

ISSN 1029-144X

КАЗАНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ



# ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

№ 4 (40) 2025

ФИЛОСОФИЯ  
ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ  
ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО  
ЦЕРКОВНО-ПЕВЧЕСКОЕ ИСКУССТВО  
ПУБЛИКАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ  
РЕЦЕНЗИИ

КАЗАНЬ





# ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

№ 4 (40) 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:**  
*иер. Никита Кузнецов, канд. богосл.; О. Д. Агапов, д-р. филос.  
наук; А. Ю. Михайлов, канд. ист. наук; П. А. Павлова, канд.  
искусствоведения; доц. В. Н. Рогатин, канд. ист. наук;  
Е. С. Рогатина, канд. филос. наук*

**П68** Православный собеседник: №4 (40) 2025. — Казань: Казанская  
православная духовная семинария, 2025. — 128 с.

ISSN 1029-144X

Журнал «Православный собеседник» №4 за 2025 г. содержит научные исследования преподавателей, сотрудников и учащихся светских и духовных учебных заведений и включает статьи по философии, церковной истории, церковному праву, церковно-певческому искусству, а также рецензию и публикацию источников. 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

№ 4 (40) 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)



# ФИЛОСОФИЯ

# СЕРДЦЕ, КАК КРИТЕРИЙ (СИМВОЛ) АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛНОТЫ

*Цветков Евгений Алексеевич*

*кандидат физико-математических наук, доцент; доцент кафедры судовождения и судостроения Института морского и речного флота им. Героя Советского Союза М. П. Девятаева — Казанского филиала ФГБОУ ВО «Волжский государственный университет водного транспорта», преподаватель кафедры богословия и философии Казанской православной духовной семинарии*

*E-mail: tsv.e.1945@gmail.com*

**Аннотация.** Работа продолжает немногочисленный ряд исследований, посвященных наименее определяемому термину и наименее ясному образу в антропологии — сердцу, являющемуся седалищем всех познавательных, чувственных, нравственных и телесных способностей человека. Проанализирован и классифицирован эмпирический материал душевной жизни человека и связь ее с «задушевной жизнью». К «Небесной» и «Церковной» иерархий «Ареопагитик» добавлена антропологическая «эннеада». Выдвинута гипотеза о том, что сердце является критерием (символом) антропологической полноты.

**Ключевые слова:** сердце, Св. Дух, дух, способности души, тело, антиномичность, сердце

## THE HEART AS A CRITERION (SYMBOL) OF ANTHROPOLOGICAL COMPLETENESS

**Abstract.** The work continues a small series of studies devoted to the least defined term and the least clear image in anthropology — the heart, which is the seat of all cognitive, sensory, moral and physical abilities of man. The empirical material of the spiritual life of man and its connection with the “life beyond the soul” is analyzed and classified. The anthropological “ennead” is added to the “Heavenly” and “Church” hierarchies of the “Areopagitica”. It has been hypothesized that the heart is a criterion (symbol) of anthropological completeness.

**Keywords:** Holy Spirit, spirit, abilities of the soul, body, antinomy, heart

**Tsvetkov Evgeny Alekseevich**, Candidate of Physical and Mathematical Sciences, Associate Professor; Associate Professor of the Department of Navigation and Shipbuilding Institute of Maritime and River Fleet named after Hero of the Soviet Union M. P. Devyatayev — Kazan branch of the Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education “Volga State University of Water Transport named after Admiral M. P. Lazarev”, lecturer of the Department of Theology and Philosophy of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

Сердце наше кладезь мрачный / Тих, спокоен сверху вид,  
Но спустись ко дну ... — ужасно / Крокодил на нем лежит  
*К. Н. Батюшков*

### 1. Введение. Цели и задачи

#### А. О передаче духовного опыта

а) Писание говорит: «Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец

ищет Себе» (1 Ин 4, 23). Значит уже было поклонение и вся дохристианская литература несла на себе «отсвет красоты неземной» по Платону. Не случайно св. Иустин Мученик писал: «Итак все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит вам христианам»<sup>1</sup>. Этим он объяснял фразу в Писании: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5, 17).

Ощущение небесного происхождения души, например, обнаруживается в мифах о смерти Диониса и сотворении человека<sup>2</sup>.

Ко всему человечеству можно было отнести слова, сказанные Иисусом Христом самарянке: «Вы не знаете, чему кланяетесь» (Ин 4, 22). Таким образом, возникает вопрос: как следует поклоняться и почему в человеческом сознании произошло искажение объекта поклонения?

б) Об истине мы не раз читаем в Писании: «По истине Христовой во мне скажу» (2 Кор 11, 10); «Но когда я увидел, что они не прямо поступают по истине Евангельской» (Гал 2,14).

Но что есть истина? «Эстетика соотносится с прекрасным, этика — с добром, а логика — с истиной»<sup>3</sup>. Конечно, логика направляется истиной, однако сводится ли истина к логике и можно ли ее исчерпывающе обосновать рационально — остается открытым вопросом.

Этимология: *истина* — это то, что уже есть (англ. — is, нем. — ist, фр. — est, санскрит — asti, исп. — es, итал. — e). Истина — от истый — словарь Фасмера предполагает и родство *йстый* с и. — e. \*es — «быть», и настоящий, и ясный; гр. — ἀλήθεια произведено, по-видимому, от существительного *λήθη* «забвение» путем присоединения префикса α — это значит, что ἀλήθεια буквально должно пониматься как «незабвенность, незабываемость»; связь с «забвением» является основной.

Истина сообщает о неких сущностях или явлениях, но сама по себе не тождественна знанию; ее бытие не зависит от того, знаем мы о ней или нет, и от степени нашего познания.

Это извечная проблема — знание и истина. Знание передается при помощи слов. В каждой области знания своя терминология. Логика работает с понятиями. Понятия складываются в суждения, а они — в умозаключения. Понятия необходимо определять. Труднее всего определить простые понятия. «Сколько, например, различных слов в мире, и ни одного из них нет без значения». Но если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец» (1 Кор 14, 10–11).

в) «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14, 6).

Некоторые религии говорят о Боге, но ничего не говорят о сострадании, о любви к ближнему (например, иудаизм и ислам). Другие много говорят о сострадании, о любви к ближнему, но ничего не говорят о Боге (например, буддизм, конфуцианство).

Только христианство кристаллизовалось в двух заповедях. Однако прочтения Писания недостаточно — это все равно что приблизиться к подножию огромной горы. Чтобы взойти на вершину, необходимы опытные проводники [или: наставники]. Более того, они помогают свести эти две заповеди к одной, говоря о Боге, как о любви: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин 4, 16). «И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (1 Ин 4, 21). Таким образом, необходимо обращаться к трудам и следовать примеру тех, кто на практике преобразил свою жизнь в соответствии с Писанием, кто приблизился к истине.

<sup>1</sup> Иустин Мученик. Сочинения святого Иустина философа и мученика. М., 1863. С. 129.

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 58.

<sup>3</sup> Фреге Г. Мысль: логическое исследование. Томск, 1997. С. 22.

Среди множества трудов св. подвижников, особо выделяется многотомное «Добротолюбие», собрание текстов, в основном принадлежащих к традиции исихазма. Основная идея авторов Добротолюбия — это «отречение от мира», «подвиг» (упражнения) и борьба с восемью страстями ради достижения совершенства, подчинение своей воле воле Божией, стяжание Царствия Небесного. Описывают путь к Богу и все трудности на этом пути.

Понятия и представления, передаваемые ученикам, адекватная передача знания и духовного опыта возможна, по-видимому, лишь посредством слова и речи. В Брихадараньяка-упанишаде читаем: «...и этот мир, и тот мир, и все существа познаются, о царь, благодаря речи»<sup>4</sup>. Эти понятия и представления уясняются по мере шествия и углубления в страну духа.

г) Выявляется парадокс: ключевое понятие «исихия», употребляемое в Добротолюбии — это чистая молитва, то есть молитва, в которой ум «обнажен» и освобожден от всех образов и дискурсивного мышления. Но для описания этого состояния св. отцы использовали множество терминов, часто имеющих характер понятий, то есть используют аппарат дискурсивного мышления.

Ситуация напоминает пример скептиков с отброшенной лестницей<sup>5</sup>, который использовал Л. Витгенштейн в конце своего трактата: «Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднялся с их помощью — на них — выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как он взберется по ней наверх)»<sup>6</sup>.

В буддийской традиции это отражено в комментариях Васубандху на состояние, сформулированное в известном афоризме: «Увидишь Будду — убей Будду», «...причинно-обусловленные дхармы подвержены притоку аффективности»<sup>7</sup>. То есть необходимо избавиться от рефлексии, связанной с субъективистской установкой, блокирующей видение (ведение) истины.

В ведической традиции это соответствует мысли Кена-Упанишады: «Кем Брахман не понят, тем понят, кем понят, тот не знает его»<sup>8</sup>.

И, наконец, китайская традиция доносит следующее: «Тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает»<sup>9</sup>. «Ловушка нужна для ловли зайцев. Поймав зайца, забывают про ловушку. Слова нужны, чтобы поймать мысль: когда мысль поймана, про слова забывают. Как бы мне найти человека, забывшего про слова, — и поговорить с ним!»<sup>10</sup>.

Таким же образом, преподобный Серафим Саровский использовал, к примеру, торговую терминологию для иллюстрации духовных истин.

Если принять, что подлинное знание о [божественных] вещах невозможно, то, казалось бы, и говорить о них невозможно.

Слова, понятия нужны для создания образа, представления. Кто-то из греков даже не говорил, а только шевелил пальцами<sup>11</sup>.

Эти понятия и становятся теми промежуточными скальными уступами, опираясь на которые, наставник приводит ученика к вершине. Что же касается богословия, то, будучи наукой, оно по определению призвано работать с понятийным аппаратом.

<sup>4</sup> Упанишады в 3-х книгах. М., 1992. Кн. 1. С. 112–114.

<sup>5</sup> Секст Эмпирик. Сочинения: в 2-х тт. М., 1976. Т. 1. С. 243.

<sup>6</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 97.

<sup>7</sup> Васубандху. Абхидхармакоша. М., 1990. С. 46.

<sup>8</sup> Упанишады в 3-х книгах. Кн. 2. С. 72.

<sup>9</sup> Дао-дэ-цзин // Древнекитайская философия: собр. текст. в 2-х тт. М., 1972. Т. 1. С. 131.

<sup>10</sup> Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Ленцзы, Чжуанцзы (VI–IV вв. до н. э.) / Вступ. ст., пер. и коммент. Л. Д. Позднеевой. М., 1967. С. 282.

<sup>11</sup> Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. М., 1976. Т. 1. С. 137.

## Б. Основные термины. Определения. Св. Дух, дух, душа, тело

а) *Основные термины Писания. Св. Дух, дух, душа, тело, плоть.* В канонических текстах эти термины собраны вместе, пожалуй, лишь в одном месте: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес 5, 23).

Это место сразу же ставит перед экзегетом ключевой вопрос: что подразумевается здесь под «духом» и как объяснить колебания в написании этого термина в Писании (со строчной или прописной буквы)? Писание говорит и о духе внутри человека, одухотворяющее начало в человеке изнутри («Духа не угашайте» (1 Фес 5, 19)), и о Духе, который приходит извне. Следовательно, возникает проблема соотношения между духом как высшим началом в человеке и Духом как божественной Ипостасью. «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин 4, 24). Вопрос этот интересовал еще Оригена: «Некоторые из наших предшественников еще заметили, что те места Нового Завета, где упоминается дух без пояснения, указывающего, какой это дух, нужно понимать в отношении к Святому Духу, — напр.: «Плод же Духа есть любви, радость, мир» (Гал 5, 22) и т. д., или: «Наченше Духом, ныне плотию скончаваете» (Гал 3, 3). По нашему мнению, это различие можно удержать и по отношению к Ветхому Завету, где, напр., говорится: «Даяй дыхание людям, иже на земли, и дух ходящим на ней» (Ис 42, 5). В самом деле, всякий попирающий землю, т. е. земное и телесное, без сомнения, причастен Святому Духу, так как получает Его от Бога»<sup>12</sup>.

Таким образом, правомерно говорить о духе в двух основных смыслах: 1) как о творческом начале, присущем тварной природе человека (дух человеческий), и 2) как об имени одной из Ипостасей Бога (Дух Святой). Об этом же говорит и Ориген: «Я и высказываю то мнение, что дух, носившийся над водою (Быт 1, 2), — как это написано по отношению к началу творения, — есть именно Святой Дух»<sup>13</sup>.

б) *Все живое — дышит.* Упанишады не раз приводят спор всех способностей человека и отмечают дыхание, как главенствующую способность (например в Чхандогья-упанишаде<sup>14</sup>). Речь здесь идет не только о физиологическом процессе, что было бы упрощенным («примитивным») пониманием.

Аналогичную связь между дыханием и разумным началом мы находим в греческой философии. Так, согласно свидетельствам, Гераклит утверждал: «128. Еще значительно раньше того Гомер подобное выразил в словах: «Именно, ум такой у людей, населяющих землю, / Что ежедневно дает отец богов, человек»<sup>15</sup>. 129. Втягивая в себя этот вот божественный разум при помощи дыхания, мы становимся, по Гераклиту, разумными (воεροί); и если мы забываемся во сне, то снова приходим в сознание после пробуждения. <...> Вот этот общий и божественный разум, причастниками к которому мы становимся разумными (λουκοί), Гераклит и называет критерием истины <...> хотя этот логос [для всех] общий, толпа живет так, как будто имеет свое собственное разумение»<sup>16</sup>. Таким образом, для Гераклита дыхание является каналом, через который человек приобретает к универсальному божественному Разуму (Λογосу).

Платон в Тимее описывает, как демиург, создавая душу, поместил в нее частицу космического огня<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Ориген. О началах // Мистическое богословие Восточной Церкви: к изучению дисциплины / сост. Л. С. Кукушкин. М., 2001. С. 65.

<sup>13</sup> Там же. С. 64.

<sup>14</sup> Упанишады в 3-х книгах. М., 1992. Кн. 3. С. 95–96.

<sup>15</sup> Этот перевод из Одиссеи (XVIII, 135–136) ближе к переводу Вересаева чем у Жуковского. См.: Гомер. Одиссея // Полное собрание сочинений В. А. Жуковского: в 12 тт. СПб., 1902. Т. 8. С. 225.

<sup>16</sup> Секст Эмпирик. Сочинения: в 2-х тт. Т. 1. С. 86–87.

<sup>17</sup> Платон. Собрание сочинений: в 4-х тт. М., 1990. Т. 3. С. 445.

В Каушитака Упанишаде читаем: «дыхание — это Брахман»<sup>18</sup>.

в) Об этом же читаем и в Писании: «Но дух в человеке и дыхание Вседержителя дает ему разумность» (Иов 32, 8); «...и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт 2, 7); «дыхание духа жизни» (Быт 7, 22).

О необходимости помощи человеку извне читаем у Платона в «Алкивиаде II»<sup>19</sup>, хотя в то время еще не могло быть осознано, что эта помощь действует именно как благодатная сила Святого Духа. «Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога» (1 Кор 2, 12).

Под духом следует понимать не непосредственно данную духовную жизнь, а более глубокое начало, которое и дает возможность соотносить себя с привходящим духом извне.

г) Жизнь возможна благодаря телу. Айтарея Упанишада повествует, как способности человека попросили Праджапати дать им тело. «Сотвори нам пристанище»<sup>20</sup>. И Платон, в «Федоне» обыгрывая созвучие: σῶμα и οἶμα, говорил о теле, как пристанище (могиле) для души. Однако у слова οἶμα есть и другое фундаментальное значение — «знак» (что легло в основу названия науки семиотики). А. Ф. Лосев, развивая эту мысль, подчеркивает: «Личность человека, напр., немислима без его тела»<sup>21</sup>, — и далее поясняет: «Религии нет без тела, ибо тело есть известное состояние души»<sup>22</sup>, то есть повторяет мысль старцев о том, что душа выражает себя через тело. В подтверждение этой мысли Лосев приводит ряд ярких иллюстраций.

«Душа не может существовать без тела»<sup>23</sup>. «Итак, душа неотделима от тела»<sup>24</sup>.

Таким образом, связь души и тела осмысляется в разных традициях через сходные образы. У Гераклита это паук и паутина<sup>25</sup>; аналогичный образ встречается и в Мундака-упанишаде<sup>26</sup>.

## В. О душе

а) Понятие «душа» (ψυχή) в обыденном сознании часто предстает как некий ясный и очерченный образ. Возможно, это обстоятельство побудило Оригена предложить свою, весьма интересную этимологию: он возводил ψυχή к глаголу ψυχῶ («охлаждать»), трактуя душу как «охлажденное», «конденсированное» образование, возникшее из некоего абсолютно бесформенного субстрата<sup>27</sup>. Таким образом, душа мыслится им как некий предмет.

Это представление перекликается с кантовским: «Я беру человеческую душу <...> как вещь»<sup>28</sup>. Однако что это за «вещь»? Речь идет, разумеется, не о гомеровских бабочках-психеях.

Дж. Локк справедливо отмечал, что слова в языке суть понятия<sup>29</sup>. Слово «душа» — не исключение. Гениальность дара речи (вспомним индийскую богиню речи — Ричи) заключается, в частности, в том, что весь внутренний мир человека может быть емко выражен в одном-единственном понятии. Подобную семанти-

<sup>18</sup> Упанишады в 3-х книгах. Кн. 2. С. 59.

<sup>19</sup> Платон. Собрание сочинений: в 4-х тт. Т. 3. С. 140.

<sup>20</sup> Упанишады в 3-х книгах. Кн. 2. С. 40.

<sup>21</sup> Лосев А. Ф. Диалектика мифа. (Из ранних произведений). М., 1990. С. 460.

<sup>22</sup> Там же. С. 482.

<sup>23</sup> Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. Т. 1. С. 399.

<sup>24</sup> Там же. С. 396.

<sup>25</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 251.

<sup>26</sup> Упанишады в 3-х книгах. Кн. 2. С. 178.

<sup>27</sup> Ориген. О началах. С. 153–154.

<sup>28</sup> Кант И. Сочинения: в 6 тт. М., 1964. Т. 3. С. 94.

<sup>29</sup> Локк Д. Опыт о человеческом разуме // Антология мировой философии: в 4-х тт. М., 1970. Т. 2. С. 426.

ческую емкость демонстрирует, например, немецкое понятие «Gemüt», объединяющее в себе все духовные способности человека — умственные, волевые и эмоционально-чувственные.

Многообразие и сложность внутренней жизни души, ее «многострунность», прекрасно переданы в поэзии, например, у А. К. Толстого:

«Не ветер, вея с высоты, / Листов коснулся ночью лунной; / Моей души коснулась ты / Она тревожна, как листья, / Она, как гусли, многострунна».

Здесь душа предстает не как простая субстанция, а как сложный, «тревожный» и «многострунный» инструмент.

Перечень ее модусов и аспектов обширен: дух, воля, чувство, разум, ум, рассудок, страсти, сердце и прочее. Однако это многообразие не противоречит онтологической простоте души. Подобно тому как диагональ квадрата, будучи выраженной через катеты (т. е. аналитически разложенной), не перестает восприниматься как целостный геометрический образ, душа обладает особым «гештальт-качеством»: она есть целое, не сводимое к простой сумме своих проявлений. Таким образом, мы подходим к центральной проблеме: как связать эти «струны» в единую, стройную систему? Ведь любое научное знание, в том числе и знание о душе, строится на определении понятий и выявлении логических связей между ними.

б) Специфика человеческой души. Принято считать, что основное отличие человека — разумность, хотя содержание этого понятия часто остается расплывчатым (элементы разумности обнаруживаются и у животных). Более того, как отмечал Демокрит, «ум и душа — одно и то же»<sup>30</sup>, что указывает на первоначальную нерасчлененность этих понятий.

У Платона более глубокое замечание: «демиург <...> устроил ум в душе, а душу в теле»<sup>31</sup>. Сам же Аристотель считает по-другому: «Есть три [силы] души <...> чувства, ум (νοῦς), стремление»<sup>32</sup>.

Цицерон, в духе античной традиции, переносил способности внутреннего мира человека (ум, рассудок, разум) на космические тела<sup>33</sup> — подобно тому, как архаическое сознание проецировало психические процессы на стихии (течение мысли — на воду, отрывистость — на огонь, внемчественность — на воздух<sup>34</sup>). Примечательна его аналогия с приближающимся кораблем, которым непременно должен управлять кормчий.

Таким образом, уже в античности мы сталкиваемся с вариативностью в понимании ключевых познавательных способностей: ума (νοῦς), разума и рассудка.

Важнейшим шагом стало аристотелевское разделение разума на теоретический и практический<sup>35</sup>, что, по сути, предвосхитило последующие размышления новоевропейской философии (стоит вспомнить знаменитый призыв Хайдеггера: «Назад, к грекам!»).

Для описания этой сложной структуры в новое время были предложены различные модели. С. Л. Франк постулировал существование «большого» и «малого» сознания, иллюстрируя это примерами: Первый, с попыткой выйти из комнаты. Если бы человек жил только в «непосредственно данном», то он не мог бы даже искать выхода. Второй пример, с портретом в узкой черной раме, висящей на стене, оклеенной красными обоями и которая граничит с другими стенами, что образует дом, граничащий с другими домами и т. д.<sup>36</sup> М. Полани ввел сходное раз-

<sup>30</sup> Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. Т. 1. С. 376.

<sup>31</sup> Платон. Собрание сочинений: в 4-х тт. Т. 3. С. 434.

<sup>32</sup> Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. Т. 1. С. 173.

<sup>33</sup> Цицерон. О природе богов // Философские трактаты. М., 1985. С. 117.

<sup>34</sup> Цветков Е. А. Адам, где ты // Православный собеседник. 2011. Вып. 2 (21). С. 198.

<sup>35</sup> Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. М., 1983. Т. 4. С. 617.

<sup>36</sup> Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 147–149.

деление на фокусное и периферийное сознание (на примере руки, держащей молоток и забиваемым гвоздем<sup>37</sup>). Обобщая, можно говорить о ближнем (фокусном, малом) и дальнем (периферийном, большом) сознании или разуме.

В рамках предлагаемой терминологии, разум можно определить как способность принимать решения на основе анализа ситуации и с учетом иерархии целей. Однако для полноты картины необходимо развести понятия ума и рассудка.

Для уточнения содержания ключевых понятий — ума, разума и рассудка — обратимся к ряду классических определений, которые высвечивают их взаимосвязь и различия:

- «Ум есть правительственная или владычественная часть души»<sup>38</sup>;
- «Рассудительность, таким образом, противоположна уму, ибо ум имеет дело с [предельно общими] определениями, для которых невозможно суждение [или обоснование], а рассудительность, напротив, — с последней данностью...»<sup>39</sup>;
- «...заклученный в нас ум (нус) обособливается»<sup>40</sup>, то есть дает направление имманентному, ближнему разуму;
- Определения Канта: «рассудок же есть способность самостоятельно производить представления»<sup>41</sup>;
- «7. Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми, а рассудительными нет, так как видно, что своя собственная польза им неведома. 8. Рассудительность же связана с человеческими делами и с тем, о чем можно принимать решение. 9. <...> рассудительность проявляется в частных случаях, с которыми знакомятся на опыте, <...> способный к разумным решениям тот, кто благодаря расчету умеет добиться высшего из осуществимых в поступках блага для человека»<sup>42</sup>;
- «...существуют две части души: наделенная суждением и лишенная его. Предположим, что частей наделенных суждением тоже две: одна — та с помощью которой мы созерцаем такие сущности, чьи начала не могут быть иными, [т. е. меняться]; другая — та, с помощью которой [понимаем] те, [чьи начала] могут [быть и такими, и иными]»<sup>43</sup>;
- «Сильное тело, двигаясь вслепую, сильно ушибается, потому что лишено зрения, так и в данном случае [возможен вред]. Когда же человек обрел ум, он отличается по поступкам [от неразумных детей и зверей], и [только] тогда склад [души], хотя он и подобен [природной добродетели], будет добродетелью в собственном смысле слова»<sup>44</sup>;
- «...потому, что как без рассудительности, так и без добродетели сознательный выбор не будет правильным, ибо вторая создает цель, а первая позволяет совершать поступки, ведущие к цели»<sup>45</sup>.

Таким образом, на основе проведенного анализа можно предложить следующую схему: ум (νοῦς) понимается как высшее начало, конституирующее дальний разум и задающее фундаментальные ориентации; ближний разум отвечает за тактическое целеполагание и принятие решений; а рассудок является инструментом реализации этих решений в конкретных обстоятельствах.

<sup>37</sup> Полани М. Личностное знание. М., 1985. С. 89–90.

<sup>38</sup> Юрневич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия // Философские произведения. М., 1990. С. 101.

<sup>39</sup> Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. Т. 4. С. 182.

<sup>40</sup> Сенст Эмпирик. Сочинения: в 2-х тт. Т. 1. С. 86.

<sup>41</sup> Кант И. Сочинения: в 6 тт. Т. 3. С. 155.

<sup>42</sup> Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. Т. 4. С. 179.

<sup>43</sup> Там же. С. 172.

<sup>44</sup> Там же. С. 188.

<sup>45</sup> Там же.

Столь сложное и многоуровневое строение познавательных способностей — ума, разума (в его двух модусах) и рассудка — закономерно приводит к гипотезе о существовании двух конституирующих центров сознания. Один из них имманентен самой душе, в то время как другой, источник «дальнего разума», имеет трансцендентную природу и приходит, условно говоря, извне.

в) Воля. По мысли П. Д. Юркевича, сущность человека не определяется только его разумом, иначе «мир открывался бы его сознанию как правильная, но вместе с тем и безжизненная математическая величина»<sup>46</sup>. Он же отмечал, что «поступок, совершаемый по самым точным, математически верным соображениям разума, доставляет то холодное довольство, которое хочет стоять на середине между чистым нравственным подвигом и грубостью чувственных оргий»<sup>47</sup>.

Эта мысль находит неожиданную параллель в Чхандогья-упанишаде: «Поистине, когда верят, то мыслят. Не веря, не мыслят, — лишь веря, мыслят»<sup>48</sup>. Позднее данный тезис был развит В. И. Несмеловым и А. Ф. Лосевым, утверждавшими, что для веры необходимо знание ее объекта, но при этом любое знание не является абсолютным и всегда содержит элемент веры («непостижимое» по С. Л. Франку). Таким образом, вера предстает как одно из ключевых проявлений воли.

После Ф. Шлейермахера и А. Шопенгауэра в философии утвердилось понимание того, что сводить человека исключительно к его разуму — пример методологического редукционизма. В связи с этим возникает вопрос: что же служит движущей силой, что «несет колесницу Парменида» и управляет «конями» платоновской души?

У В. И. Несмелова в качестве рефрена звучит триада: воля, разум, чувство<sup>49</sup> (иногда — чувство, мысли и воля). Решимость и стремление суть внутренние акты воли, мгновенные по своей природе, измеряемые энергией и непоколебимостью желаний, а не его длительностью или внешней направленностью; природа этого акта едина, в какую бы сферу деятельности он ни был обращен.

В «Добротолюбии» воля рассматривается в контексте духовно-нравственного устройства человека. В одном из описаний авторы используют образ четырех животных, несущих колесницу и представляющих владычественные силы души. Одно из них — орел, царь птиц, — символизирует волю. Также в «Добротолюбии» подчеркивается, что любовь к Богу проявляется в жизни по Его заповедям и в добровольном подчинении человеческой воли — воле Божией.

Следовательно, волю можно определить как глубинное конституирующее начало (способность) личности, предшествующее рефлексии и определяющее акт принятия решения.

Свое высшее выражение и первоисточник воля находит в Божестве. Проявлением воли Божией стало сотворение мира, осуществленное через Его желание, решимость, стремление: «Да будет свет» (Быт 1, 3); «восхотел Господь». Это созидательное желание было реализовано благодаря силе божественного разума.

г) Подобно тому, как ущербна попытка редуцировать сущность человека исключительно к разуму, столь же несостоятельна ее редукция к воле. Это наглядно демонстрирует библейский рассказ о творении, где на каждом его этапе звучит оценка: «...и увидел Бог, что это хорошо» (Быт 1, 4). Это «хорошо» указывает на наличие ценностного, чувственного восприятия сотворенного бытия. Человеческие чувства, таким образом, могут рассматриваться как отсвет этой высшей способности. Они суть «окна души» во внешний мир. И. Кант определял чувственность как

<sup>46</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия. С. 82.

<sup>47</sup> Там же. С. 98.

<sup>48</sup> Упанишады в 3-х книгах. Кн. 3. С. 128.

<sup>49</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань, 1994. Т. 1. С. 80, 82.

«восприимчивость нашей души, [т. е.] способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию»<sup>50</sup>.

Чувство можно определить как устойчивое эмоционально-ценностное отношение, возникающее в процессе взаимодействия с миром. Чувства рождаются как вследствие сенсорных, перцептивных воздействий (пять внешних чувств), так и в результате внутренней, интеллектуальной или эстетической деятельности (например, чувство красоты математической теоремы). Возможно и их совместное действие: так, чувство страха может быть вызвано как внешними впечатлениями, так и внутренними образами.

С развитием теории творческого мышления в психологии познавательных процессов интерес к перцептивным и сенсорным процессам несколько снизился, и их нередко стали рассматривать как низшие уровни психической деятельности. Действительно, «ощущения не вызываются без внешнего побуждения»<sup>51</sup>. Однако еще Аристотель отмечал, что «могут быть образы без непосредственных чувственных впечатлений»<sup>52</sup>, тем самым разделяя уровни чувственного восприятия. Анализ представлений, извлекаемых из памяти, также порождает эмоции и чувства. Ф. Шлейермахер, говоря о религии как о «вкусе к бесконечности», имел в виду, безусловно, не сенсорный, а именно этот, высший тип чувственности.

Красота по своей природе носит чувственный характер. Можно говорить об архетипе красоты, однако его постижение требует особых способностей и критериев. Не случайно Сократ вышел на философскую арену с вопросом о сущности прекрасного. В сфере духовного опыта также возникает «молитва чувства», когда дискурсивные образы исчезают, уступая место единому, целостному переживанию (ср. у А. Фета: «Ты слышишь не звуки, а душу певца»).

Важно проводить тонкое различие между чувствами и эмоциями. Эмоции более примитивны, внезапны и являются непосредственным откликом на внешнее воздействие, часто в ущерб содержательной стороне; они проявляются как душевное волнение, нарушение равновесия. Чувства же более устойчивы, связаны с социальным контекстом и личным опытом, возникают на основе эмоций, но не сводятся к ним. Семь базовых эмоций можно уподобить семи нотам, а сложное, развитое чувство — целому музыкальному произведению.

## Г. Цели и задачи

а) Способности души не статические характеристики, а изменяющиеся проявления духовной жизни. Все термины, характеризующие внутреннюю жизнь человека как понятия, отражают способности души. Как их связать?

Как связана приведенная система триад с другими системами (и какими)?

Как предложенная система триад соответствует основным особенностям православия — иерархичности, антиномичности, символизму, можно ли привести эти триады в какую-то систему, упорядочить по какому-то принципу?

б) Удивительно, что в вышеприведенных триадах не нашлось места для сердца, этого наиболее употребляемому термину в Писании и святоотеческой литературе (подсчитано, что в Ветхом Завете термин сердце упоминается 668 раз). Сердце — одно из главнейших понятий «Добротолюбия». Может сложиться впечатление, что сердце — одна из душевных способностей. Но, «...кроме этих обнаруживаемых им мыслей есть у него еще мысли задушевные или сердечные»<sup>53</sup>. Действительно, можно предположить, что сердце не безусловно имманентная особенность духовной жизни человека.

<sup>50</sup> Кант И. Сочинения: в 6 тт. Т. 3. С. 155.

<sup>51</sup> Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. Т. 1. С. 405.

<sup>52</sup> Там же. С. 425.

<sup>53</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия. С. 86.

Практически, невозможно определить термин сердце. Не является одной из способностей человека, так как, наоборот, все способности в той или иной мере связаны с ним и сердце как бы стоит над ними. Самые разнообразные и бесконечные сочетания с термином сердце делает его значение совершенно неуловимым. Этот термин грозит совершенно расплыться<sup>54</sup>.

в) Сердце всегда упоминается в связи с какой-то ситуацией и носит аксиологический характер. В подавляющем большинстве случаев этот термин носит болезненный, ущербный, негативный для себя характер («сердце скорбит», «ужесточается», «окаменевают» и т. п.). Да и в быту люди чаще жалуются, что на «сердце печаль», «тяжесть на сердце» (не в кардиологическом смысле, конечно) и т. п. Очень редко говорится о том, что «сердце взвеселилось» или «радость на сердце». То есть сердце можно рассматривать как функцию, зависящую от многих параметров.

г) Возможно ли рассматривать сердце, как когнитивную метафору (операцию по переносу значения и создающие полисемию, многовариантность), или как символ, но тогда символ чего? «С сердцем бороться тяжело», — говорит Гераклит<sup>55</sup>. Вряд ли это орган или одна из способностей души, так как, если борюсь «Я», то предмет, с которым «Я» борюсь не полностью имманентен «Мне».

Что такое сердце? — способность, орган, как связано с другими способностями души, имеет отношение к гносеологии, онтологии? «Вообще, во всех Писаниях Ветхого и Нового завета ты найдешь много мест, в которых сердце упоминается вместо ума, то есть вместо познавательной силы»<sup>56</sup>.

Какие критерии свидетельствуют о правильности образа жизни человека? Или, по Платону, чем вызвано «дурное состояние души» или «хорошее»<sup>57</sup>.

## 2. Об иерархии

### А. Об иерархии в «Писании» и у первых христианских писателей

а) Иерархия представляет собой универсальный принцип организации бытия, наблюдаемый на всех его уровнях — от структуры материального мира (метагалактики — кварки) до социальной жизни и духовной сферы. В качестве классического образца иерархической структуры можно привести систему родовых и видовых понятий в логике, где происходит последовательное выделение классов предметов по различным основаниям.

б) В библейской картине мира иерархия проявляется, в частности, в социальных отношениях. Ярким примером служит наставление: «Рабы, повинуйтесь господам своим» (Еф 6, 5). Данный принцип, однако, требует понимания в более широком контексте новозаветной этики.

в) Наиболее значима для рассматриваемой темы иерархия духовная. Она отражена в выделении особой группы верующих, к которой обращены обетования: «Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство» (Лк 12, 32). Эта группа характеризуется особой ролью («Вы — соль земли» (Мф 5, 13)) и требует духовной дисциплины, вплоть до отделения от упорствующих в заблуждении: «Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся» (Тит 3, 10).

г) Ориген одним из первых в христианской традиции наметил систему иерархии бесплотных сил, говоря о том, что «много чинов и должностей»<sup>58</sup>, хотя

<sup>54</sup> Вышеславец Б. П. Значение сердца в религии // Путь: орган русской религиозной мысли. М., 1992. Кн. 1. С. 59.

<sup>55</sup> Фрагменты ранних греческих философов. С. 233–234.

<sup>56</sup> Ориген. О началах. С. 46.

<sup>57</sup> Платон. Собрание сочинений: в 4-х тт. М., 1993. Т. 2. С. 222.

<sup>58</sup> Ориген. О началах. С. 77.

и не разработал ее с полной последовательностью. Он четко разделял бытие на три сферы: высший мир, земной и преисподнюю<sup>59</sup>.

В высшем мире, на небесах он насчитал девять чинов бесплотных разумных существ: Архангелы<sup>60</sup>, Ангелы<sup>61</sup>, Начальства<sup>62</sup>, Власти<sup>63</sup>, блаженные Престолы<sup>64</sup>, Господства<sup>65</sup>, славные Силы<sup>66</sup>, огненные Херувимы<sup>67</sup>, и Серафимы<sup>68</sup>. Отпавшие из ангельского чина, впавшие в грех населяют землю и составляют род человеческий. Впавшие в злобу переходят в преисподнюю.

Вся святоотеческая литература полна примеров иерархии «духовного восхождения». Например, прп. Иоанн Кассиан Римлянин в «О лестнице усовершенствования целомудрия» духовное восхождение делил на шесть степеней<sup>69</sup>, или путь восхождения в «Лестнице» прп. Иоанна Лествичника.

Вся эта традиция является практической реализацией принципов божественной педагогики, предполагающей постепенное возрастание — от «молока» к «твердой пище».

### Б. Иерархия в «Ареопагитиках»

а) Последовательно иерархия разумных существ приведена в «Ареопагитиках»<sup>70</sup>.

б) «О небесной иерархии». Три триады:

Престолы, херувимы, серафимы.

Господства, власти, силы.

Начала, архангелы, ангелы.

в) «О церковной иерархии». Последняя триада ангелов переходит в «Ареопагитиках» в иерархию земную. Не только бесплотные силы включены в иерархическую структуру, но и род человеческий, иерархия земной Церкви отражает небесную иерархию умных Сил:

г) Основные таинства: Крещение, Евхаристия, Миропомазание.

Священнослужители: епископы, священники, диаконы.

Близость к Богу: монахи, верующие, катехумены (оглашенные).

### В. Иерархия и полнота

а) Как связаны уровни иерархической «лестницы» между собой?

Принято считать, вполне справедливо, что Писание — гимн любви. Но любовь направлена на достижение полноты, так что Писание можно назвать и гимном полноте (в одном стихотворении А. К. Толстой говорил о соединении цветов любовью).

Как отмечал блж. Августин, в акте любви присутствуют три элемента: любящий, любимый и сама любовь. Сам факт любви предполагает изначальное разъединение, некую неполноту, которую она призвана исцелить. Этот закон единства противоположностей отмечен и в других традициях: у Гераклита — «Не говорили

<sup>59</sup> Ориген. О началах. С. 85.

<sup>60</sup> Там же. С. 96.

<sup>61</sup> Там же. С. 75–78.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> Там же.

<sup>66</sup> Там же.

<sup>67</sup> Там же. С. 80.

<sup>68</sup> Там же. С. 65.

<sup>69</sup> Добротолюбие: в 5 тт. Сергиев Посад, 1992. Т. 2. С. 43–44.

<sup>70</sup> См.: Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Сочинения. СПб., 2002. Гл. 7–9.

бы о добре, если бы не было зла»<sup>71</sup>; в даосской традиции — «Чтобы нечто сжать, необходимо прежде расширить его»<sup>72</sup>.

Стремление к восстановлению утраченной полноты является лейтмотивом Писания: «Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду» (Еф 2, 14). Много говорит Писание и о частях, «составляющих одно тело» (Еф 3, 6; 1 Кор 12, 12).

б) Мир, безусловно, един. Однако, как справедливо замечено, «мир распадается на факты»<sup>73</sup>. Как части соединяются в целое, обеспечивая полноту? Анализу единого и множественности Платон посвятил целый диалог «Протагор».

В логике этот вопрос находит отражение в анализе различных отношений между понятиями: от самых близких (соподчиненных) до далеких и даже несоизмеримых.

- в) В Писании акцентированно выделены три уровня иерархии и полноты:
- внутри-божественная (Троица, три Ипостаси),
  - внутри-социальная (три высшие варны),
  - внутри-семейная (семья: отец, мать, дитя).

г) Латинский поэт Авсоний (310–394) создал непревзойденное, полушутливое эссе, которое можно назвать онтологией числа «три» — «Гриф о числе три», в которой в девяносто строчках привел около сотни примеров троичности деления Бытия. Три строчки дают представление об этом шедевре:

«74 Суша, вода и огонь составляют Орфеев треножник.

75 Три есть признака звезд: положение, дальность и яркость.

76 В музыке лад тройной, трояко ее проявление»<sup>74</sup>.

Много о троичности говорят Упанишады, например, Чхандогья-упанишада<sup>75</sup>. О трех мирах, трех типах людей и пр. рассуждает Николай Кузанский<sup>76</sup>.

#### Г. Об антропологическом продолжении иерархии «Ареопагитик» и полноте

а) Поскольку человеческий род состоит из отдельных личностей, правомерно построить «лествицу» внутри-антропологической полноты, упорядочив все способности человека в иерархически соподчиненные триады:

Дух, душа, тело  
воля, разум (большой), чувство  
ум, разум (малый), рассудок.

Представленная схема демонстрирует строгий иерархический порядок, где каждая последующая триада раскрывает и детализирует предыдущую.

б) Антропологическая иерархия обретает экзистенциальное измерение в молитвенном вопросе: «Верую, яко приидеши судити живых и мертвых, и вси во своем чину станут, старии и младии, владыки и князи, девы и священницы; где обрящуся аз?» (Канон покаянный ко Господу нашему Иисусу Христу, песнь 8). Этот риторический вопрос указывает на онтологическую задачу человека — обрести свое подлинное место в богоустановленном порядке бытия.

в) Эту «лествицу» можно рассматривать, как третий блок, продолжающий иерархическую структуру Бытия «Ареопагитик». Подобный трехуровневый синтез, объединяющий космологию, теологию и антропологию, по своему масштабу напоминает «Эннеады» Плотина.

<sup>71</sup> Фрагменты ранних греческих философов. С. 214–215.

<sup>72</sup> Дао-дэ-цзин // Древнекитайская философия в 2-х тт. М., 1972. Т. 1. С. 125.

<sup>73</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 31.

<sup>74</sup> Авсоний. Гриф о числе три // Поздняя латинская поэзия. М., 1982. С. 125.

<sup>75</sup> Упанишады в 3-х книгах. Кн. 3. С. 110–112.

<sup>76</sup> Николай Кузанский. Сочинения: в 2-х тт. М., 1979. Т. 1. С. 216–217.

г) Как соотносятся эти триады и весь этот блок с другими особенностями «Ареопагитик».

### 3. Об антиномичности

#### А. Принцип антиномий

а) В структуре понятий господствуют не только родо-видовые отношения. Существуют также бинарные оппозиции (например, пифагорейские пары: правое/левое, чет/нечет). Такие противоположности с трудом, но все же можно возвести к общему роду («направление», «вкус»). В предложенной ранее антропологической модели подобной оппозицией является пара «большой и малый разум», что порождает вопрос об их взаимном отношении.

б) Следующий шаг — попытка диалектического снятия противоположностей, то есть нахождения высшего единства, в котором они снимаются, но и сохраняются. С логической точки зрения, это поиск родового понятия для двух противоположных терминов. Платон в «Федре» определяет диалектику двояко: как «способность, <...> возводить к единой идее то, что повсюду разрознено», и как «способность разделять все на виды». Таким образом, диалектика — это искусство «охватывать взглядом единое и множественное»<sup>77</sup>, находя синтез для бинарных оппозиций.

в) Однако, возвысившись над бинарными оппозициями с помощью диалектики, мысль может столкнуться с антиномией — ситуацией, где сама логика наталкивается на собственный предел. Словари определяют антиномию следующим образом:

Антино́мия (др.-греч. ἀντι-νομία «противоречие в законе» или «противоречие закона <самому себе>» от ἀντι — «против» + νόμος «закон») — ситуация, в которой противоречащие друг другу высказывания об одном и том же объекте имеют логически равноправное обоснование и их истинность или ложность нельзя обосновать в рамках принятой парадигмы, то есть противоречие между признаваемыми одинаково верными положениями, одинаково убедительно доказуемых логическим путем, или, другими словами, противоречие нескольких законов.

г) Первые примеры антиномичности видим у Гераклита: «...созвучие несозвучного, — из всего — одно, из одного — все»<sup>78</sup>. Здесь и антиномия, и зародыш панентеизма. В «Софисте» Платон радикально утверждает: «бытие и множественно и едино»<sup>79</sup> — тезис, детально разработанный в «Пармениде».

Ярко антиномичная формула прозвучала у Горация: «Concordia discors» (согласие несогласного) (Послания, I, 12; не понимая, что такое антиномия, переводчики искажают это сочетание, переводя, как «любовь и распря»).

У Синезия Киренского (376–414) читаем в одном из гимнов:

«Ты отец, но ты и мать,  
Ты жена и муж при этом,  
Ты и голос. И молчанье,  
Прародитель ты природы,  
Вечность вечности, Владыка!»<sup>80</sup>.

#### Б. Антиномичность в богословии и в философии

а) Наиболее глубоко антиномичность проявляется в области богословия и духовного опыта. В Писании мы встречаем парадоксальные формулировки: «Мои-

<sup>77</sup> Платон. Собрание сочинений: в 4-х тт. Т. 2. С.176.

<sup>78</sup> Фрагменты ранних греческих философов. С. 198–199.

<sup>79</sup> Платон. Собрание сочинений: в 4-х тт. Т. 2. С. 309.

<sup>80</sup> Синезий. Гимн V (II) // Античные гимны. М., 1988. С. 292.

сей вступил во мрак, где Бог» (Исх 20, 21), или в «Ареопагитиках»: «...таинства богословия <...> в глубочайшей тьме пресветлейшим образом сияют...»<sup>81</sup>. Здесь мрак и свет не отрицают, а предполагают друг друга, образуя антиномическое единство.

Возвращаясь к понятию «исихия», мы также обнаруживаем антиномию: с одной стороны, это освобождение ума от образов и дискурсивного мышления, а с другой — требование предельной ясности, выраженное в строке А. К. Толстого: «Что в душе твоей созрело в ясный образ облеку».

б) Настоящее богословие появилось после прихода Иисуса Христа, когда ветхий человек был заменен новым, когда появились попытки выразить сущность Бога.

в) Решение этой задачи наметило два взаимодополняющих, но антиномичных подхода: апофатическое (отрицательное) и катафатическое (положительное) богословие. «Ареопагитики» (в Послании Титу-иерарху) так их определяют: «...одно — неизреченно и таинственно, другое — явлено и постижимо». При этом в «Таинственном богословии» утверждается: «Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям» и в комментариях прп. Максим Исповедник объясняет, что под этим подразумевается.

г) В Средние века традиция «Ареопагитик» была творчески продолжена Николаем Кузанским. Его учение о «coincidentia oppositorum» (совпадении противоположностей) является классическим выражением антиномического мышления<sup>82</sup>. Оно находит формулу в парадоксе: «Altingitur inattingibile inattingibiliter» (достигается недостижимое недостижимым<sup>83</sup>).

Хорошо известны антиномии чистого разума у Канта<sup>84</sup>.

## В. Внешнее и внутреннее как иерархия. Априорность

а) Фундаментальная оппозиция внешнего и внутреннего, рассматриваемая в контексте иерархичности, раскрывает связь между структурой объекта и его проявлениями. Внешнее выражает свойства целого и его взаимодействие со средой, тогда как внутреннее раскрывает имманентную организацию, служащую основанием для этих свойств — восходя к идее Демокрита о том, что связи атомов определяют качества вещей. Этот анализ, восходя от видов к родам, выводит к трем предельным категориям: вещь, свойство, отношение<sup>85</sup>.

Все, что является нам — будь то чувственное или духовное восприятие, — первоначально предстает как феномен. Однако сущностное понимание требует различения полноты отношений между вещами и полноты взаимосвязи внутреннего и внешнего внутри самой вещи, что проводит водораздел между феноменами (предметами созерцания) и ноуменами (предметами мышления). Это ставит вопрос о роли мысли, которая, возможно, первично направляет созерцание, формируя интенциональный акт.

Кажущаяся очевидность четко очерченных образов мира обманчива. Иллюстрацией служит классический пример с колесницей у Платона: ни одна ее часть не есть колесница, но лишь их специфическое соединение рождает целое. А. Ф. Лосев развивает эту мысль: разрозненные доски, будучи соединены, внезапно образуют шкаф. Таким образом, внутреннее (элементы), особым образом организованное, конституирует внешнее — новое гештальт-качество, не выводимое из суммы частей и указывающее на иерархический примат целого.

б) Считается, что философия зародилась в поисках базовых структурных элементов мироздания. Первоначально эти элементы — вода, огонь, земля, воздух — нахо-

<sup>81</sup> См.: Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии // Сочинения. СПб., 2002. Гл. 1.

<sup>82</sup> Там же. С. 51.

<sup>83</sup> Николай Кузанский. Простец о мудрости // Сочинения: в 2-х тт. Т. 1. М., 1979. С. 364.

<sup>84</sup> Кант И. Сочинения: в 6 тт. Т. 3. С. 389–500.

<sup>85</sup> Челпанов Г. И. Учебник логики. М., 1911. С. 25.

дили прямые соответствия во внутреннем мире человека. На более абстрактном уровне субстанцию усматривали в числах, атомах, геометрических фигурах или дхармах.

Гениальная строка Шекспира — «Мы созданы из вещества того же, что наши сны» — еще ждет адекватного перевода на язык философии. В этом образе заключена большая глубина, нежели в систематических построениях «философии тождества» Ф. В. Й. Шеллинга или «всеединства» В. С. Соловьева, ибо она указывает на онтологическое единство материи сознания и объекта сознания.

Механизм взаимодействия внутреннего и внешнего одним из первых попытался объяснить Анаксагор. Согласно его учению (фр. 4)<sup>86</sup>, структурные элементы бытия — «семена» («гомеомерии») — упорядочиваются универсальным Умом, причем «во Всем содержится все вещи»<sup>87</sup>. Однако уже Сократа эта модель не удовлетворила: она оставляла открытыми вопросы о природе самих «семян», внутреннем механизме их взаимодействия и сущности упорядочивающего Ума, что обозначило переход от натурфилософии к метафизике и антропологии.

в) В решении проблемы взаимодействия внешнего и внутреннего до сих пор сохраняются две принципиальные позиции: теория «чистой доски» (*tabula rasa*), утверждающая, что содержание разума целиком происходит из опыта, и теория врожденных механизмов упорядочивания. В античности этой дихотомии соответствовали учения Аристотеля и Платона: если Платон считал душу причастной «космическому огню» вечных идей, то Аристотель рассматривал ум человека как «дощечку для письма»<sup>88</sup>, на которой опыт оставляет свои следы.

Ярчайшим выразителем апостериорного подхода в Новое время стал Дж. Локк с его тезисом: «Нет ничего в разуме, чего не было бы в чувствах»<sup>89</sup>. Однако, как было остроумно замечено позднее, «кроме самого разума» — ибо сама способность фиксировать и обрабатывать ощущения уже предполагает наличие некоей внутренней, доопытной структуры.

Принципиальный поворот в этой дискуссии совершил И. Кант. В «Трансцендентальной эстетике» он декларирует априорность представлений о пространстве и времени как необходимых форм чувственного созерцания<sup>90</sup>. Более того, он постулирует существование врожденного категориального аппарата рассудка («трансцендентальная апперцепция»), который активно обрабатывает чувственные данные, конституируя тем самым сам предмет опытного знания. Тем самым Кант снял антиномию, показав, что опыт возможен только благодаря априорным структурам сознания.

г) Еще одной фундаментальной бинарной оппозицией, производной от внешнего и внутреннего, является индивидуальное и личностное. Данная дихотомия связана с проблемой замыкания сознания в частном («ближнее сознание») и его устремленности к высшим целям, что предполагает наличие врожденного знания или структуры, позволяющей выходить за пределы наличного опыта.

В. И. Несмелов в начале своего труда «Наука о человеке» как неоспоримый факт утверждает, что реальный субъект, наше подлинное «я», дано нам непосредственно. Однако во втором томе он ставит вопрос не о существовании смысла мирового бытия, а о причинах, по которым этот смысл не осуществляется, констатируя тем самым «ненормальное состояние бытия» и указывая на «реальное основание для мысли о спасении»<sup>91</sup>. Именно различие в целеполагании, направленном на изменение этих условий, и отличает личность от индивидуальности. Индиви-

<sup>86</sup> Фрагменты ранних греческих философов. С. 532.

<sup>87</sup> Там же.

<sup>88</sup> Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. Т. 1. С. 435.

<sup>89</sup> Локк Д. Опыт о человеческом разуме. Т. 2. С. 414–416, 419.

<sup>90</sup> Кант И. Сочинения: в 6 тт. Т. 3. С. 129–142.

<sup>91</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 188.

дуальность есть мера эгоистических устремлений и замыкания на себе<sup>92</sup>, тогда как личность — мера открытости Другому и устремленности к трансцендентному. Замыкание на себе, по сути, ведет к утрате личности.

Эту мысль неявно проводит В. С. Соловьев, критикуя автономность декартовского «Я», которое он называет самозванцем «без философского паспорта»<sup>93</sup> и даже «картезианским ублюдком». Он противопоставляет ему сознание, которое не ограничивается «психической наличностью», но живет «требованием выйти за ее пределы». Это требование, по Соловьеву, и является исканием «чего-то более прочного и верного»<sup>94</sup>. С. Л. Франк, развивая эту линию, показывает, что человек не смог бы даже выйти из комнаты, если бы жил лишь «психической наличностью». Его примеры с поиском выхода и портретом на стене являются прямым развитием соловьевского образа сознания как «красного круга на четырехугольном зеленом поле»<sup>95</sup>.

Во всех культурах присутствуют попытки раскрыть эту автономную самость человека (в Упанишадах — Атман) и указать путь ее соединения с высшим началом (Брахманом). Однако вопрос о природе этой самости и ее связи, например, с сердцем («разум, пребывающий в сердце людей»<sup>96</sup>) или с «искоркой Божией»<sup>97</sup> у Г. С. Сковороды, остается открытым.

Таким образом, только признание факта наличия ближнего и дальнего сознания позволяет объяснить различие между индивидуальным и личностным в человеке. Эта модель выявляет внутренний импульс, заставляющий человека повышать уровень целеполагания и расширять сознание, признавая изначальную устремленность мышления к абсолютному (его «дедуктивность»). Однако ключевые вопросы остаются: что детерминирует границу между ближним и дальним сознанием, каков механизм их взаимодействия и, главное, в чем состоит конкретный механизм преобразования индивида в личность?

### Г. Антиномичность антропологической ступени

а) Антиномичность, характеризующая сферу божественного, проецируется и на природу человека, создавая фундаментальное напряжение в его бытии. Аскетическое предупреждение – «Тому, кто верит своему уму и предаётся своей воле, враг как хочет устраивает падение»<sup>98</sup> – имплицитно утверждает существование Ума и Воли иных, нежели «свои». Именно эта трансцендентная Воля сотворила человека «по образу Своему» (Быт 1, 27), заложив в его основу роковое противоречие между тварной автономией и призыванием к уподоблению.

Это противоречие ставит вопрос о статусе первозданного человека: обладал ли он личностью или был лишь индивидуальностью, подобно новорожденному? Его изначальная полнота была, по слову Шеллинга, относительной<sup>99</sup> — подобно невинности народов Полинезии, не знавших воровства, но, столкнувшись с искушением, проявивших поразительную к нему восприимчивость. Свобода воли была дана человеку не для самоутверждения, а как инструмент богоподражания, что породило внутреннюю борьбу.

Вся дальнейшая духовная история человека разворачивается в пространстве этой антиномии. С одной стороны, заповедь «возлюби Господа Бога твоего всем

<sup>92</sup> Франк С. Л. Непостижимое // Сочинения. М., 1990. С. 413.

<sup>93</sup> Соловьев В. С. Сочинения: в 2-х тт. М., 1988. Т. 1. С. 781.

<sup>94</sup> Там же. С. 797.

<sup>95</sup> Там же. С. 779.

<sup>96</sup> Упанишады в 3-х книгах. Кн. 1. С. 119; Кн. 2. С. 112; Кн. 3 С. 78–79.

<sup>97</sup> Цит. по: Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 73.

<sup>98</sup> Добротолюбие: в 5 тт. Т. 1. С. 596.

<sup>99</sup> Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии // Сочинения: в 2-х тт. М., 1989. С. 281–282.

сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» (Мф 22, 37) свидетельствует о врожденном разрыве, о неполноте, требующей исцеления. С другой — констатация «сердце же их далеко отстоит от Меня» (Мф 15, 8) встречается с обетованием «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк 17, 21). Эта кажущаяся пространственная противоречивость («далеко» — «внутри») является символом глубокой духовной реальности, которую свт. Григорий Нисский синтезировал в определении Царствия как «веселия сердца»<sup>100</sup>, указывая, что разрешение антиномии лежит не в логике, а в онтологическом преображении всего человеческого естества.

б) Что же служит непреодолимой преградой на пути к уподоблению Богу, причиной метафизического разрыва, в котором мы ощущаем лишь бледный «отсвет красоты неземной»?<sup>101</sup> Писание дает прямой ответ: «И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства» (Рим 1, 28). Этот «превратный ум» становится источником внутреннего раскола и множественности, что апостол Павел выражает в экзистенциальной формуле: «Ибо не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим 7, 15). Подобно тому как коэффициент преломления среды разлагает единый свет на спектр, так грех искажает целостный образ Божий в человеке.

Л. Шестов ставил радикальный вопрос о самой природе законов мышления: являются ли они богоданным инструментом или следствием грехопадения? Можно ли помыслить гору без долины? Сама эта дилемма, с точки зрения формальной логики, некорректна — она разрешается в трюизм<sup>102</sup> через определения. Однако, подобно коану о «хлопке одной ладонью», она указывает на принципиальную ограниченность самого дискурсивного мышления, которое всегда требует парности и противопоставления.

Именно эти законы, по Шестову, и делают человека лишь «образом», но не «подобием», ибо они связывают его, заставляя признавать лишь эмпирически очевидное и отказываться от духовного порыва. Эта мысль находит поэтическое выражение у А. Фета, описывающего искушение признать лишь «явное» в обмен на отречение от «порыва духовного»:

Признай лишь явное, пади к моим ногам,  
Сдержи на миг порыв духовный, —  
И всю эту красу, всю власть Тебе отдам  
И покорюсь в борьбе неровной.

Гораздо легче отдаться детерминизму «законов природы», нежели следовать парадоксальным и требующим веры Божественным заповедям, ибо законы мира сего «убеждают» своей непреложностью<sup>103</sup>.

Таким образом, ироничное выражение «собственный умишко» точно характеризует не личность, а замкнутую в себе индивидуальность. Быть охарактеризованным как «яркая индивидуальность» — сомнительный комплимент, ибо это указывает не на богатство личности, а на завершенность и самодостаточность «превратного ума», утвердившегося в своей автономии от Бога.

в) Молитвенное прошение «Во мне пребуди, Спасе, и аз, якоже рекл еси, в Тебе» (Последование ко святому Причащению, канон, песнь 8) раскрывает суть духовной жизни как антиномического взаимодействия двух конституирующих начал. С одной стороны, это Святой Дух, действующий как внешний, благодатный источник преобразования; с другой — человеческое «я» («собственный умишко»), выступающее как внутренний центр, однако поврежденный грехом и потому тре-

<sup>100</sup> Григорий Нисский, свт. На свое рукоположение // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века: в 3-х тт. М., 1999. Т. 2. С. 81.

<sup>101</sup> Платон. Собрание сочинений: в 4-х тт. Т. 2. С. 158; Т. 3. С. 295–296.

<sup>102</sup> Шестов Л. И. Афины и Иерусалим // Сочинения: в 2-х тт. М., 1993. Т. 1. С. 319.

<sup>103</sup> Там же. С. 320–322.

бующий трансформации. Эта динамика выражена в молитве блж. Августина: «Господи Иисусе, дай мне познать себя и познать Тебя»<sup>104</sup>, — где самопознание и богопознание оказываются неразрывно связанными.

Немецкий мистик Ангелус Силезиус вторит этому, описывая встречу двух бездн: «Глубины духа моего с тредой взывают к глубинам Бога: скажи, которые бездонней?». В его стихах из «Херувимского странника» эта мысль достигает парадоксальной концентрации: «Из глубины Творца молюсь Творцу с Творцом. Он все во мне: и дух. И слово, и псалом», — и получает космологическое измерение: «Не ты в пространстве существуешь — / Оно в тебе живет»<sup>105</sup>.

Удивительные параллели этой идее мы находим в индийской традиции. «Бхагавадгита» провозглашает: «Брахмо — обряд приношения, Брахмо — жертва, приносимая Брахмо в пламень Брахмо; к Брахмо приближаться должен, погружаясь в дело Брахмо»<sup>106</sup>, — что также описывает реальность, где Творец, акт творения и тварь оказываются едины в основе.

Таким образом, мысль св. Афанасия Великого — «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом» — находит свое отражение и в секулярном сознании XX в. Лауреат Нобелевской премии Герман Гессе утверждал, что «человек всю жизнь должен вочеловечиваться». Если у св. Афанасия обожение есть цель, заданная свыше, то у Гессе «вочеловечивание» предстает как экзистенциальная задача, возложенная на самого человека, что лишь подчеркивает универсальность и остроту этой антропологической проблемы.

г) Совесть (со-весть) есть тот орган в человеке, который способен услышать весть от Бога. Подчиняя свою волю этой вести, человек обретает подлинную цельность, и его сердце «взвеселится». Однако этому умению «слушать» противостоит исповедуемый светской наукой когнитивно-аффективный механизм, который, будучи сведен к наследственной передаче, убивает в человеке человека. Божественная весть звучит непрестанно, и она совпадает с внутренним «желанием человека изменить ненормальное состояние мирового бытия» (В. И. Несмелов), покинуть временное и множественное (лейтмотив Упанишад) и взлететь к вечности — но, в отличие от идеи растворения в Брахмане, — обретая свою самость в предельном центре Божественной самости.

«Но благодать, пришедши, возбуждает энергию духа и восстанавливает в нем высшие стремления, отрешающие от всего земного»<sup>107</sup>. Благодать стремится излиться, и человеку дано принять ее, но лишь пока он жив, «пока дышит». Этот процесс требует синергии: «Когда Бог увидит, что ум покорился Ему всею силою, <...> тогда укрепляет его»<sup>108</sup>. Подлинное укрепление душевного устройства наступает, когда все его части, не только пространственные, но и иерархические, приходят в гармонию, рождаемую Святым Духом.

О этом порыве души от «скучных песен земли» к «звукам небес» сказано в строках русской поэзии:

«Отлетела б ты к родному краю / И земной весны тебе не жаль»;

«И звуков небес заменить не могли / Ей скучные песни земли» (А. К. Толстой).

<sup>104</sup> Молитва св. Августина [Электронный ресурс]. URL.: <https://ruscath.ru/orations/differ/diff17.shtml> (дата обращения: 05.11.2025).

<sup>105</sup> Ангелус Силезиус. Херувимский странник [Электронный ресурс]. URL.: [https://rustimes.com/blog/post\\_1186152819.shtml](https://rustimes.com/blog/post_1186152819.shtml) (дата обращения: 05.11.2025).

<sup>106</sup> Бхагавадгита. Ашхабад, 1960. С. 107.

<sup>107</sup> Добротолубие: в 5 тт. Т. 2. С. 13.

<sup>108</sup> Добротолубие: в 5 тт. Т. 1. С. 457.

#### 4. Заключение. Результаты и выводы

##### А. Сердце Писания — не орган

Понятие «сердце» в религиозной философии (Г. Сковорода, П. Юркевич, Б. Вышеславцев) представляет собой неразрешимую антиномию. С одной стороны, оно описывается как орган: «трепет сердца» (Втор 2, :67). С другой — как единая сущность: «А у народа сего сердце буйное и мятежное» (Иер 5, 23). Эта антиномия снимается тем, что сердце приписывается Богу, что исключает его физическую природу, но не делает его отвлеченным понятием.

В Боге сердце проявляется как средоточие всех Его способностей:

- Чувство: «и воскорбел в сердце Своем» (Быт 6, 6);
- Воля: «Да будет воля Твоя» (Мф 6, 10);
- Разум: «разума Его несть числа» (Пс 146, 5).

Синтез этих способностей рождает ведение — целостное познание, о котором сказано: «ибо Господь есть Бог ведения» (1 Цар 2, 3). Таким образом, сердце есть онтологический центр личности, где знание, воля и чувство пребывают в нераздельном единстве, открывая путь к постижению абсолютной истины через феномен «вещного сердца».

##### Б. Сердце не одна из способностей душевной жизни

**а)** Сердце не является одной из способностей души, но представляет собой их глубинный источник и средоточие. Это фундаментальное состояние, в котором воля, чувство и разум пребывают в нераздельном единстве.

Проявления этой синтезирующей природы сердца многогранны:

- Как источник воли: «Тебя да обрету, желание сердца моего» (блж. Августин «Беседы души с Богом»);
- Как основа чувства: «не любит сердце, не видя красоты»<sup>109</sup> (Григорий Сковорода);
- Как условие цельности: «Исправьте сердца двоедушные» (Иак 4, 8).

Однако достижение и сохранение этой цельности невозможно автономными усилиями человека. Вся духовная традиция свидетельствует о необходимости благодатного воздействия: «Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня» (Пс 50, 12-13).

Таким образом, сердце предстает как метафизический орган личности, чья чистота и целостность являются одновременно условием и даром, осуществляемым в синергии человеческого устремления и божественной благодати.

##### В. Сердце, как критерий антропологической полноты

Сердце представляет собой не просто седалище, но онтологическое основание всех человеческих способностей — познавательных, эмоциональных, нравственных и телесных — в их нераздельной полноте. Именно в сердце, по словам П. Д. Юркевича, «лежит основа того, что его представления, чувствования и поступки получают особенность, в которой выражается его душа, а не другая»<sup>110</sup>. Эта уникальная выраженность души и есть «сердечная чистота», тождественная «сокровенному сердца человеку» (1 Пет 3, 4) — той изначальной целостности, что заложена в человеческой природе. Любое выделение и абсолютизация одной способности неминуемо нарушают эту чистоту, приводя к ущербности.

Гениальная интуиция Шекспира в «Короле Лире» подтверждает это: имена дочерей — Гонерилья (гордость), Регана (власть) и Корделия (сердечность) — симво-

<sup>109</sup> Цит. по: *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. С. 73.

<sup>110</sup> *Юркевич П. Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова. С. 82.

лизируют ущербность частичного существования и полноту целостного. П. Д. Юркевич в педагогических трудах аналогично указывал, что потенциальная полнота ребенка уродуется условиями жизни, порождая односторонность.

Хотя Николай Кузанский выделял три психологических типа<sup>111</sup>, а Ф. М. Достоевский — четыре социальные страты, в реальности эти измерения сосуществуют в каждом человеке. Их противоречивое единство и находит разрешение в сердце как символе. По определению А. Ф. Лосева, символ есть «явленное выражение неявного», что полностью соответствует природе сердца — этого «святого вечности зерна» (М. Ю. Лермонтов), где сосредоточена уникальность человеческой души.

Универсальность сердца как объединяющего принципа проявляется в разных культурах.

В китайской традиции «...тело индивида, социума и космоса в модели авторов “Люйши Чуньцзы” объединены концентрически, у них как бы общее “сердце”»<sup>112</sup>.

У Гуссерля intersubъективный мир структурирован вокруг центральной модальности «его»<sup>113</sup>.

Прп. Максим Исповедник видел в человеке медиатора Вселенной.

Сердце является обителью подлинной Самости, что находит выражение в Упанишадах: «Как нельзя различить воду в воде, огонь в огне, пространство в пространстве, так и тот, чей разум вошел в [Атмана], достигает освобождения». Это состояние достигается, когда «очистив разум от лености и рассеянности, человек обретает то знание, которое «постижимо лишь своим внутренним началом».

Таким образом, сердце выступает не только критерием антропологической полноты, но и онтологическим центром, связывающим человека с универсальным порядком бытия. Однако его статус как средоточия познания не статичен, а зависит от внутренней направленности. Эта мысль была глубоко раскрыта еще Платоном: «Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, что показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума»<sup>114</sup>. Эта платоновская дихотомия находит свое разрешение в учении Упанишад, где сердце предстает как обитель Самости (Атмана), а цель познания — достижение состояния, в котором индивидуальный разум, очистившись, соединяется с высшим началом: «Ибо разум, как говорят, бывает двух видов — чистый и нечистый / Нечистый соприкасается с желанием, чистый избегает желаний / Очистив разум от лености и рассеянности, сделав его непоколебимым, Он освобождается от разума <в смысле — от своеволия> и идет к высшему уделу. / До той поры следует обуздывать разум в [своем] сердце, пока он не придет к уничтожению / Это — знание и освобождение, [все] остальное — простершиеся [в мире] узы. / Счастье, которое обретают мысли, погруженные в Атмана и очищенные сосредоточенностью от скверны, / Не может быть описано словами — оно постижимо лишь своим внутренним началом. / Как нельзя различить воду в воде, огонь в огне, пространство в пространстве, / Так и тот, чей разум вошел в [Атмана], достигает освобождения»<sup>115</sup>.

## Г. Результаты и выводы

Проведенное исследование носит междисциплинарный характер, интегрируя богословие, философию и психологию. В результате достигнута основная цель ра-

<sup>111</sup> Николай Кузанский. Сочинения: в 2-х тт. Т. 1. С. 261–262.

<sup>112</sup> Ткаченко Г. А. Космос, музыка, ритуал. М., 1990. С. 136.

<sup>113</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 245–246.

<sup>114</sup> Платон. Собрание сочинений: в 4-х тт. Т. 3. С. 290–291.

<sup>115</sup> Упанишады в 3-х книгах. Кн. 2. С. 160.

боты — построение антропологической «лестницы», развивающей иерархический принцип «Ареопагитик» применительно к структуре человеческой личности.

Ключевым результатом стало определение сердца как:

- Критерия духовной ориентации («ибо, где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» — Мф 6, 21);
- Органа целостности, отражающего гармонию всех способностей человека;
- Антиномического центра личности, где встречаются внутренняя устремленность и внешний зов.

Это подтверждает правоту Алкивиада, осознавшего, что человеческими силами невозможно «снять пелену с глаз»<sup>116</sup>. Призыв «обратите сердце ваше на пути ваши» (Агг 1, 7) указывает на необходимость синергии — обращения сердца как условия богопознания.

Библейские пророчества (Иез 6, 9; 11, 19) раскрывают сердце как динамическую реальность, способную к преобразению — от «каменного» к «плотянному», что подтверждает вывод о необходимости синергии человеческих усилий и божественной благодати в деле духовного совершенствования.

Синтезируя позицию В. И. Несмелова о личности как образе Божиим с принципом «трансцендентально-антиномистического монодуализма»<sup>117</sup>, мы приходим к пониманию сердца как символа богочеловеческого единства — той точки, где трансцендентное встречается с имманентным.

Перспективой исследования является преодоление ограниченности феноменологического подхода (Гуссерль) через разработку сердечной феноменологии, где подлинным бытием обладает не трансцендентальное сознание, а личность, явленная в своем сердечном средоточии.

#### Список использованных источников и литературы

1. Авсоний. Гриф о числе три // Поздняя латинская поэзия. М.: Изд-во худ. лит., 1982. С. 122–126.
2. Ангелус Силезиус. Херувимский странник [Электронный ресурс]. URL.: [https://rustimes.com/blog/post\\_1186152819.shtml](https://rustimes.com/blog/post_1186152819.shtml) (дата обращения: 05.11.2025).
3. Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. М.: Мысль, 1976–1983.
4. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Ленцзы, Чжуанцзы (VI–IV вв. до н. э.) / Вступ. ст., пер. и коммент. Л. Д. Позднеевой. М.: Наука, 1967. С. 135–320.
5. Бхагавадгита. Ашхабад. Изд. АН Туркм. ССР, 1960. 403 с.
6. Васубандху. Абхидхармакоша. М.: Наука, 1990. 319 с.
7. Виттгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во ин. лит., 1958. 134 с.
8. Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии // Путь: орган русской религиозной мысли. М.: Информ-Прогресс, 1992. Кн. 1. С. 59–79.
9. Гомер. Одиссея // Полное собрание сочинений В. А. Жуковского: в 12 тт. Т. 8. СПб.: Изд-во А. Ф. Маркса, 1902. 128 с.
10. Григорий Нисский, свт. На свое рукоположение // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века: в 3-х тт. М.: Издательство МФТИ, 1999. Т. 2. С. 79–81.
11. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998. 316 с.
12. Дао-дэ-цзин // Древнекитайская философия: собрание текстов в 2-х тт. Т. 1. М.: Наука, 1972. С. 114–138.
13. Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб.: Алетейа, 2002. 864 с.
14. Добротолюбие: в 5 тт. Сергиев Посад: Свято-Троицкая лавра, 1992. Т. 2. 768 с.

<sup>116</sup> Платон. Алкивиад II // Собрание сочинений: в 4-х тт. Т. 1. С. 140.

<sup>117</sup> Франк С. Л. Непостижимое. С. 608.

15. *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л.: Эго, 1991. 222 с.
16. *Иустин Мученик.* Сочинения святого Иустина философа и мученика. М.: Университетская типография, 1863. 504 с.
17. *Кант И.* Сочинения: в 6 тт. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 800 с.
18. *Локк Д.* Опыт о человеческом разуме // Антология мировой философии: в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 413–437.
19. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. (Из ранних произведений). М.: Правда, 1990. 656 с.
20. Молитва св. Августина [Электронный ресурс]. URL.: <https://ruscath.ru/orations/differ/diff17.shtml> (дата обращения: 05.11.2025).
21. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Казань: Тан Заря, 1994. 480 с.
22. *Николай Кузанский.* Сочинения: в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1979. 488 с.
23. *Ориген.* О началах // Мистическое богословие Восточной Церкви: к изучению дисциплины / сост. Л. С. Кукушкин. М.: Фолио, 2001. С. 31–304.
24. *П. Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия // Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 69–103.
25. *Платон.* Собрание сочинений: в 4-х тт. М.: Мысль, 1990–1994.
26. *Полани М.* Личностное знание. М.: Прогресс, 1985. 344 с.
27. *Секст Эмпирик.* Сочинения: в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 310 с.
28. *Синезий.* Гимн V (II) // Античные гимны. М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 291–293.
29. *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2-х тт. М.: Мысль, 1988. Т. 1. 899 с.
30. *Ткаченко Г. А.* Космос, музыка, ритуал. М.: Наука, 1990. 285 с.
31. Упанишады в 3-х книгах. М.: Наука, 1992.
32. Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. 576 с.
33. *Франк С. Л.* Непостижимое // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
34. *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 656 с.
35. *Фреге Г.* Мысль: логическое исследование. Томск: Водолей, 1997. 128 с.
36. *Цветков Е. А.* Адам, где ты // Православный собеседник. 2011. Вып. 2 (21). С. 195–207.
37. *Цицерон.* О природе богов // Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 63–190.
38. *Челпанов Г. И.* Учебник логики. М.: Типо-лит. Товарищества И. Н. Кушнеров и К°, 1911. 196 с.
39. *Шеллинг Ф.* Введение в философию мифологии // Сочинения: в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1989. 636 с.
40. *Шестов Л. И.* Афины и Иерусалим // Сочинения: в 2-х тт. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 317–664.



# ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

# ЛЕТОПИСЬ СТУДИИ № XIX КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

*Тумаков Артур Дамирович*

*ассистент кафедры общей и церковной истории  
Казанской православной духовной семинарии*

*E-mail: dartyr95@mail.ru*

*Асяева Наталия Анатольевна*

*заведующая библиотекой Казанской православной духовной семинарии*

*E-mail: biblio@kazpds.ru*

**Аннотация.** Статья посвящена обзору архивного документа под названием «Летопись студии № XIX», представляющего собой коллективный дневник студентов Казанской духовной академии, составленный в 1915 г. В первой части статьи рассматривается археография документа: происхождение рукописи и особенности ее составления, состав участников и основных действующих лиц (студентов Казанской духовной академии). Вторая часть статьи посвящена студентам «XIX студии», профессорско-преподавательскому составу, а также внутренней жизни в стенах академии в период Первой мировой войны (учебный процесс, особенности составления выпускных альбомов, традиции). В заключении статьи предпринята попытка проследить дальнейшую судьбу некоторых студентов «XIX студии».

**Ключевые слова:** Казанская духовная академия, студенты, дневники

## THE CHRONICLE OF STUDIO № XIX AS A SOURCE FOR THE HISTORY OF THE KAZAN THEOLOGICAL AKADEMY

**Abstract.** This article reviews an archival document entitled “Chronicle of Studio No. XIX,” a collective diary of students at the Kazan Theological Academy compiled in 1915. The first part of the article examines the document’s archeology: the manuscript’s origins and the specifics of its compilation, the participants, and the main characters (students of the Kazan Theological Academy). The second part of the article examines the students of Studio XIX, the faculty, and the academy’s internal life during the First World War (the educational process, the compilation of graduation yearbooks, and traditions). The article concludes with an attempt to trace the subsequent fates of some of Studio XIX’s students.

**Keywords:** Kazan Theological Academy, students, diaries

**Tumakov Artur Damirovich,** Assistant Professor, Department of General and Church History Kazan Orthodox Theological Seminary.

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

В архивных фондах подчас обнаруживаются уникальные документы, в том числе в самых неожиданных местах. К числу таких источников относится коллективный дневник 1915 г. — летопись жизни студентов Казанской духовной академии в период Первой мировой войны. Авторы озаглавили его «Летопись студии № XIX», вероятно, по аналогии с разделом «Летопись академии» в журнале «Православный собеседник». Документ хранится в Государственном архиве Респуб-

лики Татарстан в фонде Казанской судебной палаты (ГА РТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 514). В 2025 г. документ был издан и опубликован с приложениями и комментариями в издании «Летопись студии № XIX»<sup>1</sup>.

«Летопись» освещает повседневную жизнь академии весной и осенью 1915 г. глазами студентов одной из комнат общежития. Это единственный известный на сегодняшний день источник личного происхождения, характеризующий быт академии военных лет. При поверхностном знакомстве текст может показаться несерьезным, однако внимательное прочтение и комментирование раскрывают пласт уникальных сведений. На его основе возможна реконструкция деталей учебного процесса и быта: отношений с ректором и инспектором, посещения лекций, подготовки к экзаменам, работы в госпиталях.

Рукопись представляет собой тетрадь в черном коленкоровом переплете размером 22×17 см, объемом 78 листов (156 страниц, из которых 3 чистые), с шестью вкладками и вклейками. На передней крышке переплета наклеен бумажный ярлык с надписью «Вещественные доказательства Н. Н. Дьяконова<sup>2</sup>». Характер надписи (несоблюдение норм дореформенной орфографии, включая отсутствие буквы ъ) позволяет заключить, что она была сделана после 1917 г. По всей видимости, тетрадь была изъята у Н. Н. Дьяконова в ходе следствия и затем поступила в архив.

Принадлежность документа студенческой среде Казанской духовной академии устанавливается непосредственно по его тексту. Уже с первых страниц становится очевидно, что это летопись повседневной жизни воспитанников академии. Данные о создании рукописи содержатся и в основном тексте: согласно записи, тетрадь для ведения «Летописи» была приобретена одним из студентов студии № XIX — Н. А. Орловым («Тетрадь приобретена иждивением Н. А. О.»<sup>3</sup>).

Что касается архивной атрибуции, то ни название «Летопись студии № XIX», данное авторами, ни позднейший штамп «Вещественные доказательства Н. Н. Дьяконова» не раскрывают содержания документа и его связи с духовной академией.

На титульном листе (л. 1а) присутствуют две надписи: выполненная чернилами «Тетрадь II-я» и более поздняя, сделанная синим химическим карандашом, — «II тетр[а]дь». Упоминание в тексте «Летописи» (л. 15) о ее разделении на две части подтверждает, что перед нами вторая тетрадь. Первая тетрадь в составе фонда Казанской судебной палаты (ГА РТ. Ф. 51) нами не обнаружена, и ее судьба остается неизвестной. Однако характер второй карандашной надписи, аналогичный помете на ряде других вещественных доказательств, позволяет предположить, что первоначально у Н. Н. Дьяконова была изъята и первая тетрадь.

Проблема авторства «Летописи» является сложной, поскольку документ лишен единой повествовательной линии, характерной для дневника одного человека. Указываемая на переплете фамилия Н. Н. Дьяконова не позволяет считать его единственным автором или владельцем рукописи. Анализ палеографических особенностей текста убедительно доказывает его коллективный характер: выявлено более десяти вариантов почерка, причем на л. 16 об. их присутствует до девяти, включая один, выполненный левой рукой. Это дает основания утверждать, что «Летопись» велась коллективно и хранилась в одной из комнат Академии.

Основными авторами текста были тринадцать студентов LVII выпуска Казанской духовной академии — обитатели XIX студии. В «Летописи» они зашифрованы аббревиатурами, составленными из начальных букв фамилии, имени и отчества, а также рядом прозвищ, данных наиболее активным участникам (АВС, ВВГ,

<sup>1</sup> Летопись студии № XIX. (Публикация текста): [дневник студентов Казанской духовной академии] / расшифровка рукописи, составление, комментарии Артура Дамировича Туманова и Натальи Анатольевны Асяевой. Казань: Линк, 2025. 244 с.

<sup>2</sup> Николай Николаевич Дьяконов — студент III курса КазДА, из числа студентов XIX студии.

<sup>3</sup> ГА РТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 514. Л. 1.

НАО, ННД, ПАЛ, САН). Сопоставление этих аббревиатур со списками выпускных работ в отчете о состоянии Академии за 1915–1916 гг. позволило идентифицировать следующих лиц: Андрей Васильевич Срединский (АВС; А. А. Люперольский; Крым), Василий Васильевич Машков (ВВМ), Владимир Васильевич Голубев (ВВГ; Вольдемар), Василий Александрович Васильев (ВАВ), Евгений Михайлович Рубинов (ЕМР), Николай Александрович Орлов (НАО; Щербович), Николай Васильевич Третьяков (НВТ), Николай Константинович Орлеанский (НКО), Николай Николаевич Дьяконов (ННД; Лель Лелич), Павел Алексеевич Липин (ПАЛ; Назим Высоцкий), Павел Алексеевич Троицкий (ПАТ), Сергей Алексеевич Никольский (САН; Пошехонец, философ), Феликс Михайлович Козельский (ФМК)<sup>4</sup>.

«Летопись» велась на протяжении нескольких месяцев 1915 г. — с 11 (24) февраля по 7 (20) декабря, с перерывом на летние каникулы с 17 (30) мая по 5 (18) октября. Текст документа содержит сведения как о внутренней жизни Академии, так и о внешних событиях.

Анализ частотности упоминаний позволяет выделить пятерых наиболее заметных персонажей «Летописи»: Николая Александровича Орлова (НАО) — более 85 раз, Андрея Васильевича Срединского (АВС) — более 55 раз, Евгения Михайловича Рубинова (ЕМР) — более 55 раз, Николая Николаевича Дьяконова (ННД) — более 40 раз и Василия Васильевича Машкова (ВВМ) — более 35 раз (указанные цифры не включают упоминания их прозвищ). Вместе с тем, количественное преобладание в тексте само по себе не является прямым свидетельством авторской активности названных лиц.

Текст «Летописи» опубликован в соответствии с современной пагинацией, указанной в правом верхнем углу листов. Помимо текстовой части, рукопись включает одиннадцать страниц с рисунками, одну страницу с нотами (студенческая песня «Калинушка») и одну страницу с диаграммой, отображающей степень готовности выпускных работ обитателей студии.

Большинство рисунков расположено параллельно текстовым записям (исключение составляют два последних листа, лл. 77 об. – 78). Все иллюстрации выполнены самими студентами. Среди них преобладают изображения солидных фолиантов в нескольких томах — шуточных «собраний сочинений» авторов из числа обитателей студии. Ярким примером служит «Полное собрание сочинений С. А. Никольского в 7 томах с указателем» (л. 5 об.). Подобные «труды» графически представлены почти у всех членов сообщества (С. А. Никольский, Н. Н. Дьяконов, А. В. Срединский, В. А. Васильев, П. А. Троицкий, Ф. М. Козельский, Н. А. Орлов, В. В. Машков, Е. М. Рубинов, П. А. Липин, Н. К. Орлеанский, В. В. Голубев). Единственным исключением является Н. В. Третьяков<sup>5</sup>, который и в тексте «Летописи» упоминается крайне редко.

Помимо шуточных фолиантов, в состав иллюстративного материала входят портретные зарисовки (например, изображение А. В. Срединского на л. 4 об.), а также упомянутая диаграмма готовности работ (л. 52) и ноты песни «Калинушка», записанные рукой Н. Н. Дьяконова. Следует отметить, что запись носит, по видимому, схематический характер, и воспроизвести мелодию по данным нотам не представляется возможным.

Особый интерес представляют стихотворные записи в «Летописи», нередко описывающие характеры и повадки ее главных участников. Характерный пример — двустихие о С. А. Никольском (Философе):

«В среде товарищей — угрюмый и нелюдимый философ,

Он в женском обществе — веселый салонный бойкий остролов»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Отчет о состоянии Императорской Казанской духовной академии за 1915–1916 учебный год. Казань, 1916. С. 24.

<sup>5</sup> Там же. С. 27–32.

<sup>6</sup> ГА РТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 514. Л. 2 об.

Другой пример — шуточный портрет П. А. Троицкого, обыгрывающий его происхождение из села Скугры близ станции Дно Псковской губернии:

«Широкий выговор на «о»,  
Четыре пуда слишком весу...  
Если прибавить село «Дно»,  
Узнают все тотчас повесу»<sup>7</sup>.

Дополнительные сведения о «Летописи» были выявлены в фонде 10 («Казанская духовная академия») Государственного архива Республики Татарстан. Среди документов обнаружено заявление студентов LVII курса, в котором сообщается, что «в период своего пребывания в Академии студенты LVII курса вели записи и дневники академической жизни, а также собирали некоторые документы, касающиеся современного быта и жизни Академии». Указывается, что дневники были переданы на хранение в фундаментальную библиотеку Казанской духовной академии на особых условиях. Заявление скреплено личной печатью Николая Александровича Орлова.

Специфической чертой рукописи является система комментирования, которую создатели «Летописи» применяли к записям друг друга. Эти анонимные комментарии, представляющие собой сложные «многоуровневые» структуры, вынесены в сноски на соответствующих страницах.

Переходя к рассмотрению содержания «Летописи», следует прежде всего подчеркнуть ее значение как уникального источника по истории Казанской духовной академии в последний период ее существования, накануне революционных потрясений и закрытия. Через записи главных героев, одновременно являющихся и авторами, мы получаем доступ к умонастроениям студенческой среды на переломе эпох, ее интересам и внутреннему миру. С одной стороны, академисты были наследниками многовековой традиции духовной школы, с другой — детьми своего неспокойного времени, жаждавшими перемен в церковной и общественной жизни.

В XIX студии, как и в Академии в целом, преобладали светские студенты — юноши самого разного происхождения, с несхожими характерами, привычками и взглядами. Им, как и всей молодежи, были свойственны юношеская бравада, нигилизм, дурачество и эпатаж. Ими руководила «шаловливая муза»; они с упоением описывали забавные происшествия как с собой, так и с администрацией и профессурой. Поскольку тетрадь не предназначалась для чужих глаз, в ней нашли отражение и негативные стороны студенческой жизни: флирт, различные похождения. Таким образом, «Летопись» дает сведения не только о повседневном быте, но и о подлинном духовном и нравственном состоянии учащихся.

Необходимо подчеркнуть, что внутренний мир Академии в этот период был глубоко поляризован. С одной стороны, в ее стенах преподавали и учились будущие новомученики, монахи, духовные чада старца Гавриила Седмиезерного, скончавшегося в 1915 г. в здании Академии на квартире инспектора архим. Гурия (Степанова). Житие старца содержит описание его последних дней, рисуя картину высокого духовного настроения, царившего в то время среди его близких по духу людей — ректора епископа Анатолия (Грисюка), преподавателей-иеромонахов Ионы (Покровского), Амфилохия (Скворцова), Варсонофия (Лузина), студентов в священном сане. Предчувствуя грядущие гонения на Церковь, старец давал им последние наставления.

С другой стороны, обитатели студии № XIX, как и многие их современники, не ощущали приближения катастрофы и вели достаточно беспечную жизнь. Они не понимали высоты духовной жизни своих наставников и даже испытывали к монашествующим неприязнь. Вместе с тем это были обычные студенты: они получали хорошие оценки, писали добротные работы, участвовали в общественной жизни, хорошо знали русскую и современную литературу, цитировали стихи и прозу.

<sup>7</sup> ГА РТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 514. Л. 2 об.

Мотивы их поступления в Академию были разнообразны: одних привлекала возможность получить высшее образование за казенный счет и комфортные условия проживания, других — лекции именитых профессоров и богатая библиотека. Лишь немногие готовились принять священный сан; большинство же стремилось сделать карьеру на духовно-учебной или гражданской службе в качестве преподавателей или чиновников.

Значительная часть «Летописи» посвящена повседневной жизни студентов. Ее страницы содержат описания досуга: прогулок, посещения парков, театров и кинематографа, что позволяет судить о местном репертуаре и культурных практиках того времени.

Особый интерес представляет подробный рассказ о благотворительном концерте духовной музыки, состоявшемся 1 марта 1915 г. в здании Дворянского собрания. Сборы от него направлялись в помощь русской армии; в мероприятии участвовали сводные хоры студентов Академии и воспитанниц Казанского епархиального училища.

С живой непосредственностью авторы делятся и другими впечатлениями: от плавания на лодках во время разлива реки Казанки до посещения живописных окрестностей города, известных как Русская и Немецкая Швейцария, и деревни Троицкой.

Первая мировая война внесла серьезные коррективы в жизнь Академии. Многие студенты младших курсов были вынуждены прервать обучение, будучи призваны в армию и отправлены на фронт<sup>8</sup>. Оставшиеся несли дежурства в городских лазаретах, занимались перевозкой раненых с вокзалов в госпитали. На территории самой Академии были развернуты два лазарета: в здании академической больницы на средства, собранные дамским комитетом, открыт лазарет служащих духовной академии № 28 на 12 коек, а в актовом зале (восточный флигель) — земский лазарет № 13 на 75 коек<sup>9</sup>. Студенты XIX студии посещали городские госпитали, участвовали в богослужениях в качестве певчих, а также готовили для раненых культурные программы: демонстрировали «туманные картины» (диапроекции), читали жития святых, классическую литературу, декламировали стихи.

В начале войны общий патриотический подъем захватил и академическую среду. С воодушевлением и бурными манифестациями студенты встретили известие о взятии русскими войсками австрийской крепости Перемышль. В то же время они осуждали казанских дам за проявленные симпатии к австрийским военнопленным, активно обсуждая посвященную этому инциденту статью в газете «Казанский телеграф».

Для студентов Академии была характерна глубокая вовлеченность в общественную жизнь. Они не только были в курсе текущих политических и церковных событий, но и активно обсуждали их между собой, с ректором и преподавателями. В центре их внимания находились вопросы церковных реформ, взаимоотношений Церкви и государства, свободы церковной жизни. Показателен эпизод, в котором студенты, обращаясь к ректору, процитировали профессора Киевской духовной академии В. З. Завитневича. Хотя сама цитата не приведена, с высокой долей вероятности можно предположить, что это была выдержка из его статьи «О восстановлении соборности в Русской Церкви», где он утверждает, что «основой стихией церковной жизни является свобода». На заседаниях проповеднического кружка студенты поднимали вопросы о пастырском служении и высоком предназначении священника.

Нерушимыми основами академической жизни были дружба и товарищество. Несмотря на различия в происхождении и характерах, студенты были готовы поддерживать друг друга, оказать помощь, проявить солидарность. Традиционное празд-

<sup>8</sup> Отчет о состоянии Императорской Казанской духовной академии за 1915–1916 учебный год. С. 24.

<sup>9</sup> Список госпиталей, состоящих на учете Всероссийского земского союза. М., 1915. С. 78–79.

нование имени служило выражением взаимных симпатий и крепких дружеских уз. Особенно ярко академическое братство проявлялось во время ежегодного актового дня, приуроченного к храмовому празднику в честь Архангела Михаила.

В 1915 г., в связи с размещением в актовом зале госпиталя, официальная часть празднества была ограничена церковными торжествами (богослужение и молебен)<sup>10</sup>. Однако «Летопись» подробно описывает неофициальные студенческие гуляния — так называемую «Михайловку». В программу входили заранее заготовленные торжественные речи, шуточные телеграммы, сочиненные самими студентами. Исполнялась «Калинушка» — песня казанских академистов, которую они называли «родной» (по выражению одного из студентов, «что-то слышится в ней близкое сердцу, за душу хватящее»). Участники пели и другие песни, танцевали, декламировали стихи, а также представляли пародии на профессоров Академии. Эти празднества создавали ощущение единой и сплоченной академической семьи.

«Летопись» содержит ценные сведения о профессорах Академии: их методах преподавания и приемах экзаменов, особенностях поведения, а также их словесные портреты и описания курьезных случаев. Так, упоминается профессор И. М. Покровский, никогда не ставивший неудовлетворительных оценок; законоучитель священник Георгий Полтавцев, не ответивший, по записям студентов, ни на один вопрос; дискуссии на лекциях П. Д. Лапина, где поднимались важные вопросы церковного устройства. Отражены в дневнике и воспоминания о сложнейшей подготовке к экзамену по систематической философии (метафизике) у В. И. Несмелова — предмета, считавшегося самым трудным в академическом курсе и требовавшего высокого интеллекта и развитого абстрактного мышления. Приводятся сведения о лекциях и проповедях о. Александра Воронцова, а также об экзаменах у иеромонаха Ионы (Покровского) — будущего святителя Ионы Ханькоуского, в тот год впервые преподававшего Новый Завет. Освещаются в «Летописи» и некоторые эпизоды личной жизни преподавателей, например, женитьба 47-летнего профессора В. А. Керенского на своей студентке с Высших женских курсов Ираиде Алексеевне Малининой. Разумеется, все эти сведения даны через призму студенческого восприятия, не всегда отличавшегося объективностью.

Особое внимание в «Летописи» уделено инспектору, архимандриту Гурию (Степанову). Его имя встречается чрезвычайно часто и почти всегда становится объектом критики; описано немало курьезных случаев, связанных с ним. По всей видимости, отношения о. Гурия со студентами изначально были сложными, на что указывают и воспоминания других воспитанников Академии. Известно, что летом 1917 г. большинство студентов на сходке высказалось против него (к тому времени должность была переименована в «помощник ректора»).

Совершенно иначе складывались отношения студентов с преосвященным епископом Анатолием (Грисюком) — последним ректором Казанской духовной академии перед ее закрытием. Подобно тому как на поприще предстоятеля Русской Церкви в годы гонений был избран тишайший Патриарх Тихон, так и ректором в последние дни существования Академии оказался кроткий и смиренный владыка Анатолий. В своих письмах он признавался, что никогда «не считал себя не то что удовлетворительным, но и достаточным для сего почетного места», однако его руководство Академией в этот сложнейший период стало настоящим подвигом.

В отношениях со студентами владыка-ректор неизменно проявлял искренность и благожелательность, сочетая их в необходимых случаях со строгостью и принципиальностью. Студенты тянулись к нему, ценили его открытость. Деловое общение нередко перерастало в доверительную беседу; ректор мог милостиво и терпеливо сделать выговор, пошутить, кротко увещевать (как в эпизоде с портретом Л. Н. Толстого в келье). Он часто обходил Академию, заглядывая в келью,

<sup>10</sup> Летопись академической жизни за 1914–1915 учебный год // Православный собеседник. 1915. Июнь. С. 290–291.

будил студентов по утрам, посещал каток в академическом саду, дружелюбно общаясь с воспитанниками.

Круг тем этих бесед был чрезвычайно широк: от обсуждения «Исповеди» блаженного Августина и лекций профессоров (например, о. Александра Воронцова о монашестве и священстве) до насущных вопросов церковно-общественной жизни. Ректор говорил со студентами открыто, как с равными, делился личными переживаниями — например, рассказывал о возможном переводе в Санкт-Петербург и нежелании покидать Казанскую академию. Нередко он обращал эти беседы в пастырские наставления, призывая к неустанной работе на ниве богословия. Так, в ответ студенту, жаловавшемуся на неинтересную тему курсовой работы, он сказал: «Надо работать и работать. Ни один атом труда не пропадет даром».

В этих эпизодах раскрывается подлинный пастырский талант владыки — особый дар, позволявший находить лучшее даже в не самых примерных воспитанниках. Показательно, что, несмотря на шуточный характер «Летописи», в ней нет ни одного слова осуждения или насмешки в адрес ректора.

«Летопись» содержит и множество уникальных бытовых деталей. Например, из нее мы узнаем о процессе создания выпускных альбомов, инициатива которых целиком исходила от студентов. Они сами выбирали фотоателье (в 1916 г. — «Центральное фотографическое ателье» С. Фельзера), собирали средства, а затем обращались к ректору, инспектору и преподавателям с просьбой сфотографироваться. Существовала и традиционная фотография в учебном классе с профессором Ф. А. Кургановым. Наконец, «Летопись» раскрывает причину отсутствия в альбоме 1916 г. фотографии о. Василия Кожина (будущего митрополита Гермогена): как сообщается, священник Владимир Голубев отказался сниматься вместе с ним, и в результате голосования предпочтение было отдано о. В. Голубеву.

Отдельного внимания заслуживает визуальная сторона нашего исследования, связанная с поиском фотографий студентов XIX студии.

В нашем распоряжении находились два ключевых источника: выпускной альбом 1916 г. из редкого фонда библиотеки КазПДС и фотоколлаж того же выпуска из архива профессора И. М. Покровского. К сожалению, фотографии в них не были подписаны, что изначально делало атрибуцию изображенных лиц невозможной. Определенный прогресс наметился благодаря находке в Государственном архиве Республики Татарстан — нам удалось обнаружить несколько фотографий студентов LVII курса, которые были подписаны ответственными лицами и служили документами, удостоверяющими личность при поступлении. Однако среди них не оказалось снимка главного героя «Летописи» — Николая Орлова, инициатора и идейного руководителя ведения дневника.

Николаю Александровичу Орлову, происходившему из семьи священника, ректора Архангельской духовной семинарии<sup>11</sup>, в конечном счете было возвращено его визуальное воплощение благодаря самому тексту «Летописи». В дневнике сохранился его подробный словесный портрет: он описывается как статный, красивый, элегантный юноша в пенсне, с английским прибором, чей взгляд «приводит в трепет особ женского пола». Это описание позволило с высокой долей уверенности идентифицировать его изображение в альбоме из фонда семинарии. В дальнейшем наша атрибуция была подтверждена фотодокументом из архива профессора Покровского.

В рамках исследования была предпринята попытка проследить судьбы выпускников после окончания Академии. Среди воспитанников LVII выпуска оказалось несколько человек, впоследствии сыгравших заметную роль в истории Русской Православной Церкви. В их числе — епископ Казанский и Чистопольский, ректор возрожденной Московской духовной академии и семинарии, впоследствии митрополит

<sup>11</sup> ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11554. Л. 11.

Алеутский и Североамериканский Гермоген (Кожин)<sup>12</sup>; инспектор и профессор МДА Владимир Семенович Вертоградов<sup>13</sup> (именно они стояли во главе процесса возобновления Московской духовной академии в 1947 г.); а также пострадавшие в годы гонений епископ Кубанский и Краснодарский Феодосий (Ващинский) и епископ Курский и Обоянский Ефрем (Ефремов), бывший в 1920-е годы настоятелем Иоанно-Предтеченского монастыря в Казани и Свяжского Богородицкого монастыря<sup>14</sup>.

Нам удалось проследить дальнейший жизненный путь некоторых выпускников XIX студии. Мученический венец принял Феликс Козельский<sup>15</sup>. Приняв священный сан, он служил в храмах Екатеринбургa (позднее — Свердловска), активно боролся с обновленчеством, был осужден на пять лет лагерей. После освобождения он рассматривался как кандидат в епископы, но был вновь арестован и расстрелян в 1937 г.

Павел Липин стал преподавателем латинского языка в Екатеринбургском медицинском институте. Во время Великой Отечественной войны он самоотверженно работал со своими студентами на трудовом фронте и скончался от дистрофии в 1942 г.<sup>16</sup>.

В Харькове теряются следы талантливого Василия Машкова, профессорского стипендиата, который в иных условиях мог бы стать блестящим преподавателем КазДА. После окончания стипендиатуры он был направлен в Козловскую учительскую семинарию Харьковской губернии<sup>17</sup>. Известно, что в 1944 г. он был репрессирован; дело хранится в Харьковском архиве<sup>18</sup>, но ознакомиться с ним пока не представляется возможным.

Сергей Никольский, «философ» и репортер «Казанского телеграфа», после окончания академии работал преподавателем в Ярославле. В 1944 г. он был осужден на 10 лет лагерей, и его дальнейшая судьба остается неизвестной<sup>19</sup>.

Николай Орлеанский прожил долгую жизнь в Кинешме, служа на ниве народного просвещения и скончался в 1976 г.<sup>20</sup>.

Многие выпускники Академии с началом войны были призваны на военную службу. На фронт ушел и один из главных героев «Летописи» — Николай Орлов. В архиве потомков профессора И. М. Покровского сохранилась его фотография в военной форме с надписью на обороте: «Заброшенный волею судьбы на далекий запад, признательный ученик шлет досточтимейшему профессору поздравления с праздниками и наилучшие пожелания. 22.XII.16 г.». Его дальнейшая судьба неизвестна, однако, по нашему мнению, он, скорее всего, погиб еще в годы Первой мировой войны.

Особой пронзительностью обладает речь ректора, епископа Анатолия, произнесенная на молебне после окончания экзаменов и сохраненная «Летописью»: «Пусть Академия будет с благодарностью вспоминаться вами, пусть будет светочем в вашей жизни, который по мере отдаления его делается все более и более ясным». Думается, выпускники осознали глубину этих пророческих слов гораз-

<sup>12</sup> О нем см.: *Маянова И. А.* Гермоген (Кожин Василий Иванович) // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 18. С. 658–660.

<sup>13</sup> О нем см.: *Матюшин С., диак.* Вертоградов Владимир Семенович // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 8. С. 20–21.

<sup>14</sup> О нем см.: *Никитин Д. Н.* Ефрем (Ефремов Михаил Иванович) // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 19. С. 61.

<sup>15</sup> Протоиерей Феликс Козельский (настоятель Успенского собора в 1928–1920 гг.) [Электронный ресурс]. URL: [https://sobor-uspenie.ru/news/item\\_00492](https://sobor-uspenie.ru/news/item_00492) (дата обращения: 10.04.2025).

<sup>16</sup> *Dixi et animam levavi.* В. А. Игнатъев и его воспоминания / сост. В. Г. Бояршинов. Пермь, 2018. С. 1268–1269.

<sup>17</sup> ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11410. Л. 21.

<sup>18</sup> Архивно-следственные дела г. Харькова и Харьковской области. Ф. Р–6452. Оп. 5. Д. 1477.

<sup>19</sup> Никольский Сергей Алексеевич [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.openlist.wiki> (дата обращения: 10.04.2025).

<sup>20</sup> Священник Константин Виссарионов Орлеанский (1864–1921) [Электронный ресурс]. URL: <http://starina44.ru/orleanskiy-svyaschennik> (дата обращения: 10.04.2025).

до позднее, уже перед лицом тяжелых испытаний. Не раз они вспоминали своего ректора, поняв, что годы учебы в Академии навсегда остались для них светлой памятью о родной Alma Mater.

### Список сокращений

ГА РТ — Государственный архив Республики Татарстан (г. Казань).

КазДА — Казанская духовная академия.

### Список использованных источников и литературы

#### *Источники*

1. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 11410; Д. 11554; Ф. 51. Оп. 8. Д. 514.
2. Архивно-следственные дела г. Харькова и Харьковской области. Ф. Р-6452. Оп. 5. Д. 1477.

#### *Литература*

1. Летопись академической жизни за 1914–1915 учебный год // Православный собеседник. 1915. Июнь. С. 287–302.
2. Матюшин С., диак. Вертоградов Владимир Семенович // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 8. С. 20–21.
3. Маякова И. А. Ермоген (Кожин Василий Иванович) // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 18. С. 658–660.
4. Никитин Д. Н. Ефрем (Ефремов Михаил Иванович) // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 19. С. 61.
5. Отчет о состоянии Императорской Казанской духовной академии за 1915–1916 учебный год. Казань: Центр. тип., 1916. 24 с.
6. Протоиерей Феликс Козельский (настоятель Успенского собора в 1928–1920 гг.) [Электронный ресурс]. URL: [https://sobor-uspenie.ru/news/item\\_00492](https://sobor-uspenie.ru/news/item_00492) (дата обращения: 10.04.2025).
7. Священник Константин Виссарионов Орлеанский (1864–1921) [Электронный ресурс]. URL: <http://starina44.ru/orleanskiy-svyaschennik> (дата обращения: 10.04.2025).
8. Список госпиталей, состоящих на учете Всероссийского земского союза. М., 1915. [430] с.
9. Dixi et animam levavi. В. А. Игнатъев и его воспоминания / сост. В. Г. Бояршинов. Пермь, 2018. 2000 с.

# БЕСЕДА ОТЦА ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО С САРАПУЛЬСКИМ ДУХОВЕНСТВОМ

*Орлов Максим Александрович*

*кандидат исторических наук,  
учитель истории АНОО СОШ «Петербургский лицей», Киров*

*E-mail: orlov.m.a.87@yandex.ru*

**Аннотация.** Статья посвящена беседе отца Иоанна Кронштадтского с духовенством г. Сарапула. В 1904 г. Иоанн Кронштадтский впервые приехал в Вятскую губернию. Для провинциального общества это стало крупным событием. Большую роль в приезде о. Иоанна на Вятку сыграл vicarный епископ Михей (Алексеев), являвшийся почитателем и другом о. Иоанна Сергиева. Именно он пригласил кронштадтского священника в Вятскую губернию, а также организовал беседу отца Иоанна с духовенством г. Сарапула. В этом небольшом городе о. Иоанн совершил литургию, а затем провел беседу с духовенством. Значимость этой беседы в том, что в ней есть сведения о ранних годах службы свящ. Иоанна Сергиева в Кронштадте. В этих сведениях есть упоминание о Параскеве Ковригиной, женщине, сыгравшей огромную роль в развитии почитания о. Иоанна, как молитвенника и чудотворца. Также текст беседы отражает взгляды о. Иоанна на роль священника в современном ему обществе. При изучении беседы необходимо учитывать, что есть две редакции текста. Первая появилась в «Новгородских епархиальных ведомостях», затем была перепечатана дословно в «Церковных ведомостях» и «Вятских епархиальных ведомостях», а также отдельной брошюрой, составителем которой стал архимандрит Андрей (Ухтомский). Позднее появилась вторая редакция текста беседы, переработанная и дополненная под руководством о. Иоанна и епископа Михея (Алексеева). Структура редакций в целом совпадает, однако в них есть некоторые различия. К тому же вторая редакция содержит больше информации, чем первая. Таким образом, в данной статье поставлена задача сравнить обе редакции, выявить в них общее и различное. Также важно оценить текст беседы в историческом контексте общественной жизни России начала XX в.

**Ключевые слова:** св. Иоанн Кронштадтский, Вятская губерния, Сарапул, еп. Михей (Алексеев), Параскева Ковригина, интеллигенция

## A CONVERSATION BETWEEN FATHER JOHN OF KRONSTADT AND THE SARAPULSKY CLERGY

**Abstract.** The article is devoted to a conversation between John of Kronstadt and the clergy of the city of Sarapul. In 1904, John of Kronstadt visited the Vyatka province for the first time. This was a major event for provincial society. A major role in Father John's arrival in Vyatka was played by Vicar Bishop Mikhey (Alekseyev), who was an admirer and friend of Father John Sergiev. It was he who invited the Kronstadt priest to the Vyatka province and also organized a conversation between Father John and the clergy of the city of Sarapul. In this small town, Father John celebrated the Liturgy and then held a conversation with the clergy. The significance of this conversation is that it contains information about the early years of John Sergiev's service in Kronstadt. This information includes a mention of Paraskeva Kovrigina, a woman who played a huge role in the development of veneration of Father John, as a man of prayer and miracle worker. The text of the discourse also reflects Father John's views on the role of the priest in contemporary society. When studying the discourse, it is important to note that there are two editions of the text. The first edition appeared in the Novgorod Diocesan Gazette and was

later reprinted verbatim in the Church Gazette and the Vyatka Diocesan Gazette, as well as in a separate brochure compiled by Archimandrite Andrei (Ukhtomsky). A second edition of the discourse later appeared, revised and supplemented under the guidance of Father John and Bishop Mikhey (Alekseev). The structure of the two editions is generally consistent, but there are some discrepancies. Furthermore, the second edition contains more information than the first. Therefore, this article aims to compare both editions, identifying their similarities and differences. It is also important to evaluate the text of the discourse in the historical context of Russian public life in the early 20<sup>th</sup> century.

**Keywords:** St. John of Kronstadt, Vyatka province, Sarapul, Mikhey (Alekseev), Paraskeva Kovrigina, intelligentsia

**Orlov Maxim Aleksandrovich**, Candidate of Historical Sciences, ANOO St. Petersburg Lyceum, Kirov.

Летом 1904 г. Иоанн Кронштадтский впервые посетил Вятскую губернию. В губернском центре, Вятке, он находился 17 и 18 июня. В эти дни отец Иоанн провел ряд богослужений: 17 июня — прочел канон и совершил литургию в доме городских благотворительных учреждений имени П. Клобукова, а 18 июня — отслужил литургию в Александро-Невском соборе<sup>1</sup>.

18 июня из Вятки отец Иоанн отправился в Сарапул, куда прибыл 20 июня. Как сообщали «Вятские епархиальные ведомости», отец Иоанн «был встречен на пристани громадной толпой народа, съехавшегося из многих сел и заводов, духовенством (до 40 человек), представителями местного городского и земского самоуправления и других учреждений»<sup>2</sup>. Центральным событием визита стала литургия в сарапульском соборном храме, который, по свидетельству современника, не смог вместить всех желающих<sup>3</sup>. После службы Иоанн Кронштадтский посетил дома «боголюбивых сарапульских граждан»<sup>4</sup>.

21 июня в здании духовного училища состоялась беседа отца Иоанна с местным духовенством. Сведения об этой беседе были впервые опубликованы в № 16 «Новгородских епархиальных ведомостей» за 1904 г.<sup>5</sup>; впоследствии тот же текст без изменений был воспроизведен в № 39 «Церковных ведомостей»<sup>6</sup> и в «Вятских епархиальных ведомостях»<sup>7</sup>. По инициативе архимандрита Андрея (Ухтомского) материал вышел отдельным оттиском<sup>8</sup>. Именно архимандриту Андрею принадлежит публикация первоначального текста беседы, о чем прямо указано в статье в «Церковных ведомостях»<sup>9</sup>.

Остается неясным, выступил ли архимандрит Андрей лишь в роли переписчика текста беседы или же его редактором. Во всех указанных публикациях материал был подписан псевдонимом «Деятель». Вероятнее всего, это не псевдоним конкретного лица, а название газеты, издававшейся Казанским обществом трезвости, в выпусках которой архимандрит Андрей активно участвовал.

<sup>1</sup> Отец Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский) в г. Вятке // Вятские епархиальные ведомости. Отд. Неофиц. 1904. № 14. С. 812.

<sup>2</sup> Отец Иоанн Ильич Кронштадтский в г. Сарапуле // Вятские епархиальные ведомости. Отд. Неофиц. 1904. № 14. С. 862.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством Сарапульского викариатства // Екатеринбургские епархиальные ведомости. Отд. Неофиц. 1904. № 23. С. 666.

<sup>5</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями // Новгородские епархиальные ведомости. Отд. Неофиц. 1904. № 16. С. 1095–1102.

<sup>6</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями // Прибавление к Церковным ведомостям. 1904. № 39. С. 1518–1522.

<sup>7</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле // Вятские епархиальные ведомости. Отд. Неофиц. 1904. № 19. С. 1116–1125.

<sup>8</sup> Андрей (Ухтомский), архим. Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями. Казань, 1904. 6 с.

<sup>9</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями. С. 1522.

В данной, первой редакции беседы содержится такая фраза: «Бог привел мне быть свидетелем и участником беседы, которую вел наш великий пастырь-молитвенник отец Иоанн Кронштадтский с другими пастырями». Однако автор-«свидетель» в тексте прямо не назван. Можно предположить, что им был архимандрит Андрей. Это предположение подтверждается тем, что он был лично знаком с отцом Иоанном. Вполне естественно, что, узнав о приезде почитаемого пастыря в соседнюю губернию, архимандрит Андрей отправился в Сарапул. Таким образом, именно он является автором первой редакции отчета о беседе.

Впоследствии сарапульский епископ Михай (Алексеев) предпринял попытку реконструировать беседу в более полном объеме. С этой целью он обратился к ее участникам с просьбой зафиксировать свои воспоминания дословно. Полученная рукопись была направлена на просмотр Иоанну Кронштадтскому, который внес в текст ряд исправлений и вернул его для публикации, оговорив при этом, что изначально не был осведомлен о намерении преосвященного Михея обнародовать запись. «Если б я знал (что беседа будет напечатана), то больше обдумал бы свою беседу заблаговременно», — заключил отец Иоанн<sup>10</sup>. Окончательный, одобренный им вариант был опубликован в № 23 «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» за 1904 г.<sup>11</sup>

Данная, вторая редакция по своему содержанию является более пространной по сравнению с первой. Вместе с тем, первоначальный вариант, принадлежащий архимандриту Андрею, содержит уникальные сведения, отсутствующие у епископа Михея. В частности, только у о. Андрея сохранилось указание на то, что в ходе беседы поднималась тема религиозной политики во Франции<sup>12</sup>, — эти данные еп. Михеем были опущены.

Таким образом, кодификаторами двух версий текста выступили разные лица: первой — архимандрит Андрей (Ухтомский), второй — епископ Михай (Алексеев). Именно михеевская редакция получила статус канонической и воспроизводилась в церковных изданиях<sup>13</sup>. При последующих переизданиях в биографиях Иоанна Кронштадтского факт существования двух различных редакций, как правило, не акцентировался. Показательно, что в переизданной в 2008 г. книге И. К. Сурского «Отец Иоанн Кронштадтский» на это обстоятельство лишь вскользь указано в комментарии<sup>14</sup>, хотя использован в работе именно текст первой редакции<sup>15</sup>. Другой биограф, епископ Александр (Семенов-Тянь-Шанский), дословно повторяет подборку Сурского, сохраняя ту же последовательность: сначала помещается беседа отца Иоанна с духовенством Нижегородской епархии, а затем — с сарапульским духовенством<sup>16</sup>.

К тексту «Беседы» в научной и биографической литературе обращались неоднократно, однако ее текстологическому анализу уделялось недостаточно внимания<sup>17</sup>. На сегодняшний день отсутствует как сопоставительный анализ редакций, так и последовательное источниковедческое исследование. Ярким примером воз-

<sup>10</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 665–676.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1124.

<sup>13</sup> Беседа с сарапульскими пастырями // Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский: Воспоминания самовидцев. М., 2011. С. 11–20.

<sup>14</sup> Сурский И. К. Отец Иоанн Кронштадтский. М., 2008. С. 605.

<sup>15</sup> Там же. С. 154–161.

<sup>16</sup> Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп. Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский. М., СПб., 2011. С. 376–385.

<sup>17</sup> См., напр.: Киценко Н. Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М., 2006. С. 128.; Одинцов М. И. Иоанн Кронштадтский. М., 2014. С. 168–170.; Хондзинский Павел, свящ. Иоанн Кронштадтский // Православная энциклопедия. Т. 24. М., 2010. С. 366.; Басинский П. В. Святой против Льва. Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой: история одной вражды. М., 2013. С. 126.; Ильешенко Ф. А. Отец Иоанн Кронштадтский в восприятии современников: дис. ... к. и. н. М., 2004. С. 60.

никших на этой почве неточностей является работа М. Одинцова. Рассмотрев лишь часть текста, исследователь допустил ошибку, утверждая, что в беседе с сарапульскими пастырями поднималась тема борьбы с «заблуждениями сектантов и раскольников». Данная тема, судя по всем редакциям, обсуждалась отцом Иоанном в другой раз — с нижегородским духовенством. Таким образом, М. Одинцов контаминировал содержание двух различных бесед, создав ошибочное представление о едином тексте<sup>18</sup>. Вероятной причиной этого стало заимствование текста из трудов И. К. Сурского и епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) без учета специфики редакций и хронологии.

Переходя к обзору содержания беседы Иоанна Кронштадтского с сарапульским духовенством, следует отметить ее импровизационный характер. Как отмечал сам отец Иоанн, он говорил «только, что Бог на душу положил»<sup>19</sup>, не готовясь заранее. Из редакции преосвященного Михея (Алексеева) мы узнаем, что согласие на проведение беседы было дано отцом Иоанном лишь после настоятельных убеждений со стороны самого епископа<sup>20</sup>. Их отношения выходили за рамки сугубо служебных: епископ Михей и отец Иоанн были близкими друзьями и духовными собеседниками. Впоследствии преосвященный Михей называл кронштадтского пастыря своим «духовником и наставником»<sup>21</sup>. Примечательно, что и саму поездку в Вятскую губернию и Сарапул Иоанн Кронштадтский совершил по личной просьбе епископа Михея<sup>22</sup>. Таким образом, инициатива как визита в Сарапул, так и проведения беседы с духовенством принадлежала именно преосвященному Михею.

Необходимо также отметить литургический контекст, в котором состоялась беседа. В то же утро, по своему обыкновению, отец Иоанн совершил литургию в местном соборе, ему сослужили представители местного духовенства<sup>23</sup>. Открывая беседу, Иоанн Кронштадтский поблагодарил священников за усердие в общей молитве и за стремление к совместному обсуждению. «Ничто так не одушевляет человека в каком угодно деле, как сознание общения, общности дружной работе. И в Божием деле, в служении ближнему особенно тяжело переживать чувство одиночества», — обратился он к собравшимся сослужителям<sup>24</sup>.

После благодарственных слов отец Иоанн обратился к воспоминаниям о первых годах своего служения в Кронштадте. Следует особо отметить, что эти сведения отсутствуют в редакции архимандрита Андрея и появляются лишь в тексте, подготовленном преосвященным Михеем. Отец Иоанн сообщил слушателям, что служить в этом военном городе было непросто, поскольку моряки проводили свободное время, что называется, «во всю ширь», предаваясь мирским удовольствиям; на улицах регулярно встречались пьяные. Именно видя народ в таком состоянии, пастырь ощутил острое желание исправить его нравственное состояние<sup>25</sup>.

Однако круг трудностей, о которых отец Иоанн поведал сарапульскому духовенству, оказался существенно уже, нежели это было в действительности. Известно, что первые годы его службы были омрачены не только нравственной распушенностью его паствы, но и личными испытаниями: предвзятым отношением настоятеля Андреевского собора протоиерея Трачевского, неприязнью полицмей-

<sup>18</sup> *Одинцов М. И.* Иоанн Кронштадтский. М., 2014. С. 168–170.

<sup>19</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1121.

<sup>20</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 667.

<sup>21</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2255. Л. 15.

<sup>22</sup> *Орлов М. А.* Иоанн Кронштадтский в Вятском крае: новые данные из архивных источников // Вятская земля в пространстве исторической памяти: К 120-летию открытия Вятской ученой архивной комиссии: Мат-лы Всерос. научн. конф. (Киров, 20–21 ноября 2024 г.). Киров, 2024. С. 144–145.

<sup>23</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1117.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 668.

стера Головачева, непониманием со стороны супруги Елизаветы, а также обвинениями со стороны некоторых горожан, усмотревших в неординарном поведении священника признаки «небывалой секты»<sup>26</sup>.

Следующим сюжетом беседы стало начало всероссийской известности отца Иоанна, связанное с исцелением одного больного по его молитве. Ключевую роль в этой истории, согласно тексту, сыграла «одна старушка», костромская крестьянка Параскева Ковригина<sup>27</sup>, охарактеризованная как «богобоязненная, глубоко верующая женщина» (уточнение, принадлежащее преосвященному Михею). Именно ее настойчивые просьбы побудили отца Иоанна молиться о выздоровлении страждущего.

Здесь наблюдается существенное различие между редакциями. Согласно архимандриту Андрею, отец Иоанн изначально просил Бога «исполнить над больным Его святую волю»<sup>28</sup>. Версия же преосвященного Михея гласит, что пастырь первоначально вовсе отказывался от молитвы за больных<sup>29</sup>. Далее обе редакции сходятся в описании исхода: уступив настояниям Ковригиной, отец Иоанн вознес молитву, после которой больной выздоровел<sup>30</sup>.

Не менее важен и другой нюанс. В первоначальной редакции специально подчеркивалось, что, совершая молитву, отец Иоанн говорил о «своем ничтожестве и своей греховности»<sup>31</sup>. В тексте епископа Михея эти самоуничижительные характеристики отсутствуют. Можно предположить, что их устранение было продиктовано желанием редактора выказать дополнительное уважение к личности отца Иоанна. Вместе с тем, едва ли сам Кронштадтский пастырь стремился бы избежать подобных формулировок. Напротив, в контексте конца XIX — начала XX в., особенно в полемике с движением так называемых «иоаннитов», подобные акценты на собственной греховности и человеческой немощи были для него тактически необходимы. Это наглядно демонстрирует его собственная «Отповедь костромской иоаннитке Кабановой», где он прямо называет себя «человеком грешным и немощным»<sup>32</sup>.

Во второй редакции беседы зафиксировано важное заявление отца Иоанна о том, что он не имел и не имеет никакого отношения к публикации сведений о чудесах, совершаемых по его молитвам<sup>33</sup>. Как подчеркнул пастырь, это делали сами люди, «испытавшие на себе благодать Божию, не желая оставаться неблагодарными пред Богом»<sup>34</sup>. Данное утверждение соответствует известным фактам: первая публикация о чудесном исцелении, появившаяся в 1883 г. в газете «Новое время», была составлена без его ведома<sup>35</sup>. Существуют основания полагать, что к этой огласке была причастна Параскева Ковригина. Согласно некоторым свидетельствам, отец Иоанн даже сделал ей строгий выговор «за огласку» и некоторое время избегал общения<sup>36</sup>. Таким образом, пастырь последовательно дистанцировался от популяризации своей чудотворной славы, настаивая: «все случаи чудесных исцелений опубликованы не мною, а самими испытавшими...»<sup>37</sup>.

<sup>26</sup> Михаил (Семенов), иером. Отец Иоанн Ильич Сергиев (полная биография с иллюстрациями). СПб., 1903. С. 76–78.

<sup>27</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 668.

<sup>28</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1118.

<sup>29</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 668.

<sup>30</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1118.; Беседа Кронштадтского протоиерея о. Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 668.

<sup>31</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1118.

<sup>32</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 175. Д. 2017. Л. 6.

<sup>33</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 670.

<sup>34</sup> Там же. С. 669–670.

<sup>35</sup> Михаил (Семенов), иеромонах. Отец Иоанн Ильич Сергиев... С. 75

<sup>36</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 670.

<sup>37</sup> Там же.

«В другой раз по моей молитве исцеление повторилось», — свидетельствовал отец Иоанн сарапульским пастырям. Именно эта череда событий привела его к осознанию своего особого призвания, или, точнее, «послушания» свыше, заключавшегося в том, чтобы «молиться за тех, кто будет этого просить»<sup>38</sup>. Здесь следует искать истоки всероссийской славы Иоанна Кронштадтского. Как верно отметил П. С. Басинский, общественное признание пастыря было изначально связано прежде всего с известиями о чудотворениях, а не с масштабной деятельностью «Дома трудолюбия»<sup>39</sup>. Это наблюдение подтверждается материалами эпистолярного наследия отца Иоанна (ЦГИА СПб. Ф. 2219; ГМИР. Ф. 38): анализ писем 1880-х гг. показывает, что корреспонденты значительно чаще апеллировали к его чудотворной молитве, нежели к социальной благотворительности, хотя и последняя, безусловно, имела важное значение для современников<sup>40</sup>.

Изложенное отцом Иоанном в беседе с сарапульским духовенством имеет принципиальное значение для понимания его биографии. Безусловно, с современных позиций Иоанн Кронштадтский воспринимается как великий молитвенник и ходатай пред Богом, что позволяет его почитателям проводить параллели с пророком Моисеем, молившимся за израильский народ<sup>41</sup>. Однако подобное восприятие, характерное уже для начала XX в., является результатом длительной эволюции его служения. В первые годы пастырской деятельности основной акцент им делался на благотворительности и помощи кронштадтской бедноте. Выдающийся социальный проект не принес бы ему той всенародной славы, которая родилась из вестей о чуде. Можно выдвинуть предположение, что без настойчивости Параскевы Ковригиной, убедившей его молиться о конкретном исцелении, он мог бы остаться в истории как добрый и деятельный, но сугубо локальный священник. Как признал сам отец Иоанн, лишь несколько фактов исцелений по его молитве позволили ему осознать свое подлинное призвание. Этот момент стал историческим рубежом, после которого начинается формирование того образа великого молитвенника и чудотворца, каким Иоанн Кронштадтский вошел в историю начала XX столетия.

Особой темой беседы стал вопрос об экзорцизме, или «исцелении бесноватых». Сарапульским пастырям отец Иоанн пояснил, что не упрекал одержимых за проносимые ими хулы, так как в таком состоянии человек действует не по своей воле, а под влиянием бесовским<sup>42</sup>. При этом пастырь признался, что исцеление удавалось ему не всегда. Причину неудач он видел не в воле Божией, а в собственных упущениях, связанных с невозможностью соблюдать строгий пост из-за обязанности службы, ссылаясь на слова Спасителя: «сей род изгоняется молитвою и постом» (Мф 17, 21)<sup>43</sup>. В редакции еп. Михея приводится развернутое объяснение этого обстоятельства: частые визиты в дома прихожан, где его угощали, не позволяли отцу Иоанну придерживаться строгой аскезы в питании<sup>44</sup>.

Далее в редакции преосвященного Михея сообщается, что первые годы служения отца Иоанна были омрачены не только скорбями от людей, но и «искушениями», исходившими, по его убеждению, от «врага рода человеческого». Эти искушения выражались в «страхе перед совершением таинства Крещения и Божественной Литургии». Не разъясня конкретной природы этого страха, Иоанн Кронштадтский отметил, что для преодоления подобных состояний он начал пристально наблюдать

<sup>38</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1118.

<sup>39</sup> Басинский П. В. Святой против Льва... С. 145.

<sup>40</sup> ГМИР. Ф. 38. Оп. 1. Д. 23. Л. 23.; Д. 25. Л. 7; ЦГИА СПб. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 14 а. Часть 2. Л. 232–232 об.

<sup>41</sup> Басинский П. В. Святой против Льва... С. 179.

<sup>42</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1118.

<sup>43</sup> Там же. С. 1119.

<sup>44</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 669.

за своим внутренним миром, для чего и завел дневник<sup>45</sup>. Дневник выполнял для него роль не просто хроники событий, а инструмента для тщательной интроспекции, проверки собственных помыслов на их соответствие христианскому идеалу.

«Содержанием всей моей жизни», — утверждал отец Иоанн, — является древнее правило «познай самого себя». Этот процесс внутренней борьбы, по его словам, приводит человека к смирению, поскольку позволяет увидеть собственную немощь. Такое осознание рождает убежденность, что все доброе в человеке есть «милость Божия», «Его благодать». Дойдя в своем самоуничижении до крайней степени, отец Иоанн назвал себя «худшим из всех пастырей русских»<sup>46</sup>. Однако именно из осознания собственного несовершенства, как он учил, проистекают сочувствие и всепрощение к другим людям, а также желание помочь им в беде<sup>47</sup>. Через самопознание, утверждал отец Иоанн, познаются и «главные свойства Божии» — милосердие, долготерпение, всемогущество<sup>48</sup>. Таким образом, он выстраивал своеобразную «лестницу» духовного восхождения: от строгой интроспекции через смирение и осознание полной зависимости от Божией благодати — к богопознанию и деятельной любви к ближним. Подобно великим подвижникам, он призывал зорко следить за собой, подавляя любые «нечистые желания» в зародыше, не позволяя «греховному помыслу или чувству укрепиться в душе, овладеть умом и сердцем»<sup>49</sup>.

Особое значение в своей богослужебной практике отец Иоанн уделял чтению канонов на утрени. Как он пояснил сарапульским пастырям, каноны содержат в себе образцы святой жизни праведников, и их чтение с особой силой воцерковляет человека, возвышая его духовно<sup>50</sup>. Редакция епископа Михея дополняет эту картину деталями о подготовке отца Иоанна к литургии. Согласно ей, батюшка готовился к службе чтением положенных молитв перед Причастием, однако, при невозможности прочесть их полностью, допускал сокращение. Главное внимание он уделял не количеству молитв, а внутреннему настрою, тому чувству, с каким они произносятся, — прежде всего, сердечному умилению<sup>51</sup>.

Священное Писание отец Иоанн называл главной книгой жизни, силой, «перерождающей» человека из «злого в доброго». Он подчеркивал, что оно особенно необходимо проповеднику, поскольку служит источником тем для проповедей<sup>52</sup>. Преосвященный Михей в своей редакции, передавая слова отца Иоанна, акцентировал, что главной книгой является Евангелие — «драгоценнейшее для нас благовестие»<sup>53</sup>. Эта же мысль, почти в идентичной формулировке, встречается в одной из первых биографий отца Иоанна, опубликованной в журнале «Север» за 1888 г.<sup>54</sup>

Любопытное частное наблюдение связано с тем, что первая редакция беседы содержит упоминание о том, как отец Иоанн просматривает газеты, сожалея о времени, потраченном на чтение «лишней и бесполезной» информации<sup>55</sup>. Во второй редакции эта бытовая деталь отсутствует. Можно предположить, что его изъятие было сознательным редакторским решением — либо самого отца Иоанна, либо епископа Михея. Целью, вероятно, было устранение потенциального повода для

<sup>45</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 670.

<sup>46</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1119.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> Там же. С. 1120.

<sup>49</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 671.

<sup>50</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1120–1121.

<sup>51</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 674.

<sup>52</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1121.

<sup>53</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 673.

<sup>54</sup> Отец Иоанн // Север. 1888. № 49. С. 15.

<sup>55</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1120.

«соблазна», дабы пример знаменитого пастыря не воспринимался как разрешение на увлечение светской периодикой.

На вопрос одного из участников беседы о том, как следует проводить свободное время, отец Иоанн дал исчерпывающий, по его мнению, ответ: «Молитва есть дыхание жизни»<sup>56</sup>. Этой метафорой он хотел сказать, что у христианина не может быть «свободного» от Бога времени. Далее Иоанн Кронштадтский поделился опытом стяжания молитвенного дара, подчеркнув, что сосредоточенная молитва достигается «путем продолжительной работы над собою»<sup>57</sup>. Тем самым он указал на двуединую природу молитвы: это не только дар Божий, но и плод постоянных аскетических усилий человека. В редакции преосвященного Михея этот тезис дополнен важным условием: поддержание молитвенного духа происходит через регулярную церковную жизнь и приобщения Христовых Таин<sup>58</sup>.

Сформированный им образ «молитвенника» оказался настолько убедительным, что определяет восприятие святого как современниками, так и верующими сегодня. Свидетельства людей, наблюдавших за его молитвой, единодушны. А. Соловьев, побывавший на его службе, отмечал, что слова молитвы у отца Иоанна «...идут от сердца, из глубины души»<sup>59</sup>. Другой современник заключал, что эти слова становились его собственными мыслями и чувствами<sup>60</sup>. Многочисленные корреспонденты в своих письмах не просто просили, но утверждали о своей уверенности, что его молитва особая, достигающая Бога. «Ваша молитва Господу Богу угодна»<sup>61</sup>, — писала Анисия Ершова. Одна из духовных дочерей в 1897 г. признавалась, что живет спокойно лишь «под Вашим молитвенным покровом»<sup>62</sup>. Таким образом, еще при жизни за Иоанном Кронштадтским закрепился статус Всероссийского молитвенника<sup>63</sup>, даже Великого молитвенника Руси Святой<sup>64</sup>.

Эти свидетельства примечательны тем, что по своему характеру они адресованы скорее монаху-отшельнику или старцу, нежели приходскому священнику, постоянно находящемуся в гуще общественных событий. В этом и состоит уникальность Иоанна Кронштадтского в русской церковной истории: он стяжал славу великого молитвенника не в монастырской тиши, а в миру, в центре мятежной столичной жизни, далекой от традиционного благочестия. Не случайно после его смерти В. В. Розанов точно охарактеризовал его как «великого старца»<sup>65</sup>.

В ходе беседы был затронут и сугубо аскетический вопрос — о борьбе с унынием и «хульными помыслами». Здесь между редакциями наблюдается любопытное разночтение. У архимандрита Андрея вопрошающий в недоумении спрашивает о лучшем способе борьбы с унынием и помыслами<sup>66</sup>, тогда как у преосвященного Михея он уже знает ответ («стараться не обращать внимания на внушения врага») и лишь просит подтверждения у отца Иоанна<sup>67</sup>. Ответ последнего, как это часто бывало, был прост и практичен, без сложных богословских рассуждений: на «хульные помыслы» «просто не нужно обращать внимания», не «соус-

<sup>56</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1121.

<sup>57</sup> Там же. С. 1122.

<sup>58</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 672.

<sup>59</sup> Соловьев А., *прот.* Три раза в Кронштадте у отца Иоанна. Омск, 1903. С. 10.

<sup>60</sup> Посещение города Вильны отцом Иоанном Кронштадтским // Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский: Воспоминания самовидцев. М., 2011. С. 32.

<sup>61</sup> ЦГИА СПб. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 9 д. Л. 6.

<sup>62</sup> Там же. Д. 14 а. Часть 1. Л. 57.

<sup>63</sup> Там же. Д. 50. Л. 15.

<sup>64</sup> Там же. Л. 4.

<sup>65</sup> РГИА. Ф. 1082. Оп. 1. Д. 37. Л. 1.

<sup>66</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1122.

<sup>67</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 671.

лаждаться» ими<sup>68</sup>. В редакции Михея этот совет дополнен положительным делом: борьба должна вестись «призыванием имени Иисуса Христа, с тайным глумким покаянием»<sup>69</sup>.

Важнейшей особенностью духовного пути Иоанна Кронштадтского является то, что он, в отличие от большинства подвижников своего времени, не имел опытного духовного наставника. Исследователи единодушно отмечают, что жизнеописание пастыря «не сообщают о его духовных наставниках ни во время обучения, ни после»<sup>70</sup>. Как справедливо указывает Н. Киценко, отец Иоанн возрастал в духовной жизни не под руководством старца, но самостоятельно, черпая силы исключительно из изучения Священного Писания и собственного аскетического опыта<sup>71</sup>. В то время как мэтры «умного делания», подобные Феофану Затворнику, выстраивали детализированные системы духовного совершенствования<sup>72</sup>, отец Иоанн приходил к сходным результатам интуитивно, почти не опираясь на готовые схемы. У него не было не только личного духовника, но и систематического «литературного путеводителя»: из святоотеческого наследия он более всего почитал творения свт. Иоанна Златоуста и митрополита Филарета (Дроздова), однако и их изучал преимущественно в академический период<sup>73</sup>, не имея впоследствии времени для углубленного чтения восточных аскетов из-за чрезвычайно насыщенной пастырской деятельности.

На этом общая беседа была завершена. В ходе последовавших частных бесед отец Иоанн развивал мысль о том, что «в настоящее время» пастырское служение сопряжено с особыми трудностями, что требует от священника «высоты своего призвания»<sup>74</sup>. По его словам, настоящий пастырь не должен искать своего, не быть «себялюбивым», но, подобно «библейским пастырям», не щадить себя ради паствы и всегда «стоять в духе»<sup>75</sup>. Очевидно, что эти затруднения были связаны с наступлением секулярной культуры и утверждением антропоцентризма в европейской философской традиции, где со времен Ренессанса идеал богочеловека постепенно вытеснялся химерой человекобожества.

Примечательно, что учение самого Иоанна Кронштадтского также можно охарактеризовать как антропоцентричное, но в принципиально ином, христианском ключе. Усвоив с ранних лет, что человек есть «подобие Божества Вездесущего»<sup>76</sup> и «царь тварей земных»<sup>77</sup>, он утверждал, что мир был создан Богом именно для человека, дабы высшее творение наслаждалось его благами<sup>78</sup>. Таким образом, в антропологии отца Иоанна человек не просто полноправен (в строго библейском смысле), но и превосходит любые гражданские права. С другой стороны, в его произведениях присутствуют и предельно уничижительные характеристики: «Помни, человек, что ты нравственное и физическое ничтожество: нравственное — потому, что ты весь — грех, страсть, немощь, и физическое — потому, что тело твое есть земной прах»<sup>79</sup>. Лаконичной формулой этого диалектического понимания

<sup>68</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1122–1123.

<sup>69</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 672.

<sup>70</sup> Хондзинский Павел, свящ. Иоанн Кронштадтский. С. 366.

<sup>71</sup> Киценко Н. Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. С. 25.

<sup>72</sup> Ср. опыт постепенного духовного очищения: *Святитель Феофан Затворник*. Путь ко спасению. М., 2013. 494 с.

<sup>73</sup> Киценко Н. Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. С. 23.

<sup>74</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1123.

<sup>75</sup> Там же.

<sup>76</sup> *Святой праведный Иоанн Кронштадтский*. Дневник. Том 1: 1856. М., 2020. С. 20.

<sup>77</sup> *Св. Праведный отец Иоанн Кронштадтский*. Христианская философия. М., 1992. С. 3.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Моя жизнь во Христе / сост.: В. А. Десятников. М., 1992. С. 82.

можно считать его же афоризм: «Человек — бог, и человек — ничто»<sup>80</sup>. Из такого богословия ясно, что священник, по мысли отца Иоанна, призван быть поводом, ведущим паству по пути подлинного, то есть святоотеческого, антропоцентризма, который утверждает величие человека не вопреки Богу, а исключительно в Нем и через Него.

В ходе беседы Иоанн Кронштадтский обозначил в качестве одной из главных проблем современного ему общества «страсть к развлечениям»<sup>81</sup>. Преосвященный Михей в своей редакции уточнил, что под «развлечениями» отец Иоанн подразумевал прежде всего светскую культуру, в частности — театр<sup>82</sup>. Критика театра действительно занимала существенное место в публицистике отца Иоанна. В вышедшем в 1902 г. сборнике его высказываний «Христианская философия» театр неоднократно характеризуется как один из «мирских соблазнов», через который «враг человека — диавол» отвлекает людей от Бога. Иоанн Кронштадтский определял театр как «земное и греховное удовольствие», по сути языческое, поскольку «предметом и целью имеет чисто земные удовольствия, и к Богу никого не приводит, разве отрицательно, через сознание всей суетности театральных представлений»<sup>83</sup>.

Показательно, что в редакции преосвященного Михея присутствует упоминание об «интеллигентах» как распространителях вредных для народа «развлечений» — деталь, отсутствующая в версии архимандрита Андрея. Это краткое замечание позволяет обратиться к более общей теме отношения отца Иоанна к интеллигенции<sup>84</sup>. Для него так называемые «просвещенные люди» представляли собой главное препятствие на пути христианизации общества<sup>85</sup>, поскольку увлечение светской культурой, по его убеждению, вело к утрате духовных ориентиров. В этой связи задача пастырей, с точки зрения отца Иоанна, заключалась в том, чтобы вернуть людям подлинный смысл жизни<sup>86</sup>.

Завершая беседу, ее участники коснулись событий, происходивших в то время во Франции, где имели место гонения на католиков<sup>87</sup>. Отец Иоанн полагал, что корень духовного кризиса французского общества кроется в папстве, которое, оторвав духовенство от паствы, в конечном счете породило враждебное отношение сначала к клиру, а затем и к христианству в целом<sup>88</sup>. Примечательно, что эта тема отсутствует в редакции Михея и сохранилась лишь в первоначальной записи архимандрита Андрея. Данное умолчание вряд ли можно считать случайным. Напомним, что Франция в тот период являлась ключевым военно-политическим союзником России (о чем, кстати, свидетельствует и факт получения Иоанном Кронштадтским письма с «лучшими пожеланиями» от французского посольства<sup>89</sup>). В условиях неудач в Русско-японской войне, когда поддержка союзника была критически важна, критика в адрес французского правительства — даже продиктованная защитой христианских ценностей — могла быть расценена верховной властью как политически нежелательная. Вероятно, именно по этой причине епископ Михей, готовивший официальную публикацию, счел целесообразным исключить данный политически острый пассаж.

<sup>80</sup> *Св. праведный отец Иоанн Кронштадтский*. Христианская философия. С. 5.

<sup>81</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1124.

<sup>82</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 676.

<sup>83</sup> *Св. праведный отец Иоанн Кронштадтский*. Христианская философия. С. 31.

<sup>84</sup> Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством... С. 676.

<sup>85</sup> *Киценко Н.* Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. С. 111.

<sup>86</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1124.

<sup>87</sup> Речь идет об антикатолических законах Эмиля Комба: запрет военнослужащим посещать храмы, духовным лицам — светские образовательные учреждения, разрыв дипломатических отношений с Ватиканом.

<sup>88</sup> Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле. С. 1124.

<sup>89</sup> ЦГИА СПб. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 67. Л. 1

После беседы с сарапульским духовенством отец Иоанн покинул город и более его не посещал (впоследствии он побывал в Вятке лишь в 1907 г.). Рассмотренная беседа наглядно демонстрирует уникальный феномен Иоанна Кронштадтского как старца для белого духовенства — священника, у которого учились другие священники. Многие пастыри специально приезжали в Кронштадт, чтобы сослужить ему и воочию увидеть его служение<sup>90</sup>. В этом отношении сарапульскому духовенству уникально повезло: они получили возможность приобщиться к этому опыту непосредственно в своей епархии.

В беседе нашли отражение ключевые идеи, составлявшие суть личности и пастырства Иоанна Кронштадтского. Центральной среди них является мысль о том, что молитве можно научиться не только под руководством опытных наставников, но и через глубокое самопознание. Не отрицая значения святоотеческого наследия, отец Иоанн главный источник истины видел в Священном Писании, доступном для непосредственного восприятия каждым верующим. В эпоху, когда в духовной среде все больше распространялись научные знания, он предлагал альтернативный, «опытный» путь евангельского совершенствования.

Если религиозно-философские собрания начала XX в. так и не смогли привести интеллигенцию к Церкви, то Иоанн Кронштадтский своим личным благочестием сумел снискать уважение даже среди ее представителей и некоторых из них привести к православно-верной вере. Как точно охарактеризовал его профессор И. А. Сикорский, «Специальность отца Иоанна — нравственное усовершенствование себя и других. Его труды записаны не в книгах, не на полноте, но в миллионах сердец... Он словом, делом, примером, а более всего своей личностью воспитывает общество». По мнению Сикорского, духовный опыт отца Иоанна и есть подлинная философия, то «великое искусство» жизни<sup>91</sup>, о котором мечтали античные мудрецы.

Именно в этом и заключалась главная идея беседы с сарапульскими пастырями: убедительнее любой апологии или философского диспута оказывается сила личного благочестия, которое одно способно подлинно привлечь людей в Церковь.

### Список сокращений

ГМИР — Государственный музей истории религии (г. Санкт-Петербург).

ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга.

РГИА — Российский государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург).

### Список использованных источников и литературы

1. *Андрей (Ухтомский), архимандрит*. Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями. Казань: Тип. Императорского Университета, 1904. 6 с.
2. *Александр (Семенов-Тянь-Шанский), епископ*. Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский. М.: СПб.: Отчий дом; Иоанновский ставропигальный женский монастырь, 2011. 496 с.
3. *Басинский П. В.* Святой против Льва. Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой: история одной вражды. М.: АСТ, 2013. 572 с.
4. Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями // Новгородские епархиальные ведомости. Отд. Неофиц. 1904. № 16. С. 1095–1102.
5. Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями // Прибавление к Церковным ведомостям. 1904. № 39. С. 1518 – 1522.
6. Беседа отца Иоанна Кронштадтского с пастырями 21-го июня 1904 г. в г. Сарапуле // Вятские епархиальные ведомости. Отд. Неофиц. 1904. № 19. С. 1116–1125.

<sup>90</sup> *Басинский П. В.* Святой против Льва... С. 197.

<sup>91</sup> *Сикорский И. А.* Отец Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский) и его пребывание в Киеве // Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский: Воспоминания самовидцев. М., 2011. С. 64.

7. Беседа с сарапульскими пастырями // Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский: Воспоминания самовидцев. М.: Отчий дом, 2011. С. 11–20.
8. Государственный музей истории религии (ГМИР). Ф. 38. Оп. 1. Д. 23. Л. 23.; Д. 25. Л. 7;
9. *Ильяшенко Ф. А.* Отец Иоанн Кронштадтский в восприятии современников: дис. ... к. и. н. М., 2004. 225 с.
10. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Моя жизнь во Христе / сост.: В. А. Десятников. М.: Патриот, 1992. 888 с.
11. *Киценко Н.* Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 392 с.
12. Беседа Кронштадтского протоиерея отца Иоанна Ильича Сергиева с духовенством Сарапульского викариата // Екатеринбургские епархиальные ведомости. Отд. Неофиц. 1904. № 23. С. 665–676.
13. *Михаил (Семенов), иеромонах.* Отец Иоанн Ильич Сергиев (полная биография с иллюстрациями). СПб.: «Слово», 1903. 431 с.
14. *Одинцов М. И.* Иоанн Кронштадтский. М.: Молодая гвардия, 2014. 349 с.
15. *Орлов М. А.* Иоанн Кронштадтский в Вятском крае: новые данные из архивных источников // Вятская земля в пространстве исторической памяти: К 120-летию открытия Вятской ученой архивной комиссии: Материалы Всероссийской научной конференции (Киров, 20–21 ноября 2024 г.). Киров, 2024. С. 142–148.
16. Отец Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский) в г. Вятке // Вятские епархиальные ведомости. Отд. Неофиц. 1904. № 14. С. 811–814.
17. Отец Иоанн Ильич Кронштадтский в г. Сарапуле // Вятские епархиальные ведомости. Отд. Неофиц. 1904. № 14. С. 862–863
18. Отец Иоанн // Север. 1888. № 49. С. 15.
19. Посещение города Вильны отцом Иоанном Кронштадтским // Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский: Воспоминания самовидцев. М.: Отчий дом, 2011. С. 29–51.
20. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 442. Д. 2255.
21. *Святитель Феофан Затворник.* Путь ко спасению. М.: Сибирская благовозвница, 2013. 494 с.
22. *Святой праведный Иоанн Кронштадтский.* Дневник. Том 1: 1856. М., 2020. 298 с.
23. *Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский.* Христианская философия. М.: Издательский отдел Московского Патриархата (Изд. репринтное), 1992. 212 с.
24. *Сикорский И. А.* Отец Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский) и его пребывание в Киеве // Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский: Воспоминания самовидцев. М.: Отчий дом, 2011. С. 52–64.
25. *Соловьев А., протоиерей.* Три раза в Кронштадте у отца Иоанна. Омск: Тип. К. И. Демидовой, 1903. 61 с.
26. *Сурский И. К.* Отец Иоанн Кронштадтский. М.: Отчий дом, 2008. 719 с.
27. *Хондзинский Павел, свящ.* Иоанн Кронштадтский. Богословские воззрения // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 24. С. 365–373.
28. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Ф. 2219. Оп. 1. Д. 14 а. Часть 2; Оп. 1. Д. 9 д; Оп. 1. Д. 67.

# ОБЗОР ПРОТОКОЛОВ И ОТЧЕТОВ СОБРАНИЙ ЦЕРКОВНОГО ИСТОРИКО-АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА КАЗАНСКОЙ ЕПАРХИИ 1906–1916 гг.

*Тумаков Артур Дамирович*

*ассистент кафедры общей и церковной истории  
Казанской православной духовной семинарии*

*E-mail: dartyr95@mail.ru*

**Аннотация.** Статья посвящена обзору печатных протоколов Церковного историко-археологического общества Казанской епархии, а также рукописных протоколов и черновых бумаг Общества, хранящихся в Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета. Впервые вводятся в научный оборот ранее неизвестные материалы по историческому описанию некоторых церквей г. Казани (Пятницкая церковь, комплекс Вознесенской церкви, пещерка Спасо-Преображенского монастыря), а также дополнительные данные к истории сельских церквей Казанской епархии.

**Ключевые слова:** Церковное историко-археологическое общество Казанской епархии (ЦИАО КЕ)

## REVIEW OF THE MINUTES AND REPORTS OF THE MEETINGS OF THE CHURCH HISTORICAL AND ARCHAEOLOGICAL SOCIETY OF THE KAZAN DIOCESE 1906-1916

**Abstract.** This article reviews the printed minutes of the Church Historical and Archaeological Society of the Kazan Diocese, as well as the Society's handwritten minutes and draft papers, all stored in the Manuscripts and Rare Books Department of the N. I. Lobachevsky Scientific Library of Kazan Federal University. This article introduces previously unknown materials on the historical description of several churches in Kazan (Pyatnitskaya Church, the Ascension Church complex, and the cave of the Transfiguration Monastery), as well as additional data on the history of rural churches in the Kazan Diocese.

**Keywords:** Church Historical and Archaeological Society of the Kazan Diocese

**Artur Damirovich Tumakov,** Assistant Professor, Department of General and Church History Kazan Orthodox Theological Seminary.

Середина XIX столетия отмечена всплеском общественного интереса к отечественной истории, этнографии и коллекционированию. Развитие книгопечатания и массовой периодической печати, переживавшей во второй половине века настоящий подъем, способствовало приобщению широких слоев населения к достижениям науки и культуры.

Этот процесс не обошел и провинцию: в конце XIX в. значительно возросло количество типографий и объем издаваемой литературы, в частности, в Казанской губернии. Ключевую роль в консолидации местного «ученого братства» сыграло основание в 1878 г. при Императорском Казанском университете Общества археологии, истории и этнографии (действовало до 1931 г.). Наряду с ним существовал и ряд других научных объединений: Общество врачей (1868–1931), Экономическое общество (1839–1901), Общество естествоиспытателей (1869–1967) и др.

Интерес к местной церковной истории возникает еще в конце XVIII в. (достаточно вспомнить труды ректора Казанской духовной семинарии архимандрита Платона (Любарского)) и получает развитие в первой половине XIX столе-

тия (благодаря, в частности, работам архимандрита Гавриила (Воскресенского)). Однако качественный сдвиг произошел с началом издания в 1867 г. «Известий по Казанской епархии». Этот печатный орган способствовал проникновению интереса к истории в отдаленные уголки епархии — в уездные города и сельские приходы. Совокупность этих факторов заложила основу для формирования круга единомышленников, а впоследствии — и для создания отдельного общества.

Первое в России церковное историко-археологическое общество было основано в 1873 г. в Подольске при Киевской духовной академии<sup>1</sup>. К началу XX в. число подобных организаций по стране достигло двадцати.

К этому времени в Казанской епархии сложились все условия, необходимые для учреждения собственного исторического общества. Этому благоприятствовали мощная историческая школа Казанской духовной академии, активное развитие краеведения среди приходского духовенства, а также устойчивый интерес к местной истории в сельской пастве.

В 1905 г. на Казанскую кафедру прибыл архиепископ Димитрий (Самбикин) — известный церковный историк, получивший в 1904 г. степень доктора церковной истории. Сразу по прибытии на кафедру он констатировал отсутствие в епархии как древлехранилища, так и общества для изучения местной церковной старины и выступил с инициативой основать Церковно-археологический комитет.

Для реализации этой идеи 24 февраля 1905 г. прошло первое организационное собрание. На него были приглашены 14 наиболее авторитетных представителей казанской церковной и научной интеллигенции: Алексей (Дородницын) — епископ Чистопольский, викарий Казанской епархии, Митрофан (Симашкевич) — епископ Чебоксарский, викарий Казанской епархии, Михаил (Богданов) — архимандрит, ректор Казанской духовной семинарии, К. И. Владимирский — протоиерей Духосожественской церкви Казани, И. Т. Горизонтов — протоиерей Петропавловского собора Казани, П. В. Знаменский — заслуженный ординарный профессор Казанской духовной академии, Н. И. Ивановский — заслуженный ординарный профессор Казанской духовной академии, Н. А. Ипатов — секретарь архиепископа Казанского и Свияжского Димитрия (Самбикина), В. А. Нарбеков — заслуженный профессор Казанской духовной академии, В. И. Никитский — преподаватель женского Родионовского института благородных девиц, И. М. Покровский — доцент Казанской духовной академии, Е. И. Родзаевский — секретарь Казанской духовной консистории, К. В. Харлампович — преподаватель Казанской духовной семинарии, А. П. Яблоков — кафедральный протоиерей Благовещенского собора Казани<sup>2</sup>. Открыл собрание архиепископ Казанский и Свияжский Димитрий (Самбикин), кандидатура которого была выдвинута членами собрания на должность председателя Общества. Итогом собрания стало решение об учреждении Церковного историко-археологического общества Казанской епархии и начале разработки его устава. Основными авторами текста устава выступили профессор П. В. Знаменский, доцент КазДА И. М. Покровский и преподаватель КазДС К. В. Харлампович.

Торжественное открытие Церковного историко-археологического общества Казанской епархии (ЦИАО) состоялось 15 октября 1906 г. в архиерейском доме<sup>3</sup>. В дальнейшем заседания проводились в архиерейском доме, на квартире ректора Казанской духовной академии (КазДА) и в здании Дворянского собрания.

К началу 1917 г. общая численность Общества достигла 217 членов<sup>4</sup>. В него входили 28 почетных членов (25 избранных и 3 занимавших эту должность по

<sup>1</sup> Косых В. И. Церковно-археологические общества русской православной церкви (конец XIX — начало XX вв.) // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Чита, 2009. № 3. С. 122.

<sup>2</sup> Устав Церковного историко-археологического общества Казанской епархии. Казань, 1906. С. 6, 12.

<sup>3</sup> Открытие Церковного историко-археологического общества Казанской епархии (15 октября 1906 года). Казань, 1907. С. 5.

<sup>4</sup> Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1916 год. Казань, 1917. С. 3–4.

статусу), 9 членов-учредителей (4 из них одновременно входили в состав почетных членов), 148 действительных членов (67 — по должности и 81 — по избранию) и 36 членов-сотрудников.

Деятельность Общества реконструируется на основе анализа докладов, представленных на его заседаниях в период с 1906 по 1916 гг. Источником для анализа также служат сохранившиеся протоколы и отчеты, а также черновые бумаги Общества.

В первый год своей работы (1906–1907 гг.) Общество провело 11 заседаний. Тематический спектр прозвучавших докладов уже отражал ключевые направления его интересов: Среди всех докладов, прочитанных ЦИАО за год, можно выделить следующие: «Третий областной Церковно-археологический съезд во Владимире (профессор КазДА В. А. Нарбеков); «О церковных древностях Свяжского уезда (о жалованной грамоте 1682 г., о Евангелиях 1644 г. из церкви с. Русское Бурнашево и 1636 г. из церкви с. Ключищи, об Антиминсе конца XVII в. из церкви с. Красновидово)» (священник А. И. Боголюбов); «Священник П. П. Масловский и его учено-литературная деятельность» (профессор К. В. Харлампович); «Святейший Патриарх Иоаким III и об иконе Божией Матери “Паммакарита”» (протоиерей А. Ф. Зеленецкий)<sup>5</sup>.

На втором году работы (1907–1908) ЦИАО провело 9 заседаний. Наместились ключевые тематические блоки, определившие научный профиль Общества. Первое годовое собрание (14 сентября 1907 г.) открылось речью архиепископа Казанского и Свяжского Димитрия (Самбикина), выступившего с докладом о свт. Иоанне Златоусте (в память о 1500-летию со дня кончины). 17 марта 1908 г. почил основатель и первый председатель Общества архиепископ Казанский и Свяжский Димитрий (Самбикин). На ближайшем заседании в память о нем с докладом выступил профессор И. М. Покровский, освятивший научную и педагогическую деятельность почившего архипастыря. Историко-краеведческие изыскания этого года включали очерк архиепископа Никанора (Каменского) по древнейшей истории Казанского края, исследование Успенского собора Казани протоиерея М. И. Акрамовского и работу священника А. И. Боголюбова о селе Русское Бурнашево. Церковная топография обогатилась изучением некрополя Казанского кафедрального собора (проф. А. И. Александров) и анализом административной деятельности митрополита Филарета (Амфитиаторова) в Казани (прот. А. П. Яблоков)<sup>6</sup>.

В течение третьего года (1908–1909) состоялось 10 заседаний. Наблюдается углубление в региональную историю и археологию. Личное участие архиепископа Никанора (Каменского) выразилось в двух фундаментальных докладах, посвященных теме покорения Казани и анализу древних синодиков Казанского края (свяжского Успенского и казанского Зилантова монастырей, а также кафедрального Благовещенского собора). Священник А. И. Боголюбов продолжил систематическое изучение церковных древностей Свяжского уезда, а профессор К. В. Харлампович выступил с программным докладом «Об изучении церковных древностей Казанского края», формулируя методологические основы местных исследований и проблемы в деятельности Общества. Связь с общероссийской наукой поддерживалась через отчет профессора И. М. Покровского о XIV Всероссийском археологическом съезде<sup>7</sup>.

Четвертый год деятельности Общества (1909–1910), включивший 9 заседаний, отмечен дальнейшей профессионализацией его работы. Исследования стали более сфокусированными на конкретных артефактах: профессор К. В. Харлампович представил анализ археологических достопримечательностей двух казанских церк-

<sup>5</sup> Церковное историко-археологическое общество Казанской епархии (Протоколы Общества за первый год его существования). Казань, 1907. С. 3–24.

<sup>6</sup> Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1907/8 (II-й год существования Общества). Казань, 1908. С. 6–8.

<sup>7</sup> Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1908/9 год. (III-й год существования Общества). Казань, 1909. С. 5–9.

вей — Духосошестввенской и Грузинской, а профессор И. М. Покровский исследовал «вечные записи» середины XVIII в. Тематический диапазон оставался широким, о чем свидетельствует доклад профессора Е. Я. Полянского «Купель Вифсада», посвященный библейской археологии<sup>8</sup>.

За пятый год деятельности Общества (1910–1911) было проведено 9 заседаний. На этом этапе оформились ключевые исследовательские программы: межконфессиональные изыскания (доклад Н. Ф. Катанова «Легенда казанских татар о семи эфесских отроках»), церковная топография (исследование К. В. Харламповича о Троицкой церкви Казани), история монастырей (работа И. М. Покровского «Введение общежития в Седмиезерной пустыни. Общежительный устав ее и его особенности») и административная история (доклад А. П. Яблокова о передаче кремлевской Спасской церкви в военное ведомство)<sup>9</sup>.

К шестому году деятельности Общества (1911–1912) можно отнести тенденцию к сокращению количества заседаний (за указанный год Общество провело лишь 7 заседаний). Произошло углубление ранее заданных тем: Н. Ф. Катанов развивал межконфессиональную тематику (доклад «Обзор современных мусульманских сказаний о ветхозаветных событиях и лицах»), И. М. Покровский продолжил изучение истории Седмиезерной пустыни, а В. Ф. Залесский обратился к социальной истории, затронув вопрос просвещения инородцев (доклад «К истории просвещения инородцев Казанского края в 18 столетии»). Доклад Е. Я. Полянского о претории Пилата демонстрирует интерес Общества к библейской археологии<sup>10</sup>.

Седьмой год деятельности Общества (1912–1913) отмечен еще большим сокращением числа заседаний: их было всего 4. Однако научная деятельность не потеряла интенсивности: завершались многолетние исследования (цикл работ Н. Ф. Катанова («Сотворение мира и жизнь первых людей в раю, по учению казанских татар-старометодистов») и И. М. Покровского («Археологическое значение Вознесенского храма Седмиезерской пустыни»), а юбилейная речь последнего, посвященная 300-летию кончины митрополита Ефрема (27 декабря 1913 г.), подчеркнула мемориальную функцию Общества<sup>11</sup>.

1913–1914 гг. Восьмой год, несмотря на всего 5 проведенных заседаний, стал периодом интенсификации исследований. Профессора К. В. Харлампович («Малороссы на церковной службе в Казани XVII и XVIII веках»; «Исторические мелочи из столичных архивов, относящиеся к Казанскому краю») и И. М. Покровский («О месте рождения, страданий и погребения Муч. Авраамия Болгарского»; «Верхнее подворье Седмиезерной пустыни в Казани и церковь Свв. Богоотец Иоакима и Анны при нем в 17 и 18 веках») представили по два доклада, демонстрируя высокую продуктивность, а Н. В. Никольский обратился к литургической практике инородческих приходов, развивая тему, поднятую ранее В. Ф. Залесским<sup>12</sup>.

На девятый год деятельности Общества (1914–1915) оказало влияние начало Первой мировой войны (за год было проведено 6 заседаний). В этот период расширилась география исследований (доклад о церковной старине города Цивильска С. П. Сингалеви́ча) и рассматривалась памятнико-охранная деятельность (доклад архимандрита Иоасафа (Удалова) «Замечания о планах стройки над гробницей

<sup>8</sup> Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1909/10 год. (IV-й год существования Общества). Казань, 1910. С. 2–4.

<sup>9</sup> Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1910–1911 год (V-й год его существования). Казань, 1911. С. 2–3.

<sup>10</sup> Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1911–1912 год (VI-й год его существования). Казань, 1912. С. 2.

<sup>11</sup> Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1912–1913 год (VII-й год его существования). Казань, 1914. С. 3.

<sup>12</sup> Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1914 год (VIII-й год его существования). Казань, 1915. С.2–4.

митрополита Ефрема»). Н. В. Никольский продолжил систематическое изучение инородческих приходов (доклад «Требы в инородческих приходах в 1-й половине XIX века»), а К. В. Харлампович выступил с биографическим исследованием, посвященным архиепископу Димитрию (Ковальницкому)<sup>13</sup>.

За десятый год деятельности Общества (1915–1916) было проведено 8 заседаний. Этот год следует признать расцветом деятельности Общества перед его закрытием: значительно выросло количество докладов, расширился круг авторов (включая студентов и приват-доцентов), а тематика простиралась от византийской истории до археологии Волжской Булгарии. В этом году были представлены доклады епископа Анатолия (Грисюка) («Инородческий вопрос в древней Византийской церкви»), преподавателя Реального училища Казани П. М. Дульского («Собор Петра и Павла в Казани»), студента КазДА П. П. Иванова («Общественное жертвоприношение у крещенных татар по личным наблюдениям в июне 1916 года»), профессора КазДА Н. Ф. Катанова («Татарская надмогильная плита в Благовещенском соборе г. Казани»), священника И. Д. Никитина («К столетию Чебоксарского духовного училища»), два доклада приват-доцента Н. В. Никольского («Император Александр I в пределах Казанской епархии в 1824 году» и «Духовенство Казанской епархии в Отечественную войну 1812–1814 гг.»), профессора КазДА И. М. Покровского («Памяти Кирилла (Наумова), епископа Мелитопольского»), студента Казанского университета В. Ф. Смолина («Следы христианской колонии в Волжской Булгарии»), преподавателя КазДС В. П. Соколова («Древности Михаило-Архангельской церкви г. Чебоксар») и протоиерея А. П. Яблокова («Альбом ризницы Кафедрального собора»), что свидетельствует о неослабевающей научной активности общества<sup>14</sup>.

Важнейшим источником по истории Общества являются «Протоколы собраний Церковного Историко-Археологического общества Казанской епархии и бумаги ЦИАО КЕ за 1908 г.», хранящиеся в Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета (ед. хр. 3829). Памятник представляет собой папку с тремя большеформатными тетрадями протоколов за 1906–1915 гг. (объемом 92, 88 и 140 страниц; в последней тетради имеются утраты листов 24–44 и 93–140), а также разрозненные листы документов Общества за 1908 г. (105 листов). Последняя запись в протоколах датирована 10 марта 1915 г.

Ядро научной активности Общества составляли профессора Казанской духовной академии (Н. Ф. Катанов, В. А. Нарбеков, И. М. Покровский, Е. Я. Полянский), а также такие видные деятели, как преподаватель Казанской духовной семинарии К. В. Харлампович и кафедральный протоиерей А. П. Яблоков.

Наряду с научной работой, важнейшим направлением деятельности ЦИАО стало формирование древлехранилища и музея. Пополнение фондов осуществлялось как путем целенаправленного изъятия особо ценных предметов из приходских церквей для научного описания и сохранения, так и за счет добровольных пожертвований церковного причта (например, сосуд времен императрицы Елизаветы Петровны из села Икково Чебоксарского уезда<sup>15</sup> или Евангелие XVI в. из села Черемышево Лаишевского уезда<sup>16</sup>). Активным защитником церковных древностей выступал К. В. Харлампович, неоднократно поднимавший на заседаниях Общества вопросы о сохранении конкретных артефактов.

Ярким примером такой деятельности служит эпизод с древностями савиновской церкви. 17 апреля 1914 г. Харлампович обратил внимание членов Общества на недавно вышедшую книгу П. М. Дульского «Памятники Казанской старины», где

<sup>13</sup> Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1915 год. Казань, 1916. С. 6–7.

<sup>14</sup> Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1916 год. Казань, 1917. С. 5–22.

<sup>15</sup> ОРРК НБЛ К(П)ФУ. Ед. хр. 3829. Т. III. С. 108.

<sup>16</sup> Там же. С. 33.

автор, указывая на уникальные предметы из села Савиново (церковную преграду, царские врата времен царя Михаила Федоровича, иконы и утварь), предлагал передать их в музей Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. К. В. Харлампович, оспорив это предложение, заявил, что ЦИАО обладает преимущественными правами на эти памятники, и настоял на создании комиссии для их экспертизы на месте<sup>17</sup>.

По итогам работы комиссии, 14 октября 1914 г. был заслушан доклад, в котором рекомендовалось изъять из церкви села Савиново и передать в музей Общества ряд ценных предметов: алтарную преграду, царские врата, напрестольный крест, дарохранительницу, оловянное блюдо, сумку для дароносицы, малый воздух, опись XVIII в. и потребник<sup>18</sup>. Часть этих вещей впоследствии была передана в фонды Национального музея Республики Татарстан.

Продолжая тему музейного собирательства, следует отметить, что на заседании 3 декабря 1914 г. К. В. Харлампович предложил пополнить коллекцию дубовой купелью из церкви села Буртасы Свияжского уезда. Постановлением Общества в консисторию было направлено ходатайство об изъятии и передаче памятника через благочинного священника Н. Ефимова<sup>19</sup>.

Вопросы сохранения памятников, хотя и поднимались нечасто, становились предметом принципиального обсуждения, когда речь шла о вопиющих случаях их уничтожения. На собрании 14 октября 1914 г. член ЦИАО К. В. Харлампович выступил с докладом, центральным элементом которого стала публикация из газеты «Камско-Волжская Речь» (№ 106 от 14 мая 1914 г.). Приведя пространную цитату от свияжского корреспондента (имя не указано), Константин Васильевич ознакомил Общество с деталями скандала: «В нашем мужском монастыре много есть памятников, связанных с именем Св. Германа, мощи которого покоятся в храме этого монастыря. По видимому администрация монастыря во главе с епископом Макарием, не особенно ценит и бережет эти памятники. На днях были срублены вековые деревья, которые посажены были лично Св. Германом, а срублены деревья только потому что на этом месте администрация монастыря решила развести сад. В это же время в монастыре разобрали и уничтожили исторический памятник временен Иоанна Грозного, большую кирпич[ную] стену, прекрасно сохранившуюся. Стену эту разобрали потому, что монастырю нужен был на какую-то постройку кирпич. Почему бы на это не обратить внимание Казанскому археологическому обществу» (орфография оригинала сохранена)<sup>20</sup>.

Реакция научного сообщества на этот инцидент была незамедлительной. Секретарь Общества Г. Я. Воскресенский доложил, что Императорское археологическое общество направило в консисторию запрос. Получив от монастыря объяснения, которые были признаны неосновательными, Археологическое общество постановило вынести администрации монастыря порицание «за то, что ограда была сломана и деревья срублены без сношения с Археологическим Обществом»<sup>21</sup>. Сам факт обсуждения этого дела в ЦИАО подчеркивает его роль в формировании общественного мнения и солидарности с общероссийскими научными институтами в деле охраны наследия.

Систематическая работа по историко-статистическому описанию церковей епархии была важнейшей инициативой ЦИАО. Методика этого труда была детально регламентирована, о чем свидетельствует повестка, рассмотренная на собрании 20 марта 1914 г.: «Просить предписать благочинным советам избрать для каждо-

<sup>17</sup> ОРРК НБЛ К(П)ФУ. Ед. хр. 3829. Т. III. С. 123–124.

<sup>18</sup> Там же. С. 128–129.

<sup>19</sup> Там же. С. 132–133.

<sup>20</sup> Там же. С. 126–127.

<sup>21</sup> Там же. С. 127.

го округа особое лицо, которому и поручить собрание и обработку материалов для историко-статистического описания церквей и приходов округа, каковое описание произвести в четырех месячный срок и затем чрез благочинный совет представить в консисторию. Вместе с сим постановлено и просить правление академии и семинарии расположить своих воспитанников к оказанию посильного содействия своим личным трудом лицам, имеющим составить описания церквей округа» (орфография оригинала сохранена)<sup>22</sup>.

Данный документ демонстрирует стремление к централизации и унификации краеведческой работы, а также к привлечению к ней интеллектуального ресурса духовных школ. Одним из самых активных сторонников этой программы был священник Ядринского уезда Н. А. Архангельский: еще в 1909 г. он обращался с предложением составить и издать справочную книгу о местных престольных праздниках, а в 1914 г. неоднократно интересовался в Обществе ходом работы над описаниями по своему уезду и епархии в целом<sup>23</sup>. Частично данная идея получила реализацию лишь в настоящее время (в 2024 г.), изданием православного церковного календаря Татарстанской митрополии.

На заключительном из известных на сегодняшний день заседании Общества (по материалам рукописных протоколов), состоявшемся 10 марта 1915 г., был рассмотрен ряд ключевых вопросов, свидетельствующих о планомерной работе над главными проектами. Во-первых, был утвержден порядок публикации историко-статистических описаний: «Имели суждение и постановили: избрать комиссию для ред[актирования] описаний церквей и приходов в лице преподавателя КазДС К. В. Харламповича и преподавателя миссионерских курсов Н. В. Никольского и поручить им печатание описаний начиная с Казанского уезда в алфавитном порядке» (орфография оригинала сохранена)<sup>24</sup>. В дальнейшем, в 1916 г., под редакцией К. В. Харламповича и Н. В. Никольского в нескольких номерах периодического епархиального издания «Известия по Казанской епархии» были опубликованы историко-статистические описания по 15 приходам Казанского уезда, вышедшие также отдельным оттиском<sup>25</sup>. Во-вторых, в музей Общества была передана важная реликвия — подлинный циркуляр архиепископа Казанского Вениамина (Пуцек-Григоровича), относящийся к периоду пугачевского бунта, текст которого был ранее опубликован в журнале «Православный собеседник» за 1868 г.<sup>26</sup>

Протокол заседания от 10 марта 1915 г. является последним в сохранившейся рукописной документации ЦИАО. На текущий момент сведения о наличии журналов за последующий период, вплоть до 1917 г., в фондах Отдела рукописей и редких книг (ОРРК) Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета, а также в других архивохранилищах Казани, отсутствуют.

Отдельный комплекс в составе архивного фонда образуют бумаги Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1908 г. (105 листов). Этот массив включает в себя как деловую переписку и корреспонденцию, адресованную Обществу, так и отдельные рукописи по истории Казанской епархии. Наиболее репрезентативные и ценные из этих документов будут предметом специального рассмотрения в дальнейшем исследовании.

В начале 1908 г. Церковное историко-археологическое общество Казанской епархии предприняло шаги по выведению местной историко-мемориальной инициативы на общероссийский уровень. В феврале в редакцию газеты «Новое

<sup>22</sup> ОРРК НБЛ К(П)ФУ. Ед. хр. 3829. Т. III. С. 119–120.

<sup>23</sup> Там же. Т. II. С. 58.

<sup>24</sup> Там же. Т. III. Л. 140.

<sup>25</sup> Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии Вып. III. Казанский уезд. Казань, 1916. 195 с.

<sup>26</sup> Там же.

время» поступило письмо от ректора Казанской духовной академии, епископа Чистопольского Алексия (Дородницына), который одновременно являлся председателем ЦИАО. В этом пространным обращении, датированном 20 февраля 1908 г., содержится развернутая аргументация в пользу сооружения памятника на могиле митрополита Казанского Ефрема как акта всероссийского значения в преддверии 300-летия Дома Романовых.

Письмо епископа Алексия, являющееся ценным историческим источником, гласит: «Милостивый государь, господин редактор! Покорнейше прошу Вас дать место в вашей уважаемой газете настоящему моему письму. В № 585 газеты «Колокол» (27 января сего года) напечатана статья А. Волынца “К 300-летию дома Романовых”, автор этой статьи, указывая на то, что в нынешнем году исполняется 295 лет, а через 5 лет, в 1913 г., исполнится 300-летие воцарения Дома Романовых, высказывает пожелание, чтоб эта великое святое событие в истории русского народа было достойным образом ознаменовано, как акт великой милости Бога к русскому народу, сохранившего для оного царствующий российский Дом Романовых в продолжение 300 лет. По мнению автора, таковым вещественным ознаменовани-ем этого юбилея было бы приведение в исполнение давнего уже намерения православно-русского населения г. Варшавы соорудить в г. Варшаве «Филаретовскую часовню» (а еще лучше храм) на месте мученического пребывания в польском плену Патриарха Филарета, Родоначальника Благословенной династии Романовых, и для осуществления этого следовало бы теперь же учредить особый комитет и открыть всероссийскую подписку. По сему поводу Церковное Историко-Археологическое Общество Казанской епархии считает долгом довести до сведения сынов российского государства следующее: в г. Казани, в Спасо-Преображенском монастыре в так называемой “Пещерке” находится могила приснопамятного митрополита Казанского Ефрема, принимавшего участие в избрании (он первый подписал грамоту об избрании) и венчавшего на Всероссийский престол первого Царя из Дома Романовых — Михаила Феодоровича. Пещерка эта хотя и содержится в надлежащей чистоте, но очень мало поместительна и стара. Поэтому в последнее время возникло желание расширить и благо украсить эту “Пещерку”, сделать эту часовню достойной памятнику великого события в истории нашего Отечества. Дело это горячо ведет Высокопреосвященнейший Димитрий, архиепископ Казанский; основанный им Казанское Церковное и Археологическое Общество, и Казанское Общество русского собрания. По мнению казанского ЦИАО, в создании величественной часовни над могилой митрополита Ефрема было бы также достойным ознаменованием светлого празднования воцарения ныне Царствующего в России Дома» (орфография оригинала сохранена)<sup>27</sup>.

Одним из ключевых направлений работы Общества было комплексное изучение истории христианства в Казанском крае, в частности, исследование монастырей и приходов, а также целенаправленное собирание уникальных исторических документов и артефактов. Ярким примером служит храмовая грамота от 29 мая 1761 г. на построение Троицкой церкви в селе Норваш Цивильского уезда, переданная в древлехранилище Общества. Сама церковь, выстроенная в 1763 г. и перестроенная в 1868-м, была уничтожена пожаром в 1900-х годах<sup>28</sup>, что делает означенную грамоту (ныне хранящуюся в ОРРК НБЛ К(П)ФУ, ед. хр. 1802) особо ценным свидетельством.

Особый интерес представляет комплекс черновых документов, вложенных в протоколы ЦИАО. Эти бумаги содержат ценнейшие сведения о внутренней жизни Общества и истории края. Среди них выделяется записка заслуженного ординарного профессора КазДА С. А. Терновского, адресованная Обществу, в которой

<sup>27</sup> ОРРК НБЛ К(П)ФУ. Ед. хр. 3829 Т. IV. Л. 28–31.

<sup>28</sup> Там же. Л. 105.

он излагает свое мнение относительно издания историко-статистических описаний церквей и приходов епархии и рассчитывает возможную стоимость работ. Этот документ содержит исключительно важные данные, в частности, о тираже первого и единственного полного описания по Мамадышскому уезду (VI выпуск).

В своей записке С. А. Терновский, в частности, указывает: «Приступая к описанию церквей и приходов Казанской епархии Общество предлагает мне сообщить о стоимости предполагаемого издания и мои соображения о наилучшем выполнении сих предприятий. Относительно последнего вопроса думаю, что издание лучше будет выполнено только тогда, когда оно будет поручено одному лицу, которому будет только доставлено полная возможность иметь надлежащие справки, получая их официальным путем. Что касается первого вопроса о стоимости издания, то ответить на него можно будет только тогда, когда определится весь объем его. Поэтому приступать к изданию следует только тогда, когда в рукописи оно уже вполне будет подготовлено, что будет полезно и для единообразия его внутреннего содержания. По вопросу о ценности издания могу только сказать, что при издании описания церквей Мамадышского уезда (изданных в количестве 750 экз.) расходы на издание каждого листа (без платы за редакцию и корректуру) был равен 16 руб., но теперь типографские расходы возвысились вообще рубля на 2 на лист. При сем почитаю нужным присовокупить, что редакция Известий по Казанской епархии приступила к изданию описания церквей Мамадышского уезда уже после того, как собрала нужную для всего издания сумму. Иначе поступать она не может и на будущее время. Иметь нормальный ход дела должен быть таковым: прежде всего должна быть проредактирована вся рукопись, подлежащая изданию и четко переписана. Далее — должна быть на лицо собрана вся сумма, нужная на издание. После всего этого можно будет приступить к изданию, которое дано в размере 30 листов может быть окончено всего в 3 месяца, конечно, если не будет задержки со стороны корректора» (орфография оригинала сохранена)<sup>29</sup>.

В составе бумаг ЦИАО сохранились уникальные и ранее не публиковавшиеся материалы, существенно дополняющие наши знания о работе над историко-статистическим описанием православных церквей Казани. Особый интерес в этом отношении представляет рапорт священника Пятницкой церкви Николая Воронцова от 27 октября 1908 г., составленный для архиепископа Казанского и Свияжского Никанора (Каменского) накануне его архипастырского визита. Этот документ, созданный для информирования владыки, известного своим глубоким интересом к церковной истории, представляет собой комплексный срез жизни городского прихода, содержащий детальные сведения о храмовом здании, его святынях, утвари, финансовом состоянии, клире и социальном портрете паствы.

Рапорт священника Николая Воронцова: «Пятницкая церковь каменная — трехпрестольная: средний алтарь — посвящен празднику Рождества Пресвятой Богородицы, правопредельный — трем Святителям Казанским, левопредельный — Святой мученице Параскеве, нареченной Пятницей. Последний предел является древнейший по времени своего устройства (в конце XVI в. уже упоминается в «писцовых книгах» церковь Святителя Николая Зарайского, с пределом Параскевы Пятницы, что против Пятницких ворот), — почему и церковь сохранила наименование «Пятницкая», а не «Рождество-Богородицкой». Все три иконостаса в церкви вызолочены, — причем означенная позолота в 1903 г. тщательно поновлена иждивением бывшего 27 лет церковным старостой потомственного почетного гражданина Михаила Александровича Тюфилина. Внутренняя окраска церкви возобновлена на средства усердствующих прихожан, с небольшим добавлением из церковных сумм, летом 1905 г., тогда же церковь снаружи прочно оштукатурена цементом, а во следующем 1906 г. и снаружи покрашена в настоящий розовый цвет.

<sup>29</sup> ОРРК НБЛ К(П)ФУ. Ед. хр. 3829. Т. IV. Л. 99–104.

Главной святыней храма является большая местная икона Пресвятой мученицы Параскевы, украшенная в 1907 г. драгоценным приобретением: 31 мая указанного года рясофорная монахиня Казанско-Богородицкого монастыря Любовь Аркадьевна Чертова, родившаяся в 1823 г. и проживающая в монастыре с 1844 г., пожертвовала в Пятницкую церковь небольшой серебряной крест с заключенной в нем частицей мощей Святой мученицы Параскевы. Крест этот составлял фамильную святыню усопшей матери означенной монахини, Параскевы Николаевны Чертовой, урожденной княгини Шахаевой, и в роде Нижегородских князей Шахаевых передавался от поколения к поколению около 200 лет. С благословения почившего предшественника Вашего Высокопреосвященства, — сей святой крест был прикреплен и ныне находится на ризе храмового образа, у персей изображения Святой мученицы, как бы на месте наперсного креста. — Из других святых икон в храме примечательны: два больших заклиросных образа Святителя Николая, Преподобного Сергия, два больших образа Святителя Феодосия и Преподобного Серафима, освященные на мощах сих святых угодников, образ Святого Великомученика Пантелеймона, присланный в Пятницкую церковь досточтимым отцом Иоанном Кронштадтским с его собственноручной трогательной надписью, две старинные иконы: Успения Пресвятой Богородицы и Собора Святого Архистратига Михаила, оставшиеся целыми и невредимыми (*sic!*) во время бывшего в 1893 г. пожара. — Утварью церковь снабжена вполне достаточно: так, имеется семь напрестольных серебряных крестов, 5 Евангелий большого формата и 4 малого, — 4 серебро-позлащенных потира с полными к ним приборами. Ризницей за последние 9 лет церковь обогатилась: за это время приобретено священнических и диаконских облачений: 8 белых, 3 красных, 3 голубых, 3 зеленых, 5 желтых, 1 фиолетовое и 1 черное; за это же время причтом и старостой из прежней церковной ризницы роздано в беднейшие церкви Казанской епархии 22 облачения. — При церкви имеется небольшая библиотека, состоящая из 223 томов, преимущественно духовных журналов. — Материальные средства церкви — невелики: например, в 1907 г. поступило свечного дохода 418 руб. 60 коп., кружечного и кошелькового 369 руб. 40 коп.; но, благодаря пожертвованиям разных лиц является возможным вести церковное хозяйство без особого затруднения и аккуратно делать установленные взносы, каковых всего приходится в год до 500 руб.; таковых пожертвований, например, в прошлом году было 800 руб. — Богослужений в храме с 1 октября 1899 г. совершается ежедневно и неопустительно, причем не менее 5 раз в Седмицу служит местный священник, и в остальные дни — проживающий в приходе заштатный священник отец Василий Альфонсов, получающий за это вознаграждение из личных средств местного священника. По воскресным дням после вечерней (*sic!*) совершаются торжественные акафисты, сопровождаемые общим всенародным пением и систематическими беседами местного священника; пастырским же поучением непременно сопровождается и литургия каждого воскресного и праздничного дня. Местный причт состоит из трех лиц: священника Николая Воронцова (кандидат КазДА, на духовно-учебной службе с 1898 г., в священном сане в настоящем месте с 1899 г.), штатного диакона Иоанна Доринского (домашнего образования, на службе с 1867 г., в диаконском сане с 1885, на настоящем месте с 1898 г.) и диакона на псаломнической (*sic!*) вакансии Алексия Смирнова (домашнего образования, на службе с 1880 г., в диаконском сане с 1895 г., на настоящем месте с 1902 г.). Отцы диаконы относятся к своим обязанностям вполне исправно и к ежедневному богослужению являются неопустительно. Помещается причт в трехэтажном церковном доме против храма из средств для своего содержания получает вполне достаточно: церковного дохода в год не менее 2 000 руб. и % с причтового капитала, за последнее 9 лет достигшие почтенной цифры 7 654 руб. Церковным старостой с 1 февраля 1907 г. состоит казанский купец Димитрий Иоакинфович Горюнин; в настоящее время он для лечения больной жены выбыл в Петербург, и обязан-

ности его по церкви временно исполняет сын потомственного почетного гражданина Александр Михайлович Тюфилин. Приход состоит из 74 домов частных лиц и 11 домов казенных и общественных учреждений. Лиц, проживающих в приходе не менее 5 лет и таким образом являющихся так сказать, основными прихожанами — 191 мужского пола и 212 женского пола. Цифра лиц, проживающих менее этого срока при городском обычае часто менять квартиры колеблется, но все-таки достигает 2 000 человек. Раскольников и сектантов в приходе нет, иудеев и магометан также. Большинство прихожан составляют мелкие чиновники, купцы и мещане, но есть и лица интеллигентные, как, например, профессора, судебные деятели и другие. Нельзя сказать, что все прихожане аккуратно посещают свой приходской храм, но это объясняется тем, что в районе прихода находится Казанский монастырь и 5 домовых церквей, — а в ближайшем соседстве — Кафедральный собор и Спасо-Преображенский монастырь: в них и расходятся богомольцы, но и своя приходская церковь никогда не пустует. Долг исповеди и святого причастия в каждую Святую Четырнадцатую исполняют не менее 1 200 человек, кроме того многие говеют в дни Успенского и Рождественского постов. Главным пороком мелкого рабочего класса является, к сожалению, пьянство: с ним ведется пассивная пастырская борьба, иногда, благодарение Богу, не безуспешно. — Церковно-приходской школы нет, но дети не остаются без обучения, так как в районе прихода имеется четырехклассное городское училище и три министерских приходских и женская школа Казанского монастыря; кроме того мальчики старанием местного священника определяются и в образцовую школу при духовной семинарии. 12 почетнейших прихожан под председательством священника составляют церковно-приходской совет, усиленно работающий на пользу церкви и прихода. Так, совет расходует свои средства на неотложные церковные нужды, на жалование певчим, на содержание двух приютов для беспомощных вдов и сирот (на 20 человек), а денежную и материальную помощь беднякам прихода к праздникам Рождества Христова и Святой Пасхи, в случаях выхода в замужество, а также болезни и смерти. На все это в течение, например, прошлого 1907 г. израсходовано 657 руб. 27 коп., а в нынешнем году совет сверх обычных расходов еще употребил до 1 000 руб. на ремонт причтовых помещений, которые, благодаря этому, теперь выведены из своего прежнего плачевного состояния и приняли вполне приличный вид» (орфография оригинала сохранена)<sup>30</sup>.

Практическая деятельность ЦИАО по фиксации историко-культурного наследия, помимо сбора документов, включала в себя и визуальную документацию. Однако на этом пути Общество сталкивалось с объективными трудностями, о чем свидетельствует заявление священника Варваринской церкви от 21 июня 1908 г. В нем священник сообщает о выполнении поручения Совета ЦИАО сделать фотографический снимок образа Святой Великомученицы Варвары и объясняет причины неудачи: «Двухкратное фотографирование при дневной свете и таковое же при свете магния ночью одним из лучших фотографов города не дали удовлетворительных результатов. Каждый раз риза со всеми рельефами выходила прекрасно, но лицо и руки изображения не давали никакого отпечатка, по той причине, что покрыты слюдой. Устранить встретившееся препятствие из опасения серьезных повреждений и слюды, и ризы без самого иконостаса, в котором икона вставлена наглухо, я затруднился» (орфография оригинала сохранена)<sup>31</sup>.

Этот эпизод красноречиво свидетельствует о технических сложностях, сопровождавших становление научных методов документирования в церковной среде.

Особой интерес членов Общества вызывала архитектурная сохранность памятников культового зодчества. Ярким примером острой дискуссии вокруг сохранения храмового наследия служит рапорт священника Вознесенского прихода

<sup>30</sup> ОРРК НБЛ К(П)ФУ. Ед. хр. 3829. Т. IV. Л. 85–86 об.

<sup>31</sup> Там же. Л. 55.

Глеба Васильева на имя архиепископа Никанора (Каменского) от 4 февраля 1908 г. Документ детально описывает затяжной конфликт между приходом, епархиальным начальством и Императорской археологической комиссией относительно судьбы трех ветхих храмов — Вознесенского, Знаменского и церкви Иоанна Воина.

Священник Г. Васильев излагает следующее: «Неоднократные ходатайства епархиального начальства пред С[анкт]-П[етербургской] археологической комиссией о дозволении разобрать ветхие церкви (Вознесенский, Знаменский и Иоанна Воина [храмы]) и о создании нового одного храма вместо трех ветхих храмов доселе не имели желательных результатов. Археологическая комиссия в соединенном собрании представителей от Святейшего Синода, Академии художеств и Министерства Внутренних Дел постановила означенный храм сохранить в целости, дозволив в Вознесенском храме разобрать притвор, как не представляющий для археологии никакой ценности, и создать на месте притвора новый храм, расширив и в ширину, и в длину. Прихожане, заслушав о сем указ из Казанской духовной консистории решили: одна часть — оставить храм в том его виде, как он есть, отремонтировав его и приведя его в более благолепный вид; другая — разобрать притвор, расширить его, сделав таким образом: существующий алтарь обратить в ризницу, среднюю часть храма — в алтарь, а иконостас перенести на стену, отделяющую среднюю часть храма от притвора и по сторонам устроить два придела. Во главе указанного мнения стоит церковный староста г. Тихомирнов, и он же просил архитектора [Ф. Н.] Малиновского составить эскиз предполагаемого сооружения и приблизительно стоимость его /смету/. Проект и смета составлены, но 1) в виду решительного заключения архитектора Малиновского и всего строительного отделения Казанского губернского правления о ветхости и недолговечности существующего Вознесенского храма, я нахожу затрачивать на сооружение предполагаемого храма до 50 тыс. руб. не похвальным и не целесообразным, да и думаю, что 50 тыс. руб. будет далеко недостаточным для сего, 2) желанием археологической комиссией сохранить храм, по определению строительного отделения и самой археологической комиссией прогорелый от множества пожаров и разрушающейся (*sic!*), не достигнет цели — он рано или поздно должен будет погибнуть и не сохраниться для науки; 3) средств прихода для сохранения храма нет, а если действительно храм наш дорог археологии, то комиссии и нужно самой позаботиться о сохранении храма своим специальными на сей предмет средствами, приходу же нужно святое место прославления Бога и удовлетворения его религиозных потребностей, и пока есть, то и нужно всем поддерживать таковые; 4) полагаю, что разобрать храм и создать вместо него новый храм не потребует более расходов, намеченных сметой предполагаемого сооружения, по указанию археологической комиссии, и думаю, что ничего бы благоразумнее и непогрешительно для науки, так как храмы наши не представляют единично типичных построек; разобрать храм Вознесения и на оном месте воссоздать новый храм по желанию прихожан» (орфография оригинала сохранена)<sup>32</sup>.

Кульминацией в истории с храмами Вознесенского прихода стало официальное обследование, проведенное 27 марта 1908 г. В нем приняли участие представители ЦИАО (профессор В. А. Нарбеков и протоиерей А. П. Яблоков), члены Строительного отделения Казанского губернского правления, губернский инженер Ф. Н. Малиновский, губернский архитектор М. Я. Деминев и младший архитектор Ф. В. Усвечев<sup>33</sup>. По результатам осмотра был составлен акт, констатирующий: «Мы, нижеподписавшиеся, сего 27 марта 1907 г. произвели осмотр ветхой Вознесенской церкви в г. Казани по Вознесенской улице и в день осмотра нашли состояние ее в общем крайнее неблагоприятном в смысле прочности и безопасности, по чему

<sup>32</sup> ОРРК НБЛ К(П)ФУ. Ед. хр. 3829. Т. IV. Л. 20–22.

<sup>33</sup> Там же. Л. 37–37 об.

находим необходимым относимую церковь либо капитально отремонтировать, либо разобрать, на месте ее возвести новый храм, согласно потребности, ныне значительно увеличившегося числа, прихожан. Последнее, — то есть разборка, представляется более сообразнее уже по тому, что настоящий ветхий храм решительно не представляет собой никакой ценности в археологическом отношении, как с строительной конструкции, весьма обыкновенного креста и расположения пилонов и сводов, так и по потому отсутствию каких-то ни было интересных архитектурных форм. Представляется лишь желательным иметь снятый с натуры план церкви и фотографические снимки, как внутренней, так и внешних фасадов означенного храма» (орфография оригинала сохранена)<sup>34</sup>.

ЦИАО, согласившись с заключением комиссии, постановил войти в сношения с Императорской археологической комиссией, «имея в виду действительную ветхость Вознесенской церкви, отсутствия у прихода средств к ее сохранению, как памятника старины, а также и потребность прихожан иметь больший храм»<sup>35</sup>.

Однако Императорская археологическая комиссия в письме от 2 августа 1908 г.<sup>36</sup> заняла принципиально иную позицию, решительно выступив против разборки старинных храмов XVII в. Благодаря ее твердой позиции все три храма Вознесенского прихода конца XVII — первой трети XVIII вв. были в тот момент сохранены.

История, однако, имела трагический финал. Спустя почти три десятилетия, несмотря на все усилия по сохранению, по распоряжению советской власти храмы были разобраны. Материалы, оставшиеся после их уничтожения, были пущены на хозяйственные нужды: надстройку здания бывших Никольских номеров напротив и на городское жилищное строительство.

Завершая обзор деятельности Церковного историко-археологического общества за 1908 г., следует особо отметить его активную издательскую работу, направленную на введение в научный оборот и популяризацию материалов по церковной истории.

Среди документов ЦИАО сохранились сведения о масштабных издательских проектах. Так, в 1908 г. Обществом был издан «Тверской патерик», содержащий жизнеописания тверских святых. Тираж издания составил 2 400 экземпляров, что свидетельствует о серьезности намерений и наличии значительных для провинциального научного объединения ресурсов.

Помимо этого, в бумагах Общества отложились упоминания о его публикациях предыдущих лет, которые позволяют судить о тематическом диапазоне научных интересов членов ЦИАО. К числу таких изданий относятся: «Село Болгары или Успенское (Булгарское городище)» (1905) диакона И. М. Савосина — примечательно, что рукопись этого труда, прочитанная на одном из первых заседаний Общества, ныне хранится в ОРРК НБЛ К(П)ФУ (Ед. хр. 3830); «Город Свяжск Казанской губернии и его святыни» (1907) прот. А. П. Яблокова; «Святейший Патриарх Ермоген (17 февраля 1612 г.)» (1907); «Поминование Святейшего Патриарха Гермогена в Казани» (1907) священника Н. А. Воронцова; «Поминование Святейшего патриарха Гермогена и воспоминания о нем в Казани» (1907).

Данный перечень наглядно демонстрирует ключевые направления издательской программы Общества: археология и топография Казанского края (Булгарское городище, Свяжск), агиография (Тверской патерик) и увековечивание памяти выдающихся церковных деятелей, чья судьба была связана с Казанью (патриарх Ермоген).

<sup>34</sup> ОРРК НБЛ К(П)ФУ. Ед. хр. 3829. Т. IV. Л. 51.

<sup>35</sup> Там же. Л. 65.

<sup>36</sup> Там же. Л. 68.

### Список сокращений

КазДА — Казанская духовная академия.

КазДС (КДС) — Казанская духовная семинария.

ОРРК НБЛ К(П)ФУ — Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета (г. Казань).

ЦИАО (ЦИАО КЕ) — Церковное историко-археологическое общество Казанской епархии.

### Список использованных источников и литературы

#### *Источники*

1. Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета (ОРРК НБЛ К(П)ФУ). Ед. хр. 3829. Т. II; Т. III; Т. IV.
2. Открытие Церковного историко-археологического общества Казанской епархии (15 октября 1906 года). Казань: Центральная типография, 1907. 19 с.
3. Устав Церковного историко-археологического общества Казанской епархии. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1906. 12 с.
4. Церковное историко-археологическое общество Казанской епархии (Протоколы Общества за первый год его существования). Казань: Казанская типография, 1907. 24 с.
5. Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1907/8 (II-й год существования Общества). Казань: Центральная типография, 1908. 12 с.
6. Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1908/9 год (III-й год существования Общества). Казань: Центральная типография, 1909. 15 с.
7. Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1909/10 год (IV-й год существования Общества). Казань: Центральная типография, 1910. 7 с.
8. Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1910–1911 год (V-й год его существования). Казань: Центральная типография, 1911. 4 с.
9. Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1911–1912 год (VI-й год его существования). Казань: Центральная типография, 1912. 4 с.
10. Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1912–1913 год (VII-й год его существования). Казань: Центральная типография, 1914. 5 с.
11. Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1914 год (VIII-й год его существования). Казань: Центральная типография, 1915. 8 с.
12. Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1915 год. Казань: Центральная типография, 1916. 31 с.
13. Отчет Церковного историко-археологического общества Казанской епархии за 1916 год. Казань: Центральная типография, 1917. 48 с.

#### *Литература*

1. *Косых В. И.* Церковно-археологические общества русской православной церкви (конец XIX — начало XX вв.) // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия: Филология, история, востоковедение. Чита, 2009. № 3. С. 121–126.
2. Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии Вып. III. Казанский уезд. Казань: Центральная типография, 1916. 195 с.

# **ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО**

# ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ 1840–1918 (1920) гг.

*диакон Андрей Зотин*

*кандидат богословия, доцент кафедры литургико-канонических дисциплин  
Казанской православной духовной семинарии*

*E-mail: zotin\_andreyu@rambler.ru*

**Аннотация.** В данной публикации предпринята попытка исторического обзора преподавания дисциплины церковное право в Московской духовной академии в период с 1840 по 1918 (1920) год. Актуальность исследования личностей преподавателей и их методических и иных особенностей преподавания дисциплины «церковное право» обусловлена следствием возросшего интереса к изучению научного наследия канонистов дореволюционных духовных школ. Представляется весьма актуальным рассмотреть последовательность преподавания и традиции преподавания церковно-правовой школы Московской духовной академии, а также проанализировать вклад профессоров в каноническую науку.

**Ключевые слова:** церковное право, Московская духовная академия, церковное право в Московской духовной академии

## CHURCH LAW IN THE MOSCOW THEOLOGICAL ACADEMY 1840–1918 (1920)

**Abstract.** This publication attempts to outline the history of teaching the discipline of Canon Law at the Moscow Theological Academy in the period from 1840 to 1918 (1920). The relevance of the study of the personalities of teachers and the methodological features of teaching the discipline of “Canon Law” is due to the increased interest in studying the scientific heritage of pre-revolutionary theological schools. It seems very relevant to consider the sequence of teaching and the traditions of teaching the Church Law school of the Moscow Theological Academy, as well as to analyze the contribution of professors to canonical science.

**Keywords:** Canon Law, Moscow Theological Academy, Canon Law at the Moscow Theological Academy

**Deacon Andrei Zotin,** Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Liturgical and Canonical Disciplines of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

История церковно-правовой науки в дореволюционной Московской духовной академии (МДА) богата как выдающимися преподавателями, так и глубокими педагогическими традициями, что вызывает устойчивый исследовательский интерес.

Согласно свидетельству историографа МДА протоиерея С. Смирнова, первым преподавателем канонического права в Академии стал архимандрит Евсевий (Орлинский), впоследствии архиепископ Могилевский и Мстиславский. Именно он начал преподавание этой дисциплины в 1840 г.<sup>1</sup>, причем в тот период она именовалась «церковное законоведение». Биография архимандрита Евсевия характерна для многих иерархов синодального периода<sup>2</sup>.

Евфимий Поликарпович Орлинский (в монашестве — Евсевий) родился 21 декабря 1806 г. в селе Черный Верх Белевского уезда Тульской губернии в семье дьячка. Он получил начальное образование в Белевском духовном училище<sup>3</sup>, а в 1822 г.

<sup>1</sup> Смирнов С., *прот.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879. С. 400.

<sup>2</sup> Богданова Т. А. Евсевий (Орлинский Евфимий Поликарпович) // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 271.

<sup>3</sup> Там же. С. 271.

поступил в Тульскую духовную семинарию<sup>4</sup>. В 1828 г. Орлинский стал студентом Московской духовной академии<sup>5</sup>, которую окончил по первому разряду в 1832 г.<sup>6</sup>

За время обучения в МДА Орлинский зарекомендовал себя как дисциплинированный и исполнительный студент. Так, протоиерей С. Смирнов отмечает: «в январе 1829 г. выставлены «отличившимися со стороны доброго поведения и добрых расположений» ряд студентов среди, которых был студент низшего отделения <...> Евфимий Орлинский (ныне архиепископ Могилевский Евсевий) [отличавшийся. — А. 3.] благоустроенностью поведения и неопустительною исправностью в занятиях»<sup>7</sup>.

Свой жизненный путь даровитый выпускник МДА видел в монашеском служении. Эта цель начала воплощаться 29 мая 1832 г., когда Евфимий Орлинский был пострижен в монашество с именем Евсевий; 1 июля его рукоположили в иеродиакона, а 3 июля — в иеромонаха<sup>8</sup>. Принятие монашеского пострига ознаменовало начало нового, связанного с духовным образованием этапа в жизни иеромонаха Евсевия, который продлится много лет.

Уже 29 августа 1832 г. он был удостоен степени магистра и назначен инспектором и профессором церковной истории и греческого языка в Вифанскую духовную семинарию<sup>9</sup>. Однако всего через два с небольшим года, 25 ноября 1834 г., его перевели в Московскую духовную семинарию на должность инспектора и профессора философии<sup>10</sup>.

В августе 1838 г. иеромонах Евсевий был назначен инспектором и бакалавром богословских наук в Московскую духовную академию. С МДА связана еще одна яркая страница его биографии: пройдя путь от воспитанника до профессора<sup>11</sup> и ректора<sup>12</sup>, архимандрит Евсевий<sup>13</sup> провел в академической жизни множество полезных преобразований.

О содержании его курса по церковному праву судить сложно, поскольку сама дисциплина в тот период еще не была полноценно разработана. Тем не менее, о педагогической деятельности архимандрита Евсевия сохранились свидетельства в воспоминаниях некоторых студентов МДА.

Яркой иллюстрацией служат воспоминания протоиерея Дмитрия Кастальского, обучавшегося в МДА в период ректорства архимандрита Евсевия. Он, в частности, отмечал: «О ректор был довольно скучен, сказать по правде. Он и сам зевал на своих лекциях <...> о. Евсевий был только великий схоластик, раскладывал положения и доказательства по цифрам, и чрезвычайно утомлял своим счетом: во-первых, во-вторых... иногда дело доходило до двадцатых»<sup>14</sup>. Вероятно, такая ситуация сложилась из-за отсутствия разработанной программы по церковному праву: новоиспеченному ректору было объективно трудно совмещать административные обязанности с созданием нового академического курса.

В то же время на посту ректора архимандрит Евсевий проявил себя как эффективный администратор. Тот же прот. Д. Кастальский пишет, что отец Евсевий

<sup>4</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5278. Л. 9.

<sup>5</sup> Там же. Л. 9.

<sup>6</sup> Там же. Д. 2798. Л. 14.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> 30 мая 1840 г. назначен экстраординарным профессором по новому предмету — церковному законоведению. См.: ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 2798. Л. 14.

<sup>12</sup> 14 сентября 1841 г. ему поручена должность ректора Московской духовной академии. См.: ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 2798. Л. 14.

<sup>13</sup> 15 октября 1838 г. возведен в сан архимандрита. См.: Там же.

<sup>14</sup> У Троицы в Академии. 1814–1914 гг.: Юбил. сб. ист. мат.-лов. М., 1914. С. 89–90.

«ввел много порядка, к которому мы не привыкли: заставлял ходить в класс, подавать в срок сочинения, одним словом, стеснил нашу свободу, и мы говорили, что он препятствует успехам просвещения»<sup>15</sup>. Эта ирония мемуариста лишь подчеркивает решительность ректора в наведении строгой академической дисциплины.

Преподавательская деятельность архимандрита Евсевия в области церковного права была недолгой и завершилась в марте 1842 г. Краткость этого периода может объясняться уже отмеченной причиной — сложностью разработки курса. Можно предположить, что сам архимандрит Евсевий, осознавая проблему, озабочился поиском нового лектора, способного вывести дисциплину на должный академический уровень. Таким преемником стал молодой магистр и инспектор МДА иеромонах Агафангел (Соловьев)<sup>16</sup>.

Иеромонах Агафангел (в миру Алексей Соловьев) родился 8 февраля 1812 г. в селе Ильинское Шуйского уезда Владимирской губернии в семье священника. Первоначальное образование он получил во Владимирской духовной семинарии, которую окончил в 1832 г.<sup>17</sup>, после чего поступил в Московскую духовную академию. Окончив ее в 1836 г. со степенью магистра богословия<sup>18</sup>, он был в числе лучших выпускников оставлен при Академии для преподавательской деятельности.

20 августа 1836 г. решением Конференции МДА, утвержденным Комиссией духовных училищ, иеромонах Агафангел был возведен в степень магистра и назначен бакалавром на кафедру Священного Писания<sup>19</sup>.

Однако 3 марта 1842 г. в связи с необходимостью замещения вакансий ему было поручено временно, до конца 1841/42 учебного года<sup>20</sup>, читать еще два курса — нравственного богословия и канонического права. Согласно свидетельству протоиерея С. Смирнова, иеромонах Агафангел «занимал класс церковного законоведения с марта до июля 1842 г.»<sup>21</sup>

Таким образом, он так и не смог полноценно развернуть преподавание церковного права в МДА, поскольку уже в сентябре 1842 г. был переведен на должность ректора Харьковской духовной семинарии<sup>22</sup>.

В связи с его отъездом преподавание церковного законоведения было поручено другому молодому специалисту — выпускнику МДА 1842 г., бакалавру Ивану Николаевичу Аничкову-Платонову<sup>23</sup>.

Иван Николаевич Аничков-Платонов родился в 1816 г. в семье диакона<sup>24</sup>. В 1832 г. поступил в Московскую семинарию, а затем в 1838 г.<sup>25</sup> в МДА, которую окончил в 1842 г. первым магистром<sup>26</sup>. Как один из лучших выпускников, он был оставлен при академии преподавателем церковного права и церковного красноречия<sup>27</sup>, а с 1848 г. получил звание экстраординарного профессора<sup>28</sup>.

<sup>15</sup> У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. С. 96.

<sup>16</sup> *Цыпин В., прот.* Агафангел (Соловьев Алексей Федорович) // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 238.

<sup>17</sup> Там же. С. 238.

<sup>18</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5279 л. 5–6.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> *Смирнов С., прот.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). С. 400.

<sup>22</sup> Там же. 430.

<sup>23</sup> Аничков-Платонов (Иван Николаевич) // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 446.

<sup>24</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5282. Л. 15.

<sup>25</sup> Там же. Л. 15.

<sup>26</sup> У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. С. 219.

<sup>27</sup> Аничков-Платонов (Иван Николаевич). С. 446.

<sup>28</sup> *Смирнов С., прот.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). С. 339.

Его преподавательский дар и эрудиция получили неоднозначную оценку современников. С одной стороны, историограф МДА протоиерей С. Смирнов давал ему восторженную характеристику: «обладал отличным знанием древних и новых языков, был весьма начитан, и, наделенный обширною памятью, сообщал интерес своим лекциям разнообразными эпизодическими рассказами, соприкосновенными с предметом его чтений»<sup>29</sup>. С другой стороны, протоиерей Д. Кастальский в своих воспоминаниях отмечал иной студенческий взгляд: «Многоученный, тоже молодой бакалавр, Аничков хотел блистать своей эрудицией, но занимателен не был. Он жаловался на нас, что мы больше утешаемся цветочками, а не теми тяжеловесными сведениями, которые он сообщал нам»<sup>30</sup>.

Двенадцатилетнее преподавание церковного права Иваном Николаевичем Аничковым-Платоновым (1842–1854) ознаменовало ключевой этап в становлении этой дисциплины в МДА. Именно он, по сути, явился первым профессором, который предпринял попытку систематической разработки курса и придания ему полноценной академической постановки. Содержательное новаторство его подхода раскрывается в дошедшем до нас описании программы: «В программу курса вошли подробные исследования источников церковного права: на Востоке, в славянских землях и России, на Западе. 2-я часть курса посвящена устройству Православной Церкви и управлению ею, говорится об архиереях Греции и России в древнее время, о настоятелях монастырей, белом духовенстве, об учреждении Святейшего Синода. В отделе об управлении Православной Церковью рассматривается право духовного учительства, священнодействия и церковного суда»<sup>31</sup>. Несмотря на столь широкий замысел и проделанную работу, фундаментальный труд Аничкова-Платонова не был издан<sup>32</sup>, оставшись в рукописи.

Наиболее полное и структурированное описание содержания курса И. Н. Аничкова-Платонова принадлежит историографу МДА протоиерею С. Смирнову. Его развернутая характеристика не только подтверждает масштаб проделанной работы, но и позволяет реконструировать логику построения лекционного курса. Отец С. Смирнов, в частности, отмечал: «С 1842 до 1854 г. церковное право преподавал И. Н. Аничков. Наука не была нисколько обработана и требовались особые усилия со стороны наставника создавать ее. При тех богатых средствах, которыми обладал Аничков, при его многознании, трудолюбии и энергии, ему удалось составить самостоятельный курс лекций по программе довольно широкой. После введения, сказав об общих основаниях права церковного, он переходит к обзору источников права церковного, а) *на Востоке*. Здесь останавливается прежде всего на изъяснении мест Св. Писания, относящихся к предмету науки, говорит об Апостольском предании, о правах Соборов и Отцов Церкви; указывает следы собрания правил в деяниях 3-го и 4-го вселенских Соборов; говорит о частных собирателях правил в V и VI вв., рассматривает значение для церковного права законодательства Императоров Феодосия и Юстиниана; занимается обзором трудов Иоанна Схоластика, патриарха Фотия; сообщает сведения о трудах Пселла, Зонары, Аристена, Арменопула и Властаря; произносит суждение о греческих Кормчих Лейпцигской 1800 г. и Афинской 1841 г., б) *В землях славянских и в России*. Пересматривает кодексы правил церковных: болгарский, сербский и валахский. Указывает на первые следы употребления греческих церковных правил в России и говорит о переводе их на отечественный язык; сообщает сведения о дополнениях собрания этих правил уставами русских пастырей и государей, о исправлении славянского перевода Кормчей старанием митрополитов Кирилла и Киприана, Максима Грека и митрополита Макария, о Кормчей,

<sup>29</sup> Смирнов С., *прот.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). С. 34.

<sup>30</sup> У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. С. 219.

<sup>31</sup> Аничков-Платонов (Иван Николаевич). С. 446.

<sup>32</sup> Там же.

изданной при царе Алексее Михайловиче, о духовном регламенте, о своде законов относительно к составу церковного законоположения, и заключает этот отдел суждением об издании правил 1839 г. и рассмотрением устава духовных консисторий, в) *На Западе*. Здесь обзорекает древнейшие латинские переводы греческого кодекса церковных правил; говорит о Дионисии Малом, о прибавлении к греческим статьям правил западных соборов и епископов, об африканском кодексе церковных правил, о собрании папских декреталий в IX в., о Грациане болонском и его учениках, о новых прибавлениях к правилам до собора Тридентского. Отдел этот заключает общими замечаниями о новейших источниках права западной церкви у различных народов Европы. После сего Аничков говорит об устройстве Церкви Православной, о патриархах и вообще архиереях в Греции и России в древнее время, об учреждении Св. Синода, о настоятелях монастырей и белом духовенстве. Далее следует отдел об управлении Церкви Православной, в котором говорится о праве духовного учительства, священнодействия и церковного суда»<sup>33</sup>.

Таким образом, преподавательская деятельность профессора Аничкова-Платонова характеризовалась глубоким источниковедческим подходом. Именно ему, в отличие от предшественников, впервые удалось разработать и читать в МДА систематический курс церковного права, заложив тем самым основы его академической традиции.

Однако в 1854 г. его академическая карьера неожиданно прервалась. Иван Николаевич был уволен с духовно-училищной службы в связи с ходатайством митрополита Московского Филарета (Дроздова). Ходатайство было мотивировано необходимостью назначения И. Н. Аничкова-Платонова на открывшуюся священническую вакансию к церкви Космы и Дамиана в Шубине. На основании этого Святейший Синод своим определением от 27 июля 1854 г. постановил уволить его от должности<sup>34</sup>.

Это событие позволяет рассматривать личность И. Н. Аничкова-Платонова в более широком контексте. Он принадлежал к когорте выдающихся «платоников»<sup>35</sup>: «среди драгоценных камней, украшающих столетнюю ризу Академии, имена платоников, как показывают их биографии, всегда содействовали ее блеску, горели ярко и до некоторой степени самоцветно. И в качестве студентов Академии, и в качестве служителей Церкви, и в качестве профессоров по преимуществу, и в качестве учителей общественной жизни — платоники являли собой пример просвещенных деятелей, гуманных наставников, уважаемых церковных пастырей и проповедников, носителей возвышенных идеалов, оставляющих после себя светлые следы, добру память в исторической жизни родины. А некоторые из них как <...> Иван Николаевич Аничков <...> — и среди других блестящих имен Академии выделяются своими личными качествами и научными работами настолько, что делают честь ее истории»<sup>36</sup>.

Таким образом, становление церковно-правовой науки в Московской духовной академии на ее первом, учредительном этапе (1840–1854), заняло четырнадцать лет. Данный период обладает внутренней логикой развития и может быть разделен на два отчетливых хронологических отрезка:

1. 1840–1842 гг.: Период институционального становления. В это время церковное законоведение существовало как второстепенная дисциплина, которую чи-

<sup>33</sup> Смирнов С., *прот.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). С. 44–45.

<sup>34</sup> См. подробнее: ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5011.

<sup>35</sup> Особой инструкцией, написанной митр. Платоном утверждалось «учреждение студентов в Московской академии, содержимых коштом Платона, митрополита Московского», определялись правила и положение этой корпорации. Студентов называли «платоники» (звание оставалось за ними пожизненно): к фамилии добавлялась 2-я — Платонов. Эта форма обучения студентов перешла в новую МДА и просуществовала с небольшими изменениями до 1860 г. См.: Богданова Т. А. Платон (Левшин Петр Георгиевич) // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 56. С. 642–653.

<sup>36</sup> У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. С. 232.

тали преподаватели, не являвшиеся специалистами в области канонического права (архимандрит Евсевий, иеромонах Агафангел). Авторские курсы и методические разработки по предмету отсутствовали

2. 1842–1854 гг.: Период научно-методического становления. Этот двенадцатилетний период связан с деятельностью профессора И. Н. Аничкова-Платонова, который впервые разработал и начал читать в МДА систематический авторский курс церковного права.

Преемником И. Н. Аничкова-Платонова на кафедре церковного права стал другой выдающийся выпускник — Алексей Федорович Лавров-Платонов (1830–1891)<sup>37</sup>, впоследствии архиепископ Литовский и Виленский. Его назначение бакалавром по классу церковного законоведения и красноречия в 1854 г.<sup>38</sup> знаменует важный рубеж: впервые преподавание дисциплины было передано прямому ученику предыдущего лектора, что свидетельствует о формировании зачатков научно-педагогической преемственности.

Алексей Федорович Лавров-Платонов, сын священника<sup>39</sup> из Ярославской губернии, получил образование в Ярославской духовной семинарии (1844–1850) и Московской духовной академии, которую окончил по первому разряду в 1854 г.<sup>40</sup> Исследователи отмечают, что «как лучший и даровитый студент он сряду же был оставлен бакалавром при академии»<sup>41</sup>.

Его преподавательский путь в МДА, продлившийся 24 года, демонстрирует эволюцию от начинающего педагога к признанному эксперту. Современники вспоминали о трудном старте. По словам протоиерея С. Модестова: «Из молодых бакалавров, только что поступивших из предшествовавшего нам курса, преподавали Александр Федорович Лавров-Платонов, выпуска 1854 г., и Петр Алексеевич Смирнов — того же выпуска. Лавров — каноническое право; Смирнов — церковную археологию. Оба в своих чтениях не могли заинтересовать своих слушателей изложением своих наук по источникам иностранным и, главным образом, по неподготовленности к изучению преподаваемых ими наук»<sup>42</sup>. Схожие впечатления оставил и И. В. Смирнов: «По обязанности мы присутствовали в аудиториях на утренних лекциях <...> г. Лаврова <...> но не слушали их, а читали или газеты, или книги нужные для сочинения»<sup>43</sup>.

Однако, как подчеркивает тот же прот. С. Модестов, «впоследствии А. Ф. Лавров вполне овладел своим предметом, был вызываем в Синод для обсуждения канонических вопросов»<sup>44</sup>. Этот отзыв свидетельствует о значительном профессиональном росте, который привел к признанию его компетенции на самом высоком церковно-административном уровне.

Наиболее ценные сведения о А. Ф. Лаврове-Платонове как преподавателе сохранились в воспоминаниях его преемника по кафедре церковного права Н. А. Заозерского: «Лекции Александра Федоровича были содержательны, но сухи и утомительны. По складу своему они походили более на официальные доклады, представляющие исчерпывающую справку по данному вопросу, чем на научно обработанные трактаты или речи, претендующие на возбуждение в слушателях

<sup>37</sup> Яровой А., *свящ.* Алексей (Лавров-Платонов Александр Федорович) // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 669.

<sup>38</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5105. Л. 32.

<sup>39</sup> Яровой А., *свящ.* Алексей (Лавров-Платонов Александр Федорович). С. 669.

<sup>40</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5105. Л. 31

<sup>41</sup> Алексей (Лавров) // Русский биографический словарь. СПб., 1900. Т. 2. С. 18–19.

<sup>42</sup> У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. С. 124.

<sup>43</sup> Там же. С. 136–137.

<sup>44</sup> Там же. С. 124.

симпатии к проводимой оратором идее. Произношение их было ясное, отчетливое, но совершенно бесстрастное, вполне соответствовавшее содержанию. Хорошо помню, что первая лекция, обыкновенно посвящаемая разного рода “вступительным” объяснениям, началась приблизительно так: “Православная Церковь управляется догматами, канонами и законами. Первые служат предметом специальной науки — догматики, вторые — церковного законоведения, или права. Каноны ведут свое начало от св. апостолов, по преданию оставивших 85 правил и восемь книг «Апостольских Постановлений»”. А затем и повелась речь о древности этих памятников. Такой характер лекций, понятно, не мог снискать популярности в студентах. Их посещали или завзятые любители церковного права или намеревавшиеся писать кандидатское сочинение по церковному праву. Но незначительное количество слушателей, по-видимому, нимало не омрачало профессора. К студентам А. Ф. относился чрезвычайно хорошо, был снисходителен как на экзаменах, так и в оценке сочинений — черты, совсем не мирившиеся с его наружной холодностью, профессорской официальностью. Над кандидатскими сочинениями, писанными ему, студенты трудились весьма усердно. Если бы лекции его были напечатаны, они без сомнения, доставили бы колоссальный свод церковно-юридического материала»<sup>45</sup>.

Таким образом, в первые годы преподавания А. Ф. Лавров-Платонов, судя по всему, столкнулся с определенными трудностями в привлечении аудитории. Однако со временем ситуация изменилась: он не только разработал собственный курс лекций, но и приобрел высокий авторитет как в академической корпорации, так и среди студентов. К сожалению, этот курс так и не был издан.

Например, современники отмечали, что: «Столпом ортодоксализма в Академии был в то время известный профессор церковного права Александр Феодорович Лавров. Замкнутый в себя, тихий, молчаливый, чуждавшийся общества, Александр Феодорович, особенно после смерти жены, был истым монахом и в светском звании. Священной стариной отдавало от этого маститого, строгого канониста. Как будто из глубины докиновских времен восстал этот муж разума и силы и явился в нашу среду. <...> Самая фигура Лаврова (высокого роста, широкий в плечах, с большой русской бородой, наполовину с проседью, со спокойным выражением лица, при кротких, улыбающихся глазах) напоминала собой старинного русского боярина и внушала к себе невольное уважение. Имя его в нашем сознании было синонимом непоколебимой стойкости убеждений. Нам он казался носителем целого океана церковной учености. Тем поразительнее для нас было его необычайное смирение. Он всегда первый снимал шляпу при встрече со знакомыми своими, не исключая и студентов; лаврским иеромонахам он кланялся низко в пояс, а архиереям, приезжавшим по временам в Академию, непременно кланялся в ноги. При всяких поводах А. Ф.-ч подчеркивал свое особенное уважение к священному сану. Во всем просвечивала его исключительная церковность, — ни в одном только характере и направлении его чтений, а и в форме, во внешности, в языке»<sup>46</sup>.

Научное наследие профессора А. Ф. Лаврова-Платонова, посвященное ключевым каноническим проблемам его эпохи, весьма обширно. Как указывает протоиерей С. Смирнов, к числу важнейших трудов Александра Феодоровича относятся следующие публикации: «Новый вопрос в Православной Русской Церкви» («Прибавление к творениям святых отцов», 1871 г.); «Вторая апология по новому вопросу»; «Третья апология по новому вопросу» («Московские епархиальные ведомости» 1872 г., март); «Вдовы священнослужители» («Христианское чтение» 1870 г., № 12 и 1871 г., № 1); «Предполагаемая реформа церковного суда», 2 вып., 1873 г.; «Печатное письмо к А. С. Павлову» («Чтения в Обществе любителей духовного про-

<sup>45</sup> У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. С. 639–640.

<sup>46</sup> Там же. С. 185

свещения» 1876 г., № 8)<sup>47</sup>. Кроме того, ряд значительных сочинений, вышедших анонимно, также приписывается его авторству, в частности — «Предполагаемая реформа церковного суда» (1873) и полемический сборник «Чего желать для нашей Церкви» (1882–1885. Вып. 1–2)<sup>48</sup>. Отдельного упоминания заслуживает его руководство масштабным проектом «Общества любителей духовного просвещения» по изданию «Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец с толкованиями»<sup>49</sup>.

Таким образом, период преподавания А. Ф. Лаврова-Платонова в МДА представляет собой целую эпоху в истории кафедры церковного права. Становление Александра Федоровича как ученого-канониста позволило ему успешно применить теоретические изыскания в практической сфере. Так, «с 1870 по 1873 г. Лавров как выдающийся канонист участвовал в известной комиссии по преобразованию судебной части по духовному ведомству. Явившись от комиссии представителем и защитником суда епископского»<sup>50</sup>.

В своих научных трудах и общественной деятельности Александр Федорович Лавров-Платонов последовательно утверждал себя как принципиальный традиционалист и консерватор, бескомпромиссно отстаивавший канонический строй и уклад Русской Церкви. Его позиция хорошо охарактеризована в следующем пассаже: «На свои ученые труды и службу он смотрел как на свой долг пред Церковью, *de jure* и *de facto* отстаивая достоинство духовного сана и монашеского звания. <...> Ни карьеристом, ни любителем дешевой популярности он не был никогда, да и не мог быть по своему духовному складу. Он не любил либеральной шумихи и при случае не скупился на ядовитые замечания по адресу лиц, страдавших такой слабостью. Твердый в своих консервативных убеждениях, он уважал серьезных ученых и талантливых работников, не стеснясь рамками своего консерватизма»<sup>51</sup>.

Таким образом, подводя итоги обзору преподавательской деятельности профессора А. Ф. Лаврова-Платонова, можно утверждать, что двадцатичетырехлетний период его работы в МДА представляет собой целостный и значительный этап в развитии церковно-правовой науки в стенах академии.

*Второй этап (1854–1878): становление академической школы церковного права в МДА.* Преподавательская деятельность профессора А. Ф. Лаврова-Платонова и утверждение преемственности курса.

30 апреля 1878 г. Александр Федорович Лавров-Платонов был хиротонисан во епископа Можайского, викария Московской митрополии<sup>52</sup>. В связи с этим преподавание церковного права в Московской духовной академии было поручено одному из его лучших учеников — Николаю Александровичу Заозерскому<sup>53</sup>.

Николай Александрович Заозерский родился 12 апреля 1851 г. в семье священника Ярославской губернии (по разным сведениям, в дер. Леонтьево или с. Новое Угличского уезда)<sup>54</sup>. После учебы в Ярославской духовной семинарии в 1872 г. он поступил в Московскую духовную академию<sup>55</sup>, которую окончил по церковно-практическому отделению со степенью кандидата, получив право на соискание магистерской степени без дополнительного устного экзамена<sup>56</sup>.

<sup>47</sup> Смирнов С., *прот.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). С. 143–144.

<sup>48</sup> Яровой А., *свящ.* Алесий (Лавров-Платонов Александр Федорович). С. 669.

<sup>49</sup> Там же. С. 669.

<sup>50</sup> Алексей (Лавров). С. 18–19.

<sup>51</sup> У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. С. 641–642.

<sup>52</sup> Смирнов С., *прот.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). С. 446.

<sup>53</sup> Берташ А., *свящ.* Заозерский (Николай Александрович) // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 600.

<sup>54</sup> Там же. С. 600.

<sup>55</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5070. Л. 7.

<sup>56</sup> Там же. Л. 19.

30 июля 1876 г. Н. А. Заозерский был назначен преподавателем словесности, истории литературы и логики в Костромскую духовную семинарию<sup>57</sup>, однако его работа там оказалась недолгой. 20 сентября 1878 г., после успешной защиты магистерской диссертации на тему «Церковный суд в первые века христианства», Совет МДА избрал его доцентом на кафедру церковного права. 11 ноября того же года он был утвержден в этой должности, сменив своего учителя<sup>58</sup>.

С назначением Николая Александровича Заозерского начался качественно новый этап в развитии академического курса церковного права. Как вспоминал профессор МДА И. М. Громогласов (впоследствии священник и священномученик), до этого дисциплина не пользовалась популярностью у студентов, а ее лекции посещали лишь немногие любители канонической науки. Более того, она не была поставлена на должный академический уровень. О положении церковного права в ряду других академических дисциплин И. М. Громогласов отзывался так: «...долгое время не могла получить надлежащего значения и оставалась полузаброшенной, "как нелюбимое дитя в семье родной"»<sup>59</sup>.

Н. А. Заозерский целенаправленно работал над повышением академического уровня читаемого курса, параллельно совершенствуя и собственный научный потенциал. Важной вехой на этом пути стала защита 7 июля 1894 г. докторской диссертации «О церковной власти (основные положения, характер и способы применения церковной власти в различных формах устройства Церкви по учению православного канонического права)», после которой Совет МДА удостоил его ученой степени доктора церковного права<sup>60</sup>. Уже 8 августа 1895 г. Н. А. Заозерский был избран Советом академии на должность ординарного профессора по своей кафедре<sup>61</sup>.

Масштаб личности Николая Александровича был очевиден современникам. Они отмечали: «Трудно начертать целостную, живую, полную правды картину разносторонней деятельности Николая Александровича <...> Прежде всего, это — истый профессор, преданный всей душой своей науке <...> В течение всей жизни его не смущали и не соблазнили никакие привилегии внешней блестящей шумной и выгодной деятельности. Он остался верным своей науке и ей только одной служил»<sup>62</sup>.

За годы своей многолетней преподавательской деятельности профессор Н. А. Заозерский разработал оригинальный курс церковного права, имевший ярко выраженную научно-теоретическую направленность. Его главная заслуга, по оценке современников, заключалась в преодолении сугубо историко-археологического подхода к канонистике. Как подчеркивал профессор И. М. Громогласов: «...нельзя не отметить, что еще и до сих пор ученые исследователи, работающие в этой специальности, сосредоточивают свое внимание почти исключительно на разработке истории источников церковного права, т. е. того отдела науки, в котором на первый план выступают интересы и приемы историка, а не канониста в настоящем смысле этого слова. Вопросы догмы церковного права — наиболее важные и существенные — остаются поэтому в большинстве лишь едва затронутыми в нашей канонической литературе, и жизнь продолжает руководиться не столько ясно сознанными и научно установленными принципами, сколько не всегда безупречными нормами практической юриспруденции. Вам, глубокоуважаемый Н. А., больше, чем кому-либо из наших канонистов обязана русская наука разработкой вопросов именно этого порядка, — вопросов глубокой практической важ-

<sup>57</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5070. Л. 19.

<sup>58</sup> Там же. Л. 21.

<sup>59</sup> Из академической жизни // Богословский вестник. 1902. Т. 1. № 4. С. 747.

<sup>60</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5070. Л. 23.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Из академической жизни. С. 743.

ности, научному выяснению которых, за немногими исключениями, посвящены Ваши многочисленные литературные труды»<sup>63</sup>.

Курс церковного права, который профессор Н. А. Заозерский читал для студентов третьего курса МДА, имел четкую структуру и охватывал следующие ключевые разделы<sup>64</sup>:

1. *Введение в науку церковного права*: общее учение о праве; классификация права; особенности церковного права; задачи церковного права.
2. *История церковного права*: историческое обозрение источников права; а) канонических, б) исторических, и в) действующего законодательства.
3. *Система церковного права*: состав церковного общества; учение о лицах церковных; устройство и управление Церковью; общие начала церковной организации и церковной власти.
4. *А. Епархиальное управление*. Его формы. Состав учреждений епархиальных; круг их ведомств и порядок делопроизводства.  
*В. Окружное управление*. Его формы. Состав учреждений окружного управления; круг ведения их; порядок делопроизводства;
5. *Церковное имущество*.
6. *Церковное судопроизводство*.
7. *Брачное право*.

Наиболее точно сущность научных воззрений Н. А. Заозерского на предмет и метод церковного права была охарактеризована в поздравительной речи профессора И. М. Громогласова, приуроченной к 25-летию его учебной деятельности. В ней, в частности, подчеркивалось: «Для Вас, по собственному Вашему признанию, всегда была непреложной истиной и руководящим принципом мысль великого немецкого юриста, что система в праве, как и во всяком другом предмете, не должна привноситься извне, а должна быть почерпнута из самого предмета, если она не хочет стать элементом не облегчающим, а, наоборот — затрудняющим его понимание. “Приинкнуть к собственному голосу православного церковного права, уразуметь дух его, со всем вниманием отнестись к простым, но чрезвычайно разнообразным формам его институтов”, — вот то первое требование, которое предъявляете Вы к православному канонисту и которое, всегда строго примененное Вами к себе, дает такую высокую ценность Вашим исследованиям. Последние, при своих чисто научных достоинствах, особенно важны тем, что в лице их автора мы имеем строго православного канониста, которому совершенно неизвестен искусственный прием — втискивать право православной церкви в чуждые для него схемы и навязывать его содержанию юридическую логику, ему не соответствующую. Это характеристическое свойство Вашей ученой деятельности — ее полная самобытность, вытекающая из уважения к научной истине»<sup>65</sup>.

Важно отметить, что профессор Н. А. Заозерский был последовательным сторонником церковно-общественной реставрации канонического строя Русской Церкви. Так, священник Александр Берташ указывает: «...проявил себя как активный сторонник скорейшего созыва Поместного Собора с целью определения канонических принципов церковного устройства, водворения в церковном управлении “определенности и принципиально правовой устойчивости”»<sup>66</sup>. Общественно-церковные взгляды профессора Н. А. Заозерского нашли отражение в оценке протодиакона Сергия Голубцова, который так характеризовал его: «Авторитетный уче-

<sup>63</sup> Из академической жизни. С. 747–748.

<sup>64</sup> Отчет о деятельности Императорской Московской духовной академии // Богословский вестник. 1909. Т. 3. № 10. С. 41–42.

<sup>65</sup> Из академической жизни. С. 749.

<sup>66</sup> Берташ А., свящ. Заозерский (Николай Александрович). С. 602.

ный, талантливый лектор и простой в обращении человек. Активный сторонник созыва Поместного Собора Русской Церкви и многих реформ в ее устройении»<sup>67</sup>.

Продолжая традиции своего предшественника А. Ф. Лаврова-Платонова, профессор Заозерский также оставил обширное научное наследие в области церковного права. При этом сам Николай Александрович считал себя продолжателем дела другого выдающегося канониста — Алексея Степановича Павлова, выпускника и профессора Казанской духовной академии и Московского университета<sup>68</sup>.

Таким образом, тридцатитрехлетний период (1878–1911), в течение которого Н. А. Заозерский возглавлял кафедру, по праву можно считать временем расцвета канонической науки в МДА. Его преподавательская деятельность знаменует собой третий, завершающий этап в становлении академической школы церковного права.

*Третий этап (1878–1911):* расцвет науки церковного права в МДА. Деятельность профессора Н. А. Заозерского.

Данный период характеризуется выводом канонической науки на высокий академический уровень и укреплением преемственности в преподавании.

Однако этот этап завершился в связи с внешними обстоятельствами. После утверждения нового академического Устава (2 апреля 1910 г.<sup>69</sup>), введшего ограничение срока службы в 30 лет (п. 89), многие заслуженные профессора были вынуждены оставить свои должности<sup>70</sup>. В их числе оказался и возглавлявший кафедру церковного права Н. А. Заозерский. Освобождение кафедры вызвало серьезный конфликт вокруг ее замещения.

Как отмечает исследователь Т. А. Богданова, «хронологическая канва событий, связанных с замещением кафедры церковного права в МДА, такова. 6 октября 1910 г. Заозерский рекомендовал в качестве своего преемника экстраординарного профессора по кафедре истории и обличения раскола И. М. Громогласова, ректор академии епископ Феодор (Поздеевский) — известного церковного публициста, присяжного поверенного Н. Д. Кузнецова. Обсуждение кандидатов происходило в двух заседаниях совета Московской академии: 6 и 13 октября 1910 г. и оба раза сопровождалось длительной полемикой»<sup>71</sup>.

В ходе нескольких заседаний Совета академии оба претендента набрали равное количество голосов<sup>72</sup>, что привело к передаче вопроса на рассмотрение Святейшего Синода. Последний, после ряда ходатайств ректора епископа Феодора (Поздеевского) и выдвинутых им обвинений в «неблагонадежности» против профессора И. М. Громогласова, постановил уволить последнего из МДА и передать кафедру Н. Д. Кузнецову<sup>73</sup>.

Ключевой вопрос о причинах такого исхода Т. А. Богданова формулирует следующим образом: «Ответ на главный вопрос, почему воспитаннику и профессору МДА, ученику двух ведущих канонистов — Н. А. Заозерского и А. С. Павлова, — 18 лет преподававшему в МДА и готовившемуся к занятию кафедры церковного права, был предпочтен кандидат “со стороны”, явно не отличавшийся ни большей “благонадежностью” во взглядах, ни более солидной научной подготовкой, следу-

<sup>67</sup> Голубцов С., протоиерей. Московская духовная академия в начале XX века. Профессора и сотрудники. Основные биографические сведения. М., 1999. С. 42.

<sup>68</sup> Берташ А., священник. Заозерский (Николай Александрович). С. 605.

<sup>69</sup> Богданова Т. А. Из академических «историй»: замещение кафедры церковного права в Московской духовной академии в 1910 г. // Вестник церковной истории. 2007. № 5. С. 32.

<sup>70</sup> Устав православных духовных академий, высочайше утвержденный 2 апреля 1910 г. Казань, 1910. С. 20.

<sup>71</sup> Богданова Т. А. Из академических «историй»... С. 32.

<sup>72</sup> См. подробнее: Там же. С. 31–77.

<sup>73</sup> Там же. С. 32.

ет, возможно, искать в принадлежности Кузнецова и Громогласова к различным церковным «партиям»<sup>74</sup>.

Исход профессорской «избирательной кампании» определялся не столько научными заслугами кандидатов, сколько их принадлежностью к различным идейным течениям в церковной среде. Так, Н. Д. Кузнецов и ректор епископ Феодор (Поздеевский) с частью академической корпорации входили в Самаринский (Новоселовский) кружок, тогда как профессор И. М. Громогласов и другие члены профессуры состояли в кружке при «Обществе любителей духовного просвещения»<sup>75</sup>. Как резюмирует Т. А. Богданова: «Борьба вокруг замещения кафедры церковного права в МДА обнаружилась раскол внутри академических корпораций и отсутствие единства среди иерархии»<sup>76</sup>. Таким образом, в результате этого конфликта кафедру церковного права возглавил кандидат «со стороны» — Николай Дмитриевич Кузнецов<sup>77</sup>.

Николай Дмитриевич Кузнецов родился 4 апреля 1863 г. в Вязьме Смоленской губернии в семье чиновника Дмитрия Ивановича Кузнецова<sup>78</sup>. Он получил разностороннее образование: в 1882 г. окончил 4-ю Московскую гимназию, а в 1886 — физико-математический факультет Московского университета со степенью кандидата<sup>79</sup>. Параллельно с профессиональной деятельностью (он был присяжным поверенным) Н. Д. Кузнецов заочно прошел курс Санкт-Петербургской духовной академии (1887–1891), которую окончил со званием действительного студента<sup>80</sup>. Его обращение к богословию получило законченное выражение в 1901 г. защитой в СПбДА кандидатской диссертации на тему «Христианство как идеал личной жизни человека на первых ступенях его развития»<sup>81</sup>.

Обладая уникальным сочетанием светского и духовного образования, Н. Д. Кузнецов успешно реализовал себя на юридическом и общественном поприще. Его карьера включала чтение лекций в Ярославском лицее, работу в Предсоборном Присутствии, а также продвижение от помощника до полноправного присяжного поверенного Московской судебной палаты<sup>82</sup>.

Еще до вступления в должность доцента МДА Николай Дмитриевич приобрел репутацию видного общественного деятеля. Как отмечают исследователи, он «стал известен как общественный деятель, специализирующийся на конфессиональных проблемах страны. В частности, в своих выступлениях он отстаивал идею освобождения Церкви от чрезмерной опеки самодержавия и выступал за ее преобразование с активным участием мирян. Подобная тема была весьма актуальна в данное время, что привело его к сотрудничеству с рядом известных газет, критиковавших недостатки Русской Православной Церкви. В то же время царское правительство периодически запрещало ему чтение лекций не только из-за обличительной деятельности, но и из-за канонических расхождений с официальной доктриной»<sup>83</sup>.

Важной вехой в его академической карьере стала защита в 1911 г. в Казанской духовной академии магистерской диссертации «К вопросу о свободе совести. Закон о старообрядческих общинах в связи с отношением церкви и государства»<sup>84</sup>.

<sup>74</sup> Богданова Т. А. Из академических «историй»... С. 35–36.

<sup>75</sup> Там же. С. 36.

<sup>76</sup> Там же. С. 37.

<sup>77</sup> Голубцов С., протоиерей. Московская духовная академия в начале XX века. С. 56.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> Там же.

<sup>80</sup> Там же.

<sup>81</sup> Там же.

<sup>82</sup> Фабинский М. В. «Защитник православных верующих». Деятельность профессора церковного права Николая Дмитриевича Кузнецова в первые годы советской власти 1917–1922 гг. // Наука техника и образование. 2014. № 4. С. 79.

<sup>83</sup> Там же.

<sup>84</sup> Голубцов С., протоиерей. Московская духовная академия в начале XX века. С. 56.

Протоиерей Сергей Голубцов указывает на прямую связь между этим событием и предшествовавшим внутри академическим конфликтом: добившись увольнения профессора Громогласова, епископ Феодор (Поздеевский) обеспечил «Н. Д. Кузнецову защиту магистерской диссертации в родной ему (т. е. еп. Феодору) Казанской Духовной Академии»<sup>85</sup>.

Проведенный анализ наглядно демонстрирует, что епископ Феодор (Поздеевский) предпринимал последовательные усилия по продвижению на кафедру церковного права своего ставленника и единомышленника по Самаринскому кружку — Н. Д. Кузнецова.

Это назначение привело к принципиальным последствиям для академической школы. Если понимать преемственность как непосредственную передачу курса от учителя к ученику, то необходимо констатировать, что с приходом Николая Дмитриевича Кузнецова эта вековая традиция в МДА была прервана.

Ярким свидетельством обоснованности данного тезиса служит письмо профессора И. М. Громогласова Н. Н. Глубоковскому, в котором он детально излагает свою позицию в ходе тех событий: «Н. А. Заозерский прочитал свой письменный доклад, в котором указал на меня как на единственно желательного заместителя своего, мотивируя это указанием на мою подготовленность к преподаванию церковного права отличным знакомством с каноническими памятниками и с самой системой церковного права, изученной мною под руководством А. С. Павлова, курс которого мною именно и был издан, на мои печатные работы по церковному праву, на то, что мои занятия по кафедре истории и обличения раскола заставляли меня иметь дело, между прочим, с источниками церковного права, наконец, на мои преподавательские качества, на исключительную, по словам докладчика, способность свободным живым словом излагать научные сведения с академической кафедры. После доклада Н. А. Заозерского я заявил совету о своем желании перейти на кафедру церковного права, при которой я и был именно оставлен стипендиатом, к замещению которой подготовлялся слушанием университетских лекций по юридическим наукам, соприкосновенным с правом церковным, и указал на свои печатные работы, свидетельствующие о неоскудевавшем за все время с окончания мною академического курса интересе к церковному праву. После этого я оставил заседание, предполагая, что мое дальнейшее присутствие в нем излишне»<sup>86</sup>.

Наглядным подтверждением разрыва научной традиции служит сохранившаяся учебная программа Н. Д. Кузнецова, которая принципиально отличалась от курсов его предшественников. Ее структура демонстрирует смещение акцентов с канонико-правового анализа на историко-философскую и сравнительно-богословскую проблематику<sup>87</sup>:

1. *Введение в курс церковного права* (задачи, метод, отношение к другим наукам другим видам права)

2. *История науки церковного права в Русской Церкви* (взгляд митрополита Филарета (Дроздова) и изучение авторских курсов церковного права канонистов Русской Церкви).

3. *О Церкви* (понятие о Церкви, разбор мнений философов и мыслителей о Церкви, Священное Писание, Церковь земная, идея Церкви, Церковь и протестантизм, Церковь и католицизм, святость Церкви)

4. *О праве* (разбор взглядов и концепций западных юристов на понятие и определение места права, анализ различных западных теорий права).

Таким образом, на кафедре церковного права МДА нарушилась не только прямая преемственность «от учителя к ученику», но и подверглись пересмотру сами

<sup>85</sup> Голубцов С., протоиерей. Московская духовная академия в начале XX века. С. 56.

<sup>86</sup> Богданова Т. А. Из академических «историй»... С. 42–43.

<sup>87</sup> РГБ. Ф. 172. К. 159. № 17.

содержательные традиции преподавания, складывавшиеся на протяжении десятилетий. Новая программа акцентировала теоретические и полемические аспекты в ущерб систематическому изучению канонических источников и действующего церковного законодательства.

Этот академический поворот находился в полном соответствии с общественно-церковной позицией самого Н. Д. Кузнецова. Как указывал протоиерей. Сергей Голубцов, Николай Дмитриевич был активным сторонником «радикальных изменений в положении Русской Церкви, чему были посвящены многочисленные его статьи, начиная с 1905 г., а также его участие в Особом (Предсоборном) Присутствии с 1906 г. <...> активный деятель устройства Русской Церкви на соборных началах <...> Перу Н. Д. Кузнецова принадлежат, кроме научных работ диссертационного плана, около 60 статей, в которых он выступает как талантливый и страстный публицист — сторонник освобождения Церкви от самодержавия и ее преобразования на канонических, соборных, началах и активного участия мирян в ее жизни и управлении, устранения пороков и недочетов в ее быте»<sup>88</sup>.

Общественная позиция Н. Д. Кузнецова, нашедшая отражение в его учебном курсе, была последовательно выражена и в его практической деятельности. Согласно свидетельству Т. А. Богдановой, в работе Предсоборного Присутствия он «был одним из наиболее радикальных и последовательных представителей меньшинства, энергично проводившего мнение о более «либеральном» отношении к канонам и необходимости соучастия в органах высшей церковной власти мирян, противником идеи восстановления Патриаршества»<sup>89</sup>.

Однако преподавательская деятельность Николая Дмитриевича в МДА оказалась недолгой. Уже в 1913 г. он подал прошение об увольнении, ссылаясь на невозможность совмещать академическую работу с активной общественной деятельностью и практикой в судебных инстанциях<sup>90</sup>.

Его преемником на кафедре церковного права стал Александр Иванович Алмазов (1859–1920)<sup>91</sup> — выпускник Казанской духовной академии, ученик выдающегося канониста И. С. Бердникова, профессор Новороссийского и Московского императорских университетов. А. И. Алмазов занимал эту должность вплоть до начала 1918 г.

Александр Иванович Алмазов родился 15 августа 1859 г. в селе Замартынье Тамбовской губернии в семье диакона<sup>92</sup>. После обучения в Лебедянском приходском училище (1867–1868), Липецком духовном училище (1868–1874) и Тамбовской духовной семинарии (1874–1880)<sup>93</sup> он поступил в Казанскую духовную академию, которую окончил в 1884 г. со степенью кандидата богословия<sup>94</sup>.

Научная карьера А. И. Алмазова развивалась стремительно и была отмечена высшими академическими признаками. 19 мая 1885 г. он блестяще защитил магистерскую диссертацию «История чинопоследований крещения и миропомазания»<sup>95</sup>, которая в 1886 г. была удостоена премии имени митрополита Московского Макария<sup>96</sup>. 29 июля 1887 г. Александр Иванович был назначен экстраординарным профессором Новороссийского университета по кафедре церковного права<sup>97</sup>.

<sup>88</sup> Голубцов С., протоиерей. Московская духовная академия в начале XX вена. С. 56.

<sup>89</sup> Богданова Т. А. Из академических «историй»... С. 35.

<sup>90</sup> Там же.

<sup>91</sup> Желтов М., иерей. Алмазов (Александр Иванович) // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 38.

<sup>92</sup> Там же.

<sup>93</sup> Там же.

<sup>94</sup> Там же.

<sup>95</sup> Там же.

<sup>96</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. № 5005. Л. 3.

<sup>97</sup> Там же.

Вершиной его научной деятельности стала докторская диссертация «Тайная исповедь в православной восточной Церкви»<sup>98</sup>, написанная по материалам изысканий в ходе научных командировок. За этот фундаментальный труд 13 апреля 1892 г. Совет Казанской духовной академии удостоил его степени доктора церковного права, а работа вновь получила премию митрополита Макария<sup>99</sup>.

Как видный литургист и церковный правовед, А. И. Алмазов был привлечен к работе по подготовке церковной реформы. 24 марта 1906 г. он был назначен членом Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия, где его экспертиза оказалась востребованной<sup>100</sup>.

Важным вкладом в академическое образование стал изданный в 1889 г. «Краткий курс церковного права»<sup>101</sup>. Как отмечает свящ. Владислав Баган: «Система права в пособии А. И. Алмазова выглядела следующим образом: вводный раздел, посвященный определению основных категорий церковного права, определению науки церковного права, задачам и содержанию науки, библиографическим изысканиям; изучение источников церковного права в соответствии с хронологическим подходом и независимо от конфессиональной принадлежности; материал по устройству Церкви»<sup>102</sup>.

Таким образом, профессор А. И. Алмазов, будучи воспитанником Казанской духовной академии и учеником И. С. Бердникова, в своей научной и преподавательской деятельности последовательно придерживался принципов казанской научной школы, для которой были характерны источниковедческий и историко-канонический подходы к церковному праву<sup>103</sup>.

Научное наследие Александра Ивановича обширно и многогранно. Как отмечает протоиерей С. Голубцов, он является «автором более 30 работ, среди которых ряд крупных трудов: по «Истории чинопоследований крещения и миропомазания» (Каз. 1884), истории исповеди в Восточной Церкви, врачевальных и апокрифических молитв, заклинаний (например, «Чин над бесноватым», «Испытание освященным хлебом вора»), а также по церковной канонике и публицистике»<sup>104</sup>. Особую ценность его трудов подчеркивает иерей Михаил Желтов, указывая, что «Алмазов является одним из крупнейших в русской науке издателей литургических текстов, почти каждое его исследование содержит исчерпывающую публикацию источников по теме»<sup>105</sup>. Важным вкладом в учебную литературу стал его «Краткий курс церковного права» (Одесса, 1889).

В период преподавания в МДА профессор Алмазов занимал консервативные позиции в решении актуальных церковно-правовых вопросов. Протоиерей С. Голубцов отмечает, что «Алмазов, по словам Н. С. Педашенко, в отличие от своего предшественника проф. Н. А. Заозерского, придерживался весьма умеренной и даже консервативной позиции в отношении необходимых реформ в Русской Православной Церкви. В делах Совета держался позиции еп. Феодора»<sup>106</sup>. Общность научной *alma mater* и солидарность с ректором, епископом Феодором (Поздеевским), также выпускником Казанской академии, несомненно, способствовали этой идейной близости.

<sup>98</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. № 5005. Л. 5.

<sup>99</sup> Там же.

<sup>100</sup> Там же. Л. 7.

<sup>101</sup> Алмазов А. И. Краткий курс церковного права: Лекции, читанные в Императорском Новороссийском университете экстраординарным профессором Александром Алмазовым в 1888–89 уч. году. Одесса, 1889. 214 с.

<sup>102</sup> Баган В., свящ. Становление богословской дисциплины «Каноническое право» в Русской Православной Церкви в XIX в. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 38. С. 47.

<sup>103</sup> См., напр.: Михайлов А. Ю. Церковное право в Казанской духовной академии // Православный собеседник. 2004. № 3(8). С. 189–194.

<sup>104</sup> Голубцов С., протоиерей. Московская духовная академия в начале XX века. С. 8.

<sup>105</sup> Желтов М., иерей. Алмазов (Аленспндр Иванович). С. 38.

<sup>106</sup> Голубцов С., протоиерей. Московская духовная академия в начале XX века. С. 8.

Курс церковного права, который читал профессор А. И. Алмазов в МДА, был структурирован следующим образом:

1. *Введение в курс* (понятие о праве, виды права, понятие об источниках церковного права, различие канонического и церковного права).
2. *Источники действующего права Русской Церкви.*
3. *Состав церковного общества.*
4. *Церковное правительство.*
5. *Устройство управления Русской Церковью.*
6. *Устройство епархиального управления.*

Практические занятия были посвящены рассмотрению вопросов брачного права Церкви.

Последние месяцы его преподавания пришлось на революционный 1917 г. Судя по классному журналу, А. И. Алмазов полностью прочитал курс в первом полугодии 1917–1918 учебного года<sup>107</sup>, однако к началу второго полугодия, в условиях начавшейся Гражданской войны, вернуться в академию он не смог. Как свидетельствует письмо священника Василия Страхова Н. Н. Глубоковскому: «Академия предполагает с 1 Мая (1917–1918 уч. года — А. З.) начать второй семестр. И. М. Громогласов ведут на место А. И. Алмазова»<sup>108</sup>.

Таким образом, в 1918 г. кафедру церковного права занял профессор И. М. Громогласов. Как отмечает Т. А. Богданова, еще 5 декабря 1916 г. Громогласов в письме Глубоковскому делился радостью: «Возвращение к занятиям церковным правом для меня большая радость, а полученная возможность преподавать эту науку — исполнение заветной моей мечты со времен студенчества. Порадуетесь Вы за меня или нет, во всяком случае, примите уверение в моем неизменном уважении к Вам». 25 мая 1917 г. И. М. Громогласов был восстановлен в звании сверхштатного экстраординарного профессора МДА. Читал лекции осенью 1918 г., 21 апреля / 4 мая 1920 г. (после смерти А. И. Алмазова) избран штатным профессором»<sup>109</sup>.

Александр Иванович Алмазов скончался 15 марта 1920 г.<sup>110</sup> Несмотря на официальное закрытие МДА в 1919 г., преподавательская деятельность в ней продолжалась. Согласно имеющимся сведениям, «Громогласов был назначен штатным профессором (4 мая 1920) академии и работал, вероятно, до марта 1922 г.»<sup>111</sup>.

На основании приведенных данных можно заключить, что непосредственное преподавание А. И. Алмазова в МДА продолжалось до начала 1918 г. Хотя в 1918 г. он еще числился в составе профессоров, вернуться к занятиям из-за событий Гражданской войны не смог. В этот период в академии был восстановлен профессор И. М. Громогласов, который и стал фактическим преемником А. И. Алмазова на кафедре церковного права в один из самых сложных периодов ее существования.

Архивные данные классного журнала МДА позволяют уточнить хронологию: последняя запись о лекции профессора А. И. Алмазова датирована 13 ноября 1917 г. Отсутствие последующих записей за 1917–1919 гг., в том числе о лекциях профессора И. М. Громогласова, свидетельствует о фактическом прекращении регулярной учебной деятельности кафедры в этот период<sup>112</sup>.

На основании проведенного анализа представляется правомерной следующая периодизация истории канонической науки в МДА, где критерием деления служат качественные изменения в преподавании и научной традиции.

<sup>107</sup> РГБ. Ф. 172. К. 162. № 16. Л. 24.

<sup>108</sup> Там же. С. 314.

<sup>109</sup> Богданова Т. А. Из академических «историй»... С. 40.

<sup>110</sup> Богданова Т. А., Клементьев А. К. Письма профессоров Московской духовной академии профессору Петроградской духовной академии Николаю Никоноровичу Глубоковскому (1902–1921 гг.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 35. С. 291.

<sup>111</sup> Берташ А., свящ. Илия Михайлович Громогласов // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 22. С. 264–271.

<sup>112</sup> РГБ. Ф. 172. К. 162. № 16.

1-й этап (1840–1854): Становление. Зарождение церковно-правовой науки в МДА как академической дисциплины.

2-й этап (1854–1878): Институционализация. Академическая постановка науки церковного права. Преподавательская деятельность профессора А. Ф. Лаврова-Платонова и становление преемственности курса.

3-й этап (1878–1911): Расцвет. Вывод канонической науки на высокий академический уровень. Преподавательская деятельность профессора Н. А. Заозерского, упрочение и развитие научной традиции.

4-й этап (1911–1919/1920): Трансформация и угасание. Разрыв преемственности и отход от традиций, заложенных А. Ф. Лавровым-Платоновым. Преподавательская деятельность профессоров Н. Д. Кузнецова, А. И. Алмазова и И. М. Громогласова на фоне общего кризиса академии.

Таким образом, на протяжении 80-летнего периода (1840–1920 гг.) преподавание церковного права в Московской духовной академии прошло сложный путь эволюции: от малоразработанной и непопулярной дисциплины до полноценной науки, поставленной на высокий академический уровень. Несмотря на то, что в последний период традиционная преемственность была нарушена, церковное право сохраняло свое важное место в системе академических наук вплоть до прекращения нормальной деятельности МДА.

#### Список сокращений

МДА — Московская духовная академия.

РГБ — Российская государственная библиотека (г. Москва).

СПбДА — Санкт-Петербургская духовная академия.

ЦГА Москвы — Центральный государственный архив Москвы (г. Москва).

#### Список использованных источников и литературы

##### Источники

1. Российская государственная библиотека (РГБ). Ф. 172. К. 162. № 16; К. 159. № 17
2. Центральный государственный архив Москвы (ЦГА Москвы). Ф. 229. Оп. 4. Д. 5011; Д. 5105; Д. 5282; Д. 2798; Д. 5070; Д. 5278; Д. 5279; Д. 5005.

##### Литература

1. Алексей (Лавров) // Русский биографический словарь. СПб., 1900. Т. 2. С. 18–19.
2. Алмазов А. И. Краткий курс церковного права: Лекции, читанные в Императорском Новороссийском университете экстраординарным профессором Александром Алмазовым в 1888–89 уч. году. Одесса: Лит. Фрейденберга, 1889. 214 с.
3. Аничков-Платонов (Иван Николаевич) // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 446.
4. Баган В., свящ. Становление богословской дисциплины «Каноническое право» в Русской Православной Церкви в XIX в. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 38. С. 30–53.
5. Берташ А., свящ. Заозерский (Николай Александрович) // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 600–606.
6. Берташ А., свящ. Илия Михайлович Громогласов // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 22. С. 264–271.
7. Богданова Т. А. Евсевий (Орлинский Евфимий Поликарпович) // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 271–273.
8. Богданова Т. А. Из академических «историй»: замещение кафедры церковного права в Московской духовной академии в 1910 г. // Вестник церковной истории. 2007. № 5. С. 31–77.

9. *Богданова Т. А. Клементьев А. К.* Письма профессоров Московской духовной академии профессору Петроградской духовной академии Николаю Никоноровичу Глубоковскому (1902–1921 гг.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 35. С. 267–332.
10. *Богданова Т. А.* Платон (Левшин Петр Георгиевич) // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 56. С. 642–653.
11. *Голубцов С., протодиак.* Московская духовная академия в начале XX века. Профессора и сотрудники. Основные биографические сведения. М., 1999. 128 с.
12. Из академической жизни // Богословский вестник. 1902. Т. 1. № 4. С. 723–765.
13. *Михайлов А. Ю.* Церковное право в Казанской духовной академии // Православный собеседник. 2004. № 3(8). С. 189–194.
14. Отчет о деятельности Императорской Московской духовной академии // Богословский вестник. 1909. Т. 3. № 10. С. 1–74.
15. *Смирнов С., прот.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879. 660 с.
16. У Троицы в Академии. 1814–1914 гг.: Юбилейный сборник исторических материалов. М.: Издание бывших воспитанников Московской духовной академии, 1914. 772 с.
17. Устав православных духовных академий, высочайше утвержденный 2 апреля 1910 г. Казань, 1910. 77 с.
18. *Фабинский М. В.* «Защитник православных верующих». Деятельность профессора церковного права Николая Дмитриевича Кузнецова в первые годы советской власти 1917–1922 гг. // Наука техника и образование. 2014. № 4. С. 79–84.
19. *Цыпин В., прот.* Агафангел (Соловьев Алексей Федорович) // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 238.
20. *Яровой А., свящ.* Алексей (Лавров-Платонов Александр Федорович) // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 669.



# **ЦЕРКОВНО-ПЕВЧЕСКОЕ ИСКУССТВО**

## ПЕВЧЕСКИЕ РУКОПИСИ МОСКОВСКОГО РЕГИОНА XVII–XVIII ВВ. И ИНТЕРЕС К НИМ В СОВРЕМЕННЫХ МОСКОВСКИХ ХРАМАХ

*Потемкина Нора Александровна*

*кандидат искусствоведения, ведущий специалист Мемориального музея-квартиры  
Ел. Ф. Гнесиной Российской академии музыки имени Гнесиных,  
регент храма Трех Святителей г. Москвы*

*E-mail: norataria@mail.ru*

**Аннотация.** Статья посвящена интересу духовенства и прихожан современных московских храмов к их истории, в частности, к старинным певческим рукописям местного происхождения, находящимся в московских хранилищах и попыткам использовать певческие рукописи рубежа XVII–XVIII вв. в современной певческой практике. Такой интерес проявили два московских прихода, много лет занимающиеся изучением своей истории и имеющих музеи: Святых бессребреников Космы и Дамиана на Маросейке и Воскресения Христова в Кадашах. Чтобы осуществить исполнение старинных песнопений потребовалась долгая подготовка, включающая описание рукописей, копирование нужных песнопений, их транскрипцию и расшифровку, нотный набор, репетиции с певчими. Все это было сделано автором статьи при содействии прихожан храмов и сотрудников музеев и получило положительную оценку духовенства и прихожан.

**Ключевые слова:** история московских храмов, певческие рукописи XVII–XVIII вв., храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, Центр изучения Иоанно-Златоустова монастыря в Москве, храм Воскресения Христова в Кадашах, музей «Кадашевская слобода», Обиходы певческие, Трезвонь певческие, знаменный, путевой, греческий распевы, знаменная, путевая, демественная, пятилинейная нотации, стихиры свт. Иоанну Златоусту, стихиры Рождеству Христову

### SONGS' MANUSCRIPTS FROM THE MOSCOW REGION IN THE 17<sup>TH</sup>-18<sup>TH</sup> CENTURIES AND INTEREST IN THEM IN MODERN MOSCOW CHURCHES

**Abstract.** This article explores the interest of clergy and parishioners of modern Moscow churches in the history of these churches, particularly in ancient chant manuscripts of local origin held in Moscow repositories and attempts to utilize chant manuscripts from the turn of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries in contemporary chant practice. This interest was expressed by two Moscow parishes that have been studying their history for many years and maintain museums: the Unmercenary Saints Cosmas and Damian on Maroseyka and the Resurrection of Christ in Kadashi. Performing these ancient chants required extensive preparation, including describing the manuscripts, copying the required chants, transcribing and transcribing them, creating musical notations, and rehearsing with singers. All of this was accomplished by the author with the assistance of church parishioners and museum staff and received positive feedback from the clergy and parishioners.

**Keywords:** History of Moscow churches, chant manuscripts of the 17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries, Church of St. Cosmas and Damian on Maroseyka, Center for the Study of the St. John Chrysostom Monastery in Moscow, Church of the Resurrection of Christ in Kadashi, Kadasheskaya Sloboda Museum, chant obikhody, chant trezvony, znamenny, putevaya, Greek chants, znamenny, putevaya, demestvenna, five-line notations, stichera to St. John Chrysostom, stichera to the Nativity of Christ

**Potemkina Nora Aleksandrovna,** Candidate of Art History, leading specialist at the Elena F. Gnessin Memorial Apartment Museum, Gnessin Russian Academy of Music; choir-master at the Church of the Three Hierarchs o Moscow.



*Ил. 1. Храм Воскресения Христова в Кадашах*

Предметом настоящего исследования является феномен интереса прихожан московских храмов к старинным рукописям, связанным с историей их приходов. Этот интерес мотивирован стремлением изучить историю местности, реконструировать состав и жизнь церковных общин прошлого, идентифицировать клир, благотворителей и паству, а также понять особенности богослужбной певческой традиции.

В качестве кейсов для анализа в статье избраны два московских храма: храм Воскресения Христова в Кадашах (ил. 1) и храм Космы и Дамиана на Маросейке (ил. 2).



Ил. 2. Храм свв. бессребреников Космы и Дамиана на Маросейке

Глубокий интерес прихожан к истории своих храмов опирается на их богатое прошлое, активно изучаемое общинами. Так, храм Воскресения Христова в Кадашах, как отмечается в приходской исторической справке, уже в начале XVII в. являлся центром Замоскворечья. Переписная книга 1631–1632 гг. фиксирует, что Кадашевская слобода располагалась между Полянкой, Ордынкой и другими ориентирами, а сам храм, находившийся напротив Успенского собора Кремля, занимал ключевое стратегическое и духовное положение.

Возведенное в 1657 г. первое каменное здание храма просуществовало около трех десятилетий. Уже в 1687 г., при патриархе Иоакиме, началось строительство нового двухэтажного пятиглавого здания. Финансирование работ осуществлялось на средства жителей Кадашевской слободы — гостей (купцов) Кондрата Марковича Добрынина и его сына Лонгина Кондратовича, на чьи средства также была построена церковь Николы в Толмачах (1697).

Согласно расходной Патриаршей книге, храм «начат строением при святейшем Патриархе Иоакиме в 1687 году, окончен же строением при следующем Патриархе Адриане в 1695 году»<sup>1</sup>. Освящение законченного храма состоялось 13 (23) января 1695 г.; как сообщает источник, патриарх Адриан «ходил на освящение церкви Воскресения Христова, что за Москвою-рекою, в Кадашове, и после освящения служил Божественную Литургию»<sup>2</sup>.

Важным инструментом в изучении истории прихода стал созданный в 2004 г. при храме музей «Кадашевская слобода». Его коллекция, включающая артефакты археологических раскопок, старинные церковные книги, нумизматический материал

<sup>1</sup> История храма от истоков // Храм Воскресения Христова в Кадашах: официальный сайт [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kadashi.ru/istoriya/istoriya-khrama-ot-istokov.html> (дата обращения: 24.10. 2024).

<sup>2</sup> Там же.



Ил. 3. Златоустов монастырь в Москве (1412–1937). Фото начала XX в.

и предметы быта разных эпох, составляет вещественную основу для реконструкции прошлого храма и представляет значительный интерес для научного осмысления.

История храма святых бессребреников Космы и Дамиана на Маросейке демонстрирует преемственность церковной жизни на одном месте. Существующее здание, сменившее более раннюю церковь, было возведено в последнее десятилетие XVIII — начале XIX в. Строительство, растянувшееся на 12 лет (1791–1803), велось поэтапно: в 1793 г. был освящен южный Никольский придел, в 1795 г. — северный придел Космы и Дамиана, а главный престол во имя Спасителя, Исцелителя расслабленного — лишь в 1803 г.<sup>3</sup> Примечательно, что этот престол был единственным в Москве с таким посвящением.

При храме Космы и Дамиана на Маросейке организован Центр изучения Иоанно-Златоустова монастыря. Фокус исследовательского интереса Центра закономерно обращен к Златоустову монастырю, который, как отмечает руководитель Центра священник Сергей Чураков, являлся «одним из древнейших в первопрестольном граде», но в XX в. был «полностью разрушен»<sup>4</sup>. Фактическое исчезновение монастыря из городского ландшафта, где уцелел лишь один келейный корпус (М. Златоустинский пер., д. 5, стр. 1), делает работу по изучению и реконструкции его истории — в том числе через сохранившиеся рукописные источники — особенно актуальной.

Таким образом, сохранившееся здание монастыря, в котором ныне располагается дом причта Космодамиановского храма, стало материальной основой для

<sup>3</sup> История храма // Храм святых бессребреников Космы и Дамиана на Маросейке: официальный сайт [Электронный ресурс]. URL: <https://hram-kosmadamian.ru/istoriya-khrama/> (дата обращения: 02.11.2024).

<sup>4</sup> Московский Златоустовский монастырь в истории Русской Православной Церкви и Российского государства // Московский Златоустов монастырь: Центр изучения истории и наследия [Электронный ресурс]. URL: <https://zlatoust.hram-kosmadamian.ru/publikacii/357/> (дата обращения: 02.11.2024).

систематической работы по возрождению памяти об утраченной обители. Начавшаяся в 2011 г. деятельность прихожан по выявлению и сбору архивных материалов закономерно достигла своей кульминации в 2019 г. открытием в этом же здании музея Златоустовского монастыря. Этот проект наглядно демонстрирует, как исследовательский интерес трансформируется в конкретные формы сохранения и репрезентации историко-церковного наследия.

Источниковую базу исследования составляют певческие рукописи московского происхождения конца XVII — начала XVIII в. В их числе — памятники из московского Златоустова монастыря и храма Воскресения Христова в Кадашах, выявленные в отделе рукописных книг Государственного исторического музея (ГИМ), а также рукопись из фондов музея «Кадашевская слобода». В ходе работы в ГИМ был обнаружен и введен в научный оборот еще один репрезентативный источник — певческий сборник из храма Казанской иконы Божией Матери у Калужских ворот.

Ценность данного корпуса рукописей определяется их четкой локализацией, что позволяет рассматривать их как репрезентативные образцы певческой традиции московского региона указанного периода. Основное внимание в статье уделяется анализу песнопений древних распевов, содержащихся в этих кодексах, которые исполнялись за богослужением в Златоустовом монастыре и исследуемых храмах более трех столетий назад и которые вызвали живой интерес у современных прихожан и исследователей.

Практическим импульсом для углубленного изучения певческих рукописей Златоустова монастыря стал запрос со стороны сотрудников Центра при храме Космы и Дамиана на Маросейке. Их интерес был сфокусирован на реконструкции песнопений традиционных распевов для богослужения в день памяти святителя Иоанна Златоуста — 26 (13) ноября 2024 г.

На основе данных, полученных автором в 2020 г. при научном описании певческих книг монастыря в Отделе рукописей ГИМ, был проведен отбор и транскрипция аутентичных песнопений<sup>5</sup>. В результате для совершения праздничной службы накануне 26 ноября 2024 г. были реконструированы и введены в современное богослужбное употребление следующие песнопения из рукописных источников:

1. Стихиры Иоанну Златоусту из Трезвонов № 134.
2. Неизменяемые песнопения из Обихода № 1140: Псалом предначинательный; ектении; «Блажен муж»; «Господи воззвах», глас 4; прокимен вечерни; «Буди Имя Господне»; «Хвалите Имя Господне»; величание.
3. Песнопения из Сборника певческого (ГИМ, Епархиальное собрание, № 726): «Богородице Деве», «От юности моя», прокимен и «Всякое дыхание» на утрени, «Честнейшую».
4. Напев кафизмы путевого распева — из певческого сборника Музейского собрания ГИМ № 3991.

Изменяемые песнопения (стихиры) были выписаны из певческой книги Трезвоны начала XVIII в. Ниже краткое описание этой рукописи:

**Синодальное певческое собрание, № 1134. Трезвоны нотные знаменного распева. 1743 г.** (из Церкви верховных апостол Петра и Павла, что в Ка(п)итанской и в Новой Басманной слободе (затем Златоустова монастыря), 4<sup>о</sup>, 521 л., русский полуустав, истинноречие, нотация пятилинейная, ключевые диезы и бемоли; роспевы: ин роспев (указания встречаются редко).

Рукопись содержит службы (стихиры) великим праздникам и святым в течение церковного года: Симеону столпнику, индикту, прп. Сергию, Покрову Богородицы, Иоанну Богослову, свт. Иоанну Златоусту, свт. Николаю, иконе Богородицы Знамение, Алексею митрополиту, апостолам Петру и Павлу, Иоанну Предтече и др. Заканчивается сборник службой Усекновения главы Иоанна Предтечи.

<sup>5</sup> Потемкина Н. А. Певческие рукописи Златоустова монастыря в Синодальном певческом собрании Государственного исторического музея // Златоустовские чтения: сб. док. научн.-практ. конф. М., 2021. С. 296–335.

Пример 1

КРЕ-СТИ- ТЕ-ЛЮ ПО- ДРА-ЖА- Л ТЕ- ЗО-Н- МЕН-НА- ГО ДОБ-РЕ ВОЗ-  
 ДЕР-ЖА-НИ- ЕМ, ОУ- ЧЕ И П- ЛН- И БЕ- ЛН-КО-  
 МЪ ПО- СТОМ И ЧИ- СТО-ТО- Ю РЕ- ВНО-СТИ-Ю ѿ- Л-ЗВЛЕН О-  
 БО-НУ ЗЛА-ТО-ѿ СТЕ НА ЦАР-СКО-Е ѿ- СН- ЛН- Е ДЕР- ЗА- Е- ШИ  
 Л- КО ПА- СТЫРА ЦЕР-КВИ ХРИ-СТО-ВЫ.

1-я стихира из Трезвонов № 1134, на малой вечерне, на Господи воззвах: «Крестителя подражая»  
 ГИМ. Синодальное певческое собрание. № 1134. Л. 66 об. Транслитерация Н. А. Потемкиной

Показательно, что созданная уже в начале XVIII в. рукопись записана пятилинейной квадратной нотой, хотя песнопения в ней принадлежат знаменному распеву, который изначально фиксировался в безлинейной знаменной нотации. Данный факт является ярким палеографическим свидетельством перехода официальной церковной практики в указанный период на новый тип нотации — «линейную квадратную ноту».

Записи владельцев этой книги также представляют интерес.

На л. III, скорописью: «Сия книга Златоуста монастыря церковная, данная вкладу петропавловском попом, что в босманная». Полистная запись, лл. 1–298: «Сия книга Златоуста монастыря тысяща семьсотъ четьредесят третьего году маиа в осмы день. Церкви верховных апостол Петра и Павла, что в т(ш)Ка(п)итанской (?) И в Новой Басманной Слободе. Иерей Тимофей Прокопиев дал И Тимофей сын собственные свое книгу разную (?) святую роспевы вклада в монастыру угодника всех <...> Святителя Златоустаго в Москве <...> Китай города при архимандрите того монастыря Лаврентие».

Таким образом, рукопись принадлежала сначала церкви Петра и Павла в Новой Басманной слободе, известной с начала XVIII в., а затем была дана как вклад в Златоустов монастырь при архимандрите Лаврентии.

В данных Трезвонах содержатся стихиры Иоанну Златоусту полного состава: малой вечерни, на Господи воззвах и на стиховне; великой вечерни, на Господи воззвах, на литии, на стиховне; утрени, по 50-м псалме и на хвалитех.

В примере 1 приведена 1-я стихира из Трезвонов № 1134, на малой вечерне, на Господи воззвах: «Крестителя подражая».

Неизменяемые богослужебные песнопения были выписаны из Обихода Златоуста монастыря начала XVIII в.

Краткое описание рукописи:

**ГИМ. Синодальное певческое собрание. № 1140 — Обиход и трезвон — Николаю чудотворцу (московский Златоустов монастырь), 1-я четв. XVIII в., 4<sup>о</sup>, 153 л., русский полуустав, истинноречие, нотация пятилинейная, распевы: «путь» (лл. 19, 24–37, 41, 45, 150); «преводне» (лл. 38 об., 62), «греческого распева» (лл. 59, 77); опекаловского распева (л. 71) Содержит песнопения простого и постного Обихода и стихиры свт. Николаю 6 декабря и 9 мая ст. ст.**

**Записи:** л. 2–12 — «Сия книга нотная, зовома Обиход Златоустого монастыря, что в Москве. После покойнаго иеромонаха Илариона отдана в церковь того ж монастыря».

**Содержание:**

л. 1 — погласицы: глас 1 «Адам от земли Богом создан»; начало Всенощного бдения: <...> «И припадем Ему». Псалом 103; л. 3 — Кафисма 1-я — Блажен муж; л. 4 — Господи воззвах на 8 гласов с погласицами: глас 1 — «Вечерняя наша молитвы»; глас 2 — «Блажени непорочнии в путь»; глас 3 — «Горе нам непокающимся»; глас 4 — «Во граде Давыдове»; глас 5 — «Боже очисти грехи моя»; глас 6 — «Добро есть нам в книги вникать»; глас 7 — «Ох увы нам душе»; глас 8 — «Прииде Спас днесь»; самогласными (с запевами) и подобными на 8 гласов. Лл. 10 об. – 17 об. — подобны с указанием строк — 12 образцов, без 3-го и 7-го гласов; л. 17 — Прокимны знаменного распева; л. 18 об. — «С нами Бог»; л. 19 — утренняя. «Бог Господь»; Аллилуия на 8 гласов; л. 20 об. — По кафисмах полиелей в уреченные и праздничные дни (знаменный распев); л. 22 — Псалом 136 «На реках Вавилонских», деместванный распев; л. 24 об. — Величания с псалмами избранными; знаменного и путевого распевов; л. 37 об. — «Покаяния отверзи» знаменного распева; прокимен глас 1 «Всякое дыхание» — распев не указан и «преводне»; л. 39 — По Евангелии «Слава тебе Господи» — опев на одном звуке, окончание знаменное; «Воскрес Иисус от гроба», знаменного распева; там же — «Свят Господь» на осемь гласов. Л. 39 об. — начало Божественная литургии (последование знаменного распева, с некоторыми песнопениями путевого распева); л. 50 — начало постного Обихода: «Покаяния», прокимны, Преждеосвященная Литургия (знам. и расп.), повечерие («Господи сил с нами буди»), Страстная Седмица (17-я кафисма на 3 статьи); л. 71 — Трисвятое надгробное опекаловского распева, стихира на целование плащаницы «Приидите ублажим», тропарь в Великую Субботу вместо Херувимской песни «Да молчит всякая плоть»; л. 77 — канон Пасхи греческого распева; л. 98 — канон Богородице «Многими содержим напастьми» греческого распева; л. 113 — канон Богородице «Скорбных наведения» греческого распева на распев; л. 131 — м[еся]ца декабря в 6 день стихиры Николаю чудотворцу на малей вечерни — все стихиры с богородичны, знаменного распева; службы 6 декабря и 9 мая ст. ст. (л. 144).

Для реконструкции части неизменяемых песнопений всенощного бдения был привлечен еще один объемный певческий сборник московского происхождения — № 726 из фонда Епархиального собрания ГИМ. Данная рукопись представляет значительный интерес благодаря большому разнообразию представленных в ней распевов. Ее краткое описание следующее:

**ГИМ. Епархиальное собрание. № 726. Сборник певческий (Октоих, Обиход, простой и постный, стихиры праздникам). Кон. XVII в. (Церковь Казанской иконы у Калужских ворот в Москве, затем Марчужковская Пустынь в Московской области); многолетие царю Феодору Алексеевичу (1676–1682), владельческая запись 1715 г., 4<sup>о</sup>, 397 л., полуустав разных почерков, нотация знаменная, пометная, призначная; распевы: большой (л. 225 об.), другой (л. 213), путь (многократно), припевы путные (л. 316 об.), ин (лл. 152, 177 об., 235 об., 261 об., 263) ин перевод (л. 336), из старых переводов (л. 316); превод (л. 232 об., 234); преводне (лл. 258 об., 266 об., 267, 269, 271 об.), демеством (л. 189), греческое (лл. 214, 224), по-гречески (л. 244 об.) монастырская (л. 230), произвол (лл. 69 об., 150), «дамолчитово согласие» (л. 335).**

Пример 2

Бла-го-сло-ви дѣ-ше мо-ѧ Го-спо-да Бла- го-сло-  
вен ѣ- си Го- спо- ди Го-спо-ди Бо-же мой, воз-ве-ли-чи-  
сла ѣ- си зѣ- ло Бла- го- сло- вен ѣ-  
си Го- спо- ди

Фрагмент предначинательного псалма знаменного распева

ГИМ. Синодальное певческое собрание. № 1140. Л. 1. Транснотация Н. А. Потемкиной

Пример 3

Бо-го-ро-ди-це Де-во ра-дуй-ся  
Бла-го-да-тна-я Ма-ри-е Го-сподь с То-бо-ю.

Фрагмент тропаря «Богородице Дево» греческого распева

ГИМ. Епархиальное собрание. № 726. Л. 179 об. Транснотация Н. А. Потемкиной

Записи: лл. 160–194, запись по нижнему краю листов: «Сіи обиход Б[огороди]цы Казанския что у Колу(ж)ских ворот за Москвою рекою дьяка Ивана Феокистова»; л. 1: «Сия книга 25 мая певчая обиход Сергиевского попа Михаила Стефанова сына и писал своею рукою 1715 октября 16 дня».

В качестве примера нотации — «Богородице Дево» греческое, записанное крюками (см. пример 3).

Следующий пример обозначен в рукописи как «большой распев» (см. пример 4).

Певческое исполнение кафизм на вечерне и утрени зафиксировано в сборнике № 3991 Музейского собрания ГИМ. Его описание следующее:

Сборник певческий из ГИМа (Ирмологий, Обиход, Праздники). Инв. № 78267/1936. Храм Воскресения в Кадашах.

Сер. XVII в. (упоминание царя Алексея Михайловича в конце последования литургии лл. 193–195, с царицей Марией Ильиничной и царевичем Димитрием Алексеевичем (1648–1649) 4°, 379 л.;

Переплет: доски в тисненой коже, реставрирован, обрез красного цвета.

Текст: Полуустав. Заголовки киноварные, буквы. Раздельное речие с элементами истинного речия. Текст дореформенный.



Свя-----тый Бо-----же,



Свя-----ты---й кре-----пкий,



Свя-----тый Безсме-----ртны----й



По-----ми-----лу-----й нас.

«Большой распев»

ГИМ. Епархиальное собрание. № 726. Л. 225 об. Транскрипция Н. А. Потемкиной

**Нотация:** знаменная, частично опомеченная, киноварные варианты напевов на полях (Л. 82), пометная беспризначная, путевая нотация (Л. 110–111, 141 об. – 142 об., 299 об.); Разводы фит — Л. 204, 223 об., 224, 252 об., 259 об. 283 об., 286 об., 287 об.

Указания на распевы: знак Э (неоднократно, светильны двенадцатым праздником, лл. 145 об. – 147 об., 150 об., 151–151 об.),

Путь (лл. 81, 83 об., 116–141, 167 об., 177, 330, 335),

Демество (лл. 150 об., 151 об., 157, 193 об., 290) в т. ч. «Река вавилонская» (л. 290, со знаком Э). Захват демеством (лл. 151 об. – 152, 299 об.).

Столповым (л. 194), знамя болшия (там же), большее (лл. 145, 167, 177); ино знамя — лл. 81 об., 86, 87, 173, 174 об., 334; ин перевод — лл. 88 об., 149 об., 173 об.

Спуск — л. 333 об. («Да молчит»), ин — лл. 84, 144, 152, 1\*69, 175, 177, 194 об., 195, 329. Ин распев (л. 74 об., к 3 псалму), ино — лл. 168 об., 173, 175, 175 об., 176 об., меньшее — л. 176 об.

**Содержание:** л. 1 — Ирмологий с розниками; л. 71 — Обиход, в т. ч. всенощное бдение; лл. 166–177 об. — литургия, многолетие «благоверному царю Алексею Михайловичу всеа Руси»; лл. 177 об. – 181 — «Задостойны»; лл. 181–192 об. — частности во весь год; лл. 192–195 — чин заздравной чаши. «Аще ли когда бывает чаша о многолетном государеве здравии. Иереи глаголет благословен Бог наш; л. 196 — Чин освящения церкви; л. 203 — Праздники (заголовок вязью «Месяца сентября во 8 день Рождество Пресвятыя владычицы наша Богородица и Приснодевы Марии) — частично помечены; л. 290 — песнопения Постного Обихода, избранные песнопения Цветной Триоди; лл. 339, 364 об. — чин погребения мирских и иноков; лл. 72–80 — полистная запись внизу листов: «Сия книга Воскресенскаго попа Иякова Иванова на Москве в Кадашеве келейная».

Данный сборник примечателен подробной фиксацией каждого чинопоследования. Особый интерес представляет запись знаменной нотацией певческого исполне-

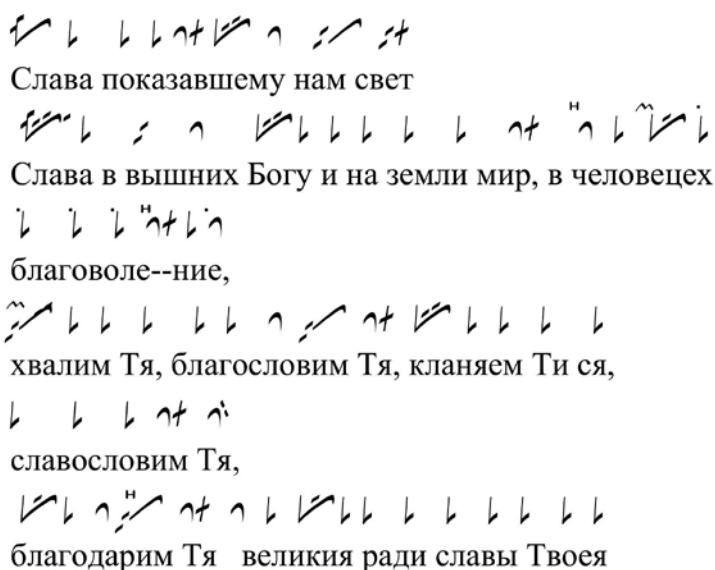
Но Го-спо-дѣ вне-гда скор-бѣ- хъ воз- - зва-- хъ  
 Припѣ Оу- слы-ши мо- ѿ бо- лѣ- зни Го -  
 спо- ди кѣ-те- бѣ во- ззо- воу Гос-по-ди  
 из-ба-ви дѣ-шѣ мо-ю о- то ѡ-т-тен не-пра-вѣ-ден и о- то ѿ- зы-  
 ка ль-сти-ва Припѣ тойъ воз-вѣ-сти-хъ о рек-шихъ мне в дом  
 Гос-по- день вни-демъ Припѣ тойъ Кте-бѣ Го-спо-ди во-звѣ-дохъ

Пение 18-й кафизмы в день памяти Иоанна Златоуста 13 ноября ст. ст. Нотация путевая.  
 Расшифровка А. А. Лукашевича. Фрагмент.

ГИМ. Музейное собрание. № 3991. Л. 110 об. – 111

ния кафизм на вечерне и утрне, где особо выписан порядок их исполнения в день памяти Иоанна Златоуста (13/26 ноября). Установлено, что пение кафизм в этот день следует дореформенному Уставу «Око церковное» (М., 1641): к положенным в этот день кафизмам присоединяют пение 18-й кафизмы. Этот вариант напева записан путевой нотацией и отличается распевной мелодикой. Способ исполнения следующий: стих псалма поется речитативом, завершаясь распевной формулой напева на конце стиха. После каждого стиха звучит мелодически развернутый припев (пример 5).

подавляющее большинство песнопений в данной рукописи из Музейского собрания изложено беспометной знаменной нотацией. Примечательно, что сборник был частично помечен киноварными пометами на более позднем этапе его бытования. Вследствие этого ряд песнопений, оставшихся без помет, не может быть



Слава показавшему нам свет  
 Слава в вышних Богу и на земли мир, в человецех  
 благоволе--ние,  
 хвалим Тя, благословим Тя, кланяем Ти ся,  
 славословим Тя,  
 благодарим Тя великия ради славы Твоея

Великое славословие. Фрагмент

ГИМ. Музейское собрание. № 3991. Л. 149 об. Транснотация Н. А. Потемкиной

однозначно интерпретирован в рамках существующих методов расшифровки, что ограничивает возможности их точного музыкального восстановления.

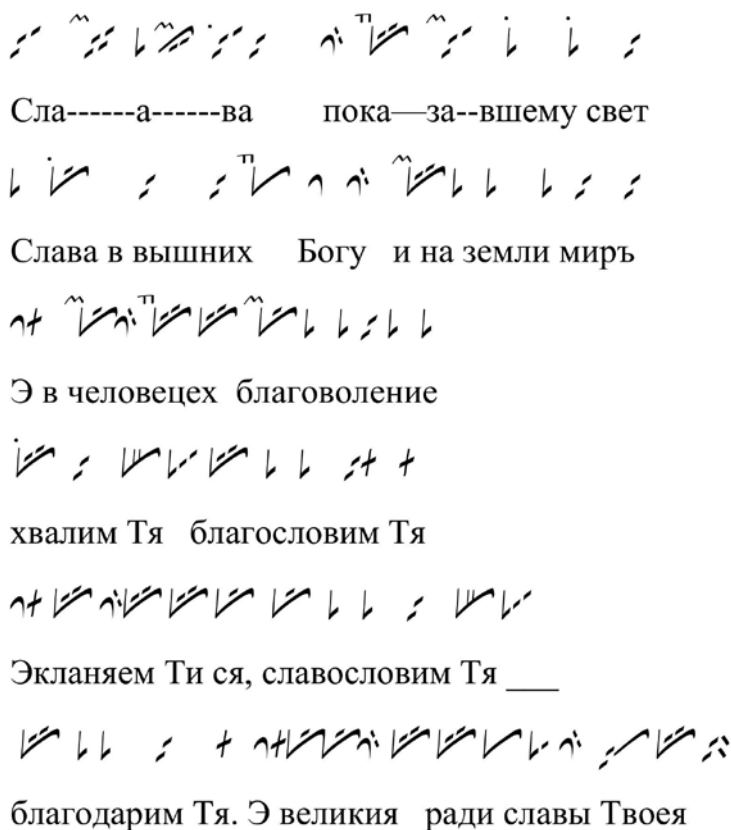
Приведем два примера нотации из этого сборника. В примере 6 — напеве великого славословия — киноварные пометы встречаются редко.

Пример 7 — другой напев этого же песнопения с ремаркой «путь столповым знаменем» — т. е. мелодия путевого распева записана знаменной нотацией. Здесь также присутствует знак «Э» — признак путевого распева. Количество киноварных помет тоже небольшое, как и в предыдущем примере.

Работа по введению рукописей в научный и богослужебный обиход потребовала реализации многоэтапного метода, включившего палеографическое описание сборников, последующую научную расшифровку и транскрипцию песнопений в современную нотацию, нотный набор для создания исполнительских партитур и, наконец, серию репетиций с певчими храма Космы и Дамиана для аутентичного воспроизведения распевов. Реализация данной методологии, обеспечившая высокую степень достоверности реконструкции, заняла несколько месяцев.

Проведенная работа по реконструкции увенчалась совершением всеобщего бдения, составленного из старинных песнопений: стихир знаменного распева, неизменяемых песнопений знаменного и греческого распевов, а также кафизмы, исполненной путевым распевом. Богослужение получило высокую оценку духовства и прихожан храма. Примечательно, что значительная продолжительность службы, обусловленная особенностями древних распевов, не стала препятствием для ее восприятия. Можно предположить, что ключевым фактором столь позитивной рецепции явилась аутентичность звучания — осознание того, что эти песнопения впервые за более чем три столетия вновь прозвучали в стенах, исторически связанных с их исполнением.

Еще одним свидетельством интереса к древнему пению в московских храмах стала инициатива сотрудников музея «Кадашевская слобода» при храме Воскресения Христова в Кадашах. По их запросу была проведена расшифровка ряда пес-



Великое славословие. Фрагмент. Путь столповым знаменем

ГИМ. Музейное собрание. № 3991. Л. 150 об. Транскрипция Н. А. Потемкиной

нопений из хранящегося в музее сборника, исторически принадлежавшего этому приходу. Целью работы было введение этих песнопений в научный и культурный оборот через их исполнение на традиционных Кадашевских чтениях в декабре 2024 г., что и было успешно реализовано.

Краткое описание сборника:

Сборник певческий из музея при храме Воскресения Христова в Кадашах, 3-я четв. XVII в., 4°, 136 л., доски в коже с тиснением, полуустав разных почерков, истинноречие, лл. 1–12, дореформенный, лл. 13–136 — пореформенный; нотация знаменная, пометная, призначная, лл. 11–12 — демественная. Фиты частично в розводах, частично розведены прямо в тексте дробным знаменем. Указания на распевы: «другий головщик и принимает путь» (л. 7 об.), демеством, демество, почин демеством (лл. 11–12 об.), аненайка (л. 6 об.)

Содержание: лл. 1–5 об. — тропари двенадцатым праздникам, начиная с недели Вай, а также Покрову и свт. Николая (тропари и некоторые кондаки); лл. 6–10 об. — фрагменты великой вечерни (начало Обихода) от пс.103 (с припева «Дивна дела Твоя») и до «Свете тихий 7-го гласа»; лл. 11–11 об. — вклеен лист с песнопениями Божественной Литургии («Единородный Сын» и «Елицы во Христа крестистеся»); лл. 12–12 об. — стихира на Пасху «Воскресение Твое Христе Спасе», демественный роспев; лл. 13–136 — стихиры двенадцатым праздникам.

*Записи: на форзаце:* «1838 года генваря 11-го по 12-го в нощи число было зелно трусение большое». «1838 года генваря перваго надесять числа по второйнадесять-число в нощи было земле трусение большой». «Получил законом брак сванною? 1842-го года августа 28-го дня Листрат Денисов». *На л. II:* «1848 года сентября 27 числа сол(н)це меничност»; «1848 года марта 7-го числа месяц менил ее штабель 3 часа» — (затмение солнечное и лунное?); *лл. 1–3* — полистная запись владельца — «Листрата»; *лл. 13–41* — полистная запись латиницей: «Сия книга церкви Воскресения Христова что в Кадашеве на Grazi», и кириллицей: «Сия книга церкви Воскресения Христова что в Кадашеве на Грязи церковная, а куплена ана на церковные денги а хто ету ис церкви возьмет себе то(му) Судия Богъ».

Бытие данной рукописи характеризуется значительным географическим перемещением, что устанавливает ее особый провенанс. Как впервые выявили Л. И. Алехина и Л. В. Кондрашкова (сотрудники Музея имени Андрея Рублева), сборник, созданный в московском храме, в XVIII–XIX вв. оказался в Бессарабии, в г. Оргеево близ Кишинева — регионе, где в XVIII в. существовали старообрядческие поселения:

«На последнем листе рукописи читаем: “Сіи праздники певчіи оргеивъскаго жителя Листрата Денисова куплины 1833<sup>го</sup> г. марта 10<sup>го</sup> дня” (л. 135) <...> До 1812 г. в местечке, именованном тогда Орхей, находилась резиденция турецких сардарей, управлявших северной частью Бессарабии. В 1833 г. оно получило статус уездного города и было переименовано в Оргеев. В XVIII — первой половине XIX в., когда территория Бессарабии стала интенсивно заселяться старообрядцами, появились они и в Оргееве, а в уезде возник старообрядческий Сырковский монастырь поповского согласия. В середине XIX в. в Оргееве была возведена старообрядческая церковь в честь Казанской иконы Богородицы. Очевидно, к старообрядцам-поповцам принадлежал и владелец рукописи — Каллистрат Денисов»<sup>6</sup>.

На 2-й странице из певческого сборника (ил. 4) с выписанным тропарем праздника Троицы (Пятидесятницы) хорошо видны различия в тексте тропаря и нынешнем его варианте: «премудрыя» ловцы вместо «премудры ловцы»; «ниспослав им Дух Святыи» вместо «ниспослав им Духа Святаго».

Наличие киноварных помет, сопровождающих практически каждую знаменную графему, обеспечивает высокую степень точности прочтения музыкального текста. Дополнительным фактором, способствующим однозначной интерпретации, служат признаки — специальные знаки, проставленные у большинства неум и также указывающие на высоту звука. Совместное использование помет и признаков формирует характерную нотационную систему, типичную для русских певческих рукописей последней четверти XVII в.

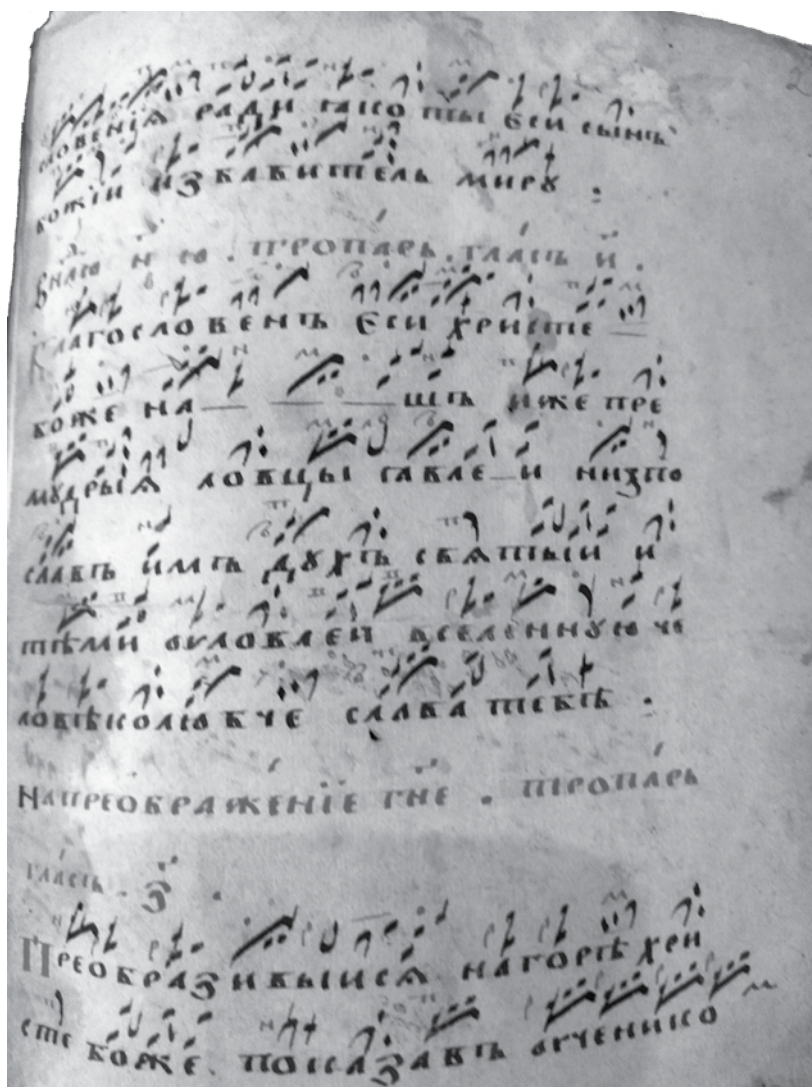
О старообрядческом бытовании рукописи говорят вшитые в ее начало листы с дореформенным текстом. Как пишут Л. И. Алехина и Л. В. Кондрашкова: «Во всяком случае, дополнение первоначальной рукописи двумя тетрадями с тропарями, сохранившими дореформенный текст, свидетельствует о том, что к этому времени книга находилась в старообрядческой среде поповского согласия, признавшего истинноречие»<sup>7</sup>.

Истинноречный дореформенный текст читается и в гимне «Единородный Сыне» (ил. 5). Самое яркое различие по сравнению с пореформенным текстом: «Распятся, Христе Боже, смертию на смерть наступи» (вместо «Распныйся же, Христе Боже, смертию смерть поправый»).

Однако основная часть сборника представляет собой певческую книгу Праздники, включающую стихиры двенадцатым праздникам. Директор музея при храме в Кадашах, Денис Игоревич Кочерга, попросил меня расшифровать крюковую

<sup>6</sup> Алехина Л. И. Кондрашкова Л. В. Праздники певческие — рукопись последней четверти XVII века из «церкви Воскресения Христова, что в Кадашеве» // Кадашевские чтения. Сб. док. конф.. Вып. XXII. М., 2018. С. 163–183.

<sup>7</sup> Там же. С. 165–166.



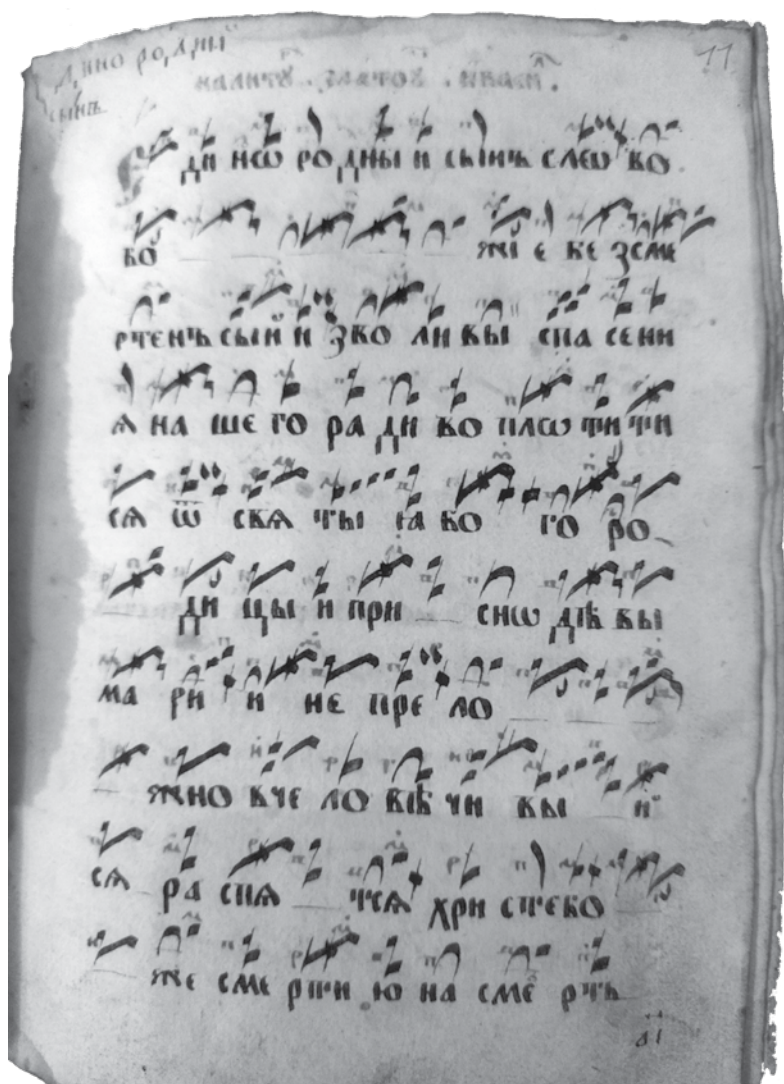
Ил. 4. Тропарь праздника Сошествия Святаго Духа. Текст дореформенный, истинноречный. Нотация знаменная, пометная, призначная

Сборник певческий из музея при храме Воскресения Христова в Кадашах. Л. 2

запись любых праздничных стихир из этой рукописи, из которых были выбраны стихиры Рождеству Христову.

Мной были расшифрованы 5 рождественских стихир из данной рукописи: «Приидите возрадуемся Господеви» — первая стихира на вечерне на Господи воззвах (ил. 6); «Августу единоначальствующу» — на И Ныне из того же микроцикла; «Небо и земля» — первая стихира на литии; «Слава в вышних Богу» — стихира на утрене по 50-м псалме; «Днесь Христос в Вифлееме раждается» — стихира на и ныне на хвалитех.

В примере 8 — расшифровка стихир «Приидите возрадуемся Господеви» в двознаменной записи: вверху — крюковая строка, под ней — ее нотная расшифровка, и в самом низу — текст.



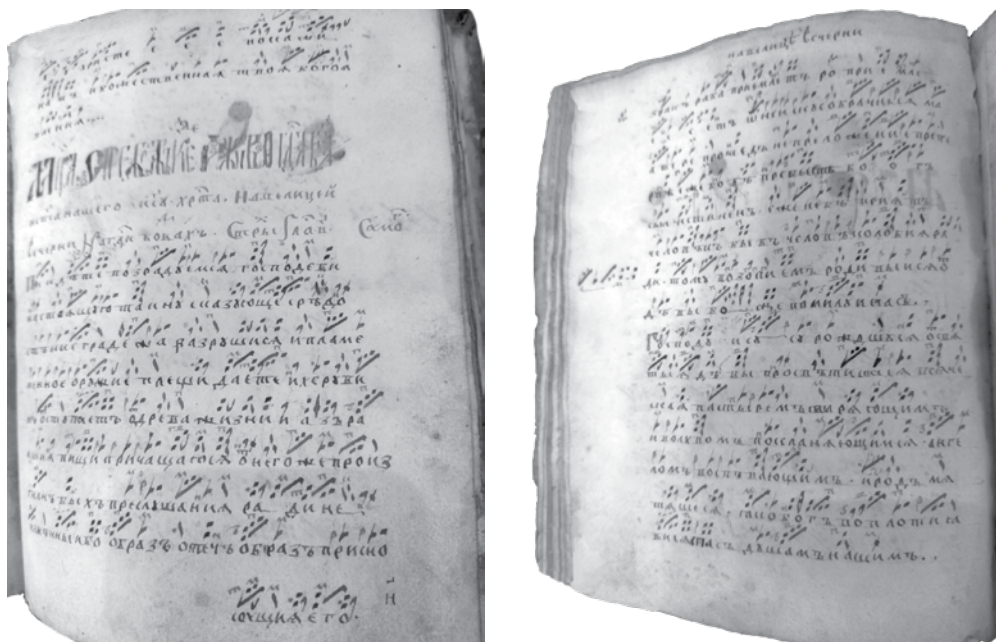
Ил. 5. «Единородный Сыне». Текст дореформенный. Нотация демественная, пометная  
Сборник певческий из музея при храме Воскресения Христова в Кадашах. Л. 11

Мелодика этой стихиры относится к силлабо-мелизматическому типу, а композиция строится по принципу центона (комбинации устойчивых мелодических попевок). Некоторые сочетания попевок повторяются несколько раз: подъем и кулизма в строках 3, 5, 13, 15.

На концах строк встречаются попевки: повертка (строки 1, 7, 14), связни (9) и связни с поводной стрелой (2, 4, 7), восклицие (8, 11), подъем и повертка (1), подъем (16), труба и кулизма (3), кулизма со змейцей (6), опочинка (12), переволока (10), скворотка (10), вознос конечный высокий (18) (см. таблицу 1).

Стихира содержит также два фитных распева: фита тиха ( $\dot{\bar{z}}\bar{z}\bar{z}$ )<sup>8</sup> в строке «и аз райския пици причащаюся», довольно короткая. И вторая, весьма пространная —

<sup>8</sup> Начертания фит приведены по учебному пособию: Григорьев Е. А. Пособие по изучению церковного знаменного



Ил. 6 Стихира Рождеству Христову «Придите возрадуемся Господеви» знаменного распева  
Сборник певческий из музея при храме Воскресения Христова в Кадашах. Л. 50–51

«фита красна»: ( ) на слове «Боже». Таким образом, наиболее яркими мелодическими оборотами выделены самые значимые слова: «аз райския пици причащаюся» и «Боже».

Таблица 1

Строка стихиры	Сборник из музея в Кадашах
1. Приидите возрадуемся Господеви	Приидите возрадуемся Господеви ( <i>подъем, повертка</i> )
2. Настоящую тайну сказующе	Настоящую тайну сказующе ( <i>связни с поводной стрелой</i> )
3. Средостение градежа разрушися	Средостение градежа разрушися ( <i>труба, кулизма</i> )
4. Пламенное оружие плещи дает	И пламенное оружие плещи даеи ( <i>связни с поводной стрелой</i> )
5. И Херувим отступает от древа жизни	И Херувим отступает от древа жизни ( <i>подъем, кулизма</i> )
6. И аз райския пици причащаюся	И аз ( <i>фита тиха</i> ) райския пици ( <i>подъем</i> ) причащаюся ( <i>кулизма со змейцей</i> )
7. От негоже произгнан бых преслушания ради	От негоже произгнан бых преслушания ради ( <i>повертка закрытая, связни с поводной стрелой</i> )

8. Неизменный бо Образ Отеч	Неизменный бо Образ Отеч ( <i>восклицие</i> )
9. Образ присносущия Его	Образ присносущия Его ( <i>связни</i> )
10. Зрак раба приемлет	Зрак раба приемлет ( <i>сковоротка, перево- лока средняя</i> )
11. От Неискусобрачныя Матере прошед	От Неискусобрачныя Матере прошед ( <i>восклицие</i> )
12. Не преложение претерпев	Не преложение претерпе ( <i>опочинка</i> )
13. Еже бо бе пребысть Бог Сый истинен	Еже бо бе пребысть Бог Сый истинен ( <i>подъем и кулизма со змейцей</i> )
14. И еже не бе прият	И еже не бе прият ( <i>повертка малая</i> )
15. Человек быв человеколюбия ради	Человек быв человеколюбия ради ( <i>подъ- ем и кулизма</i> )
16. Тому возопиим:	Тому возопиим ( <i>подъем</i> )
17. Рождейся от Девы, Боже	Родивыйся от Девы Боже ( <i>фита красная, без розвода</i> )
18. Помилуй нас.	Помилуй нас ( <i>вознос конечный высокий</i> ).

Проведенное исследование позволяет сформулировать следующие выводы.

1. Актуализация интереса прихожан современных московских храмов к старинным певческим рукописям детерминирована стремлением к реконструкции аутентичной богослужебной традиции и восстановлению звукового ландшафта XVII–XVIII столетий.

2. Данный процесс закономерно возникает в общинах, обладающих развитой структурой исторической памяти, — там, где созданы храмовые музеи и накоплен значительный опыт изучения локальной истории.

3. Научная расшифровка и последующая сакральная репрезентация песнопений — «озвучивание» рукописей в рамках богослужения — являются эффективным инструментом установления живой связи между современным приходом и его историко-культурным наследием. Этот метод способствует формированию у клира и мирян целостного восприятия сакрального пространства как среды с непрерывной исторической традицией.

#### Список сокращений

ГИМ — Государственный исторический музей (г. Москва).

#### Список использованных источников и литературы

##### *Певческие рукописи*

1. Государственный исторический музей (ГИМ). Синодальное певческое собрание. № 1134, 1140 (Рукописи Иоанно-Златоустава монастыря в Москве).
2. Государственный исторический музей (ГИМ). Епархиальное собрание. № 726. (Рукопись из храма Казанской Иконы Божией Матери у Калужских ворот за Москвой рекой).

$\text{♩} = 60$

Музыкальный пример 8 представляет собой фрагмент песнопения в нотной записи. Темп задан как  $\text{♩} = 60$ . Музыка записана на одной системе с ключом соль мажор и ритмом 4/4. Текст песни на русском языке: Приидете возрадуемся Господеви настаящую тайну сказующе: средостенни е граде жа разрушися. и пламенно ое оружие плещи даете, и Херувим отступает от древа жизни, и аз райския пищи причаюся от негоже произгнан бых преслучани я радие не изменный бо образ Отеч, образ присоусущия Его зрак раба приемлет.

При - и - де - те воз - ра - ду - ем - ся Го - спо - де - ви —  
 на - сто - я - щу - ю — тай - ну — ска - зу - ю - ще: —  
 сре - до - сте - ни - е — гра - де - жа — ра - зру - ши - ся.  
 и — пла - мен - но - е о - ру - жи - е — пле - щи да - е - те,  
 и Хе - ру - вим от - сту - па - ет от — дре - ва жи - зни, —  
 и аз — рай - ски - я пи - щи  
 при - ча - ю - ся —  
 от не - го - же про из - гнан бых — пре - слу ча - ни - я ра - ди —  
 не - из - ме - нный бо о - браз О - теч,  
 о - браз при - сно - су - щия Е - го —  
 зрак ра — ба — при - е - мле - - - - - ть



13 от Не - и - ску - со - бра - чны - я Ма - те - ре про - шед,  
14 не пре - ло - же - ни - е пре - те - рпе, е - же бо бе пре - быть  
16 Бо - - - го Сый и - сти - нен  
17 е - же не бе - при - я - ть, Че - ло - векъ быв  
19 че - ло - ве - ко - лю - би - я ра - ди. То - му во - зо - пи - ем:  
21 ро - ди - вый - ся от Де - вы Бо - же  
23 Бо - - - же  
24 по - ми - - - луй нас.

Стихира Рождества Христова на великой вечерне, на Господи возвах: «Приидите возрадуемся Господеви».  
*Расшифровка Н. А. Потемкиной*

3. Государственный исторический музей (ГИМ). Музейское собрание. № 3991 (рукопись из храма Воскресения Христова в Кадашеве).

4. Музей храма Воскресения в Кадашах. Сборник певческий (рукопись из храма Воскресения Христова в Кадашеве).

#### *Литература*

1. *Алехина Л. И., Кондрашкова Л. В.* Праздники певческие — рукопись последней четверти XVII века из «церкви Воскресения Христова, что в Кадашеве» // Кадашевские чтения. Сборник докладов конференции. Вып. XXII. М.: Музей «Кадашевская слобода»; Об-во сохранения лит. наследия (ОСЛН), 2018. С. 163–183.

2. Григорьев Е. А. Пособие по изучению церковного знаменного пения и чтения. Рига: Издание Рижской Гребенщицкой старообрядческой общины, 2001. 318 с.
3. Потемкина Н. А. Певческие рукописи Златоустова монастыря в Синодальном певческом собрании Государственного исторического музея // Златоустовские чтения: сборник докладов научно-практической конференции. М.: Центр изучения наследия Иоанно-Златоустовского монастыря, 2021. С. 296–335.
4. История храма от истоков // Храм Воскресения Христова в Кадашах: официальный сайт [Электронный ресурс]. URL <https://www.kadashi.ru/istoriya/istoriya-khrama-ot-istokov.html> (дата обращения: 02.11.2024).
5. Московский Златоустовский монастырь в истории Русской Православной Церкви и Российского государства // Московский Златоустов монастырь: Центр изучения истории и наследия [Электронный ресурс]. URL: <https://zlatoust.hram-kosmadamian.ru/publikacii/357/> (дата обращения: 02.11.2024).



## **ПУБЛИКАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ**

**«НЕОБХОДИМОСТЬ В КУРСАХ ЭТОЙ НАУКИ  
ПРЕЖДЕ ВСЕГО ВЫДЕЛИТЬ ИДЕЮ ЦЕРКВИ...»  
(СОДЕРЖАНИЕ ЛЕКЦИЙ ПО КУРСУ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА  
ДЛЯ СТУДЕНТОВ 3 КУРСА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ  
ПРОЧИТАННЫХ ДОЦЕНТОМ  
НИКОЛАЕМ ДМИТРИЕВИЧЕМ КУЗНЕЦОВЫМ  
В 1911–1912 УЧЕБНОМ ГОДУ)**

*диакон Андрей Зотин*

*кандидат богословия, доцент кафедры литургико-канонических дисциплин  
Казанской православной духовной семинарии*

*E-mail: zotin\_andreyu@rambler.ru*

**Аннотация.** В данной публикации представлено содержание лекций по церковному праву, прочитанных доцентом Московской духовной академии по кафедре церковного права Николаем Дмитриевичем Кузнецовым в 1911–1912 учебном году. Содержание лекционных занятий за указанный учебный год представляет собой авторский курс церковного права доцента Н. Д. Кузнецова, который представляет интерес для исследователей. Краткое содержание курса Н. Д. Кузнецова было найдено в классном журнале МДА для записи содержания лекций по курсу церковного права для студентов 3 курса МДА в 172 фонде архива Московской духовной академии, находящимся в Отделе рукописей РГБ. К. 159. № 17. Данной публикацией продолжается цикл публикаций архивных документов по истории преподавания дисциплины церковное право, а также биографических сведений профессоров по кафедре церковного права в дореволюционной Московской духовной академии.

**Ключевые слова:** церковное право, Московская духовная академия, Николай Дмитриевич Кузнецов

**“IN COURSES OF THIS SCIENCE THE NEED, FIRST OF ALL,  
TO HIGHLIGHT THE IDEA OF THE CHURCH...”  
(CONTENT OF LECTURES ON THE COURSE OF CHURCH LAW FOR 3RD-  
YEAR STUDENTS OF THE MOSCOW THEOLOGICAL ACADEMY DELIVERED BY  
ASSOCIATE PROFESSOR NIKOLAI DMITRIEVICH KUZNETSOV IN THE 1911–1912  
ACADEMIC YEAR)**

**Abstract.** This publication presents the content of lectures on Canon Law given by Nikolai Dmitrievich Kuznetsov, associate professor of the Moscow Theological Academy in the Department of Canon Law, in the 1911–1912 academic year. The content of lectures for the specified academic year represents the author's course on Canon Law by associate professor N. D. Kuznetsov, which is of interest for research. A brief summary of N. D. Kuznetsov's course was found in the MDA class journal for recording the content of lectures on the course on Canon Law in the 172nd fund of the Moscow Theological Academy archive, located in the manuscript department of the Russian State Library, k. 159. No. 17. This publication continues the series of publications of archival documents on the history of teaching the discipline “Canon Law”, as well as biographical information on professors in the Department of Canon Law at the pre-revolutionary Moscow Theological Academy.

**Keywords:** Church Law, Moscow Theological Academy, Nikolai Dmitrievich Kuznetsov

**Deacon Andrei Zotin,** Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Liturgical and Canonical Disciplines of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

Автором публикуемого конспекта лекций по церковному праву, прочитанных в Московской духовной академии в 1911–1912 учебном году для студентов 3-го курса, является доцент кафедры церковного права МДА Николай Дмитриевич Кузнецов, возглавлявший данную кафедру с 1911 по 1913 гг.

Н. Д. Кузнецов родился 4 апреля 1863 г. в Вязьме Смоленской губернии в семье чиновника Дмитрия Ивановича Кузнецова<sup>1</sup>. Он получил классическое светское образование: в 1882 г. окончил 4-ю Московскую гимназию, а в 1886 г. — Императорский Московский университет со степенью кандидата физико-математических наук<sup>2</sup>.

Однако Н. Д. Кузнецов не ограничился светским образованием. Будущий ученый получил и духовное образование, заочно обучаясь в Санкт-Петербургской духовной академии с 1887 по 1891 гг., которую окончил со званием действительного студента<sup>3</sup>. Кроме того, в 1901 г. он защитил в СПбДА кандидатскую диссертацию на тему «Христианство как идеал личной жизни человека на первых ступенях его развития»<sup>4</sup>.

Обладая классическим светским и духовным образованием, Н. Д. Кузнецов построил успешную карьеру и на юридическом поприще: с 1896 г. он состоял помощником присяжного поверенного округа Московской судебной палаты<sup>5</sup>, а с 1901 г. — присяжным поверенным<sup>6</sup>.

Церковно-общественная деятельность Н. Д. Кузнецова активизировалась в 1906–1907 гг., когда он стал членом Особого (Предсоборного) Присутствия и сотрудником журнала «Отдых христианина». С 1908 по 1911 гг. он занимал должность приват-доцента по кафедре церковного права в Ярославском Демидовском юридическом лицее<sup>7</sup>. В 1911 г. в Казанской духовной академии Н. Д. Кузнецов успешно защитил магистерскую диссертацию на тему «К вопросу о свободе совести. Закон о старообрядческих общинах в связи с отношением церкви и государства»<sup>8</sup>.

Говоря о церковно-общественных и политических взглядах Н. Д. Кузнецова, нужно подчеркнуть следующее: <...> он «стал известен как общественный деятель, специализирующийся на конфессиональных проблемах страны. В частности, в своих выступлениях он отстаивал идею освобождения Церкви от чрезмерной опеки самодержавия и выступал за ее преобразование с активным участием мирян. Подобная тема была весьма актуальна в данное время, что привело его к сотрудничеству с рядом известных газет, критиковавших недостатки Русской Православной Церкви. В то же время царское правительство периодически запрещало ему чтение лекций не только из-за обличительной деятельности, но и из-за канонических расхождений с официальной доктриной»<sup>9</sup>.

Таким образом, Николай Дмитриевич Кузнецов являлся видным церковно-общественным деятелем начала XX столетия, активно публиковавшимся в научных и публицистических изданиях, где он исследовал различные вопросы церковного права. Например, протодиакон Сергей Голубцов отмечал: «...[Н. Д. Кузнецов. — А. З.] активный деятель устроения Русской Церкви на соборных началах <...>. Перу Н. Д. Кузнецова принадлежат, кроме научных работ диссертационного плана, око-

<sup>1</sup> Голубцов С., протодиак. Московская духовная академия в начале XX века. Профессора и сотрудники. Основные биографические сведения. М., 1999. С. 56.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 57.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Фабинский М. В. «Защитник православных верующих». Деятельность профессора церковного права Николая Дмитриевича Кузнецова в первые годы советской власти 1917–1922 гг. // Наука техника и образование. 2014. № 4. С. 79.

<sup>8</sup> Голубцов С., протодиак. Московская духовная академия в начале XX века. С. 56.

<sup>9</sup> Фабинский М. В. «Защитник православных верующих». С. 79.

ло 60 статей, в которых он выступает как талантливый и страстный публицист — сторонник освобождения Церкви от самодержавия и ее преобразования на канонических, соборных, началах и активного участия мирян в ее жизни и управлении, устранения пороков и недочетов в ее быте»<sup>10</sup>.

Переходя к рассмотрению деятельности Николая Дмитриевича на посту доцента МДА, необходимо отметить обстоятельства его назначения, связанные с академическим конфликтом, возникшим после ухода с кафедры заслуженного профессора Н. А. Заозерского, возглавлявшего ее на протяжении трех десятилетий. В Совете Московской духовной академии возникли серьезные разногласия по вопросу о замещении кафедры, детальное описание которых приведено в статье Т. А. Богдановой<sup>11</sup>.

Перед своим уходом профессор Заозерский известил Совет академии о желании видеть своим преемником по кафедре собственного ученика — профессора академии по кафедре обличения русского раскола Ивана Михайловича Громогласова. Однако ректор академии епископ Феодор (Поздеевский) выдвинул для замещения вакантной кафедры церковного права кандидатуру Н. Д. Кузнецова, который не был воспитанником МДА<sup>12</sup>.

Противостояние было обусловлено принадлежностью кандидатов к разным идейно-академическим группам. Н. Д. Кузнецов и ректор епископ Феодор (Поздеевский) вместе с частью академической корпорации входили в Самаринский (Новоселовский) кружок, члены которого поддерживали кандидатуру Кузнецова. В то же время ставленник Н. А. Заозерского, профессор И. М. Громогласов, и другая часть профессуры были участниками кружка при «Обществе любителей духовного просвещения», выступавшими в поддержку Громогласова<sup>13</sup>.

В конечном итоге, после череды голосований и различных перипетий, кафедру церковного права МДА занял Николай Дмитриевич Кузнецов. Как отмечает Т. А. Богданова, «ответ на главный вопрос, почему воспитаннику и профессору МДА, ученику двух ведущих канонистов — Н. А. Заозерского и А. С. Павлова, — 18 лет преподававшему в МДА и готовившемуся к занятию кафедры церковного права, был предпочтен кандидат «со стороны», явно не отличавшийся ни большей «благонадежностью» во взглядах, ни более солидной научной подготовкой, следует, возможно, искать в принадлежности Кузнецова и Громогласова к различным церковным «партиям»<sup>14</sup>.

Важным источником, ярко иллюстрирующим обстоятельства замещения кафедры и раскол в профессорской среде, является мнение профессора И. В. Попова. В письме архиепископу Арсению от 23 декабря 1911 г. он, в частности, писал: «Если Владыко, Вы поинтересовались прочесть журналы нашего Совета, <...> Вы обратили [бы] внимание на то, в каком повышенном тоне воспета церковность и научная подготовленность г. Кузнецова. Теперь действительность устанавливает истинную цену этим заявлениям. Г. Кузнецов до сих пор гастролит в различных обществах <...> выпросил для себя в начале года три лекции в неделю и за всю истекшую треть [года] он приехал на лекции только четыре раза. Преосв. Федор оболгал Илью Михайловича [Громогласова], сообщив в Синод, что он пропуская иногда более половины лекций. — Это неправда...»<sup>15</sup>.

Кроме того, протодиакон Сергей Голубцов указывает, что епископ Феодор (Поздеевский), спровоцировав увольнение профессора Громогласова из МДА, организо-

<sup>10</sup> Голубцов С., протодиак. Московская духовная академия в начале XX века. С. 56.

<sup>11</sup> См. подробнее: Богданова Т. А. Из академических «историй»: замещение кафедры церковного права в Московской духовной академии в 1910 г. // Вестник церковной истории. 2007. № 5. С. 31–77.

<sup>12</sup> См. подробнее: Журналы собраний Совета МДА за 1910 год. Сергиев Посад, 1911. С. 428–449.

<sup>13</sup> Богданова Т. А. Из академических «историй»... С. 36.

<sup>14</sup> Там же. С. 35–36.

<sup>15</sup> Голубцов С., протодиак. Московская духовная академия в революционную эпоху. М., 1999. С. 51.

вал Н. Д. Кузнецову защиту магистерской диссертации в Казанской духовной академии, чтобы тот получил возможность занять вакантную кафедру церковного права<sup>16</sup>.

Однако преподавательская деятельность Н. Д. Кузнецова в Московской духовной академии оказалась кратковременной. Уже в 1913 г. он подал прошение об увольнении, мотивируя это невозможностью совмещать работу в Академии с юридической практикой. Современники, однако, давали этому иные оценки. Как язвительно отмечал профессор Попов в письме от 15 октября 1913 г.: «Кузнецов вышел в отставку, когда стало невозможно не читать лекции, но стыд нынче такое редкое явление»<sup>17</sup>. Более того, из письма профессора С. Смирнова известно: «Г. Кузнецов, который почти не читал лекций в прошлом году, а в этом не читал уже вовсе без формального освобождения Советом, признан, наконец, неподходящим к должности профессора Академии»<sup>18</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что назначение Н. Д. Кузнецова на кафедру церковного права МДА, инициированное ректором епископом Феодором (Поздеевским), не только вызвало раскол в академической корпорации, но и выявило второстепенное значение, которое сам Кузнецов придавал преподавательской деятельности в Академии.

В 1917–1918 гг. Николай Дмитриевич Кузнецов принял активное участие в работе Поместного Собора Русской Православной Церкви, войдя в состав Отдела о Высшем церковном управлении<sup>19</sup>. Необходимо подчеркнуть, что, участвуя как в Предсоборном Присутствии, так и в работе Собора, Н. Д. Кузнецов был последовательным противником восстановления патриаршества и проводником либеральных идей в вопросах церковного устройства<sup>20</sup>. Кроме того, он являлся активным сторонником и сподвижником обер-прокурора Святейшего Синода князя В. Н. Львова в деле планировавшейся церковной реформации<sup>21</sup>.

В 1918–1919 гг. Н. Д. Кузнецов читал лекции по церковному праву и апологетике в Православной народной академии, а также на богословских курсах при Даниловом монастыре<sup>22</sup>.

В этот же период, на фоне революционных событий, он развернул активную церковно-общественную деятельность, направленную на защиту прав верующих. Как отмечают исследователи, «настойчивость верующих сильно раздражала сотрудников ликвидационного отдела. Крайнюю степень неприязни они испытывали к Н. Д. Кузнецову. По их просьбе, с 1918 г. ВЧК вело за ним наблюдение. П. А. Красиков составил обширную «Записку о деятельности Н. Д. Кузнецова», который был представлен, то как «незаурядный вдохновитель и дирижер под революционным флагом, то воинствующего православия, то так называемого христианского социализма, то “гонимой веры”». Несколько раз он арестовывался»<sup>23</sup>.

Н. Д. Кузнецов был арестован трижды. Первый арест произошел летом 1919 г. Формальным основанием для него послужило обвинение в «защите религии и дискредитации Советской власти», чьи органы юстиции он, по формулировке

<sup>16</sup> Голубцов С., протоиерей. Московская духовная академия в революционную эпоху. С. 56.

<sup>17</sup> Там же. С. 51.

<sup>18</sup> Там же. С. 217.

<sup>19</sup> Дионисий (Шленов), игум. Н. Д. Кузнецов. «Обоснование христианского мировоззрения». Из лекций, прочитанных студентам Московской духовной академии в 1924 г. // Гуманитарные науки в теологическом пространстве. Взаимодействие духовного и светского образования в России на примере Московской духовной академии с начала XIX в. по настоящее время. Сергиев Посад, 2015. С. 334.

<sup>20</sup> Голубцов С., протоиерей. Московская духовная академия в начале XX века. С. 56.

<sup>21</sup> См. подробнее: Голубцов С., протоиерей. Профессура МДА в сетях Гулага и ЧеКа. М., 1999. 96 с.

<sup>22</sup> Фабинский М. В. «Защитник православных верующих». С. 79.

<sup>23</sup> Там же. С. 80.

обвинения, «завалил своими жалобами»<sup>24</sup>. Вероятно, реальной причиной стало то, что, как указывается в источниках, Н. Д. Кузнецов «в спорах между обновленцами и сторонниками традиционной церковности решительно поддержал свт. патриарха Тихона. Летом 1919 г. участвовал в проведении в Политехническом музее диспутов с обновленцами на религиозно-философские темы, за что оказался в числе persona non grata со стороны власти»<sup>25</sup>.

Второй арест Николая Дмитриевича произошел 11 декабря 1924 г. Как отмечает М. В. Фабинский, выйдя на свободу после первого заключения, Кузнецов «не оставил своей правозащитной деятельности верующих. В качестве эксперта привлекался к процессу над противниками изъятия церковных ценностей в 1922 г. Он участвует в публичных диспутах, защищая христианское мировоззрение. За это в 1924 г. он был снова арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности и приговорен к трем годам лишения свободы, так же сокращенным потом до двух лет»<sup>26</sup>.

Продолжая активную церковно-общественную деятельность в эти годы, Н. Д. Кузнецов следующим образом оценивал происходящие в стране события: «Атеизм невольно вынуждает людей к более строгой оценке своих религиозных убеждений и требует более сознательного отношения к религии»<sup>27</sup>.

Последний, третий арест Николая Дмитриевича, по сведениям протодиакона Сергия Голубцова, состоялся 15 или 16 февраля 1931 г. Он был арестован и выслан из Москвы в Кзыл-Орду (Перовск), где, по всей видимости, и скончался<sup>28</sup>.

Таким образом, несмотря на активную реформаторскую деятельность на либеральных началах и многочисленные аресты, Н. Д. Кузнецов проявил себя как человек, преданный Церкви и пострадавший за свои убеждения и последовательную защиту ее интересов.

Безусловно, его появление в Московской духовной академии было негативно воспринято частью профессуры, а преподавательская деятельность оказалась кратковременной. Тем не менее, он оставил значительный след в истории кафедры церковного права МДА. Будучи в академической среде «чужаком» — не воспитанником Академии, — Кузнецов нарушил устоявшуюся традицию преемственности, согласно которой кафедру замещали лучшие выпускники МДА по рекомендации уходящего на покой профессора, и тем самым внес в ее развитие новый, во многом дискуссионный, вектор.

\* \* \*

Публикуемые материалы представляют собой конспект лекций по церковному праву, прочитанных доцентом Московской духовной академии Николаем Дмитриевичем Кузнецовым в 1911–1912 учебном году для студентов третьего курса. Данная публикация, безусловно, актуальна и представляет значительный интерес для исследователей истории духовного образования, в частности — преподавательского наследия дореволюционной МДА.

Прежде всего, интерес вызывает научный подход Н. Д. Кузнецова к предмету. Сравнение содержания его лекций с курсами предшественников и преемников по кафедре позволяет утверждать, что его видение науки, методология и структура академического курса существенно отличались от устоявшихся в МДА традиций.

<sup>24</sup> Голубцов С., протоиерей. Профессура МДА в сетях Гулага и ЧеКа. С. 84.

<sup>25</sup> Дионисий (Шленов), игум. Н. Д. Кузнецов. «Обоснование христианского мировоззрения». С. 335.

<sup>26</sup> Фабинский М. В. «Защитник православных верующих». С. 82.

<sup>27</sup> Евгений (Решетников) архиеп. Доклад на торжественном акте, посвященном 200-летию перевода Московской духовной академии в Троице-Сергиеву Лавру // Гуманитарные науки в теологическом пространстве. Взаимодействие духовного и светского образования в России на примере Московской духовной академии с начала XIX в. по настоящее время. Сергиев Посад, 2015. С. 45.

<sup>28</sup> Голубцов С., протоиерей. Профессура МДА в сетях Гулага и ЧеКа. С. 83.

Если курсы других профессоров кафедры были основаны прежде всего на догматическом и каноническом анализе источников церковного права, то курс Кузнецова был построен на принципах светской философии права.

За 1911–1912 учебный год Н. Д. Кузнецов прочитал 16 лекций, содержание которых можно структурировать в следующие тематические блоки:

1. Церковное право как наука (название, цели, предмет, задачи, методология, связь со светскими и церковными науками).
2. История науки церковного права в России (положение науки в духовных академиях, анализ недостатков академических курсов профессоров других академий).
3. Церковь и право (идея Церкви и ее реализация; экклезиология Священного Писания и Священного Предания; сравнительный анализ протестантской и католической экклезиологий; основные школы и теории права).

Источником для публикации послужила запись лекций в классном журнале МДА (РГБ. Ф. 172. К. 159. № 17). Конспекты были составлены дежурными студентами, присутствовавшими на лекциях. Каждая запись заверена подписью Н. Д. Кузнецова и содержит его исправления и пометки, что подтверждает аутентичность текста и позволяет судить о вовлеченности преподавателя в учебный процесс.

*Вступ. ст., публ. и примеч. диакона Андрея Зотина.*

\* \* \*

## 1911–1912 год

### 10 сентября

**1 лекция.** Задачи, метод и отношение церковного права к двум наукам. Зна-л.2 чение науки церковного права. Самостоятельность ея. Естественное право личности и государство. Естественное право личности и христианство. Влияние Церкви на государственное, гражданское, уголовное и международное право. Точки соприкосновения науки церковного права с другими науками права.

**2 лекция.** Связь церковного права с догматическим, нравственным богословием, церковно-историческими и археологическими науками, литургикой и т. д. Отношение церковного права к материалу, получаемому из этих наук. К какому разряду наук нужно отнести науку церковного права.

**3 лекция.** Название науки «Церковное право». Слово «канон», его первоначальное и последующее значение. Цель изучения науки церковного права. Предмет практических занятий. ||

### 17 сентября

**1 лекция.** История науки церковного права, постепенное расширение предмета л. 2 об. этой науки. Взгляд митрополита Филарета на значение и область церковного права. Обстоятельства, способствовавшие более высокому положению науки церковного права в духовных Академиях. Недостаток в курсах церковного права. Необходимость в курсах этой науки прежде всего выделить идею Церкви. Причины, побудившие представителей науки дать особый трактат о Церкви (Главная точка — реформация.)

**2 лекция.** Неясность представления у современного общества о Церкви. Причины, почему заменилось понятие о Церкви (римское влияние, увлечение индивидуалистическими принципами). Особенности постановки вопросов (в наше время) о Церкви — это относительно ея идейного значения вообще Ея ясном и необходимом, а не относительно — такого или иного воззрения на тот или иной признак и «свойство» Церкви. Явления, по которым можно судить о неуместном

разрешении этого общего вопроса о Церкви <нрзб>. Способ разъяснения о Церкви называемый современным <нрзб>. Ссылка на авторитет У. Джемса. ||

- л. 3 **3 лекция.** Ссылки на других философов и мыслителей (<нрзб>, Бякон, Декарт и др.) с целью показать невозможность основания в деле христианства одного разума. Мнение Отцов Церкви о достоинстве разума. Вывод отсюда тот, что христианство не могло быть <нрзб> одному только разуму, тем даже разуму отдельных личностей. Слабость языка в отношении передачи явлений жизни. <нрзб> Цитата из Исаака Сирина — Достаточно ли одного Св. Писания для сохранения христианства. Нет. Само Св. Писание явилось для того, чтобы сообщить письменно, то что прежде передавалось устно. Слова св. Василия Великого о важности устного предания. ||

### 24 сентября

- л. 3 об. **1 лекция.** Недостаточность одного только Св. Писания для передачи христианства в истории.

### 8 октября

- 1 лекция.** Свидетельства Викентия Лиринского и других Отцов Церкви о различных способах употребления и толкования Священного Писания православными и еретиками для своих целей. Необходимость для правильного понимания и пользования Св. Писанием вселенского, коллективного сознания. Доказательства этого положения из определения свойств человеческой личности, стремящейся к единению, общности. Раскрытие христианства со времен апостольских, как начало личного и общественного. Значение Церкви для христианства по учению Апостолов. Отношение личности к Церкви по Священному Писанию. Христианство не вмещается в индивидуализм. Идея действительного || совершенствования человека и идея общности в Церкви. Отсутствие в Церкви, как в обществе, недостатков присущим другим обществам. Невозможность для человека быть членом общества без преобразования природы, без проблемы высшего бытия. Соответствие Церкви стремлениям человека.
- л. 4 **4 лекция.** Идея действительного || совершенствования человека и идея общности в Церкви. Отсутствие в Церкви, как в обществе, недостатков присущим другим обществам. Невозможность для человека быть членом общества без преобразования природы, без проблемы высшего бытия. Соответствие Церкви стремлениям человека.

### 15 октября

**1 лекция** <sup>29</sup>. ||

### 29 октября

- л. 4 об. **1 лекция.** Необходимость Церкви, как земной организации людей, верующих в Христа. В таком виде Церковь является единственной хранительницей Св. Писания и Св. Предания и истолковательницей истинного смысла христианского учения. Взгляд на Церковь А. С. Хомякова, Вл. С. Соловьева, Герфдинга, Чичерина.
- 2 лекция.** Христианство не может существовать без Церкви, доказательством чего могут служить явление протестантского общества <нрзб>, в котором по отзыву одного протестантского пастора 600 000 пап.
- 3 лекция.** Последствия <нрзб> Церкви протестантством. Христианство в понимании протестантского «феррейна». Саморазложение протестантизма впоследствии разрыва с церковной идеей. ||

### 3 марта

- л. 5 **1 лекция.** Идея Церкви и ее реализация. Отсутствие этой идеи в протестантизме. Разложение протестантизма. Намерение Константина Великого и осуществление. Священство и власть императора.
- 2–3 лекции.** Борьба с чиновничеством. Патриаршество. Определение священства и царства в 7-ой новелле Юстиниана. Комментарий Вальсамона. Стремление

<sup>29</sup> Запись о содержании лекции отсутствует.

поставить священство выше царства. Византия и Рим. Вопрос о главе Церкви. Цезарепапизм и папство. Идеи римского католицизма. Восточная теория и западная практика. Учение блаженного Августина. Вопрос о смешении личного и общественного порядка в Церкви. Подмена Церкви священством. Возражения Бернарда Клеворского против папской автократии. Иннокентий III о духе и теле. Бонифаций VIII о человеке душевном и духовном в применении к власти духовной и светской. Король ставленник папы, князь Церкви. <нрзб>. Церковь учащая и поучаемая. Влияние католицизма на сознание людей о Церкви. Отделение Церкви от государства во Франции. Церковь — организм. Заветы Христа и их реализация в Церкви. Краеугольный камень Церкви и «живые камни», по апостолу Павлу. Корпорация и институт. Истинное понятие святости Церкви. ||

### 10 марта

**1 лекция.** Взаимоотношение начал — корпоративного и институтского в про-л. 5 об. тестантстве. Неправильное сочетание этих начал в католичестве. Необходимость создания в Церкви особых норм, ограждающих свободное развитие ея членов. Несоостоятельность возражения, будто эти нормы стесняют свободное развитие личности. Внешняя обстановка, как продолжение внутреннего существа Церкви. Мнение епископа Феофана о необходимости поддержания и укрепления духовного начала посредством внешней обстановки. Мнение Зака о том, что церковного права не должно быть, так как мир духовного не может быть охвачен юридическими понятиями. Неправильность <нрзб> Зома и понятия им Церкви. Неопределенность понятия «права» в юридической науке. Школа естественного права. Школа историческая. Определение права у Геринга «*Definitio per idem*» в разных определениях права. Мнение В. С. Соловьева о принудительности права. Публицистическое определение права, как проявление общей воли людей. Неудовлетворительность этого определения. Психологическая теория права профессора Петражицкого. Связь права с нравственным законом и идеалом жизни. Учение о праве Краузе. Взгляд профессора Еллинека на право, как на определенный минимум нравственности. Постепенное превращение <нрзб> в юридические в церковной жизни. ||

### Список сокращений

МДА — Московская духовная академия.

РГБ — Российская государственная библиотека (г. Москва).

СПБДА — Санкт-Петербургская духовная академия.

### Список использованных источников и литературы

1. *Богданова Т. А.* Из академических «историй»: замещение кафедры церковного права в Московской духовной академии в 1910 г. // Вестник церковной истории. 2007. № 5. С. 31–77.
2. *Голубцов С., протодиак.* Московская духовная академия в начале XX века. Профессура и сотрудники: Профессура МДА в начале XX века. Основные биографические сведения: По материалам арх., публ. и офиц. изд. М.: Мартис, 1999. 124 с.
3. *Голубцов С., протодиак.* Московская духовная академия в революционную эпоху: Анад. в соц. движении и служении: По материалам арх., мемуаров и публ. М.: Мартис, 1999. 247 с.
4. *Голубцов С., протодиак.* Профессура МДА в сетях Гулага и ЧеКа. М.: Изд-во Православного братства Споручницы грешных, 1999. 96 с.
5. *Дионисий (Шленов), игум.* Н. Д. Кузнецов. «Обоснование христианского мировоззрения». Из лекций, прочитанных студентам Московской духовной академии в 1924 г. // Гуманитарные науки в теологическом пространстве. Взаимодействие духовного и светского образования в России на примере Московской духовной академии с начала XIX в. по настоящее время: сб. ст. в честь

200-летнего юбилея пребывания Московской духовной академии в Троице-Сергиевой Лавре. Сергиев Посад, 2015. С. 333–352.

6. *Евгений (Решетников) архиеп.* Доклад на торжественном акте, посвященном 200-летию перевода Московской духовной академии в Троице-Сергиеву Лавру // Гуманитарные науки в теологическом пространстве. Взаимодействие духовного и светского образования в России на примере Московской духовной академии с начала XIX в. по настоящее время: сб. ст. в честь 200-летнего юбилея пребывания Московской духовной академии в Троице-Сергиевой Лавре. Сергиев Посад, 2015. С. 37–51.

7. Журналы собраний Совета МДА за 1910 год. Сергиев Посад, 1911. 583 с.

8. *Фабинский М. В.* «Защитник православных верующих». Деятельность профессора церковного права Николая Дмитриевича Кузнецова в первые годы советской власти 1917–1922 гг. // Наука техника и образование. 2014. № 4. С. 79–84.

## РЕЦЕНЗИИ

## РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ПРОТОИЕРЕЯ ОЛЕГА ТРОФИМОВА «МОЛИТВА ПО СОГЛАШЕНИЮ»<sup>1</sup>

*Рогатин Владимир Николаевич*

*заведующий кафедрой исламоведения Казанской православной духовной семинарии, старший научный сотрудник Научно-экспертной лаборатории экспертиз социогуманитарного профиля Казанского (Приволжского) федерального университета*

*E-mail: Blaide@rambler.ru*

### A REVIEW OF THE BOOK BY ARCHPRIEST OLEG TROFIMOV "PRAYER BY AGREEMENT"

**Rogatin Vladimir Nikolaevich**, Head of the Department of Islamic Studies at the Kazan Orthodox Theological Seminary, Senior Researcher at the Scientific Expertise Laboratory for Socio-Humanitarian Expertise at the Kazan (Volga Region) Federal University

Книга протоиерея Олега Трофимова издана в 2020 г. и представляет собой объемную компиляцию, посвященную молитвенной практике, которую автор определяет как «Молитва по соглашению». Данный труд состоит из вступления, пяти разделов, выводов, списка использованной литературы и списка сокращений. Книга содержит обильное количество полноцветных иллюстраций, выполнена на глянцево-бумаге, снабжена многочисленными подстрочными примечаниями, разъясняющими различные богословские термины. Подобный формат призван создать у читателя впечатление фундаментального произведения со справочным аппаратом.

Объем книги составляет 496 страниц; издателем выступил Благотворительный фонд содействия просвещению общества «Святого мученика Феодора Болгарского». На стремление увеличить объем книги и небрежную верстку указывают следующие аспекты. В библиографической ссылке в книге на стр. 2 вместо количества страниц указано XXX красным цветом. Таким образом, точный объем книги оставался неизвестен и издателю, который, видимо, предполагал довести его до 500 и более страниц. О том же свидетельствуют и полностью пустые страницы (17-я и 355-я). К другим примерам небрежности в оформлении можно отнести значительные необоснованные пробелы между фрагментами текста на страницах 344 и 397, а также отсутствие текста сносок № 27–30 на стр. 344–346, № 31 на стр. 308, № 44 и 45 на стр. 288, при том что сами ссылки в основном тексте присутствуют. Существенным недостатком являются и содержательные повторы внутри текста.

Книгу можно охарактеризовать как спекулятивное и внутренне противоречивое произведение, нередко содержащее взаимоисключающие утверждения. Прежде всего, спекулятивность проявляется в области терминологии. Автор широко оперирует понятием «молитва по соглашению», определяя его как «...евангельский феномен, обетование Нового Завета, молитва, которая не имеет себе аналогов. Это исходит из уровня Богооткровенности ее происхождения. Если вы прочтете все книги Библии от первой буквы книги "Бытия" и оканчивая последней буквой книги "Откровения", вы не найдете ни одной молитвы кроме этой, которая дана человечеству по прямой, святой, единосущной воле Бога» (с. 12). Между тем, в святоотеческой и авторитетной богословской литературе, посвященной молитвенной практике, данный термин отсутствует; нет его и в фундаментальном издании — «Православной энциклопедии» под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Примечательно, что сам

<sup>1</sup> Трофимов О., прот. Молитва по соглашению. Ульяновск: Благотворительный Фонд Св. мученика Феодора Болгарского, 2020. 496 с.

прот. Олег Трофимов указывает на первое употребление термина в статье Е. К. Скурата «Христианское учение о молитве и ее значение в деле духовно-нравственного совершенствования» (1997), где «молитва по соглашению» представлена лишь в подстрочном примечании как одна из разновидностей общественной молитвы.

Представленный труд является попыткой сакрализации и богословской легитимации новоявленной практики — «молитва по соглашению с Болгаром». В рамках этой задачи практика напрямую соотносится со стихом из Евангелия от Матфея (Мф 18, 19–20). Отсутствие исторических оснований для использования данного термина вынуждает автора применять его произвольно к различным аспектам молитвы: молитве как таковой, принципу совместной молитвы, соборной и общественной молитве, единству Церкви. Указанный прием используется даже в тех случаях, когда это приводит к логическим противоречиям. Так, утверждая, что одно из свойств «молитвы по соглашению» заключается в том, что «она даже может быть без слов» (с. 74), автор на следующей странице, определяя ее структуру, настаивает на обязательном наличии вербальных компонентов: «в соборной молитве обязательно есть в составе: поминание верных, прошение о предмете просьбы, ради которого собрались» (с. 75).

Центральной проблемой монографии является трактовка прот. Олегом Трофимовым ключевого понятия, которая находит выражение в двух данных им дефинициях. Их сопоставление выявляет существенные терминологические и содержательные расхождения.

1. Первое определение, пространное и претендующее на догматическую точность, гласит: «Молитва по соглашению — это новое уполномоченное **Евангельское обетование**, данное Церкви по прямой единосущной воле Святой Троицы, это молитва **соборная и апостольская**, которая обладает **непреоборимой, неограниченной, всемогущественной** силой и обетованием, когда молящиеся, минимум от двух человек и максимум **не ограничено**, молятся ей, то это **малый собор церковный**, вне зависимости находятся молящиеся вместе или на расстоянии. Если **с верою** в Божье обетование согласуются одновременно молиться о всяком деле, Бог дарует просимое, соответственно **нравственному содержанию прошений**. С каждым верующим эта Молитва только **усиливается и умножается**. В этой Молитве **соединяется с Земной Церковью Церковь Небесная и архангелы**. Молитву по соглашению совершают **святые угодники на небе**. Это **обетование остается вечной непреложной истиной**. (Указанные ссылки на выделенные слова в определении Молитвы по соглашению взяты из текстов, высказываний святых отцов, которые будут приведены в главе этой книги: “Толкование места Писания святых Отцов, Учителей, ученых-богословов Церкви о Молитве по соглашению (Мф 18, 19-20)”)» (с. 72–73);

2. Второе определение, представленное как сокращенный вариант первого, тем не менее, обладает иным концептуальным ядром: «Это определение-формулировку можно выразить более кратко: “Молитва по соглашению” — это новое могущественное Евангельское обетование Бога, данное верующим, на каком бы они расстоянии ни находились, вместе или порознь, если они согласуются молиться одновременно о всяком деле, то Бог дарует просимое. С каждым участником сила молитв увеличивается» (с. 74).

Отсутствие в литургической традиции Русской Православной Церкви и в целом в истории Церкви уставного чина «Молитвы по соглашению» побуждает автора сконструировать собственную структуру данной практики:

«Для дальнейшего исследования стоит определить структуру Молитвы по соглашению:

1. В молитве происходит обращение к Богу и дана она нам от Бога (по прямому повелению Бога).

2. Соборное единение молящихся, в каком бы они месте не находились (вместе или дистанционно).

3. Совершение ее происходит соборно, по договоренности, в назначенное время.

4. В соборной молитве обязательно есть в составе: поминание верных, прошение о предмете просьбы, ради которого собрались» (с. 75).

Предложенная формула позволяет идентифицировать ее источник: она практически дословно воспроизводит схему, используемую в практике «Молитва по соглашению с Болгаром», которую продолжает пропагандировать извергнутый из сана Владимир Головин. Впоследствии, в пятом разделе книги, прот. Олег Трофимов прямо подтверждает эту связь, указывая, что в конце XX — начале XXI в. в «движении» Головина «начала действовать Молитва по соглашению», что, по его словам, обусловило распространение данной практики в адаптированном виде среди некоторой части духовенства Русской Православной Церкви.

Таким образом, пятый раздел монографии, озаглавленный «Приложение к богословскому труду» и занимающий около 90 страниц, где подробно излагается история и «чудесные» проявления практики «Молитвы по соглашению с Болгаром», может быть расценен не как объективное исследование, а как ее прямая апология и попытка теологического обоснования деятельности Владимира Головина.

Поскольку в Новом Завете в качестве канонического образца запечатлена молитва «Отче наш», для возвышения статуса «Молитвы по соглашению» прот. Олег Трофимов прибегает к прямому противопоставлению, утверждая, что «иерархически», «по своей силе, необходимости и благодатности» последняя стоит выше.

Данный тезис представляется краеугольным камнем всей концепции автора и в то же время — ее наиболее уязвимым местом. Приведем соответствующую цитату:

«Молитва по соглашению — это уникальное и нечто новое среди молитвенной практики. Среди всех существующих православных молитв есть только одна молитва, которая дана Христом — по своей прямой воле и наставлению — Молитва по соглашению: “Истинно также говорю вам...” (Мф 18, 19–20), а молитва “Отче наш” (Мф 6, 9–13; Лк 11, 2–4) дана по просьбе одного из учеников: “Один из учеников Его сказал Ему: Господи! научи нас молиться, как и Иоанн научил учеников своих” (Лк 11, 1). Поэтому иерархически, по произволению Божьему, по своему происхождению, по своей силе, необходимости и благодатности она стоит выше молитвы “Отче наш”, но этим молитва “Отче наш” ничем не умаляется» (с. 245).

Подчеркнем два ключевых методологических изъяна, которые демонстрирует данный пассаж.

Во-первых, автор проводит смелое богословское ранжирование, не подкрепляя его ссылками на святоотеческое предание или авторитетные литургические источники. Таким образом, это положение можно считать исключительно авторской интерпретацией, не имеющей основания в церковной традиции.

Во-вторых, и это главное, утверждение о существовании некой «молитвы» противоречит самому тексту Священного Писания. В указанных стихах (Мф 18, 19–20) содержится *обетование* Христа о присутствии там, где соберутся двое или трое, но отсутствует *текст молитвы* как таковой. Таким образом, прот. О. Трофимов отождествляет евангельский стих, содержащий принцип, с конкретной молитвенной формулой, что является произвольной и ничем не обоснованной экзегетической операцией.

В целях легитимации практики Владимира Головина прот. Олег Трофимов акцентирует ее предполагаемую эффективность, публикуя ряд свидетельств об исцелениях и «скорой помощи». При этом корпус приведенных прошений подобран специфическим образом и охватывает преимущественно бытовые и личные проблемы: устройство личной жизни, исцеление от пьянства, разрешение различных болезней и т. д. Подобная тематика, фактически совпадающая с перечнем услуг,

рекламируемых в СМИ гадалками и «народными» целителями, позволяет выявить эксплуатацию магического сознания.

Магистральная линия магизма прослеживается и в интерпретации автором «силы» «молитвы по соглашению», которая, по его утверждению, увеличивается с каждым новым участником. Начетническое толкование стихов Мф 18, 19–20 порождает идею, что Бога можно «заставить» выполнить просьбу путем механического увеличения числа молящихся: раз дано обетование, Бог «обязан» его исполнить. Таким образом, практика предстает не как акт доверительного предстояния, а как инструмент магического воздействия на физический мир.

Представленные в монографии идеи, по всей видимости, являются прямой проекцией доктринальных установок, существующих в группе сторонников Владимира Головина. Данная группа позиционирует себя как сообщество профессиональных молитвенников, практикующих ежедневные многочасовые сеансы (с 2:00 до 3:30, с 8:00 до 9:30, с 14:00 до 15:30, с 20:00 до 21:30; с. 466–468). Столь жесткий, почти «конвейерный» график молитвенной активности, сосредоточенной на данной конкретной практике, закономерно приводит к тому, что «молитва по соглашению» замещает собой литургическую и приходскую жизнь, что находит свое концептуальное отражение в упомянутом выше тезисе о ее иерархическом превосходстве над молитвой «Отче наш».

В книге подробно излагается история деятельности Владимира Головина и его последователей, объединенных в общину «Спасская». При этом авторская позиция целиком совпадает с точкой зрения данной группы, что особенно ярко проявляется в описании церковных репрессий в их адрес. В качестве примера можно привести цитату, передающую нарратив последователей: «Нас, последователей Христа, верующих Православной Церкви, за исполнение слов Евангелия о Молитве по соглашению начали усиленно шельмовать сектантами, запрет на причастие и исповедь. Для священников Спасского района, как и соседних епархий, под страхом лишения сана запрещено исповедовать и причащать тех, кто слушается Иисуса Христа — читает Молитву по соглашению» (с. 417).

Важно подчеркнуть, что о. Олег Трофимов систематически игнорирует официальные документы Русской Православной Церкви, касающиеся Владимира Головина и его практики. Также он оставляет без внимания скептическую оценку «молитвы по соглашению», высказанную рядом авторитетных богословов и пастырей, таких как доктор богословия А. И. Осипов, протоиерей Алексей Уминский, профессор А. Л. Дворкин, протоиерей Александр Новопашин и др. Вся критика в книге сводится к краткому и бездоказательному тезису: «К сожалению, даже в наше время в церковной среде возникают непонимания Евангельского и святоотеческого вероучения о Молитве по соглашению. Они, скорее всего, связаны с конфронтацией личных интересов» (с. 15).

В итоге, рецензируемый труд может быть охарактеризован как детально разработанная апология и реклама практики Владимира Головина. Методологическим основанием для этого служит спекулятивное обоснование «молитвы по соглашению» в качестве исторически-церковного феномена, достигаемое за счет вольной трактовки евангельских стихов Мф 18, 19–20. Ключевым инструментом манипуляции при этом служит произвольное использование термина «молитва по соглашению» для обозначения разнородных молитвенных аспектов, что создает иллюзию универсальности и каноничности продвигаемого учения.

Таким образом, практика «молитвы по соглашению» занимает в жизни общины настолько центральное место, что даже извержение из сана ее основателя не стало поводом для пересмотра ее доктринального статуса. В рецензируемой книге это нашло свое крайнее выражение в попытке теологически обосновать иерархическое превосходство данной практики над канонической молитвой «Отче наш».

Для популяризации «молитвы по соглашению» среди массового читателя о. Олег Трофимов активно эксплуатирует элементы магического сознания, апеллируя к многочисленным рассказам о чудесных исцелениях и разрешении бытовых проблем. Эта же тенденция проявляется в его трактовке «силы» молитвы, механически возрастающей с количеством участников, что, вкупе с начетническим прочтением евангельских стихов (Мф 18, 19–20), порождает идею об обязательности и почти автоматической «выплаты» божественного обетования.

Учитывая изложенное, данная книга, являясь по сути детально разработанной апологией маргинальной и осужденной Церковью практики, демонстрирует системные признаки спекулятивности и магического истолкования ключевых библейских понятий. В связи с этим правомерно предложить включить монографию протоиерея Олега Трофимова «Молитва по соглашению» в списки литературы, не рекомендованной к распространению через систему церковной (епархиальной, приходской, монастырской) книжной сети.

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФИЯ

СЕРДЦЕ, КАК КРИТЕРИЙ (СИМВОЛ) АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛНОТЫ Цветков Евгений Алексеевич .....	8
---	---

### ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

ЛЕТОПИСЬ СТУДИИ № XIX КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ Тумаков Артур Дамирович, Асяева Наталия Анатольевна .....	32
БЕСЕДА ОТЦА ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО С САРАПУЛЬСКИМ ДУХОВЕНСТВОМ Орлов Максим Александрович .....	41
ОБЗОР ПРОТОКОЛОВ И ОТЧЕТОВ СОБРАНИЙ ЦЕРКОВНОГО ИСТОРИКО- АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА КАЗАНСКОЙ ЕПАРХИИ 1906–1916 гг. Тумаков Артур Дамирович.....	53

### ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО

ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ 1840–1918 (1920) гг. диакон Андрей Зотин.....	68
---	----

### ЦЕРКОВНО-ПЕВЧЕСКОЕ ИСКУССТВО

ПЕВЧЕСКИЕ РУКОПИСИ МОСКОВСКОГО РЕГИОНА XVII–XVIII вв. И ИНТЕРЕС К НИМ В СОВРЕМЕННЫХ МОСКОВСКИХ ХРАМАХ Потемкина Нора Александровна.....	88
---	----

### ПУБЛИКАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ

«НЕОБХОДИМОСТЬ В КУРСАХ ЭТОЙ НАУКИ ПРЕЖДЕ ВСЕГО ВЫДЕЛИТЬ ИДЕЮ ЦЕРКВИ...» (СОДЕРЖАНИЕ ЛЕКЦИЙ ПО КУРСУ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ДЛЯ СТУДЕНТОВ 3 КУРСА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ПРОЧИТАННЫХ ДОЦЕНТОМ НИКОЛАЕМ ДМИТРИЕВИЧЕМ КУЗНЕЦОВЫМ В 1911–1912 УЧЕБНОМ ГОДУ) диакон Андрей Зотин.....	110
---	-----

### РЕЦЕНЗИИ

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ПРОТОИЕРЕЯ ОЛЕГА ТРОФИМОВА «МОЛИТВА ПО СОГЛАШЕНИЮ» Рогатин Владимир Николаевич.....	120
---	-----

# CONTENS

## PHILOSOPHY

THE HEART AS A CRITERION (SYMBOL) OF ANTHROPOLOGICAL COMPLETENESS Tsvetkov Evgeny Alekseevich .....	8
--	---

## CHURCH HISTORY

THE CHRONICLE OF STUDIO № XIX AS A SOURCE FOR THE HISTORY OF THE KAZAN THEOLOGICAL AKADEMY Tumakov Artur Damirovich, Asyaeva Natalia Anatolyevna.....	32
A CONVERSATION BETWEEN FATHER JOHN OF KRONSTADT AND THE SARAPULSKY CLERGY Orlov Maxim Aleksandrovich.....	41
REVIEW OF THE MINUTES AND REPORTSOFTHE MEETINGS OF THE CHURCH HISTORICAL AND ARCHAEOLOGICAL SOCIETY OF THE KAZAN DIOCESE 1906-1916 Tumakov Artur Damirovich.....	53

## CHURCH LAW

CHURCH LAW IN THE MOSCOW THEOLOGICAL ACADEMY 1840–1918 (1920) Deacon Andrei Zotin.....	68
---	----

## CHURCH SINGING ART

SONGS' MANUSCRIPTS FROM THE MOSCOW REGION IN THE 17 <sup>TH</sup> -18 <sup>TH</sup> CENTURIES AND INTEREST IN THEM IN MODERN MOSCOW CHURCHES Potemkina Nora Aleksandrovna .....	88
---	----

## PUBLISHING SOURCES

“IN COURSES OF THIS SCIENCE THE NEED, FIRST OF ALL, TO HIGHLIGHT THE IDEA OF THE CHURCH...” (CONTENT OF LECTURES ON THE COURSE OF CHURCH LAW FOR 3RD- YEAR STUDENTS OF THE MOSCOW THEOLOGICAL ACADEMY DELIVERED BY ASSOCIATE PROFESSOR NIKOLAI DMITRIEVICH KUZNETSOV IN THE 1911–1912 ACADEMIC YEAR) Deacon Andrei Zotin.....	110
---	-----

## REVIEWS

A REVIEW OF THE BOOK BY ARCHPRIEST OLEG TROFIMOV “PRAYER BY AGREEMENT” Rogatin Vladimir Nikolaevich .....	120
--	-----

Учредитель журнала:  
Религиозная организация — духовная образовательная организация  
высшего образования «Казанская православная духовная семинария  
Казанской Епархии Русской Православной Церкви»

## **ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК**

**№ 4 (40) 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

*Ответственный редактор:* А. Д. Тумаков

*Технический редактор:* Н. А. Ерундов

*Верстка:* игумен Аркадий (Логоинов)

Подписано в печать 24.12.2025. Формат 70×100/16. Усл.-печ. л. 10,4  
Тираж 320 экз. Заказ № 024626. Дата выхода в свет 29.12.2025

Отпечатано в типографии ООО «ВИЗАРД»  
420098, Республика Татарстан, г. Казань, пр. Победы, д. 78



«Православный собеседник» является средством массовой информации, предназначенным для публикации основных результатов исследований по разрабатываемым в Казанской православной духовной семинарии научным направлениям в области богословия, библеистики, церковной истории, церковного и канонического права, литургики, апологетики, гомилетики, филологии, церковного музыковедения, а также в области религиоведения и наук общегуманитарного профиля.

Предшественником настоящего издания является дореволюционный журнал Казанской духовной академии, выходивший с 1855 по 1918 год. Возрождение печатного издания состоялось в 2000 году в преемнице духовной академии — Казанской православной духовной семинарии.

Издание предназначено для всех, кто интересуется православием и церковной наукой. Приглашаем к сотрудничеству авторов.

Подробную информацию о журнале можно узнать на официальном сайте Казанской православной духовной семинарии [kazpds.ru](http://kazpds.ru)



ISSN 1029-144X



9 771029 144006