далее о работе П. Д. Лапина автор статьи отметил, что труд его очень обширный, но структура его не отличается стройностью, и размерами глав. В заключении автор отзыва указывает, что в работе неаккуратно оформлены ссылки и указатели источников и литературы, а также отмечает: «В ней мы находим изложение истории соборного принципа в христианской Церкви с апостольских времен и до наших дней... прошлое и настоящее г. Лапин излагает обстоятельно, ясно, живо, хорошим языком»¹⁵.

Профессор И. С. Бердников в своем отзыве очень много говорил о достоинствах работы, о большой научной работе проделанной автором, но также отметил и то, что сочинение носит чисто теоретический характер. Присутствуют также замечания, касающиеся вопросов времени установления патриаршества, и об отношениях между патриархами и митрополитами.

Профессор Ф. А. Курганов в своем отзыве обозначил целый ряд проблем в отношении диссертации П. Д. Лапина. Замечания касались описания способа избрания апостола Матфия, а также учреждения Св. Синода в Русской Церкви и обозначил другие недочеты, одни из которых имели безапелляционный характер, а на остальные диспутант представлял веские аргументы в защиту своей работы, показывая свою осведомленность в вопросах канонического права.

В 1911 г. в «Православном Собеседнике» опубликовывали вступительную лекцию П. Д. Лапина по каноническому праву с названием «О необходимости церковного права, его сущности и положении в общей системе права»¹⁶. В ней он начинает с рассуждения о религиозной потребности человека, о потребности людей в общении в контексте христианского общества, как общества последователей Иисуса Христа. Затем Павел Дмитриевич говорит о различных свойствах любого общества и о порядке в нем, но, чтобы обеспечить исполнение различных правил необходим порядок, который регулируется правом. Рассуждает о свойствах права, и его сущности, о необходимости права в Церкви Христовой: «Необходимость правового порядка вытекает уже из самого учреждения Церкви, из тех средств, которые даны были ей Основателем, и той задачи, которая была ей поставлена»¹⁷. В заклю-

¹⁴ Библиографические заметки. П. Д. Лапин. Собор как орган высшей церковной власти // Церковный Вестник. 1909. № 24. С. 738.

¹⁵ Там же. С. 738.

¹⁶ Лапин П. Д. О необходимости церковного права, его сущности и положении в общей системе права // Православный Собеседник. 1911. Т. 2. С. 713–731.

¹⁷ Лапин П. Д. О необходимости церковного права, его сущности и положении в общей системе права. С. 719.

чении лекции П. Лапин сравнивает церковное право с государственным, рассуждает о различиях между правом и моралью, и правом, и христианской нравственностью. Ученый говорит о месте церковного права в обществе и о взаимодействии между государственным и церковном правом¹⁸. Так П. Д. Лапин пишет, что сущность права Церкви заключается в: «нормировании внешних и внутренних отношений членов Церкви, как видимого общества, в определении, как подобает в дому Божии жити, яже есть Церковь Бога жива»¹⁹.

О месте церковного права в общей системе права П. Д. Лапин пишет следующее: «Церковь и государство суть различные учреждения. Цель Церкви заключается в воспитании человека согласно с божественною волею и приготовлении его к вечному единению с Богом в Небесном Царстве. Цель же государства — ближайшая — охранение права, — и отдаленная — земное благополучие людей... Государство для осуществления своих целей прибегает к материально-принудительным мерам. Церковь же по существу должна ограничиваться мерами лишь духовно-нравственными... государство ограничивается известной территорией, известным народом. Церковь же универсальна. Она существует для всех народов, для всего мира. Государства умирают, Церковь же вечна. Из этого различия Церкви и государства не трудно видеть, что Церковь по существу не есть член государства, а совершенно самостоятельный организм... это значит, что право Церкви как внешняя оболочка совершенно отличного от государства организма, и как произведение власти, отличной от власти государства, не подчиненно праву государства, а занимает в системе права самостоятельное место»²⁰.

В 1913 г. на страницах «Православного Собеседника» П. Лапин публикует библиографическую заметку о втором издании краткого курса церковного права проф. Ильи Степановича Бердникова. Характеризуя издание П. Д. Лапин пишет: «Это второе издание курса проф. Бердникова, не какая-либо простая перепечатка первого издания, как это нередко бывает с курсами, а весьма значительно переработано и дополнено сравнительно с первым. За это наглядно говорит уже его объем, более чем в три раза превышающий объем первого издания... второе издание курса проф. Бердникова обнимает, можно сказать, все вопросы науки церковного права... метод у автора вполне научный. Его можно назвать историко-генетическим... Наше заключительное мнение таково. Курс проф. Бердникова во втором издании представляет собою безусловно выдающееся явление во всей православной богословской литературе. Такого полного, обстоятельного, ценного и интересного курса, как рассматриваемый курс, доселе не появлялось ни у нас, ни в других православных странах. Курс нашего маститого канониста смело может претендовать на то, чтобы быть настольною книгою у всех лиц, серьезно интересующихся наукой православного церковного права, а также у всех пастырей церковных... Ко всему сказанному прибавим еще то, что курс издан на очень хорошей бумаге и цена за него назначена необычно дешевой»²¹.

В 1914 г. заслуженный профессор Казанской духовной академии Илья Степанович Бердников отмечал 50-летие преподавательской деятельности. По этому случаю Павел Дмитриевич Лапин, как его ученик и преемник по кафедре, на торжестве, посвященном этому событию говорил поздравительную речь, которая была опубликована в «Православном Собеседнике» за 1914 г.²². В ней Павел Дмитриевич Лапин рассказывает о жизненном пути профессора И. С. Бердникова. Затем говорит о его преподавательской и профессорской деятельности, о его манере преподава-

¹⁸ Лапин П. Д. О необходимости церковного права, его сущности и положении в общей системе права. С. 719.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 719–728.

²¹ Лапин П. Д. Библиографическая заметка // Православный Собеседник. 1913. С. 520–526.

²² Лапин П. Д. Профессор Илья Степанович Бердников // Православный Собеседник. 1914. Т. 2. С. 569–587.

ния, восхваляя Илью Степановича как выдающегося человека и талантливого ученого. Далее П. Д. Лапин говорит о пользе лекций Ильи Степановича для студентов академии. Затем о его огромном вкладе в науку, описывает его труды, и труды его учеников. В заключении речи Павел Дмитриевич отмечает деятельность профессора И. С. Бердникова в Предсоборном Присутствии, его труды в нем²³. Необходимо отметить как восхвалял своего учителя и наставника П. Д. Лапин: «В научных работах Илья Степанович ярко выступает пред читателем как неподкупный искатель истины, решительно чуждый слабости приспосабливаться к временным и случайным настроением общества, к модным теориям... по своим воззрениям Илья Степанович по всей справедливости может быть назван православнейшим канонистом»²⁴.

В 1915 г. П. Лапин говорил речь уже по случаю смерти заслуженного профессора Казанской академии Ильи Степановича Бердникова²⁵. В ней Павел Дмитриевич Лапин выразил глубокую скорбь по поводу такой огромной утраты и перечислил заслуги Ильи Степановича, отмечая его характер и качества²⁶. Отметим какими словами выразил скорбь Павел Дмитриевич по поводу утраты своего великого учителя: «Случилось то, чего боялись, но что предотвратить было не в силах человеческих. Пробыл твой час и не стало тебя — красы нашей богословской науки, столпа православия, гордости родной Академии и патриарха наших канонистов»²⁷.

В «Известиях по Казанской епархии» за 1917 г. № 13 профессором Павлом Дмитриевичем Лапиным была опубликована статья под названием «К вопросу о желательном составе Святейшего Синода»²⁸, в которой он рассуждает об одном из важнейших вопросов, которые встанут перед Всероссийским Поместным Собором, вопросом о составе Святейшего Синода, как высшего органа для управления текущими делами нашей Церкви.

О составе и устройстве Синода своего времени П. Д. Лапин писал: «Одним из крупнейших недостатков современного устройства нашего Синода заключается в неправильном способе образования его состава. Архиереи доселе вызывались у нас в Синод произвольно, по усмотрению правительства, и в Синоде не было не только представительства от всего епископата Русской Церкви, но даже простого чередования епископов»²⁹.

В целом вопрос реформирования системы высшего церковного управления Русской Церкви, а в частности тема устройства Святейшего Синода достаточно подробно рассматривалась и была исследована в рамках работы первого отдела Предсоборного Присутствия. Так Синод «состоит под председательством первоиерарха Русской Церкви из 12 епископов. Одна треть — их постоянные члены, остальные две трети — члены сменяющиеся. Последние вызываются из епархий на определенный срок по известной очереди, именно в порядке старшинства назначения в район»³⁰.

По мнению профессора П. Д. Лапина: «Этот способ образования состава Синода к которому склонилось большинство членов Предсоборного Присутствия может быть признан вообще говоря удовлетворительным и во всяком случае он значительно лучше того, который существовал на практике доселе. При проектируемом Предсоборным Присутствием порядке образования состава Синода устраняется произвольность в вызове архиереев в Синод, обеспечивается для каждого

²³ Лапин П. Д. Профессор Илья Степанович Бердников. Т. 2. С. 579.

²⁴ Там же. С. 569–587.

²⁵ Лапин П. Д. Профессор И. С. Бердников // Православный Собеседник 1915. Т. 3. С. 4–16.

²⁶ Там же. С. 14.

²⁷ Там же. С. 4.

²⁸ Лапин П. Д. К вопросу о желательном составе Святейшего Синода // Известия по Казанской епархии. 1917. № 13. С. 167–171.

²⁹ Там же. С. 167–168.

³⁰ Там же. С. 168.

архиерея возможность принимать через известные промежутки времени участие в высшем церковном управлении и наконец достигается большая осведомленность Синода о нуждах разных районов обширной территории Русской Церкви»³¹.

Однако и у этого проекта присутствуют существенные недостатки. Указанный способ образования состава Синода нельзя назвать совершенным ни с канонической точки зрения, ни с точки зрения большей практической пригодности³².

Например, среди прочего Павел Дмитриевич Лапин отметил: «Каноны не знают никакого деления епископов на постоянных и временных участников в высшем церковном управлении, и существование в нашем Синоде постоянных членом, следовательно, никак нельзя будет оправдать канонами»³³.

Второе содержательное замечание П. Д. Лапина касалось соборного начала высшего церковного управления Русской Церкви: «В устройстве Синода как можно шире, должно быть проведено начало соборности, так чтобы Синод был похож на Собор; нужно, чтобы состав Синода представлял собою весь епископат Русской Церкви. И только в таком случае Синод может быть вполне полноправным постоянным органом высшей церковной власти»³⁴.

Ссылаясь на 27-е правило Карфагенского Собора: «Согласно Никейским определениям, пусть по церковным вопросам, которые к пагубе народа часто откладываются, ежегодно созывается Собор, на который все, занимающие первые кафедры областей, пусть посылают от своих Соборов в качестве представителей 2-х епископов или столько, сколько изберут, чтобы составившееся собрание могло обладать всей полнотой прав»³⁵ Павел Дмитриевич Лапин говорит следующее: «Каноны признают за вполне авторитетный орган высшего церковного управления лишь такой, в котором так или иначе — непосредственно или посредственно — участвует весь епископат Поместной Церкви»³⁶.

Однако в проекте образования синодального состава предложенном Предсоборным Присутствием соборное начало совсем не проведено. По данному проекту сменяющиеся члены не представляют собой всего районного епископата, они вызываются в Синод по очереди, а не избираются для этой цели на епископских порайонных соборах³⁷.

Третье замечание профессора П. Д. Лапина касается постоянного участия архиереев в высшем церковном управлении. По рекомендуемому Предсоборным Присутствием способу образования состава Синода: «...все архиереи через известный промежуток времени могут принимать участие в высшем церковном управлении. Но это не так важно, как постоянное участие в синодальном управлении всего епископата Русской Церкви в лицах своих представителей, чего, как мы видели, в проекте Предсоборного Присутствия нет»³⁸.

Далее профессор П. Лапин предлагает, по его мнению, более совершенный с канонической точки зрения проект, чем составленный Предсоборным Присутствием. Предлагаемый им проект, как более совершенный, также обсуждался членами Предсоборного Присутствия, но серьезно на нем не остановились и не раскрыли его замысла.

³¹ Лапин П. Д. К вопросу о желательном составе Святейшего Синода. С. 168.

³² Там же.

³³ Там же. С. 169.

³⁴ Там же.

³⁵ Каноны, или книга правил, Святых Апостолов, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и Святых Отцов на русском языке. Санкт-Петербург. Общество святителя Василия Великого. 2000. С. 165.

³⁶ Лапин П. Д. К вопросу о желательном составе Святейшего Синода. С.169.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

Суть его заключалась в том, что все члены Синода, за исключением его постоянного председателя, первоиерарха Русской Церкви, есть члены сменяющиеся. Они избираются епископатам районов для участия в Синоде на определенный срок, по прошествии которого, отбывают в свои епархии. Районный епископат, отправляя от себя представителя в Синод, может давать своему избраннику по разным вопросам соответствующие инструкции³⁹.

Профессор П. Д. Лапин отмечает положительные стороны данного проекта, говоря: «При таком положении дела, Синод состоя из лишь из нескольких епископов, будет, однако сильно походить на собор; он будет выражать волю всего епископата Русской Церкви и вследствие этого голос его будет вполне авторитетным. Такой порядок решения текущих дел поместной церкви отнюдь не будет каким-либо новшеством, неизвестным канонам (27 правило Карфагенского Собора). Что же касается числа членов участников синодальных заседаний, то оно должно быть от 7 до 10, в зависимости от количества районов на которые будет разделена Русская Церковь»⁴⁰.

Нужно сказать, что в данном проекте, как и в проекте Предсоборного Присутствия, профессор П. Д. Лапин видел недостаток, который в равной степени присущ им обоим. «В случае избрания в районах для участия в синодальных заседаниях на несколько сроков одних и тех же архиереев, эти архиереи на долгое время будут удалены от своих паств. Этот недостаток трудно совершенно устранить»⁴¹. Однако в качестве возможного смягчения данной проблемы П. Лапин предлагает избирать на год по два архиерея из района, которые бы участвовали в синодальных заседаниях по очереди по полугодиям⁴².

В «Известиях по Казанской епархии» за 1917 г. № 15 был опубликован доклад профессора П. Д. Лапина «Об отпадении от православия и уничтожении принуждений в деле веры»⁴³. В частности, Павел Дмитриевич писал: «Прежде чем приступить к рассмотрению дела, считаю необходимым оговориться, что эти и всякие другие вопросы, по моему мнению, в собрании духовенства могут и должны быть рассматриваемы лишь или по крайней мере главным образом с точки зрения интересов Православной Церкви, с церковной точки зрения, а не с политической»⁴⁴.

Отвечая на вопрос, допустим ли свободный выход членов из Церкви, П. Д. Лапин пишет следующее: «...по нашему мнению, с точки зрения истинного православия допустим выход из него в какое угодно исповедание и вероучение без всяких материально карательных мер. Истинная Христова Церковь есть свободно-нравственный союз верующих личностей. Человек как свободно вступает в это Общество так свободно может и выйти из него “еда вы хочите ити” сказал Христос по поводу оставления его многими учениками. Внешняя принадлежность без внутреннего настроения не имеет для человека значения. Церковь не только не желает никого насильно удерживать в своей среде, но, наоборот, отступает от того, кто не подчиняется Ея руководству... Таким образом Православная Церковь по существу не нуждается в принудительных мерах для удержания кого-либо в своей среде»⁴⁵.

Далее Лапин рассуждает о карательных исторических прецедентах, существовавших в Русской Церкви, а также о допустимости атеизма в государстве. Так он пишет: «...по нашему мнению, в нашем государстве не должно быть места узакон-

³⁹ Лапин П. Д. К вопросу о желательном составе Святейшего Синода. С. 169–170.

⁴⁰ Там же. С. 170.

⁴¹ Там же. С. 170–171.

⁴² Там же. С. 171.

⁴³ Лапин П. Д. С пастырских собраний. Доклад проф. П. Д. Лапина по вопросам об отпадении от православия и уничтожении принуждений в деле веры // Известия по Казанской епархии. 1917. № 15. С. 199–206.

⁴⁴ Там же. С. 199.

⁴⁵ Там же. С. 199–206.

нению атеизма, ибо атеизм в корне оскорбляет всякую религию. Государство обязано дать защиту человеку во всех священнейших движениях его души, к каким несомненно относится религия»⁴⁶.

В «Известиях по Казанской епархии» за 1917 г. № 19 была опубликована лекция-доклад профессора П. Д. Лапина по вопросу «О взаимных отношениях Церкви и Государства»⁴⁷. Лекция была прочитана в рамках работы Епархиального съезда духовенства и представителей комитетов общественной безопасности.

В своей лекции профессор Лапин развил пять положений⁴⁸:

1. Православная Церковь не возражает против осуществления в Российском государстве принципа свободы совести и устранения всяких религиозных стеснений для инославия и иноверия;
2. но как Церковь основного ядра населения Российского государства, как Церковь, оказавшая в нашей истории величайшие услуги государству и как воспитывающая для государства истинных граждан, она надеется на особо благоприятное отношение к себе со стороны государства;
3. это отношение государства должно выразиться: а) в признании церковного календаря в государственной жизни и установлении по нему гражданских праздников; б) в принадлежности главы государства к Православной Церкви; в) во внимании государства к нуждам и потребностям Православной Церкви, в материальном, финансовом содействии ее учреждениям и должностным лицам;
4. Православной Церкви принадлежит право полного свободного самоуправления и самоустроения на началах канонов. Государству в лице его органов принадлежит лишь наблюдение за соответственным исполнением церковными распоряжениями общих законов государства;
5. с духовенства снимаются обязанности по объявлению с церковной кафедры манифестов, указов и других актов чисто гражданского состояния, а также всякие обязанности полицейского характера.

Таким образом, обозрев основные публикации профессора Казанской духовной академии Павла Дмитриевича Лапина, можно сказать, что как церковный интеллектуал, канонист и церковный правовед он занимал значимое, видное место в истории развития канонической науки в России. В рамках научного сообщества канонистов в Казани (под руководством профессора И. С. Бердникова) он разрабатывал проблемы «соборной экклесиологии» в церковном праве. Благодаря изысканиям в данном направлении он выступал и проводил в жизнь канонические принципы в управлении Русской Церковью, которые в дальнейшем отстаивал, будучи деятельным участником Поместного Собора 1917–1918 гг.

Список сокращений

ГА РТ — Государственный архив Республики Татарстан

Список использованных источников и литературы

1. Библиографические заметки. П. Д. Лапин. Собор как орган высшей церковной власти // Церковный Вестник. 1909. № 24. С. 738.
2. ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10336.
3. ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11482.

⁴⁶ Лапин П. Д. С пастырских собраний. Доклад проф. П. Д. Лапина по вопросам об отпадении... С. 206.

⁴⁷ Журналы Казанского Экстренного Епархиального Съезда о. о. депутатов и представителей Комитетов общественной безопасности от мирян 1–5 мая 1917 года // Известия по Казанской Епархии. 1917. № 19. С. 27–28.

⁴⁸ Там же.

4. Журналы Казанского Экстренного Епархиального Съезда о. о. депутатов и представителей Комитетов общественной безопасности от мирян 1-5 мая 1917 года // Известия по Казанской Епархии. 1917. №19. С. 27–28.
5. Каноны, или книга правил, Святых Апостолов, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и Святых Отцов на русском языке. СПб.: Общество святителя Василия Великого, 2000. 432 с.
6. Лапин П. Д. Библиографическая заметка // Православный Собеседник. 1913. С. 520–526.
7. Лапин П. Д. Древнейшие поместные церкви и митрополичья форма поместного управления // Православный Собеседник. 1907. Т. 1. С. 64–78.
8. Лапин П. Д. К вопросу о желательном составе Святейшего Синода // Известия по Казанской епархии. 1917. № 13. С. 167–171.
9. Лапин П. Д. О необходимости церковного права, его сущности и положении в общей системе права // Православный Собеседник. 1911. Т. 2. С. 713–731.
10. Лапин П. Д. Профессор И. С. Бердников // Православный Собеседник. 1915. Т. 2. С. 1–10.
11. Лапин П. Д. Профессор Илья Степанович Бердников // Православный Собеседник. 1914. Т. 2. С. 569–587.
12. Лапин П. Д. Собор как орган Высшей церковной власти / Библиографические заметки // Церковный Вестник. 1909. № 24. С. 737–738.
13. Лапин П. Д. С пастырских собраний. Доклад проф. П. Д. Лапина по вопросам об отпадении от православия и уничтожении принуждений в деле веры // Известия по Казанской епархии. 1917. № 15. С. 199–206.
14. Лапин П. Д. Собор как орган высшей церковной власти // Православный Собеседник. 1906. Т. 1. С. 597–620.
15. Лапин П. Д. Собор как орган высшей церковной власти // Православный Собеседник. 1906. Т. 2. С. 247–277, 480–501.
16. Лапин П. Д. Собор как орган высшей церковной власти // Православный Собеседник. 1906. Т. 3. С. 72–105, 268–302, 439–472, 611–645.
17. Лапин П. Д. Собор как орган высшей церковной власти. Казань: Центральная типография. 1909. 577 с.
18. Лапин П. Д. Соборное управление церкви // Православный Собеседник. 1910. Т. 1. С. 53–65.
19. Лапин П. Д. Соборный принцип в Восточных Патриархатах // Православный Собеседник. 1907. Т. 1. С. 797–827.
20. Лапин П. Д. Соборный принцип в восточных патриархатах // Православный Собеседник. 1908. Т. 1. С. 355–383, 481–498, 571–587.
21. Лапин П. Д. Соборный принцип в восточных патриархатах // Православный Собеседник. 1908. Т. 2. С. 181–207, 332–362, 457–499, 669–688.
22. Лапин П. Д. Соборный принцип в восточных патриархатах // Православный Собеседник. 1909. Т. 2. С. 571–599.
23. Лапин П. Д. Судьбы соборного принципа в западном патриархате // Православный Собеседник. 1909. Т. 2. С. 349–384, 613–634.
24. Лапин П. Д. Установление патриаршей власти и сущность ее в отношении к соборному принципу // Православный Собеседник. 1907. Т. 1. С. 561–578.
25. Лапин П. Д. Экзаршая форма поместного управления // Православный Собеседник. 1907. Т. 1. С. 251–262.

ФИЛОЛОГИЯ

ГРАММАТИЧЕСКИЕ ФЕНОМЕНЫ В ТЕКСТЕ ОТКРОВЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЯЗЫКОВОЙ ЛИЧНОСТИ АПОСТОЛА ИОАННА БОГОСЛОВА

Суетнов Ярослав Николаевич

*магистр богословия, старший преподаватель кафедры филологических и
общегуманитарных дисциплин Казанской православной духовной семинарии*

E-mail: idiomaantiguo@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются грамматические феномены в тексте Откровения Иоанна Богослова: субстантивация личной формы глагола и употребление именительного падежа после предлога. Показывается теолингвистическое понимание данного проявления языковой личности ап. Иоанна. Вводится понятие религиозной языковой личности. Акцент делается на теолингвистическом методе изучения религиозных текстов.

Ключевые слова: ап. Иоанн Богослов, грамматический феномен, языковая личность, религиозная языковая личность, теолингвистика, койне.

GRAMMATICAL PHENOMENA IN THE TEXT OF REVELATION IN THE CONTEXT OF THE STUDY OF THE LINGUISTIC PERSONALITY OF THE APOSTLE JOHN THE THEOLOGIAN

Abstract. The article examines grammatical phenomenon in the text of the Revelation of John the Divine: substantivation of a personal form of a verb and the use of the nominative case after a preposition. It demonstrates the theolinguistic understanding of this manifestation of the linguistic personality of St. John. The concept of religious linguistic personality is introduced. Accent is placed on the theolinguistic method for studying religious texts.

Keywords: The Apostle John the Theologian, grammatical phenomenon, linguistic personality, religious linguistic personality, theolinguistics, Koine Greek

Suetnov Yaroslav Nikolaevich, Master of Theology, senior lecturer at the Department of Philological and General Humanitarian Disciplines of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

В фокусе лингвистической науки всегда находится человек — homo loquens¹, существо говорящее, обладающее уникальным набором характеристик. Каждый индивид отличается своими особенностями мышления, мировосприятия, способами общения и профессиональной деятельностью. Эти индивидуальные черты формируют уникальную языковую личность каждого человека. Однако, несмотря на эту индивидуальность, каждая языковая личность представителей определённого этноса вписывается в общую языковую картину мира данного народа. Языковая картина мира этноса включает в себя совокупность коллективных представлений о действительности, выраженных через языковые средства, нормы и традиции. В этом смысле, хотя каждый человек обладает своей неповторимой языковой личностью, она всё же формируется под влиянием культурного контекста, традиций и опыта всего сообщества. Таким образом, изучение индивидуальной языковой личности неразрывно связано с исследованием общей языковой картины мира того этноса, к которому этот человек принадлежит.

¹ Чуванин А. А. Основы филологии. М., 2011. С. 10.

Еще более сложна структура языковой картины людей, объединенных религиозным мировоззрением, поскольку приверженцами одной религии могут быть представители отличных друг от друга этносов. Отсюда следует, что изучение языковой личности религиозного автора осложняется соприкосновением с его уникальным религиозным и духовным опытом. К тому же религиозная языковая личность, как *homo loquens* автора-учителя, будет взаимодействовать с другой религиозной языковой личностью, как *homo loquens* читателя-ученика. Но здесь на помощь исследователю приходит рассмотрение языковой концептуализации мира, которая является фундаментом других типов концептуализации². Религиозный опыт и чувства языковой личности позволяют разделять мир в языковой картине мира, придавая многим концептам мистический оттенок.

Таким образом, концепт закрепляется не на уровне ассоциации с уже имеющимся опытом, а наоборот, расширяется посредством практики аскезы и духовного делания. Да, религиозный опыт можно пережить единожды, но если человек продолжает свой духовный путь, то его опыт, его концептосфера будет находиться в постоянном движении.

Исследования подобного рода должны проводиться в рамках теолингвистики. А. К. Гадомский указывает: «исследование религиозного языка — основная задача современной теолингвистики»³. Но идеи изучения языка религии, языка Священного Писания озвучивались и раньше. Так профессор Н. Н. Глубоковский отмечает, что изучение библейского языка должно быть чуждо разделению наук, но проводится и в рамках богословия, и в рамках филологии⁴.

Апостол Иоанн Богослов является уникальным примером для изучения религиозной языковой личности, поскольку он оставил три различных жанра текстов: Евангелие, послания и пророчество (Откровение). Исследование такого многообразия жанров автора позволит составить алгоритм изучения религиозной языковой личности.

Исследуя языковую личность автора, обойти стороной вопрос о грамматических особенностях, как всего языка, так и конкретного текста рассматриваемого автора невозможно. Ведь и в этом выражается особенность языковой личности⁵ на вербально-семантическом уровне (по трехуровневой модели Ю. Н. Караулова⁶), который исследуется в первую очередь. Но и провести четкую границу между тремя уровнями также не представляется возможным, поскольку лексика и грамматика связаны прочной связью с концептосферой, а использование тех или иных лексем и грамматических структур продиктовано прагматикой. К тому же важной особенностью является жанр изучаемых произведений автора.

Поскольку в работе употребляется понятие *религиозная языковая личность*, нужно дать ему определение. В современной филологии введено понятие *конфессиональная языковая личность*, которое нельзя считать исчерпывающим. Вопросы ее исследования занимается А. Г.-Б. Салахова. В своей монографии она говорит о том, что «в процессе коммуникации и интеракции в различных социальных институтах индивид включается в систему религиозных отношений»⁷, что результат подобного взаимодействия реализуется в религиозном опыте. Ее определение такой языковой личности выглядит следующим образом: «современная конфессиональная языковая личность — это многомерная и многоуровневая функциональ-

² Радбиль Т. Б. Основы изучения языкового менталитета: учебное пособие. М., 2013. С. 166.

³ Гадомский А. К. Теолингвистика как предмет обучения: проект курса // Православный собеседник. 2012. Вып. 2 (22). С. 20.

⁴ Глубоковский Н. Н. Греческий язык Нового Завета в свете современного языкознания. Петроград, 1915. С. 1–2.

⁵ Иванова С. В. Лингвокультурологический аспект исследования языковых единиц. Уфа, 2003. С. 47.

⁶ Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. 7-е изд. М.: Издательство ЛКИ, 2010. 264 с.

⁷ Салахова А. Г.-Б. Конфессиональная языковая личность: коммуникативные стратегии и тактики. Челябинск, 2013. С. 18.

ная система логико-лингвистических форм, структурирующих и детерминирующих внутреннюю и внешнюю деятельность индивида», и ее структура базируется на ментально-когнитивном, дискурсивно-прагматическом и риторико-стилистическом измерениях⁸. С данным определением понятия *конфессиональная языковая личность* нельзя не согласиться, но особенности религиозного или конфессионального опыта почему-то не учитываются.

С другой стороны существует определение религиозной языковой личности, предложенное А. С. Макаровой: «...религиозной языковой личностью мы называем человека с определенным каноническим вероисповеданием, это элитарная языковая личность, считающаяся образцом речеповедения для говорящих и пишущих. Обозначенный тип языковой религиозной личности — это православный священник, философ, писатель, журналист, затрагивающий в своих текстах и дискурсивных практиках вечные духовные проблемы и трактующий библейские сюжеты»⁹. Такое определение религиозной языковой личности также не может быть исчерпывающим, так как в нем несколько ограничивается данное понятие. Если мы называем религиозной языковой личностью человека с определенным каноническим вероисповеданием, то нужно давать и конкретное название: православная религиозная языковая личность, католическая религиозная языковая личность, протестантская религиозная языковая личность, религиозная языковая личность ислама и т. п.

Здесь стоит отметить, что А. К. Гадомский в качестве предмета теолингвистики выделяет «проявления религии, которые закрепились и отразились в языке»¹⁰. Отсюда следует, что без обращения к религиозному, духовному опыту автора исследование особенностей его языковой личности невозможно.

В связи с этим предполагается, что под *религиозной языковой личностью* следует понимать такую *языковую личность*, в которой реализация способностей и характеристик человека, проявляющихся в речевом поведении, основывается на религиозном опыте и его глубине.

Кроме того, новизна настоящего исследования заключается в акцентировании внимания на применении комплексного грамматико-экзегетического подхода к интерпретации грамматических явлений, встречающихся в тексте Апокалипсиса Иоанна Богослова. Этот подход предполагает одновременное рассмотрение как грамматических особенностей текста, так и экзегетических аспектов, связанных с толкованием его содержания. Такая интеграция методов позволяет глубже проникнуть в суть используемых автором языковых конструкций, выявить скрытые смыслы и объяснить причины выбора тех или иных форм выражения. В результате данный подход способствует более полному и точному пониманию текста, раскрывая его многослойность и богатство значений, что, безусловно, представляет собой значительный вклад в научное исследование этого важного религиозного произведения.

Кoine, как язык не только Книги Откровения, но и всего Нового Завета, не классический, но нормы в нем все же соблюдаются. Ведь в его основе лежит аттический диалект греческого языка, который был классическим литературным. Писатели Нового Завета использовали простую форму языка¹¹, которая употреблялась в повседневном общении простым народом, но даже в просторечной форме существуют грамматические нормы. Даже необразованный человек будет говорить «мы идем», «ты говоришь», а не «ты поем», «мы идут». Элементарные нормы сохраняются и койне не исключение. К тому же нужно отметить, что называть койне только разговорной формой языка неверно, поскольку этот диалект зани-

⁸ Салахова А. Г.-Б. Конфессиональная языковая личность: коммуникативные стратегии и тактики. С. 27.

⁹ Макарова А. С. Религиозная языковая личность и религиозная картина мира: особенности анализа // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева. 2019. № 3 (103). С. 120.

¹⁰ Гадомский А. К. Теолингвистика в контексте современных языковедческих исследований // Актуальные проблемы стилистики. 2021. № 7. С. 48.

¹¹ Каравидопулос И. Введение в Новый Завет. М.: Издательство ПСТГУ, 2010. С. 85.

мает промежуточное место между разговорной и литературной формой¹². О литературном воплощении доновозветной литературы пишет иерусалимский исследователь Кристоф Рико: «Koine is in fact the most useful of all Greek dialects... **More than ninety per cent of ancient Greek texts are written in Koine.** The foundational texts of many literary and scientific disciplines have been written in it... Last but not the least, most of the key texts of Christianity were written in Koine» (пер. авт.: *Койне — это на самом деле самый полезный из всех греческих диалектов... Более девяносто процентов древних греческих текстов написаны на койне. Основополагающие тексты многих литературных и научных дисциплин были написаны именно на нем... И наконец, большинство ключевых христианских текстов также было написано на койне*)¹³.

Возникает вопрос: откуда в тексте Нового Завета появляются серьезные грамматические ошибки? Неужели писатели не знали таких элементарных правил? Или в Палестине говорили именно так и апостолы с детства привыкли к «неправильному» греческому? И. Каравидопулос отмечает, говоря о Книге Апокалипсиса, что ошибки объясняются именно плохими знаниями греческого языка¹⁴.

Согласиться с ним непросто, поскольку тексты писались апостолами не сразу, а значит, у них было время на оттачивание своего греческого языка, что снизило бы количество явных ошибок.

Апостол Иоанн Богослов создавал свои тексты в престарелом возрасте. Евангелие датируется не позднее 110 г. н. э., послания — концом I — началом II в. н. э., а Апокалипсис написан в 90-х гг. I в. н. э. Данный факт не укладывается в теорию о плохом знании греческого языка, поскольку на момент распятия Иисуса Христа апостолу Иоанну было около 16 лет, а значит, в силу своего апостольского служения (миссионерские путешествия и учительская деятельность) у него было время на совершенствование своих знаний и языковых компетенций.

Volens-nolens возникает логичный вопрос: были ли ошибки сделаны намерено? И если обратиться к тексту Апокалипсиса, который считается грамматически наиболее неправильным из всего корпуса текстов Нового Завета¹⁵, обнаруживается, что койне Откровения не так сильно отличается от других книг Нового Завета, а ошибки имеют свою богословскую интерпретацию и вписываются в языковую картину мира апостола Иоанна.

Обратим внимание на два ярких примера отклонений от грамматических норм, которые становятся заметны уже при первом знакомстве с первой главой Книги Откровения Иоанна Богослова. Первый случай касается субстантивации личной формы глагола, второй — неправильного использования падежной формы после предлога. Эти явления представляют собой своеобразные «грамматические феномены», характерные не только для данной книги, но и для всего корпуса текстов Нового Завета. Давайте рассмотрим данные примеры подробнее.

Начнем с первого случая — субстантивации личных форм глаголов. Здесь мы сталкиваемся с ситуацией, когда глагол, обычно обозначающий действие, используется в качестве существительного, что противоречит стандартным правилам греческого языка. Такое употребление создает необычный эффект, привлекая внимание читателя и подчеркивая важность сказанного.

Второй пример связан с несоблюдением правильного падежа после предлога. Предлоги в древнегреческом языке, как и во многих других, требуют постановки следующего за ними слова в определенном падеже, однако в некоторых случаях Иоанн Богослов нарушает это правило. Это вызывает вопросы у исследователей,

¹² Соболевский С. И. Греческий язык библейских текстов: Κοινή. М., 2013. С. 133.

¹³ Rico C. Polis: Speaking Ancient Greek as a Living Language. Jerusalem, 2015. P. X–XI.

¹⁴ Каравидопулос И. Введение в Новый Завет. М.: Издательство ПСТГУ, 2010. С. 328.

¹⁵ Сорочкин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете: введение в Священное Писание Нового Завета: курс лекций. М., 2006. С. 559.

ведь подобное отступление от нормы могло бы показаться простой ошибкой, если бы оно не повторялось систематически.

Эти два феномена, несомненно, заслуживают тщательного анализа, поскольку они не только нарушают традиционные грамматические правила, но и придают тексту особый характер, который требует осмысления на более глубоких уровнях. Постараемся разобраться, какие цели мог преследовать апостол Иоанн, прибегая к подобным языковым средствам, и какое влияние это оказало на восприятие текста.

Субстантивация, как обычное языковое явление, служит для создания имени существительного из других частей речи¹⁶. Формально новое слово не является существительным, поскольку сохраняет признаки исходной части речи, но, приобретая новые синтаксические функции, подчиняется правилам, по которым действует имя существительное, т.е. склоняется.

Артикль в древнегреческом языке, по своей функции, имеет потенциальную возможность создать существительное из любой другой части речи¹⁷, но, исходя из того, что наблюдается в древнегреческих текстах, субстантивации подвергаются неличные формы глагола (инфинитив и причастие), имена (прилагательные и родительный падеж существительного), наречия, выражения с предлогом или словосочетания и другие части речи.

В тексте Книги Откровения встречается субстантивация личной формы глагола: «ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος» (Откр. 1:4). Мы наблюдаем в данном стихе три субстантивированных формы: ὁ ὢν — субстантивированное причастие настоящего времени от глагола εἶμι, ὁ ἦν — субстантивированная форма имперфекта от того же глагола и ὁ ἐρχόμενος — причастие настоящего времени от глагола ἔρχομαι.

Исходя из субстантивирующей функции артикля, ошибки нет, но если рассматривать эту функцию в диахроническом аспекте, то со времен Гомера и до наших дней такое использование артикля известно только в пяти случаях и все они принадлежат ап. Иоанну Богослову (Откр. 1:4; 1:8; 4:8; 11:17; 16:5) и только в приведенном выше выражении, т.е. субстантивируется только личная форма имперфекта от глагола εἶμι «быть». Возникает вопрос: почему за период, продолжительностью около тридцати веков, никто не использует подобного приема? Логично заключить, что субстантивация личной формы глагола в древнегреческом языке просто невозможна. К тому же, исследователи уточняют, что субстантивации подвергаются лишь именные формы глагола (инфинитив, причастие и отглагольное прилагательное)¹⁸.

Все исходит из самого явления субстантивации, которое позволяет создать новое существительное с определенным смыслом. Разумеется, личная форма глагола несет большую смысловую нагрузку, ибо глагол выполняет функцию сказуемого, а значит на него ложится большая часть смысла. Но как создать существительное из личной формы глагола? Как осмыслить субстантивированную личную форму глагола?

Когда глагольная форма превратится в существительное, она приобретает новый статус, становясь самостоятельным элементом предложения. При этом она сохраняет связь со своим исходным значением, но начинает выполнять функции имени существительного, такие как обозначение предмета, лица или абстрактного понятия. Важно понимать, что такая трансформация привносит дополнительные оттенки значения, которые могут существенно влиять на смысл как самого субстантивата, так и всего высказывания.

¹⁶ Матвеева Т. В. Полный словарь лингвистических терминов. Ростов н/Д, 2010. С. 467.

¹⁷ Янзина Э. В. К вопросу о роли грамматики в создании языка древнегреческой философии // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2015. № 19. С. 1038.

¹⁸ Чевела О. В. Феномен субстантивации в зеркале перевода // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Т. 26 (65). № 1. С. 541.

К тому же есть более простой способ образовать новое существительное от глагола — использовать инфинитив или причастие, что часто встречается в древнегреческом языке.

Возникает закономерный вопрос: почему ап. Иоанн Богослов использует отличный способ субстантивации глагольной формы от общепринятой? Ответ с одной стороны напрашивается простой, но в то же время имеет под собой глубокую смысловую подоплеку, как и все иоанновы приемы, которыми он пользуется в своих писаниях.

Иоанн Богослов в выражении «ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος» говорит о Боге и, отсылая нас к Книге Исход: «ἐγὼ εἰμί ὁ ὢν» (*Я есть Суущий*) (Исх. 3: 14), передает «богословское раскрытие ветхозаветного Имени Божия, утверждающего вечное бытие и присутствие Бога»¹⁹. Отсюда следует, что вопрос об исключении возможности субстантивации инфинитива в данном выражении отпадает сам собой, поскольку образованное таким образом существительное имеет значение процесса, а апостолу необходимо персонифицированное значение, ведь речь идет не о действии, а о Боге.

Вопрос же неиспользования апостолом субстантивированного причастия вместо личной формы решается несколько сложнее, поскольку мы наблюдаем, что Иоанн использует в том же выражении два субстантивированных причастия: ὢν от глагола εἰμί «*быть*» и ἐρχόμενος от глагола ἔρχομαι «*идти*». С точки зрения грамматики апостолу необходимо было причастие прошедшего времени несовершенного вида, что доказуемо благодаря использованной личной форме глагола (impf. ind. act. 3 Sg). Но в древнегреческом языке причастия в имперфекте вовсе отсутствуют, а у самого глагола εἰμί не имеется других форм прошедшего времени, кроме имперфекта.

В древнегреческом языке есть глагол γίνομαι «*быть, становиться*», у которого есть формы и имперфекта, и аориста, и перфекта, а значит, а priori имеет формы причастия в аористе и перфекте.

Здесь возникает справедливый вопрос: почему апостолу была необходима форма именно несовершенного вида? Почему он не мог взять причастия аориста или перфекта от γίνομαι, которые имеются в древнегреческом языке? Все дело в том, что ап. Иоанн говорит о Боге, Который является Совершенным Абсолютом, Который всегда был, есть и всегда будет, и Который не подвергается никаким изменениям. Другими словами апостол хотел грамматически передать «незавершенность» как свойство неизменности, постоянства и вечности Божественной природы²⁰, что возможно сделать либо с помощью настоящего времени, либо имперфекта²¹.

Если бы Иоанн Богослов использовал причастие аориста или перфекта от γίνομαι, то получилось бы искажение богословского смысла выражения. Апостол избегает этого глагола не случайно. В семантическом поле глагола γίνομαι содержатся значения: «*становление, появление, существование с определенного момента в прошлом*», не случайно одно из значений этого глагола «*появляться, рождаться*». Совершенный вид глагола говорит о том, что действие произошло и завершилось, и имело начало в прошлом, т. е. было время, когда этого действия или явления не было или не существовало. Отсюда следует, что если бы апостол использовал глагольную форму совершенного вида в, если так можно выразиться, Имени Божиим, то это показало бы то, что был вневременной момент до творения мира, когда Бога не было, что противоречит вечному, вневременному и безначальному бытию Бога.

Для сравнения рассмотрим следующие стихи Священного Писания:

1. «καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γένηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς» — *и сказал Бог: да будет свет. И стал* (досл. *появился*) *свет* (Быт. 1:3). Употребление глагола γίνομαι совершен-

¹⁹ Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете: введение в Священное Писание Нового Завета. С. 565.

²⁰ Уоллас Д. Б. Углубленный курс грамматики греческого языка: экзегетический синтаксис Нового Завета. Новосибирск, 2007. С. 262.

²¹ Винник А. В. Становление и развитие глагольной системы греческого языка // Universum: филология и искусствоведение. 2016. № 11 (33). С. 25.

но оправдано, потому что было время и до творения мира, когда света не было, а был только Бог;

2. «καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο» — *И слово стало плотью* (Ин. 1:14). Здесь употребление γίνομαι объясняется тем, что Слово — Вторая Ипостась Иисус Христос *воплотился, стал плотью, родился по плоти*, чего не было до рождения Иисуса Христа от Пресвятой Богородицы;

3. «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος» — *в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог* (досл. *Богом было Слово*) (Ин. 1:1). Глагол εἶμι показывает извечность, саму сущность и неизменное бытие Божественной природы.

Глагол εἶμι выбирается апостолом в Откровении, как и в Евангелии, потому что необходимо показать извечность и неизменность Божественной природы. Эта природа не стала, ни появилась, ни родилась (ἐγένετο) в какой-то период времени, а всегда была (ἦν), есть и будет.

Даже в русском Синодальном переводе была сохранена структура всего выражения в связи с субстантивированной личной формой глагола в греческом: «ἀπὸ ὃν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος» — *от Того, Который есть, был и грядет* (Откр. 1:4). Переводчики намерено передали даже причастные формы через личные, дабы показать, что форма **был** очень важна, если не первостепенна. Если бы все выражение передавалось через причастные формы, то вышло бы следующее: «*от Сущего и Бывшего и Грядущего*» или «*от Того, Который Сущий, Бывший и Грядущий*», но сама формулировка «*бывшего*» или «*бывший*» несет на себе отпечаток совершенного вида глагола, что идет в разрез богословию ап. Иоанна.

Рассмотрим церковнославянский и латинский переводы:

1) Церковнославянский: ѿ сѣцагѡ, ѿ нѣже бѣ, и грядѹщагѡ — наблюдаем глагол **быти** в форме **бѣ** (второй аорист), который «выражает состояние вообще, без указания на предел длительности»²², причем интересно, что употребляется именно аорист, а не имперфект. Все дело в том, что имперфект в церковнославянском языке выражает действие, соотношенное с основным, которое обычно выражено аористом. К тому же второй аорист выражает постоянный признак, указывая на вечность Божию.

2) Латинский: ab eo, qui est, et qui erat, et qui venturus est — в латинском языке у глагола esse есть формы и имперфекта, и перфекта, что намного облегчает задачу переводчика, при этом вместо субстантивации употребляется относительное местоимение мужского рода qui (quae, quod). Перевод на латинский язык таким образом осуществляется не по смыслу, а по форме, хотя смысл выражения при этом полностью сохранился.

В современном русском переводе в Откр. 16:5 довольно интересно переведена форма прошедшего времени: «ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν» — *Кто есть и был всегда*. Наречие «*всегда*», которое отсутствует в языке оригинала, в полной мере показывает экзегетику субстантивированной личной формы, но такой вариант в современном переводе встречается лишь один раз.

Если рассмотреть богословскую интерпретацию данного феномена, то единого мнения на это явление нет. Священник Николай Орлов, рассматривая данный стих, говорит, что всю фразу ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος следует воспринимать как несклоняемое существительное, которое является своего рода заменителем Имени Божиего, как Иегова²³, о чем также пишет и прот. Александр Мень²⁴. Протоиерей Геннадий Фаст говорит, что так тайновидец говорит о Боге-Отце²⁵. Свт. Ан-

²² Алипий (Гаманович), иером. Грамматика церковнославянского языка. М., 1991. С. 207.

²³ Апокалипсис св. Иоанна Богослова: опыт толкования священника Николая Орлова. СПб., 1999. С. 34–35.

²⁴ Мень А., прот. Читая Апокалипсис. М., 2000. С. 18.

²⁵ Фаст Г., прот. Толкование на Апокалипсис. Красноярск, 2004. С. 11.

дрей Кесарийский²⁶ и архиеп. Аверкий (Таушев)²⁷ толкуют данную часть стиха как указание на Святую Троицу: $\acute{\omicron} \acute{\omega}\nu$ есть Бог-Отец, $\acute{\omicron} \tilde{\eta}\nu$ — Бог-Сын, $\acute{\omicron} \acute{\epsilon}\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ — Бог-Дух Святой. Но нужно дать интерпретацию такой аномалии не только с точки зрения смысла (включая богословский смысл), но и с точки зрения грамматики.

Но как отмечают некоторые исследователи, такое употребление «Имени Божиего» нельзя сравнивать с еврейским именем, т. о. и нельзя говорить о грамматическом гебраизме, из Книги Исход: «Бог сказал Моисею: «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14) — $\kappa\tilde{\iota}\tilde{\iota}\tilde{\iota}$ $\acute{\epsilon}\nu\epsilon$. Да, в еврейском тексте используется форма имперфекта, но Септуагинта передает Имя Бога через выражение « $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}$ $\acute{\epsilon}\tilde{\iota}\mu\acute{\iota}$ $\acute{\omicron} \acute{\omega}\nu$ », используя причастие настоящего времени, а не имперфект. Поскольку перевод осуществляется не по грамматической форме, а по смыслу — богословскому содержанию текста. Еврейская форма имперфекта подчеркивает вневременное присутствие Бога²⁸.

Тайновидец мастерски передает богословские глубины, сознательно отходя от устоявшихся в греческом языке норм субстантивации, однако это нельзя считать ошибкой в строгом понимании термина. Скорее, это явление представляет собой настоящий феномен, и феномен не просто грамматический, а грамматико-экзегетический.

Этот феномен свидетельствует о высоком уровне мастерства и осознанности автора, который, используя языковые средства, стремится донести до читателя не только информацию, но и определенные чувства, образы и концепции, имеющие огромное значение для понимания божественного откровения.

Еще более странной представляется вторая ошибка с точки зрения грамматики — несоблюдение падежа после предлога: $\acute{\alpha}\pi\acute{\omicron} \acute{\omicron} \acute{\omega}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\omicron} \tilde{\eta}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\omicron} \acute{\epsilon}\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ (Откр. 1:4). Но такое грубое нарушение предложного управления встречается в Священном Писании всего один раз. Это приводит к мысли: апостол ошибся или тот, кто записывал, написал неверно? Почему же ошибка больше не повторялась и ее не отредактировали за весь период существования христианства?

Если считать, что такая ошибка произошла либо из-за излишней семитизации греческого языка в Откровении, либо из-за недостаточного знания автором греческой грамматики, то такая теория маловероятна, т. к. столь серьезное нарушение основных правил греческого языка указывает на то, что автор просто не умел писать на этом языке. Тем не менее, стоит вспомнить, что подобная ошибка встречается лишь однажды, и далее употребление именительного падежа после предлога отсутствует. Вывод напрашивается простой — ошибка не возникла случайно, поскольку в других стихах Книги Откровения после предлога $\acute{\alpha}\pi\acute{\omicron}$ всегда стоит родительный падеж.

Даже в том же стихе видим эту «ошибку», а после правильное употребление падежа: $\acute{\alpha}\pi\acute{\omicron} \acute{\omicron} \acute{\omega}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\omicron} \tilde{\eta}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\omicron} \acute{\epsilon}\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\pi\acute{\omicron} \tau\acute{\omega}\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\tau\acute{\alpha}$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ (Откр. 1:4). Если бы это действительно было следствием незнания грамматических норм или чрезмерного влияния семитского языка, подобные ошибки должны были бы повторяться неоднократно, особенно учитывая, что это только начало текста.

Почему же апостолу так было важно сохранить именительный падеж, избегая родительный? Как говорилось выше, это выражение являет собой Имя Божие. Разумеется, в стихе есть аллюзия на Ветхий Завет: $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}$ $\acute{\epsilon}\tilde{\iota}\mu\acute{\iota}$ $\acute{\omicron} \acute{\omega}\nu$ (Исх. 3:14), но в Книге Исход перед $\acute{\omicron} \acute{\omega}\nu$ нет предлога, а в Откровении есть.

Провидец сознательно нарушает грамматические нормы, стремясь сохранить неприкосновенность Имени Божиего. Его подход к языку отражает глубокое уважение и трепет перед священным именем, что приводит к необычным и, казалось

²⁶ Андрей Кесарийский, свт. Толкование на Апокалипсис. М., 2000 С. 6–7.

²⁷ Апокалипсис в учении древнего христианства: толкование архиепископа Аверкия (Таушева). М., 2008. С. 54.

²⁸ Зиновкин А. Ю. Богословие времени в Ветхом Завете (филологический комментарий к Исх 3:7–17) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 4 (8). С. 20.

бы, неожиданным решениям в выборе грамматических форм. Возможно, уместно здесь вспомнить известное латинское выражение: «Caesar non supra grammaticos» — «Цезарь не выше грамматиков», которое подчеркивает, что даже самый могущественный правитель обязан следовать установленным языковым правилам. Однако провидец, движимый высшими целями, намеренно игнорирует эти правила ради сохранения святости и непреходящей важности божественных истин.

Такое отношение к грамматике показывает, насколько важен для автора духовный аспект его послания. Он готов пожертвовать строгостью формы ради сохранения духовного содержания, демонстрируя, что в вопросах веры и откровения грамматические законы уступают место более высоким принципам. Это свидетельствует о глубокой убежденности провидца в том, что соблюдение грамматических норм не должно становиться препятствием на пути к передаче истины, особенно когда речь идет о таких возвышенных понятиях, как имя Бога.

Апостол Иоанн, конечно, не был земным царём, и его речи не касались мирских властителей. Напротив, будучи верным учеником своего Божественного Учителя — Иисуса Христа, он говорит и свидетельствует о Боге, о Совершенном, Вечном Боге. Совершенство и неизменность Его божественной природы, которую он стремился передать, нашли своё отражение в уникальных языковых приёмах, таких как субстантивация личной формы имперфекта. Эти отступления от грамматических норм подчёркивали и усиливали мысль о неизменности Бога.

Для Иоанна важнее было передать сущность Божественного откровения, и для этого он использовал любые доступные ему языковые средства. Именно поэтому его тексты наполнены такими удивительными языковыми феноменами, которые заставляют нас смотреть на них не как на ошибки, а как на намеренное выражение глубочайших духовных истин. Что выявляет особенности и гения языковой личности апостола Иоанна.

Подводя итог, следует отметить, что язык Книги Откровения действительно содержит ряд особенностей, которые могут восприниматься как отклонения от традиционных норм греческого языка. Однако было бы неверным характеризовать эти особенности исключительно как ошибки. Дело в том, что нарушения грамматических правил в данном случае имеют глубокий смысл, который выходит за рамки чисто лингвистического анализа. На вербально-семантическом уровне такие отступления служат средством выражения уникальной богословской мысли автора, что позволяет говорить о сознательном использовании этих приемов для достижения определенных целей. Таким образом, на когнитивном уровне они отражают сложную систему представлений и концепций, а на прагматическом уровне свидетельствуют об осознанной стратегии автора, направленной на передачу своего видения через нарушение привычных канонов языка.

Тот, кто называет такие отступления ошибками, смотрит на них лишь с точки зрения лингвистики, конкретнее грамматики, но подобные места Священного Писания нуждаются в комплексном подходе, и не поэтапном (сначала с точки зрения грамматики, а потом с точки зрения других областей знания), а именно комплексно, поскольку и религия, и филология подвергает исследовательскому взгляду один общий объект — слово²⁹. А если учесть, что при исследовании языка, особенно когда речь идет о религиозных текстах, мы погружаемся в языковую картину мира, которая отражает представления о реальности, основанные на опыте и знаниях как прошлых, так и современных поколений, то становится очевидным, что изучение особенностей грамматики невозможно без глубокого понимания языковой личности автора на всех трёх уровнях. Это значит, что необходимо анализировать не только лексические и синтаксические аспекты текста, но также проникать

²⁹ Хроленко А. Т. Филологическое познание и религиозный опыт // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2012. № 3–2 (23). С. 10.

в глубину мировоззренческих установок автора, его философских взглядов и культурных контекстов, которые определяют выбор тех или иных языковых средств. Такой комплексный подход позволит лучше понять, каким образом автор передает свои идеи и смыслы, используя нестандартные грамматические конструкции, и почему он делает это именно таким образом.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующий вывод: применение грамматико-эзегетического подхода к исследованию текста будет способствовать более глубокому и точному пониманию его содержания. Этот метод позволит устранить недоразумения, возникающие при чтении и анализе текста, поскольку учитывает не только буквальное значение слов, но и глубинную смысловую нагрузку, заложенную автором. Такой подход окажется полезным не только для изучения языковой личности апостола Иоанна Богослова, но может служить образцом для исследования любой другой религиозной языковой личности. Он поможет раскрыть сложные взаимосвязи между языком, культурой, историей и духовными убеждениями авторов религиозных текстов, что, в свою очередь, обогатит наше понимание их произведений и откроет новые грани их восприятия.

Список использованных источников и литературы

1. *Андрей Кесарийский, свт.* Толкование на Апокалипсис. М.: Издательство Московской Патриархии, 2000. 220 с.
2. *Алипий (Гаманович), иером.* Грамматика церковнославянского языка. М., 1991.
3. Апокалипсис в учении древнего христианства: толкование архиепископа Аверкия (Таушева) / ред., прим., вступ. статья и жизнеописание автора о. Серафима (Роуза). М.: Издательский Дом Русский паломник; Валаамское общество Америки; Братство Преподобного Германа Аляскинского, 2008. 262 с.
4. Апокалипсис св. Иоанна Богослова: опыт толкования священника Николая Орлова. СПб.: Воскресение, 1992. 575 с.
5. *Винник А. В.* Становление и развитие глагольной системы греческого языка // *Universum: филология и искусствоведение.* 2016. № 11 (33). С. 24–28.
6. *Гадомский А. К.* Теолингвистика в контексте современных языковедческих исследований // *Актуальные проблемы стилистики.* 2021. № 7. С. 43–52.
7. *Гадомский А. К.* Теолингвистика как предмет обучения: проект курса // *Православный собеседник.* 2012. Вып. 2 (22). С. 19–33.
8. *Глубоковский Н. Н.* Греческий язык Нового Завета в свете современного языкознания. Петроград: Тип. В. Д. Смирнова, 1915. 36 с.
9. *Иванова С. В.* Лингвокультурологический аспект исследования языковых единиц: дис. ... док. филол. наук. Уфа, 2003. 364 с.
10. *Зиновкин А. Ю.* Богословие времени в Ветхом Завете (филологический комментарий к Исх 3–17) // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.* 2020. № 4 (8). С. 9–22.
11. *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет: пер. с греч. свящ. Максима Михайлова. М.: Издательство ПСТГУ, 2010. 366 с.
12. *Караулов Ю. Н.* Русский язык и языковая личность. Изд. 7-е. М.: Издательство ЛКИ, 2010. 264 с.
13. *Макарова А. С.* Религиозная языковая личность и религиозная картина мира: особенности анализа // *Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева.* 2019. № 3 (103). С. 118–125.
14. *Матвеева Т. В.* Полный словарь лингвистических терминов. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 526, [1] с.
15. *Мень А., прот.* Читая Апокалипсис: беседы об Откровении святого Иоанна Богослова. М.: Фонд имени Александра Меня, 2000. 263 с.
16. Новый Завет на греческом и русском языках. М.: Российское Библейское Общество, 2002. 799 с.

17. Радбиль Т. Б. Основы изучения языкового менталитета: учебное пособие. 3-е изд. М.: Издательство ФЛИНТА; Наука, 2013. 328 с.
18. Салахова А. Г.-Б. Конфессиональная языковая личность: коммуникативные стратегии и тактики: Монография. Челябинск: Энциклопедия, 2013. 166 с.
19. Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете: введение в Священное Писание Нового Завета: курс лекций. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2006. 647 с.
20. Уоллас Д. Б. Углубленный курс грамматики греческого языка: экзегетический синтаксис Нового Завета / ред. А. В. Дадочкин. Новосибирск: Новосибирская библейская богословская семинария, 2007. 864 с.
21. Фаст Г., прот. Толкование на Апокалипсис. Красноярск: Енисейский благовест, 2004. 494 с.
22. Хроленко А. Т. Филологическое познание и религиозный опыт // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2012. № 3–2 (23). С. 10–15.
23. Чевела О. В. Феномен субстантивации в зеркале перевода // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Т. 26 (65). №. 1 С. 541–546.
24. Чуванин А. А. Основы филологии: учебное пособие / под ред. А. И. Куляпина. М.: ФЛИНТА: Наука, 2011. 240 с.
25. Янзина Э. В. К вопросу о роли грамматики в создании языка древнегреческой философии // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2015. № 19. С. 1034–1050.
26. Rico S. Polis: Speaking Ancient Greek as a Living Language. Jerusalem: Polis — The Jerusalem Institute of Languages and Humanities, 2015. XIV, 327 p.

ПЯНАДЦАТЫЙ АНТИФОН ВЕЛИКОЙ ПЯТНИЦЫ НА ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОМ ЯЗЫКЕ (БОГОСЛОВСКИЙ И ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

диакон Георгий Атаманцев

студент магистратуры 2-го курса Сретенской духовной академии.

E-mail: mr.atamantsev@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена богословскому и филологическому анализу пятнадцатого антифона Великой Пятницы на церковнославянском языке. В ней рассматривается текст антифона в его литургическом контексте, исследуются его лексические, синтаксические и стилистические особенности, а также раскрывается богословское значение образов и символов. Особое внимание уделено антитезе величия и уничижения Христа, символике Креста, венца терния и багряницы, а также теме искупления и духовного обновления через Страсти и Воскресение Спасителя.

Ключевые слова: антифоны Великой Пятницы, церковнославянский язык, богословие, филология, Триодъ, литургические тексты.

THE FIFTEENTH ANTIPHON OF GREAT FRIDAY IN CHURCH SLAVONIC (THEOLOGICAL AND PHILOLOGICAL ANALYSIS)

Abstract. This article is devoted to the theological and philological analysis of the Fifteenth Antiphon of Great Friday in Church Slavonic. It examines the text of the antiphon in its liturgical context, exploring its lexical, syntactic, and stylistic features, as well as revealing the theological significance of its images and symbols. Special attention is given to the contrast between Christ's majesty and His humiliation, the symbolism of the Cross, the crown of thorns, and the purple robe, as well as the themes of redemption and spiritual renewal through the Passion and Resurrection of the Savior.

Keywords: Great Friday antiphons, Church Slavonic language, theology, philology, Triodion, liturgical texts.

Deacon Georgy Atamantsev, 2nd-year master's student Sretensky Theological Academy.

15-й антифон Великой Пятницы занимает особое место в богослужении Страстной седмицы, раскрывая богословские аспекты Крестных страданий Христа и их искупительное значение. Этот текст представляет собой яркий пример византийской гимнографии, в котором через поэтические образы передаются ключевые христологические и сотериологические идеи. Важно учитывать его происхождение, развитие в греческой традиции и адаптацию в церковнославянских переводах, что позволяет проследить эволюцию богослужебных текстов и их восприятие в славянском мире. Исследование антифона с богословской и филологической точек зрения позволяет не только осмыслить его значение в литургическом контексте, но и выявить особенности церковнославянского языка, сохранившего византийское наследие в славянской традиции.

Антифоны Великой Пятницы стали предметом исследования ряда авторов, каждый из которых внёс свой вклад в их изучение.

Т. С. Борисова провела текстологический анализ, выделив особенности структуры, составления и вариативности антифонов в славянских традициях¹. Она класси-

¹ Борисова Т. С. История русского литературного языка по данным лингвотекстологического анализа переводных памятников (на материале гимнографических текстов триодного цикла). Новосибирск: (Новосибирский националь-

фицировала церковнославянские списки, включая Шафариковскую Триодь, афонские редакции и рукописи южнославянского и восточнославянского происхождения².

И. А. Карабинов в труде «Триодь Постная: исторический обзор» подробно рассмотрел развитие этих антифонов в богослужении³. Важные аспекты их исторического контекста осветили также священник Михаил Желтов и А. А. Ткаченко⁴.

Богословский анализ антифонов представлен в работе епископа Вениамина (Милова) «Чтения по литургическому богословию», где рассмотрены вероучительные аспекты этих текстов⁵.

Исследования отдельных антифонов проводили М. А. Момина⁶, А. М. Пентковский⁷, А. А. Дмитриевский⁸, С. В. Полякова⁹. Несмотря на имеющиеся труды, историография антифонов Великой Пятницы остаётся менее развитой по сравнению с Триодью Постной.

Антифон 15. Глас 6

15-1: «Днѣсь вѣснѣтъ на дрѣвѣѣ, ѿже на водахъ зѣмлю повѣснѣвый: вѣнцѣмъ ѿ тернѣа ѡблагѣется, ѿже аггловъа црь: въ лѡжнѣю багрѣницѣ ѡблачѣется, ѡдѣвѣаѣи нѣо ѡблаки: завѣшнѣе прѣлѣтъ, ѿже во ѿрдѣнѣѣ свѡбодѣный адѣама: гвоздѣми пригвоздѣа женѣхъ црковный: копѣмъ прободѣа снѣ дѣвы. покланѣемъа стрѣтѣмъ твоимъ хрѣте: покланѣемъа стрѣтѣмъ твоимъ хрѣте: покланѣемъа стрѣтѣмъ твоимъ хрѣте, покажи намъ и славное твоѣе воскресѣнѣе»¹⁰.

Фрагмент «Днѣсь вѣснѣтъ на дрѣвѣѣ, ѿже на водахъ зѣмлю повѣснѣвый» использует сильную антитезу.

Глагол «вѣснѣтъ» описывает уничтоженное положение Христа на Кресте¹¹, тогда как причастие «повѣснѣвый» указывает на Его величие как Творца мира¹².

Древо символически отсылает к древу познания добра и зла, грехопадению и искуплению через Крест. См. также выше.

«Вѣнцѣмъ ѿ тернѣа ѡблагѣется, ѿже аггловъа црь» — здесь очевиден контраст между Царем, Который носит венец славы, и терновым венцом, символизирующим насмешку и страдание¹³. Это подчеркивает кротость и смирение Христа.

«Въ лѡжнѣю багрѣницѣ ѡблачѣется, ѡдѣвѣаѣи нѣо ѡблаки» — это продолжение противопоставления величия и унижения.

«Ложная багряница» (насмешливое одеяние для царя)¹⁴ контрастирует с образом Христа, покрывающего небо облаками.

«Завѣшнѣе прѣлѣтъ, ѿже во ѿрдѣнѣѣ свѡбодѣный адѣама» подчеркивает, что Тот, Кто пришел освободить человечество от греха, принимает оскорбления. Упоминание

ный исследовательский государственный университет), 2020. Дис. ... канд. филол. наук. 2020. С. 241-323.

² Борисова Т. С. Текстология церковнославянских переводов византийских гимнографических текстов по спискам Триоди постной XII–XV веков. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2016. С. 200-206.

³ Карабинов И. Постная Триодь. СПб., 1910. 294 с.

⁴ Желтов М. С., Ткаченко А. А. Великая Пятница // Православная энциклопедия. Т. 7. М.: Изд-во «Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 416-430.

⁵ Вениамин (Молов), еп. Чтения по литургическому богословию. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. М. С. 44.

⁶ Момина М. А. Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 45. СПб.: Наука, 1992. С. 200-219.

⁷ Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексея Студита в Византии и на Руси. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2001. С. 253.

⁸ Дмитриевский А. Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц во святом Иерусалиме IX–X вв. Казань, 1894. С. 351.

⁹ Полякова С. Русская Триодь: на перекрестке традиций // Старобългарска литература. Т. 51 София, 2015. С. 39-53.

¹⁰ Триодь Постная. М.: Правило веры, 2003. Л. 441.

¹¹ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 2. М.: Наука, 1975. С. 189.

¹² Там же.

¹³ Никифор (Бажанов). Терновый венец // Библийская энциклопедия. М.: РИПОЛ классик, 2005. С. 636.

¹⁴ Там же. С. 517.

о Крещении в Иордане соединяет два ключевых события: начало служения Христа и Его Крестные Страдания¹⁵.

«Гвоздѣмъ пригвозди́а жени́хъ црѣ́ковный» — Христос представлен как Жених, заключающий союз с Церковью через Свою жертву. Гвозди символизируют прочность этого союза¹⁶.

«Копі́емъ прокоде́а снѣ́ дѣ́ы» указывает на прободение ребра Христа, которое символизирует Его искупительную жертву.

Именованіе «снѣ́ дѣ́ы» подчеркивает воплощение Христа и Его человеческую природу.

Повторение «покланѣ́емсѧ стѣ́рѣ́емъ тво́ймъ хрѣ́тѣ́» трижды подчеркивает особое почитание Страданий Христа как акта искупления.

«Покажѣ́ намъ њ сла́вное твоѣ́ воскрѣ́ніе» завершает текст просьбой о надежде на Воскресение, которое придает смысл Страданиям.

Антифон соединяет образы величия и унижения Христа, чтобы показать парадокс Божественной любви. Христос, будучи Творцом мира, принимает Страдания и Смерть ради спасения человечества. Это раскрывает ключевую истину христианства: Бог становится Человеком, чтобы искупить мир через Свое смирение и жертву¹⁷.

Древо и венец терния связаны с образом грехопадения: древо познания добра и зла стало причиной греха, а терние¹⁸ — символом проклятия: *Терние и волчцы произрастят она тебе; и будешь питаться полевою травою* (Быт. 3:18). На Кресте Христос обращает эти символы греха в средства спасения¹⁹.

Образ Жениха Церковного подчеркивает мистический союз Христа и Церкви. Гвозди и копье становятся не просто инструментами Страдания, но знаками любви и верности.

Заключительная просьба «покажѣ́ намъ њ сла́вное твоѣ́ воскрѣ́ніе» напоминает, что Страдания Христа — это лишь часть спасительного плана, кульминацией которого становится Его победа над смертью.

15-2: «Не ѡ́къ ѡ́дѣе́ прѣ́зднѣ́емъ, ѡ́бо па́сха на́ша за ны́ пожрѣ́а хрѣ́то́съ: но ѡ́чнѣ́тимъ сѧ́мн себѣ́ ѡ́ всѧ́кѧ́ кѣ́верны, њ чнѣ́стѣ́ помѡ́лимсѧ́ ѣ́мѣ́: воскрѣ́нн гдѣ́н, спѣ́и на́съ, ѡ́къ члѣ́вѣ́колю́бецъ»²⁰.

Фраза «не ѡ́къ ѡ́дѣе́ прѣ́зднѣ́емъ» выражает различие между ветхозаветной Пасхой, связанной с избавлением израильтян из Египта, и христианской Пасхой, праздником Воскресения Христа.

Слово «ѡ́дѣе́» подчеркивает, что христианская Пасха имеет новый смысл, связанный с искуплением через Христа.

«ѡ́бо па́сха на́ша за ны́ пожрѣ́а хрѣ́то́съ» — это отсылка к 1 Кор. 5:7. Здесь Пасха отождествляется со Христом, Который стал жертвой ради спасения человечества.

Глагол «пожрѣ́а» (принесся в жертву²¹) указывает на добровольность Его Страданий и смерть на Кресте.

«Но ѡ́чнѣ́тимъ сѧ́мн себѣ́ ѡ́ всѧ́кѧ́ кѣ́верны» подчеркивает важность духовной подготовки к празднованию Пасхи.

«Скверна», как говорилось выше, символизирует грехи и нечистоту, от которых нужно освободиться через покаяние и молитву.

¹⁵ Маршева Л. И., Трифоновго А. «Троическое явися поклонение». Комментарий к тропарю праздника Святого Богоявления Господня // URL: <https://pravoslavie.ru/136748.html> (дата обращения: 25.10.2024).

¹⁶ Козлов М., прот. Искупление // Православная энциклопедия. Т. 27. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. С. 281-312.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 29. М.: Наука, 2011. С. 309.

¹⁹ Никифор (Бажанов). Терние // Библейская энциклопедия. М.: РИПОЛ классик, 2005. С. 635.

²⁰ Триодъ Постная. Л. 441.

²¹ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 16. М.: Наука, 1990. С. 104-105.

«**Н ЧИСТѢ ПОМОЛИМСЯ ЁМЪ**» — это призыв к чистоте сердца и души в общении с Богом.

Слово «**ЧИСТѢ**» связано с внутренним состоянием человека, свободного от грехов²².

«**ВОСКРЪНИ ГДН, СПИИ НАСЪ**» — это молитвенный призыв ко Христу, признающий Его как Спасителя.

«**ВОСКРЪНИ**» порождает надежду на продолжение спасительного действия через воскресение.

«**ИЖУ ЧЛВКЪКОЛѢВЦЪ**» завершает текст эпитетом, указывающим на любовь Бога к человечеству, проявленную в Его жертвенной Смерти и Воскресении.

Антифон противопоставляет ветхозаветную и новозаветную Пасху. Первая связана с избавлением израильтян от египетского рабства, а христианская Пасха — это праздник спасения всего человечества от греха и смерти через жертву Христа.

«**ПАСХА НАША ЗА НЫ ПОЖРЕА ХРГЪСЪ**» раскрывает центральную истину христианства: Христос стал жертвенным Агнцем, принесенным в жертву за грехи мира. Эта жертва завершает и превосходит жертвоприношения Ветхого Завета, даруя человечеству искупление.

Призыв «**УЧИСТИМЪ САМИ СЕБѢ Ъ ВСАКІА СВѢРНЫ**» сконцентрирован на необходимости духовного очищения перед празднованием Пасхи. Это напоминает, что истинная Пасха — не только праздник Воскресения, но и призыв к личному обновлению и покаянию.

«**ЧИСТѢ ПОМОЛИМСЯ ЁМЪ**» указывает на важность внутреннего состояния молящегося. Пасха становится моментом, когда верующие не просто празднуют историческое событие, но и обновляют свою веру и преданность Богу.

Заключительный призыв «**ВОСКРЪНИ ГДН, СПИИ НАСЪ**» сопряжен с надеждой на продолжение действия спасения. Христос воскрес, чтобы дать жизнь, и эта жизнь доступна каждому, кто обращается к Нему с верой.

15-3: «**КРЪТЪ ТВОЙ ГДН ЖИЗНЬ И ЗАСТЪПЛЕНІЕ ЛЮДЕМЪ ТВОИМЪ ЁСТЬ, И НАНЪ НАДѢЮЩЕСА, ТЕБѢ РАСПЪТАГО БГА НАШЕГО ПОЕМЪ, ПОМИЛЫИ НАСЪ**»²³.

Сочетание «**КРЪТЪ ТВОЙ ГДН**» указывает на центральное место креста в христианской вере²⁴. Здесь крест понимается не как символ унижения, а как инструмент искупления и знак победы над грехом и смертью.

«**ЖИЗНЬ И ЗАСТЪПЛЕНІЕ ЛЮДЕМЪ ТВОИМЪ ЁСТЬ**» — принципиально значимая фраза, подчеркивающая двойную роль креста: он является источником духовной жизни и защитой для верующих.

Слово «**ЗАСТЪПЛЕНІЕ**» (защита, охрана²⁵) указывает на крест как символ Божией силы, обеспечивающий защиту от духовных врагов.

«**И НАНЪ НАДѢЮЩЕСА**» говорит о надежде, которую верующие возлагают на крест.

«**НАДѢЮЩЕСА**» подчеркивает доверие, связанное с пониманием креста как основания спасения²⁶.

«**ТЕБѢ РАСПЪТАГО БГА НАШЕГО ПОЕМЪ**» — призыв к славословию Христа, распятого за человечество.

Здесь «**РАСПЪТАГО**» подчеркивает искупительную жертву, а «**БГА НАШЕГО**» указывает на Христа как на воплощенного Бога.

«**ПОМИЛЫИ НАСЪ**» завершает текст молитвой, в которой верующие обращаются к Христу за милостью. Этот призыв отражает осознание человеческой греховности и нужды в Божием прощении.

²² Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1899. С. 824.

²³ Триодь Постная. Л. 441.

²⁴ Беляев Л. А., М. А. М., прот. Крест // Православная энциклопедия. Т. 38. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2019. С. 540-558.

²⁵ Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 5. М.: Наука, 1978. С. 309.

²⁶ Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 10. М.: Наука, 1983. С. 68.

Антифон раскрывает богословскую тему Креста Христова, подчеркивая его спасительное значение. Крест есть, конечно, не просто инструмент казни, но знамя победы Христа над грехом, смертью и дьяволом.

«Крѣтъ тѣбѣ гдѣи жизнь» означает, что через крест верующие обретают жизнь, освобождение от греха и смерть как результат искупления.

В этом проявляется центральная истина христианской сотериологии: Христос через Свою жертву на Кресте дарует новую жизнь²⁷.

«Застѣплѣніе людѣмъ твоемъ ѣсть» показывает крест как символ Божией защиты. Налицо не только индивидуальный, но и общинный аспект: крест объединяет народ Божий, защищая его²⁸.

«Тѣбѣ распятаго бѣа нашего поѣмъ» указывает на важность славословия. Распятие Христа — это одновременно жертва и акт любви, который заслуживает хвалы. Воскресший Христос остается распятым в Своем человеческом и Божественном единстве, что подчеркивает вечное значение Его жертвы²⁹.

«Помнѣи насъ» связывает спасение с Божией милостью. Верующие осознают, что спасение возможно только благодаря милости Христа, явленной через крест.

Седален, глас 4: «Искѣпѣи нѣи ѣи ѿ клятвы законныа, чѣстнѣю твоею кровѣю, на крѣтѣ пригвоздѣнѣа, и копѣмъ провѣдѣа, безсмертѣи источѣи ѣи человекѣмъ, спѣе насъ слава твѣѣ»³⁰.

Фраза «искѣпѣи нѣи ѣи ѿ клятвы законныа» отсылает к богословской истине об искуплении человечества Христом: *Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою, (ибо написано: «проклят всяк висящий на древе»)* (Гал. 3:13).

Глагол «искѣпѣи нѣи ѣи» свидетельствует об освобождении, за которое была заплачена цена³¹. См. также выше.

«Клятва³² законная» указывает на осуждение, нависшее над людьми вследствие их неспособности исполнить закон Моисея.

«Чѣстнѣю твоею кровѣю» вновь описывает значение крови Христа как искупительной жертвы.

Слово «чѣстнѣю» указывает на ее бесценность и святость³³.

«На крѣтѣ пригвоздѣнѣа, и копѣмъ провѣдѣа» описывает физические Страдания Христа.

«Пригвоздѣнѣа» и «провѣдѣа» подчеркивают реальность Его жертвы. Это также указывает на исполнение ветхозаветных пророчеств: *Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились* (Ис. 53:5); *Ибо псы окружили меня, скопище злых обступило меня, пронзили руки мои и ноги мои* (Пс. 21:17).

«Безсмертѣи источѣи ѣи человекѣмъ» — утверждает, что через Свою Смерть и Воскресение Христос даровал бессмертие людям.

Глагол «источѣи ѣи» (произвел, излил³⁴) образно описывает жертвенную смерть как источник вечной жизни.

«Спѣе насъ слава твѣѣ» завершает текст славословием. Слово «спѣе» подчеркивает спасительную роль Христа, а «слава твѣѣ» выражает благодарность и поклонение.

Антифон снова концентрируется на центральной теме христианства — искуплении человечества через жертву Христа. Искупление от «клятвы законныа» оз-

²⁷ Беляев Л. А., М. А. М., *прот.* Крест. С. 540-558.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Триодъ Постная. Л. 442.

³¹ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 6. М.: Наука, 1979. С. 264.

³² Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 7. М.: Наука, 1980. С. 191.

³³ Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. С. 818.

³⁴ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 6. С. 332.

начает, что Христос освободил людей от осуждения, связанного с неспособностью исполнять ветхозаветный закон. Его Смерть стала новой формой спасения, основанной не на делах закона, а на благодати.

«ЧѢСТНОУ ТѢОЮ КРѢВЮ» свидетельствует об уникальности жертвы Христа. Ветхозаветные жертвоприношения были символическими, тогда как кровь Христа — реальная искупительная жертва, которая раз и навсегда сняла грехи человечества³⁵.

«НА КРѢТѢ ПРИГВОЗДИВША, Ѳ КОПИМЪ ПРОВОДША» говорит о реальности Страданий Христа, которые Он перенес ради спасения мира. Эти слова напоминают, что спасение не было легким, а стоило Христу Его жизни³⁶.

Фраза «ВЕСМЕРТІЕ ИСТОЧІАХЪ ЕСИ ЧЕЛОВѢКШМЪ» утверждает, что Христос победил смерть, даровав людям надежду на вечную жизнь. Это связано с Воскресением, которое является кульминацией Его спасительного подвига³⁷.

Заключительное «ѲИЕ НАШХЪ СЛАВА ТѢБѢ» подчеркивает благодарность и поклонение Христу за Его жертву и дар спасения³⁸.

В ходе богословско-филологического анализа были детально проанализированы богослужебные тексты, связанные с Крестными Страданиями, Смертью и Воскресением Христа. Они раскрывают ключевые богословские истины о спасении, искуплении и Божией любви к человечеству. Христос представлен в них как источник жизни, искупления и примирения человечества с Богом. Его добровольная жертва на Кресте показывает Божие милосердие и любовь, преодолевающая человеческий грех. Крест в христианской традиции — это не только инструмент страданий, но и знамя победы над смертью, грехом и диаволом. Через Крест Христос дарует вечную жизнь и защищает верующих, становясь для них источником надежды. История разбойника на Кресте и его искреннее покаяние подчеркивают, что спасение доступно каждому, кто с верой и смирением обращается ко Христу. Даже самое краткое и искреннее покаяние может открыть человеку врата рая. В текстах последовательно противопоставляются Божественная природа Христа и Его унижение во время Страданий. Христос, будучи Творцом мира, принимает унижение и Смерть ради спасения людей, демонстрируя Свое смирение и любовь.

Проведенный анализ 15 антифона Великой Пятницы на церковнославянском языке показал, что его текст представляет собой богословски насыщенный и литературно выразительный гимн, в котором через антитезы и символику раскрывается смысл Крестных страданий Христа. Исследование выявило ключевые богословские темы антифона, такие как искупительная жертва Спасителя, Его унижение и слава, а также связь Страстей и Воскресения. Филологический разбор подтвердил устойчивость церковнославянской традиции в передаче византийских литургических текстов, сохраняя их догматическую точность и поэтическую форму. Сравнительный анализ показал, что текст антифона сохраняет свои основные черты в различных редакциях Триоди, однако его стилистическое оформление могло подвергаться редакционной правке в рукописных традициях.

Список использованных источников и литературы

1. *Беляев Л. А., М. А. М., прот.* Крест // Православная энциклопедия. Т. 38. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2019. С. 540-558.
2. *Борисова Т. С.* История русского литературного языка по данным лингвотекстологического анализа переводных памятников (на материале гимнографических текстов триодного цикла). Новосибирск: (Новосибирский национальный исследовательский государственный университет), 2020. Дис. ... канд. филол. наук. 2020. 544 с.

³⁵ *Козлов М., прот.* Искупление. С. 281–312.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

3. *Борисова Т. С.* Текстология церковнославянских переводов византийских гимнографических текстов по спискам Триоди постной XII–XV веков. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2016. 280 с.
4. *Вениамин (Милос), еп.* Чтения по литургическому богословию. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 252 с.
5. *Дмитриевский А.* Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц во святом Иерусалиме IX–X вв. Казань, 1894. 426 с.
6. *Дьяченко Г.* Полный церковно-славянский словарь. М., 1899. 1120 с.
7. *Желтов М. С., Ткаченко А. А.* Великая Пятница // Православная энциклопедия. Т. 7. М.: Изд-во «Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 416–430.
8. *Карабинов И.* Постная Триодь. СПб., 1910. 294 с.
9. *Козлов М., прот.* Искупление // Православная энциклопедия. Т. 27. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. С. 281–312.
10. *Маршева Л. И., Трифоногло А.* «Троическое явися поклонение». Комментарий к тропарю праздника Святого Богоявления Господня // URL: <https://pravoslavie.ru/136748.html> (дата обращения: 25.10.2024).
11. *Момина М. А.* Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 45. СПб.: Наука, 1992. С. 200–219.
12. *Никифор (Бажанов).* Терние // Библейская энциклопедия. М.: РИПОЛ классик, 2005. С. 635.
13. *Никифор (Бажанов).* Терновый венец // Библейская энциклопедия. М.: РИПОЛ классик, 2005. С. 636.
14. *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексея Студита в Византии и на Руси. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2001. 429 с.
15. *Полякова С.* Русская Триодь: на перекрестке традиций // Старобългарска литература. Т. 51. София, 2015. С. 39–53.
16. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1. М., 1975— (продолжающееся издание).

РЕЦЕНЗИИ

**РЕЦЕНЗИЯ : ИСЛАМ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ.
ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ. МОСКВА. ИЗДАТЕЛЬСКИЙ
ДОМ «МЕДИНА», 2023. СЕРИЯ «ИСЛАМ В РОССИЙСКОЙ
ФЕДЕРАЦИИ». ВЫПУСК X. 452 С. ISBN: 978-5-9756-0159-9**

Хизриева Галина Амировна

директор Центра лингвистической экспертизы Московского государственного лингвистического университета, старший преподаватель кафедры исламоведения Казанской православной духовной семинарии

E: mail expert@linguanet.ru

REVIEW: ISLAM IN THE NORTH CAUCASUS. ENCYCLOPEDIA DICTIONARY. MOSCOW. PUBLISHING HOUSE "MEDINA", 2023. SERIES "ISLAM IN THE RUSSIAN FEDERATION". ISSUE X. 452 P. ISBN: 978-5-9756-0159-9

Khizrieva Galina Amirovna, Director of the Center for Linguistic Expertise at the Moscow State Linguistic University, Senior Lecturer at the Department of Islamic Studies at the Kazan Orthodox Theological Seminary

Вот уже восемнадцать лет Дамир Мухетдинов и издательский дом «Медина» радуют нас энциклопедическими словарями серии «Ислам в Российской Федерации». Серия приближается к своему завершению, и её десятый том «Ислам на Северном Кавказе» планируется как предпоследний выпуск перед итоговым обобщающим супертомом. Поскольку планы на серию составлялись еще до вхождения Крыма и четырех освобожденных в СВО регионов в состав России, не предполагается освещение истории ислама на этих территориях.

Прежде всего, заслуживает внимания объем словаря. Он составляет 452 страниц, включая иллюстрации, в то время как первый в серии словарь «Ислам на Нижегородчине» 2007 года выпуска лишь вдвое меньше (207 страниц). Между тем, известно, что в одном только Дербентском районе Дагестана история ислама на порядок древнее и богаче нижегородской.

Следует отметить также факт, который можно рассматривать как недоразумение. В том «Ислам на Северном Кавказе» помимо регионов СКФО авторы решили добавить еще Адыгею, Краснодарский край и Ростовскую область. Что кроется за данным логическим упущением, авторы не поясняют. Возможно, это издержки креативного подхода, превалирующего в этом издании над научным.

Как уже неоднократно ранее указывали создателям серии, словарь отличается от сборника статей определенной логикой, и если ее игнорировать, то нормально пользоваться изданием становится невозможно. Однако замечания коллег командой Дамира Мухетдинова проигнорированы. Например, группа статей: «История ислама в Дагестане», «История ислама в Ингушетии», «История ислама в Осетии», «История ислама в Чечне», а потом идут «История ислама на Северном Кавказе», «История ислама у кабардинцев», «История ислама у карачаевцев и балкарцев», «История ислама у кубанских ногайцев». Возникает вопрос — а куда пропала история ислама в Адыгее, Ставропольском и Краснодарском краях, а также Ростовской области? Почему у карачаевцев, балкарцев, кубанских ногайцев и кабардинцев история ислама описана отдельно, а черкесы с абазинами такой чести не удостоились?

На странице 201 словаря выявляется отдельная статья «Карачаевцы и балкарцы (ислаимизация)», которая неизбежно дублирует упомянутую ранее статью, посвя-

ценную истории ислама у этих народов. Стр. 253 содержит статью «Мусульманская книжная культура Большой Кабарды», затем идет статья «Мусульманская культура Карачая». Другие народы Кавказа не удостоились «культурных» статей.

Раздел «Мусульманские общины» (с 257 стр.) содержит отдельные статьи по общинам КБР, КЧР, Краснодарского края, Дагестана, Ингушетии, Северной Осетии, Ростовской области, Ставропольского края и Чечни. Кого здесь забыли? Правильно, Адыгею.

На страницах 246-248 можно обнаружить статьи: «Мечети Ингушетии», «Мечети Карачая», «Мечеть в г. Армавире» и «Мечеть в Екатеринодаре». Если поискать в других частях словаря, можно найти статью о снесенной в советское время Персидскую мечеть Грозного, а мечети «Сердце Чечни» и Соборной мечети Махачкалы не повезло. О них, как и о десятках других значимых мечетей составители сборника не упоминают. Не повезло и некоторым муфтиятам. Если Донской мухтасибат в составе ДУМ РФ удостоился статьи вдвое большей по размеру, чем ДУМ Чеченской Республики, то старейшей и крупнейшей муфтият Ростовской области — Региональное ДУМ Ростовской области в составе ЦДУМ не описан.

Статья о мусульманской эпиграфике представлена в словаре исключительно для Карачая, тогда как материал об исламском образовании включен лишь для Ингушетии. Из многочисленных населенных пунктов упомянуто только два дагестанских села — Согратль и Хунзах. Это вызывает вопросы относительно логики отбора материала.

Не меньше пострадал от креативного подхода составителей и раздел персоналий. Возможно, все-таки не стоило ограничивать число известных северокавказских политиков Ахмадом Кадыровым, Гайдаром Бамматом и Айтеком Намитоковым? Возможно, такой чести заслужили и Рамзан Кадыров с Юнус-Бекон Евкуровым? Впрочем, о главном спонсоре ДУМ РФ Сулеймане Каримове в словаре по какой-то загадочной причине тоже не упомянули, но отметили, видимо, гораздо более значимую фигуру карамахинского ваххабита «генерала Джаруллы» (Джаруллы Гаджимагомедова).

С биографическими статьями не повезло также муфтиям КБР Шафигу и Анасу Пшихачеву, действующему муфтию Адыгеи Аскарбию Карданову и ростовским муфтиям Бикмаевым.

Муфтии Чечни в словаре почему-то указаны с 1999 г. (хотя первый из них был избран еще в 1989 г.), что, с учетом выразительной фразы «вторая российско-чеченская война» в разделе «Ваххабиты Северного Кавказа» наводит на некоторые мысли.

Как отмечалось ранее в отношении словарей данной серии «Ислам на Северном Кавказе» изобилует фактическими ошибками. Так, на стр. 107 можно прочитать, что Дагестанский гуманитарный институт сотрудничает с отсутствующими в природе Башкирским и Казанским исламскими университетами. На стр. 132 в статье «Духовный центр мусульман Республики Ингушетия» указывается, что первым муфтием Ингушетии стал Магомед Албогачиев, а на следующей, 133 стр., уже утверждается, что первым муфтием этой республики был Суламбек Евлов. При этом обе статьи написаны одним автором, Маккой Албогачиевой. Самый же удивительный пассаж в словаре можно прочитать в статье о муфтии Исмаиле Бердиеве: «Представители Координационного центра мусульман Северного Кавказа вошли во все существующие государственные религиозные структуры: Межрелигиозный совет России при Президенте РФ, Центральное духовное управление мусульман, Совет муфтиев России, и др.».

В заключении, хочется отметить, что в словаре есть и профессионально написанные статьи, однако пользоваться ими крайне затруднительно ввиду его нелогичной структуры и массы безграмотных текстов. Вызывает сожаление факт того, что после долгих проволочек и переименований все-таки вышедший в 2023 г.

долгожданный том «Ислам на Северном Кавказе» оказался в серии наихудшим, даже на фоне предыдущих томов, которые также не отличались высоким качеством. Обидно осознавать, что за два десятилетия проекта Дамир Мухетдинов, Дамир Хайретдинов и Айдар Хабутдинов так и не научились делать словари на высоком уровне.

СОДЕРЖАНИЕ

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

О ВЫБОРЕ МЕСТА ПРЕПОДОБНЫМИ ДЛЯ ОСНОВАНИЯ ПУСТЫННОГО МОНАСТЫРЯ НА РУССКОМ СЕВЕРЕ иерей Дмитрий Пономарев	8
АРХИТЕКТУРНЫЙ КАНОН МАЛОБРАТСТВЕННЫХ ПУСТЫННЫХ МОНАСТЫРЕЙ иерей Дмитрий Пономарев	17
СУДЬБА БИБЛИОТЕКИ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В XX ВЕКЕ Асяева Наталия Анатольевна.....	31
СПОДВИЖНИК СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ВИКТОРА (ОСТРОВИДОВА) ЕПИКОП НЕКТАРИЙ (ТРЕЗВИНСКИЙ) И ЕГО СЛУЖЕНИЕ В КАЗАНИ Шкаровский Михаил Витальевич.....	48
КАЗАНСКИЙ ПРОТОИЕРЕЙ ПАВЕЛ ИВАНОВИЧ ВОЗДВИЖЕНСКИЙ: К 125-ЛЕТИЮ СО ДНЯ КОНЧИНЫ иерей Антоний Ермошин	56
СИНОДИКИ КАЗАНСКОГО КРАЯ: СОДЕРЖАНИЕ, ВОПРОСЫ АТРИБУЦИИ, ИЗУЧЕНИЯ, ПУБЛИКАЦИИ Тумаков Артур Дамирович.....	61

ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

ВЛИЯНИЕ ШИГАБУТДИНА МАРДЖАНИ НА РАЗВИТИЕ МУСУЛЬМАНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ ПОВОЛЖЬЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА Сагитов Азат Шамилович	76
---	----

ПЕДАГОГИКА

СИСТЕМА ОБРАЗОВАНИЯ И ЦЕРКОВЬ: ВСТРЕЧА В ОТКРЫТОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ Исаев Евгений Иванович, протоиерей Геннадий Антонов, Косарецкий Сергей Геннадьевич.....	80
ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА КАК ЯДРО ТРАДИЦИОННОЙ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ Киселев Федор Александрович.....	88

БИБЛЕИСТИКА

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ВТОР. 30:12–13 СВЯТЫМ АПОСТОЛОМ ПАВЛОМ В ПОСЛАНИИ К РИМЛЯНАМ (10:6–7): ЗАПОВЕДЬ КАК ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ СИМВОЛИЗМ иерей Валерий Варнашов	98
---	----

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

БОГОСЛОВИЕ КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ДИСКУРС КУЛЬТУРЫ: ИЛЛЮЗИЯ ИЛИ НЕОБХОДИМОСТЬ?

Рупова Розалия Моисеевна 104

ТЕМА ОБЩЕНИЯ И ВСТРЕЧИ В КОНТЕКСТЕ БОГОСЛОВИЯ КРАСОТЫ АЛЕКСАНДРА ФИЛОНЕНКО

Матросов Валерий Михайлович 110

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ ПО ЦЕРКОВНОМУ ПРАВУ «I БЕРДНИКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»

ВОПРОСЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА: ДИАЛОГ С ПРОФЕССОРОМ И. С. БЕРДНИКОВЫМ

Юлия Владимировна Ерохина 118

К ИСТОРИИ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ: ИМПЕРАТОР ИРАКЛИЙ И ПАТРИАРХ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ СЕРГИЙ

протоиерей Иоанн Лapidус 129

ОБЗОР ПУБЛИКАЦИЙ ПРОФЕССОРА КАФЕДРЫ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ПАВЛА ДМИТРИЕВИЧА ЛАПИНА

диакон Андрей Зотин 135

ФИЛОЛОГИЯ

ГРАММАТИЧЕСКИЕ ФЕНОМЕНЫ В ТЕКСТЕ ОТКРОВЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЯЗЫКОВОЙ ЛИЧНОСТИ АПОСТОЛА ИОАННА БОГОСЛОВА

Суетнов Ярослав Николаевич 146

ПЯТНАДЦАТЫЙ АНТИФОН ВЕЛИКОЙ ПЯТНИЦЫ НА ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОМ ЯЗЫКЕ (БОГОСЛОВСКИЙ И ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

диакон Георгий Атаманцев 157

РЕЦЕНЗИИ

РЕЦЕНЗИЯ : ИСЛАМ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ. ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ. МОСКВА. ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «МЕДИНА», 2023. СЕРИЯ «ИСЛАМ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ». ВЫПУСК X. 452 С. ISBN: 978-5-9756-0159-9

Хизриева Галина Амировна 166

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация
высшего образования «Казанская православная духовная семинария
Казанской епархии Русской Православной Церкви»

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК
№ 2 (38) 2025

Журнал Казанской православной духовной семинарии

Научный журнал

ISSN 1029-144X

Зарегистрирован Управлением Федеральной службы
по надзору в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций по Республике Татарстан (Татарстан)
(Управление Роскомнадзора по Республике Татарстан (Татарстан)).
Свидетельство о регистрации ПИ № ТУ 16-01518 от 1 ноября 2016 года.

Журнал представлен в Российском индексе научного цитирования (РИНЦ)
договор 315-10/2021 от 29 октября 2021 года
и доступен в Научной электронной библиотеке
eLIBRARY.RU

**ЖУРНАЛ ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД.
РАСПРОСТРАНЯЕТСЯ БЕСПЛАТНО**

Адрес редакции:
420036, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Челюскина, д. 31а
E-mail: nauka@kazpds.ru

Главный редактор: протоиерей Алексей Сергеевич Колчерин

Макет подготовлен информационно-издательским отделом
Казанской православной духовной семинарии

Литературный редактор: Я. Н. Суетнов

Технический редактор: Н. А. Ерундов

Верстка: игумен Аркадий (Логоинов)

Подписано в печать 21.07.2025. Формат 70×100/16. Усл.-печ. л. 13,98.
Тираж 120 экз. Заказ № 023901. Дата выхода в свет 30.07.2025

Отпечатано в типографии ООО «ВИЗАРД»
420098, Республика Татарстан, г. Казань, пр. Победы, д. 78