

ISSN 1029-144X

КАЗАНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ



# ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

№ 3 (39) 2025

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

«III НЕСМЕЛОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

ФИЛОЛОГИЯ

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

ПУБЛИКАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ

КАЗАНЬ





# ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

№ 3 (39) 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:**  
*прот. Сергей Шкуро, канд. богосл.; О. Д. Агапов, д-р. филос.  
наук; А. Ю. Михайлов, канд. ист. наук; П. А. Павлова,  
канд. искусствоведения; Е. С. Рогатина, канд. филос. наук;  
Я. Н. Суетнов*

**П68** Православный собеседник: № 3 (39) 2025. — Казань: Казанская  
православная духовная семинария, 2025. — 130 с.

ISSN 1029-144X

Журнал «Православный собеседник» № 3 за 2025 г. содержит материалы научно-богословской конференции Казанской православной духовной семинарии «III Несмеловские чтения», прошедшей в феврале 2025 г., а также научные исследования преподавателей, сотрудников и учащихся светских и духовных учебных заведений и включает статьи по церковному искусству, исламоведению, филологии, церковной истории 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

№3 (39) 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)



**МАТЕРИАЛЫ  
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
«III НЕСМЕЛОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»**

# БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В. И. НЕСМЕЛОВА В СИТУАЦИИ ПОСТАНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОВОРОТА<sup>1</sup>

*Агапов Олег Дмитриевич*

*доктор философских наук, профессор Казанского инновационного  
университета имени В. Г. Тимирязова, профессор кафедры богословия и философии  
Казанской православной духовной семинарии*

*E-mail: agapov@nzh.ieml.ru*

«Для человека не существует в мире никаких загадок, кроме самого человека, и сам человек является для себя загадкой лишь в том единственном отношении, что природа его личности по отношению к данным условиям его существования оказывается идеальной <...> или Божественной»<sup>2</sup>.

*В. И. Несмелов*

**Аннотация.** Данная статья анализирует наследие В. И. Несмелова в контексте современных вызовов, связанных с цифровой трансформацией и трансгуманизмом. Автор акцентирует внимание на центральных идеях В. И. Несмелова, включая личностное бытие человека в контексте божественного и его значение в современной антропологии. Особое внимание уделяется константам человека, души и тела как основам антропологического познания и их роли в понимании человеческой сущности. Автор также рассматривает современные риски расчеловечивания и потере антропологической идентичности в условиях доминирования новых философских течений; акцентирует внимание на концепте полионтизма, который предлагает альтернативный взгляд на антропологию, основанный на принципе синергического существования множества миров; освещает роль литургии и Евхаристии в формировании человеческого бытия, предлагая их как средства достижения целостности и высшего уровня соборного сознания. В заключение автор подчеркивает необходимость иерархии и понимания границ в человеческом бытии, а также важность методологической стратегии В. И. Несмелова для решения современных антропологических проблем.

**Ключевые слова:** В. И. Несмелов, антропология, личностное бытие, иерархия «Бог — человек», трансгуманизм, полионтизм, техногуманизм

## THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF V. I. NESMELOV IN THE SITUATION OF POST-ANTHROPOLOGICAL TURN

**Abstract.** This article analyzes the legacy of V. I. Nesmelov in the context of modern challenges associated with digital transformation and transhumanism. The author focuses on the central ideas of V. I. Nesmelov, including the personal existence of man in the context of the divine and its significance in modern anthropology. Particular attention is paid to the constants of man, soul and body as the foundations of anthropological knowledge and their role in understanding the human essence. The author also considers the modern risks of dehumanization and the loss of anthropological identity in the context of the dominance of new philosophical trends; focuses on the concept of polyontism, which offers an alternative view of anthropology based on the principle of the synergistic existence of many worlds; highlights the role of the Liturgy and the Eucharist

<sup>1</sup> Продолжение идей статьи: *Агапов О. Д.* Предметно-проблемное поле богословского-философского творчества В. И. Несмелова // Известия по Казанской епархии. 2023. № 1 (26). С. 68–71.

<sup>2</sup> *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1905. С. 110.

in the formation of human existence, offering them as a means of achieving integrity and the highest level of conciliar consciousness. In conclusion, the author emphasizes the need for hierarchy and understanding of boundaries in human existence, as well as the importance of V. I. Nesmelov's methodological strategy for solving modern anthropological problems.

**Keywords:** V. I. Nesmelov, anthropology, personal being, hierarchy “God — man”, transhumanism, polyontism, technohumanism

**Agapov Oleg Dmitrievich**, Doctor of Philosophy, Professor of the Kazan Innovative University named after V.G. Timiryasov, Professor of the Department of Theology and Philosophy of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

## Введение

В марте 2025 г. по благословению митрополита Казанского и Татарстанского Кирилла состоялись III Несмеловские чтения, посвященные творческому наследию известного профессора Казанской духовной академии Виктора Ивановича Несмелова (1863–1937 гг.). Современные российские богословы и философы хорошо знают работы В. И. Несмелова, ежегодно выходят порядка 3–5 научных статей, где обращается внимание на различные стороны несмеловского наследия в сферах богословия, философии, науки. В частности, благодаря подвижничеству протоиерея Игоря Цветкова в 1994 г. был переиздан фундаментальный труд «Наука о человеке», а ряд исследователей русской философии, среди которых: С. Хоружий, Н. Гаврюшин, К. Антонов, М. Маслин, Д. Богатырев, Е. Холмогоров, А. Бердникова, А. Сулима, В. Киносьян, О. Порошенко, С. Никонова, протоиерей Сергей Шкуро — сделали возможным обсуждение и развитие ряда идей В. И. Несмелова в нач. XXI в.

## Проблема

Вместе с тем, несмотря на определенный интерес к наследию В. И. Несмелова, следует отметить, что большинство исследований имеет историко-философский характер. Дефицит философско-антропологической рефлексии не позволяет в полной мере использовать потенциал его идей для осмысления современных вызовов, таких как цифровая трансформация и доминирование идеологии трансгуманизма.

Безусловно, выход в свет труда «Наука о человеке» (1897 г.) является значимым событием не только для российской академической философии и богословия, но и для общеевропейского мыслительного контекста. Конкретнее, его работу можно смело сопоставлять с работами его младших современников — прот. Павла Флоренского, философии свободы Николая Бердяева, философии личности Льва Карсавина, философии антропологии Макса Шелера. Подлинная трагедия для философии и богословия, как справедливо отмечает Е. Холмогоров, связана с публикацией работ В. И. Несмелова в период исторической катастрофы России в начале XX в.<sup>3</sup> Вместе с тем, именно эта «пограничность» его творчества делает его столь релевантным сегодня: в нем прослеживаются не только классические паттерны мысли, восходящие к Античности, но и угадываются контуры интеллектуальных парадигм, определивших развитие философии в XX–XXI вв.

**«Вперед... к Виктору Несмелову».** Сформулированный в 20–30-е годы XX века прот. Георгием Флоровским принцип неопатристического синтеза утверждает святоотеческое наследие в качестве фундаментального критерия (канона) для богословского ответа на вызовы истории. В развитии этой методологической уста-

<sup>3</sup> Холмогоров Е. Доказательство от Несмелова [Электронный ресурс]. URL: <https://portal-kultura.ru/svoy/articles/filosof-o-filosofe/169828-dokazatelstvo-ot-nesmelova/> (дата обращения 10.04.2025).

новки творчество В. И. Несмелова приобретает особую значимость, поскольку его антропологическая система, прошедшая проверку трагическим историческим опытом XX–XXI вв., может рассматриваться как действенная стратегия философско-антропологического познания.

Центральной для современного прочтения Несмелова является его концепция укорененности личности в Боге. Ключ к ее пониманию — в следующем рассуждении мыслителя: «человеческая личность, условная в своем реальном бытии, по своему природному содержанию в сфере самосознания является *безусловной*, и следовательно — человек, по самой природе своей личности, может иметь сознание о бесконечной сущности в сознании безусловного характера своей собственной личности. Но сознание этого характера одинаково не позволяет человеку ни себя самого сознать в качестве бесконечной сущности, ни свой безусловный характер сознать в качестве не своего; а потому в себе самом, благодаря безусловному характеру своей личности, человек непосредственно сознает не бесконечную сущность, а только образ бесконечной сущности, и это именно сознание себя как образа бесконечной сущности есть вместе с тем и сознание действительного бытия такой сущности вне человека»<sup>4</sup> или сознание бытия Бога как абсолютной личности.

Иными словами, основой современной антропологии XXI в. может выступить:

– **константа человека как образа Божьего**. Образ и абсолютная личность Бога «вносит фундаментальное различие в мир, деля его пополам — на тварное и нетварное, человеческое и божественное. Христианское равенство людей пребывает именно внутри этого различия. Люди равны, поскольку удалены от Первообраза. Люди не равны, поскольку стремятся уподобиться. Дж. Милбанк формулирует схожую мысль в тезисе: «Равенство с различием»<sup>5</sup>. Материя и мысль, говорит он, равны перед трансцендентным, но различны по отношению друг к другу, превосходомством обладает мысль. То же можно наблюдать в мире людей. Здесь равенство и братство присутствуют лишь через «онтологическое видение». Другими словами, все равны перед Богом, но не Богу, который отличен от человека. Все равны перед Богом, но не друг перед другом. Мир христианства *иерархизирован*, в нем отличается порог дома от алтаря и обычный человек от святого»<sup>6</sup>.

– **константа души / Духа** как времени человеческой субъектности и субъективности (**когидигма** как социокультурный образец слова/мысли/образа в антропокультуре и цикл легитимации языка/речи — мышления/сознания — знаков / символов);

– **константа тела** как биологического основания для самости, социальности, культуры («**соматигма** как образец телесности в антропокультуре. В каждой соматигме архаики, традиции, модерна есть бинарность «живое — мертвое», практики питания и размножения. В исторической динамике соматигмы прошли путь, состоящий из фаз симбиоз, некробиоз, механобиоз, автобиоз, бионетика»<sup>7</sup>).

**Константы** — это не догматы, а признание антропно-антропологической реальности, это атрибуты или качество человеческого рода, вне которых его нельзя представить в качестве объекта и/или предмета исследования. Центральная роль категории констант в парадигме трансформативной антропологии заключается, в частности, в ее эвристическом потенциале для **экологии человека** — ее формула «Вместо универсального эволюционизма — Универсальная коэволюция»<sup>8</sup>.

Прав В. А. Кутырев в своем утверждении о том, что «человеку надо заботиться об идентичности своей формы. *Such as we are made of, such we be!* (Какими мы созданы, такими нам и быть!). Экзистенциальная ситуация человечества трагична, но

<sup>4</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 119.

<sup>5</sup> Милбанк Дж. Материализм и трансцендентность // Логос. 2011. № 3. С. 244.

<sup>6</sup> Ростова Н. Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М., 2017. С. 163.

<sup>7</sup> Шкуратов В. А. Новая историческая психология: монография. Ростов-н/Дону, 2009. С. 160.

<sup>8</sup> Кутырев В. А. Бытие или ничто. СПб., 2009. С. 467.

не бессмысленна, пока и поскольку из нее ищут выход. Не подготовка к смерти (философия должна учить умирать), а борьба за продолжение жизни (философия должна учить жить) придает ей смысл»<sup>9</sup>.

Ведущей стратегией противостояния техногуманизму В. А. Кутырев предлагает сделать «медленную и / или человекосоразмерную жизнь»: «нужно развивать потребность в периодическом выключении когнитивной сферы «письма» для возвращения в сферу переживаний, интерпретации, языка и смыслов, в переходе от знания к пониманию»<sup>10</sup>.

Для противостояния утрате антропологической идентичности ученый разрабатывает онтологическую концепцию, альтернативную постмодернизму: «когда в качестве масштаба и границ существования вещей как феноменов берется их соразмерность человеку, его телесно-духовному континууму. Когда вещи, данные людям, «вещи для нас» — это феномены, благодаря которым бесконечно возможный мир является Домом. Феноменальный мир — наша реализация возможного»<sup>11</sup>.

В этом контексте особую значимость приобретает прогностическая функция антропологии, направленная на диагностику текущих процессов и экстраполяцию тенденций. Если ранее (XVIII–XIX вв.) детерминантами развития выступали факторы биологические и социальные, то XX в. ознаменовался выходом на авансцену техники, что дает основания определять этот период как антропо-социо-техно-генез.

Перед лицом расширяющегося спектра факторов, определяющих динамику развития человечества, академическое сообщество вынуждено заново осмыслить онтологические и эпистемологические основания конституирования и институционализации антропологии в XXI столетии. Ключевым вызовом современной антропологической ситуации становятся **риски расчеловечивания**. Как точно формулирует Н. Ростова: «Человек сегодня живет в режиме *растабуирования*, утрате ответов на вопросы, которые его конституировали. Он погружается в первичную бессмыслицу. Антропологически это означает смерть человека»<sup>12</sup>.

Ключевая проблема онтологических оснований современного антропологического познания сводится к дилемме двух методологических путей. Первый — это путь трансгрессии, радикального стирания границ между природой и культурой, человеческим бытием и техникой. Второй — путь трансценденции, который предполагает постижение сложности современного «онтотрансцензуса» через признание бытийных границ, иерархии как атрибута любой сложной системы и неотчуждаемой субъектности человека, обеспечивающей его спонтанность, суверенность и автономность.

Философско-антропологический проект В. И. Несмелова представляет собой последовательную реализацию стратегии трансценденции. Его суть раскрывается в фундаментальном тезисе: «Человек же потому именно и существует в *качестве личности*, что он изображает собой Безусловную Сущность, и наоборот — он потому только и отображает в себе Безусловную Сущность, что он существует в *качестве личности*. Следовательно, его личность является не зеркалом по отношению к Богу, а самым изображением Бога, и *образ Божий в человеке не возникает под формой какого-нибудь явления сознания*, а представляется самой человеческой личностью во всем объеме ее природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в себе самом»<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Кутырев В. А. Бытие или ничто. С. 433.

<sup>10</sup> Там же. С. 466.

<sup>11</sup> Там же. С. 477.

<sup>12</sup> Ростова Н. Н. Адзорнаменто антропологии: преодоление границы между природой и культурой // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 4. С. 731–750.

<sup>13</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 123.

В современном антропологическом дискурсе заметное влияние приобретает парадигма симметричной антропологии (Б. Латур, Э. Вивейруш де Кастру), задающая общий контекст для таких разнородных течений, как трансгуманизм, нечеловеческая антропология, новый материализм, метагуманизм и ингуманизм. Общим для этих интеллектуальных стратегий и общественных практик является тезис о конце человеческой исключительности, выступающий, по справедливому замечанию, «современной формой реализации концепции смерти человека». Как отмечает философ и антрополог Н. Ростова, программный проект нечеловеческой философии разворачивается через преодоление четырех ключевых бинарных оппозиций: «природа — культура», «человек — животное», «человек — техника», «человек — объекты»<sup>14</sup>. Стратегия преодоления границ между природой и культурой может реализовываться двумя способами. Во-первых, за счет *натурализации человека* (Ж.-М. Шеффер<sup>15</sup>, С. Пинкер<sup>16</sup>), и в этом смысле можно говорить о новом натурализме в философии. Во-вторых, за счет *антропоморфизации природы* (Ф. Дескола<sup>17</sup>, Э. Вивейруша де Кастру<sup>18</sup>, Э. Кон<sup>19</sup>). Р. Брайдотти пишет о том, что осознание и «глобальное ощущение взаимосвязи между всеми людьми, но также и между человеком и нечеловеческой средой» ведет к двум моментам: 1) росту чувства «уязвимости и страха перед неминуемыми катастрофами»; 2) к «распространению форм ксенофобного отрицания других»<sup>20</sup>.

Указанные стратегии отказываются признать со-бытие **экзистенции человеческого бытия**, благодаря которой род человеческий обретает возможность занимать в мире открытую позицию. Эта позиция предполагает способность быть субъектом в трех ключевых модусах: как «пастырь бытия» (М. Хайдеггер), как гостеприимный хозяин (Э. Левинас) и как часть сообщества субъектов (С. Хоружий). Фактически в этом отказе совершается не просто редукция, но и фундаментальный шаг к элиминации человеческого бытия как такового.

В противовес современным тенденциям, мы считаем необходимым отстаивать онтологическую верность принципу *транс-экс-ценденции*. Исторический опыт наглядно демонстрирует, что практика трансгрессии в бытии человеческого рода с большой вероятностью ведет к антропологическим и цивилизационным тупикам. Движение же путем трансценденции открывает перед человеческим родом перспективу не только сохранения, но и приумножения его сапиентности (диапазон антропокультуры / антропоформаций).

Истоки пост- и трансгуманизма мы видим в позитивистском типе мышления (XIX–XXI вв.), который принципиально не способен адекватно концептуализировать фундаментальные феномены человеческого бытия — свободу, сознание, самосознание. Безусловно, эти проекты представляют интеллектуальный интерес в качестве виртуальной практики и игры антропологического воображения, однако их реализация в качестве социально-антропологической программы сопряжена с серьезными рисками. Онтологически пост- и трансгуманизм означают отказ от истории, политики, культуры и от деятельностной трактовки человеческой сущности. В онтическом плане они ведут к редукционизму, разрушению и погружению в имманентную телесность.

Устойчивость каждой антропоформации создавалась именно интенцией *homo sapiens* на свою *сапиентность*. В известном плане редукция до полностью биоло-

<sup>14</sup> Ростова Н. Н. Аджорнаменто антропологии: преодоление границы между природой и культурой. С. 731–750.

<sup>15</sup> См.: Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М., 2010. 390 с.

<sup>16</sup> См.: Пинкер С. Чистый лист: Природа человека. Кто и почему отказывается признавать ее сегодня. М., 2018. 608 с.

<sup>17</sup> См.: Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры, М., 2012. 584 с.

<sup>18</sup> См.: Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М., 2017. 199 с.

<sup>19</sup> См.: Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М., 2018. 344 с.

<sup>20</sup> Брайдотти Р. Постчеловек / пер. с англ. Д. Хамис, под ред. В. Данилова. М., 2021. С. 80.

гического было для каждой антропопрактики своего рода «табу», ибо возврат означал отказ от ряда инверсий, создавших сферу собственно *человеческого* бытия (одновременно социального, культурного, технического и психического). В каждой антропоэпохе, по В. А. Шакурову устанавливается своя объективно-субъективная конвенция о норме сапиентности, которая и является своеобразным гуманитарным консенсусом и компромиссом, во взаимоотношениях между людьми. Поэтому констатация М. Фуко о том, что человек эпохи «Возрождения — Просвещения — раннего Модерна» умер к 50–60 гг. XX в., выступает именно как констатация завершения новоевропейской формулы человека, но это отнюдь не утверждение о конце человеческого рода. Антропологическому познанию необходимо освоить исторический релятивизм, также как до этого антропологи XIX–XX вв. усвоили принцип биологического разнообразия и культурного релятивизма.

В ответ на концептуальные вызовы, обозначаемые нами как «постантропологизм», формируется новая философско-антропологическая программа. Ее фундаментом должна стать не парадигма *универсального эволюционизма*, прогрессизма и трансгрессии, устремляющая сущее к абстрактному идеалу, а установка на *коэволюцию* его разнообразных субстратных форм. Это есть концепт *полионтизма*. Концепт полионтизма — это Единство во множестве, предполагающее синергичное существование миров «неслиянно и нераздельно», как в Троице, однако, не ограниченное только базисным минимумом бинарного мышления. С точки зрения генезиса полионтизму соответствует не модель креационизма (творения из ничто), а модель феноменологической манифестации бесконечно-вечного. В полионтической редакции Книги Бытия сказано: «В Начале было Все. И Все было у Бога, и Всем был Бог»<sup>21</sup>.

Контуры богословско-философской и научно-исследовательской программы полионтизма выглядят таким образом. «В полионтическо-эстологической консервативной философии человек берется субстанциально, как самость и микрокосм всей реальности, через призму которого она рассматривается; — целью нашей деятельности считается бытие, а не становление (линия Парменида); — парадигмой культуры признается принцип: *Homo non vult esse nisi homo* (Человек не хочет быть ничем иным, кроме человека — Николай Кузанский); — смысл жизни видится не в приспособлении к непрерывно меняющемуся окружению, а во всестороннем гармоническом развитии личностного бытия (К. Маркс), бесконечном стремлении его к своему «акме», «совершеннейших экземплярах» (Ф. Ницше); — ценностным идеалом провозглашается богочеловечество, что предполагает отказ от прометеизма и претензий на человекобожие (Н. Бердяев); — главным назначением философии предполагается «поддержание традиции воссоздания человека» (М. Мамардашвили); — и разумеется, надо признать возможность такой ситуации, в которой придется уповать на то, что «нас спасет только Бог» (М. Хайдеггер)»<sup>22</sup>.

Полагаем, что сегодня богословское и философско-гуманитарное антропологическое познание должно пойти по пути противодействия стратегиям *постметафизических нечеловеческих* (в радикальной форме — *античеловеческих*) антропологий. Это должна быть **антропология формы** «предполагающего человека, взятого в своей трансцендентной перспективе, в своей непостижимости бесконечного. Фигура Бога объявляется конститутивной для человека. Бог онтологически обеспечивает возможность субъективности и ее свободы, открывая горизонт трансцендентного. Бог антропологически обеспечивает сознание. Ибо, как в форме, в нем впервые конечное существо, коим является отдельный человек, осваивает свое бесконечное. Обозревает во всей его развернутости и полноте. Бог как абсолютная единственная трансцендентная точка опоры оказывается для первичного хао-

<sup>21</sup> Кутырев В. А. Бытие или ничто. С. 484.

<sup>22</sup> Там же. С. 484.

са субъективности тем **священным центром**, вокруг которого выстраивается упорядоченность внутренней жизни»<sup>23</sup>.

Методологической основой антропологии формы служит подход, восходящий к В. И. Несмелову и развитый прот. Павлом Флоренским, утверждавшим, что homo sapiens по своей сути есть «Homo liturgus». Согласно этой позиции, подлинный мир человека — его история, социум, культура — рождается из культа, который выступает фундаментальным контекстом конституирования человеческого существования: «В культе — раздробленность человека обретает свое единство — единство тела и смысла, конечного и бесконечного, имманентного и трансцендентного»<sup>24</sup>. Во-вторых, в культе — практиках литургии и евхаристии человек оказывается приобщен **Мы**, обретает свой подлинный горизонт существования для «Я». И, наконец, в-третьих, в «для антропологии важно то, что в феномене евхаристии идеи симфонии, тотальности человеческого существования и живой конститутивной связи человека и Бога предстают в своем предельно конкретном измерении»<sup>25</sup>.

Благодаря литургии и Евхаристии мы способны: а) обрести тотальность / целостность жизни; б) выйти на уровень соборного сознания; в) практиковать жизнь как форму предстояния и пребывать перед личностью Бога; г) быть открытыми к преобразению. В конечном итоге, быть человеком — значит принять вызов своей формы: удержать *высокую планку* духа и мысли, чтобы противостоять той «усталости» от человеческого, о которой говорит В. Варнава<sup>26</sup>.

Современному антропологическому сообществу как субъекту познания в XXI в. предстоит освоить понимание «толщи» *антропо-антропологической реальности*, научиться удерживать в фокусе фундаментальные феномены человеческого бытия — экзистенцию и субъективность — и не отступать от принципа «Равенство с различием» (Дж. Милбанк). Стратегической задачей становится переход от реконструкции и усмотрения иерархии различных связей и отношений антропо-антропологической сферы к выстраиванию антропопрактик современной антропокультуры. Конечная цель этого движения — обретение *онтологического горизонта мышления*, где и Богу, и Другим есть место. Это выход на объемное и иерархическое, / литургическое мышление. Показательно, что «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» предлагают антрополого-экологическое решение: выход из антиномии «человек — природа» видится в восстановлении иерархии «Бог — человек». Эту же мысль на теоретическом уровне развивал в начале XX в. В. И. Несмелов, утверждавший, что «в идее Бога человек всегда непременно выражает сознание реального бытия сверхчеловеческой Личности, и потому именно дать научно состоятельное объяснение этой идеи — значит объяснить вовсе не то, как представляет себе человек эту Верховную Личность, <...> а то и только то, почему и как возможно для человека сознание ее объективной реальности. То обстоятельство, что сам человек является личностью, психологически заставляет его утверждать реальное бытие только своей собственной личности и логически заставляет его утверждать реальное бытие всех других человеческих личностей, но оно ни психологически, ни логически не дает ему решительно никакого основания утверждать реальное бытие такой Личности, которая вовсе не есть личность человеческая»<sup>27</sup>.

Полагаю, что будущее российского антропологического познания будет связано с развитием линии *трансцендентальной аналитики*, не редуцирующей как само феномен трансценденции (включающий Бога), так экзистенции человеческо-

<sup>23</sup> Ростова Н. Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М., 2017. С. 403.

<sup>24</sup> Там же. С. 404.

<sup>25</sup> Там же. С. 405.

<sup>26</sup> Варнава В. Усталость быть человеком [Электронный ресурс]. URL: [https://zavtra.ru/blogs/ustalost\\_bit\\_chelovekom](https://zavtra.ru/blogs/ustalost_bit_chelovekom) (дата обращения 10.04.2025).

<sup>27</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 117.

го бытия, а именно свободы, сознания и самосознания. Это позволяет изучать человеческое бытие в его динамике, транс-имманентности, становлении, где человек рассматривается как душевно-духовное бытие, как синергию божественного и человеческого.

#### Список использованных источников и литературы

1. *Брайдотти Р.* Постчеловек / пер. с англ. Д. Хамис, под ред. В. Данилова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2021. 408 с.
2. *Варава В.* Усталость быть человеком [Электронный ресурс]. URL: [https://zavtra.ru/blogs/ustalost\\_bit\\_chelovekom](https://zavtra.ru/blogs/ustalost_bit_chelovekom) (дата обращения 10.04.2025).
3. *Вивейруш де Кастру Э.* Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии, М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 199 с.
4. *Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 584 с.
5. *Кон Э.* Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 344 с.
6. *Кутырев В. А.* Бытие ли ничто. СПб.: Алетейя, 2009. 496 с.
7. *Милбанк Дж.* Материализм и трансцендентность // Логос. 2011. № 3. С. 206–245.
8. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань: Центр. тип., 1905. 418 с.
9. *Пинкер С.* Чистый лист: Природа человека. Кто и почему отказывается признавать ее сегодня, М.: Альпина нон-фикшн, 2018. 608 с.
10. *Ростова Н. Н.* Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017. 432 с.
11. *Ростова Н. Н.* Аджорнаменто антропологии: преодоление границы между природой и культурой // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 4. С. 731–750.
12. *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 390 с.
13. *Шкуратов В. А.* Новая историческая психология: монография. Ростов-на-Дону: Издательство Южного федерального университета, 2009. 208 с.
14. *Холмогоров Е.* Доказательство от Несмелова [Электронный ресурс]. URL: <https://portal-kultura.ru/svoy/articles/filosof-o-filosofe/169828-dokazatelstvo-ot-nesmelova/> (дата обращения 10.04.2025).

## ЧЕЛОВЕК КАК АРГУМЕНТ БЫТИЯ БОЖИЯ. ДИАЛОГ С В. И. НЕСМЕЛОВЫМ

*Рупова Розалия Моисеевна*

*доктор философских наук, доцент кафедры библеистики и кафедры богословия  
Московской духовной академии.*

*E-mail: rozaliya-rupova@yandex.ru*

*«Я емь — конечно, есть и Ты»*

*Г. Державин «Бог»*

**Аннотация.** В статье обосновано, что в условиях затяжного антропологического кризиса, переживаемого цивилизацией, основной ресурс его преодоления — антропологический. Человек является той осью, вокруг которой цивилизация вращается. Это означает, что в широком круге вопросов мы можем обращаться к творчеству В. И. Несмелова, давшему глубокий и многомерный анализ человека. В качестве примера, автор рассматривает аргументы бытия Божия — апологетический инструментарий, выработанный за многие столетия защиты христианской веры, и показывает, как, опираясь на антропологические прозрения В. И. Несмелова, можно обогатить этот арсенал дополнительным аргументом бытия Божия — антропологическим. Кроме того, в учении казанского мыслителя видятся прозрения, предвосхищающие как развитие антропологии в рамках Парижской школы — крупнейшими ее деятелями, так и богословие личности, сформировавшееся в конце XX в.

**Ключевые слова:** В. И. Несмелов, антропологический поворот, богословие личности, парижская школа, православная антропология.

### MAN AS AN ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD. DIALOGUE WITH VICTOR I. NESMELOV

**Abstract.** The article substantiates that in the conditions of a protracted anthropological crisis experienced by civilization, the main resource for overcoming it is anthropological. Man is the axis around which it rotates. This means that in a wide range of issues we can turn to the work of Victor I. Nesselov, who gave a deep and multidimensional analysis of man. As an example, the author examines the arguments of the existence of God — an apologetic toolkit developed over many centuries of defending the Christian faith, and shows how, relying on the anthropological insights of Victor I. Nesselov, this arsenal can be enriched with an additional argument of the existence of God — an anthropological one. In addition, in the teachings of the Kazan thinker, positions are seen that anticipate both the development of anthropology within the framework of the Paris School — its greatest figures, and the theology of personality formed at the end of the twentieth century.

**Keywords:** Victor I. Nesselov, anthropological turn, theology of personality, Paris School, Orthodox anthropology.

**Rupova Rozaliya Moiseyevna**, Doctor of Philosophy, Associate Professor in the Department of Biblical Studies and the Department of Theology of the Moscow Theological Academy.

Современный антропологический кризис, уходящий корнями в первые десятилетия XX в. и породивший череду беспрецедентных социальных катастроф, сделал проблему человека абсолютным приоритетом для серьезной мысли. Именно в этом заключается смысл антропологического поворота, захватившего весь спектр наук, предметом которых является человек. Наиболее тревожным симпто-

мом кризиса стала утрата человеком статуса «гаранта истории». Что это означает? На протяжении всей истории цивилизации, всегда чреватой природными катаклизмами, эпидемиями и войнами, человек — чуть только ослабнет накал разрушительных событий — на обочине истории восстанавливал общество в его прежних форматах: строил дом, создавал семью, распахивал землю и реконструировал социальные структуры. Сейчас этого ожидать уже нельзя. В этой ситуации цивилизации не на что опереться, кроме своего антропологического ресурса. Путь вперед лежит только через человека: ему предстоит либо совершить качественное самообновление, либо стать свидетелем и участником окончательной деградации цивилизационного проекта.

Центральность темы человека, столь убедительная теперь, была самоочевидна далеко не многим мыслителям прошлого. К этим немногим относится Виктор Иванович Несмелов (1863–1937), сделавший человека главным объектом своего системного рассмотрения. Благодаря своей многоаспектности и глубине, антропологизм его учения вступает в содержательный диалог со всей традицией европейской философии, начиная с Античности, — и в рамках этого диалога мыслитель аргументированно отстаивает именно православную антропологическую позицию.

В XXI в., по мере восстановления адекватного гуманитарного контекста, наследие В. И. Несмелова переживает подлинное второе рождение. Эта новая встреча свидетельствует о том, что его труды имеют духовную актуальность, а их автора можно по праву отнести к числу наиболее выдающихся отечественных религиозных мыслителей. О высокой репутации Несмелова в кругу современников свидетельствует внимание к его работам со стороны ключевых фигур русского религиозно-философского возрождения. Так, прот. Сергей Булгаков многократно ссылался на «Догматическую систему святителя Григория Нисского»<sup>1</sup>; прот. Георгий Флоровский подверг его творчество анализу в «Пути русского богословия»<sup>2</sup>; прот. Василий Зеньковский отвел ему специальный раздел в своей «Истории русской философии»<sup>3</sup>; наконец, Николай Бердяев выражал искреннее восхищение его идеями.

Перед лицом глобальных вызовов современности поиск ресурсов для их преодоления становится задачей первостепенной важности, и ключевой из этих ресурсов — антропологический. Это означает, что в широком круге вопросов мы можем обращаться к творчеству В. И. Несмелова, давшему многомерный анализ человека. Его творчество не только предоставляет готовые ответы на ряд актуальных вопросов, но и задает мощную методологическую перспективу, позволяющую выявлять антропологическое измерение в самых разных сферах знания.

В рамках христианской апологетической традиции на протяжении веков был разработан комплекс доказательств бытия Божия. Этот отточенный интеллектуальный инструментарий предлагает непредубежденному сознанию систему логически строгих аргументов, обосновывающих существование Творца и осмысленность мироздания и человеческой жизни.

1. Один из самых древних аргументов — *космологический*. Его основное положение заключается в том, что если причинность есть всеобщий закон бытия, то и у самого бытия должна быть Первопричина — Бог. В европейской науке происходила трансформация понятия причинности — от механической (лапласовой) к вероятностно-статистической и квантово-механической, что поставило под сомнение классическое понимание причинности в области атомных и субатомных явлений. Действительно, при скоростях микрочастиц, сопоставимых со скоростью света, причины и следствия оказываются практически одновременными событиями. Однако в макромире, являющемся средой человеческого существования и по-

<sup>1</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 102, 105, 209, 226.

<sup>2</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 436–442.

<sup>3</sup> Зеньковский В., прот. История русской философии. М., 2001. С. 534–548.

знания, принцип причинности продолжает действовать незыблемо. Именно поэтому базовый посыл космологического аргумента сохраняет свою силу. Библейская логика, выраженная в принципах «сеяния и жатвы», «деяния и воздаяния», укоренена в этой устойчивой реальности макромира, где причинность продолжает оставаться незыблемым основанием нашего существования и мышления.

2. *Телеологический* аргумент, столь же древний, как и космологический, утверждает, что устройство мира столь гармонично и так очевидно свидетельствует о целесообразности творения, что говорит об устройении мира могучим Сверхразумом, который и есть Бог. Отдельные факты, например из сферы биомедицины, когда функциональная необходимость некоторых органов (атавизмов, по мнению ученых) ставится под вопрос, не нарушают общей картины. К тому же наука, развиваясь, находит функциональное оправдание этим органам, таким как аппендикс или железы.

3. *Онтологический* аргумент: Бог, являясь Всесовершенным, не может быть лишён бытия — тогда Он уже не будет Всесовершенным.

4. *Психологический* аргумент, состоящий в том, что идея Бога, пережившая тысячелетия, не могла бы устоять под натиском времени, изживающего ложные идеи, — если бы не была истинной.

5. *Исторический* аргумент был прекрасно сформулирован ещё Плутархом: «Обойдя все страны, ты можешь найти города без стен, без письменности, без правителей, без дворцов, без богатств, без монеты — но никто ещё не видел города, лишённого храмов и богов, города, в котором не возносились бы молитвы»<sup>4</sup>. К этому можно добавить, что советская эпоха явила нам города и поселки без храмов, но это была искусственная ситуация, продержавшаяся немногим более 70 лет.

6. *Нравственный* аргумент обращает наше внимание на нравственный закон в человеке, побуждающий выбирать благо и осуждать зло. Такое устройство не может быть чисто случайным и указывает на Творца, вложившего в нас внутренний компас для ориентации в дихотомии добра и зла.

7. *Религиозно-опытный* аргумент — это множество засвидетельствованных случаев богообщения людьми разных исторических эпох, национальностей, языков, культур, социальных слоев, уровней образования.

Нам известны дополнения к этому списку. Священник Павел Флоренский сформулировал свой тезис так: «Бог есть, потому что есть “Троица” Андрея Рублева». Его можно назвать *иконографическим* аргументом.

К этому своду мы предлагаем добавить ещё один — *антропологический* — аргумент. Его можно сформулировать так: «Бог есть, потому что есть человек». В более сильной — личностной, экзистенциально заостренной — редакции этот аргумент, звучащий из самых недр человеческого бытия, может иметь вид: «Бог есть, потому что есть я». Обоснование этой концептуализации мы находим у В. И. Несмелова: «...при отсутствии субстанциального бытия Самосущей Личности наша собственная личность была бы так же невозможна в своем реальном бытии, как невозможно отображение в материальном зеркале такого предмета, который вовсе не существует <...> Человек же потому именно и существует в качестве личности, что он изображает собой безусловную Сущность, и наоборот — он потому только и отображает в себе безусловную Сущность, что он существует в качестве личности»<sup>5</sup>.

Обратим внимание на то, что В. И. Несмелов делает акцент именно на личностном бытии человека и Бога. В 1905 г., когда вышла в свет «Наука о человеке», православная антропология, нашедшая впоследствии свое выражение в трудах архим. Киприана (Керна) (1899–1960), В. Н. Лосского (1903–1958), прот. Иоанна Мейендорфа (1926–1992) и других представителей так называемой Парижской

<sup>4</sup> Цит. по: Осипов А. И. Путь разума в поисках истины: основное богословие. М., 1999. С. 97.

<sup>5</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1905. С. 264, 267–270.

школы, еще не была даже намечена. Тем более не было и в помине «православно-богословия личности», сформировавшегося в последней трети XX в. — трудами уже следующего поколения мыслителей: митр. Иоанна (Зизиуласа) (1931–2023), митр. Каллиста (Уэра) (1934–2022), Х. Яннараса (1935–2024), прот. Д. Станилоэ (1903–1993). Прямую параллель мысли В. И. Несмелова мы находим в высказывании прот. Г. Флоровского (1893–1979), также внесшего большой вклад в формирование православного персонализма: «Если нет Бога как Лица, а есть только «божественное», то нет <...> и лица в человеке»<sup>6</sup>.

Восхищаясь откровениями о человеке, которые, подобно самоцветам, рассыпаны в еще не слишком тщательно разработанном прииске «Науки о человеке», можно отметить также следующее: В. И. Несмелов прочел историю европейской цивилизации как антропологию. Понимая философию как «науку о человеке», он включился в живой и содержательный диалог со всем массивом европейской культуры, выразившей себя в философской мысли, начиная с высокой греческой классики. Этот диалог с его стороны вовсе не был нейтральным перебором имен и учений, но заинтересованным, острым, в котором В. И. Несмелов глубоко обосновывал собственную позицию.

В частности, в истории философии он выделяет две традиции — сократовскую и аристотелевскую. Для линии Сократа характерна концентрация на человеке, его нравственном самостоянии, через которое только и обретает смысл философия, имеющая значение этического руководства: «знать, чтобы жить». Любовь к мудрости отвечает своему назначению, если постигает мир через истину человека — как поле его деятельности. Сократовское «познай самого себя» — не только способ самопознания человека, но и путь познания мира, в центре которого — человек.

Линию Аристотеля, решительно отвергнутую В. И. Несмеловым, согласно его пониманию, характерно представление о философии как о сверхнауке, изучающей бытие как целое, вбирающей в себя все частные науки. Задача философии в таком ее видении — объяснить мир. Человек ее интересует лишь как один из элементов мира. Гносеология в этом случае преобладает над онтологией: «жить для того, чтобы знать»<sup>7</sup>.

Сколько бы ни были разнообразны интеллектуальные сближения В. И. Несмелова — будь то критика естественной теологии, ренессансного антропоцентризма, науки Нового времени или неклассической философии, — их объединяет последовательно антропологический подход. Он вводит единую систему координат, а именно систему координат православной антропологии. Именно этот подход с полным основанием можно считать тем научным методом, который современная мысль только начинает для себя открывать.

Как писал М. Хайдеггер в «Письме о гуманизме»: «Будущая мысль уже не философия»<sup>8</sup>. Очевидно, В. И. Несмелов не просто предвосхищал эту позицию как отдаленную перспективу, но и реализовывал ее в качестве основы своего собственного способа мышления о мире.

#### Список использованных источников и литературы

1. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
2. Зеньковский В., прот. История русской философии. М.: Академический проект, 2001. 880 с.
3. Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань: Центр. тип., 1905. 418, IV с.

<sup>6</sup> Флоровский Г. В., прот. В мире исканий и блужданий // Вера и культура: избранные труды по богословию и философии. СПб., 2002. С. 122–164.

<sup>7</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. СПб., 2000. С. 9.

<sup>8</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 220.

4. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. СПб., 2000. 438 с.
5. *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины: основное богословие. М.: Братство во имя святого благов. князя Александра Невского, 1999. 383 с.
6. *Флоровский Г. В., прот.* В мире исканий и блужданий // Вера и культура: избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГИ, 2002. С. 122–164.
7. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2006. 607 с.
8. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192–221.

# БОГОСЛОВИЕ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА В ОЦЕНКЕ С. С. АВЕРИНЦЕВА

*протоиерей Сергей Шкуро*

*кандидат богословия, заведующий кафедрой богословия и философии  
Казанской православной духовной семинарии*

*E-mail: schkuro@yandex.ru*

**Аннотация:** Статья посвящена взглядам С. С. Аверинцева на текстовое наследие Псевдо-Дионисия Ареопагита и богословскую специфику его учения. Материалом для анализа послужил сборник статей «Поэтика ранневизантийской литературы», в котором С. С. Аверинцев, как выдающийся византист, рассматривает в разных аспектах и Corpus Areopagiticum — один из ключевых текстов раннего византийского Средневековья. Оценивая влияние Ареопагитского корпуса на византийское богословие, С. С. Аверинцев выявляет богословские открытия Дионисия, специфику его языка, акцентирует внимание на идее синтеза, заложенной в текстах, и на категории символа в богословии Ареопагитик.

**Ключевые слова:** С. С. Аверинцев, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Corpus Areopagiticum, ранневизантийское богословие, категория символа.

## THE THEOLOGY OF DIONYSIUS THE AREOPAGITE ASASSESSED BY S. S. AVERINTSEV

**Abstract:** The article is devoted to Sergey S. Averintsev's views on the textual heritage of Pseudo-Dionysius the Areopagite and the theological specifics of his teaching. The material for the analysis was the collection of articles "Poetics of Early Byzantine Literature", in which S. S. Averintsev, as an outstanding Byzantinist, examines Corpus Areopagiticum, one of the key texts of the early Byzantine Middle Ages, in various aspects. Assessing the influence of the Areopagite Corpus on Byzantine theology, S. S. Averintsev identifies Dionysius theological discoveries, the specifics of his language, and focuses on the idea of synthesis embedded in the text and the category of symbol in Areopagitic theology.

**Keywords:** S. S. Averintsev, Pseudo-Dionysius the Areopagite, Corpus Areopagiticum, Early Byzantine theology, symbol category.

**Archpriest Sergiy Shkuro**, Candidate of Theology, Head of the Department of Theology and Philosophy of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

Академик Сергей Сергеевич Аверинцев (1937–2004), выдающийся отечественный философ, филолог, культуролог, историк, сумел в своих трудах создать цельный образ Византии, проникнуть в самую суть ее мироощущения. Как отмечает О. А. Седакова, «мысль Аверинцева выходит за пределы собственно филологического анализа и вступает в области философии (общей антропологии и этики) и богословия (экзегетики и христианской апологетики)»<sup>1</sup>. Поэтому тексты С. С. Аверинцева служат кладезем ценных идей и важных наблюдений для самых разных специалистов-гуманитариев, в том числе для теологов, обращающихся к свято-отеческому наследию.

В данной работе мы поставили цель дать общее представление о личности и богословском учении Псевдо-Дионисия Ареопагита (далее — Дионисий Ареопагит) в понимании и оценке С. С. Аверинцева, поскольку Ареопагитский корпус был одним из ключевых текстов раннехристианского Средневековья и не мог не по-

<sup>1</sup> Седакова О. А. Сергей Сергеевич Аверинцев. Труды и дни // Аверинцев С. С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Античность. М., 2024. С. X.

пасть в поле зрения незаурядного исследователя-византиста, имевшего не только широкие энциклопедические познания, но и удивительную глубину понимания всех философских, богословских и культурологических процессов. При подготовке материала мы опирались прежде всего на статьи С. С. Аверинцева, посвященные античным истокам византийского мирозерцания, истории и поэтике ранневизантийской литературы, неоплатонизму и культуре Средневековья<sup>2</sup>, а также на воспоминания об Аверинцеве Владимира Вениаминовича Бибикина<sup>3</sup>, где, среди прочего, рассматривается и образ Ареопагита.

Исследователей, обращающихся к Ареопагитскому корпусу, прежде всего привлекает загадка личности его создателя-мистификатора. Однако С. С. Аверинцев на этом вопросе специально не останавливается, перечисляя лишь имеющиеся гипотезы. Для понимания духа эпохи гораздо важнее понять причины самой мистификации. В статье «Авторство и авторитет» он рассуждает о сокрытии авторства как о проявлении «культы авторитетного имени»: эта «по сути своей вторичная средневековая неорархаика... периферийная и необязательная для догматического каркаса христианской доктрины, но стимулируемая варваризацией религиозной культуры, проявилась в обвальном росте количества псевдоэпиграфических текстов, ходивших под именами Отцов Церкви и даже действующих лиц Нового Завета»<sup>4</sup>. Таким образом, авторитетное имя новозаветного Дионисия Ареопагита было приписано этому корпусу богословско-мистических сочинений, благодаря чему *Corpus Areopagiticum* «стал текстом, в христианском сознании вплоть до Ренессанса приближенным к Новому Завету»<sup>5</sup>.

Значение этого корпуса текстов для христианского богословия и мировой культуры трудно переоценить. Именно через Дионисия протянута связующая нить между античным наследием и новой христианской картиной мира. В работе «Древнегреческая поэтика и мировая литература» С. С. Аверинцев пишет: «Если, например, византийский аскет (вроде Симеона Нового Богослова в XI в.) по аскетическим соображениям и воздерживался от чтения языческих философов, то найденные Платоном и античными последователями Платона определенные приемы передачи мистического содержания все равно доходили до него далеким, но прямым путем, — через Псевдо-Дионисия Ареопагита»<sup>6</sup>.

Понимание Ареопагитского корпуса как синкретичного по своему характеру сборника очень важно для его богословского осмысления. Автор корпуса соединил не только разные эпохи (прошлое и настоящее, эллинское язычество и византийское христианство), но и разные культуры мира — Запад и Восток, на границе которых располагалась Византия. Корпус характеризуется одновременно приверженностью традициям языческого платонизма и христианским монотеистическим новаторством, западной рациональностью в аргументации и систематизаторстве и восточным тяготением к экзальтированно-мистическим переживаниям. По мнению С. С. Аверинцева, тексты Ареопагита — это «одно из самых ярких проявлений западно-восточного синтеза, образующего специфику ранневизантийского культурного целого»<sup>7</sup>.

Сергей Сергеевич Аверинцев не раз использует слово *синтез* в отношении Ареопагитик, потому что этот текст органично соединил в себе традиции антич-

<sup>2</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. 478 с.; Аверинцев С. С. Образ античности. СПб., 2004. 480 с.; Аверинцев С. С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Античность. М., 2024. 1152 с.

<sup>3</sup> Бибикин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. СПб., 2022. 480 с.

<sup>4</sup> Аверинцев С. С. Авторство и авторитет // Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Античность. М., 2024. С. 312.

<sup>5</sup> Бибикин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. С. 287.

<sup>6</sup> Аверинцев С. С. Древнегреческая поэтика и мировая литература // Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. С. 371.

<sup>7</sup> Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью // Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Античность. М., 2024. С. 886.

ной мысли, мистику современного ему неоплатонизма, глубину нового христианского миропонимания и тайну Откровения. Именно поэтому влияние Дионисия на христианское богословие было столь масштабным и разносторонним.

С. С. Аверинцев дает Ареопагитикам такую общую характеристику: это «своеобычное явление, давшее ответвления и на греческой, и на сирийской, и на западноевропейской почве, — традиция, исходящая от текстов так называемого Псевдо-Дионисия. В первой половине V в. впервые выплывают четыре трактата и несколько писем, написанных от имени Дионисия Ареопагита (упоминаемого в “Деяниях апостолов” афинянина I в., члена суда Ареопага и ученика апостола Павла). Этот псевдоним очень многозначителен и выражает программу неизвестного автора — синтез [выделено нами. — С. III.] аттической традиции умозрения с христианской мистикой посланий апостола Павла. На деле эти сочинения написаны в V в. и, по-видимому, не греком, однако человеком, очень глубоко вошедшим в строй эллинской мысли и весьма прилежно изучившим сочинения Прокла»<sup>8</sup>.

По трудам С. С. Аверинцева рассыпаны и конкретные наблюдения о богословии Ареопагитик, которое окутано покровом таинства. Сам язык Дионисия, витиеватый, насыщенный глубиной мистического переживания, — не обычное церковное красноречие, а риторика таинства, ведь средневековые авторы «прилагают к риторике слово “таинство” (μυστήριον), очень весомо звучавшее для византийского уха; искусство красноречия попадало, таким образом, в соседство церковных “таинств” и “тайн веры” <...> В знаменитых ранневизантийских сочинениях, известных под именем Дионисия Ареопагита, сама мысль автора неразрывно связана с риторством, со словесной игрой — настолько неразрывно, что если его богословствование и философствование есть дар небес и явление горней премудрости, таким же даром свыше и таким же раскрытием премудрости приходится признать и его риторство»<sup>9</sup>.

Среди богословских открытий Дионисия в первую очередь важно назвать апофатизм богопознания, путь так называемого «отрицательного» богословия, позволяющий подойти к тайне Бога через отказ от четких дефиниций и признание Его невыразимости. По словам С. С. Аверинцева, сама теология Ареопагита апофатична «перед лицом божественной сущности. Апофатичность эта имеет самые серьезные основания, поскольку гносеологическая установка позднеантичного и средневекового идеализма принципиально полагала познаваемым не частное, не особенное, но общее, а особенное — лишь через дедукцию из общего»<sup>10</sup>. Так рождалось новое понимание богословствования как «непонимания», доверия Богу, погружения во Мрак, приводящего к Свету.

Само богословствование, как и богослужение, есть преодоление в таинстве трансцендентной пропасти между тварью и Творцом, шаг человеческой личности навстречу Богу. Эта встреча мыслится не как одностороннее движение, но как диалог. «Эллинский бог с необходимостью принадлежит некоему священному участку в мироздании, и даже Платон, высвободивший богов из земной связанности, вынужден был ответить им в качестве такого “участка” умозрительное пространство идей. Совсем не то — трансцендентный христианский Бог, неместимый никаким пространством, даже духовным. Приход такого Бога к миру и к человеку — это непостижимый дружеский дар, преодолевающий преграды субстанциальной инаковости»<sup>11</sup>. Исходя из этого, еще одной чертой богословия Дионисия следует признать его диалогизм, понимание богопознания как взаимного устремления Бога и человека друг к другу в акте божественной Любви, воспеваемой Ареопагитом в его трактатах-гимнах.

<sup>8</sup> Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью. С. 886.

<sup>9</sup> Аверинцев С. С. Византийская риторика: школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры // Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 355–356.

<sup>10</sup> Там же. С. 337.

<sup>11</sup> Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью. С. 879.

Богословие Дионисия окутывает ореол тайны, выраженной образом *пресветлого мрака* — непостижимости Божией Сущности, которая для всякой твари есть абсолютный источник и цель бытия. Если катафатически Божество описывается как солнце, изливающее на мир лучи блага, то апофатически свет сменяется *мраком*, столь же символически выражающим божественную глубину и непознаваемость на тварном уровне. По словам Аверинцева, Ареопагитики — «это учение о “Сверхсущностном” абсолюте, который уже не есть сущность, сообщается как великая тайна, долженствующая быть утаенной от непосвященных. Символ света, определявший образный строй первых трех трактатов, сменяется в “Мистическом богословии” символом “божественного мрака”»<sup>12</sup>.

Еще одно важное богословское «открытие» Ареопагита — иерархизм мироздания. Этот принцип максимально полно реализован в трактатах о небесной и церковной иерархии. В понятии иерархии заключена не только великая божественная мудрость мироустройства, но и сама основа бытия. Трактаты Дионисия «дают грандиозное видение духовно-телесного мира как гармонического строя смыслов. Сама концепция иерархии не нова — учение о свете Единого, в ослабленном виде передаваемое низшим началам бытия и затухающем в вещество, было разработано языческим неоплатонизмом, но здесь она пережита с захватывающей художественной интуицией»<sup>13</sup>. Подчеркивая монотеистические корни иерархизма Дионисия, Аверинцев-филолог указывает: «Наше слово “начало” недаром одного корня со словом “начальство”: по-гречески то и другое обозначается одним и тем же словом *архí*, вне двусмысленности которого невозможна влиятельная в Средние века теология иерархии, разработанная в V в. Псевдо-Дионисием Ареопагитом. Предельно общее — аналог верховного суверенитета, “монархии” (...в самом бытии есть “единоначалие”, единство истока и принципа)»<sup>14</sup>.

Синтез, заложенный в идеи Ареопагитского корпуса, имел и оборотную сторону: опасность их неоднозначного истолкования, вплоть до еретического. До сих пор неизвестно, принадлежал ли сам автор корпуса к монофизитским кругам. В любом случае заложенный в ареопагитизме плюрализм интерпретаций привел не только к его широкой популярности в самых разных кругах, но и к появлению не принимаемых Церковью доктрин. Тем не менее, вклад этих трактатов в христианскую богословскую мысль оказался столь значительным, что они вошли в сокровищницу святоотеческого наследия и стали одним из авторитетнейших источников христианства.

С. С. Аверинцев объясняет это следующим образом: «Заключенные в учении Псевдо-Ареопагита возможности ереси были очевидны. Но складывавшееся средневековое мировоззрение слишком остро нуждалось в иерархической картине бытия, в символической интерпретации природы и человеческого действия, в стройных и импозантных декорациях для христианской драмы отношений Бога и человека, чтобы ареопагитические трактаты могли быть отвергнуты. Мотивы этих трактатов — смысл имени, символика света, распорядок “ангельских чинов” — все это ключевые темы эстетике Средневековья. Поэтому Церковь усваивает сочинения Псевдо-Ареопагита и включает его в систему своих авторитетов»<sup>15</sup>. Способность Ареопагитского корпуса выразить важнейшие идеи и интуиции крепнущего византийского богословия и предопределила его высочайшую оценку в христианской традиции.

Наконец, упомянем о важности категории символа в учении Дионисия, как и в мироощущении самого С. С. Аверинцева. Именно через символ и возможно это

<sup>12</sup> Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью. С. 887.

<sup>13</sup> Там же. С. 886.

<sup>14</sup> Аверинцев С. С. Литературные теории в составе средневекового типа культуры // Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Античность. М., 2024. С. 461.

<sup>15</sup> Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью. С. 888.

таинственное богопознание, реализуемое прежде всего в богослужении и молитве. Если говорить об эстетике Византии, отталкивающейся от античной традиции, «на место театра и кумира становятся новые символы, в которых община выражает свои идеалы: литургия и икона. На греческой почве литургия может опереться на более богатую традицию театральных и мистериальных действий, чем на латинской, — недаром именно на греческом Востоке Псевдо-Ареопагит создал столь прочувствованную философию богослужения»<sup>16</sup>. Учение о символе, развитое в творениях Дионисия (особенно в трактате «О Божественных именах»), стало теоретическим фундаментом для литургического и герменевтического осмысления библейских и богословских образов.

Согласуясь с этим символическим мировоззрением, внешняя обрядовость начала выражать глубинную суть христианских представлений о божественном. «Блеск драгоценного убранства, мелодии напевов, красноречие проповеди, благоухание ладана создавали мощное синтетическое воздействие чувственного порядка; “театральность” богослужения не уступала по своей продуманности высшим достижениям зрелищного искусства древности, — на место залитого солнцем и открытого ветрам греческого театра встает церковный полумрак, пронизанный мерцанием свечей и лампад. Этот полумрак (зримое соответствие того незримого “божественного мрака”, о котором говорил Псевдо-Ареопагит) был призван скрывать очертания тел и выявлять трепет души»<sup>17</sup>.

Традиция понимания христианства в категориях символов, восходящая именно к Дионисию Ареопагиту, была блестяще описана в первой половине XX столетия Алексеем Федоровичем Лосевым, а затем воспринята Сергеем Сергеевичем Аверинцевым как его выдающимся последователем и единомышленником. Эта глубокая интеллектуальная и духовная преемственность во многом объясняет, почему Аверинцев говорит о богословии и мироощущении Дионисия столь проникновенно: в его словах ощущается подлинная причастность общей Тайне, прикосновение к Невыразимому. Завершим наш краткий обзор общей оценкой, данной С. С. Аверинцевым Дионисию, по свидетельству В. В. Библихина: «У Дионисия Ареопагита язык как у Хайдеггера: мир мирствует, вещь веществует. <...> Он дал средневековому человеку целостный образ мира, созерцаемый и пережитый... Колоссальный след оставил он в языке теологии и религии. Ареопагит не философия, не литература, а шире, *культурное событие*»<sup>18</sup>.

#### Список использованных источников и литературы

1. *Аверинцев С. С.* Авторство и авторитет // Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Античность. М.: ПСТГУ, 2024. С. 299–323.
2. *Аверинцев С. С.* Византийская риторика: школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры // Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 302–384
3. *Аверинцев С. С.* Древнегреческая поэтика и мировая литература // Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Античность. М.: ПСТГУ, 2024. С. 368–379.
4. *Аверинцев С. С.* Литературные теории в составе средневекового типа культуры // Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Античность. М.: ПСТГУ, 2024. С. 450–464.
5. *Аверинцев С. С.* Образ античности. СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 с.
6. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. 478 с.
7. *Аверинцев С. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1: Античность. М.: ПСТГУ, 2024. 1152 с.

<sup>16</sup> *Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью. С. 890–891.

<sup>17</sup> Там же. С. 891

<sup>18</sup> *Библихин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. СПб., 2022. С. 288–289.

8. *Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью // Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Античность. М.: ПСТГУ, 2024. С. 841–898.
9. *Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. СПб.: Владимир Даль, 2022. 480 с.
10. *Седанова О. А.* Сергей Сергеевич Аверинцев. Труды и дни // *Аверинцев С. С.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Античность. М.: ПСТГУ, 2024. С. IX–LXI.

# **ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО**

# НЕКОТОРЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ФОРМЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ИКОНОПИСИ: ИКОНОГРАФИЧЕСКИЙ, ИКОНОЛОГИЧЕСКИЙ

*монахиня Афанасия (Иванова)*

*соискатель научной степени кандидата наук кафедры философии, политологии и теологии Липецкого государственного педагогического университета имени П. П. Семенова-Тян-Шанского; преподаватель кафедры новых технологий Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*

*E-mail: afanasiya\_98@mail.ru*

**Аннотация.** Статья посвящена рассмотрению некоторых теоретико-методологических оснований, применимых для интерпретации художественного языка православных икон. Рассматриваются иконографический и иконологический подходы.

**Ключевые слова:** православная культура, икона, искусствоведение, богословие иконы, иконоведение, средневековое искусство, иконография, иконология.

## SOME METHODOLOGICAL APPROACHES TO THE INTERPRETATION OF THE FORM ORTHODOX ICON PAINTING: ICONOGRAPHIC, ICONOLOGICAL

**Abstract.** The article is devoted to the consideration of some theoretical and methodological foundations applicable to the interpretation of the artistic language of Orthodox icons. The iconographic and iconological approach are considered.

**Keywords:** orthodox culture, icon, art studies, theology of icon, medieval art, iconography, iconology.

**Nun Athanasia (Ivanova),** Applicant for candidate's degree at the Department of philosophy, political science and theology Semenov-Tyan-Shansky Lipetsk State Pedagogical University, teacher at the Department of new technologies in humanitarian education St. Tikhon Orthodox University of the Humanities.

В современной науке доминирующим при интерпретации православной иконописи остается «метафизический» подход, зарождение которого восходит к началу XX в. Первые положения этого подхода были сформулированы в трудах Е. Н. Трубецкого о русской иконописи: «Умозрение в красках» (1916), «Два мира в древнерусской иконописи» (1916) и «Россия в ее иконе» (1917). В этих работах автор предлагает осмысление семантики художественного языка иконы в духовном ракурсе, раскрывая ее через призму современных ему философских концепций всеединства, символизма и софиологии. Наибольший вклад в развитие «метафизического» подхода внес свящ. Павел Флоренский. К числу его ключевых работ по данной проблематике относятся «Обратная перспектива» (1919) и «Иконостас» (1922), где метафизическое значение обретают все материалы и этапы создания иконы.

Дальнейшее развитие «метафизический» подход получил в трудах, где его положения были подкреплены ссылками на святых отцов, — в книге В. Н. Лосского и Л. А. Успенского «Смысл икон» (1952) и монографии Л. А. Успенского «Очерки по богословию иконы Православной Церкви» (1960). Положения этой монографии (впоследствии переизданной под названием «Богословие иконы Православной Церкви») приобрели столь широкую популярность, что начали восприниматься как вероучительная норма. Одним из основных положений этого учения является тезис о прямой связи между стилем символического реализма иконописи и учением исихазма, на основании которого утверждается, что в иконе изо-

бражается преображенное состояние святых в Царстве Небесном. Новейший этап развития «метафизического» подхода связан с трудами прот. Николая Озолина («Об описуемости божественной ипостаси Спасителя», 2007; «Об описуемой неописуемости», 2005) и его ученицы М. Васиной («Ипостасный образ в свете богословия преп. Максима Исповедника: к вопросу о пневматологической основе иконы», 2016; «Духовные истоки иконопочитания», 2022).

Однако к настоящему времени в научной литературе накопилась обширная и во многом обоснованная критика<sup>1</sup> «метафизического» подхода, который в обиходе получил название «богословие иконы». В этой связи представляется необходимым обратиться к иным методам, так или иначе применявшимся к осмыслению художественной формы православной иконописи, и выработать комплексный подход к ее анализу и интерпретации.

Становление научного изучения средневекового искусства, как и искусствознания в целом, относится к рубежу XIX–XX вв. Для искусствознания этого периода характерно формирование разнообразных методов анализа художественных произведений. Часть этих методов изначально применялась к осмыслению средневекового искусства, тогда как другие, будучи универсальными, нашли применение в области сакрального искусства позднее.

К числу первых сложившихся методов искусствоведения относятся знаточество, иконографический, иконологический и формально-стилистический методы. С момента своего зарождения они успешно применялись в изучении средневекового искусства. В процессе развития искусствоведческой науки возникали новые подходы, а существующие — модифицировались. К концу XX в. стало очевидным, что создание универсальной теории искусства невозможно; множество возникших методов стали рассматриваться как равноправные интерпретационные стратегии.

Современные методологические подходы в искусствознании, сформировавшиеся под влиянием других наук, носят междисциплинарный характер, заимствуя инструменты антропологии, этнологии, культурологии, социологии, психологии, лингвистики, семиотики, истории, эстетики, религиоведения, феноменологии, онтологии и др. Среди этих методов — культурологический, социологический, психологический, герменевтический, структуралистский, феноменологический подходы, историко-типологический анализ, синергетика, искусствометрия и др.

<sup>1</sup> См.: *Багдасаров Р.* Три главных мифа об иконе [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/tri-glavnykh-mifa-ob-ikone/> (дата обращения: 13.11.2023); *Борисов В. А.* Современная икона. Изобретение традиции // Вестник церковного искусства и археологии. 2020. № 1 (2). С. 155–173; *Бусева-Давыдова И.* Русская иконопись от оружейной палаты до модерна: поиски сакрального образа. М., 2021. 476 с.; *Вершилло Р.* Богословие иконы [Электронный ресурс]. URL: [https://dvagrada.ru/wiki/%D0%91%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D0%B5\\_%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%8B](https://dvagrada.ru/wiki/%D0%91%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D0%B5_%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%8B) (дата обращения: 13.11.2023); *Гаврюшин Н. К.* Вехи русской иконологии // Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 42–74; *Горбунова-Ломакс И.* Икона: правда и вымыслы [Электронный ресурс]. URL: [http://krotov.info/library/04\\_g/or/bipova\\_1.htm](http://krotov.info/library/04_g/or/bipova_1.htm) (дата обращения 14.11.2023); *Горбунова-Ломакс И.* Опыт введения в христианское искусствознание. СПб., 2012. 464 с.; *Иванова В. Г.* «Метафизическая» модель интерпретации художественной формы православной иконописи [Электронный ресурс]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=80306968> (дата обращения 15.04.25); *Марченко Д.* Бездуховны ли живописные иконы [Электронный ресурс]. URL: <https://pravlife.org/ru/content/bezduhovny-li-zhivopisnye-ikony> (дата обращения: 13.11.2023); *Мусин А. Е.* Богословие образа и эволюция стиля. К вопросу о догматической и канонической оценке церковного искусства XVIII–XIX вв. // Искусствознание. 2002. № 2. С. 279–302; *Пучков Д., свящ.* Восприятие иконы модернистскими богословами в первой половине XX века // Труды Белгородской духовной семинарии. 2019. № 9. С. 174–179; *Шахбазян К. Г.* Верю ходим, а не видимем. Гносеологический аспект святоотеческого учения об иконе // Икона и образ, иконичность и словесность / под ред. В. В. Лепехина. М., 2007. С. 111–128; *Его же.* Ипостась и образ. Христологические основания догмата иконопочитания [Электронный ресурс]. URL: <https://nesusvet.narod.ru/ico/books/shakhbazyan2.htm> (дата обращения 14.11.23); *Его же.* Символический реализм и язык иконы. Критический анализ книги Л. А. Успенского «Богословие иконы Православной Церкви» [Электронный ресурс]. URL: <https://kiprian-sh.narod.ru/texts/Symbol.htm> (дата обращения 14.11.23); *Шахбазян М. А., Шахбазян К. Г.* Образ Христа: первообраз как предмет изображения в иконопочитании (на материале текстов представителей парижской богословской школы) // Историческая и социально-образовательная мысль. 2021. Т. 13. № 6. С. 65–83.

Вместе с тем каждый из этих методов обладает собственной специализацией и позволяет рассмотреть лишь отдельные аспекты художественного явления. В связи с этим в научной литературе неоднократно обосновывалась необходимость применения комплексного подхода, интегрирующего различные интерпретационные модели<sup>2</sup>, что обеспечивает адекватность искусствоведческого анализа. Этот подход представляется особенно продуктивным применительно к исследованию иконописи, поскольку в практике ее изучения доминирование какого-либо одного метода часто приводит к тому, что игнорируется сложность ее многоуровневой организации.

В фокусе настоящего исследования — анализ различных искусствоведческих методик, применяемых для интерпретации художественной формы православной иконописи. Рассматриваются как труды, непосредственно посвященные средневековому искусству, так и работы, заложившие основы универсальных искусствоведческих теорий.

К традиционным и наиболее продуктивным методам осмысления средневекового искусства принадлежит **иконографический**. В рамках этого метода, систематизированного в трудах Э. Панофского, анализ начинается с идентификации сюжетов и персонажей (собственно иконография) и восходит к раскрытию их символического и мировоззренческого содержания (иконология). Таким образом, иконография изучает типы изображений и комплексные программы (например, систему храмовых росписей), интерпретируя их на уровне предметного содержания и символическо-аллегорического толкования в соответствующем историко-культурном контексте.

Пионером систематической иконографии, интегрирующей историю религиозной жизни и историю художественной культуры, выступил **Э. Маль** («Религиозное искусство во Франции XIII века», 1898; «Религиозное искусство во Франции XII века», 1923). В его работах предлагается толкование образной символики романского и готического искусства, а также связывает иконографические схемы с литературными источниками.

В России крупнейшим представителем иконографического метода в изучении древнерусского и византийского искусства стал **Н. П. Кондаков**. Круг его научных интересов был необычайно широк, что отразилось в фундаментальных трудах, среди которых: «История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей» (1876), «Византийские эмали» (1892), «Иконография Богоматери» (1914–1915) и многие другие. В его трудах анализ художественного стиля неразрывно связан с оценкой исторического контекста и религиозного содержания памятника, что позволяло выявлять устойчивые изобразительные мотивы в трактовке персонажей и сюжетов. Метод Кондакова был тесно связан с литургической практикой, а в качестве источников иконографии привлекались тексты Священного Писания, апокрифы, агиография, гимнография и святоотеческое богословие. В целом, он считал, что наука о средневековом искусстве является историей иконографических типов.

Методологический подход Н. П. Кондакова восходил к идеям его предшественника, **Ф. И. Буслаева**, который в своих трудах («Исторические очерки русской народной словесности и искусства», 1861; «Общие понятия древнерусской иконописи», 1866; «Толковый Апокалипсис», 1884; «Мои досуги», 1887) утверждал, что христианское искусство представляет собой символическое толкование Священного Писания.

Метод иконографии, разработанный Н. П. Кондаковым, применяли в своих исследованиях **Н. В. Покровский** («Происхождение древнехристианской базилики», 1880; «Страшный Суд в памятниках византийского и русского искусства», 1887; «Миниатюры Евангелия Гелатского монастыря XII века», 1887; «Евангелие

<sup>2</sup> См., напр.: *Данилова А. В., Маруфенко Е. В.* Искусство как объект научного исследования: учебное пособие. Владимир, 2022. С. 24.; *Лазарев В. Н.* О методологии современного искусствознания // Критерии и суждения в искусствознании. М., 1986. С. 91–95.

в памятниках иконографии», 1892; «Очерки памятников христианского искусства и иконографии», 1894; «Церковная археология в связи с историей христианского искусства», 1916), **А. С. Уваров** («Христианская символика», 1908) и **Д. В. Айналов** («Мозаики IV и V вв.», 1895; «Эллинистические основы византийского искусства», 1900; «Этюды по истории искусства Возрождения», 1908).

Традиции русской дореволюционной науки были творчески переосмыслены в советский период. **В. Н. Лазарев** («История византийской живописи», в 2-х т., 1947–1948; «Происхождение итальянского Возрождения», в 2-х т., 1956–1959; «Андрей Рублев и его школа», 1966) сочетал глубокий формально-стилистический анализ с иконографическим методом, используя последний как мощный инструмент для атрибуции произведений и классификации художественных школ. Существенный вклад в развитие метода внес **М. В. Алпатов**. В своих трудах («Этюды по истории русского искусства», 1967; «Древнерусская иконопись», 1974; «Художественные проблемы итальянского Возрождения», 1976) он понимал христианскую иконографию как «рисование образов», трактуя ее как систему семантически насыщенных архетипических знаков.

Среди современных представителей иконографического метода следует назвать **Г. К. Вагнера**, **Ю. Г. Боброва**, **С. Г. Савину**, **О. Е. Этингоф**, **Л. И. Лифшица**, **Н. В. Пивоварову**, **Т. Ю. Царевскую**, **А. М. Лидова** и др. При этом важно отметить, что современные российские исследователи, формально апеллируя к иконографическому методу, де-факто осуществляют синтез классической иконографии и иконологии в том виде, как ее теоретически обосновал Э. Панофский<sup>3</sup>.

На Западе идеи Н. П. Кондакова развивал **А. Грабар** («Император в византийской живописи», 1936; «Мартириум», 1943; «Христианская иконография. Изучение ее происхождения», 1968). Также к иконографическому направлению можно отнести **Л. Пео** («Русское искусство», 1922; «Иконография христианского искусства», т. 1–6, 1955–1959; «История вандализма во Франции», т. 1–3, 1959) и **О. Демуса** («Византийская мозаичная декорация. Аспекты монументального искусства в Византии», 1948), рассматривающего структурную взаимосвязь богословской программы и изображений. В настоящее время ведущим мировым центром по изучению и систематизации христианской иконографии является Принстонский университет (США), где был издан фундаментальный «Указатель по христианскому искусству», представляющий иконографию около 25 000 сюжетов, персонажей и атрибутов<sup>4</sup>. Расширение сферы иконографических исследований в современную эпоху приводит к их типологизации. Как справедливо отмечает И. П. Давыдов, сегодня христианская иконография дифференцируется на светскую, церковно-конфессиональную и внеконфессионально-религиозную, причем каждая из этих форм имеет внутреннюю градацию в зависимости от контекста создания и бытования произведения<sup>5</sup>.

Логическим развитием иконографии выступает **иконологический** метод. Если иконография отвечает на вопрос «что изображено?», то иконология стремится раскрыть почему и зачем это изображено, реконструируя смыслы, вложенные в произведение культурной эпохой его создания. Поиск символических и аллегорических смыслов сближает иконологию с семиотикой и герменевтикой. В рамках этого подхода произведение искусства «дешифруется» как сложная знаковая система, чья структура и содержание поддаются анализу, аналогичному анализу текста.

Основателем иконологического метода по праву считается **А. Варбург**, чьи новаторские работы заложили методологический фундамент подхода. Важнейшим

<sup>3</sup> См.: Давидова М. Г. Научные методы изучения искусства: учебное пособие. СПб., 2016. С. 59.

<sup>4</sup> См.: Козина Е. А. О некоторых подходах к изучению истории искусства [Электронный ресурс]. URL: <https://textarchive.ru/c-2793254.html> (дата обращения: 18.02.2025).

<sup>5</sup> Давыдов И. П. От иконописи — к иконике (критический анализ эпистемы православной иконологии) // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2012. № 40 (2). С. 53.

принципом его метода стала интерпретация визуальных образов через призму письменных источников соответствующей эпохи — от античных текстов до средневековых трактатов и ренессансных документов. Отражая культурно-историческое развитие общества, произведения искусства, по словам исследователя, становятся «документом эпохи» («Исследования о концепциях античности в итальянском Раннем Возрождении», 1893; «Искусство Фландрии и ранний флорентийский Ренессанс», 1902; «Завещание Франческо Сассетти», 1907; «Итальянское искусство и интернациональная астрология в феррарском Палаццо Скифанойя», 1912–1922; «Антично-языческие пророчества в текстах и образах эпохи Лютера», 1920). Также А. Варбург развивал теорию символической формулы (формулы пафоса) как проявление архайческих архетипов в истории искусства. Свое непосредственное изложение эта теория получила в составленном им «Атласе Мнемозины» (2000), где было показано в историческом развитии появление архетипов в произведениях искусства.

Учеником А. Варбурга и систематизатором учения иконологии был **Э. Панофский**. В изложении Э. Панофского история искусств виделась не историей стилей, а историей художественных типов и символов, которые показывают характерные для рассматриваемой эпохи способы выражения мирозерцания. Под влиянием философии Э. Кассирера, Э. Панофский обосновывает три уровня интерпретации произведения искусства.

На первом уровне чувственно воспринимается первичный смысл зримой формы, на втором уровне происходит иконографическое опознание сюжета, использующее литературные памятники этого времени, и на третьем уровне выявляется внутреннее содержание образа посредством «синтетической интуиции». Создается интерпретация на основе исторических значений символов и аллегорий сюжета. И в этом, последнем этапе и заключается суть метода, для которого первые два уровня являются лишь подготовкой («История искусства как гуманистическая дисциплина» и «Иконография и иконология: введение в изучение искусства Ренессанса» (оба текста включены в книгу «Смысл и толкование изобразительного искусства», 1999); «Исследования иконологии. Гуманистические темы в искусстве Возрождения», 1939; «IDEA» — к истории понятия старой истории искусства», 1924; «Перспектива как “символическая форма”», 1927; «К проблеме описания и содержательного толкования произведений изобразительного искусства», 1932).

Существенный вклад в критическое переосмысление иконологии внес **Э. Гомбрих**. В своих научных исканиях он затрагивал вопрос взаимосвязи искусствоведения с психологией, философией и культурологией. Ученый имел свое видение иконологического метода и его места в искусствоведении («А. Варбург: интеллектуальная биография», 1970), Э. Гомбрих интерпретировал развитие художественных стилей искусства как отражение культурологических и психологических факторов сменяющихся эпох («Норма и форма. Исследования по искусству эпохи Возрождения», 1960; «Символические образы. Исследования по искусству эпохи Возрождения», 1972; «Искусство и иллюзия», 1960; «Размышления о скакалочке», 1968; «Символические образы», 1972; «Чувство порядка», 1979 (совместно с Р. Грегори)). Иконологический метод исследования средневековой художественной культуры с акцентом на роли культурно-исторической памяти применяли **Ф. Йейтс** и **М. Каррасерс**.

В России идеи Э. Панофского продолжил и восполнил **А. Ф. Лосев** («Художественные каноны как проблема стиля», 1964). Он рассматривал художественную форму как непосредственное воплощение умозрительных категорий. А. Ф. Лосев выявил систему «структурных терминов» (центр, симметрия, пропорция, ритм), которые, будучи универсальными, пронизывают как пластические искусства, так и литературу, выражая фундаментальные законы бытия, преломленные через призму стиля конкретной эпохи<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> См.: *Щипина Р. В.* Методы искусствознания: исторический обзор // Манускрипт. 2021. № 10. С. 2021.



D0%BE%D0%B3%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D0%B5\_%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%8B (дата обращения: 13.11.2023);

5. *Гаврюшин Н. К.* Вехи русской иконологии // Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. С. 42–74;

6. *Горбунова-Ломакс И.* Икона: правда и вымыслы [Электронный ресурс]. URL: [http://krotov.info/library/04\\_g/or/bunova\\_1.htm](http://krotov.info/library/04_g/or/bunova_1.htm) (дата обращения 14.11.23);

7. *Горбунова-Ломакс И.* Опыт введения в христианское искусствознание. СПб.: Сатись, 2012. 464 с.

8. *Давидова М. Г.* Научные методы изучения искусства: учебное пособие. СПб.: ФГБОУВО «СПГУПТД», 2016. 88 с.

9. *Давыдов И. П.* От иконописи — к иконике (критический анализ эпистемы православной иконологии) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2012. № 40 (2). С. 49–58.

10. *Данилова А. В., Маруфенко Е. В.* Искусство как объект научного исследования: учебное пособие. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2022. 155 с.

11. *Иванова В. Г.* «Метафизическая» модель интерпретации художественной формы православной иконописи [Электронный ресурс]. URL :<https://elibrary.ru/item.asp?id=80306968> (дата обращения 15.04.25).

12. *Козина Е. А.* О некоторых подходах к изучению истории искусства [Электронный ресурс]. URL: <https://textarchive.ru/c-2793254.html> (дата обращения: 18.02.2025).

13. *Лазарев В. Н.* О методологии современного искусствознания // Критерии и суждения в искусствознании. М.: Советский художник, 1986. С. 91–95.

14. *Марченко Д.* Бездуховны ли живописные иконы [Электронный ресурс]. URL: <https://pravlife.org/ru/content/bezduhovny-li-zhivopisnye-ikony> (дата обращения: 13.11.2023);

15. *Мусин А. Е.* Богословие образа и эволюция стиля. К вопросу о догматической и канонической оценке церковного искусства XVIII–XIX вв. // Искусствознание. 2002. № 2. С. 279–302.

16. *Пучков Д., свящ.* Восприятие иконы модернистскими богословами в первой половине XX века // Труды Белгородской духовной семинарии. 2019. № 9. С. 174–179.

17. *Шахбазян К. Г.* Верую ходим, а не видением. Гносеологический аспект святоотеческого учения об иконе // Икона и образ, иконичность и словесность / под ред. В. В. Лепяхина. М.: Паломник, 2007. С. 111–128.

18. *Шахбазян К. Г.* Ипостась и образ. Христологические основания догмата иконопочитания. [Электронный ресурс]. URL: <https://nesusvet.narod.ru/ico/books/shakhbazyan2.htm> (дата обращения 14.11.23).

19. *Шахбазян М. А., Шахбазян К. Г.* Образ Христа: первообраз как предмет изображения в иконопочитании (на материале текстов представителей парижской богословской школы) // Историческая и социально-образовательная мысль. 2021. Т. 13. № 6. С. 65–83.

20. *Шахбазян К. Г.* Символический реализм и язык иконы. Критический анализ книги Л. А. Успенского «Богословие иконы Православной Церкви» [Электронный ресурс]. URL: <https://kiprian-sh.narod.ru/texts/Symbol.htm> (дата обращения 14.11.23).

21. *Щипина Р. В.* Методы искусствознания: исторический обзор // Манускрипт. 2021. № 10. С. 2013–2023.

# СЕМАНТИКА КОЛОКОЛЬНОСТИ В РУССКОЙ МУЗЫКЕ РУБЕЖА XIX–XX вв.\*

*Хадеева Елена Николаевна*

*кандидат искусствоведения, доцент, заведующий кафедрой истории музыки, профессор  
Казанской государственной консерватории им. Н. Г. Жиганова*

*E-mail: helena-hadeeva@list.ru*

**Аннотация.** Статья посвящена уникальному искусству русских колокольных звонов и их художественной рецепции в музыкальном искусстве «серебряного века». Обращается внимание на особое значение звонов как символа Родины-России, выделяются символические смыслы, которыми наделяли колокольные звоны с момента их распространения. Подчеркивается особая роль колокольности в произведениях Мусоргского, Римского-Корсакова, Скрябина, Рахманинова, указывается на связь с живописью этого периода, а также с духовной музыкой.

**Ключевые слова:** колокольная символика, звоны, национальные символы, русская музыка.

## SEMANTICS OF BELL RINGING IN RUSSIAN MUSIC AT THE TURN OF THE XIX–XX CENTURIES

**Abstract.** The article is devoted to the unique art of Russian bell ringing and its artistic reception in the musical art of the “silver Age”. Attention is drawn to the special significance of bells as a symbol of the Motherland, Russia, and the symbolic meanings that bell ringing has been given since its spread are highlighted. The special role of the bell system in the works of Mussorgsky, Rimsky-Korsakov, Scriabin, Rachmaninov is emphasized, and the connection with the painting of this period, as well as with sacred music, is pointed out.

**Keywords:** Bell symbols, bells, national symbols, Russian music.

**Khadeeva Elena Nikolaevna,** Candidate of Art History, Professor of the Chair of the of History Music Kazan State Conservatoire named after N. G. Zhiganov.

Русская традиция колокольных звонов, одна из богатейших в мире, складывалась на протяжении столетий. Ее развитие было неразрывно связано с церковной архитектурой: с XIV века на Руси начинают строить храмы «под колоколы», что открывало новые возможности для искусства звона. Монументальность и уникальный тембр колокола, воспринимавшиеся как голос самой Церкви, обеспечили ему прочное место в православном богослужении. Символическое значение различных звонов, закрепленное в церковном уставе, окончательно утвердило их высокий сакральный статус.

Этот статус, в свою очередь, способствовал формированию звона как самобытного эстетического феномена с уникальной системой жанров и форм. В XIX веке, в эпоху поиска «научных» основ искусства, предпринимались попытки его модернизации. Яркий пример — деятельность ученого Аристарха Израилева, который в 1870-х годах сконструировал специальный прибор и впервые зафиксировал обертоновый ряд колокольного звука, стремясь привести русские звоны к «правильной» гармонии по западноевропейским образцам.

Примечательно, что столь рациональный подход соседствовал с глубоко мифологизированным восприятием самого процесса литья, техника которого и сос-

\* В основу статьи положены материалы диссертационного исследования автора [4].

тав колокольной бронзы были окружены легендами, часто восходящими к языческой древности.

В отличие от А. Израилева, Сергей Гаврилович Рыбаков и Степан Васильевич Смоленский были убеждены, что гармоническая настройка колоколов и мелодический звон разрушат неповторимость русского звона, по своей природе темброво-ритмического. Особое внимание они уделяли художественному смыслу колокольного звона, рассматривая его как носителя и хранителя духовной культуры.

Значение колоколов в русской жизни всегда было чрезвычайно велико. В древние времена они служили «символом очищения, предохранения и закланения против злых духов и обязательным атрибутом всевозможных молитв и религиозных обрядов» — похорон, свадеб, поминовения умерших. В христианской традиции эта символика закрепились, в частности, в перезвоне, символизирующем путь в «мир иной», что особенно ярко проявляется в похоронном звоне как отражении единства земного и небесного.

В русской традиции сложились устойчивые виды звонов: трезвон, благовест, набат, похоронный перезвон и другие. Каждый из них обладает определенными темброво-фактурными и ритмическими признаками. При этом в больших формах звонару предоставляется значительная свобода импровизации. Эти звоны, по словам Смоленского, «...должны быть отнесены к свободному искусству»<sup>1</sup>.

Уникальность колокольного звона, невоспроизводимого никаким иным инструментом, определяется особой динамикой его звучания. Протяженная вибрация, длящаяся десятки секунд, создает протяженный звуковой слой, превращающийся в подлинную «звучащую атмосферу» (звук колокола длится 10–20 секунд, звук била — 1–2 минуты)<sup>2</sup>.

Эти акустические свойства, порождающие богатство ассоциаций, сыграли ключевую роль в преодолении традиционного для древнерусского сознания отношения к инструментальной музыке как к «бездушному» явлению. Благодаря обряду освящения (крещения) колокол воспринимался уже не как простой инструмент, а как «глас божий». Таким образом, значительно более сложный и содержательный, чем простой сигнал, колокольный звон утвердился как неотъемлемая часть русской духовной и музыкальной культуры.

Специфика звона была усилена его архитектурным воплощением. Колокола устанавливались на специальных башнях, которые подчеркнуто выделялись в пространстве, используя рельеф местности — холмы и крутые берега рек, — что создавало естественные природные резонаторы. Лаконичный и устремленный ввысь архитектурный тип колоколни был идеально приспособлен к бескрайним русским просторам, которые в момент звона словно «стягивались невидимыми нитями». Подобно тому как древнерусский храм открывался по-новому с каждой точки обзора, колокольный звон менялся в зависимости от места слушания, функционируя как своеобразный «равнинный орган».

Наряду с утилитарной сигнальной функцией, колокол всегда обладал глубокой символической семантикой. Если его звук, оповещавший о времени богослужения (утрене, обедне, вечерне), был привязан к реальному времени, то гораздо важнее для культурного сознания оказывалась его условная, знаковая функция: колокол как «глас божий», «колокол моего часа» (похоронный звон), «колокола забвенья», вечевые и набатные колокола.

Соединение колокола с часовым механизмом в курантах создает уникальный художественный эффект, где измеряемое время сталкивается с вечностью. Этот синтез порождает мощное эмоциональное поле, способное трансформиро-

<sup>1</sup> Смоленский С. В. О колокольном звоне в России // Русская музыкальная газета. 1907, № 9/10. Стб. 279.

<sup>2</sup> Самый древний из дошедших до нас образцов — колокол Десятинной церкви в Киеве высотой 40 см весом 36 кг; уникальный памятник художественного литья — Царь-колокол, высота которого 6 м 14 см, а вес 210 т 924 кг.

вать восприятие реальности. Ярким подтверждением тому служит сцена галлюцинаций Бориса Годунова, которую Мусоргский специально включил во вторую редакцию оперы, введя в оркестр звучание часов с курантами как катализатор душевного смятения героя.

В «Хованщине» колокольность приобретает иное, трагедийное звучание. Контрапунктируя скорбно-молитвенным темам раскольников, она органично вливается в звуковую ткань оперы и становится воплощением обреченности, предвестником трагической развязки.

В заключительной сцене финальный колокол символизирует переход от временного к вечному. Здесь запечатлено глубоко укорененное в народном сознании представление о «гордой смерти», избавляющей от горя и дающей спасение, — мотив, восходящий к русским духовным стихам. Сюжетный мотив песни об Аллилуевой жене развивает догмат самосожжения как «крещения огнем ради царствия небесного». Непрерывно звучащий колокол становится в этом контексте не погребальным набатом, а символом Вечности, к которой устремлены помыслы героев. Финальный хор «Хованщины» своей апокалиптической настроенностью устремлен к концу времен, к Божьему граду, к спасению, завершая оперу мощным философско-символическим аккордом.

В творчестве Мусоргского колокольность является важнейшим средством раскрытия трагизма русской истории. Звонное начало слито у композитора с образами Вечного, трактуемого в различных аспектах: как символ вечности жизни, божественного величия, «божьего гласа», судьбы, безысходности и трагической обреченности. Колокольность оказывается органической частью исторически-конкретного образа многострадального, но «вечно живого народа», идущего своим крестным путем. Как и в других произведениях русского искусства того времени — «Крестный ход» Репина, «Утро стрелецкой казни», «Боярыня Морозова» Сурикова, — в операх Мусоргского тема народа, ассоциативно расширяясь, сливается с широко понимаемой темой России, и в этом образе провидится судьба России, одновременно и жизнеутверждающая, и трагическая.

Светоносная символика колокольного звона ярко воплотилась в поразительно органичной и целостной концепции оперы Н. А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже». О том, что сам композитор придавал звонной идее главенствующее значение, свидетельствуют первые наброски тематизма «Китежа», относящиеся к 1900–1901 гг., среди которых — темы Китежа и колокольного звона, воплощающие образно-философское кредо «Сказания».

В опере «Сказание о невидимом граде Китеже» яркий музыкальный символ представлен двумя темами — мелодией «серебряных» небесных колокольчиков и архаической темой больших колоколов. Их развитие отражает проблему духовного идеала, разрешаемую в нравственно-философском аспекте. Вместе с лейтмотивом Китежа колокола воссоздают величавый облик древнего русского города. Тайнство происхождения достигает кульминации в сцене чудесного спасения Китежа (со слов: «Чу! Колокола все сами заудели»), где музыкальное воплощение можно сопоставить с одухотворенной религиозной картиной Вознесения. Это предельно опозитизированный мотив евангельского чуда: «Возликуйте, люди! Пойте Богу слава! Он трезвоном чудным к нам с небес взывает».

Картина невидимого Китежа становится Символом веры — веры в нравственное очищение духа и преображение мира. Это модель идеального мира — спасенного Китежа, где «нет ни плача, ни болезни», где настал «счастья вечный миг» и сияет для всех «неизреченный свет».

В «Воскресной увертюре» на темы из Обихода Римский-Корсаков предпринимает опыт образного раскрытия славяно-языческих традиций в православном празднике. Особенностью произведения становится сочетание авторских тем с ци-

татами из «Обихода» и «звонным комплексом» как важнейшими выразительными элементами церковной службы. Для создания пространственно-акустических ассоциаций с храмовым звучанием композитор использует оркестровые «антифоны»: медь — струнные, медь — высокие деревянные, solo — tutti.

«Воскресная увертюра» воплощает идею торжества и величия человеческого духа, которую несет светлый пасхальный праздник. Однако здесь присутствует и другой, не сугубо религиозный аспект. Композитор тонко отражает древнерусский обычай, когда на Пасху любой желающий мог подняться на колокольню и звонить в колокола. Через такие свободные импровизации в православные уставные звоны естественно проникали интонации народной музыки, что и находит свое претворение в музыке увертюры.

В искусстве символизма колокольность приобретает важную смысловую функцию, сливаясь с образами сигнала, фанфары и, особенно, смерти. Прямые параллели между колокольным звоном и образом Смерти, «весело танцующей на великом погосте мировой жизни», мы встречаем у Бунина, Л. Андреева и Блока.

Особую глубину эта тема получает в творчестве Александра Блока. Для поэта звон колоколов становится голосом России, символом ее необъятных пространств и того «звнящего вольного воздуха» Родины, который пронизывает его лирику. Эта метафора вырастает у Блока до масштабов национального символа, связывая зов земли с вечными вопросами бытия:

Свободен, весел и силен  
В дали любимой  
Я слышу непомерный звон  
Неуследимый  
(1910)

Звон воссоздается Блоком метафорически и как внутренний голос, побуждающий к творчеству, выводящий из равнодушного оцепенения:

В жаркое лето и в зиму метельную,  
В дни ваших свадеб, торжеств, похорон,  
Жду, чтоб спугнул мою скуку смертельную,  
Легкий, доселе не слышанный звон  
(«Художник», 1913)

В живописи символистов колокольная образность отличается особой метафоричностью, открывая богатую палитру смыслов. Чаще всего изображение колоколов составляет неотъемлемую деталь архитектурного пейзажа и не несет главной идейной нагрузки; но именно эти детали и заставляют звучать всю картину в целом, одухотворяют ее.

Ярким примером такого подхода служит творчество Марии Якунчиковой. В ее пейзажах «С колокольни Саввино-Сторожевского монастыря близ Звенигорода» (1891), «Церковь старой усадьбы Черемушки близ Москвы» (1897). «Изображая колокола в сочетании с звенигородским пейзажем, художница стремится воплотить образ красоты и гармонии, который с детства возникал у нее, когда звонили в соборе, звук уплывал далеко-далеко к горизонту»<sup>3</sup>. Дань увлечения русской историей Якунчикова отдала в неоконченном ею цикле «Северные монастыри», от которых сохранились акварели «Колокола».

Иную, более декоративную и экспериментальную трактовку колокольной темы мы находим у Аристарха Лентулова. Его серия «икон» с евангельскими сценами («Преображение», «Распятие») демонстрирует стремление к звуковым метафорам, которое в полной мере раскрылось в монументальных панно «Москва», «Ва-

<sup>3</sup> Киселев М. Мария Якунчикова. М., 1979. С. 80.

сий Блаженный» и «Звон». Логическим развитием этой идеи синтеза искусств стала работа Лентулова в театре, где в 1918 году в ГАБТе он оформил скрябинского «Прометея», реализуя на сцене свои прежние поиски в области «цветомузыки» и живописной имитации звука.

В творчестве Скрябина, как и во всем символистском искусстве, появляются знаки времени, знаки природы, душевных состояний, знаки Библии. Заметим, что из культурного наследия прошлого отбирались те образы и идеи, которые могли иметь «пророческий характер».

Среди этого многообразия особое место занимают образы колокольного звона. В концепции духовного преображения мира им отводится ключевая роль: они символизируют начало очищающего мирового пожара, в котором утвердится величие духа. Впервые в таком качестве колокольность возникает в коде «Поэмы экстаза», будучи расшифрована в программе произведения словами: «Пожаром всеобщим объята Вселенная. Дух на вершине бытия». Здесь символика колокольности неразрывно сливается с символикой Огня, Света и Солнца.

Результатом этих поисков стало создание нового типа аккордов — шести- и девятизвучных, находящихся в близком родстве со спектром колокольного звучания. Показательно, что структура некоторых основных аккордов у Скрябина обнаруживает сходство с обертоновым рядом колоколов, записанным К. К. Сараджевым. Известно, что сам Скрябин чрезвычайно интересовался колоколами и в 1913 г. даже записал торжественный звон (к сожалению, эта запись была утеряна).

В музыке Скрябина возникает уникальный эффект «повисания» — парения в пространстве многозвучных, по своей природе «звонных» аккордов. В его поздних философских поэмах колокольный перезвон, утративший бытовые ассоциации, знаменует своим появлением подлинный праздник рождения нового мира.

Как видим, в творчестве Скрябина колокольность находит совершенно новое претворение. Впервые ей придается значение отвлеченного философского символа, впервые колокольность становится важным конструктивным элементом, определяющим характерные свойства аккордового материала, метроритмической, фактурной и композиционной организации. Она заставляет вновь ощутить очистительную, катарсическую, закладательную силу колокольного металла, обращенность к небу, к высшему идеалу. Скрябинская колокольность служит воплощению одной из главных идей искусства того времени — идеи соборности.

Колокольность становится ведущим смысловым и конструктивным принципом в творчестве крупнейших композиторов XX в., в особенности С. Рахманинова и И. Стравинского, выполняя вполне самостоятельную функцию.

С наибольшей последовательностью это можно проследить в творчестве Рахманинова. «И звонит он с новой колокольни, и колокола у него новые» — с восторгом отзывался о нем Стасов. Поиски нравственной опоры и эстетического идеала вели Рахманинова к русской древности: к хоровому культовому пению, церковным обрядам литургии, искусству колокольного звона, раскрывающим глубинные пласты русского мировоззрения.

Одним из наиболее важных, содержательно значимых образов в музыке Рахманинова стала тема судьбы. Влияние колокольности, понимаемой широко, как целостная образная сфера, по-разному выявляется во всех элементах рахманиновского музыкального языка. Именно в этой образной сфере композитор обретал духовную опору, позволявшую ему через постижение вечных устоев преодолевать настроения страха перед небытием и власть фатума. Жизнь, история, мудрость русского народа — все это воплотилось в образе России, близком и важном для Рахманинова.

Вершиной воплощения «звонной идеи» является IV часть Первой сюиты для двух фортепиано «Светлый праздник» — уникальный пример целостной композиции, основанной на синтезе русского церковного пения и торжественного пасхального звона.

Область применения колокольности у Рахманинова не ограничивается фортепианными сочинениями. Она органично вращается в его духовную музыку — «Литургию святого Иоанна Златоуста» и «Всенощное бдение», находит объемное воплощение в вокально-хоровой кантате «Колокола».

Хоровая музыка содержит замечательные, поистине уникальные находки композитора. Включения звона почти во всех номерах «Всенощной» (№№ 4, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 15) особенно важны в условиях концертного исполнения произведения, так как многократно усиливают эффект храмового звучания и воссоздают необходимые по требованиям церкви условия исполнения. Смысл рахманиновской колокольности раскрывается в словах священника Павла Флоренского: «В звучаниях русский храм ищет прозрачность и кристалличность, тон убывающий, звук, иссякающий медленно, под стать последнему торжеству душевного очищения»<sup>4</sup>. Таким образом, можно сказать, что колокольность у Рахманинова выступает как звуковое воплощение русской духовности.

Эта опора на национальные истоки, по мысли современников Рахманинова, и составляла залог великого будущего русской музыки. Степан Смоленский писал: «Наша “музыка будущего” имеет источники своей мощи именно здесь, в своих началах, в своей дороге, в своих идеалах, давно обдуманых для нас простыми певцами, дьячками и звонарями. <...> Не отрицаясь от всего созданного гениями для музыкального искусства вообще, мы должны быть у себя дома, должны быть русскими»<sup>5</sup>. Однако осуществлению этого идеала помешали исторические катаклизмы. Революционные потрясения XX века повлекли за собой жестокие гонения на Церковь, расхищение и уничтожение храмов, икон, книжных сокровищ. Массовому уничтожению подверглись и колокола.

И все же традиция, укорененная в музыке и в народном сознании как символ Родины, оказалась сильнее. Ее живой родник, сохраненный творчеством таких композиторов, как Рахманинов, не прерывался даже в самые трагические периоды отечественной истории, продолжая питать русское художественное творчество.

#### Список использованных источников и литературы

1. Киселев М. Мария Янунчикова. М.: Искусство, 1979. 191 с.
2. Смоленский С. В. О колокольном звоне в России // Русская музыкальная газета. 1907. № 9/10. Стб. 265–281.
3. Флоренский П., свящ. Священный иконостас // Богословские труды. Сб. 9. М., 1972. С. 80–149.
4. Хадеева Е. Н. Колокольная образность в русском музыкальном искусстве XIX — начала XX века: дис. ... канд. иск. Казань, 2004. 181 с.

<sup>4</sup> Флоренский П., свящ. Священный иконостас // Богословские труды. Сб. 9. М., 1972. С. 116.

<sup>5</sup> Смоленский С. В. О колокольном звоне в России // Русская музыкальная газета. 1907. № 9/10. Стб. 281.

# ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

# СТРУКТУРА, СОДЕРЖАНИЕ И СПЕЦИФИКА ПРИЛОЖЕНИЙ К ПЕРЕВОДУ КОРАНА ГОРДИЯ СЕМЕНОВИЧА САБЛУКОВА

*Ерундов Николай Александрович*

*магистр богословия, старший преподаватель кафедры богословия и философии,  
секретарь кафедры исламоведения Казанской православной духовной семинарии*

*E-mail: gerundivN-K@yandex.ru*

**Аннотация.** Статья посвящена исследованию двух приложений к переводу Корана — сочинений выдающегося русского арабиста, исламоведа, тюрколога, профессора Казанской духовной академии Гордия Семеновича Саблукова (1803–1880). Данные приложения, представляющие собой развернутый предметный указатель к Корану (первое приложение) и подробный лексико-грамматический и историко-культурный комментарий базовых понятий священной книги ислама (второе приложение), являются неотъемлемой частью перевода, важной для полного понимания замысла переводчика, принципов и методов его работы, особенностей его интерпретации оригинального коранического текста. В статье представлен анализ структуры и содержания приложений, особое внимание уделяется специфике данных работ как конфессионально обусловленных исламоведческих сочинений, написанных в традиции казанской школы миссионерского востоковедения.

**Ключевые слова:** исламоведение, корановедение, переводы Корана, Казанская духовная академия, миссионерство, Г. С. Саблуков.

## STRUCTURE, CONTENT AND SPECIFICITY OF APPENDICES TO THE TRANSLATION OF THE QURAN BY GORDIY SEMENOVICH SABLUKOV

**Abstract.** The article is devoted to the study of two appendices to the translation of the Quran — the works of the outstanding Russian Arabist, Islamic scholar, Turkologist, professor of the Kazan Theological Academy Gordiy Semenovich Sablukov (1803–1880). These appendices, which represent an expanded subject index to the Quran (the first appendix) and a detailed lexical-grammatical and historical-cultural commentary on the basic concepts of the holy book of Islam (the second appendix), are an integral part of the translation, important for a complete understanding of the translator's intentions, the principles and methods of his work, and the features of his interpretation of the original Quranic text. The article presents an analysis of the structure and content of the appendices, with special attention paid to the specifics of these works as confessionally conditioned Islamic studies written in the tradition of the Kazan school of missionary oriental studies.

**Keywords:** Islamic Studies, Koranic Studies, translations of the Koran, Kazan Theological Academy, missionary work, Gordiy S. Sablukov.

**Erundov Nikolaj Alexandrovich**, master of Theology, senior lecturer at the Department of Theology and Philosophy, Secretary at the Department of Islamic Studies of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

В 1877 г. в Казани увидел свет труд под названием «Коран, законодательная книга мохаммеданского вероучения». Это издание стало первым в России опубликованным переводом Корана, выполненным непосредственно с арабского языка. Автором перевода был профессор Казанской духовной академии, арабист, тюрколог и исламовед Гордий Семенович Саблуков (1803–1880).

Появление этого перевода стало знаковым событием для российского востоковедения второй половины XIX века и способствовало укреплению статуса Казани как одного из ведущих центров исламоведения в Российской империи.

Труд Г. Саблукова неоднократно переиздавался: при жизни автора и до революции вышло три издания (1877, 1894 и 1907 гг.), затем последовали переиздания в конце 1980-х — начале 1990-х гг., а также в наши дни. Подобная востребованность красноречиво свидетельствует о неизменной популярности этого перевода среди русскоязычной аудитории.

Изначальный замысел Г. Саблукова предполагал, что перевод будет сопровождаться объемными приложениями, что отражено на титульном листе первых двух изданий: «Коран, законодательная книга мохаммеданского вероучения: перевод и приложение к переводу». Эти материалы, имевшие заголовки «Приложение первое» и «Приложение второе», планировалось выпустить отдельной книгой. О том, насколько важными они считались, говорит тот факт, что ученик Саблукова, известный миссионер и профессор Казанской духовной академии протоиерей Евфимий Малов, в своей заметке о саблуковском переводе Корана писал: «Без сомнения, переводчик в своих приложениях к переводу Корана <...> объяснит нам многие из особенностей своего перевода»<sup>1</sup>.

Работа над переводом Корана стала главным делом жизни Г. С. Саблукова, причем активная, целенаправленная работа над текстом началась после его отставки из Казанской духовной академии в 1862 г. Подготовка приложений, судя по всему, велась параллельно с переводом. Ученый постоянно собирал и систематизировал материал, пополняя его новыми данными<sup>2</sup>.

Убеденность Г. С. Саблукова в фундаментальной важности приложений становится особенно очевидной в контексте его предсмертных распоряжений. Для него это был не второстепенный, а неотъемлемый часть главного труда его жизни. Этот вывод подтверждается архивными свидетельствами. Так, незадолго до своей кончины, чувствуя приближение смерти, Гордий Семенович лично просил прот. Евфимия Малова выступить издателем этих материалов. Вот как описывает эту сцену сам о. Евфимий: «Когда печаталось 1-е приложение к Корану Гордий Семенович стал уже высказывать, что ему недолго жить. К старости и трудам его приложилась еще болезнь. Она была предсмертна <...>. Вечером 21 января я вошел в кабинет Гордия Семеновича <...>. Я подошел к нему поздороваться. Он просил меня сесть, а сам достал из сундучка деньги (105 руб.) <...> и, передавая их мне, сказал: употребите эти деньги на издание остальных приложений моих к Корану. Я говорил ему, что издать эти приложения можно будет и без этих денег, но он настоял, чтобы я взял деньги <...>. Потом он снова говорил, чтобы я занялся изданием его приложений к Корану»<sup>3</sup>.

Первое приложение, увидевшее свет еще при жизни Саблукова в 1879 г., было подготовлено к публикации упомянутым выше прот. Евфимием Маловым<sup>4</sup>, который был отчасти знаком с его содержанием еще до публикации<sup>5</sup>. В 1898 г. этот труд был переиздан под редакцией профессора Казанской духовной академии М. А. Машанова.

Официальное заглавие приложения — «Указание содержащихся в Коране имен исторических, географических, этнографических; слов, выражающих понятия в учении религии; слов, указывающих предметы физического мира» — уже своей странностью свидетельствует о том, что это был развернутый предметный указ

<sup>1</sup> Малов Е. А. О переводе Корана Гордия Саблукова // Миссионер. 1878. № 26. С. 208.

<sup>2</sup> Ряд материалов первого приложения основан на публикациях, датированных 1835, 1861, 1873–1875 гг.

<sup>3</sup> Гордий Семенович Саблуков (некролог) // Православный собеседник. 1880. Ч. 1. С. 314–315.

<sup>4</sup> Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1878–1879 учебный год. Казань, 1879. С. 33.

<sup>5</sup> «В другое время, — вспоминал Е. А. Малов, — сообщил мне некоторые сведения из "Приложений" к своему переводу Корана, Гордий Семенович с какой-то грустью сказал мне, что не мешало бы ему пересмотреть и привести в какой-нибудь порядок все, что написано им по предмету миссионерской полемики против мохаммеданства» (Гордий Семенович Саблуков (некролог). С. 314.).

тель. В этом труде объемом в 276 страниц Саблуков рассмотрел 580 ключевых слов и понятий, расположив их в алфавитном порядке с отсылками к сурам и аятам<sup>6</sup>.

Научное сообщество по достоинству оценило составленный Г. С. Саблуковым указатель. Его ученик, востоковед-тюрколог Н. П. Остроумов, отмечал подробность работы и утверждал, что она «дает нам полную возможность отыскать в Коране все то, что в нем есть, и проверить каждое предположение о том, чего в Коране нет»<sup>7</sup>. Выдающийся советский арабист, академик И. Ю. Крачковский, проводил параллели между трудом Г. Саблукова и работой французского востоковеда Жюля Ла-Бомы (1806–1876), вышедшей в 1878 г.<sup>8</sup>, однако подчеркивал, что «пользование работой Саблукова в практическом отношении удобнее»<sup>9</sup>. Современные исследователи также характеризуют этот труд как «лучший в свое время указатель к Корану в Европе»<sup>10</sup>, который «в плане полноты заявленных тем и удобства пользования не имел аналогов в конце XIX века»<sup>11</sup>.

Практичность указателя, отмеченная исследователями, была обеспечена его продуманной структурой. Прежде всего, все слова расположены в строгом алфавитном порядке. Ключевым достоинством является наличие арабского оригинала для каждой единицы, что было особенно значимо в условиях неустоявшейся в XIX в. системы кириллической транскрипции и разнообразия традиций перевода исламской терминологии.

Это решение приобретает особую важность при работе с понятиями, для перевода которых Гордий Семенович сознательно использовал архаизмы и церковнославянизмы, такие как «вено» (махр — брачный дар)<sup>12</sup>, «лихва» (*рибā'* — ростовщичество)<sup>13</sup> или «рукоять» (*'урва* — петля)<sup>14</sup> и т. п.<sup>15</sup>. Приводя арабское написание, автор страховал читателя от смысловых потерь. Дополнительным ориентиром для современников служили указания на бытующее среди татар-мусульман произношение некоторых слов, например, «Айса» и «Гайса» для имени 'Иса или «кафыр» с ударением на последний слог для слова *kāfir* (неверный)<sup>16</sup>.

<sup>6</sup> Г. С. Саблуков использовал нумерацию аятов по изданию немецкого востоковеда Гюстава Флюгеля. В современном корановедении общепринятой является нумерация, основанная на каирском издании Корана 1923 г. В данной статье при цитировании коранического текста мы сохраняем нумерацию Флюгеля, указывая в круглых скобках ее соответствие современному варианту пагинации.

<sup>7</sup> Остроумов Н. П. Что такое Коран?: по поводу статей гг. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и Мурзы-Алима. Ташкент, 1883. С. 22.

<sup>8</sup> Речь идет о работе Жюля Ла-Бомы «Le Koran analysé: d'après la traduction de M. Kasimirski et les observations de plusieurs autres savants orientalistes», представляющую собой тематический указатель к французскому переводу Корана Альбера де Биберштейн-Казимирского. Ла-Бом распределил аяты Корана по 18 тематическим блокам, разделенным на отделы, общим числом 350. Среди тематических блоков можно указать следующие: «Мухаммед», «Коран», «Единобожие», «Вероучение», «Нравственность», «Закон», «Культе», «История», «Проповедь», «Библия», «Наука и искусство», «Торговля», «Социальное устройство» и др.

<sup>9</sup> Крачковский И. Ю. Чернышевский и ориенталист Г. С. Саблуков // Избранные сочинения: в 6-ти т. М.; Л., 1955. Т. 1. С. 223.

<sup>10</sup> Резван Е. А. Коран и его мир. СПб., 2001. С. 414.

<sup>11</sup> Кириллина С. А., Валева Р. М., Валева Р. Э. Переводчик Корана Г. С. Саблуков (1804–1880) и традиции корановедения в России (к 220-летию со дня рождения) // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2024. Т. 68. № 2. С. 185.

<sup>12</sup> Саблуков Г. С. Коран, законодательная книга мохамедданского вероучения. Приложения к переводу Корана. Выпуск I. (Приложение первое). Казань, 1898. С. 53.

<sup>13</sup> Там же. С. 130.

<sup>14</sup> Там же. С. 222.

<sup>15</sup> Перегруженность архаизмами и церковнославянизмами свойственна и самому переводу Корана, за что последний неоднократно подвергался критике со стороны востоковедов. См., например: Грязневич П. А., Беляев В. И. Предисловие // Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963. С. 5.

<sup>16</sup> Саблуков Г. С. Коран, законодательная книга мохамедданского вероучения... С. 100.

Однако главной особенностью, выводящей труд Г. С. Саблукова за рамки простого указателя и превращающей его в своего рода тезаурус или глоссарий, стали развернутые пояснения к ключевым понятиям. Так, найдя в указателе слово ‘араб (арабы), читатель не только получал отсылки к соответствующим сурам и аятам, но и краткую справку: «этим именем в Коране называются современные Мухамеду арабы, ведущие кочевую жизнь в пустыне»<sup>17</sup>.

Изначальная задача, которую ставил перед своим указателем Г. С. Саблуков, — создание практического пособия для православных миссионеров, служивших в мусульманской среде. Эта сугубо прикладная и полемическая установка комплексно определила внутреннее устройство всего труда.

Во-первых, она напрямую проявилась в содержании, где ключевые понятия снабжались специальными полемическими комментариями. Так, поясняя термин ислам («покорность Богу»), Г. Саблуков противопоставлял кораническую модель отношений с Богом, основанную на страхе раба, и христианскую, зиждущуюся на любви, заключая: «Составитель Корана видел в отношении человека к Богу только отношение раба к своему господину и выше этого понятия не поднялся. Основа в отношении раба к господину есть страх; <...> Евангелие же поставило для христианина основным началом для его деятельности любовь к Богу и ближнему»<sup>18</sup>.

Во-вторых, миссионерская цель предопределила аналитическую структуру статей по наиболее важным темам. Материал в них дробился на тематические блоки, призванные дать миссионеру готовый инструмент для дискуссии. Например, статья о Коране была разделена на разделы: «язык Корана», «качества Корана», «источник, способ и время происхождения Корана», а также — что особенно показательно — «несогласие Корана со Священным Писанием» и «указание Корана на свидетельство о нем в Священном Писании Ветхого и Нового Завета» и т. д.

Наконец, в-третьих, конфессиональный характер труда последовательно проводился на терминологическом уровне. Мусульманские понятия целенаправленно передавались через лексику православной традиции: арабское *ал-хавāриййūн* (ученики ‘Исы) переводилось как «апостолы»<sup>19</sup>, а искупительное действие *каффāра* — как «епитимья»<sup>20</sup>. Имена коранических персонажей (Ибраhим, ‘Исā, Джабрā’ил, Марйам) неизменно давались в соответствии с русской библейской традицией (Авраам, Иисус, Гавриил, Мария).

Помимо полемики, указатель содержит ценные для востоковедения научно-справочные комментарии, которые можно разделить на несколько типов.

Во-первых, эти комментарии представляют собой либо краткую словарную справку по лексическому значению слова, либо сведения об особенностях интерпретации слова в мусульманской экзегетической традиции. Из достаточно обширной экзегетической литературы Саблуков выбирает в качестве источника исключительно комментарий Корана мусульманского ученого ‘Абдуллāха Байдāви (ум. 1286) под названием «Анвār ат-танзил ва асрār ат-та’вил» («Светочи ниспослания и секреты толкования»). Причиной такого отбора была популярность данного комментария среди татарской религиозной интеллигенции XIX — начала XX в., и использование

<sup>17</sup> Саблуков Г. С. Коран, законодательная книга мохамедданского вероучения... С. 13.

<sup>18</sup> Там же. С. 97. Как представитель казанской школы миссионерского исламоведения Г. С. Саблуков работал в рамках особой «полемической» парадигмы, реализуемой «противомусульманским отделением» Казанской духовной академии. Однако, как справедливо отмечает Р. М. Валеев, «исследования Саблукова намного превосходят “изыскания” ряда других исламоведов-миссионеров с их основным принципом подбора сомнительных исторических “фактов” и грубо-тенденциозных толкований» (Валеев Р. М. Из истории казанского востоковедения середины — второй половины XIX в.: Гордий Семенович Саблуков — тюрколог и исламовед. Казань, 1993. С. 60).

<sup>19</sup> Саблуков Г. С. Коран, законодательная книга мохамедданского вероучения... С. 13.

<sup>20</sup> Там же. С. 80.

данного труда в учебном процессе в татарских медресе<sup>21</sup>. Обращение Г. С. Саблукова к подобного рода сочинениям способствовали, по мнению Е. А. Резвана, формированию у православного читателя «адекватного представления о “татарском исламе”, что было исключительно важно для успеха миссионерской деятельности»<sup>22</sup>.

Во-вторых, Гордий Семенович не ограничивался пересказом источников, а проводил детальный семантический анализ. Яркий пример — разбор понятия *ал-рахбāниййа* («монашество»), где он, опираясь на значение слова, проводит тонкое терминологическое разграничение: «Слово “рагбания” употребляется для обозначения благочестивой жизни, но вместе такой, которая сопровождается изнурением тела, и сообразно этому значению, арабское слово “рагбания” переводят как “монашество”, но это слово, означая только уединенную, пустынножизненную жизнь, ближе к греческому слову “аскет” — “подвижник”»<sup>23</sup>.

В отдельных случаях Г. Саблуков считал уместным не вдаваться в подробные рассуждения, но предложить читателю отсылку на соответствующие источники. Чаще всего этими источниками являются примечания к переводам Корана А. В. Колмакова и К. Николаева, а также вышеупомянутый комментарий Байдāви.

При составлении указателя Г. Саблуков опирался не только на доступные ему источники и исследования, но и высказывал собственные предположения. Так, объясняя значение имен Йа’джудж и Ма’джудж, Саблуков писал: «Эти имена близки к персидским словам “Чин” (“Китай”) и “Мачин” (“Китайская империя”), а это дает мне повод предполагать, что в рассказе Корана о Зуль-Карнейне смешиваются библейские сказания о Гоге и Магоге с персидскими сведениями о Китае, о китайской стене, и с преданиями, хранившимися у азиатских народов о походе Александра Великого в Индию»<sup>24</sup>.

Особой разновидностью авторского комментария, демонстрирующей глубину филологической рефлексии Г. С. Саблукова, являются гипотетические вопросительные ремарки. Эти вопросы, адресованные самому себе и читателю, нередко содержали тонкие филологические и историко-культурные догадки. Так, поясняя фразу «Тут пришла с воплем жена его (*Ибрāхима* — Н. А.)» (Коран 51:29 (29)), он задает вопрос: «Словом “сарра” (“вопл”) Коран не хотел ли намекнуть об имени жены Авраамовой — Сарра?»<sup>25</sup>. А комментируя повеление Фир’ауна своему советнику Хāmāну построить башню, чтобы взглянуть на Бога Мўсы (Коран 28:38 (38); 40:38–39 (36–37)), Г. С. Саблуков предполагает: «Это не о пирамидах ли арабские толки?»<sup>26</sup>.

Таким образом, проведенный анализ позволяет утверждать, что первое приложение к переводу Корана Г. С. Саблукова представляет собой уникальный синтез различных исследовательских стратегий. Сочетая в себе инструментарий арабской лексикологии, данные мусульманской экзегетики и приемы христианской полемики, этот труд предлагал целостный и оригинальный подход к интерпретации ключевых коранических понятий. Благодаря этой методологической многогранности указатель Г. С. Саблукова перерастает узкие рамки практического пособия, утверждаясь в статусе полноценного исламоведческого сочинения, сохраняющего свою научную ценность и по сей день.

Второе приложение к переводу Корана, в отличие от первого, так и не было опубликовано, несмотря на то что его рукопись была подготовлена к печати. О го-

<sup>21</sup> См.: Салахов А. М. Жемчужина мусульманской экзегетики «Тафсир аль-Байдави» в пользовании татарских религиозных интеллектуалов // *Minbar. Islamic Studies*. 2022. Т. 15. № 1. С. 158–159.

<sup>22</sup> Резван Е. А. Коран и его мир. С. 416.

<sup>23</sup> Саблуков Г. С. Коран, законодательная книга мохамедданского вероучения... С. 149.

<sup>24</sup> Там же. С. 274.

<sup>25</sup> Там же. С. 80.

<sup>26</sup> Там же. С. 261.

товности текста к публикации свидетельствует наличие в первом приложении 75 внутритекстовых ссылок, оформленных по единому образцу: «См. во 2 Прилож.».

Частичное подтверждение этому было обнаружено нами в основном собрании рукописей Г. С. Саблукова, хранящемся в Государственном архиве Республики Татарстан<sup>27</sup>. Среди материалов были выявлены листы, озаглавленные «Приложение № 2», где раскрываются лексическое значение и особенности употребления коранических понятий, прямо указанных в первом приложении: 'аbd («раб»), ракаба («пленный»), ма малакат айман («то, чем овладели десницы») и рахиб («монах»)<sup>28</sup>.

Однако судьба основной части рукописи второго приложения остается неясной. Наиболее вероятной представляется гипотеза о ее нахождении в личном архиве советского исламоведа Л. И. Климовича. В подстрочном примечании своей работы «Книга о Коране, его происхождении и мифологии» Климович, цитируя комментарий Байдәви, указывает, что делает это «по русскому переводу, написанному на отдельном листке, вложенном в рукопись неопубликованного 2-го Приложения к переводу Корана Г. С. Саблукова»<sup>29</sup>. Упомянув также, что в его распоряжении находились некоторые неопубликованные рукописи Г. Саблукова<sup>30</sup>, Л. И. Климович де-факто подтверждает, что оригинал второго приложения хранился у него.

Таким образом, имеющиеся данные позволяют с высокой долей уверенности утверждать, что рукопись второго приложения не утрачена, а сохранилась в архиве Л. И. Климовича. Окончательно прояснить этот вопрос могло бы лишь тщательное изучение указанного архива — при условии, что он в целом сохранился.

Несмотря на отсутствие полного текста, содержание второго приложения поддается реконструкции. Анализ как обнаруженных фрагментов рукописи, так и системы ссылок из первого приложения позволяет утверждать, что оно представляло собой развернутый лексико-грамматический и культурно-исторический комментарий к ключевым понятиям коранического вероучения. Представление о характере и глубине этой работы дают опубликованные труды Г. С. Саблукова, в частности, его книга «Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения»<sup>31</sup>, которую можно рассматривать как тематическое и методологическое продолжение замысла, воплощенного в приложениях.

Подводя итоги, необходимо подчеркнуть, что приложения к переводу Корана являются концептуально неотъемлемой частью переводческого проекта Г. С. Саблукова. Без них замысел ученого, его переводческая тактика, принципы и глубина понимания оригинала остаются не до конца раскрытыми. В связи с этим актуальнейшей задачей современного отечественного исламоведения представляются, во-первых, научное переиздание первого приложения, а во-вторых — поиск

<sup>27</sup> ГА РТ. Ф. 967. Оп. 1. Д. 158–166. Часть рукописей Г. С. Саблукова, содержащих преимущественно нумизматические и этнографические материалы, хранится в Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета.

<sup>28</sup> См.: ГА РТ. Ф. 967. Оп. 1. Д. 163. Л. 91–92, 95–95 об.; Саблуков Г. С. Коран, законодательная книга мохаммеданского вероучения... С. 194, 211.

<sup>29</sup> Климович Л. И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. С. 105.

<sup>30</sup> Л. И. Климович писал: «В остальных случаях, как правило, использую перевод востоковеда профессора Г. С. Саблукова, до сих пор единственный полный русский перевод, сделанный с арабского оригинала и изданный при жизни переводчика <...> В отдельных случаях вношу в этот перевод поправки, продиктованные сравнением с арабским оригиналом, а также с соображениями, высказанными в хранящихся у меня неопубликованных рукописях Г. С. Саблукова» (Климович Л. И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. С. 5.). Данные рукописи могли оказаться в руках Л. И. Климовича еще в 1931–1933 гг., когда он работал в Казани в Восточном педагогическом институте (См.: Милибанд С. Д. Климович Люциан Ипполитович // Востоковеды России: XX — нач. XXI вв.: биобиблиографический словарь. М., 2008. Кн. 1. С. 634–635).

<sup>31</sup> См.: Саблуков Г. С. Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения. Казань, 1884. С. 102–128.

и публикация рукописи второго. Реализация этого проекта стала бы не только данью уважения выдающемуся ученому, но и существенным вкладом в изучение истории российской ориенталистики, позволившим ввести в научный оборот целостный корпус трудов одного из ее основоположников.

#### Список использованных источников и литературы

1. *Валеев Р. М.* Из истории казанского востоковедения середины — второй половины XIX в.: Гордий Семенович Саблуков — тюрколог и исламовед. Казань: Kazan — Казань, 1993. 104 с.
2. *Грязневич П. А., Беляев В. И.* Предисловие // Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. С. 3–12.
3. Гордий Семенович Саблуков (некролог) // Православный собеседник. 1880. Ч. 1. С. 288–316.
4. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 967. Оп. 1. Д. 163.
5. *Кириллина С. А., Валеев Р. М., Валеева Р. З.* Переводчик Корана Г. С. Саблуков (1804–1880) и традиции корановедения в России (к 220-летию со дня рождения) // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2024. Т. 68. № 2. С. 181–192.
6. *Климович Л. И.* Книга о Коране, его происхождении и мифологии. 2-е изд., доп. М.: Изд-во политической литературы, 1988. 288 с.
7. *Крачковский И. Ю.* Чернышевский и ориенталист Г. С. Саблуков // Избранные сочинения: в 6-ти т. М.; Л.: Издательство АН СССР. 1955. Т. 1. С. 213–224.
8. *Малов Е. А.* О переводе Корана Гордия Саблукова // Миссионер. 1878. № 26. С. 207–208.
9. *Милибанд С. Д.* Климович Люциан Ипполитович // Востоковеды России: XX — нач. XXI вв.: биобиблиографический словарь. М.: Восточная литература, 2008. Кн. 1. С. 634–635.
10. Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1878–1879 учебный год. Казань: Тип. Императорского университета, 1879. 48 с.
11. *Остроумов Н. П.* Что такое Коран?: по поводу статей гг. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и Мурзы-Алима. Ташкент: Тип., арендуемая Ф. В. Базиловским, 1883. 156 с.
12. *Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 608 с.
13. *Саблуков Г. С.* Коран, законодательная книга мохамедданского вероучения. Приложения к переводу Корана. Выпуск I. (Приложение первое). Казань: Типография В. М. Ключникова, 1898. 276 с.
14. *Саблуков Г. С.* Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения. Казань: Университетская типография, 1884. 386 с.
15. *Салахов А. М.* Жемчужина мусульманской экзегетики «Тафсир аль-Байдави» в пользовании татарских религиозных интеллектуалов // Minbar. Islamic Studies. 2022. Т. 15. № 1. С. 153–163.

# СУФИЙСКИЙ ОРДЕН РАХМАНИЙЯ: КОНТЕКСТ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ИСТОРИЯ

*иеромонах Павел (Кузнецов)*

*магистр богословия, насельник Казанско-Богородицкого мужского монастыря*

*E-mail: eug1979@bk.ru*

**Аннотация.** В настоящее время алжирский орден Рахманийя практически не исследован, не смотря на его огромное влияние на культуру и историю не только Алжира, но и других стран Магриба, что свидетельствует о необходимости восполнить пробелы в исследовательской литературе, посвященной североафриканскому суфизму и значению суфизма для исламского мира вообще. В статье предпринимается попытка с опорой на иностранные исследования и сведения, размещенные на сайте самого ордена дать более развернутое жизнеописание основателя ордена, рассматриваются религиозный и культурный контексты, в которых Сиди Мухаммад ибн Абд ар-Рахмана аль-Азхари начинает свою проповедь, приводятся гипотезы, объясняющие, почему этот тарикат пользовался популярностью и довольно быстро стал одним из самых многочисленных в Алжире, описывается та роль, которую сыграет орден Рахманийя в период французского вторжения в Алжир в XIX столетии и будет кратко описано его состояние в XX в.

**Ключевые слова:** суфизм, Рахманийя, Алжир, Магриб, ислам в Северной Африке

## THE RAHMANIYYA SUFI ORDER: THE CONTEXT OF ITS ORIGIN AND HISTORY

**Abstract.** Currently, the Algerian Rachmaniyya Order has hardly been studied, despite its enormous influence on the culture and history of not only Algeria, but also other Maghreb countries, which indicates the need to fill in the gaps in the research literature on North African Sufism and the significance of Sufism for the Islamic world in general. The article attempts, based on foreign studies and information posted on the order's website, to give a more detailed biography of the founder of the order, examines the religious and cultural contexts in which Sidi Muhammad ibn Abd ar-Rahman al-Azhari begins his sermon, provides hypotheses explaining why this tariqa was popular and quickly became One of the most numerous in Algeria, it describes the role played by the Rachmaniyya Order during the French invasion of Algeria in the 19<sup>th</sup> century and briefly describes its condition in the 20<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Sufism, Rahmaniyya, Algeria, Maghreb, Islam in North Africa

**Hieromonk Pavel (Kuznetsov),** Master of Theology, inhabitant of the Kazan-Bogoroditsky Monastery.

Несмотря на неослабевающий интерес к суфизму в европейской и отечественной науке, североафриканский суфийский орден Рахманийя остается одним из наименее изученных. Полностью отсутствуют специальные исследования на русском языке, в то время как корпус англо- и франкоязычных работ также крайне невелик<sup>1</sup>. Между тем важность исследования этого ордена обусловлена его су-

<sup>1</sup> На русском языке орден Рахманийя кратко упоминается в таких работах как: *Акунов В. В.* Военно-духовные ордена Востока. М., 2012. 349 с.; *Видясова М. Ф.* Политический ислам в странах Северной Африки. М., 2008. 507 с.; *Дьяков Н. Н.* Мусульманский магриб: шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки: (Средние века, Новое время). СПб., 2008. 341 с. и нескольких других. Наиболее известные иностранные работы: *Chaker S.* Les Ramaniyya: Un ordre mystique dans l'Algérie coloniale // *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée.* 1998; *Clancy-Smith J. A.* Between Cairo and the Algerian Kabylia: the Rahmaniyya tariqa, 1715–1800 // *Muslim Travellers, Pilgrimage, migration, and the religious imagination* / Edited by Dale F. Eickelman and James Piscatori. Published by Routledge, 2013.

шественным влиянием на культуру и историю Алжира, особенно в период борьбы за независимость.

Ключ к пониманию генезиса ордена Рахманийи лежит в уникальности религиозной ситуации Алжира и, шире, всего Магриба. Она характеризуется становлением локального религиозного синкретизма, «впитавшего черты аравийского монотеизма, восточного христианства, иудаизма, а вместе с этим — пережитки пунических, эллинистических и древних берберо-африканских верований»<sup>2</sup>. Исторически специфическим контекстом региона является значительная роль суфизма, именно через который простые люди получали знакомство с исламом (впрочем, популярностью пользовались и другие виды мистицизма). Именно суфизм выступал в роли универсального инструмента адаптации: он был многолик, подходил для разных культурных контекстов, с трудом поддавался догматизации и мог быть актуализирован в прошлом, настоящем и будущем любых народов. Таким образом, на возникновение ордена Рахманийя, по мнению исследователей, оказала влияние и специфичная для Северной Африки религиозная миграция<sup>3</sup>.

Что касается жизнеописания основателя ордена, то источников сохранилось крайне мало. Исследователи связывают эту лауну с масштабными разрушениями, вызванными колониальными войнами Франции в регионах традиционного влияния Рахманийи<sup>4</sup>.

Аль-Азхари<sup>5</sup> родился приблизительно между 1715 и 1729 гг. и происходил из берберского племени Айт Исмаил (Ait Isma'il)<sup>6</sup>, входившего в конфедерацию Каштула (Qashtula/Guechtoula<sup>7</sup>) — регион, который в то время славился высоким уровнем развития наук и юриспруденции. Начальное образование будущий шейх получил в местной завии<sup>8</sup> родного города Юрджура, где преподавались такие дисциплины, как арабский язык, Коран, хадисы, фикх, шарият, поэзия, а также математика и астрономия. Затем он продолжил обучение в Великой мечети Алжира. Согласно данным, которые сохранили современные представители ордена, позднее в Каире аль-Азхари обучался у выдающихся ученых (которые, по-видимому, были одновременно и суфиями), в числе которых называют шейха Ахмада бин Мухаммада аль-Адави аль-Малики аль-Азхари (известного как «аль-Дардир», ум. 1201 г. хиджры), шейха Али бин Ахмада ас-Саиди аль-Адави (ум. 1189 г. хиджры), шейха Али аль-Амруси (ум. 1173 г. хиджры) и шейха Мухаммада бин Абдуллу бин Айюба (известного как «аль-Мунавар ат-Тлемсени», ум. 1173 г. хиджры)<sup>9</sup>.

После этого, в 1739–1740 гг., Абд ар-Рахман совершил хадж, а затем прожил в Каире около тридцати лет, постигая суфийскую мудрость под руководством Мухаммада ибн Салима аль-Хифнави (1689–1767/68) и продолжая обучение в мечети аль-Азхар. Аль-Хифнави был магистром (мукаддамом) ордена Халватия. Этот тарикат первоначально возник в XV в. в шиитской среде Ирана, но позднее, будучи ассими-

<sup>2</sup> Дьяков Н. Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки. СПб., 2008. С. 18.

<sup>3</sup> Там же. С. 40.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> На сайте ордена Рахманийя приводится полное имя основателя ордена с упоминанием имен его предков: Мухаммад бин Абдул Рахман бин Юсуф бин Аби Аль-Насим бин Али бин Ибрагим бин Абдул Рахман бин Ахмед бин Аль-Хасан бин Талха бин Джаафар бин Мухаммад Аль-Аскари бин Иса бин Хамза бин Идрис. См.: Тариф ат-тарика ар-Рахманиййя аль-Халватиййя аз-завиййя аль-Насимиййя [Электронный ресурс]. URL: [https://darekhalil.blogspot.com/2009/03/blog-post\\_23.html](https://darekhalil.blogspot.com/2009/03/blog-post_23.html) (дата обращения: 02.04.25). Родословную Абд ар-Рахмана его последователи, по-видимому, возводят к Фатиме, дочери Пророка (см. там же).

<sup>6</sup> Здесь и далее в скобках будет приводиться оригинальное написание имен, топонимов и пр., информации о которых на русском языке пока нет.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Завия (араб. — угол) — келья, обитель суфия.

<sup>9</sup> Тариф ат-тарика ар-Рахманиййя аль-Халватиййя аз-завиййя аль-Насимиййя [Электронный ресурс]. URL: [https://darekhalil.blogspot.com/2009/03/blog-post\\_23.html](https://darekhalil.blogspot.com/2009/03/blog-post_23.html) (дата обращения: 02.04.25).

лирован суннитами, сохранил в виде тайного учения ряд шиитских постулатов. Основу духовной практики тариката составляли уединение (халва) мюрида и чтение в этот период особых зикров. Возникавшие в процессе этих практик состояния, видения и сны считались основой духовного пути<sup>10</sup> и становились предметом особого внимания. Важное место занимала и рабита — особая духовная связь между наставником и учеником. Цепь духовной преемственности (силсила) ордена возводится к пророку Мухаммаду через его основателя Умара аль-Халвати<sup>11</sup>. Этот орден дал начало, послужил основанием для 50 новых самостоятельных суфийских братств.

По завершении обучения Абд ар-Рахман предпринял ряд путешествий, в ходе которых, согласно некоторым данным, достиг даже Индии. На это указывает цитата, приводимая на официальном сайте ордена Рахманийя, где сам шейх так комментирует свои странствия: «Затем послал меня (шейх) в страну Судан и страну индийцев, чтобы я обучал их всем искусствам и дарил розы, так я начал поднимать братство»<sup>12</sup>.

После возвращения с Востока в Каире аль-Азхари получает новое веление — отправиться с миссией в родной Алжир. Перед его отбытием духовный наставник аль-Хифнави вручил ему хиргу — ритуальное одеяние суфиев, представлявшее собой шерстяной плащ, который символизировал достижение духовного совершенства и передачу права на самостоятельное наставничество<sup>13</sup>.

Это решение вызывает закономерный вопрос у исследователей: в чем состояла прагматика отправки видного ученика в уже исламизированный регион, который не был подобно Индии окраиной исламского мира? Как предполагают Эйкельман и Пискатори, Алжир с его спецификой — берберскими племенами, находившимися под властью Османской империи, но сохранявшими свои доисламские традиции (главным образом, почитание святых и веру в бараку) — мог рассматриваться как потенциальная база для глубокой религиозной реформы под эгидой суфизма<sup>14</sup>.

Вернувшись в Алжир, Абд ар-Рахман развернул активную проповедь и начал обучение соотечественников пути тариката Халватия, основав школу и завию. Исследователи подчеркивают важный парадокс: сам Абд ар-Рахман был убежден, что проповедует исключительно учение Халватии, без каких-либо нововведений. Однако, попав в радикально иную социальную среду Магриба, это учение приобрело уникальную специфику, что впоследствии и привело к формированию самостоятельного ордена Рахманийя<sup>15</sup>.

Завия аль-Азхари, расположенная в горах Джурджура, быстро стала притягательным центром. На проповеди основателя съезжались ученые мужи из Алжира, Константины и Буги<sup>16</sup>. К 1790-м годам завия превратилась в престижный и влиятельный духовно-образовательный центр. Столь быстрое распространение идей Рахманийи вызвало опасения у местной знати, боявшейся утратить свое влияние, которая начала настраивать против шейха алжирского дея<sup>17</sup> Мухаммада Османа.

<sup>10</sup> Ализаде А. А. Халвати // Исламский энциклопедический словарь. М., 2007. С. 293..

<sup>11</sup> Акимушкин О. Ф. Халватийа // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 267–268.

<sup>12</sup> Тариф ат-тарина ар-Рахманийя аль-Халватийя аз-завийя аль-Насимийя [Электронный ресурс]. URL: [https://darekhalil.blogspot.com/2009/03/blog-post\\_23.html](https://darekhalil.blogspot.com/2009/03/blog-post_23.html) (дата обращения: 02.04.25).

<sup>13</sup> Dale F. Eickelman and James Piscatori. Muslim travellers: pilgrimage, migration, and the religious imagination [Электронный ресурс]. URL: <https://dokumen.pub/muslim-travellers-pilgrimage-migration-and-the-religious-imagination-9780520910805-9780520070196-9780520072527.html> (дата обращения: 02.03.25).

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Clancy-Smith Julia A. Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800–1904) [Электронный ресурс]. URL: <https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft4b69n91g&chunk.id=d0e990&toc.id=d0e990&brand=ucpress> (дата обращения: 02.04.25).

<sup>16</sup> Dale F. Eickelman and James Piscatori. Muslim travellers: pilgrimage, migration, and the religious imagination [Электронный ресурс]. URL: <https://dokumen.pub/muslim-travellers-pilgrimage-migration-and-the-religious-imagination-9780520910805-9780520070196-9780520072527.html> (дата обращения: 02.03.25).

<sup>17</sup> Дей (от турецкого «dayı», буквально означающего «дядя») — титул, данный правителям Алжира, Триполи и Ту-

Аль-Азхари был обвинен в ереси. Формальным поводом для этого послужило следующее обстоятельство: в Алжире существовала традиция ежегодных паломничеств к местным святыням, которые были не только актом благочестия, но и важным социальным ритуалом, подтверждавшим узы покровительства и служившим поводом для символического и материального обмена (верующие приносили дары в обмен на заступничество и благословение). Поскольку Абд ар-Рахман в своей проповеди, опиравшейся на доктрину Халватии, по-видимому, выступал против подобной практики, это вызвало осуждение со стороны части улемов<sup>18</sup>.

Чтобы снять с себя обвинения, шейх Абд ар-Рахман организовал открытый диспут с муфтием маликитского мазхаба Али бин аль-Амином. В результате обвинения в ереси были сняты, а дею стало известно, что они были следствием не заботы о вере, а интриг, вызванных завистью. Согласно нарративу самих представителей Рахманийи, дей Алжира почтил Абд ар-Рахмана, пригласив его во дворец, и впоследствии сам стал приверженцем тариката.

О личной жизни основателя ордена почти ничего не известно. Достоверно лишь, что он был женат на абиссинке из Каира и что его брат, последовавший за ним в Египет, также получил от шейха аль-Хифнави распоряжение вернуться вместе с Абд ар-Рахманом в Алжир<sup>19</sup>.

В год кончины Абд ар-Рахмана (примерно 1793–1794 гг.), когда ему было около 73 лет, число его последователей было уже весьма значительно. Они проживали в Кабилии, Восточном Алжире и горах Аврас, что создало предпосылки для быстрого распространения влияния тариката в Тунисе, в районах Аль-Каф и Джарид, а также в предгорной части Сахары<sup>20</sup>. Внутриорденские источники сохранили имена наиболее известных учеников Абд ар-Рахмана: Сиди Али Бен Исса, Сиди Абдель Рахман Баш Тарзи, Сиди Мохамед Бен Аззуз Эль Борджи, Сиди Мохамед Эль Амали (отец Хамиды Эль Амеля)<sup>21</sup>. Незадолго до смерти аль-Азхари назначил своим преемником ближайшего ученика и духовного сына — Сиди аль-Хаджа Али ибн Ису, выходца из Суса в Марокко<sup>22</sup>.

После кончины основателя ордена между его последователями вспыхнул конфликт, в ходе которого, согласно легенде, произошло чудесное событие: одна из групп учеников тайно извлекла тело шейха из первоначальной могилы, чтобы перезахоронить его в Алжире (где ныне находится его мавзолей). Когда же недовольство этим актом стало нарастать, было решено вскрыть первоначальное погребение в Кабилии, и оно оказалось нетронутым — тело учителя покоилось на месте. Именно в связи с этим чудом основатель ордена и получил свое знаменитое прозвище Бу Кобрин («Обладатель двух могил»). Аль-Азхари почитается в Алжире и в настоящее время, входя в число семи святых покровителей страны; в его честь названы несколько районов Алжира.

Исследователи полагают, что аль-Азхари, подобно многим другим ученым-суфиям, стал участником процесса тайдиде (религиозной реформы и обновления), в рамках которого суфизм был реформирован в ортодоксальном ключе<sup>23</sup>. Сам аль-Азхари

---

ниса во время владычества там Османской империи с 1671 года — *Прим. ред.*

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Тариф ат-тарина ар-Рахманиййя аль-Халватиййя аз-завиййя аль-Насимиййя [Электронный ресурс]. URL: [https://darekhalil.blogspot.com/2009/03/blog-post\\_23.html](https://darekhalil.blogspot.com/2009/03/blog-post_23.html) (дата обращения: 02.04.25).

<sup>20</sup> Clancy-Smith Julia A. Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800–1904) [Электронный ресурс]. URL: <https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft4b69n1g&chunk.id=d0e990&toc.id=d0e990&brand=ucpress> (дата обращения: 02.04.25).

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Dale F. Eickelman and James Piscatori. Muslim travellers: pilgrimage, migration, and the religious imagination [Электронный ресурс]. URL: <https://dokumen.pub/muslim-travellers-pilgrimage-migration-and-the-religious-imagination-9780520910805-9780520070196-9780520072527.html> (дата обращения: 02.03.25).

<sup>23</sup> Там же.

принадлежал к школе ашаризма — одному из трех главных направлений суннитской теологии, которое в итоге стало доминирующим. Это направление сочетала теологический рационализм с признанием авторитета Корана и Сунны, разрабатывая учение об атрибутах и именах Бога, о свободе воли и предопределении; впрочем, следует отметить, что со временем понятие «ашаризм» стало весьма широким<sup>24</sup>.

Аль-Азхари оставил после себя обширное письменное наследие, однако на сегодняшний день его сочинения не переведены на европейские языки. Их содержание невозможно адекватно реконструировать без длительной специальной работы с суфийскими текстами, в связи с чем их краткое описание на данном этапе представляется некорректным.

Таким образом, как подчеркивают Дэйл Эйкельман и Дж. Пискатори, весь жизненный путь Абд ар-Рахмана аль-Азхари был ориентирован на две различные социальные реальности: с одной стороны, это светское и высокоэрудированное общество каирских улемов, с другой — обширное миссионерское поле, простиравшееся от Индии до берберской Кабилии с ее еще по сути племенной структурой<sup>25</sup>.

Миссионерскую деятельность основателя Рахманийи в Алжире исследователи связывают с проектом реформирования и ортодоксализации местного суфизма. Показательно, что проповедь аль-Азхари практически не встречала сопротивления, за исключением единичной попытки обвинения его в ереси. Объясняется это, по-видимому, тем, что местные кланы, прочно укорененные в социальной структуре, не усматривали в новой Рахманийи угрозы своему положению; таким образом, оппозиция исходила в основном от духовных лиц. С другой стороны, следует отметить и особую миссионерскую стратегию ордена: в его ряды активно вовлекались представители «родов святых» (шурафа́) или локально почитавшиеся святые, которые уже обладали собственными устойчивыми общинами последователей.

## История ордена

Ранний этап распространения ордена Рахманийя тесно связан с северо-восточным вилайетом<sup>26</sup> Алжира — Константиной, а точнее, с его одноименным административным центром. Город с древней историей, основанный финикийцами (известный тогда как Цирта, приблизительно с 203 г. до Р.Х.), ко времени начала проповеди Абд ар-Рахмана находился под османским владычеством и являлся самой восточной провинцией Алжира. Расположенный на перекрестке торговых путей, ведущих к средиземноморским портам, Тунису и сахарским перевалочным пунктам, город представлял собой укрепленную крепость. В XVIII в. Алжир был разделен на три бейлика, и Константина, будучи крупнейшим, богатейшим и наиболее густонаселенным из них, играла ключевую роль.

Особое значение имели тесные связи Константины с сельскими общинами и Тунисом, что обусловило интенсивный религиозный обмен. Из Туниса в город прибывали духовные наставники; известные шейхи имели здесь свои резиденции, а члены их семей получали образование в местных медресе. Кроме того, Константина служила транзитным пунктом для паломников, следовавших на восток для совершения хаджа<sup>27</sup>. Уникальная религиозная атмосфера города сложилась под

<sup>24</sup> Подробнее об этом см.: *Anvari J. M. al-Ash'arī* [Электронный ресурс] // *Encyclopaedia Islamica*. URL: <https://referenceworks.brill.com/display/entries/ISLO/COM-0300.xml> (дата обращения: 02.03.25).

<sup>25</sup> *Dale F. Eickelman and James Piscatori. Muslim travellers: pilgrimage, migration, and the religious imagination* [Электронный ресурс]. URL: <https://dokumen.pub/muslim-travellers-pilgrimage-migration-and-the-religious-imagination-9780520910805-9780520070196-9780520072527.html> (дата обращения: 02.03.25).

<sup>26</sup> Административное деление Алжира в настоящее время имеет следующую структуру: вилайи являются административными единицами высшего порядка, они делятся на округа, округа делятся на административные единицы третьего порядка — балладии или коммуны.

<sup>27</sup> *Clancy-Smith Julia A. Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia,*

влиянием правления Салах-бея бен Мостефы (1771–1792). Этот правитель, прославившийся успешным отпором испанскому вторжению, также проводил политику поддержки духовенства, наделяя его экономическими привилегиями (что, впрочем, было устоявшейся практикой: признанным улемам<sup>28</sup> выплачивалось государственное жалованье и предоставлялись налоговые льготы<sup>29</sup>).

Решающую роль в укоренении учения Сиди Мухаммада ибн Абд ар-Рахмана аль-Азхари в регионе сыграла влиятельная семья арабо-турецкого происхождения Баш Тарзи (Bash Tarzi). В 1770–80-е годы Мустафа Баш Тарзи, посетив аль-Азхари, уже тогда признанного суфия, факиха и алима, был поражен его святостью и мудростью. Присоединившись к ордену, он был посвящен самим аль-Азхари в мукаддамы<sup>30</sup> с миссией распространения учения Рахманийи среди жителей Константины. Благодаря усилиям этой семьи в городе и его окрестностях был основан ряд центров ордена<sup>31</sup>.

Стратегия распространения тариката, разработанная Баш Тарзи, оказалась чрезвычайно эффективной. Вместо конкуренции с местными духовными авторитетами, орден интегрировал их, назначая мукаддамами. Ярким примером является Аззуз из аль-Бурджа (‘Azzuz of al-Burj) из рода Зибан, чье вовлечение привело в орден всю его многочисленную общину. Параллельно орден расширял социальную базу, активно принимая в свои ряды представителей низших слоев, например, пастухов, кочевавших со стадами на летние пастбища в районе Константины<sup>32</sup>. Эта гибкая политика обеспечила стремительное распространение Рахманийи по всей Северной Африке.

Кончина правителя Константины Салах-бея положила конец периоду процветания города. Начавшаяся смута, усугубленная голодом 1805 г., унесшим множество жизней, создала обстановку глубокого социального и духовного кризиса. Однако эти невзгоды, постигшие жителей Константины, лишь способствовали обращению к практике Рахманийи, привлекавшей все новых последователей в поисках утешения и духовной опоры.

Важную роль в распространении славы основателя ордена сыграли поэты. Исследователи отмечают двойственную роль странствующих поэтов: будучи, как и в других культурах, маркерами общественных настроений, они одновременно обладали способностью эти настроения формировать<sup>33</sup>. Ярким примером служит творчество аль-Хаддада: его стихотворения, которые публично декламировались на городских собраниях в первое десятилетие XIX в., восхваляли благочестие Сиди Абд ар-Рахмана, противопоставляя добродетельную жизнь святых моральному разложению и отступничеству жителей Константины<sup>34</sup>.

Важно отметить специфику религиозных ожиданий XIX столетия, связанных в североафриканском исламском мире с наступлением 1200 г. по хиджре (1785–1786 гг.). Этот рубеж воспринимался как период грядущих великих катаклизмов и возможного наступления Судного дня, что спровоцировало возникновение раз-

1800–1904) [Электронный ресурс]. URL: <https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft4b69n91g&chunk.id=d0e990&toc.id=d0e990&brand=ucpress> (дата обращения: 2.04.25).

<sup>28</sup> Улем — учитель, знаток теоретических и практических сторон ислама, «собирательное название мусульм. правоведов и богословов, ведающих религ. учреждениями, школами, судом и живущих на доходы от закята и вакфов» (Бобровников В. О. Улемы // Большая российская энциклопедия. Т. 33. М., 2017. С. 8.).

<sup>29</sup> Clancy-Smith Julia A. Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800–1904) [Электронный ресурс]. URL: <https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft4b69n91g&chunk.id=d0e990&toc.id=d0e990&brand=ucpress> (дата обращения: 2.04.25).

<sup>30</sup> Мукаддамами назывались представителем суфиев, уполномоченные посвящать других в орден.

<sup>31</sup> Clancy-Smith Julia A. Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800–1904) [Электронный ресурс]. URL: <https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft4b69n91g&chunk.id=d0e990&toc.id=d0e990&brand=ucpress> (дата обращения: 2.04.25).

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же.

личных эсхатологических движений<sup>35</sup>. Эти милленаристские настроения не могли не отразиться на учении Рахманийи, трансформировав его. Если изначально Сиди Абд ар-Рахман не акцентировал эсхатологию, то с началом французского вторжения в 1830 году эти ожидания в алжирском обществе достигли апогея.

Французская интервенция, формальным поводом для которой послужил инцидент с консулом, а глубинной причиной — желание покончить с пиратством и работорговлей, базировавшейся в Алжире, имела катастрофические последствия. После капитуляции дея и изгнания османов последовали грабежи и массовые казни, что предопределило враждебное отношение к захватчикам по всему Алжиру. На фоне политической нестабильности во Франции после Июльской революции 1830 года по стране прокатилась волна восстаний. В этой череде сопротивления проявляет себя Абд аль-Кадир — знаток Корана из знатного рода<sup>36</sup>, с чьим именем стали связывать мессианские идеи и ожидание прихода Махди. Поэзия прославляла героя-освободителя, наделенного сакральным статусом, и различные лидеры восстаний один за другим объявляли себя Махди. Этот нарратив был активно усвоен и завяями Рахманийи<sup>37</sup>.

Ключевую роль в слиянии ордена с сопротивлением сыграл клан Аззуз (Azzuz) — один из первых и самых влиятельных родов Константины, примкнувших к Рахманийе. Ярким примером является шейх Бузиан, объявивший себя Махди и поднявший в 1849 г. восстание против французов, которое было поддержано знатными представителями ордена, в том числе и кланом Аззуз. Этот род, считавший своим предком святого Сиди Далима — основателя города-оазиса Аль-Бурдж, — долгое время доминировал в ритуальной жизни оазисов<sup>38</sup>. Первым вступившим в орден представителем рода был Сиди Мухаммад бен Аззуз (1756/57–1819), почитаемый как святой и чудотворец, знаток Корана и глубокий ученый, назначенный мукаддамом Зибана<sup>39</sup>.

Как показывает Дж. Кэнси-Смит, распространение тариката тесно связано с экономико-географическим положением регионов под влиянием Аззузов. Регион Зибан, присахарская зона из четырех групп оазисов (Бискра, Заб Дахрави, Заб Шарки и Заб-Кибли), был стратегически важен<sup>40</sup>. Ключевыми центрами ордена стали оазисы Аль-Бурдж и Тулка (Толга) в Заб Дахрави, процветавшие благодаря обилию пресной воды и бывшие центрами паломничества к местным гробницам святых.

Изначально проповедь Рахманийи в Константине не встречала серьезного сопротивления ни со стороны османских чиновников, ни со стороны местной знати. Исследователи полагают, что зарождающееся братство не воспринималось как угроза именно потому, что его укоренение шло через такие прочно встроенные в социальную структуру города элементы<sup>41</sup>.

Особого внимания заслуживает анализ многогранной деятельности представителей ордена Рахманийя из рода Аззуз, достигших в Зибане уникально высоко-

<sup>35</sup> Подробнее об этом см.: *Robinson D. The Holy War of Umar Tal: The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century* Oxford: Clarendon Press, 1985. 95 p.; *al-Hajj M.M. The Thirteenth Century in Muslim Eschatology: Mahdist Expectations in the Sokoto Caliphate // Research Bulletin of the University of Ibadan*. Vol. 3 (2). 1967. P. 100–115.

<sup>36</sup> Подробнее об этом см.: *Хмелева Н. Г. Вооруженная борьба алжирского народа за независимость в XIX веке*. М., 1986. 189 с.

<sup>37</sup> *Clancy-Smith Julia A. Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800–1904)* [Электронный ресурс]. URL: <https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft4b69n91g&chunk.id=d0e990&toc.id=d0e990&brand=ucpress> (дата обращения: 2.04.25).

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> *Dale F. Eickelman and James Piscatori. Muslim travellers: pilgrimage, migration, and the religious imagination* [Электронный ресурс]. URL: <https://dokumen.pub/muslim-travellers-pilgrimage-migration-and-the-religious-imagination-9780520910805-9780520070196-9780520072527.html> (дата обращения: 2.03.25).

го общественного статуса. Сферы влияния Сиди Мухаммада бен Аззуза включали: совершение чудес (включая дар предвидения), судебное посредничество в тяжбах, предоставление убежища в своей завии, обладавшей правом неприкосновенности, образовательную и благотворительную деятельность (распространявшуюся и на тех, кто не принадлежал к ордену), а также урегулирование социальных конфликтов путем примирения сторон или установления временного перемирия. Исследователи связывают этот уникальный комплекс функций с особыми условиями городов-оазисов, расположенных близ Сахары<sup>42</sup>.

Если при жизни Сиди Мухаммаду удавалось поддерживать хрупкое равновесие между конкурирующими кланами и суфийскими тарикатами региона, то после его смерти началась борьба за духовное влияние, усугубленная французским вторжением и внесшая раскол в среду последователей Рахманийи в Зибане<sup>43</sup>.

Таким образом, к моменту французской оценки 1851 г. орден насчитывал около 295 000 последователей, но внутренние конфликты привели к его разделению на несколько ветвей. Переломный момент наступил в 1860 г. с приходом к руководству нового выдающегося лидера — Мухаммада Амеззяна ибн аль-Хаддада из Саддука. Подобно основателю ордена, аль-Хаддад получил блестящее образование. Период его руководства пришелся на крайне тяжелое для Алжира время: страну поразили эпидемии, засухи, суровые зимы и землетрясения, усугублявшиеся жестокостью колониального режима. В религиозной сфере отмечался упадок традиций и Сунны, а к власти приходили мирские новаторы, порывавшие с прошлым.

Непосредственным катализатором восстания послужило ослабление Франции после ее поражения во франко-прусской войне 1870 года, низложение Наполеона III и провозглашение Третьей республики, что вызвало в Алжире период анархии. Восстание под предводительством шейха Мокрани началось 16 марта 1871 г., а 8 апреля аль-Хаддад официально провозгласил джихад против Франции. Благодаря его духовному авторитету к движению присоединилось около 150 000 человек. Несмотря на то, что преклонный возраст не позволил самому аль-Хаддаду участвовать в боях, в борьбе приняли участие двое его сыновей. Однако силы оказались неравны, и к июлю 1871 г. восстание было жестоко подавлено. Аль-Хаддад был арестован, приговорен к тюремному заключению и вскоре скончался в заточении на 83-м году жизни. Лидеры повстанцев были казнены, а рядовые участники депортированы в отдаленные французские колонии, такие как Новая Каледония<sup>44</sup>.

Таким образом, после кончины аль-Азхари наиболее влиятельной фигурой в ордене стал Сиди Мухаммад бен Аззуз, мукаддам Зибана. Однако после его смерти внутри Рахманийи начались разногласия, приведшие к распаду на несколько ветвей. Временно консолидировать орден удалось Мухаммаду Амеззяну ибн аль-Хаддаду, который вошел в историю своим призывом к священной войне против Франции, ставшим идеологическим стержнем алжирского восстания 1871 г. Жестокое подавление этого восстания нанесло ордену сокрушительный удар, после которого, несмотря на сохранявшуюся численность последователей, он уже не обладал прежним влиянием в алжирском обществе.

После 1871 г. Рахманийя утратила лидирующие духовные позиции, хотя по данным на 1897 г. оставалась самым многочисленным орденом (около 155 тысяч последователей). XX век стал для Рахманийи периодом глубокого упадка, обусловленного, во-первых, целенаправленной политикой колониальных властей по ослаблению суфийских братств, а во-вторых, — критикой со стороны исламских модер-

<sup>42</sup> Dale F. Eickelman and James Piscatori. Muslim travellers: pilgrimage, migration, and the religious imagination [Электронный ресурс]. URL: <https://dokumen.pub/muslim-travellers-pilgrimage-migration-and-the-religious-imagination-9780520910805-9780520070196-9780520072527.html> (дата обращения: 2.03.25).

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Там же.

нистов, обвинявших суфизм в отходе от «истинной веры». В 1960-е гг. президенты Ахмед Бен Белла и Хуари Бумедьен проводили политику прямых репрессий против суфийских шейхов, заключая их под арест и национализируя имущество завий. При президенте Шадли Бенджедиде (1979–1992) конфискованное имущество было возвращено, однако последовавшая в 1990-е гг. гражданская война вновь резко ухудшила положение ордена, против которого, наряду с салафитами и ваххабитами, были введены санкции. В настоящее время последователи Рахманийи по-прежнему присутствуют в Алжире, особенно в Кабилии, однако в целом влияние суфизма в алжирском обществе продолжает снижаться.

### Внутренняя организация ордена Рахманийя

Организационная структура ордена Рахманийя в целом типична для суфийских братств. Во главе ордена находился шейх, воспринимавшийся как духовный преемник его основателя; согласно учению суфиев, он наследовал не только статус, но и особую благодать — «божественную силу»<sup>45</sup>. Шейх, часто именовавшийся шайх ас-саджжада (то есть «хозяин молитвенного коврика»), в прямом смысле наследовал этот ковер у основателя братства. Как отмечают исследователи, «саджжада... означает «трон» ордена в том смысле, что на нем восседает шейх во время церемонии посвящения и получения звания»<sup>46</sup>. Звание шейха в Рахманийи, как и во многих других тарикатах, могло передаваться по наследству или быть выборным. Непосредственным помощником и заместителем шейха выступал наиб, известный в странах Магриба под названием мукаддам. На следующей ступени иерархии располагались халифы и мукаддамы — региональные наместники, ответственные за распространение тариката в определенных областях; право на эту деятельность (иджаза) предоставлялось им лично шейхом. Административные функции в завии исполнял вакиль (укиль), являвшийся управляющим и доверенным лицом. Примечательно, что статус вакиля мог варьироваться: с одной стороны, он мог выполнять посреднические функции, следить за мавзолеем основателя ордена и в исключительных случаях даже унаследовать барак, с другой — мог быть и простым слугой при мукаддаме, который, в свою очередь, сам брал на себя функции вакиля. Низшую ступень в административной иерархии завии занимали шауши, отвечавшие за раздачу пищи ученикам и размещение гостей; в ордене Рахманийя они носили специальное звание «мукаддам аль-худуддам» («глава прислуги»).

Особого внимания заслуживает специфика межличностных отношений внутри ордена. Отношения «учитель—ученик» составляли краеугольный камень суфийского пути. Как пишет Клэнси-Смит, идеалом таких отношений была дружба на всю жизнь, порождавшая духовное родство и преданность, которые, передаваясь из поколения в поколение, тем самым воссоздавали цепь духовной преемственности (силсилу) ордена<sup>47</sup>.

Внешним выражением общности членов ордена служила особая символика. Рахманийские мюриды и шейхи, подобно последователям иных суфийских братств, маркировались определенной одеждой, специфической формой мисбаха (араб. *مسبحة* «молитвенные четки») и особыми формами обращения, принятыми во внутриорденском общении.

<sup>45</sup> Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе [Электронный ресурс]. URL: <https://religion.wikireading.ru/htMwFTXVA9> (дата обращения: 02.04.25).

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Clancy-Smith Julia A. Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800–1904) [Электронный ресурс]. URL: <https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft4b69n91g&chunk.id=d0e990&toc.id=d0e990&brand=ucpress> (дата обращения: 02.04.25).

## Выводы

Исторический путь ордена Рахманийя, основанного Сиди Мухаммадом ибн Абд ар-Рахманом аль-Азхари, позволяет выявить ключевые факторы его становления и трансформации. Получив блестящее образование в Северной Африке и пройдя обучение у суфиев Каира практикам Халватии, аль-Азхари сочетал в своей проповеди глубокую богословскую эрудицию и мистическую практику. Его возвращение в Алжир по велению наставника исследователи связывают не только с миссионерскими целями, но и с проектом реформирования местного суфизма в сторону большей ортодоксальности. Успешному распространению учения способствовала как личная харизма основателя, подтвержденная, по орденскому преданию, победами в богословских диспутах, так и продуманная стратегия интеграции: Рахманийя активно привлекала на свою сторону локальных духовных авторитетов — носителей бараки, формировавших так называемый «пояс святости» Магриба. Это позволяло тарикату мгновенно приобретать широкую аудиторию из числа последователей этих авторитетов.

Расцвет ордена в конце XVIII — первой трети XIX вв. связан с его укоренением в ключевых центрах, таких как Константина и оазисы близ Сахары, где деятельность мукаддамов из влиятельных кланов (Баш Тарзи, Аззуз) обеспечила ему прочные социальные позиции. Однако кончина аль-Азхари и его ближайших сподвижников ознаменовала начало периода внутренних распрей, ослабивших централизованное руководство. Французская колониальная экспансия, начавшаяся в 1830 г., наложила на эсхатологические ожидания, связанные в мусульманском сознании с XIII в. хиджры, что способствовало радикализации части братства. Апогеем этой тенденции стало восстание 1871 г. под духовным руководством шейха Мухаммада Амезьяна ибн аль-Хаддада, жестокое подавление которого нанесло ордену сокрушительный удар и предопределило его упадок в колониальный период.

Несмотря на репрессии и последовавшую политику властей, направленную на ослабление суфийских структур, Рахманийя сохранила свое значение как часть религиозного и культурного ландшафта современного Алжира. Основатель почитается в качестве одного из семи святых покровителей страны, а его мавзолеи остаются центрами паломничества. Организационная структура ордена, типичная для суфийских тарикатов и включающая иерархию шейхов, мукаддамов, халифов и наибов с выборной или наследственной преемственностью, доказала свою устойчивость, позволив братству пережить этапы как политического гонения, так и общей секуляризации общества.

### Список использованных источников и литературы

1. *Ализаде А.А.* Хальвати // Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. С. 293.
2. *Акимущин О. Ф.* Халватийа // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 267–268.
3. *Бобровников В. О.* Улемы // Большая российская энциклопедия. Т. 33. М., 2017. С. 8.
4. *Дьяков Н. Н.* Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки. СПб.: Из-во С.-Петербур. Ун-та. 2008. 341 с.
5. *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе [Электронный ресурс]. URL: <https://religion.wikireading.ru/htMwFTXVA9> (дата обращения: 02.04.25).
6. *Хмелева Н. Г.* Вооруженная борьба алжирского народа за независимость в XIX веке. М.: Наука, 1986. 189 с.
7. *Тариф ат-тарина ар-Рахманийя аль-Халватийя аз-завийя аль-Насимийя* [Электронный ресурс]. URL: [https://darekhalil.blogspot.com/2009/03/blog-post\\_23.html](https://darekhalil.blogspot.com/2009/03/blog-post_23.html) (дата обращения: 02.04.25).
8. *Anvari J. M.* al-Ash'arī [Электронный ресурс] // Encyclopaedia Islamica. URL: <https://referenceworks.brill.com/display/entries/ISLO/COM-0300.xml> (дата обращения: 02.03.25).

9. *Clancy-Smith Julia A.* Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800–1904) [Электронный ресурс]. URL: <https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft4b69n91g&chunk.id=d0e990&toc.id=d0e990&brand=ucpress> (дата обращения: 02.04.25).
10. *Dale F. Eickelman and James Piscatori.* Muslim travellers: pilgrimage, migration, and the religious imagination [Электронный ресурс]. URL: <https://dokumen.pub/muslim-travellers-pilgrimage-migration-and-the-religious-imagination-9780520910805-9780520070196-9780520072527.html> (дата обращения: 02.03.25).
11. *al-Hajj M. M.* The Thirteenth Century in Muslim Eschatology: Mahdist Expectations in the Sokoto Caliphate // Research Bulletin of the University of Ibadan. Vol. 3 (2). 1967. P. 100–115.
12. *Robinson D.* The Holy War of Umar Tal: The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century Oxford: Clarendon Press, 1985. 95 p.



**ФИЛОЛОГИЯ**

# ЕПИСКОП АНАСТАСИЙ (АЛЕКСАНДРОВ) О РОССИЙСКОМ ГЕНИИ М. В. ЛОМОНОСОВЕ И ПЕРЕЛОЖЕНИЯХ ИМ ПСАЛМОВ: К ПРОБЛЕМЕ «СТАТУС ПРАВЕДНОГО И ИДЕАЛ СВЯТОСТИ»

*Чернышева Алефтина Юрьевна*

*доктор филологических наук, профессор кафедры филологических и общегуманитарных дисциплин Казанской православной духовной семинарии*

*E-mail: ajuchernyshova@yandex.ru*

**Аннотация.** В статье рассматривается работа епископа Анастасия (Александрова) «Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки и певца на лад лиры боговдохновенного псалмопевца». Показывается лежащий в основе анализа еп. Анастасия принцип психологизма в подходе к языку, показывающий процессы порождения и понимания речи. Акцент делается на лейтмотиве статьи епископа Анастасия «Статус праведного и идеал святости».

**Ключевые слова:** епископ Анастасий (Александров), М. В. Ломоносов, переложение псалмов, порождение и понимание речи, праведность и святость.

## BISHOP ANASTASIUS (ALEXANDROV) ON THE RUSSIAN GENIUS M. V. LOMONOSOV AND HIS TRANSLATIONS OF PSALMS: TO THE PROBLEM OF THE “STATUS OF THE RIGHTEOUS AND THE IDEAL OF HOLINESS”

**Abstract.** The article examines the work of Bishop Anastasius (Alexandrov) titled “In Memory of Mikhail Vasilyevich Lomonosov, the Father of Russian Science and the Singer in the Tune of the Gods-Inspired Psalmist”. It highlights the principle of psychologism foundational to the bishop’s Anastasius’s analysis, which reveals the processes of speech generation and comprehension. The emphasis is placed on the leitmotif of Bishop Anastasius’s article: “The Status of the Righteous and the Ideal of Holiness”.

**Keywords:** Bishop Anastasius (Alexandrov), M. V. Lomonosov, psalm adaptations, speech generation and comprehension, righteousness and holiness.

**Chernysheva Alefтина Yur’evna**, Doctor of Philological Sciences, Professor of the Department of Philological and General Humanitarian Disciplines of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

Владыка Анастасий (в миру Александр Иванович Александров) сочетал высокий церковный сан епископа с выдающейся академической карьерой. Он был доктором славянской филологии и церковной истории, ординарным профессором Казанского императорского университета, а также ректором Казанской, а впоследствии — Санкт-Петербургской духовных академий.

Становление научных взглядов А. И. Александрова (в будущем — епископа Анастасия) состоялось под значительным влиянием идей И. А. Бодуэна де Куртенэ, возглавлявшего Казанскую лингвистическую школу — одно из ведущих направлений отечественного языкознания второй половины XIX в. Будучи учеником Бодуэна де Куртенэ, интересовавшегося, в частности, психологическими и социальными основами языка, Александров стал прямым преемником научной традиции этой школы.

Будучи серьезным исследователем и талантливым педагогом с широким научным кругозором, владыка Анастасий еще в бытность архимандритом создал статью «Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки и певца на лад лиры боговдохновенного псалмопевца». Эта работа находится на стыке

богословия и целого ряда гуманитарных дисциплин, демонстрируя, в частности, интерес автора к проблемам, которые позднее оформились в психолингвистику<sup>1</sup>.

Хотя в его время термин «психолингвистика» еще не утвердился, круг проблем, которые он затрагивал, был удивительно созвучен будущим изысканиям в этой области. Так, центральной для психолингвистики является проблема порождения и понимания речи, детально разработанная в трудах Л. С. Выготского. Ключевые положения его концепции, изложенные в работе «Мышление и речь», можно свести к следующему:

1. Движение от замысла к его вербальному воплощению — это превращение личностного смысла в общепринятое значение;
2. Этому предшествует важный этап, при котором зарождение мысли осуществляется не за счет другой мысли, а за счет различных потребностей человека: его влечений, побуждений, эмоций и т. п.;
3. Мысли предшествует мотив, который является первой и последней инстанцией порождения речи — процессом восприятия и понимания высказывания;
4. Превращение мысли в слово совершается во внутренней речи, отличающейся от речи внешней;
5. Внутренняя речь состоит из грамматически не связанных ключевых слов, которые содержат сердцевину информации: предикатов и ключевых слов, представляющих собой набор рем будущего высказывания, делающих речь свернутой, сжатой, часто деграмматизированной;
6. Во внутренней речи «личный смысл превращается в значение и трансформируется в связную речь с общепринятыми словесными знаками;
7. Внутренняя речь является результатом длительной эволюции речевого сознания<sup>2</sup>.

Проблема «Мышление и речь» находит развитие в работах многих отечественных психолингвистов, дополняющих взгляды Л. В. Выготского. Так, Н. И. Жинкин выдвинул идею о существовании в сознании человека особого языка интеллекта — универсально-предметного кода, являющегося первичным средством создания будущего дискурса — скачком превращения мысли в слово<sup>3</sup>.

Развивая эту линию исследований, К. Ф. Седов поставил под сомнение существование универсального механизма речепорождения. Ученый утверждает, что многообразие коммуникативных ситуаций и типов речевого поведения порождает различные виды дискурсивного мышления. Индивидуальные особенности последнего, по К. Ф. Седову, отражают специфику языкового сознания личности, что позволяет говорить о жанровой природе дискурсивного мышления<sup>4</sup>.

Согласно его концепции, речевые жанры хранятся в сознании личности в виде готовых сценариев (фреймов), которые детерминируют процесс вербализации мысли. После возникновения мотива, на стадии формирования коммуникативного намерения, говорящий активизирует тот жанровый сценарий, который адекватен конкретной ситуации<sup>5</sup>.

Внутренний код интеллекта играет ключевую роль не только в порождении, но и в понимании речи. А. И. Новиков, развивая эту идею, показал, что процесс смыслового восприятия текста столь же сложен и многоступенчат, как и процесс его

<sup>1</sup> Анастасий (Александров), архим. Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки и певца на лад лиры боговдохновенного псалмопевца // Православный собеседник. 1912. № 1. С. 95–120.

<sup>2</sup> Выготский Л. С. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 2. Проблемы общей психологии. М., 1982. С. 5–361.

<sup>3</sup> Жинкин Н. И. Язык. Речь. Творчество (Избранные труды). М. 1998. С. 15–18.

<sup>4</sup> Седов К. Ф. О жанровой природе дискурсивного мышления языковой личности // Жанры речи: Сб. научн. ст. Саратов, 1999. С. 15.

<sup>5</sup> Седов К. Ф. Психолингвистические аспекты изучения речевых жанров // Жанры речи: Сб. научн. ст. Саратов, 2002. Вып. 3. С. 43.

создания. По мнению ученого, понимание предполагает многократное перекодирование: языковые коды внешнего текста трансформируются во внутреннюю речь, а та, в свою очередь, — в код интеллекта. Результатом этого процесса и становится «присвоение» текста, формирование его индивидуальной смысловой модели<sup>6</sup>.

Концепция многоэтапного речепорождения и понимания получила развитие в работах А. А. Залевской и Н. В. Рафиковой. А. А. Залевская, изучая механизмы и стратегии идентификации слова, выделяет такие когнитивные процессы, как извлечение выводного знания, узнавание, ассоциирование, каузальная атрибуция и антиципация и др.<sup>7</sup>

Экспериментальное исследование Н. В. Рафиковой, в ходе которого две группы студентов анализировали пьесу Ж. Жироду «Содом и Гоморра», продемонстрировало вариативность восприятия. Его результаты показали, что при понимании одного текста разными реципиентами в качестве основы для идентификации значения слова может выступить практически любой компонент его психологической структуры<sup>8</sup>.

Современные ученые, изучающие процессы порождения и понимания речи, обходят вниманием работы епископа Анастасия (Александрова), хотя в них содержатся идеи, предвосхищающие проблемы психолингвистики. В качестве объекта анализа рассмотрим речь<sup>9</sup>, произнесенную им в сане архимандрита на торжественном акте в Казанской духовной академии 8 ноября 1911 г., посвященном 200-летию со дня рождения М. В. Ломоносова.

Архим. Анастасий представляет Михаила Ломоносова как универсального гения, чьи дарования проявились в поэзии, ораторском искусстве и науке. Центральный тезис его речи заключается в том, что до М. В. Ломоносова, по мнению автора, существовала лишь русская азбука, но не сформировался единый литературный язык, а также не проводилась четкой границы между научными и литературными трудами. К главным заслугам Михаила Васильевича он относит создание грамматики, введение системы стихосложения и поиск опоры для выражения сложных идей в синтезе церковнославянской и народной русской языковой стихии.

Архим. Анастасий проводит резкую грань между допетровской ученостью и реформой М. В. Ломоносова. По его оценке, ученые предшествующей эпохи, будучи оторваны от народной стихии, создавали тяжеловесный, искусственный язык, представлявший собой механическую смесь церковнославянизмов и заимствованных синтаксических оборотов. Михаил Ломоносов, напротив, по мнению Анастасия, обратился к живой русской речи, увидев в ней источник лексического богатства и синтаксической гибкости. Эта ориентация позволила, с точки зрения архимандрита, оградить язык от избыточных заимствований и создать на его основе новый литературный стандарт. Этот стандарт, будучи результатом творческой переработки, не копировал просторечие, но оставался органически связанным с национальной языковой почвой.

Важным аспектом концепции архим. Анастасия является связь языка М. В. Ломоносова с фольклорной традицией. Архимандрит Анастасий утверждает, что источником могущества языка М. В. Ломоносов считал ритмику и образный строй народной песни и эпоса, что и предопределило его обращение к поэзии как главной сфере творчества. Наконец, отец Анастасий (Александров) указывает на то, что содержательной основой произведений М. В. Ломоносова служили, в его интерпретации, истины Священного Писания<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Новиков А. И. Семантика текста и ее формализация. М. 1983. С. 46.

<sup>7</sup> Залевская А. А. Понимание текста: психолингвистический подход: Учеб. пособие. Калинин, 1988. 95 с.

<sup>8</sup> Рафикова Н. В. Экспериментальное исследование восприятия текстов, написанных на мифологические сюжеты // Жанры речи. Саратов, 1997. С. 170–173.

<sup>9</sup> Анастасий (Александров), архим. Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки... С. 95–120.

<sup>10</sup> Там же. С. 100–105.

В качестве конкретного материала для своего анализа архимандрит Анастасий избирает религиозную лирику М. В. Ломоносова, созданную в период с 1743 по 1750 гг. В фокусе его внимания находятся переложения девяти псалмов (1, 14, 26, 34, 70, 103, 116, 143, 145), ода из Книги Иова и два размышления о Божием величестве.

Методологический каркас статьи отца Анастасия можно описать как модель «текст в тексте», где поэтические произведения Михаила Васильевича Ломоносова выступают объектом порождения речи, а комментарии архимандрита Анастасия — объектом ее понимания. Это создает двухуровневую коммуникативную структуру. В рамках этой структуры можно выделить трех участников коммуникации: 1) автор-комментатор (архимандрит Анастасий); 2) автор-творец (М. В. Ломоносов, чьи тексты становятся предметом анализа); 3) адресат (студенты духовной академии).

Речь автора-комментатора (архим. Анастасия) носит метатекстовый характер (поскольку является высказыванием о высказывании) и экспрессивный (выражает его собственную оценку).

Речь автора-творца (М. В. Ломоносова) в первую очередь реализует поэтическую функцию, сфокусированную на сообщении как таковом, его художественной форме.

Отношение высказывания к адресату (студентам) определяет конативную (апеллятивную) функцию, направленную на воздействие и формирование определенного восприятия. Эту же функцию, но уже в плане коммуникации отца Анастасия со студентами, выполняет и фатический аспект его речи, служащий установлению и поддержанию контакта с аудиторией.

Таким образом, интерпретация поэзии М. В. Ломоносова, предлагаемая архим. Анастасием, направлена на реконструкцию мотивов творчества и жанровых стратегий поэта. Ключевым для его метода является принцип историзма. Как подчеркивает сам отец Анастасий: «Обращаясь к лирике М. В. Ломоносова, этому главному выражению его художественного настроения, мы в суждениях наших о ее мотивах и содержании должны руководствоваться не какой-либо теорией, а историческим способом понимания, единственным которым определяется значение и достоинство деятелей истории и того, что они сделали»<sup>11</sup>.

О мотивах переложений М. В. Ломоносова можно судить по фрагментам статьи архимандрита Анастасия:

1. «Замечательнейшие из лирических стихотворений М. В. Ломоносова, удостоверяющие в несомненном его поэтическом воодушевлении, есть те, где господствует религиозное чувство и воззрение на природу, к которому приводит мыслящий ум человеческий и глубокое изучение ее законов»<sup>12</sup>.

2. «В этих произведениях («Вечернее Размышление о Божием величествѣ», «Утреннее Размышление о Божием величествѣ» — А.Ч.) мы в сущности находим не столько выражение религиозного энтузиазма, сколько попытку логически доказать существование Бога, исходя из стройного порядка природы. Если Книга Иова каждым своим стихом говорит нам, что Божий мир потусторонен, что он находится за пределами человеческого разума, то Ломоносов стремится действовать на разум человеческий, опираясь на обычный довод премудрости Бога: если так сложна и загадочна природа орла, бегемота и левиофана..., то как же могуч и мудр должен быть Бог, если созданы они его “хитростью!”»<sup>13</sup>.

3. «В тяжелых обстоятельствах жизни своей М. В. Ломоносов, исполненный борьбы и всякого рода лишений и страданий, физических и нравственных, любил обращаться за утешением к вере и искал облегчения в боговдохновенных песнопениях царя Давида, а также и в страдальческой жизни Иова»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Анастасий (Александров), архим. Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки... С. 105

<sup>12</sup> Там же. С. 106

<sup>13</sup> Там же. С. 116

<sup>14</sup> Там же. С. 106.

Жанровый репертуар М. В. Ломоносова формировался в русле общелитературных процессов XVIII столетия, отмеченных доминированием таких форм, как торжественная ода и любовная лирика. Для этих жанров, и в особенности для торжественной оды, были характерны жесткая риторическая регламентация и установка на комплиментарность, то есть обязательное восхваление адресата. Важно отметить, что адресатом оды, как правило, выступал монарх или иной представитель правящей династии<sup>15</sup>.

М. В. Ломоносов осуществляет знаковую трансформацию этой жанровой системы: в его духовных одах и переложениях псалмов, анализируемых архим. Анастасием, объектом прославления становится не земной властитель, а Бог. Таким образом, светский по происхождению жанр наполняется сакральным содержанием.

Сквозь призму комментариев отца Анастасия речевой жанровый состав поэзии М. В. Ломоносова предстает как комплекс религиозно-дидактических высказываний. Исследователь вычленяет в текстах такие жанровые формы, как *похвала* (гимн Богу), *этикетный норматив* (наставление в вере), *просьба о заступничестве* и *молитвенная просьба о наказании врагов*.

Свой анализ архимандрит Анастасий предваряет ссылкой на использование им сочинений М. В. Ломоносова с объяснительными примечаниями академика М. М. Сухомлинова<sup>16</sup>.

В комментариях архимандрита Анастасия речевой жанр *похвала* представлен рядом текстов М. В. Ломоносова с различной смысловой аранжировкой. Бог прославляется в переложении псалма 145 (1747 г.) «Хвали, душе моя, Господа...»:

«Хвалу Всевышнему Владыкъ  
Потщися духъ мой возсылать:  
Я буду пѣтъ въ гремящемъ ликѣ  
О немъ, пока могу дыхать...»<sup>17</sup>.

По словам исследователя, «Пророк Давид начинает этот псалом хвалой и славословием Бога, предлагая гимн во славу Богу». И М. В. Ломоносов, продолжая в академии свои научные труды и встретив полное одобрение их со стороны видных заграничных ученых, своих покровителей, чувствует долг прославлять и благодарить Господа Бога, нашего общего покровителя, за Его великую милость.

Как пишет архимандрит Анастасий, эта же тема звучит в третьем переложении — псалма 116 (1747 г.) «Хвалите Господа вси языци...», гармонирующего «с душевным настроением автора, благодарящего Творца, Который прославил его к этому времени». В переложении приглашаются все народы прославлять Господа:

«Хвалите Господа всея земли языки,  
Воспойте вышняго вси малы и велики:  
Что милость онъ свою вовѣкъ поставилъ въ насъ,  
И истинна его пребудеть всякой часъ»<sup>18</sup>.

Как показывает анализ архимандрита Анастасия, таково же четвертое переложение — псалма 14 (1747 г.) «Господи, кто обитает в жилищи Твоем...». Он объясняет появление этого переложения довольством М. В. Ломоносова своим научным трудом и общественным положением. По словам исследователя, «Здесь показывается идеально-праведный человек со всеми его отличительными, положительными качествами»:

«Господи кто обитаетъ  
Въ свѣтломъ домѣ выше звѣздъ?»

<sup>15</sup> Балашова Л. В. Образ автора и образ адресата в торжественной оде и любовной лирике XVIII века. Саратов, 1999. С. 236.

<sup>16</sup> Ломоносов М. В. Сочинения: в 5 т. СПб., 1891. Т. 1: Стихотворения, 1738–1751. С. 108.

<sup>17</sup> Анастасий (Александров), архим. Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки... С. 109

<sup>18</sup> Там же. С. 110.

Кто съ тобою населяетъ  
Верхъ священный горнихъ мѣстъ?»<sup>19</sup>.

Архимандрит Анастасий отмечает, что Бог прославляется и в пятом переложении псалма — 103 (1749 г.) «Благослови, душе моя, Господа...». По словам исследователя, на натуралиста М. В. Ломоносова этот псалом псалмопевца Давида произвел особенно сильное впечатление своим величественным изображением картины мироздания:

«Да хвалить Духъ мой и языкъ  
Всесильнаго Творца Державу  
Великолѣпіе и славу.  
О Боже мой, коль Ты великъ!»<sup>20</sup>.

В анализируемой нами статье приводится и отношение к переложению самого М. В. Ломоносова, отвечающего на письмо В. Н. Татищева; «Совѣтъ о переложеніи псалмовъ мнѣ весьма пріятенъ, и самъ я давно къ тому охоту имѣю, однако двѣ вещи препятствуютъ: первое — недосуги, ибо главное мое дѣло есть горняя наука, для которой я былъ нарочно въ Саксонію посланъ <...> Второе — опасеніе, ибо я не смѣю дать в переложеніи другого разума, нежели какой псаломскіе стихи въ переводѣ имѣють...»<sup>21</sup>.

Далее следует заключение архимандрита Анастасия: «Видим, что Ломоносов смотрит на псаломские сюжеты как на святыню, которую порушить никак нельзя»<sup>22</sup>.

Особое внимание в работе архимандрита Анастасия уделено ломоносовскому переложению «оды из Иова», созданной на основе глав 38–41 одноименной книги Ветхого Завета. В этом фрагменте, представляющем собой речь Бога, обращенную к Иову, антиномия Божественного всемогущества и человеческой ограниченности достигает своей кульминации. Анастасий оценивает данное переложение как одно из вершинных достижений поэта, выделяя его творческую самостоятельность. Последняя, по мнению исследователя, проявляется не в слепом следовании библейскому канону, а в специфическом мироощущении М. В. Ломоносова, которое архимандрит Анастасий определяет как «глубокий оптимизм». Этот оптимизм, чуждый бунту и отчаянню библейского Иова, проистекает, по архим. Анастасию, из непреложной веры поэта в совершенство Божественного замысла, претворяющего мир в гармоничное и прекрасное целое. Именно это радостное миропринятие, по мысли комментатора, и находит прямое выражение в поэтических строках, подобных следующим:

«Онъ все на пользу нашу строить,  
Казнить кого, или покоить.  
Въ надеждѣ тяготу сноси,  
И безъ роптанія проси»<sup>23</sup>.

Архимандрит Анастасий усматривает творческую самостоятельность М. В. Ломоносова также в трактовке образа Бога. По его наблюдению, поэт изображает Божество не только как милосердное и справедливое начало, но и как силу, способную на праведный гнев по отношению к человеку. Эта дидактическая идея божественного возмездия, по мнению комментатора, прямо вытекает из буквы библейского текста и получает у Михаила Васильевича Ломоносова мощное художественное воплощение:

<sup>19</sup> Анастасий (Александров), архим. Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки... С. 110

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 111.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же. С. 115.

«Обширного громаду свѣта  
Когда устроить я хотелъ,  
Просиль ли твоего совѣта  
Для множества толикихъ дѣлъ?..

<...>

Кто море удержалъ берегами  
И безднѣ положилъ предѣлъ,  
И ей свирѣпыми волнами  
Стремиться далѣ не велѣлъ?  
Покрытую пучину мглою  
Не я-ли сильною рукою  
Открылъ и разогналъ туманъ,  
И съ суши здвинулъ Океан?»<sup>24</sup>.

По приводимым архимандритом Анастасием данным, к 1750 г. относится переложение седьмое псалма 26 «Господь просвещение мое и Спаситель мой: кого убоюся?», где говорится об уповании на Бога во всех напастях и скорбях, которых было много у М. В. Ломоносова:

«Господь Спаситель мой и свѣтъ:  
Кого я убоюся?  
Господь самъ жизнь мою блюдетъ:  
Кого я утрашуся?»<sup>25</sup>.

В продолжении этого псалма (ст. 10), по словам исследователя, выражаются автобиографические черты автора переложения, который жил при мачехе:

«Меня оставилъ мой отецъ  
И мать еще въ младенствѣ;  
Но воспріялъ меня Творецъ  
И далъ жить въ благоденствѣ»<sup>26</sup>.

Архимандрит Анастасий видит в этих строчках горячую веру М. В. Ломоносова в промыслительную десницу Творца, Отца Небесного.

Чувство благоговения М. В. Ломоносова перед величием и премудростью Бога, по оценке архимандрита Анастасия, нашло наиболее полное выражение в двух одах 1743 г. — «Вечернее размышление о Божіем величествѣ» и «Утреннее размышление о Божіем величествѣ». Анализируя эти произведения, исследователь приходит к выводу о неслучайности выбора М. В. Ломоносовым именно ветхозаветных текстов. По мысли Анастасия, они органично соответствовали мироощущению Михаила Ломоносова как «поэта-натуралиста». Ключевая причина этой творческой ориентации, как полагает архимандрит, коренится в том, что сложный символический строй Нового Завета, ставящий проблемы личного отношения человека к Богу, греху и спасению, был внутренне чужд Ломоносову-естествоиспытателю. Ветхозаветные же образы величественной и упорядоченной Вселенной, напротив, находили прямой отклик в его научном и поэтическом сознании.

Архимандрит Анастасий пишет, что в «Вечернее размышление о Божіем величествѣ» рисуется беспредельно прекрасный образ:

«Открылась бездна, звѣздъ полна;  
Звѣздамъ числа нѣтъ, бѣзднѣ дна»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Анастасій (Александров), архим. Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки... С. 115–116.

<sup>25</sup> Там же. С. 112.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 117.

Прославляя в этом произведении бесконечный Божий мир, М. В. Ломоносов, как подчеркивает исследователь, проводит мысль о тленности человеческой жизни, теряющейся в небесной бездне:

«Песчинка какъ въ морскихъ волнахъ,  
Какъ мала искра въ вѣчномъ льдѣ,  
Какъ въ сильномъ вихрѣ тонкій прахъ,  
Въ свирѣпомъ какъ перо огнѣ,  
Какъ персть между высокихъ горъ,  
Такъ гибнетъ въ ней мой умъ и взоръ»<sup>28</sup>.

По мнению архимандрита Анастасия, в «Утреннее размышление о Божіем величествѣ» М. В. Ломоносов ярче прославляет Бога в природе:

«Уже прекрасное свѣтило  
Простерло блескъ свой по земли,  
И Божія дѣла открыло:  
Мой духъ, съ веселиемъ внемли;  
Чудяся яснымъ толь лучамъ,  
Представъ, каковъ Зиждитель самъ!»<sup>29</sup>.

Архимандрит Анастасий подчеркивает, что М. В. Ломоносов славословит Бога во всей оде и, как псалмопевец, приглашает все живое прославлять Его величие и славу:

«Тамъ всякая взываетъ плоть:  
Велик Зиждитель наш Господь!  
И на Твою взирая тварь  
Хвалить тебя, безсмертный Царь»<sup>30</sup>.

Отмечается, что в «Утреннее размышление о Божіем величествѣ», как и в псалмах, содержится представление М. В. Ломоносова о Боге как о вездесущном и всевидящем существе:

«Свѣтило дневное блистаетъ.  
Лишь только на поверхность тѣль;  
Но взоръ твой въ бездну проникает,  
Не зная никакихъ предѣль»<sup>31</sup>.

Архимандрит Анастасий обращает внимание на сложный период в жизни Михаила Васильевича Ломоносова, пришедшийся на расцвет его научной и литературной деятельности. Исследователь отмечает, что поэт и ученый столкнулся с ожесточенной завистью и интригами недоброжелателей, находя утешение лишь в научных изысканиях и чтении Псалтири. По словам о Анастасия, в это время, будучи «всеми оставленный и обижаемый», М. В. Ломоносов обрел единственную надежную поддержку в лице И. И. Шувалова, фаворита императрицы Елизаветы Петровны. Именно к этому времени (приблизительно 1750 г.) архимандрит Анастасий относит создание шестого переложения псалма 1 («Блажен муж, иже не иде на совет нечестивых...»), усматривая в этом тексте не только духовный отклик поэта на жизненные испытания, но и точное отражение историко-литературного контекста эпохи, которую реконструирует в своем исследовании отец Анастасий:

«Блаженъ, кто къ злымъ въ совѣтъ не ходитъ,  
Не хочеть грѣшнымъ въ слѣдъ ступать,

<sup>28</sup> Анастасий (Александров), архим. Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки... С. 117.

<sup>29</sup> Там же. С. 118.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же.

И съ тѣмъ, кто въ пагубу приводитъ,  
Въ единомъ мѣстѣ засѣдать»<sup>32</sup>.

Это произведение соответствует речевому жанру *этикетный норматив*, в котором поэт, как приверженец шадящей этики определяет нормы поведения для людей его круга. Нормы воспроизводят ветхозаветные установки, по которым, как пишут Е. М. Верещагин и В. Г. Костомаров, «Тот «муж» блажен, который не входит в круг виновных в проступках. Достаточно **воздерживаться**, не делать чего-то определенного (не ходить [на совет нечестивых], не стоять [на пути грешных], не сидеть [в собрании развратителей]), и, согласно псалму, уже возникает состояние блаженства»<sup>33</sup>.

Чувство враждебного к себе отношения побуждает М. В. Ломоносова просить у Бога поддержку, которая позволяет выделить в анализируемых архимандритом Анастасием стихах поэта и такой речевой жанр, как *просьба о заступничестве и наказании врагов*. В девятом переложении псалма 70 (1750 г.) «На Тя, Господи, уповахъ, да не постыжуся во вѣкъ» просьба имплицитно надеждой на Божье спасение от стыда:

«Въ Тебѣ надежду полагаю,  
Всесильный Господи, всегда,  
Къ тебѣ и нынѣ прибѣгаю,  
Да въ вѣкъ спасуся отъ студа...»<sup>34</sup>.

Ссылаясь на биографические материалы, которые сообщили исследователи творчества М. В. Ломоносова (Э. К. Пекарский, П. С. Билярский, А. А. Куник, В. С. Дороватовская), архимандрит Анастасий отмечает следующие факты. Начиная с 1742 г. поэт-ученый часто вступает в стычки с немцами, придерживаясь принципа *око за око, зуб за зуб*. Столкновениям способствовал и его вспыльчивый характер. К числу злоключений с бывшим за границей М. В. Ломоносовым относятся вербовка в немецкие солдаты, побег из крепости Везень<sup>35</sup>.

Архимандрит Анастасий (Александров) отмечает, что необузданный и вспыльчивый нрав поэта в сочетании со страданиями, вызванными трудными жизненными невзгодами, возбудил в нем неприязнь к недоброжелателям, отношение к которым показано в первом переложении псалма 143 «Благословенъ Господь Богъ мой...», напечатанного под заглавием «Три оды парафрастическіе псалма 143». Подчеркивается, что в псалме пророк Давид благодарит Бога за победу над Голиафом и просит о новой помощи, переложение же М. В. Ломоносова проникнуто беспощадной ненавистью к врагам и иноплеменникам как сынам чужого народа:

«Благословенъ Господь мой Богъ  
Мою десницу укрѣпивый,  
И персты въ брани научивый,  
Сотрѣть враговъ взнесенный рогъ...»<sup>36</sup>.

Такой же ненавистью, как пишет архимандрит Анастасий, проникнуты следующие за этим текстом стихи, зовущие к мести:

«И молнію Твою блесни;  
Бросай отъстранъ гремящихъ стрѣлы;  
Рассыпь враговъТвоихъ предѣлы,

<sup>32</sup> Анастасий (Александров), архим. Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки... С. 111.

<sup>33</sup> Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Язык и культура. Три лингвострановедческие концепции: лексического фона, рече-поведенческих тактик и сапиентемы. М., 2005. С. 570.

<sup>34</sup> Анастасий (Александров), архим. Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки... С. 114.

<sup>35</sup> Там же. С. 108.

<sup>36</sup> Там же.

Какъ плевы бурей разжени.  
Меня объяль чужой народъ,  
Въ пучинѣ я погрязь глубокой;  
Ты въ тверди длань прости высокой,  
Избавь меня отъ многихъ водъ...  
Избавь меня отъ хищныхъ рукъ,  
И отъ чужихъ народовъ власти;  
Ихъ рѣчь полна тщеты, напасти;  
Рука ихъ въ насъ наводитъ лукъ...»<sup>37</sup>.

К 1750 г. относится восьмое переложение псалма 34 «Суди, Господи, обидящія мя, побори борющія мя...», в котором, как пишет исследователь, М. В. Ломоносов просит Господа о помощи Бога в заступничестве от недоброжелателей:

«Суди обидящихъ, Зиждитель,  
И отъ борющихся со мной  
Всегдашній буди Покровитель,  
Заступникъ и Спаситель мой»  
Продолжением переложения являются следующие строчки:  
«Здержи стремленіе гонящихъ  
Ударивъ пламеннымъ мечемъ.  
Увѣрь въ напастяхъ обстоящихъ,  
Что я въ покрытіи твоемъ.  
<...>  
Да сильный гнѣвъ твой злыхъ восхитить,  
Какъ бурнымъ вихремъ легкій прахъ.  
И Ангель твой да не защититъ,  
Бѣгущихъ умножая страхъ.  
Да помрачится путь ихъ мглою,  
Да будетъ ползокъ и разрытъ,  
И Ангель мстящею рукою  
Ихъ въ слѣдъ гоня, да устрашитъ»<sup>38</sup>.

Архимандрит Анастасий делает вывод о существенной трансформации религиозного чувства в переложениях М. В. Ломоносова по сравнению с каноническими псалмами. По его мнению, поэт актуализирует и усиливает ветхозаветную риторику богоизбранности и противостояния, в результате чего его личные противники отождествляются с врагами Божьими. Эта тенденция, как полагает исследователь, находит отражение и на лексическом уровне: в текстах М. В. Ломоносова термины «грешники» и «неправедные» семантически сближаются с понятиями «враги» и «злодеи», приобретая не столько этико-религиозный, сколько конкретно-полемический смысл.

Архимандрит Анастасий пишет, что М. В. Ломоносов выражает твердую уверенность, что Господь встанет на его защиту и покарает его врагов:

«Съ тобою кто себя сравниаетъ?  
Всѣ кости, Боже мой, гласятъ:  
Твоя власть сильныхъ сокрушаетъ,  
Что бѣдныхъ разтерзать хотятъ»<sup>39</sup>.

Обращение архимандрита Анастасия к поэтическому творчеству российского гения поднимает проблему «Статус праведного и идеал святости».

<sup>37</sup> Анастасий (Александров), архим. Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки... С. 112.

<sup>38</sup> Там же. С. 112–113.

<sup>39</sup> Там же. С. 113.

Методологической основой для данного аспекта анализа послужила концепция Е. М. Верещагина и В. Г. Костомарова. Согласно их трактовке, нравственный статус человека в системе ветхозаветного Закона определялся через соблюдение предписаний, где идеал безгрешности (праведности) достигался не активным действием, а воздержанием от запретного, что и вело к состоянию блаженства. Таким образом, в рамках этой этической системы праведным признавался тот, кто последовательно избегал греховных путей, что находит прямое выражение в тексте 1 псалма: не делает чего-то определенного: не ходит на совет нечестивых, не стоит на пути грешных, не сидит на собрании развратителей<sup>40</sup>.

Многие заключают: «Вероятно, эта заповедь является реальной; во всяком случае, многомиллионная Церковь предъявляет ее ко всем ее членам (иначе отлучают от причастия). Именно таков общий смысл покаянных РПТ тактик, как они излагаются в предисловиях и в требниках. Они отстаивают нормы и оценки *щадящей этики*. <...> “Простой советский человек” также был обязан придерживаться норм *щадящей этики*»<sup>41</sup>.

Е. М. Верещагин и В. Г. Костомаров отмечают, что в требниках эти нормы отсутствуют, на них не настаивают и в проповедях для «рядового верующего». Вместе с тем, как они подчеркивают, в Священном Писании (особенно в Новом Завете), кроме норм *щадящей этики*, даются и строго-этикетные установки. «Действительно, — как пишут эти ученые, — с точки зрения Нового Завета, хотя человек практикует любовь к ближнему, этим достигая праведности, еще более похвально поступать не просто как должно, но как *сверх-должно*. Ср. Лк 6, 32–35: “...Если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? ибо и грешники любящих их любят. И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? ибо и грешники то же делают. И если займы даете тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность? ибо и грешники дают займы грешникам, чтобы получить обратно столько же. Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагодарным и злым”. Недостаточность простой праведности (следования букве нравственного закона) выражена в Новом Завете весьма четко: “Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царствие Небесное” (Мф 5, 20)»<sup>42</sup>.

«Следовательно, — утверждают Е. М. Верещагин и В. Г. Костомаров, — для Нового Завета характерна (не удержанная в требниках) тринитарность этических оценок, а именно: греховности противопоставят праведность (воздержание от греха) и святость (*сверх-должное деяние*). Ниже прескрипционного Закона — вина и грех; на уровне Закона — (по генезису ветхозаветная) мирская *праведность (блаженство)*; выше Закона — (новозаветная, парадоксальная) *любовь (святость)*»<sup>43</sup>.

Центральная проблема данной статьи — «Статус праведного и идеал святости» — раскрывается через сопоставление отношения к «грешным» М. В. Ломоносова и епископа Анастасия (Александрова). В основе этого противопоставления лежит различие двух этических систем: М. В. Ломоносов в своих переложениях воплощает ветхозаветную парадигму, где нравственность зиждется на исполнении Закона и воздержании от греха, тогда как позиция архимандрита Анастасия коренится в новозаветной этике, провозглашающей любовь к ближнему, включая врагов. Это фундаментальное различие находит отражение в семантике ключевого для исследования понятия «грешный». В концепции М. В. Ломоносова доминиру-

<sup>40</sup> Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Язык и культура... С. 570.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же. С. 571.

<sup>43</sup> Там же.

ющим семантическим признаком слова «грешный» является сам *грех*, что актуализирует в текстах поэта оценочно-негативную коннотацию и эмоциональную реакцию неприятия. В интерпретации отца Анастасия смысловой акцент смещается с греха на личность — «грешный» воспринимается прежде всего как *человек, образ Божий*, что обуславливает этическую установку на *сострадание и любовь*.

Таким образом, в проекции порождения речи М. В. Ломоносов предстает как праведник, ненавидящий врагов, реализуя нормативы щадящей этики. Тогда как в проекции понимания речи архимандрит Анастасий проявляет себя как проповедник строгих этических нормативов (сверх-должного деяния): он не осуждает ни врагов М. В. Ломоносова, ни его самого. Речь архимандрита Анастасия — это гимн российскому гению. Вспоминая сентенцию В. Г. Белинского «Гений есть самое торжественное проявление силы человеческого духа», архимандрит Анастасий сетует на то, что не всегда такие люди, как М. В. Ломоносов, получают прижизненное признание: «И как обвинять (выделено нами — А.Ч.) людей, что они редко оценивают гения при его жизни? Им мешают хладнокровно и беспристрастно всматриваться в его жизнь — и отношения личные, и страсти, и самолюбие эпохи, а сверх того, они вообще великанов почитают уродами и ищут предметов обожания себе по плечу. Но как бы то ни было, а истина наконец восстанавливается, хотя и поздно, — справедливость воздается, хотя и за гробом: закатившийся гений сияет людям ровным и тихим светом, не ослепляя их глаз и не скрывая от них пятен, и люди с благоговением поклоняются тени великого, изучают его жизнь и дела, чтобы по ним дознаться, что такое они были сами в то время, когда он представлял их собою, т.е. мыслил, чувствовал, страдал и делал за них»<sup>44</sup>.

По поводу прототипа переложений псалмов М. В. Ломоносовым — Псалтири архимандрит Анастасий пишет, что она была настольной книгой всего русского народа: «Всем известно, что тысячи и тьмы людей скорбящих, страдающих, гонимых, несчастных находили себе утешение в псалтири, душевный мир и энергию на дальнейшую жизненную борьбу и страдания... Да и вообще во всех критических обстоятельствах при всевозможных жизненных испытаниях, недоумениях, колебаниях, загадках, затруднениях и переворотах псаломское учение всегда давало, дает и будет давать мир, покой и радость верующему сердцу. Псалтирь была с самых древних пор любимой настольной книгой русского человека. Мы знаем это еще из Поучений Владимира Мономаха, а затем и далее из фактов истории русского народа <...>. Этого обычая держались и наши славные лирики, жизнь которых не была еще оторвана от древних своих корней»<sup>45</sup>.

Псалтирь не противоречит новозаветной этике духовной содержательной силой, рекомендующей православным людям находиться в постоянном общении с Богом, обещающим им пожизненное пребывание с Ним.

Архимандрит Анастасий своим отношением к российскому гению рекомендует и студентам академии читать Псалтирь, стимулируя их стремление к идеалу святости. Эпиграфом к статье архимандрита Анастасия являются слова: «*Помните наставники ваши, иже глаголаша вам слово Божие: иже взирающее на скончание жителства, подражайте вере их* (Евр 13, 7)»<sup>46</sup>.

В произведениях М. В. Ломоносова архим. Анастасий (Александров) видел «своего рода исповедание веры, веры в Господа Бога, в Его Промыслительную Десницу, в Его милосердие», что, как говорит о. Анастасий, «для нас весьма дорого, и особенно дорого теперь, потому что дает великое дерзновение нашей молитве за раба Божия Михаила (Васильевича Ломоносова), так как молитва за усопших толь-

<sup>44</sup> Анастасий (Александров), архим. Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки... С. 106.

<sup>45</sup> Там же. С. 96–97.

<sup>46</sup> Там же. С. 95.

ко тогда и действительна, когда возносится о человеке веровавшем, умершем в надежде воскресения и жизни вечной»<sup>47</sup>.

Завершая свой труд, архимандрит Анастасий акцентирует ценность фигуры Михаила Васильевича Ломоносова как символа эпохи, для которой было характерно органичное единство разума и веры, светского знания и религиозного мировоззрения, где основой воспитания служили Священное Писание и установления Церкви<sup>48</sup>.

Рефреном статьи являются последние строки, в которых отец Анастасий призывает всех нас молиться, о том, чтобы в нашем обществе исчезло это пагубное нравственное раздвоение, чтобы мы, как М. В. Ломоносов, были все едины в вере и в деле на общую пользу. «Тогда, — как говорит архимандрит Анастасий, — явятся у нас новые, сильнейшие в вере и деле Ломоносовы, — они будут трудиться для блага нашего народа и во славу Православной Церкви. Михаилу Васильевичу Ломоносову вечная память!»<sup>49</sup>.

Своей речью в стенах духовной академии епископ Анастасий проявляет русский национальный характер, русскую духовность, затрагивая тему, которую Е. М. Верещагин и В. Г. Костомаров рассматривают как лингвистическую дискрипцию одного из центральных фрагментов общечеловеческой и в первую очередь русской национальной культуры: культуры вины и извинения<sup>50</sup>.

#### Список использованных источников и литературы

1. *Анастасий (Александров), архим.* Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки и певца на лад лиры боговдохновенного псалмопевца // Православный собеседник. 1912. № 1. С. 95–120 с.
2. *Балашова Л. В.* Образ автора и образ адресата в торжественной оде и любовной лирике XVIII века // Жанры речи: сборник научных статей. Саратов: Изд-во Государственного учебно-научного центра «Колледж», 1999. С. 236–244.
3. *Верещагин Е. М., Костомаров В. Г.* Язык и культура. Три лингвострановедческие концепции: лексического фона, рече-поведенческих тактик и сапиентемы / под ред. и с послесл. акад. Ю. С. Степанова. М.: Индрик, 2005. 1040 с.
4. *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: в 6 т. Т. 2. Проблемы общей психологии / под ред. В. В. Давыдова. М.: Педагогика, 1982. 504 с.
5. *Залевская А. А.* Понимание текста: психолингвистический подход: учеб. пособие. Калинин. гос. ун-т. Калинин: КГУ, 1988. 95 с.
6. *Ломоносов М. В.* Сочинения: в 5 т. СПб.: Имп. Акад. наук, 1891. / С объясн. примеч. М. И. Сухомлинова. СПб.: Имп. Акад. наук, 1891. Т. 1: Стихотворения, 1738–1751. XVIII, [2], 317, [3], 503 с.
7. *Новиков А. И.* Семантика текста и ее формализация. М.: Наука, 1983. 215 с.
8. *Рафикова Н. В.* Экспериментальное исследование восприятия текстов, написанных на мифологические сюжеты // Жанры речи. Саратов: Изд-во ГосУНЦ «Колледж», 1997. С. 168–177.
9. *Седов К. Ф.* О жанровой природе дискурсивного мышления языковой личности // Жанры речи: Сборник научных статей. Саратов: Изд-во государственного учебно-научного центра «Колледж», 1999. С. 13–26.
10. *Седов К. Ф.* Психолингвистические аспекты изучения речевых жанров // Жанры речи: Сборник научных статей. Саратов: Изд-во ГосуНЦ «Колледж». 2002. Вып. 3. С. 40–52.

<sup>47</sup> Анастасий (Александров), архим. Памяти Михаила Васильевича Ломоносова, отца русской науки... С. 119.

<sup>48</sup> Там же. С. 120.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Язык и культура... С. 519–520.

# ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

# «АРХИЕРЕЙ... В ШКОЛЕ»: СЛЕДСТВЕННОЕ ДЕЛО ВЫПУСКНИКА КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ЕПИСКОПА ВЕНИАМИНА (ИВАНОВА)

*иерей Михаил Березин*

*магистр богословия, преподаватель Алматинской православной духовной семинарии*

*E-mail: berezin\_mihail@mail.ru*

**Аннотация.** Статья посвящена архипастырской и административной деятельности епископа Вениамина (Иванова). Выпускник Казанской духовной академии, владыка прошел через все испытания, уготованные Русской Православной Церкви в советском государстве. Понимая неизбежность полного уничтожения церковной организации, епископ Вениамин выбирает особую стратегию поведения, которую можно охарактеризовать как «негласное» управление епархией. Тайные хиротонии, поставление в церковные чины верующих юношей, создание тайников с литургическими богослужебными предметами и многое другое стали атрибутами новой линии по сохранению Церкви. Названные методы работы использовались архипастырем в период управления Петропавловской и Саратовской епархиями. Исследование основано на материалах, хранящиеся в ведомственных архивах Департамента полиции Северо-Казакстанской области Республики Казахстан, а также Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Саратовской области.

**Ключевые слова:** Казанская духовная академия, Петропавловская епархия, Саратовская епархия, епископ Вениамин (Иванов), репрессии в отношении духовенства.

## “A BISHOP... AT SCHOOL”: THE INVESTIGATIVE CASE OF A GRADUATE OF THE KAZAN THEOLOGICAL ACADEMY, BISHOP VENIAMIN (IVANOV)

**Abstract.** The article is devoted to the archpastoral and administrative activities of Bishop Veniamin (Ivanov). A graduate of the Kazan Theological Academy, the bishop went through all the trials prepared for the Russian Orthodox Church in the Soviet state. Understanding the inevitability of the complete destruction of the church organization, Bishop Veniamin chooses a special strategy of behavior, which can be characterized as “tacit” management of the diocese. Secret ordinations, the installation of young believers into church ranks, the creation of hiding places with liturgical liturgical items and much more became attributes of the new line for the preservation of the Church. The named methods of work were used by the archpastor during the period of management of the Petropavlovsk and Saratov dioceses. The study is based on materials stored in the departmental archives of the Police Department of the North Kazakhstan Region of the Republic of Kazakhstan, as well as the Federal Security Service of the Russian Federation for the Saratov Region.

**Keywords:** Kazan Theological Academy, Petropavlovsk Diocese, Saratov Diocese, Bishop Veniamin (Ivanov), repressions against the clergy.

**Priest Mikhail Anatolyevich Berezin**, Master of Theology, Teacher of the Almaty Orthodox Theological Seminary.

Казанская духовная академия в дореволюционный период подготовила многих выдающихся деятелей Русской Православной Церкви. Показательно, что до 1917 г. около 20 % архиереев получили высшее богословское образование в стенах этой академии<sup>1</sup>. Особую же группу среди выпускников составляют священнослу-

<sup>1</sup> Журавский А. В., Липаков Е. В. Казанская духовная академия // ПЭ. Т. XXIX. М., 2012. С. 117–134.

жители и миряне, пострадавшие за Христа в период советских атеистических гонений. Так, по подсчетам покойного профессора ПСТГУ Н. Е. Емельянова, таких насчитывается не менее 154 человек, причем 30 из них канонизированы<sup>2</sup>.

Ярким примером такого выпускника является Виктор Ананьевич Иванов (LIV выпускной курс). Он окончил академию в 1913 г. четвертым в разрядном списке с присуждением «степени кандидата богословия и прав быть преподавателями и занимать административные должности по духовно-учебному ведомству и при соискании степени магистра богословия не держать новых устных и письменных испытаний»<sup>3</sup>.

Интересную характеристику Виктору Иванову оставил его антицерковно настроенный однокашник В. А. Игнатъев: «Одессит, жгучий брюнет, сухощавый, делал сильный крен в сторону мистицизма. По утрам он читал Евангелие по церковному уставу. Часто произносил проповеди в различных церквях»<sup>4</sup>. Примечательно, что тема кандидатской диссертации будущего епископа — «Аскетические воззрения преподобного Максима Исповедника»<sup>5</sup> — также свидетельствует о глубоком интересе к духовной практике.

Необходимо отметить, что внешняя канва биографии Виктора Ананьевича Иванова изучена достаточно подробно. Он родился 10 ноября 1886 г. в с. Малый Буялык Одесского уезда в потомственной священнической семье. Окончил Херсонское духовное училище<sup>6</sup>, а затем Одесскую духовную семинарию — всегда в списке лучших учеников. Для продолжения образования он был направлен в Казань, что объясняет, почему для поступления не была выбрана Киевская академия<sup>7</sup>. Ректор Казанской духовной академии епископ Анастасий (Александров) хотел постричь способного ученика в монашество с именем Вениамин, однако постриг по невыясненным причинам не состоялся. Виктор Ананьевич Иванов вступил в брак с дочерью священника Херсонской епархии Серафимой Алексеевной Никольской. По завершении академического курса он стал священником и миссионером Херсонской епархии. С 1917 г. служил настоятелем в городских приходах Одессы<sup>8</sup>. В 1920 г. как бывший гласный городской Думы был арестован ВЧК и приговорен к 3 годам лишения свободы. В 1926 г. осужден по ст. 73 УК УССР<sup>9</sup> и на 3 года выслан на Урал. Ссылку отбывал в Тюменском округе<sup>10</sup>.

С 1929 г. служил в Курской области<sup>11</sup>. Отказ от возвращения в Одессу объясняется тем, что в это время епископом Старооскольским, викарием Курской епархии, был Онуфрий (Гагалюк) — сослуживец свящ. В. А. Иванова еще по Херсонской

<sup>2</sup> Емельянов Н. Е. Традиции почитания мучеников и исповедников за Христа // I научн.-богосл. конф. «Свяжские чтения» (9–12 августа 2008 г.) [Электронный ресурс]. URL: <https://www.raifa.ru/vestnik/history/?id=2064> (дата обращения 10.04.2025).

<sup>3</sup> Выпускники Казанской духовной академии 1846–1920 гг. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/kazda.html> (дата обращения 10.04.2025).

<sup>4</sup> Игнатъев В. А. Сергей Степанович Богословский. Очерки по истории Пермской духовной семинарии // ГАПК. Ф. р-973. Оп. 1. Д. 725. Л. 44–46 об.

<sup>5</sup> Совет КДА «Об испытаниях студентов 4 курса». Часть 2. Дипломы об окончании академии в 1913 г. // НА РТ. Ф. 10. Оп. 1 Д. 11174.

<sup>6</sup> В биографиях владыки, как правило, ошибочно указывается Елисаветградское духовное училище.

<sup>7</sup> Dixi et animam levavi. В. А. Игнатъев и его воспоминания / Сост., авт. вступ. ст. В. Г. Бояршинов. М., 2018. С. 857.

<sup>8</sup> Русские православные иерархи: период с 1893–1965 гг. / Сост.: митр. Мануил (Лемешевский). Ч. II. Erlangen, 1989. С. 141.

<sup>9</sup> «Измышление и распространение в контрреволюционных целях ложных слухов или непроверенных сведений, могущих вызвать общественную панику, возбудить недоверие к власти или дискредитировать ее».

<sup>10</sup> Дело № Ф 8200 по обвинению Иванова Виктора Ананьевича. Л. 5 – 5 об. // Архив УФСБ России по Саратовской области.

<sup>11</sup> В биографиях владыки, как правило, ошибочно указывается 1926 г.

епархии<sup>12</sup>, а впоследствии его правящий архиерей. Кроме того, есть основания полагать, что они вместе находились в уральской ссылке. По благословию митрополита Сергия (Страгородского) брак священника Виктора Иванова был расторгнут (хотя бывшие супруги поддерживали письменное общение вплоть до его последнего ареста). 8 октября 1932 г. епископом Онуфрием, действовавшим по поручению высшей церковной власти, отец Виктор был пострижен в монашество<sup>13</sup>.

Примечательно, что в 1935 г. епископ Онуфрий был осужден, в частности, по обвинению в «реставрации метода по созданию кадров монашества, действовавшего до роспуска и ликвидации монастырей», т. е. в совершении тайных монашеских постригов<sup>14</sup>. Эта практика, унаследованная владыкой Вениамином от своего духовного наставника, впоследствии стала определяющей в его собственном архиерейском служении.

14 августа 1933 г. иеромонах Вениамин (Иванов) был хиротонисан во епископа Петропавловского<sup>15</sup>. Изучение его архиерейского служения сопряжено со значительными трудностями, поскольку соответствующие документы практически отсутствуют. Епархиальные архивы в годы репрессий были конфискованы и впоследствии уничтожены, а духовенство, которое могло бы дать свидетельства о владыке, в большинстве своем разделило его судьбу. В связи с этим главным источником сведений о последних годах жизни епископа Вениамина являются уголовно-следственные дела Северо-Казахстанского и Саратовского УНКВД.

Ко времени прибытия епископа Вениамина Петропавловская епархия, выделенная из Омской в 1929 г., являлась самостоятельной в церковно-каноническом отношении. Следует подчеркнуть, что решение о ее создании было единолично принято Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Сергием (Страгородским). Подобный административный шаг вызвал недовольство Омского архиерея — епископа Аркадия (Ершова)<sup>16</sup>. Легитимация этого решения состоялась лишь в 1934 г., уже после назначения епископа Вениамина, соответствующим постановлением Временного Патриаршего Священного Синода<sup>17</sup>.

Точные данные о составе духовенства на 1933 г. отсутствуют, однако, по сведениям за 1931 г., в епархиальном центре, Петропавловске, служило 7 священнослужителей, а на сельских приходах Северо-Казахстанской области — еще 15<sup>18</sup>. К тому времени многие клирики уже были репрессированы, высланы или находились в заключении. Кроме того, в епархии проживало множество ссыльных священнослужителей из других регионов СССР.

Яркой иллюстрацией обстановки в епархии служат примеры репрессий. Так, проживавший в с. Бейнеткор ссыльный диакон Григорий Маркелович Поклонский был арестован по подозрению в контрреволюционной агитации. В материа-

<sup>12</sup> Шкаровский М. В. Онуфрий (Гагалюк Антоний Максимович) // ПЭ. Т. LII. М., 2018. С. 745–747.

<sup>13</sup> Слово при пострижении в монашество иеромонаха Вениамина // Священномученик Онуфрий (Гагалюк), архиепископ Курский. Творения: в 2-х т. Т. II. Тверь, 2015. С. 426–429; Русин В., свящ. «Верь в торжество истины над тьмою». Священномученик Онуфрий (Гагалюк) и епископ Вениамин (Иванов) [Электронный ресурс]. URL: <https://xn----7sbbtqha7begew9a9jh.xn--p1ai/index.php/gallery/stati/item/61-vepy-v-topzhestvo-istiny-nad-ty moyu> (дата обращения 10.04.2025).

<sup>14</sup> Русин В., свящ. Тайный монастырь священномученика Онуфрия [Электронный ресурс]. URL: <https://monasterium.ru/publikatsii/stati/taunyu-monastyr-svyashchennomuchenika-onufriya/> (дата обращения 10.04.2025).

<sup>15</sup> Хроника церковной жизни. Журнал Московской Патриархии. 1934. № 18/19 // Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы. М., 2001. С. 210.

<sup>16</sup> Сушко А. В., Петин Д. И. «Вы почли своевременным приспособить деление епархий применительно к новому гражданскому делению...» Доклад епископа Омского Аркадия митрополиту Нижегородскому Сергию и Священному Синоду. 1929 г. // Вестник архивиста. 2018. № 2. С. 387–405.

<sup>17</sup> Положение об областных Преосвященных // Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы. М., 2001. С. 222.

<sup>18</sup> Список религиозных объединений находящихся в Петропавловском районе и прошедших перерегистрацию в Петропавловском Окрадмотделе и бывших Трудовой и Ворошиловской милициях // СКГА. Ф. 2376. Оп. 1. Д. 1. Л. 14–15.

лах дела, в частности, указывалось: «...в первый день рождества Поклонский Г. М. ходил к Семенову за 8 километров пешком в колхоз “Борьба” <...> ученикам детям последнего доказывал о необходимости праздновать и почитать рождественский день»<sup>19</sup>. Тяжелые испытания выпадали и на долю мирян. Церковный староста прихода в с. Полтавка Андрей Михайлович Тютюник был арестован за антисоветскую агитацию и 14 ноября 1935 г. приговорен к 4 годам лагерей<sup>20</sup>.

Начиная с 1929 г., приходы Петропавловской епархии подверглись тотальной ликвидации. Ко времени отъезда епископа Вениамина в Саратов из 180 дореволюционных приходов сохранилось не более 20 (из них три в областном центре)<sup>21</sup>. При этом и часть уцелевших храмов фактически бездействовала на протяжении ряда лет из-за распада приходских общин. Например, церковь в с. Ново-Никольское Приишимского района прекратила богослужебную жизнь с 1934 г.<sup>22</sup>

Колокола с ликвидированных храмов епархии подлежали изъятию и переплавке в соответствии с постановлением Совета Труда и Обороне № 97–22/с от 28 ноября 1935 г., которую проводила организация «Цветметлом»<sup>23</sup>.

В условиях практически полного уничтожения церковной структуры Петропавловской епархии перед епископом Вениамином (Ивановым) со всей неизбежностью встала задача ухода в подполье. Этот процесс, как убедительно показал исследователь катакомбного движения в СССР А. Л. Беглов, был закономерным: массовые репрессии против духовенства и верующих наряду с ликвидацией молитвенных помещений вели к «расширению сферы церковного подполья»<sup>24</sup>. Избранная владыкой тактика включала в себя совершение тайных рукоположений, а также активизацию пастырской деятельности как штатного, так и катакомбного духовенства.

В рамках этой тактики епископ Вениамин рукоположил в сан иерея Ивана Александровича Торубаева, направив его для усиления пастырской работы в крепостной церкви апостолов Петра и Павла в Петропавловске. Ценным источником, косвенно подтверждающим активность владыки, является характеристика, данная священнику в материалах УНКВД: «Торубаев И. А. — поп-тихоновец, является ставленником бывшего петропавловского епископа Ивана Виктора Ананьевича <...> Будучи враждебно настроен по отношению к советской власти, вел активную антисоветскую агитацию, направленную на дискредитацию проводимых мероприятий Партии и Правительства»<sup>25</sup>.

Другим кадром, привлеченным епископом Вениамином для подпольной работы, стал сельский священник Иван Никифорович Виниченко, оставшийся без места с 1934 г. Следует, однако, отметить, что И. Н. Виниченко был рукоположен еще предшественником владыки Вениамина — епископом Иоанном (Троянским). В показаниях на следствии в 1940 г. отец Иоанн Виниченко, в частности, сообщал: «“После того, как Трояновским (епископ Петропавловский Иоанн (Троянский), — М. Б.) я был рукоположен в сан священника, он дал мне поручение усилить религиозную работу и верующих настроить против Советской власти, при этом заявил, что Советская власть идет против религии, а мы должны идти против нее, побольше работать среди верующих — православных и даже баптистов, чтобы и их втянуть. Надо помнить, что Советская власть еще не так окрепла, сейчас вокруг идут

<sup>19</sup> Следственное дело в отношении Григория Маркеловича Поклонского // СГА ДП СКО. Ф. 16. Д. 0361. Л. 58.

<sup>20</sup> Следственное дело в отношении Андрея Михайловича Тютюнина // СГА ДП СКО. Ф. 16. Д. 01988. Л. 7 об.

<sup>21</sup> О работе Северо-Казахстанского оргбюро Союза воинствующих безбожников // ЦГА РК. Ф. 1648. Оп. 1. Д. 4. Л. 24–25.

<sup>22</sup> Постановление Северо-Казахстанского областного исполкома № 4/5 от 31 января 1938 г. // СКГА. Ф. 1189. Оп. 1. Д. 204. Л. 99.

<sup>23</sup> Постановление об изъятии сигнальных колоколов № 8/7 от 11 марта 1937 г. // СКГА. Ф. 1189. Оп. 1. Д. 204. Л. 131.

<sup>24</sup> Беглов А. Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008. С. 35.

<sup>25</sup> Следственное дело в отношении Ивана Александровича Торубаева // СГА ДП СКО. Ф. 16. Д. 0935. Л. 5.

бунты и Советской власти не устоять. Я, Виниченко дал ему обещание проводить в жизнь его установки и быть ему верным". Позднее после ареста Трояновского, Виниченко установил связь <...> с Ивановым, от которого также получал аналогичные контрреволюционные установки»<sup>26</sup>.

Безусловно, к показаниям священника И. Виниченко следует относиться с крайней осторожностью, учитывая давление со стороны следственных органов НКВД. Однако его подпольная деятельность подтверждается другими данными: он действительно вел проповедь среди несовершеннолетних, совершал нелегальные требы и скрывал в тайниках литургические предметы из драгоценных металлов (дискосы, потиры, звездицы, и др.). Наличие именно драгоценных богослужебных сосудов является косвенным, но веским аргументом в пользу того, что его деятельность координировалась епископом Вениамином. В самом деле, маловероятно, что рядовой сельский священник самостоятельно мог раздобыть такие предметы и организовать их хранение в тайниках в городских домах.

Особое внимание в своей деятельности Петропавловский архипастырь уделял молодежи, видя в ней будущее и залог сохранения Церкви в СССР. Для участия в богослужениях он привлекал верующих учащихся советских школ Петропавловска. Примечательно, что самых старших из них владыка Вениамин тайно посвятил в иподиаконы. В условиях гонений этот чин (хиротесия), предполагавший обязательное безбрачие, фактически означал подготовку юношей к монашеству и последующему рукоположению в священный сан. Неизвестно, как долго епископу удавалось скрывать эти посвящения, однако в конечном счете тайна была раскрыта.

1 февраля 1936 г. в отношении епископа Вениамина было заведено уголовное дело, и на следующий день архиерей был арестован органами госбезопасности. Однако сразу предъявить ему обвинение не удавалось — для этого потребовалось 11 дней (обвинение было сформулировано лишь 13 февраля), что свидетельствует о первоначальном отсутствии у следствия веских доказательств. Характерными штрихами к портрету владыки служат вещи, изъятые при обыске: личный дневник, подборка проповедей за 1935–1936 гг., «Справочная книга Омской епархии»<sup>27</sup>, и др.<sup>28</sup>.

Существенную помощь следствию оказала разгромная статья в областной газете «Карагандинская коммуна» от 11 февраля 1936 г. где «разоблачалась» деятельность епископа по привлечению молодежи к службе в церкви: «Петропавловский архиерей Веньямин Иванов, “духовный пастырь” Зенковской церкви<sup>29</sup> скорбит об упадке веры и поповского благосостояния. Когда-то ломились объемистые архиерейские сундуки и оттопыривались туго набитые, вошедшие в пословицу поповские карманы.

Это время ушло и чувствует “отец” Веньямин, что навсегда. Не повернешь историю вспять.

Но петропавловский архиерей, пользуясь утерей бдительности школьных организаций, оплетает тонкой паутиной маленьких школьников, еще не научившихся как следует разбираться в его сладкоречивых напевах. Он проникает в ряд петропавловских школ и там тихой сапой вербует себе “кадры”.

Из учеников трудовой советской школы он готовит поповских прислужников, заставляет их помогать ему в церкви при исполнении служебных обрядов.

Двенадцатилетний Гена Кревякин — ученик четвертого класса, девятилетний Жора Суворов, Гриша Лунтовский и шестнадцатилетний ученик образцовой шко-

<sup>26</sup> Следственное дело в отношении Ивана Никифоровича Виниченко // СГА ДП СКО Ф. 16. Д. 02746. Л. 300.

<sup>27</sup> Имеется в виду дореволюционное издание: Справочная книга Омской епархии / сост. свящ. Иоанн Голошубин. Омск. 1914. 1250 с.

<sup>28</sup> Следственное дело в отношении Виктора (Вениамина) Ананьевича Иванова // СГА ДП СКО Ф. 16. Д. 01485. Л. 4.

<sup>29</sup> Градо-Петропавловская Васильевская Зенковская церковь.

лы Борис Сафронов — были тайно “посвящены” этим проходимцем в архиерейской рясе в иподьяконы.

Учеников железнодорожной школы Сеню Ветрова и Ваню Зинченко он подготавливал к этому званию.

Как могло все это случиться?

Как пионерская и комсомольская организация школ, горком комсомола, горОНО, преподаватели и родители могли допустить, чтобы их товарищи, ученики и дети подпали под поповское влияние.

Оказывается и родители знали об этом...

Не говоря уже о протодиакоме Иване Суворове<sup>30</sup>, сознательно калечащем своего ребенка, детей калечили и мать Сафронова, и отец Геннадия Кривякина — агент по снабжению “Степняк”, и отец Лунтовского; и заведующий центральной кладовой второго стройучастка ж. д. Ветров, и служащий “Союзплодоовощ” — отец Вани Зинченко.

Учительница Гены Кривякина знала о том, что ее маленький ученик, отсидев положенные часы в школе и приготовив уроки, шел в зенковскую церковь и подавал кадило “отцу” Веньямину. Об этом не могли не знать товарищи маленьких “иподьяконов” пионеры и комсомольцы петропавловских школ.

Мы требуем привлечения к строжайшей ответственности Иванова.

Но можно ограничиться только этим? Надо устранить причины, позволившие старой лисе безнаказанно вербовать “кадры” среди советских школьников.

Мы ждем от городского отдела народного образования, от горкома комсомола большевистского решения, обеспечивающего устранение в будущем подобных явлений в школе»<sup>31</sup>.

Возникает закономерный вопрос: каким образом сведения о тайных хиротесиях стали достоянием газетной страницы? Сам факт прислуживания юношей в храме мог быть очевиден для прихожан, однако подробности — имена, возраст, места учебы иподиаконов, род занятий их родителей — указывают на утечку информации из внутреннего церковного круга. Ответ, по всей видимости, кроется в деятельности агентов НКВД, внедренных в церковную среду.

О том, что ряд священнослужителей епархии сотрудничали с органами<sup>32</sup>, свидетельствуют материалы следственного дела. В списке вызванных на допрос свидетелей значатся 4 клириков. Хотя протоколы их допросов до сих пор засекречены, один из потенциальных осведомителей хорошо известен — это священник при вокзального молитвенного дома Василий Грузинцев<sup>33</sup>. Его сотрудничество с «чекистами» в Петропавловске было настолько очевидным, что не скрылось от глаз паствы. Характерную оценку его личности дала супруга одного из священников епархии Анна Николаевна Кондратюк: «Служит один Василий Грузинцев — предатель в молитвенном доме на станции, собирает кровавую казну в свои поганые

<sup>30</sup> Суворов Иван Ильич, протодиакон. Родился в 1905 г. в г. Рыбинск Ярославская губернии. Окончил 3 класса гимназии. Клирик Ярославской епархии. В 1929 г. осужден по ст. 58-10 на 5 лет лишения свободы. Отбывал срок в Темниковских лагерях. 13 июля 1931 г. бежал. Проживал нелегально в Ленинграде; диакон Федоровского собора г. Детское Село. Вновь арестован, приговорен к 10 годам лишения свободы. Заключен в Свирский лагерь. Повторно бежал 25 февраля 1933 г. Диакон в гг. Торжок, Сергач, Печеры, Петропавловск. Во время массовых арестов духовенства Петропавловской епархии в ноябре 1937 г. бежал в Казань. Арестован 25 декабря 1937 г. Осужден 6 января 1938 г. Расстрелян 14 января 1938 г.

<sup>31</sup> *Легерт*. «Архиерей... в школе» // Карагандинская коммуна. № 34 (4301). 11 февраля 1936 г. С. 28.

<sup>32</sup> *Тепляков А. Г.* Советские спецслужбы в 1920–1940-х гг. против церкви: принципы конспиративной работы, источник: база текущих исследований [Электронный ресурс] // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2022. Т. 13. Вып. 6 (116). URL: <https://history.jes.su/s207987840021878-4-1/> (дата обращения: 13.04.2025).

<sup>33</sup> Грузинцев Василий Петрович, священник. Из мещан. Родился в 1880 г. в г. Луга Петербургской губернии. До 1909 г. учительствовал. Окончил Московские пастырские курсы. С 1909 г. священник церкви ст. Новоникольской Омской епархии. С 1929 г. священник при вокзального молитвенного дома г. Петропавловска.

руки»<sup>34</sup>. Упоминание В. Грузинцева в деле епископа Вениамина в качестве свидетеля лишь укрепляет эту версию<sup>35</sup>.

Можно с высокой долей уверенности предположить, что задачей священника Василия Грузинцева был сбор информации об «антисоветской» деятельности епископа Вениамина и его окружении. Сведения об иподиаконах, аккуратно доложенные им кураторам из НКВД, и стали основой для газетной публикации. Сама эта публикация была инспирирована органами госбезопасности с целью создания «законного» повода для ареста, о чем красноречиво свидетельствует тот факт, что уголовное дело в отношении епископа было возбуждено 1 февраля — за 10 дней до выхода статьи в «Карагандинской коммуне».

Вещественным доказательством по делу послужили фотографии, изъятые при обыске, на которых владыка Вениамин был запечатлен в окружении своих иподиаконов.

Формальное следствие затянулось из-за «недочетов» и было завершено лишь 10 мая 1936 г.<sup>36</sup> Епископу было предъявлено обвинение по ст. 58-10 УК РСФСР (контрреволюционная агитация и пропаганда), утвержденное прокурором Казахской АССР 26 июля. Помимо тайных хиротесий над школьниками, ему инкриминировали «подготовительную работу к уходу церкви в подполье и посвящение нелегально в служители религиозного культа из служащих»<sup>37</sup>. Избранная владыкой линия защиты была двойственной: признавая сам факт посвящений, он всячески отрицал организацию подполья. На очных ставках со священниками епархии<sup>38</sup> епископ Вениамин утверждал, что его неправильно поняли, и он лишь «приводил факт подготовки ухода церкви в подполье, на случай закрытия церковей, имевший место в Калуге»<sup>39 40</sup>.

Неожиданный поворот в деле епископа Вениамина произошел 1 августа 1936 г. Подготовительная спецколлегия Верховного суда РСФСР по Казахстану переквалифицировала обвинение со ст. 58-10 УК РСФСР на гораздо менее тяжкую ст. 122<sup>41</sup>, предусматривавшую наказание в виде принудительных работ сроком до одного года. В результате владыка Вениамин был освобожден из-под стражи. Это судебное решение, существенно смягчавшее его участь, спутало планы органов госбезопасности.

Однако уже в октябре того же года республиканская прокуратура внесла протест, который 27 октября был удовлетворен Президиумом Верховного суда Казахской АССР. Для рассмотрения дела в Петропавловске была назначена выездная сессия спецколлегии Верховного суда РСФСР, состоявшаяся 5 декабря. На заседании суд констатировал неявку обвиняемого и объявил его в розыск, поскольку местонахождение епископа не было известно<sup>42</sup>.

<sup>34</sup> Кондратьев А. Н. Дневниковые записи за 1937 г. // На правах рукописи из личного архив свящ. М. А. Березина.

<sup>35</sup> Следственное дело в отношении Виктора (Вениамина) Ананьевича Иванова // СГА ДП СКО Ф. 16. Д. 01485. Л. 54.

<sup>36</sup> Там же. Л. 58.

<sup>37</sup> Там же. Л. 53.

<sup>38</sup> Один из них давал следующие показания: «...что религия никогда не погибнет, если духовенству не дадут открыто служить, то религия целиком уйдет в подполье и чтобы не умерла религия нужны тайные священники, как например: посвятить какому-либо светского человека в священники и он продолжает работать на своей работе, а придет время, когда религия восторжествует вновь, то этот тайный посвященный человек будет выполнять обязанности священника» (Следственное дело в отношении Виктора (Вениамина) Ананьевича Иванова // СГА ДП СКО Ф. 16. Д. 01485. Л. 60).

<sup>39</sup> Здесь подразумевается деятельность Калужского епископа Павлина (Крошечкина) и приближенного к нему духовенства по созданию подпольных церковных общин. См. подр.: Костина В. «Богом моим пройду стену...»: Подвиг исповедничества архим. Тавриона (Батозского). Пермь, 2010. С. 30.

<sup>40</sup> Следственное дело в отношении Виктора (Вениамина) Ананьевича Иванова // СГА ДП СКО Ф. 16. Д. 01485. Л. 52.

<sup>41</sup> «Преподавание малолетним или несовершеннолетним религиозных вероучений в государственных или частных учебных заведениях и школах или с нарушением установленных для этого правил».

<sup>42</sup> Следственное дело в отношении Виктора (Вениамина) Ананьевича Иванова // СГА ДП СКО Ф. 16. Д. 01485. Л. 65.

Причиной неявки послужило то, что еще 23 сентября 1936 г., в период между судебными решениями, епископ Вениамин был переведен на Саратовскую кафедру. Прибыв к новому месту служения, он поселился в сторожке при саратовской Свято-Духовской церкви.

К тому времени Саратовская епархия находилась в состоянии упадка: из 79 действующих храмов (что составляло лишь 5 % от дореволюционного количества<sup>43</sup>) религиозная жизнь протекала фактически в «полулегальных или нелегальных условиях»<sup>44</sup>. Сведения о саратовском периоде служения епископа Вениамина крайне скудны. Определенную ясность в этот вопрос вносят дневниковые записи протоиерея Николая Кирилловича Чукова (впоследствии митрополита Григория), находившегося с 1935 г. в ссылке в Саратове.

«17/4 пятница октябрь 1936 г. — приезд еп[ископа] Вениамина Иванова. 26/13 октября — у еп[ископа] Вениамина. 31/18 ноября суббота. Перенос родит[ельской] субботы. Литургия. Всенощная — встреча епископа в Свято-Духовской церкви. 1/19 ноября неделя] 22[-я]. Литургия поздняя — Епископ со мной. 9/27 ноябрь понедельник в 12 ½ — у епископа. 25/12 декабрь — у нас обедал еп[ископ] Вениамин. 31/18 декабрь — Всенощную служит епископ. 10 февраля (28.I) — в ночь (5 ч[асов]) взят еп[ископ] Вениамин»<sup>45</sup>.

Саратовский период служения епископа Вениамина, как явствует из доступных источников, оказался недолгим, но чрезвычайно насыщенным. 10 февраля 1937 г. архиерей был арестован органами НКВД в Саратове. Примечательно, что при обыске у него были изъяты предметы, красноречиво свидетельствующие об активной административной и пастырской работе: две папки с письмами и телеграммами, карта Саратовской области, девять тетрадей проповедей, штамп и печать и проч.<sup>46</sup> Эти вещественные доказательства указывают на то, что, несмотря на уязвимость своего положения (будучи в розыске), владыка не только совершал богослужения и проповедовал, но и активно включился в управление епархией, вызывая к себе для знакомства местное духовенство. Основанием для ареста послужил донос, поступивший в УНКВД Саратовской области еще 20 ноября 1936 г., в котором епископ обвинялся в контрреволюционной пропаганде<sup>47</sup>; показательно, что автором выступил сын одного из священнослужителей епархии.

Анализ материалов следствия позволяет с достаточной точностью реконструировать основные направления деятельности епископа Вениамина в Саратове, которые трактовались органами госбезопасности как преступные. Во-первых, это подпольное руководство паствой и клиром: на допросах от владыки требовали дать показания против активных прихожан Свято-Духовской церкви С. Н. Колокольцева и Л. И. Сидоренко, а также против священника Сергия Соколова, которого епископ за несколько дней до ареста тайно возвел в сан протоиерея в алтаре. Во-вторых, следствию стала известна его попытка восстановления церковной структуры через назначения священников в села с ранее закрытыми храмами для активизации религиозной жизни, а также через направление двух церковных делегаций в Москву с ходатайствами об открытии храмов. Наконец, в качестве обвинения фигурировала демонстрация независимости и подготовка к дальнейшим гонениям, что выра-

<sup>43</sup> Плякин М., иер. Гонения на Русскую Православную Церковь в 1940-е гг. // Труды Саратовской Православной Духовной семинарии. 2017. № 11. С. 172.

<sup>44</sup> Яковлева Ж. В. Религиозная жизнь в Саратовском Поволжье в 1930-е гг. // Известия Саратовского университета. Сер.: История. Международные отношения. 2015. № 3. С. 98.

<sup>45</sup> Григорий (Чуков), митр. Выдержки из записной книжки. Рукопись // Архив Историко-богословское наследие митрополита Григория (Чукова) СПб., 2021.

<sup>46</sup> Дело № Ф 8200 по обвинению Иванова Виктора Ананьевича. Л. 3–3 об. // Архив УФСБ России по Саратовской области.

<sup>47</sup> Там же. Л. 18 – 18 об.

зилось в запрете на проведение богослужений в XIX-ю годовщину Октябрьской революции и в «подбор надежных и крепких кадров духовенства, которые были бы в состоянии вынести всякие лишения от Советской власти в любой обстановке»<sup>48</sup>.

Таким образом, в отношении епископа Вениамина было выдвинуто стандартное для того времени политическое обвинение в том, что он «среди своего окружения и церковников проводил контрреволюционную агитацию против новой советской конституции, руководителей партии и членов Совправительства», то есть в преступлении, предусмотренном ст. 58-10 УК РСФСР<sup>49</sup>. 2 июня 1937 г. «Тройка» УНКВД Саратовской области приговорила его к пяти годам исправительно-трудовых лагерей, после чего, как находившегося в розыске, этапировала в Петропавловск для завершения старого следствия<sup>50</sup>.

С 14 октября Управление НКВД по Северо-Казахстанской области возобновило его дело. Несмотря на то что владыка был допрошен всего два раза и виновным себя не признал, его вина была сформулирована в обширном обвинительном заключении: «Иванов В[ениамин] будучи епископом Петропавловской церковной епархии, в период 1933–1936 гг., под прикрытием церковной деятельности, проводил активную контрреволюционную организаторскую работу по сколачиванию контрреволюционной организации из числа церковного актива и антисоветских настроенных верующих, подчиненной ему церковной епархии, и как результат Ивановым была создана в Кокшетауском церковном приходе контрреволюционная церковная организация, руководимая Ивановым через служителя религиозного культа Кокшетауской церкви — Меркурьева, ставившая своей задачей — обработка верующих в антисоветском духе, с последующим вовлечением их члены контрреволюционной организации, роспуске провокационных слухов о войне и скорой гибели Советской власти и дискредитации проводимых мероприятий партии и правительства. Наряду с этим, Иванов вел подготовительную работу среди церковников по уходу церкви в подполье, как мероприятия рассчитанного на противодействие проводимых мероприятий, политики партии и Советского правительства. Кроме того Иванов, в течение 1935 г., привлекал к исполнению религиозных обрядов малолетних детей-школьников и с целью создания стимула к церковной деятельности, Иванов производил этих детей в церковные чины»<sup>51</sup>. Епископу Вениамину не было предоставлено это обвинение для ознакомления, свидетели не допрашивались, а все следствие свелось к двум допросам, в материалы которых были подшиты протоколы 1936 г. и дела ранее репрессированных священнослужителей Кокчетава. 20 октября «Тройка» приговорила епископа Вениамина к высшей мере наказания — расстрелу с конфискацией имущества. Приговор был приведен в исполнение 22 октября 1937 г. в 0 ч. 35 мин.<sup>52</sup>; место захоронения неизвестно.

Однако история епископа Вениамина (Иванова) имела своеобразное продолжение. Находясь под следствием в саратовской тюрьме, владыка написал заявление, в котором настаивал на своей невиновности и просил сделать запрос о его личности к Высшей церковной власти, ссылаясь на многолетнее знакомство с митрополитом Сергием (Страгородским) и управляющим делами Московской Патриархии протоиереем А. В. Лебедевым<sup>53</sup>. Действительно, после изменения вектора церковно-государственных отношений 27 октября 1943 г. патриарх Сергей направил в Совет по делам Русской Православной Церкви ходатайство об амнистии ря-

<sup>48</sup> Дело № Ф 8200 по обвинению Иванова Виктора Ананьевича. Л. 9 – 13 об. // Архив УФСБ России по Саратовской области.

<sup>49</sup> Там же. Л. 38.

<sup>50</sup> Там же. Л. 45.

<sup>51</sup> Следственное дело в отношении Виктора (Вениамина) Ананьевича Иванова // СГА ДП СКО Ф. 16. Д. 01485. Л. 91–92.

<sup>52</sup> Там же. Л. 93–94.

<sup>53</sup> Дело № Ф 8200 по обвинению Иванова Виктора Ананьевича. Л. 40 об. // Архив УФСБ России по Саратовской области.

да православных иерархов, и под № 22 в этом списке значилось имя епископа Саратовского Вениамина (Иванова)<sup>54</sup>. Однако к тому времени в живых из всего представленного списка оставался лишь один архипастырь.

В 1961 г. Серафима Алексеевна Никольская, бывшая супруга владыки, обратилась в Генеральную прокуратуру СССР с просьбой установить его судьбу<sup>55</sup>. В ходе проведенной проверки епископ Вениамин был полностью реабилитирован по «петропавловскому» делу, однако ходатайство о реабилитации по «саратовскому» делу было изначально отклонено и удовлетворено лишь в 1989 г. Примечательно, что власти пытались скрыть подлинные обстоятельства гибели архиерея, официально назначив причиной смерти цирроз печени, якобы развившийся в заключении, — тем самым снимая ответственность с органов госбезопасности<sup>56</sup>.

Таким образом, несмотря на фрагментарность сведений об архипастырской и административной деятельности епископа Вениамина (Иванова) в 1930-е гг., реконструкция ее основных направлений возможна благодаря скрупулезному анализу материалов следственных дел. Безусловно, эти документы требуют критического подхода ввиду системной фальсификации следствия в эпоху массового террора. Тем не менее, в условиях почти полной утраты церковных архивов и скудости материалов личного происхождения, уголовно-следственные дела зачастую остаются единственным источником, позволяющим восстановить не только биографию конкретного человека, но и исторический контекст церковной жизни в том или ином регионе.

В основу данного исследования легли дела в отношении епископа Вениамина (Иванова), хранящиеся в ведомственных архивах Департамента полиции Северо-Казахстанской области и УФСБ России по Саратовской области. Их анализ позволяет выявить последовательную линию поведения владыки в условиях жесточайших гонений на Русскую Православную Церковь в 1933–1937 гг. Не вступая в открытую конфронтацию и формально придерживаясь курса митрополита Сергия (Страгородского) на лояльность государству, епископ Вениамин трезво оценивал перспективы церковно-государственных отношений в СССР. Своеобразным «выходом» для него стала стратегия интенсивной негласной деятельности, включавшей создание тайников с богослужебной утварью и подготовку будущих священнослужителей из числа верующей молодежи. Эта же тактика прослеживается и в сфере легальной религиозной жизни: владыка практиковал неафишируемое награждение репрессированных клириков, направление священников в населенные пункты с закрытыми приходами, а также отправку ходоков в Москву для решения проблем епархии. Подобный комплекс мер можно охарактеризовать как систему «негласного управления» церковной организацией — единственно возможную в условиях советской атеистической действительности.

Важно подчеркнуть, что активная архипастырская деятельность епископа Вениамина находилась в полном соответствии с его мужественным поведением на следствии: он отказывался признавать вину, стремился снять ответственность с подведомственного духовенства и избегал давать показания против верующих.

Все вышеизложенное позволяет с полным правом поставить выпускника Казанской духовной академии епископа Вениамина (Иванова) в ряд выдающихся церковных деятелей Русской Православной Церкви, чье служение и мученический подвиг пришлось на период самых суровых атеистических гонений.

<sup>54</sup> Письмо патриарха Сергия Г. Г. Карпову с просьбой о возбуждении ходатайства об амнистии осужденным священнослужителям // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: Сб. док. / Сост. О. Ю. Васильева, И. И. Кудряцев, Л. А. Лыкова. М., 2009. С. 78–79.

<sup>55</sup> Дело № Ф 8200 по обвинению Иванова Виктора Ананьевича. Л. 51 // Архив УФСБ России по Саратовской области.

<sup>56</sup> Вениамин (Иванов Виктор Ананьевич) [Электронный ресурс]. URL: [https://martyrs.pstbi.ru/bin/db.exe/docum/cnt/ans/newmtr/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6Xbu0d0qcc8mcf\\*cW88UfOuW668cei8is00\\*f00hv8KWeCQd\\*\\*](https://martyrs.pstbi.ru/bin/db.exe/docum/cnt/ans/newmtr/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6Xbu0d0qcc8mcf*cW88UfOuW668cei8is00*f00hv8KWeCQd**) (дата обращения 15.04.2025).

### Список сокращений

ГАПК — Государственный архив Пермского края.

НА РТ — Национальный архив Республики Татарстан.

ПЭ — Православная энциклопедия.

СГА ДП СКО — Специальный государственный архив Департамента полиции Северо-Казахстанской области.

СКГА — Северо-Казахстанский государственный архив.

УФСБ — Управление Федеральной службы безопасности.

ЦГА РК — Центральный государственный архив Республики Казахстан.

### Список использованных источников и литературы

1. Выпускники Казанской духовной академии 1846–1920 гг. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/kazda.html> (дата обращения 10.04.2025).
2. Дело № Ф 8200 по обвинению Иванова Виктора Ананьевича // Архив Управления Федеральной службы безопасности России по Саратовской области.
3. *Игнатьев В. А.* «Сергей Степанович Богословский». Очерки по истории Пермской духовной семинарии // Государственный архив Пермского края. Ф. р-973. Оп. 1. Д. 725. Л. 44–46 об.
4. *Кондратьев А. Н.* Дневниковые записи за 1937 г. // На правах рукописи из личного архив свящ. М. А. Березина.
5. *Легерт.* «Архиерей... в школе» // Карагандинская коммуна. № 34 (4301). 11 февраля 1936 г. С. 28.
6. О работе Северо-Казахстанского оргбюро Союза воинствующих безбожников // Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф. 1648. Оп. 1. Д. 4. Л. 24–25.
7. Письмо патриарха Сергия Г. Г. Карпову с просьбой о возбуждении ходатайства об амнистии осужденным священнослужителям // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: Сборник документов / Сост. О. Ю. Васильева, И. И. Кудрявцев, Л. А. Лыкова. М., 2009. С. 78–79.
8. Положение об областных Преосвященных. Журнал Московской Патриархии. 1934. № 20/21 // Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы. М., 2001. С. 218–222.
9. Постановление Северо-Казахстанского областного исполкома № 4/5 от 31 января 1938 г. // Северо-Казахстанский государственный архив. Ф. 1189. Оп. 1. Д. 204.
10. Постановление об изъятии сигнальных колоколов № 8/7 от 11 марта 1937 г. // Северо-Казахстанский государственный архив. Ф. 1189. Оп. 1. Д. 204.
11. Следственное дело в отношении Ивана Никифоровича Виниченко // Специальный государственный архив Департамента полиции Северо-Казахстанской области. Ф. 16. Д. 02746.
12. Следственное дело в отношении Виктора (Вениамина) Ананьевича Иванова // Специальный государственный архив Департамента полиции Северо-Казахстанской области. Ф. 16. Д. 01485.
13. Следственное дело в отношении Григория Маркеловича Поклонского // Специальный государственный архив Департамента полиции Северо-Казахстанской области. Ф. 16. Д. 0361.
14. Следственное дело в отношении Ивана Александровича Торубаева // Специальный государственный архив Департамента полиции Северо-Казахстанской области. Ф. 16. Д. 0935.
15. Следственное дело в отношении Андрея Михайловича Тютюника // Специальный государственный архив Департамента полиции Северо-Казахстанской области. Ф. 16. Д. 01988.
16. Слово при пострижении в монашество иеромонаха Вениамина // *Священномученик Онуфрий (Гагалюк), архиепископ Курский.* Творения: в 2-х т. Т. II. Тверь, 2015. С. 426–429.
17. Совет КДА «Об испытаниях студентов 4 курса». Часть 2. Дипломы об окончании академии в 1913 г. // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11174.
18. Список религиозных объединений, находящихся в Петропавловском районе и прошедших перерегистрацию в Петропавловском Окрадмотделе и бывших Трудовой и Ворошиловской милициях // Северо-Казахстанский государственный архив. Ф. 2376. Оп. 1. Д. 1. Л. 14–15.

19. Хроника церковной жизни. Журнал Московской Патриархии. 1934. № 18/19 // Журнал Московской Патриархии в 1931–35 годы. М., 2001. С. 209–210.
20. Григорий (Чуков), митр. Выдержки из записной книжки. Рукопись // Архив Историко-богословское наследие митрополита Григория (Чукова) СПб., 2021.
21. Dixi et animam levavi. В. А. Игнатъев и его воспоминания / Сост., авт. вступ. ст. В. Г. Бояршинов. М., 2018. 2000 с.
22. Беглов А. Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008. 352 с.
23. Вениамин (Иванов Виктор Ананьевич) [Электронный ресурс]. URL: [https://martys.pstbi.ru/bin/db.exe/docum/cnt/ans/newmgr/?NYZ9EJxGHoxlTYZCF2JMTdG6Xbu0d0qcc8mcfG\\*cW88UfOu-W668cei8is00\\*f00hv8KWeCQd\\*\\*](https://martys.pstbi.ru/bin/db.exe/docum/cnt/ans/newmgr/?NYZ9EJxGHoxlTYZCF2JMTdG6Xbu0d0qcc8mcfG*cW88UfOu-W668cei8is00*f00hv8KWeCQd**) (дата обращения 15.04.2025)
24. Емельянов Н. Е. Традиции почитания мучеников и исповедников за Христа // I научно-богословская конференция «Свияжские чтения» (9–12 августа 2008 г.) [Электронный ресурс]. URL: <https://www.raifa.ru/vestnik/history/?id=2064> (дата обращения 10.04.2025).
25. Журавский А. В., Липаков Е. В. Казанская духовная академия // Православная энциклопедия. Т. XXIX. М., 2012. С. 117–134.
26. Костина В. «Богом моим пройду стену...»: Подвиг исповедничества архим. Тавриона (Батозского). Пермь, 2010. 374 с.
27. Плякин М., иер. Гонения на Русскую Православную Церковь в 1940-е гг. // Труды Саратовской Православной Духовной семинарии. 2017. № 11. С. 169–182.
28. Русин В., свящ. «Верь в торжество истины над тьмою». Священномученик Онуфрий (Гагалюк) и епископ Вениамин (Иванов) [Электронный ресурс]. URL: <https://xn----7sbbtqha7begew9a9jh.xn--p1ai/index.php/gallery/stati/item/61-vepy-v-topzhestvo-istiny-nad-tymoyu> (дата обращения 10.04.2025).
29. Русин В., свящ. Тайный монастырь священномученика Онуфрия [Электронный ресурс]. URL: <https://monasterium.ru/publikatsii/stati/taynny-monastyr-svyashchennomuchenika-onufriya/> (дата обращения 10.04.2025).
30. Русские православные иерархи: период с 1893–1965 гг. / Сост.: митр. Мануил (Лемешевский). Ч. II. Erlangen, 1989. 420 с.
31. Сушко А. В., Петин Д. И. «Вы почли своевременным приспособить деление епархий применительно к новому гражданскому делению...». Доклад епископа Омского Аркадия митрополиту Нижегородскому Сергию и Священному Синоду. 1929 г. // Вестник архивиста. 2018. № 2. С. 387–405.
32. Тепляков А. Г. Советские спецслужбы в 1920–1940-х гг. против церкви: принципы конспиративной работы, источниковая база текущих исследований [Электронный ресурс] // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2022. Т. 13. Вып. 6 (116). URL: <https://history.jes.su/s207987840021878-4-1/> (дата обращения: 13.04.2025).
33. Шкаровский М. В. Онуфрий (Гагалюк Антоний Максимович) // Православная энциклопедия. Т. LII. М., 2018. С. 745–747.
34. Яковлева Ж. В. Религиозная жизнь в Саратовском Поволжье в 1930-е гг. // Известия Саратовского университета. Серия: История. Международные отношения. 2015. № 3. С. 95–100.

# РОЛЬ МОНАШЕСТВА В ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЯХ ПЕРВЫХ ВЕКОВ

*Насыбуллин Алексей Альбертович*

*доктор социологии, бакалавр теологии*

*E-mail: redgreen2003@gmail.ru*

**Аннотация.** В статье автор анализирует взаимоотношения раннего монашества с церковной иерархией и социумом, а также вклад аскетов первых веков в догматические решения Вселенских Соборов, каноническое право и развитие литургического богословия и устава.

**Ключевые слова:** История Церкви, монашество, догматика, аскетика, литургия, каноническое право, литургическое богословие, монахи, Вселенские Соборы, церковно-общественные отношения.

## THE ROLE OF MONASTICISM IN CHURCH-PUBLIC RELATIONS OF THE FIRST CENTURIES

**Abstract.** In the article, the author analyzes the relationship of early monasticism with the church hierarchy and society, as well as the contribution of ascetics of the first centuries to the dogmatic decisions of the Ecumenical Councils, canon law and the development of liturgical theology and charter.

**Keywords:** Church history, monasticism, dogmatics, asceticism, liturgics, canon law, liturgical theology, monks, Ecumenical Councils, church-public relations.

**Nasybullin Aleksey Albertovich**, PhD in Sociology, Bachelor of Theology.

### Введение

#### 1. Предпосылки зарождения монашества

Массовое возникновение монашеского движения в IV в., в частности исход подвижников в египетские пустыни, было во многом реакцией на глубокие изменения в статусе Церкви после Миланского эдикта 313 г. и последующего принятия христианства в качестве государственной религии Римской империи. Легализация и слияние с государственным аппаратом привели к тому, что крещение зачастую принималось из карьерных или социальных соображений, что способствовало обмирщению церковной среды. Это дало толчок подвижникам веры на удаление в Синайскую пустыню Египта. На смену Церкви эпохи гонений, для которой были характерны собранность и строгость, пришла Церковь имперская: богослужение стало совершаться в пышных базиликах, а клир начал играть заметную роль в светской жизни, получая соответствующие привилегии. Многие современники-аскеты восприняли эту трансформацию как отступление от евангельских идеалов, а протестанты позже прямо объявили те события IV в. предательством учения Христа<sup>1</sup>.

#### 2. Монашество и догматические споры

##### *А) Первые аскеты и отношения с церковной иерархией*

Важно подчеркнуть, что первые монахи, не будучи священниками, сами инициировали приглашение клириков в пустыню для совершения литургии. Таким образом, изначально эти подвижники не были раскольниками-иереями, которые

<sup>1</sup> Концевич И. М. Стяжание Духа Святого. М., 2009. С. 69–83.

бежали от Церкви, или же лаиками, отрицавшими церковные таинства. Не были они и еретиками, которые искажали догматы, как это делали те же гностики. Их уход из мира был мотивирован стремлением к духовной аскезе и дистанцированию от соблазнов, неизбежно сопровождавших массовую христианизацию империи и приток в общины неопитов, которые часто еще не были столь сознательны и образованы в новом для них учении Богочеловека. Именно это позволяло им в итоге не только развиваться духовно, но и ясно видеть проблемы Церкви со стороны, особенно когда Церковь стала раздираема изнутри тринитарными спорами с арианами и другими еретиками первых веков. Их репутация как ревнителей чистоты веры и духовного опыта явилась причиной того, что монахов часто привлекали к работе Вселенских Соборов. Например, свт. Кирилл Александрийский прибыл на Эфесский (III Вселенский) Собор в сопровождении монахов для участия в христологических диспутах. Особенно значимой стала роль монашества в эпоху иконоборческих споров: именно представители монашеской традиции составили костяк сопротивления на VII Вселенском Соборе в Никее (787 г.) и в последующей борьбе, завершившейся окончательной победой иконопочитания<sup>2</sup>.

#### *Б) Монахи и их влияние на догматику и Вселенские Соборы*

Раннее монашество внесло вклад в развитие христианской мысли не только через аскетический опыт и «духовное зрение», но и через способность к систематическому богословскому мышлению, результаты которого находили выражение в догматических определениях и канонах. Свт. Василий Великий — один из трех великих каппадокийцев — составил в IV в. первый полноценный свод правил для монашеской жизни. При этом он сам был монахом и епископом, который боролся с ересью арианства, поразившей в ту эпоху империю и Церковь<sup>3</sup>. Богословский синтез, созданный отцами-каппадокийцами, позволил дать православный ответ на вызов арианства и был утвержден в качестве официальной доктрины на II Вселенском Соборе в Константинополе (381 г.). Личный вклад свт. Василия Великого заключался как в защите божественного достоинства Сына и разработке тринитарного учения, так и в создании стройной системы организации монашеской жизни в духе кинувии. Тем самым его деятельность легла в основу двух фундаментальных для православия традиций: догматического богословия и общежительного монашества<sup>4</sup>.

Другим ярким примером стойкости в отстаивании православной христологии является деятельность прп. Максима Исповедника в VII в. В период, когда императорская власть и значительная часть епископата поддерживали монофелитскую доктрину (разработанную патриархом Константинопольским Сергием как компромиссная модель для воссоединения с монофизитами), прп. Максим Исповедник стал главным интеллектуальным и духовным оппонентом этой ереси. Максим Исповедник отвергал искажение истинной природы Иисуса Христа в угоду политическим играм властей, за что и пострадал. Однако его богословские аргументы в конечном счете восторжествовали: учение Максима было утверждено в качестве православного на VI Вселенском Соборе, а впоследствии легло в основу классического систематического труда прп. Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры».

Ярким свидетельством решающей роли монашества в отстаивании церковной догматики является история преодоления иконоборчества. Начавшись в VIII в. при императоре Льве III Исавре, еретическое движение, отрицавшее почитание икон, на столетие раскололо Византийскую империю. Хотя VII Вселенский Собор (787 г.) провозгласил догмат иконопочитания, вторая волна иконоборчества в IX в. потребовала от защитников православия новых усилий. Главными выразителями церковной

<sup>2</sup> Дворкин А. П. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: курс лекций. Н. Новгород, 2005. С. 249.

<sup>3</sup> Блохин В. С. История Поместных Православных Церквей: учебное пособие. Екатеринбург, 2014. С. 93–105.

<sup>4</sup> Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие: конспекты лекций. Минск, 2002. С. 145–152.

позиции стали богословы-монахи: преподобный Иоанн Дамаскин сформулировал теоретические основы почитания икон, а преподобный Феодор Студит, игумен Студийского монастыря, и его преемники возглавили практическое сопротивление. Студийская обитель стала главным оплотом православия, за что монахи подверглись гонениям и были изгнаны иконоборцами. Многолетняя борьба увенчалась окончательной победой в 843 г., когда на Константинопольском Соборе при поддержке императрицы Феодоры было восстановлено иконопочитание, а в церковный календарь вошел праздник Торжества Православия.

### 3. Монашество и развитие литургики

#### А) Богослужение у отшельников-пустынников

Литургическая практика пустынников сознательно противостояла пышности имперского богослужения, достигшего своего апогея в Константинополе с его многотысячными процессиями и торжественными службами в величественных базиликах. С IV в. пением в храмах Империи тоже стали заниматься профессионально, хоры в крупных соборах могли состоять из десятков певцов. Народное пение Древней Церкви отходило на второй план. Монашество, напротив, сознательно хранило аскетический идеал раннехристианского богослужения, чуждый подобной помпезности<sup>5</sup>. Общая публичная исповедь сменилась тайной личной исповедью. А у монахов стал постепенно складываться институт своих духовников с каждодневным исповеданием помыслов. К слову, духовниками тогда могли стать умудренные духовным опытом монахи и без священного сана, что зачастую вызывало обеспокоенность у епископата Церкви.

Реформы свт. Василия Великого, выразившиеся в создании свода монашеских правил, дали мощный импульс развитию киновии — общежительной формы монашества. На смену уединенному образу жизни первых отшельников, которые подвизались в отдельных кельях и лишь иногда собирались для богослужения, пришла жизнь в постоянной общине. Такая организация не только способствовала духовной поддержке и дисциплине, но и создала условия для формирования строгого Устава с ежедневным совершением литургии, что стало одной из отличительных черт общежительного монастыря.

#### Б) Роль монашеского богослужебного устава в литургическом Византийском синтезе

После строительства собора Святой Софии в столице Восточной Римской империи в нем сложилось торжественное имперское богослужение с десятками клириков, профессиональных певчих и масштабными священнодействиями<sup>6</sup>. В свою очередь, монашеский тип богослужения сформировался, прежде всего, в лавре святого Саввы в Палестине, а также в Студийском монастыре Константинополя. Естественно, что столичное богослужение в Софийском соборе вбирало в себя элементы из разных регионов огромной империи, в том числе с Востока. Так постепенно складывался византийский синтез — слияние имперского софийского устава и монашеского савваитского<sup>7</sup>.

## Заключение

### 4. Результаты вклада монашества в догматику и литургику

Уходя от мира, монахи стали для него главными светочами, воплотив евангельский завет: «зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и све-

<sup>5</sup> Тафт Р. Ф. Византийский церковный обряд: краткий очерк. СПб., 2000. С. 31–49.

<sup>6</sup> Там же. С.80–100.

<sup>7</sup> Шмеман А, протопр. Литургическое богословие. СПб., 2006. С. 128–145.

тит всем в доме» (Мф 5, 15). Их удаление в пустыню оказалось не бегством, а формой высшего служения: в подвиге уединения они выковали верность догматам, создали устав и очистили сердце, чтобы вернуть эту собранную сокровищницу духа обратно Церкви. Их жизнь стала свидетельством: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин 1, 5). Именно монашество через свою аскезу стало той путеводной вифлеемской звездой на темном ночном небосводе цивилизации, которая настойчиво вела веками верующих ко Христу! И мы, «по плодам их узнав их», видим, что древо монашества, процветшее в пустыне, принесло Церкви не только идеал подвига, но и точность догматических формул, стойкость в вере и ангельское богослужение. Это наследие, переданное через святоотеческое Предание, служит опорой Церкви и по сей день.

#### **Список использованных источников и литературы**

1. *Блохин В. С.* История Поместных Православных Церквей: учебное пособие. Екатеринбург: Информационно-издательский отдел ЕДС, 2014. 608 с.
2. *Дворкин А. П.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: курс лекций. Н. Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. 924 с.
3. *Концевич И. М.* Стяжание Духа Святого. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 864 с.
4. *Мейендорф И., протопр.* Введение в святоотеческое богословие: конспекты лекций. Минск: Лучи Софии, 2002. 380 с.
5. *Тафт Р. Ф.* Византийский церковный обряд: краткий очерк / пер. с англ. А. А. Чекаловой. СПб.: Алетейя, 2000. 158 с.
6. *Шмеман А., протопр.* Литургическое богословие. СПб.: Библиополис, 2006. 438 с.

# ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРОЦЕССЫ РОБОТИЗАЦИИ И АВТОМАТИЗАЦИИ СИСТЕМЫ ЗДРАВООХРАНЕНИЯ

*Мостовой Владимир Альбертович*

*врач-специалист, магистрант Института дистанционного образования  
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,  
преподаватель кафедры социальной работы Богословского факультета  
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,  
преподаватель отдела дополнительного образования Московской духовной академии  
Русской Православной Церкви  
E-mail: vladimirmostly@gmail.com*

*Торопов Макар Дмитриевич*

*бакалавр, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет  
E-mail: toropov.mackar@yandex.ru*

**Аннотация.** В статье в историческо-богословском ракурсе осмысляются этические проблемы внедрения автоматизированных и роботизированных систем в современное здравоохранение. Авторы подчеркивают, что с первых веков христианства медицинская помощь воспринималась как служение ближнему, основанное на принципах сострадания, милосердия и любви, и именно эта христианская традиция дала начало зарождению больниц в Византии, Европе и на Руси. Особое внимание в статье уделяется проблеме утраты личного измерения в современной медицинской практике при замещении врача роботизированными системами и искусственным интеллектом. В заключение подчеркивается необходимость возвращения к нравственным и духовным основам медицины в эпоху технологических трансформаций.

**Ключевые слова:** роботизация, здравоохранение, исторический ракурс, нравственное богословие, искусственный интеллект

## HISTORICAL AND THEOLOGICAL VIEW ON THE PROCESSES OF ROBOTIZATION AND AUTOMATION OF THE HEALTHCARE SYSTEM

**Abstract.** The article explores, from a historical and theological perspective, the ethical issues surrounding the implementation of automated and robotic systems in modern healthcare. The authors emphasize that since the early centuries of Christianity, medical care has been viewed as a form of service to one's neighbor, grounded in the principles of compassion, mercy, and love. It is this Christian tradition that laid the foundation for the emergence of hospitals in Byzantium, Europe, and Russia. The article pays particular attention to the problem of losing the personal dimension in contemporary medical practice as physicians are increasingly replaced by robotic systems and artificial intelligence. In conclusion, the necessity of returning to the moral and spiritual foundations of medicine in an era of technological transformation is underscored.

**Keywords:** robotization, health care, historic process, moral theology, artificial intelligence

*Mostovoy Vladimir Albertovich*, MD, Master's student at Institute of Distance Learning at St. Tikhon's Orthodox University, Assistant at the Department of Social Work, Faculty of Theology, St. Tikhon's Orthodox University, Assistant at the Department of additional education Moscow Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

*Toropov Makar Dmitrievich*, Bachelor, Orthodox St. Tikhon University for the Humanities.

Современный мировоззренческий плюрализм, при котором одновременно разрабатываются самые разные, подчас противоречащие друг другу этические концепции, ставит перед здравоохранением фундаментальный вопрос: какая этическая традиция должна служить основой для внедрения новых биомедицинских технологий, чтобы обеспечить подлинный прогресс, а не отступление от главных целей медицины?<sup>1</sup>

Исторический анализ позволяет утверждать, что сама институциональная форма медицины — больница — родилась из конкретной этической и религиозной традиции. В Древнем Риме, несмотря на появление при империи оплачиваемых государственных врачей (архиатров)<sup>2</sup>, системы стационарной помощи не существовало<sup>3</sup>. Перелом произошел с распространением христианства, которое, следуя заповеди Христа о служении больным и страждущим: «Алкал Я, и вы дали Мне есть, жаждал, и вы напоили Меня, был странником... и болен... и в темнице, и вы послужили Мне» (Мф 25, 35–36), превратило заботу о немощных в долг милосердия. Именно самоотверженное служение первых христианских общин, организованных по принципу кинувии (общежития)<sup>4</sup>, привело к созданию первых в истории больниц — носокоеймонов. Эти учреждения, устроенные по образцу монастырских лазаретов<sup>5</sup>, первым из которых основал в Египте Пахомий Великий<sup>6</sup>, стали практическим воплощением новой этики — этики милосердного служения ближнему как исполнения воли Божией.

Важно отметить те нравственные аспекты служения больным, ради которых и были основаны первые христианские лечебные институты. Зародившись в монашеской среде, эта традиция была основана на милосердии. Так, прп. Пахомий Великий внес в свой Тавеннисийский устав особые, снисходительные порядки относительно заболевших монахов<sup>7</sup>. По словам блаженного Иеронима, у тавенисиотов о больных имелось самое нежное попечение.

По образцу пахониевых обителей аналогичные лазареты стали учреждаться и при других монастырях, а с перемещением центра монашеской жизни в Палестину в середине IV в. эта деятельность вышла за стены монастырей. Монастыри, формировавшиеся в городах и вдоль паломнических маршрутов, стали активно создавать благотворительные учреждения для разных категорий нуждающихся: ксенодохеионы (приюты для странников), птохеионы (для нищих) и герокоеймоны (для пожилых)<sup>8</sup>.

Широкое распространение этих учреждений стало настолько заметным явлением, что в 362 году император-язычник Юлиан Отступник призвал своих единоверцев подражать христианам в организации приютов. Именно с этого времени больницы начали активно распространяться по всей Римской империи. Особую роль в этом процессе сыграли такие святые, как свт. Василий Великий, основавший в «Василиаде»<sup>9</sup> одну из первых больниц общежительного типа, и прп. Еф-

<sup>1</sup> Шевченко О. П. Высокие технологии в медицине и инновации в биомедицинской науке (VII Всероссийский съезд трансплантологов) // Вестник трансплантологии и искусственных органов. 2014. Т. 16. № 3. С. 5–13.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Снярова Е. К. История медицины. Ростов-на-Дону, 2014. С. 84.

<sup>4</sup> Там же. С. 96.

<sup>5</sup> Курбанов А. В. Больница и странноприимный дом при монастыре аввы Сериды в Палестине VI в. [Электронный ресурс] // Научные ведомости БелГУ. 2014. № 15 (186). Вып. 31. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/bolnitsa-i-strannopriimnyy-dom-pri-monastyre-avvy-ser-ida-v-palestine-vi-v> (дата обращения: 15.05.2025).

<sup>6</sup> Horden P. The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe and Islam // Journal of Interdisciplinary History. 2005. Vol. 35. № 3. P. 365.

<sup>7</sup> См.: Древние иноческие уставы прп. Пахомия Великого, свт. Василия Великого, прп. Иоанна Кассиана и прп. Венедикта / собр. еп. Феофаном. М., 1892. 654, VIII, [2] с.

<sup>8</sup> Ferngren G. V. Medicine and Health Care in Early Christianity. Baltimore, 2009. P. 136, 151–152.

<sup>9</sup> Теслер Н. Д. Формирование и перспективы развития типологии лечебно-профилактических учреждений // Интернет-вестник ВолгГАСУ. 2014. № 4. С. 18.

рем Сирина, создавший больницу в Эдессе, которую многие исследователи считают первым ксеноном<sup>10</sup>.

Деятельность этих подвижников была неразрывно связана с глубоко разработанной этикой служения. Святой Василий писал: «Любовь же друг к другу должна быть во всех так же равной и общей, как человек естественным образом имеет любовь к каждому из своих членов... так надо, чтобы в каждом были сочувственное расположение и любезное отношение». Ту же этику воплотил на практике и прп. Дорофей, несший послушание врача в монастыре аввы Серида. Он писал об этом служении: «Разумно служащий служит для того, чтобы приобрести милостивое сердце, чтобы приобрести чувство сострадания... зная, что более больной благоворит ему, нежели он больному»<sup>11</sup>.

История медицины в России, как и в других европейских странах, имеет глубокую связь с христианской культурой и, в частности, с православием<sup>12</sup>. Православие во многом сформировало и актуализировало для древнерусского общества высокие нравственные идеалы, прежде всего — заповедь любви и сострадания к ближнему<sup>13</sup>.

С принятием крещения на Руси началось активное строительство монастырей, которые стали не только духовными, но и культурно-просветительскими центрами. При них устраивались лечебницы, где насельники, владевшие медицинскими познаниями, оказывали помощь страждущим<sup>14</sup>. Основой для этих познаний служили медицинские рукописи античных (Гиппократ, Гален) и раннесредневековых авторов, которые активно переводились в монастырских стенах на славянский язык. Некоторые из этих переводов дошли до наших дней. История сохранила имена подвижников, особенно прославившихся служением больным, — среди них преподобные Агапит Печерский, Алимпий Печерский, Дамиан Печерский и Пимен Постник<sup>15</sup>.

В дальнейшем создание лечебниц при монастырях и приходских храмах стало устойчивой практикой, которая сохранялась вплоть до начала XX в. Яркой иллюстрацией такого подхода служат слова основательницы Киевской Покровской обители с развитой системой лечебных заведений, великой княгини Александры Петровны Романовой (в иночестве Анастасии): «Единственное на земле неотъемлемое счастье это служение болящим... Трудясь для страждущих, вы обретаете вечное радование»<sup>16</sup>.

Важной вехой в развитии отечественной медицины стало создание общин сестер милосердия. Так в 1844 г. в Санкт-Петербурге была создана первая в Европе Свято-Троицкая женская община, готовившая сестер милосердия, которые с великим состраданием и милосердием совершали свое дальнейшее служение. С этого времени подобные общины сестер милосердия стали активно создаваться по всей стране.

В начале XX в. философ и правовед И. А. Ильин, анализируя духовные основы врачевания, указывал на преемственность с православной традицией. Он отмечал, что «врачебная присяга, которую приносили все русские врачи, <...> произно-

<sup>10</sup> *Androustos G.* Les institutions hospitalières de Byzance et l'hôpital (Xénon) du monastère du Christ Sauveur Pantocrator de Constantinople // *La Presse Médicale.* 2012. Vol. 41. № 1. P. 68–73.

<sup>11</sup> Душеполезные поучения и послания преподобного аввы Дорофея [Электронный ресурс]. URL: [https://lib.gravmir.ru/library/readbook/2824?utm\\_source=chatgpt.com](https://lib.gravmir.ru/library/readbook/2824?utm_source=chatgpt.com) (дата обращения: 08.03.2025).

<sup>12</sup> *Будко А. А.* Военно-медицинская академия в контексте истории медицины России XVIII вена // *Вестник Российской военно-медицинской академии.* 2015. № 4. С. 246–250; *Склярова Е. К.* История медицины. С. 98.

<sup>13</sup> *Шарнов И. Г.* Социальная значимость благотворительной деятельности Русской Православной Церкви в контексте социального служения // *Макарьевские чтения: мат-лы XIII междунар. научн. конф. (17–19 сентября 2018 г.). Горно-Алтайск, 2018.* С. 274–280.

<sup>14</sup> *Двореченская М. Н., Газаев В. А.* Развитие монастырской медицины в Древнерусском государстве в X–XII веках // *Молодой ученый.* 2023. № 31 (478). С. 46–47.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> *Царственная Инокния.* Одесса, 1995. С. 61.

силась у нас с полной и благоговейной серьезностью»<sup>17</sup>: врач обязывался к самоотверженному служению, обещал быть «человеколюбивым и готовым к оказанию деятельной помощи»<sup>18</sup>. По мысли И. А. Ильина, именно в этом заключается суть профессии: «служение врача есть служение любви и сострадания...»<sup>19</sup>. Философ предупреждал, что при утрате этого духовного начала врачевание вырождается в безличное «подведение» пациента под абстрактные категории болезни (*morbus*) и лекарства (*medicamentum*), тогда как пациент — это прежде всего «живое существо, душевно-духовное и страдающее»<sup>20</sup>.

Эту же мысль разделял и великий русский хирург Н. И. Пирогов, считавший, что именно православному учению «суждено быть неугасимым маяком на извилинах пути научного прогресса»<sup>21</sup>.

В XX в. эту традицию воплотили в своей жизни святые врачи, чьи имена стали символами не только медицинского мастерства, но и глубокой веры. Среди них — мученик Евгений Боткин, оставшийся с царской семьей до конца, и святитель Лука (Войно-Ясенецкий), выдающийся хирург и архиепископ. Их жизнь и деятельность служат наглядным подтверждением того, что медицина — это не только наука, но и служение, требующее духовной силы и нравственной чистоты.

Таким образом, ключевым аспектом, унаследованным отечественной медициной, является признание духовной составляющей личности пациента. Как утверждал И. А. Ильин, «врач и пациент суть духовные существа»<sup>22</sup>, что подчеркивает необходимость их духовной встречи и взаимопонимания. В современных условиях, когда медицина становится все более технологичной, эти нравственные принципы приобретают особое значение. Они напоминают о важности индивидуального подхода, необходимости учитывать не только физическое, но и душевно-духовное состояние человека. Историческое наследие закладывает прочные основы и служит постоянным напоминанием о важности духовных ориентиров в медицинской практике.

Западные специалисты в области биоэтики также подчеркивают значимость христианских добродетелей для медицинской практики. Как утверждают американские исследователи Э. Пеллегрини (профессор философии и биологии Джорджтаунского университета) и Д. Томас (профессор философии и медицины Теннесийского университета), «пренебрежение этой связью влечет опасность разрушения естественной основы человеческого общества»<sup>23</sup>.

Таким образом, развитие новых биомедицинских технологий необходимо соотносить с нравственным учением православной традиции, родоначальницы институциональной медицины в лице монастырских лечебниц. Это предполагает уважение к тем фундаментальным этическим принципам и целям врачебного служения, которые заложили ее основу.

В этом контексте область цифровизации здравоохранения, в частности активное внедрение автоматизированных и роботизированных систем, представляет собой область повышенного риска<sup>24</sup>. Происходит переход от традиционной патерналистической модели взаимоотношений «врач-пациент» к модели технической, лишенной непосредственного личностного контакта.

<sup>17</sup> Ильин И. А. О призвании врача // Собрание сочинений: в 10 т. М., 1994. Т. 3. С. 475–476.

<sup>18</sup> Там же. С. 476.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Ильин И. А. О призвании врача. С. 476.

<sup>21</sup> Пирогов Н. И. Сочинения: в 2-х тт. СПб., 1887. Т. 1. С. 182.

<sup>22</sup> Ильин И. А. О призвании врача. С. 476.

<sup>23</sup> Pellegrino E. D., Thomasma D. C. A philosophical basis of medical practice. [Place of publication not identified]: Oxford, [Year of publication not identified]. P. 184.

<sup>24</sup> Гасумова С. Е., Портер Л. Роботизация социальной сферы [Электронный ресурс] // Социология науки и технологий. 2019. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/robotizatsiya-sotsialnoy-sfery> (дата обращения: 09.11.2024).

Безусловно, технологии в руках грамотного специалиста — мощный инструмент. Лапароскопическая техника, например, позволила минимизировать риски хирургических вмешательств<sup>25</sup>. Однако такие перспективные направления, как медицинские киберсистемы и нейрокомпьютерные интерфейсы, несут в себе скрытую угрозу: они способны создавать непреодолимый коммуникативный барьер между врачом и пациентом<sup>26</sup>. А между тем, как писал святитель Лука (Войно-Ясенецкий): «...словесное, или, вернее, духовное воздействие врача на больного» — это общепризнанный и крайне важный аспект лечения<sup>27</sup>.

Искусственный интеллект, лишенный способности к состраданию и эмпатии<sup>28</sup>, не может быть субъектом врачевания. Его внедрение рискует привести к той самой дегуманизации медицины, против которой предостерегал И. А. Ильин: больной превращается в абстрактный случай, в набор симптомов, за которым теряется «живое существо, душевно-духовное и страдающее»<sup>29</sup>. В рамках христианского мировоззрения это означает и утрату особого, сакрального измерения в лице пациента, в котором, по слову Евангелия, верующий врач видит Самого Христа.

### Список использованных источников и литературы

1. *Бондарева Н. Н.* Состояние и перспективы развития роботизации: в мире и России [Электронный ресурс] // МИР (Модернизация. Инновации. Развитие). 2016. № 3 (27). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sostoyanie-i-perspektivy-razvitiya-robotizatsii-v-mire-i-rossii> (дата обращения: 09.11.2024).
2. *Будко А. А.* Военно-медицинская академия в контексте истории медицины России XVIII века // Вестник Российской военно-медицинской академии. 2015. № 4. С. 246–250.
3. *Введенская Е. В.* Этические проблемы цифровизации и роботизации в медицине // Философские науки. 2020. Т. 63. № 2. С. 104–122.
4. *Гасумова С. Е., Портер Л.* Роботизация социальной сферы [Электронный ресурс] // Социология науки и технологий. 2019. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/robotizatsiya-sotsialnoy-sfery> (дата обращения: 08.12.2024).
5. *Двуреченская М. Н., Газзев В. А.* Развитие монастырской медицины в Древнерусском государстве в X–XII веках // Молодой ученый. 2023. № 31 (478). С. 46–47.
6. Древние иноческие уставы прп. Пахомия Великого, свт. Василия Великого, прп. Иоанна Кассиана и прп. Венедикта / собр. еп. Феофаном. М.: Тип.-лит. И. Ефимова, 1892. 654, VIII, [2] с.
7. Душеполезные поучения и послания преподобного аввы Дорофея. [Электронный ресурс]. URL: [https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2824?utm\\_source=chatgpt.com](https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2824?utm_source=chatgpt.com) (дата обращения: 08.03.2025).
8. *Ильин И. А.* О призвании врача // Собрание сочинений: в 10 тт. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. С. 474–483.
9. *Курбанов А. В.* Больница и странноприимный дом при монастыре аввы Сериды в Палестине VI в. [Электронный ресурс] // Научные ведомости БелГУ. 2014. № 15 (186). Вып. 31. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/bolnitsa-i-strannopriimnyy-dom-pri-monastyre-avvy-ser-ida-v-palestine-vi-v> (дата обращения: 15.05.2025).
10. *Пирогов Н. И.* Сочинения: в 2-х тт. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1887. Т. 1. 525 с.

<sup>25</sup> Mayo Clinic — Robotic Surgery [Электронный ресурс]. URL: <https://www.mayoclinic.org/tests-procedures/robotic-surgery/about/pac-20394974> (дата обращения: 09.11.2024).

<sup>26</sup> *Бондарева Н. Н.* Состояние и перспективы развития роботизации: в мире и России [Электронный ресурс] // МИР (Модернизация. Инновации. Развитие). 2016. № 3 (27). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sostoyanie-i-perspektivy-razvitiya-robotizatsii-v-mire-i-rossii> (дата обращения: 09.11.2024).

<sup>27</sup> Три ссылки святителя Луки Крымского, архиепископа и хирурга [Электронный ресурс] // Портал «Милосердие.ру». URL: [https://www.miloserdie.ru/article/tri-ssylki-svyatitelya-luki-krymskogo-arhiereya-i-hirurg-a-2/?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.miloserdie.ru/article/tri-ssylki-svyatitelya-luki-krymskogo-arhiereya-i-hirurg-a-2/?utm_source=chatgpt.com) (дата обращения: 13.12.2024).

<sup>28</sup> *Введенская Е. В.* Этические проблемы цифровизации и роботизации в медицине // Философские науки. 2020. Т. 63. № 2. С. 104–122.

<sup>29</sup> *Ильин И. А.* О призвании врача. С. 476.

11. Склярова Е. К. История медицины / Е. К. Склярова, Л. В. Жаров. Ростов-на-Дону: Феникс, 2014. 346 с.
12. Теслер Н. Д. Формирование и перспективы развития типологии лечебно-профилактических учреждений // Интернет-вестник ВолгГАСУ. 2014. № 4. С. 18–18.
13. Три ссылки святителя Луки Крымского, архиеерея и хирурга. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.miloserdie.ru/article/tri-ssylki-svyatitelya-luki-krymskogo-arhiereya-i-hirurg-a-2/?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.miloserdie.ru/article/tri-ssylki-svyatitelya-luki-krymskogo-arhiereya-i-hirurg-a-2/?utm_source=chatgpt.com) (дата обращения: 13.12.2024).
14. Царственная Инокния. Одесса: Свято-Архангело-Михайловский женский монастырь, 1995. 160 с.
15. Шарнов И. Г. Социальная значимость благотворительной деятельности Русской Православной Церкви в контексте социального служения // Макарьевские чтения: материалы XIII международной научной конференции (17–18 октября 2018 г.). Горно-Алтайск, 2018. С. 274–280.
16. Шевченко О. П. Высокие технологии в медицине и инновации в биомедицинской науке (VII Всероссийский съезд трансплантологов) // Вестник трансплантологии и искусственных органов. 2014. Т. 16. № 3. С. 5–13.
17. Androustos G. Les institutions hospitalières de Byzance et l'hôpital (Xénon) du monastère du Christ Sauveur Pantocrator de Constantinople / G. Androustos, M. Karamanou, A. Matsaggas // La Presse Médicale. 2012. Vol. 41. № 1. P. 68–73.
18. Ferngren G. B. Medicine and Health Care in Early Christianity. Baltimore, 2009. 127 p.
19. Horden P. The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe and Islam // Journal of Interdisciplinary History. 2005. Vol. 35. № 3. P. 365.
20. Mayo Clinic — Robotic Surgery. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.mayoclinic.org/tests-procedures/robotic-surgery/about/pac-20394974> (дата обращения: 09.11.2024).
21. Pellegrino E. D., Thomasma D. C. A philosophical basis of medical practice. [Place of publication not identified]: Oxford University Press, [Year of publication not identified]. P. 184.



## **ПУБЛИКАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ**

**«НАУКА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ИМЕЕТ ЖИЗНЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ...»  
(СОДЕРЖАНИЕ ЛЕКЦИЙ ПО КУРСУ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ДЛЯ  
СТУДЕНТОВ 4 КУРСА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ  
ПРОЧИТАННЫХ ОРДИНАРНЫМ ПРОФЕССОРОМ А. И. АЛМАЗОВЫМ  
ВО ВТОРОМ ПОЛУГОДИИ  
1913–1914 УЧЕБНОГО ГОДА И 1914–1915 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, прочитанных ординарным профессором Московской духовной академии Александром Ивановичем Алмазовым в период с января 1914 г. по март 1915 г. студентам 4 курса МДА. Представленные лекции охватывают период со второго полугодия 1913–1914 уч. г. и весь 1914–1915 уч. г. Лекции, прочитанные во втором полугодии 1913–1914 г., представляют по своему содержанию краткий обзор основных церковноправовых вопросов и проблем. Такое положение дел было связано с назначением профессора Алмазова преподавателем в МДА в середине 1913–1914 уч. г. Содержание лекционных занятий в 1914–1915 г. представляет собой полноценный курс церковного права, затрагивающий ряд важных для данной науки вопросов и тем, которые представляют интерес для исследования и в настоящее время. Краткое содержание лекционных курсов профессора Алмазова прочитанных в МДА было найдено в классном журнале МДА для записи содержания лекций по курсу церковного права для студентов 4 курса в 172 фонде архива Московской духовной академии, находящимся в отделе рукописей РГБ к. 161. № 17.

**Ключевые слова:** Александр Иванович Алмазов, Московская духовная академия, духовное образование, церковное право.

**“THE SCIENCE OF CHURCH LAW HAS VITAL IMPORTANCE...”  
(CONTENT OF LECTURES ON THE COURSE OF CHURCH LAW FOR 4<sup>TH</sup>-YEAR  
STUDENTS OF THE MOSCOW THEOLOGICAL ACADEMY DELIVERED BY  
ORDINARY PROFESSOR ALEXANDER I. ALMAZOV IN THE SECOND HALF  
OF THE 1913–1914 ACADEMIC YEAR AND IN THE 1914–1915 ACADEMIC YEAR)**

**Abstract.** This publication presents the contents of lectures given by ordinary professor of the Moscow Theological Academy Alexander Ivanovich Almazov in the period from January 1914 to March 1915 to fourth-year students of the MDA. The presented lectures cover the period from the second half of the 1913–1914 academic year and the 1914–1915 academic year. Lectures given in the second half of 1913–1914 represent a brief overview of the main church legal issues and problems. This state of affairs was due to the appointment of Professor Almazov as a teacher at the MDA in the middle of the 1913–1914 academic year. The content of lectures in 1914–1915 represents a full-fledged course in church law, touching upon a number of issues and topics important for this science, which are of interest for research at the present time. A summary of the lecture courses of Professor Almazov given at the MDA was found in the MDA class journal for recording the content of lectures on the course of canon law for fourth-year students in the 172<sup>nd</sup> fund of the Moscow Theological Academy archive, located in the manuscript department of the Russian State Library, room 161, No. 17.

**Keywords:** Alexander Ivanovich Almazov, Moscow Theological Academy, theological education, church law.

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

Автором публикуемых материалов лекционных занятий по церковному праву, прочитанных в Московской духовной академии во втором полугодии 1913/1914, а также в 1914/1915 учебном году, является Александр Иванович Алмазов (1859–1920) — профессор Новороссийского, Московского императорских университетов и Московского Императорской духовной академии, ученик выдающегося казанского канониста Ильи Степановича Бердникова.

Настоящей публикацией открывается цикл, посвященный введению в научный оборот архивных документов по истории преподавания церковного права и биографиям профессоров соответствующей кафедры в дореволюционной Московской духовной академии.

А. И. Алмазов — будущий действительный статский советник, ординарный профессор Московской духовной академии по кафедре церковного права и заслуженный ординарный профессор Императорского Московского университета по кафедре истории Церкви — родился 15 августа 1859 г. в селе Замартынье Лебедянского уезда Тамбовской губернии в семье диакона<sup>1</sup>.

Первоначальное духовное образование А. И. Алмазов получил в Лебедянском приходском училище (1867–1868), Липецком духовном училище (1868–1874) и Тамбовской духовной семинарии (1874–1880)<sup>2</sup>. В 1880 г., по окончании семинарии, он поступил в Казанскую духовную академию, которую успешно окончил в 1884 г. со степенью кандидата богословия<sup>3</sup>.

Обучение в Казанской духовной академии, особенно на церковно-практическом отделении, оказало определяющее влияние на формирование его научных интересов, сфокусировав их на литургико-канонических дисциплинах. Важнейшую роль в этом сыграло влияние выдающегося канониста Ильи Степановича Бердникова, преподававшего в академии в тот период.

По окончании в 1884 г. Казанской духовной академии по церковно-практическому отделению А. И. Алмазов был оставлен при ней профессорским стипендиатом на 1884/85 уч. г. для специальных занятий по кафедре литургики<sup>4</sup> (в соответствии с п. 54 академического устава). В этот период он работал в московских и санкт-петербургских архивах, изучая памятники литургической письменности<sup>5</sup>. По окончании срока стипендиатства, 26 сентября 1885 г., А. И. Алмазов был назначен преподавателем гомилетики и практического руководства для пастырей в Симбирскую духовную семинарию<sup>6</sup>. Однако его работа в Симбирске оказалась кратковременной и ограничилась одним учебным годом.

Несмотря на непродолжительность, преподавательская деятельность А. И. Алмазова не сводилась лишь к чтению лекций, а была сопряжена с интенсивной научной работой. За этот год ему удалось существенно продвинуться в подготовке магистерской диссертации, которую он успешно защитил 19 мая 1887 г.

Магистерская диссертация А. И. Алмазова «История чинопоследований крещения и миропомазания»<sup>7</sup> была высоко оценена научным сообществом. Призна-

<sup>1</sup> Желтов М., иер. Алмазов // ПЗ. 2008. Т. 2 С. 38.

<sup>2</sup> Там же. С. 38.

<sup>3</sup> Там же. С. 38

<sup>4</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. № 5005. Л. 2.

<sup>5</sup> Желтов М., иер. Алмазов. С. 38.

<sup>6</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. № 5005. Л. 2.

<sup>7</sup> Желтов М., иер. Алмазов. С. 38.

нием ее заслуг стало присуждение автору 5 ноября 1886 г. премии имени митрополита Московского Макария в размере 300 рублей<sup>8</sup>. Как отмечает иерей Михаил Желтов, «в диссертации Алмазов исследовал святоотеческие свидетельства о богословии и чинах таинств Крещения и Миропомазания и сопровождающих их чинопоследований, проанализировал историю литургических формуляров таинств по нескольким рукописям XI–XVII вв.»<sup>9</sup>.

Успешная защита магистерской диссертации, по-видимому, побудила руководство Казанской духовной академии пригласить своего выпускника обратно. Уже 18 сентября 1886 г., согласно прошению ректора, Александр Иванович Алмазов был утвержден архиепископом Казанским и Свияжским Палладием в должности помощника инспектора академии<sup>10</sup>.

Однако, как свидетельствуют дальнейшие события, вакансии в преподавательском составе альма-матер для А. И. Алмазова не нашлось. Проработав помощником инспектора в течение учебного года, 29 июля 1887 г. он был назначен экстраординарным профессором Новороссийского университета по кафедре церковного права<sup>11</sup>.

С Новороссийским университетом связана значительная часть жизни и научной деятельности профессора Алмазова. На протяжении двадцати пяти лет он возглавлял кафедру церковного права, последовательно занимая ключевые административные посты: с 28 марта 1888 г. по 5 ноября 1902 г. — секретарь юридического факультета<sup>12</sup>, с 5 ноября 1902 г. по 1 сентября 1910 г. — декан того же факультета<sup>13</sup>, а с 1 сентября 1910 г. по 8 сентября 1912 г. — проректор указанного факультета<sup>14</sup>.

Период работы в Новороссийском университете был отмечен активной научно-исследовательской работой, в рамках которой Александр Иванович многократно направлялся в командировки — как за границу, так и в различные регионы Российской империи. С 1890 по 1912 гг. таких научных поездок насчитывается семь<sup>15</sup>.

Итогом этих изысканий и углубленного изучения литургико-канонических источников стала подготовка и успешная защита докторской диссертации на тему «Тайная исповедь в православной восточной церкви» в Казанской духовной академии<sup>16</sup>. 13 апреля 1892 г. Совет академии удостоил А. И. Алмазова степени доктора церковного права за представленное сочинение, которое также было отмечено премией митрополита Московского Макария в размере 1 000 рублей<sup>17</sup>.

Как отмечает священник Михаил Желтов, «в этом уникальном по охвату и тщательности разработки материала сочинении автор на основе изученных им 189 греческих, 12 южнославянских и 427 русских рукописей, а также многочисленных печатных изданий исследует историю чинопоследования исповеди в правосл. Церкви в X–XIX вв. с экскурсами в более ранние эпохи вплоть до апостольской»<sup>18</sup>.

4 января 1897 г. Александр Иванович Алмазов был назначен ординарным профессором Новороссийского университета по кафедре церковного права<sup>19</sup>.

<sup>8</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. № 5005. Л. 3.

<sup>9</sup> Желтов М., иер. Алмазов. С. 38.

<sup>10</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. № 5005. Л. 3.

<sup>11</sup> Там же. Л. 3.

<sup>12</sup> Там же. Л. 4.

<sup>13</sup> Там же. Л. 10.

<sup>14</sup> Там же Л. 11.

<sup>15</sup> См. подробнее: ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. № 5005.

<sup>16</sup> Там же. Л. 5.

<sup>17</sup> Там же. Л. 5.

<sup>18</sup> Желтов М., иер. Алмазов. С. 38.

<sup>19</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. № 5005. Л. 5.

Важной вехой в его биографии стало участие в работе Предсоборного Присутствия. 24 марта 1906 г. ученый был назначен членом Высочайше учрежденного при Святейшем Синоде Особого Присутствия для разработки и подготовки вопросов, подлежащих рассмотрению на предстоящем Поместном Всероссийском Соборе<sup>20</sup>. Будучи видным литургистом и церковным правоведом, профессор Алмазов внес значительный вклад в деятельность этого органа.

Высокий научный авторитет А. И. Алмазова подтверждается тем, что руководство Новороссийского университета оставило его в числе профессоров по истечении обязательного срока службы. 26 сентября 1909 г., после выслуги 25 лет по учебной части<sup>21</sup>, он был оставлен на службе еще на пятилетний срок. Кроме того, 29 июля 1912 г. А. И. Алмазов был утвержден в звании заслуженного профессора, также в связи с 25-летней выслугой лет в преподавательских должностях<sup>22</sup>.

Что касается содержания его лекций по церковному праву, то, как отмечает иерей Михаил Желтов, А. И. Алмазов характеризовал христианскую Церковь как «особый религиозный союз, сущностно отличный от других религиозных союзов своей богзданностью, наднациональным характером (в отличие от иудейской религии), особой целью — «достижение вечного общения человека с Богом» (в отличие от язычества), достижимостью этой цели благодаря наличию действенных, благодатных средств и возведением данного союза непосредственно к Божественному Основателю»<sup>23</sup>. Эти особенности, по мысли ученого, доказывают «самобытность установления и самостоятельность существования религиозного общества, называемого Церковью»<sup>24</sup>. Для его экклезиологических взглядов «характерно универсальное толкование догмата о единстве Церкви: «Не ограниченный... ни пределами времени, ни пределами известной части человечества, этот союз... есть и должен быть в мире единым»»<sup>25</sup>. Алмазов определял церковное право как «совокупность норм, определяющих как внутреннее устройство Церкви, так и внешние ее отношения как социального союза к другим союзам — религиозным и политическим»<sup>26</sup>.

В 1889 г. увидел свет «Краткий курс церковного права» А. И. Алмазова<sup>27</sup>. Как характеризует это пособие священник 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>28</sup>.

Таким образом, профессор А. И. Алмазов, будучи выходцем из Казанской духовной академии и учеником И. С. Бердникова, в своих научных взглядах последовательно придерживался традиций данной школы, основанных на историко-ведческом и историко-каноническом подходах к церковному праву<sup>29</sup>.

<sup>20</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. № 5005. Л. 7.

<sup>21</sup> Там же. Л. 9.

<sup>22</sup> Там же. Л. 11.

<sup>23</sup> Желтов М., иер. Алмазов. С. 38–39.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Алмазов А. И. Краткий курс церковного права: Лекции, читанные в Императорском Новороссийском университете экстраординарным профессором Александром Алмазовым в 1888–89 уч. году. 1889. Одесса, 214 с.

<sup>28</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>29</sup> См., напр.: Михайлов А. Ю. Церковное право в Казанской духовной академии // Православный собеседник. 2004. № 3 (8). С. 189–194.

8 сентября 1912 г. А. И. Алмазов был переведен ординарным профессором по кафедре истории Церкви в Императорский Московский университет<sup>30</sup>, что ознаменовало начало нового — московского — этапа в его биографии. Продолжая научно-преподавательскую деятельность, 3 февраля 1914 г. он был назначен ординарным профессором Московской духовной академии по кафедре церковного права с оставлением в должности при университете<sup>31</sup>. В МДА А. И. Алмазов преподавал до октября 1918 г.

В период работы в академии профессор придерживался консервативных взглядов на актуальные церковно-правовые вопросы. Так, протодиакон Сергей Голубцов, ссылаясь на Н. С. Педашенко, отмечает в своем биографическом справочнике: «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>32</sup>. Можно предположить, что А. И. Алмазов, как питомец Казанской духовной академии, был сторонником ее выпускника — ректора МДА епископа Феодора (Поздеевского).

Завершающий, дореволюционный период существования Московской духовной академии, оказавший непосредственное влияние на судьбу А. И. Алмазова, также заслуживает внимания. Согласно классному журналу лекций по церковному праву за 1917–1918 уч. г., профессор Алмазов полностью провел все занятия первого полугодия и перед началом второго убыл на каникулы<sup>33</sup>.

Однако к началу второго полугодия 1917–1918 г. он не вернулся в академию. Причину этого раскрывает письмо ректора МДА протоиерея Анатолия Орлова Святейшему Патриарху Тихону от 2 (15) октября 1918 г., в котором, в частности, сообщается: «Весною сего 1918 года ординарный профессор МДА по кафедре церковного права Александр Иванович Алмазов выбыл на каникулы в г. Сенгилей Симбирской губернии. События гражданской войны, протекавшие в течение всего летнего времени с переменным успехом, совершенно отрезали г. Сенгилей от Центральной России и Совету Академии до сего времени не удается войти в телеграфные сношения с профессором Алмазовым; очевидно, и он по каким-нибудь причинам, не имеет возможности явиться к месту службы. Между тем, в текущем 1918–1919 учебном году студентам IV курса Академии необходимо должны прослушать курс лекций по церковному праву и сдать выпускной экзамен по этому предмету, без чего не могут быть удостоены академических степеней и званий. В виду того, что вследствие исключительных обстоятельств переживаемого момента чтение лекций в Московской Духовной Академии в 1918–1919 учебном году продолжалось лишь до 1 ноября (ст. стиль), а производство выпускных и переводных испытаний студентов Академии закончится к 1 декабря 1918 г., Совет Московской Духовной Академии ходатайствует перед Вашим Святейшеством о разрешении поручить эти два месяца (октябрь и ноябрь 1918 г.) исполнение преподавательских обязанностей по кафедре церковного права имеющемуся в среде академической корпорации специалисту этого предмета — сверхштатному экстраординарному профессору Академии Илье Михайловичу Громогласову изъявившему на то свое согласие с производством ему из имеющихся в распоряжении Высшего Церковного Управления сумм особого вознаграждения за чтение лекций и производства испытаний в размере, какой найдет справедливым установить Высший Церковный Совет»<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. № 5005. Л. 11.

<sup>31</sup> Там же. Л. 12.

<sup>32</sup> Голубцов С., протодиак. Московская духовная академия в начале XX века. Профессура и сотрудники. Основные биографические сведения. М. 1999. С. 8.

<sup>33</sup> РГБ. Ф. 172. К. 162. № 16. Л. 24.

<sup>34</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. № 5005. Л. 17–17 об.

28 октября 1918 г. профессор А. И. Алмазов все же прибыл в Московскую духовную академию и представил ректору объяснение своей задержки. В своем обращении он указывал: «Прибыв в Академию для исполнения своих служебных обязанностей с большим запозданием, имею долг заявить Вашему Высокопреподобию, что такое запоздание вызвано исключительно моим весьма тяжелым болезненным состоянием, длящимся два месяца и лишившим меня возможности к передвижению. В подтверждение сего представляю при сем медицинское свидетельство врача г. Сенгиля г. Козлова, единственного, который <нрзб> за все время в г. Сенгилее»<sup>35</sup>.

В представленном медицинском свидетельстве, выданном местным врачом, констатировалось: «Свидетельство дано профессору Московской Духовной Академии Александру Ивановичу Алмазову в том, что он с 21 июля по 20 сентября сего года был болен тяжелой формой дизентерии. В настоящее время, как последствие дизентерии страдает карциномой толстой кишки и резко выраженной слабостью сердечной деятельности. Вследствие вышеозначенного заболевания своевременный отъезд профессора Алмазова в Москву состоится не мог»<sup>36</sup>.

Несмотря на прибытие в академию, А. И. Алмазов так и не приступил к чтению лекций в 1918/19 уч. г. Вероятно, этому помешали как тяжелое состояние здоровья профессора, так и общая ситуация, связанная с событиями гражданской войны и последовавшим закрытием Московской духовной академии.

Согласно письму профессора МДА И. Попова профессору Н. Н. Глубоковскому, Александр Иванович Алмазов скончался 15 марта 1920 г.<sup>37</sup> В том же году, как сообщает в своем письме Глубоковскому священник Василий Страхов, «Академия предполагает с 1 Мая начать второй семестр. И. М. Громогласова ведут на место А. И. Алмазова»<sup>38</sup>. Однако достоверно неизвестно, приступил ли И. М. Громогласов к чтению лекций, поскольку в классном журнале по церковному праву за 1918–1919 уч. г. отсутствуют какие-либо записи за подписью как Алмазова, так и Громогласова<sup>39</sup>.

Впрочем, как отмечает Т. А. Богданова в одной из своих статей, профессор Громогласов в переписке с Н. Н. Глубоковским «сообщал ему об основных событиях своей жизни. Так, 5 декабря 1916 г. он писал: “Возвращение к занятиям церковным правом для меня большая радость, а полученная возможность преподавать эту науку — исполнение заветной моей мечты со времен студенчества. Порадуетсяе Вы за меня или нет, во всяком случае примите уверение в моем неизменном уважении к Вам”. 25 мая 1917 г. Громогласов был восстановлен в звании сверхштатного экстраординарного профессора МДА. Читал лекции осенью 1918 г., 21 апреля / 4 мая (после смерти Алмазова) избран штатным профессором»<sup>40</sup>.

Профессор Алмазов оставил после себя значительное научное наследие. По оценке протоиерея Сергия Голубцова, он является автором «более 30 работ, среди которых ряд крупных трудов: по «Истории чинопоследований крещения и миропомазания» (Каз[ань], 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>41</sup>. Иерей Михаил Желтов подчеркивает, что «Алмазов является

<sup>35</sup> ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп.4. Д. № 5005. Л. 17.

<sup>36</sup> Там же. Л. 18.

<sup>37</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>38</sup> Там же. С. 314.

<sup>39</sup> РГБ. Ф. 172. К. 162. № 16. Л. 25.

<sup>40</sup> Богданова Т. А. Из академических «историй»: замещение кафедры церковного права в Московской духовной академии в 1910 г. // Вестник церковной истории. 2007. № 5. С. 40.

<sup>41</sup> Голубцов С., протоиерей. Московская духовная академия в начале XX вена. С. 8.

одним из крупнейших в русской науке издателей литургических текстов, почти каждое его исследование содержит исчерпывающую публикацию источников по теме»<sup>42</sup>. Важное место в его наследии занимает и «Краткий курс церковного права», изданный в Одессе в 1889 г.

Таким образом, Александр Иванович Алмазов, бесспорно, принадлежит к числу наиболее значительных фигур в духовном образовании и церковной науке рубежа XIX–XX вв. Канонист, ученик и последователь И. С. Бердникова, он достойно развивал традиции казанской школы с ее установкой на источниковедческий и историко-канонический подход. Изучение литургических и церковно-правовых памятников составило основу его научного метода, а теоретические изыскания находили практическое применение, что ярко проявилось в его работе в Предсоборном Присутствии. Наследие ученого, отличающееся фундаментальностью и тщательностью проработки материала, сохраняет свою актуальность и по сей день.

\* \* \*

Публикуемые материалы лекций по церковному праву, прочитанных профессором Московской духовной академии Александром Ивановичем Алмазовым во втором полугодии 1913/14 уч. г. и в 1914/15 уч. г., требуют специального рассмотрения.

Лекции второго полугодия 1913/14 уч. г. представляют собой краткий обзор ключевых источников церковного права, а также важнейших тем и проблематики данной дисциплины. Как указывал сам Александр Иванович в отчете о преподавании за 1913–1914 гг., «преподавание церковного права в истекшем учебном году имело место только во втором полугодии. В виду отмечаемой недостаточности времени, при чтениях по церковному праву и было обращено преимущественное внимание, — с одной стороны на основные положения, связанные с понятием церковного права, и с другой — на важнейшие источники, коими устанавливаются существенные нормы церковной организации и жизни, в их истории и наше время»<sup>43</sup>.

Всего во втором полугодии 1913/14 уч. г. профессором Алмазовым было прочитано 22 лекции и проведено 15 практических занятий. Представленный курс может быть структурирован в несколько тематических блоков:

1. История происхождения церковного права в Русской Церкви. (обзор церковно-государственных отношений с X по XX вв. в Русской Церкви);
2. Введение в науку церковного права (теоретические вопросы);
3. Обзор истории преподавания церковного права (разбор учебных пособий русских и зарубежных канонистов);
4. Источники церковного права (общие и местные);
5. Источники действующего права Русской Церкви (церковные и гражданские);
6. Состав Церкви. Вступление в Церковь.

Практические занятия по курсу церковного права были посвящены изучению вопросов брачного права Церкви, а также анализу статей из гражданских и церковных сборников законов, касающихся брака.

Содержание лекционных занятий 1914–1915 уч. г. в тематическом отношении существенно отличается от лекций предыдущего учебного года. Данный курс был более обширным как по составу, так и по количеству часов. За указанный учебный год профессор Алмазов провел 51 лекцию и 30 практических занятий. Тематический план курса состоял из следующих разделов<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Желтов М., иер. Алмазов. С. 39.

<sup>43</sup> Отчет о состоянии Императорской Московской Духовной Академии за 1913–1914 уч. год // Богословский вестник. 1914. Т. 3. № 10/11. С. 37.

<sup>44</sup> Отчет о состоянии Императорской Московской Духовной Академии за 1914–1915 уч. год // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 40

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 вопросам брачного права Церкви.

Публикуемые материалы лекций по церковному праву, прочитанных в Московской духовной академии во втором полугодии 1913/14 уч. г. и в течение 1914/15 уч. г., хранятся в Отделе рукописей РГБ<sup>45</sup> в составе классного журнала для записи содержания лекций для студентов 4 курса МДА.

Записи лекций велись дежурными студентами 4 курса, присутствовавшими на занятиях. В конце каждой записи имеется подпись Александра Ивановича Алмазова, а также его исправления и пометки.

Во вступительной статье приняты следующие сокращения названий духовных учебных заведений: КазДА — Казанская духовная академия, МДА — Московская духовная академия, и т. д.

Тексты публикуются по правилам современных орфографии и пунктуации с сохранением написания отдельных слов. Границы между листами обозначаются двумя вертикальными линиями (||), сведения о листах вынесены на поле. Сокращения и пропущенные слова раскрываются в квадратных скобках.

*Вступ. ст., публ. и примеч. диакона Андрея Зотина.*

\* \* \*

## **1914 год (второе полугодие)**

**13 января 1914 года.**

**1 лекция.** Главные моменты образования церковного права в Русской Церкви. I вв. Период зависимости от Византийской Церкви. Номоканон (Иоанна Схоластика). Устав князя Владимира. Некоторая самостоятельность русской церковной власти. Собор 1274 года. Митрополит Кирилл II. Зависимость церковной власти от государственной власти. Стоглавый собор 1551 года созданный по государственным соображениям Иоанном Грозным. 1650 год при Алексее Михайловиче.

**2 лекция.** Духовный регламент как завершения процесса образования церковного права в зависимости от государственной власти. 19-й век. Издание свода законов. Издание Книги Правил, Устава Духовных Консисторий. Образование комиссии (1868 г.) для издания полного свода законов по ведомству православного ипосеования. Безуспешность работ комиссии. Нужда не только в собрании законов, но в их создании. Последние годы. 1905 год. История «предсоборного» движения. Оценка современного момента как преддверья важных преобразований в церковном законодательстве. Необходимость церковного собора. ||

**14 января 1914 года.**

**1 лекция.** Наука церковного права имеет жизненное значение. Однако, неизл. I об. бежны в ней вопросы теоретического характера. <нрзб>. Таковы вопросы вводные. Своеобразные положения науки церковного права в круге наук академических, так и университетских (не связанность с другими науками). Название науки. Право — Церковь — религия. Термин «религия». Истинная религия — одна. Церковь — религиозный собор. Истинная Церковь — одна. Термин «Церковь». Греч. Εκκλῆσι

<sup>45</sup> ОР РГБ. Ф. 172 к. 161 № 17.

и крїаков. Церковь у германских и романских народов. Происхождение русского слова Церковь (болгарский язык = Екклѳіа)

**2-3 лекции.** Практические занятия. О постановках практических занятий по церковному праву. Программа теоретических лекций в наступающем году. Программа практических занятий. Вопрос о браке. Церковная и гражданская формы брака.

20 января 1914 года

**1 лекция.** Что такое Церковь? (окончание)

**2 лекция.** Что такое право?

21 января 1914 года

**1 лекция.** Церковь как высшее <нрзб> людей, соприкасается с областью права, и взятая сама по себе, и взятая в своих высших отношениях. Отличие норм церковного права от норм нравственного закона: по характеру и объему содержания, л. 2 по последствиям; || церковное право относится к внешним действиям, фактам, а нравственный закон к мотивам, душевным движениям. Церковное право, поскольку оно касается внутренних отношений в Церкви, может и должно быть независимым от государства и создаваться церковной властью. Также область церковного права <нрзб> касается внешних отношений и затрагивает интересы государства, не может быть независимой от государства.

**2-3 лекции.** Практические занятия. Разборы статей гражданских законов и Устава духовных консисторий по вопросу о браке. Возраст для брака, церковное совершеннолетие и прочее.

27 января 1914 года

**1 лекция.** Место церковного права в общем понятии права. Мнения ученых о церковном праве, как части публичного права — взгляд на церковное право, как часть государственного права — мнения ученых, что церковное право — часть того и другого. Разбор мнений. Понятие церковного права на почве Священного Писания. || Церковное право — явление очень сложное. Отдельные виды церковного права. Нормы Божественного права и права человеческого. Право церковное и право церковно-гражданское. Писанное и неписанное право (обычное). Различия обычаев.

**2 лекция.** Мир православный и инославный. Отсюда православное и инославное право. Мнение Остроумова<sup>46</sup>, что право инославных церквей — ничтожно по своему значению, так как Церковь собственно едина. Неправильность этого мнения. Разница в понимании Церкви с догматической и юридической точек зрения. Церкви римо-католиков и армяно-григорианская имеют исторические основания считать себя церквями. Сама Православная Церковь признает инославные вероисповедания. Католики и другие принимаются не через крещение. Принятие в сущем сане... Разница в догматах православных от инославных. Отсюда разница в церковном устройстве и церковном отправлениях. А, следовательно, общее права быть не может. По району православной церкви — право можно разделить на вселенское (универсальное) и местное. Возражение профессора Суворова<sup>47</sup> и разбор его. Церковное право публичное и частное. Объем права церковного, церковно-государственного и <нрзб> вероисповедного... Право действующее и право историческое. Наименование науки церковного права: каноническое право, церковное законоведение (старинное название). Церковное право. «Церковное

<sup>46</sup> Остроумов Михаил Андреевич — выпускник Московской духовной академии, канонист, доктор церковного права, заслуженный профессор кафедры церковного права Харьковского университета.

<sup>47</sup> Суворов Николай Семенович — канонист, ординарный профессор кафедры церковного права Московского Университета.

законоведение» Скворцова<sup>48</sup>, Иоанна еп. Смоленского<sup>49</sup>. Неправильность термина церковное законоведение. ||

### 28 января 1914 года

**1 лекция.** Терминология в наименовании науки церковного права. Термин л. 3 «Каноническое право». Канон (правило, образец). Употребление этого термина в разных областях, например, в области искусства. Употребление его в области юриспруденции, в церковной сфере. Широкое применение термина канон (с течением времени). Что же такое каноническое право? Неприемлемость термина канонического право. Мнение Павлова<sup>50</sup> в защиту этого термина. Опровержение его. Термин церковное право. Его соответствие содержанию науки.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. Разбор статей по вопросам, касающимся брака. О браках, совершенных по насилью, в сумасшествии, по безумию, по обману.

### 3 февраля 1914 года

**1 лекция.** Заключение общих вопросов о науке церковного права. Связь ее с прочими науками юридического круга. <нрзб> связь содержания церковного права с содержанием государственного права. Римское право, его влияние на церковное (вопрос <нрзб> о браке). Связь <нрзб> с правом административным. Область науки церковного права и области наук богословских (связь с догматическим богословием, учение о степенях иерархии, крещении и. т. д.). Исторические точки зрения, под которые <нрзб> наука церковного права <нрзб>. || К чему <нрзб> на- л. 3 об. правляется наука церковного права при ее связи с юридическими и богословскими науками? При правильной конструкции науки церковного права, как имеющей свой собственный <нрзб>, необходимо отличать <нрзб> понятие церковной <нрзб> от гражданских и <нрзб>. Наука церковного права должна быть наукой <нрзб>. Какого метода должна она держаться? Ненаучный метод изучения <нрзб> в исторических <нрзб>. Сравнительный, историко-генетический методы.

**2 лекция.** Обзор истории преподавания церковного права. Наука церковного права и <нрзб>.

### 10 февраля 1914 года

**1 лекция.** История преподавания науки церковного права в университете с 1863 года и академии с 1869 г. Труды по церковному праву. Системы церковного права. Система (1848 года) протоиерея Скворцова («Записки»). Характер системы Скворцова, содержание... Труды Иоанна еп. Смоленского. 1851 г. Опыт курса церковного законоведения. Деление системы церковного права на три части (введение, теоретическая часть, практическая часть) по планам Иоанна Смоленского. В труде Иоанна Смоленского эти планы не осуществлены. || Система Н. Соколова<sup>51</sup> профессора Московского университета (в 2-ух выпусках). Применение им западных исследований по церковному праву. Незаконченность. Система священника Альбова<sup>52</sup> («Курс церковного права»). Появление программы по церковному праву в университете. — оживление науки церковного права. Появление системы Бердникова<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> Протоиерей Иоанн Михайлович Скворцов — канонист, доктор богословия, заслуженный ординарный профессор Киевской духовной академии.

<sup>49</sup> Иоанн (Соколов) епископ Смоленский и Дорогобужский — канонист, доктор богословия.

<sup>50</sup> Павлов Алексей Степанович — канонист, ординарный профессор Московского Университета.

<sup>51</sup> Соколов Николай Кириллович — канонист, профессор Московского Университета и Московской духовной академии.

<sup>52</sup> Протоиерей Михаил Петрович Альбов — канонист, выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, профессор богословия Санкт-Петербургского Лесного института.

<sup>53</sup> Бердников Илья Степанович — канонист, заслуженный ординарный профессор Казанской духовной академии.

**2 лекция.** 1888 год. «Курс церковного права» Бердникова. 1889 г. — Дополнение. 1889 г. — Курс Суворова. Курс Бердникова построен на канонических началах. Курс Суворова — иного характера, под влиянием западной системы. Содержание курса Бердникова... Содержание курса Суворова: исторический очерк, источники, <нрзб> действ права, отношения между Церковью и государством. В курсе Суворова исторические части отделены от догматических. У Бердникова не так. В курсе Суворова материал исключительно юридический, он избегает богословского материала. Еще о некоторых достоинствах и недостатках курсов Суворова и Бердникова. Система Павлова. Содержание. Оценка курса Павлова, как лучшего церковного курса. Переводные курсы. 1. Митрополита Румынского <нрзб>. 2. Епископа Никодима Милаша. 3. С немецкого Шульца и др. Оценка переводных курсов. Специальность методов по отдельным вопросам церковного права. Журнальные статьи как в духовных, так и в светских журналах. Отсутствие библиографии по вопросам церковного права. Исключение — издание профессора Красножена<sup>54</sup> (брошюры). Конечно не полные... Попытки профессора Алмазова <нрзб>. Трудность этого дела. ||

11 февраля 1914 года

- л. 4 об. **1 лекция.** Источники науки церковного права. Два периода в истории церковной жизни (до IX в. и с IX века). Характерные особенности источников первого и второго периодов. В первом периоде образовались источники общеканонического права. Во втором периоде источники местного права... Две половины первого периода (до и после 313 г.). Священное Писание как источник церковного права. В Евангелии указывается на универсальный характер Церкви. На Ее отличие от политических сочленений, на состав Церкви (пастыри, пасомые), на условия вступления в церковь, на возможность третьего класса лиц в Церкви (косвенное указание на монашество), на церковную власть и ее права и обязанности, на отношение Церкви к другим сочленениям — государству, к иноверцам и прочее. В Посланиях Апостольских есть указания по тем же пунктам, есть и другие частные, например, на брак христианина с иноверцем, на отношения к гражданским властям и прочее. Апостольские Постановления от Лица Господа и от своего лица (нормы Божественного и человеческого права). Вопрос о применении указаний Св. Писания по вопросам церковного права в качестве норм церковного права. Взгляд по этому вопросу католических, григорианских<sup>а</sup> <нрзб>., и Православных Церквей... (католики смотрят на указания<sup>б</sup> <нрзб>. Священного Писания как на нормы неподлежащие изменению, григорианские церкви<sup>в</sup> <нрзб> наоборот, как на нравственные заповеди, которыми надо лишь руководствоваться, Православные Церкви занимают середину и частью принимает <нрзб> Священное Писание как нормы <нрзб>, частью <нрзб> неприменимыми в условиях настоящего времени). ||
- л. 5 **2 и 3 лекции.** Практические занятия. Разбор пунктов 3, 4 и 5 205-ой статьи Устава духовных консисторий по вопросу о браках незаконных и недействительных.

26 февраля 1914 года (вторник)

**1 лекция.** Сфера применения Священного Писания в области церковного права очень ограничена. Евангелисты и апостолы не имели ввиду дать кодекс канонических правил (Книга Деяний об устройстве Церкви). Апостольское предание как источник церковного права. Свидетельство Святого Иринея Лионского об обязательности правил церковного устройства, дошедших от апостолов. Тертуллиан. Свидетельство об Апостольском Предании. 91 правило Василия Великого о том же. Преданный обычай как источник церковного права. Свидетельство Тертулли-

<sup>а</sup> слово григорианских зачеркнуто; <sup>б</sup> слово указания зачеркнуто; <sup>в</sup> слова григорианские церкви зачеркнуты

<sup>54</sup> Красножен Михаил Егорович — канонист, профессор Юрьевского Университета.

ана говорит об обычае. Апостольское Предание и обычай не одно и то же. Предание хотя и не записано, но базируется на определенном словесном постановлении. Обычай же — норма, не имевшая за себя словесного распоряжения, а вошедшая путем установившейся практики, постепенно. Обычаи были различны в разных местах <нрзб>. И Предание, и обычай с течением времени записывались. Отсюда, в первых 3-х веках ряд произведений. Три главных произведения — Дидахи, Постановления Апостольские и Учение 12-ти Апостолов.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. ||

### 3 марта 1914 года (понедельник)

**1 и 2 лекции.** Разбор древних кодексов церковного права. Учение Апостолов, л. 5 об. Дидахи, Апостольские Постановления.

### 4 марта 1914 года

**1 лекция.** Апостольские постановления. Состав их. <нрзб>. Шесть первых книг. 7 Книга <нрзб>. Повторение первых Шести. Дидаскалия Апостолов как <нрзб> Апостольских Постановлений. 8 книга содержит древний устав литургий. По времени происхождения 8 книга памятник поздний. Отрицательное отношение Западной Церкви к Апостольским Постановлениям. Упоминание об Апостольских Постановлениях <нрзб>, у Епифания Кипрского, во 2 правиле Трульского Собора, который отверг канонический авторитет Апостольских Постановлений. Правила Святых Апостолов, историческая судьба их. Время составления их (нач. IV века). Научные обследования этого Кодекса (XVI в.)

**2 и 3 лекция.** Практические занятия. ||

### 10 марта 1914 года

Лекций не было.

л. 6

### 11 марта 1914 года

Лекций не было.

### 17 марта 1914 года

**1 лекция.** Источники действующего права Русской Церкви. Русская Церковь есть нечто самостоятельное и <нрзб> часть вселенской церкви. Отсюда два вида источников права Русской Церкви. Источники общего происхождения и источники русского происхождения. Кормчая книга и Книга Правил, как источники общего происхождения. Кормчая = книга для управления (корма). Издание 1649–50 гг. Издание 1653 г. при Никоне. Несовершенство издания. Попытки исправить. Перевод Священного Синода 1787 г. Последнее издание в 1836 году. <нрзб>. Важное значение Кормчей книги. Разложение на 70 глав. 2 части. Первая — каноническая. Вторая — с церковно-гражданскими постановлениями. В первой части содержится содержание Номоканона Фотия, канонические правила в хронологическом порядке. Изложены правила сокращенно. Прилагаются краткие толкования (из Аристина). Первая часть с 1 по 38 главу. Вторая часть с законами церковно-гражданскими. Юстиниановскими и др. Извлечения из Номоканона Иоанна Схоластика и Номоканона Фотия... Содержание по главам 42, 43, 44, 45, и т. д. 46 — уголовный кодекс, 48 и 49. 48 — памятник Византийского права Василия Македонянина, 49 — Льва Исаврянина... 50, 51, 52 брачное право || Темное происхождение 50 гла- л. 6 об. вы. Две диссертации по поводу этой главы. Дальнейшие главы не имеют большого значения. 59 гл. — чисто русского происхождения. 61, 62, 63, 64 — правила Василия Великого о монашестве. Последняя глава — извлечение из Никона Черногорца. Вводные главы об отпадении католической западной церкви и о христиан-

стве на Руси. Цель этих глав: показать, что Русская Церковь есть пятый Патриархат, заменяющий Римский Патриархат.

**2 лекция.** Книга правил. Инициатива издания ее со стороны Синода и со стороны государственной власти. Образование особой комиссии для издания Книги Правил. Расположение правил по степени важности, а не в хронологическом порядке. Правила издаются в полном тексте, а не сокращенно, в новом переводе. Примечания в книге правил — суть лишь археологические справки, не имеющие канонического значения. Книга Правил, более удобное руководство, чем Кормчая. Дефект ее — отсутствие комментариев. Издание комментариев частными лицами и общественное издание Обществом духовного просвещения<sup>55</sup>. При Христианском Чтении изданы комментарии Никодима, заслуживающие особого внимания. Кормчая книга и книга правил главные источники не местного происхождения. Еще надо упомянуть Номоканон 1720 г., и др. Изданные в Южной Руси. Изменения редакции Номоканона. Покаянные правила Большого Третьяка. || Зарождение Номоканона к 14–15 вв. относится 228 глав его. Теперь Номоканон потерял свое значение. Источники церковного права русского происхождения (квалифицированные и неквалифицированные). Духовный Регламент. Произведение светской и церковной власти. Повод к его составлению — учреждение Синода. Составитель Феофан Прокопович. Исправлял государь. Затем рассматривал еще Сенат с представителями освященного Собора. Подписи. Два церковных собора в Казани и Москве для сбора подписей епископских и других. Опубликовано его, время опубликования 1721 г. 25 января. Создание Регламента: организация Синода, права и отношения. 3 Отдела. 1. Общие положения. 2. Дела церковному управлению подлежащие. 3. Лица духовные, составляющие Синод и их права... 1 Отдел. 9 пунктов в защиту коллегиального управления. Седьмой пункт 2 отдела. И здесь более рассуждений <нрзб> точных положений. Главное внимание духовному образованию. 3 отдел об обязанностях членов Синода и прочее. Вопросы об епархиальном управлении в Регламенте не разработаны. Они разработаны в Уставе духовных консисторий 1841 г. Вторая редакция его. 4 части 1. Общие положения. 2. О распространении веры и прочее. 3. О церковном суде (о самой духовной консистории) 4?<sup>56</sup>. Инструкция благочинных церквей. ||

### 18 марта 1914 года

л. 7 об. **1 лекция.** Инструкция благочинных церквей. Инструкция благочинных монастырей. О приходе есть лишь отдельные законодательные акты, а полной инструкции нет. Инструкция церковному старосте. Положения о церковно-приходских попечительствах. Положение о церковно-приходских школах. Положение о церковно-приходских советах. Итак, полного устава церковно-приходской жизни нет. Была попытка на Предсоборном Присутствии и сейчас существует несколько проектов, но до сих пор проекты остаются без движения. Неквалифицированные источники. Высочайшие повеления, резолюции, указы, их множество. Синоду в Регламенте дано право издавать указы без Высочайшего утверждения. Это не законы, но эти указы имеют тоже значение как источники действующего права. Распоряжения епархиальных властей, как церковно-практический материал. Итак, сумма источников церковного права очень не малая. Свод законов Российской Империи тоже источник церковного права. 1 том. Основные законы об отношениях Церкви и государства. 2 том. О губернских учреждениях, земских, городских. Священники могут быть членами городской думы. 3 том. Законы о службе гражданской. Здесь о духовно-учебной службе, о пенсиях. 4 том. О повинностях земских и лич-

<sup>55</sup> Официальное название — «Московское общество любителей духовного просвещения», российское научное и просветительское общество.

<sup>56</sup> В тексте нет указаний.

ных. Здесь о земельных повинностях <нрзб>. 5 том. О квартирном налоге, о гербовом сборе. 6–7 тома. <нрзб> отношения к церкви, хотя <нрзб>. 8 том. Устав <нрзб>. 9 том. О состояниях, белом и черном духовенстве. 10 том. Гражданские законы, семейное и имущественное право. Все предметы, имеющие отношение к церковной жизни. 11 том. Торговый устав. Церковь имеет тоже торговлю. Вексельный устав. Устав иностранных исповеданий. 12 том. Строительные уставы. 13 том. <нрзб> право. О благосостоянии и <нрзб> граждан, врачебный <нрзб> устав (погребения, связывающие с этими уставами). || 14 том. О предупреждении преступлений. 15 том. Кодексы наказаний уголовных <нрзб>. 16 том. Уставы уголовного и гражданского судопроизводства. Здесь, например, о духовных лицах есть и их подсудности... Полное собрание распоряжений по ведомству православного исповедания — для составления его работает комиссия с 1869 года, но еще цель не достигнута. При Синоде еще издаются архивы Синода — итак еще нет полного собрания. Частные сборники с уставами начали издаваться с 1875 года. Журнал «Духовная беседа»<sup>57</sup>, Янышева<sup>58</sup>, «Церковный вестник» при Санкт-Петербургской духовной академии, с официальной частью. В 1888 году организовали «Церковные ведомости» — синодальный орган. Это единственное издание с распоряжениями по церковным делам.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. ||

24 марта 1914 года

**1 лекция.** Церковь, состав Ее. Клир и <нрзб>. Каким актом <нрзб> возможность л. 8 об. быть членом Церкви? Этот акт крещение. Другие акты — миропомазание и покаяние. Условия совершения Крещения. Совершение таинства Крещения: епископ, священник и в исключительных случаях даже лица, не принадлежащие к клиру. Способ совершения Крещения. Законоположения о принятии лиц римско-католического исповедания с сохранением иерархической степени. Невозможность выхода из церковного общества. Закон <нрзб> 1905 года «о переходе из одного исповедания в другое». <нрзб>.

**2 лекция.** Практические занятия. ||

1914-1915 учебный год

9 сентября 1914 года

1 лекции и практических занятий не было.

л. 9

15 сентября 1914 года

**1 лекция.** Значение изучения церковного права. Значение Церкви в частной и социальной жизни. Влияние Церкви на государственную жизнь в эпоху арианских движений, в эпоху иконоборчества. <нрзб> влияния церкви на историю западных <нрзб>. Значение Церкви в русской истории и в истории других государств. Влияние Церкви на духовную жизнь человечества. Понятие церковного права. Интерес в обществе к вопросам церковной жизни. Причины необходимости изучения церковного права. Программы чтений в текущем году. Рассмотрение источников действующего церковного права. Связь источников церковного права с источниками историческими. || Две категории источников церковного права. л. 9 об. 1). Источники местного происхождения. 2) Источники, заимствованные Русской Церковью от Восточной Церкви вообще.

**2 лекция.** Кормчая книга — книга правил. Влияние Кормчей книги. Историческая судьба Кормчей книги. Мотив для напечатания Кормчей книги в 1/2 17 столе-

<sup>57</sup> Еженедельный журнал издававшийся в 1858–1876 гг. в Санкт-Петербурге. Основан Новгородским и Санкт-Петербургским митрополитом Григорием (Постниковым).

<sup>58</sup> Протопресвитер Иоанн Янышев — богослов, церковно-общественный деятель.

тия (1648 г.) при патриархе Иосифе. Содержание Кормчей книги. Деление Кормчей на главы. 1). 1–41 гл. 2). 42–70 гл. Номоканон. 14 отделений Номоканона — хронологическое собрание канонов. Комментарии Аристина и Зонары. 2 часть Кормчей книги. Рассмотрение 42 гл. книги Кормчей, представляющей отдельный сборник. 43 гл. — 3 новеллы Алексия Комнина. 44 гл. — свод византийских постановлений. 45 гл. — извлечения из Ветхого Завета. 46 гл. — сборник славянского происхождения. 48 и 49 гл. — памятник византийского права и. т. д. 59 гл. — чисто русского происхождения. ||

#### 16 сентября 1914 года

- л. 10 **1 лекция.** Предварительные статьи в книге «Кормчая». Заключительные статьи. Дефекты Кормчей книги. Книга Правил. Сравнение Книги Правил с Кормчей книгой. Текстуальное их различие. Достоинство Книги Правил сравнительно с Кормчей книгой. Издание святоотеческих правил Обществом любителей духовного просвещения. Труды епископа Никодима и епископа Иоанна Смоленского. Номоканон в приложении к Большому Требнику — источник церковного права. Объем его 220 глав. Руководственная идея этого номоканона — для приходской практики священника.
- 2 и 3 лекции.** Постановка практических занятий по церковному праву.

#### 22 сентября 1914 года

**1 лекция.** Духовный Регламент и его происхождение. Содержание и значение Духовного Регламента, как канонического источника.

- 2 лекция.** Устав Духовных Консistorий как источник церковного права в настоящее время. Издан в 1837 году в параллель гражданскому Своду Законов Российской Империи. Исправление и переиздание с || Высочайшего разрешения 21 марта 1838 года. Деление Устава по содержанию на четыре части. Новая редакция Устава от 9 апреля 1883 года. Необходимость дополнения Устава законами, вышедшими в силу с 1904 году и <нрзб> в Уставе. Инструкция благочинных Церквей. Инструкция церковным старостам, как источник церковного права нормирующий жизнь прихода. Проект переустройства прихода в Предсоборном Присутствии. Книга о должностях пресвитеров приходских и ее происхождение.
- л. 10 об.

#### 23 сентября 1914 года

- 1 лекция.** К источникам действующего церковного права относится и свод законов Российской Империи. 1 том, например, включает в себе положения о вере. К церковному праву относится положение о браке лиц Императорской фамилии. 8 том содержит законоположения о лесном хозяйстве. Особенно большое значение имеет 9 том, в котором трактуется о состоянии белого и черного духовенства. 10 том включает законы о брачных делах. 13 том содержит устав о погребении. 14 том трактует о преступлениях против веры и Церкви. 16 том включает законоположения о судопроизводстве над духовными лицами. Кроме того, существует отдел источников неквалифицированных. Это множество указов, Высочайших повелений, резолюций, в особенности указов, изданных Св. Синодом по праву даным Духовным Регламентом. || Предпринято издание полного собрания распоряжений по ведомству православного исповедания в 1868 году. Кроме того, издаются материалы архива Святейшего Синода и издание доведено до царствования Императрицы Елизаветы Петровны. Кроме того, к источникам церковного права относятся и епархиальные распоряжения. К сожалению, они не опубликованы.
- л. 11 **2 и 3 лекции.** Практические занятия. Рассуждали по вопросу о бракоразводных делах и читали статьи по этим делам из Устава Духовных Консistorий.

#### 24 сентября 1914 года

Лекций не было.

### 6 октября 1914 года

**1 лекция.** Частные сборники с уставами начали издаваться с 1859 г. <нрзб>. Церковные ведомости. Необходимость полного кодекса церковных законов. О крещении, <нрзб>, о деталях этого акта, <нрзб>, о лицах, совершающих крещение, о восприемниках. ||

### 7 октября 1914 года

**1 лекция.** Права и обязанности восприемников. Причисление инославных л. 11 об. к православию.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. Вопросы о разводе. Элементы бракоразводного процесса.

### 13 октября 1914 года

**1 лекция.** Принципиальный взгляд на возможность ухода верующих из Православной Церкви. История законодательства по этому вопросу.

**2 лекция.** Закон 1905 года относительно перехода членов Православной Церкви в другие вероисповедания, и обратно. Оценка его с церковной и государственной точек зрения. ||

### 14 октября 1914 года

**1 лекция.** Закон 17 апреля 1905 года о переходе лиц православного исповедания в инославие и наоборот. Другие законы и постановления по этому же вопросу. Личный состав церковного общества. Права и обязанности лица как члена Церкви.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. Вопрос о разводе.

### 27 октября 1914 года

**1 лекция.** Второй класс в личном составе Церкви Христовой. Иерархия. Смесь терминов клир и духовенство. Степени иерархии. Епископ, священник и диакон. Происхождение степеней. Опровержение взгляда <нрзб> в первохристианской церкви власть <нрзб> степеней были Апостолы, пророки и учителя. Понятие о степени епископа и отличительные права его. Понятие о степени пресвитера и диакона. Условия вступления в класс иерархический. Рукоположение в таинстве священства. Термин «хиротония», «хиротесия». Предуготовительный и совершительный момент <нрзб> вступления в клир. Предуготовительный момент избрание. Участие в избрании <нрзб> степень епископа и мирян. ||

**2 лекция.** Избрание на степень епископа. История порядка избрания в 1-ых л. 12 об. 3-ех столетиях согласно «Апостольским постановлениям». Ограничение участия мирян в эпоху Вселенских Соборов во избрании в епископа в пользу епископов — избирателей. Порядок избрания в Древней Руси и в наше время, в синодальный период. Избрание на степень священника и диакона. Степень участия мирян в избрании священника и диакона в первые века и у нас в Древней Руси и синодальный период. Невозможность восстановления практики Древней Церкви в деле избрания епископов в наше время. Тоже самое и в отношении к священнику и диакону.

### 28 октября 1914 года

**1 лекция.** Причины невозможности близкого участия мирян в деле избрания для себя священнослужителей коренящиеся в условиях современной жизни. Рекомендация прихожанами кандидатов на степени священнослужителей. Совершительный момент при возведении на степени священнослужителей. Неповторимость хиротонии. Каноническая <нрзб> при возведении на степени <нрзб>. 10 правило Сардикийского собора. Субъект и объект таинства хиротонии. Совершители таинства при хиротонии во епископа — собор епископов, во священника и диакона — епископ.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. Вопрос о разводе. Условия развода. Физические и психические. ||

### 3 ноября 1914 года

л. 13 **1 лекция.** Формальные условия необходимость для обладания иерархическими правами. Различия в этом отношении между Церковью Новозаветной и Ветхозаветной, где иерархические права давались понаследству. Всесторонний характер одних условий в Церкви Новозаветной. Условия эти принято рассматривать с отрицательной стороны т.е. со стороны препятствий, причем последние разделяют на две категории: независящие от воли посвящаемого в клир и зависящие от последнего exdefecto. Инославные исповедания посвящаемого exdefecto как условие вступления в клир: противоречие в этом пункте между каноническими положениями и сложившейся практики. Отрицательное решение вопроса о диаконах с канонической точки зрения. Препятствия exdefecto: defectum <нрзб>. Комплекс постановлений по этому вопросу. Мнение Стоглавого Собора о увеличении числа <нрзб> для посвящаемого. Неустойчивый характер канонических постановлений. Позволяющий отступать в исключительных случаях от нормы. Примеры такого отношения в истории (св. Афанасий Александрийский), в Русской Церкви — митр. Макарий. Глубокие <нрзб> значения указанных канонических норм. ||

л. 13 об. **2 лекция.** Дефекты <нрзб> организации посвящаемого как препятствие к вступлению в клир (Ап. Прав. 77–78). Расхождения в этом <нрзб> Церковью Восточной и Западной, а <нрзб> и отличие практики Церкви Восточной от практики Церкви Западной. Канонический характер практики Церкви Восточной. Дефекты в образовании посвящаемого. Образование необходимо для дела учительства. Канонические постановления (2 пр. 7 Вселенского Собора) по этому вопросу. Требования предъявляемые в этом отношении Древней Русской Церковью. Расширение этих требований с времени Петра Первого <нрзб> характера безусловности в этих требованиях. Запрещение посвящать неофитов, лиц, крещенных при каких-либо исключительных обстоятельствах. <нрзб>

### 4 ноября 1914 года

**1 лекция.** Препятствия морального характера. Недостаток веры, <нрзб>, убийство (правила Григория Нисского, Василия Великого). Препятствия, вытекающие из частного и публичного <нрзб> посвящаемого (Апост. прав. 81, 82, 83): требуется полная свобода от государственных и общественных обязанностей, а также свобода как частного лица. Требования в отношении семейного положения посвящаемого: (Ап. прав 17, 18, 19) известный характер брака (абсолютный (неразборчиво)).

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. Развод вследствие (неразборчиво) отсутствия ссылки одного из супругов. ||

### 10 ноября 1914 года

л. 14 **1 лекция.** Ограничение иерархической правоспособности лиц в зависимости от общественного положения их. Препятствия, вытекающие из публичных и частных отношений. Необходимое условие правоспособности — абсолютная свобода от гражданской и военной службы. Брачное состояние. Препятствия к священству вытекающие из особенностей брачного состояния кандидата: брак с актрисой, блудницей и т. п. Мотивировка канонических ограничений. Брак в родстве как препятствие к священству. Безбрачие епископов. Монашеское состояние епископов. Каноническое и историческое освящение вопроса о монашестве епископов.

**2 лекция.** Продолжение выяснения вопроса о влиянии брачного состояния и его особенностей на лиц, стремящихся к поступлению в клир. Возрастной ценз безбрачных членов клира. Оценка предельной возрастной нормы кандидатов свя-

шенства. Препятствия к священству являющиеся результатом проявления свободной воли кандидата священства.

11 ноября 1914 года

**1 лекция.** Меры гарантирующие недопущения недостойных лиц в клир. Историческое развитие этих мер. Предварительное испытание кандидатов. Исповедь перед рукоположением и ее особенности. Учительность членов клира. Соответствие их поведения высоте иерархического служения. Особая строгость церковных канонов к нравственным поступкам членов клира. Посторонние занятия несовместимые со званием членов клира: ростовщичество, торговля. Ограничение некоторых занятий, относящихся к личной, частной жизни членов клира: карточная игра, охота, посещение театральных представлений и конских ристалищ. Мотивировка || этих ограничений.

л. 14 об.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. Чтение и комментирование статей о поводах к разводу из тт. X, XI, XIV Свода Законов Российской Империи: разводе в случае потери одним из супругов всех прав состояния.

18 ноября 1914 года

Лекций не было.

24 ноября 1914 года

**1 лекция.** Нравственные обязанности членов клира. Недопустимость для членов клира развлечений и удовольствий с нравственной и канонической точек зрения. Вопрос о внешних отличиях членов клира: одежда, длинные волосы, борода. Мотивы, побудившие к установлению однообразной одежды и других внешних особенностей членов клира. Исключения из установившегося обычая относительно одежды. Последствия не соблюдения правил относительно внешних отличий членов клира. Привилегии членов клира: 1) привилегии <нрзб> — права представителей иерархии, связанные с личностью <нрзб>. ||

2 декабря 1914 года

**1 лекция.** О состояниях известных под названиями «клир» и «монашество». Отношение церкви к лицам, утратившим иерархическое звание. Выход из духовного звания двух родов: 1) когда лицо исключается из клира в силу действий, намеренность которых требует удаления из состава клира. 2) когда лицо по собственному желанию оставляет свое состояние принадлежности к клиру. <нрзб> влекущие исключения из клира членов ее <нрзб> — епископ, священник, диакон. Лишение иерархической степени обычно распространяется на низших лиц клира — лишение епископской степени явление <нрзб> редкое. Практика древней христианской Церкви по-видимому не знакома с добровольным оставлением сана, на что указывает отсутствие определенных указаний на отношение церкви к подобным явлениям до 4 века. Это явление подтверждает, что избрание членов клира предвзялось долгим искусом и требовало достижения определенными правилами. Предельность возраста. Запрещение <нрзб> из состояния клира. Догматическое развитие <нрзб> и догматические постановления Церкви. ||

**2 лекция.** 4 Вселенский собор высказывает категорическое запрещение оставлять иерархическое состояние. На лиц, оставляющих сан налагалось тяжелое наказание, сопровождаемое анафемой. Такое лицо подвергалось двойному наказанию: лишению сана и отлучению от христианского общества. Новеллы Юстиниана и постановления других императоров подтверждают такие же отношения к упоминаемому явлению. Наказания, высказанные 4 Вселенским собором, налагаются на лиц, добровольно оставивших сан и в 14 веке — как видно из распоряжений

- митрополита Киприана и в 17 веке — из распоряжений епископа Михаила. Отрицательное отношение в Русской Церкви на добровольное оставление сана, запечатленное под народным наименованием таких лиц «растригой». Со времени Петра I сознание Церкви и нужды были направлены по другому руслу. Оставление сана становится мыслимым. Формальная процедура — лицо, желаемое снять сан подает заявление начальству. Начальство дает 3 месяца на обдумывание и в этот
- л. 16 период увещает сначала перу духовных лиц и затем увещается сам епископ. || Снятие сана разрешается уже Святейшим Синодом. Выход влечет невыгодные последствия как в духовном, так и в гражданском отношении. В других Церквях и по законам Византийской империи — отлучение от Церкви и причисление к коллегии <нрзб> обязанности (сборе податей, сопровождающийся потерей имущества). При Петре I в Русской Церкви доводилось лицам даже быть <нрзб> и учителями в школах <нрзб>. Теперь действующее право в случае снятия сана запрещает в течение 10 лет поступать на государственную и общественную службу — не дает возможности даже участвовать в избирательных собраниях. <нрзб> дает возможность поступать на должность, соответствующую образованию. Отличия, получаемые в иерархическом состоянии — не возвращаются. Формулярный список <нрзб>. Лишение сана считается <нрзб>. Церковное право ходатайствует о <нрзб> состоянии лица, свидетельствует о <нрзб> его нравственного совершенства. Допуск на государственную службу после 10 лет в другой только епархии. Обычный мотив снятия сана — ранее вдовство. Государственная дума в 1904 году выработала за
- л. 16 об. конодательство || об <нрзб>дозволение занимать должность в других епархиях — законопроект оставлен в государственной <нрзб>до сих пор и проведен не будет.
- 3 лекция.** Практические занятия. Чтение и комментирование статей 373 и 374 о поводах к разводу из тома XI Свода законов Российской Империи ч. I.

8 декабря 1914 года

- 1 лекция.** Практика Русской Церкви в отношении поставления в клир. Отступление Русской Церкви от канонического порядка. 1) в практике поставления из низшей должности в высшую (по 10 правилу Лаодикийского Собора при возведении на высшую степень из низшей должно в последней пробыть долгое определенное время). Во 2-ых в условиях, предъявляемых к лицу поставляемого в клир (в отношении возраста: канонические правила требуют поставления во диакона не моложе 25-ти
- л. 17 лет, во священника 30-ти; в Русской Церкви не соблюдается). || В 3-их, в требованиях умственного развития (7-го Вселенского Собора правила требуют от клириков ясного разумения Священного Писания — высокой степени богословского образования. У нас часто не соблюдаются подобные требования). В 4-ых, в отношениях церковных и гражданских прав клириков. Монашество как особый элемент личного состава церковного общества. Разнотчение по этому вопросу в науке канонического права. 1. Профессор Суворов в своем курсе церковного права не признает монашество особым классом церковного общества. Историческое начало монашества. Некоторые (профессор Киевской духовной академии и Университета Филипп Терновский<sup>59</sup>) отрицают самобытность его явления в лоне Христианской Церкви находя аналогии ему в других религиозных обществах: буддизм, брахманизм и еврейской религии (секта назореев). Неправильность подобного взгляда. Не отрицая аналогии мы должны признать, что монашество возникло там по совершенно особым соображениям. Христианское же монашество может возникнуть только на христианской почве. Обо-
- л. 17 об. снование монашества в Священном Писании: Евангелие || Мф. 18 гл. и 7 гл. I Послания к Коринфянам. Монашество в собственном смысле: Египет — родина монашества. Прототипы монахов — древние анахореты: Павел Фивейский и Антоний Великий. Основатель монашества — Пахомий Великий. Объединение Пахомием

<sup>59</sup> Терновский Филипп Алесеевич — церковный историк, профессор Киевской духовной академии.

отличных анахоретов — в целые общества — киновии. Правила внешних <нрзб> — киновиотов: 1) безбрачная жизнь 2) абсолютное подчинение власти аввы и 3) отречение от собственности. Распространение монашества из Египта на север в Малую Азию (родоначальник монашества Василий Великий, его правила «большие» и «малые»); на балканском полуострове, на Западе (основатель Бенедикт Нурсийский. Конец V начало VI века) Характер западного монашества (нравственно-практическое направление) в отличие от восточного (теоретико-созерцательного). Юридическая сторона монашества. Формальный акт вступления в монашество. Постриг, его сущность (1) обряд пострижения волос, имеющий || применение во всех случаях посвящения лица на служение Богу. 2) обряды а. Целомудрия б. отречение от собственности с. от своеволия) Степени монахов: рясофоры, собственно монахи и схимники, их различия. Два момента в принятии монашества: пострижение и предварительный искуc. Время предварительного искуса.

### 9 декабря 1914 года

**1 лекция.** Природа монашеских обетов — требование доброй воли при вступлении в монашество. Требования в отношении умственного и нравственного состояния постригаемых. Отступление Православной Церкви в этом отношении. Возраст постригаемого лица. Канонические правила и практика Православной Церкви. Требования в отношении общественного (свобода от общественных повинностей, свобода личности в широком и тесном (равенство) смысле слова). Семейного (лицо, постригаемое не должно быть связано семейными узами, обеспечение детей в случае ухода в монашество родителей). Имущественной положение постригаемых. ||

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. Разбор статей XI-го тома Свода Законов л. 18 об. Российской Империи. Ч. 1. 332, 377, 378 — о поводах к разводу.

### 15 декабря 1914 года

**1 лекция.** Правовые ограничения монашествующих в связи с общежитием: безбрачие, отречение от собственности, отречение от воли. Недействительность брака заключенными монахами. Отступление от этого положения в Русской Церкви. Запрещение монахам владеть собственностью, делать завещания, быть поручителем и т. д. Отступление в данном случае русского гражданского законодательства в связи с неодинаковым экономическим строем монастырей общежительных и не общежительных. Исключения для представителей монашеской власти, вопрос о них в 3-ей Государственной Думе. Основания для них с точки зрения церковной пользы. Монашеские привилегии: свобода от имущественной повинности и гражданского суда. || Обязанности монашествующих, как членов известного общества: подчинение настоятелю, неукоснительное посещение богослужений, правила относительно занятия монашествующих во внебогослужебные часы, правила касательно келейной обстановки, условия сообщения с внешним миром. Юридические последствия нарушения монашеской дисциплины. Постановления относительно учреждения монастырей. Управление монастырей первого, второго и третьего классов. Экономическое положение монастырей разного типа. Назначение настоятелей. Права и обязанности настоятелей.

### 16 декабря 1914 года

**1 лекция.** Монастырское управление. Благочинные монастырей — сподручные епархиальных архиереев по управлению монастырями. Ставропигиальные монастыри и их управление. Общежительные и необщежительные монастыри и их оценка с точки зрения монашеского идеала. Значение монашества в церковном и общественном отношении. Полемика по этому вопросу в повременной пе-

чати. Положительное разрешение этого вопроса в отношении к Византийской истории. Благоприятное влияние монашества у нас на Руси в допетровский период. Умаление этого влияния в связи с отношением к монашествующим Петра Великого. Сравнительно небольшое значение || монашества в настоящее время. Причины этого. Возможность гораздо более широкого и благоприятного участия монашества в современной церковно-общественной жизни.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. Разбор статей Устава «Евангеличеко-Лютеранской Церкви» (том II свода законов) касательно поводов к разводу: ст. 379–386.

#### 12 января 1915 года

**1 лекция.** Об органах (самих в себе) управляющих церковной жизнью. Высшая власть в Церкви. Неодинаковое решение этого вопроса на Востоке и Западе. Положительное решение этого вопроса у евангелистов Матфея и Иоанна. Соборный характер церковного управления.

**2 лекция.** Вселенские Соборы, как органы по управлению всей Вселенской Церковью. Способы составления, инициатива составления, состав и предмет занятий Соборов. ||

#### 13 января 1915 года

л. 20 **1 лекция.** Могут ли быть осуществляемы Вселенские Соборы теперь? Мнение по этому вопросу профессора Суворова. Несостоятельность этого мнения. Возможность с точки зрения Православной Церкви созыва Собора (Греко-Болгарский вопрос в XIX столетии). Трудность осуществления Вселенского Собора в настоящее время. Причины этого. Желательность периодических совещаний между представителями автокефальных церквей Православного Востока. Органы высшего управления Поместной Церкви — единственные и коллективные. Митрополит.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. О поводах к разводу в Византийском праве (Кормчая гл. 48).

#### 20 января 1915 года

**1 лекция.** Митрополит, как глава Поместной Церкви. Его права и полномочия по каноническим правилам. Границы его власти — ограничение ее подчиненными ему епископами. Институт митрополитов до 451 года и после этого года. Причины || умаления прав митрополитов. Возникновение института патриархов. Роль гражданских оснований в возникновении этого института. Несоответствие патриарших округов гражданским. Разделение Римской империи на 11 диоцезов и на 5 патриархатов. Правила Вселенских Соборов (1-го пр. 6,7, 2-го пр. 2,3, 4-го 28-е и др.) устанавливающие институт патриархов.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. Чтение и разбор 48 гл. Кормчей. Поводы к разводу в Византийском праве.

#### 26 января 1915 года

**1 лекция.** (Продолжение). 36 прав. 6-го Вселенского Собора. Распорядок среди <нрзб>. Влияние на него гражданского распорядка Римской империи. Константинопольский патриарх занимает свое 2-е место историческое по материалам различного свойства. Римский первосвященник выражался главным. Назван в силу 1-го диоцеза также император находился в диоцезе Рим. Первоиерарх его т. е. <нрзб>. л. 21 <нрзб>, || что 28 правило 4-го Вселенского Собора <нрзб> право константинопольского патриарха — выражено канонической властью Римской Церкви. Другие примеры, подтверждающие ту же мысль (из общей церковной истории). Возникновение патриаршего <нрзб> право и положение патриархов — те же что и митрополитов. Разница лишь в том, что юрисдикция патриарха <нрзб> власть ограниченного цер-

ковного округа (митрополичьего) <нрзб> самостоятельных Церквей. <нрзб>. В смысле числом т. е. построившихся из власти христиан. С 4-го века ряд ударов, обрушившихся на Византийскую империю <нрзб>. Влияние гражданской власти на дела кафедр преимущественно Константинопольской. Современное положение вещей при выборе кандидата на Константинопольскую патриаршую кафедру. Утверждение других патриархов то же, что и константинопольского патриарха, лишь через его посредство. Экзарх. Экзархат — <нрзб> || Экзарх — это что-то среднее между митрополитом и патриархом. Ни митрополичья, ни патриаршая власть никогда не была самостоятельной — личной властью в Церкви. Свое влияние <нрзб> она проявляла в содействии другого высшего органа — которыми являются Вселенские Соборы.

**2 лекция.** Неизбежность <нрзб> органов — оправдывается Священным Писанием. Описание первого момента бытия Церкви. Свидетельство книги Деяний и свидетельство это говорит о том, что в апостольское время было не меньше 3-ех Соборов. Дальше — происходит пробел в указаниях на Соборы в церковном управлении. Причины малого числа Соборов в это время. Фактическое указание на присутствие Соборов и в этот период. Соборы Поместных Церквей. Время их созыва. Права их. Присутствующие на этих соборах. Компетенция их в вопросах вероучительного и нравоучительного свойства. Значение в управлении. Провинциальный собор, как высший орган церковного управления. Совершать свое дело совместно с митрополитом. Ординарные и экстраординарные Поместные Соборы. Соотношение власти патриархов с властью Поместных Соборов и властью Вселенского Собора. || Собор при патриархах. Его состав. Первоначальный и последующий. Собор Константинопольского патриарха... <нрзб> члены собора Константинопольского патриарха. Великий Логофет и его роль в соборе. Значение этого собора в <нрзб> Константинопольского Патриархата. <нрзб> совет при Константинопольском патриархе. Значение этих органов при учете влияния Византийской Церкви на управление Русской Церкви. Русский митрополит. Его отличие от митрополитов Востока. Влияние положения Церквей на образование этой разницы (монгольское иго). 1483 год и рост самостоятельности Русской Церкви. Избрание и поставление русского митрополита на Руси. Грамота Константинопольского архиерея разрешавшее это избрание и поставление распространившееся до нашего времени. ||

27 января 1915 года

**1 лекция.** Зависимость Русской Церкви от Константинопольского патриарха выражаемая в том, что первый не только поставлял его, но и выбирал. В домонгольский период 2 только человека и были избраны из русских и то благодаря положительным условиям. С 1453 году благодаря изменившемуся положению патриархии и наоборот выгодному для русского государства Русская Церковь получает <нрзб> самостоятельность. Но зависимость, однако русского митрополита от Константинопольского патриарха сохранялась. Право высшего надзора Константинопольского патриарха. <нрзб> русского митрополита о церковной <нрзб> и личные явки их в Константинополь. Константинопольский патриарх требовал повиновения всем существующим предписаниям для Константинопольского Патриархата. Патриарх — <нрзб> судья для русского митрополита в вопросах <нрзб>. Разбирательство им неправых судебных решений. Разбор столкновений митрополита с гражданской властью. Но все-таки все права, предоставленные митрополиту каноническими правилами в Поместных Церквях — русский митрополит сохранял. <нрзб> поставлять русского митрополита. || Избрание и поставление епископов, как проявление власти русского митрополита. Составление Соборов по всем возникающим делам Русской Церкви. Отсутствие правильности регулярности в созыве Соборов. Пространственные границы как препятствие к правильному созыву Соборов. <нрзб> этот орган церковного управления. Митрополит высший судья Рус-

ской Церкви в 1-ой и во 2-ой судебной инстанции. Митрополит высшее административное лицо до учреждения патриаршества. <нрзб> 1) открылась возможность большей свободы действий в церковных делах. 2) Учреждение патриарших приказов при Филарете и Михаиле — прототип наших министерств. Судный приказ — центр и <нрзб> всего патриаршего управления. Его состав. Центр <нрзб> церковной и гражданской областей. Судная власть этого приказа. Ее область.

**2 лекция.** Практические занятия. Метрические выписки по Своду Законов. ||

### 3 февраля 1915 года

- л. 23 об. **1 лекция.** О монархическом и коллегиальном начале в высшем церковном управлении. Орган коллегиального управления — Поместный Собор в Православных Восточных Церквях. Поместный Собор в Сербии. Церковный состоящий из одних епископов Собор и церковно-общественный — из клириков и мирян. В Православной Церкви в пределах австрийского монарха. Задача церковного Собора. Решения лишь чисто догматического и канонического характера, а задачу церковно-общественного собора составляет церковно-административная деятельность. Единоличное управление Русской Церковью сначала в лице митрополита, с 1589 года по 1720 год в лице Патриарха. Зародыш коллегиального управления Русской Церковью при Петре I. Исключительное значение в этом деле Петра I. Основания медлительности Петра I. Введение синодального управления — укоренившееся вековое представление русского общества о единоличном управлении Русской Церковью в лице митрополита, а затем Патриарха, которое заставило Реформатора подготовить общественную мысль к коллегиальному управлению в лице Святейшего Синода. Поставление с этой целью Стефана Яворского в местоблюстители Патриаршего Престола и учреждение Освященного Собора (прототип Синода). Докладная записка Стефана Яворского от 1718 года. Составление Духовного Регламента Феофаном Прокоповичем. Указ о учреждении Синода и первое его заседание (14 февраля л. 24 1721 г). Один из мотивов <нрзб> высказанные в манифесте Петра и Духовном || Регламенте — боязнь могущественной и авторитетной в глазах народа — патриаршей власти т. е. мотив политического свойства. Посольства Петра Великого к патриарху Иеремии III за признанием канонического достоинства Синода.

**2 лекция.** Патриаршая утвердительная грамота 1723 года. Место Синода в ряду правительственных учреждений (правительству и Сенату). Существенные изменения синодального управления. Внутренняя организация Синода. Перемены в составе членов <нрзб> Петра I. Практические соображения Петра I при установлении состава членов Синода. Различие членов Синода от присутствующих в Синоде.

### 10 февраля 1915 года

**1 лекция.** Время заседаний Святейшего Синода. Круг ведомства и власти Святейшего Синода. Инструкция 6 мая 1718 года об обер-прокурорской власти и ее содержание, замечаются в том, что обер-прокурор Св. Синода имеет в нем второстепенное значение. Расширение власти прокурорской после Петра I. Приравнение

- л. 24 об. обер-прокурора к министру, обер- || прокурорской власти ко власти министерской. Участие с 1835 года обер-прокурора Святейшего Синода в заседаниях государственного совета и Сенате. Учреждение должности товарища прокурора с 1865 года. Новые обязанности прокурора Синода соответствующие его приравнению к министрам.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. Разбор Регламента или Устава Духовной Коллегии (1 часть).

### 16 февраля 1915 года

**1 лекция.** Высшее устройство в настоящей Церкви. Судебная власть Святейшего Синода. Обер-прокурор Св. Синода. Его обязанности. Обер-прокурор, как по-

средник между православным и другими ведомствами. Обер-прокурор следит за правильным течением церковной жизни. Суммы в <нрзб> обер-прокурора. Вообще круг дел обер-прокурора разнородный. Канцелярия при Святейшем Синоде. Патриаршие приказы, как прототип канцелярии Святейшего Синода. Должностные лица при канцелярии Святейшего Синода. Отделения канцелярии. Их обязанности и круг деятельности. Всего отделений шесть. Значение канцелярии. Сложность иерархии канцелярии при Святейшем Синоде. Канцелярия обер-прокурора Святейшего Синода. История этой канцелярии. С 1805 года состав канцелярии обер-прокурора осложняется. Круг дел канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода. Особые должностные лица при канцелярии Святейшего Синода. ||

**2 лекция.** Вспомогательные учреждения при Святейшем Синоде. Два рода л. 25 вспомогательных учреждений. Их функции. Хозяйственное управление при Святейшем Синоде. Круг обязанностей этого учреждения. Состав должностных лиц хозяйственного управления. Особый контроль при Святейшем Синоде как вспомогательное учреждение. Необходимость этого учреждения. Его функции. Состав особого контроля при Святейшем Синоде. Духовно-учебный комитет при Святейшем Синоде. Учреждение это было довольно поздним. <нрзб> духовных училищ, как прототип духовно-учебного комитета. Обязанности духовно-учебного комитета. Должностные лица духовного учебного комитета. В ряду членов духовно-учебного комитета могут быть духовные и светские. Всего членов девять. Миссия духовно-учебного комитета. Главные его обязанности. Церковно-учительный совет при Святейшем Синоде. История этого учреждения.

#### 17 февраля 1915 года

**1 лекция.** Церковно-учительный совет. Его состав. Задача Церковно-учительного совета. Издательская комиссия при Церковно-учительном совете. Статистический отдел при церковно-учительном совете. Центральная типография при Святейшем Синоде как вспомогательное учреждение. Миссия типографии переведена в московский. Специальная задача московской || типографии. Задача <нрзб> л. 25 об. типографии. Задача киево-печерской и почаевской типографий. Духовно-цензурный комитет при Святейшем Синоде. Задача этого комитета. Миссионерский совет при Святейшем Синоде. Задача Миссионерского совета. Учреждение его в 1908 году. Задача Миссионерского совета. Издательский комитет. Задача этого комитета до сих пор неопределенна. Определенной программы у Издательского комитета нет. Учреждения имеющие местное значение: Московская синодальная контора и Грузинская синодальная контора. История учреждения Московской синодальной конторы. Московский митрополит считается председателем. Контора имеет особую канцелярию. Миссия Московской синодальной конторы. Специальная задача синодальной конторы: приготовление мира. Грузинская синодальная контора. Предметы ее деятельности. Состав ее. В существе дела Грузинская синодальная контора представляет собой консисторию. Круг ее обязанностей.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. Разбор статей IX тома Свода Законов Российской Империи <нрзб>||

#### 23 февраля 1915 года

**1 лекция.** Заключение о внешнем церковно-административном управлении л. 26 в Русской Церкви. Должность Обер-Прокурора Святейшего Синода. Связь церковного управления с государственным. Этим объясняется и то явление, что <нрзб> с государственными преобразованиями в наше время стали раздаваться голоса о церковных преобразованиях. Святейший Синод о преобразованиях церковной жизни: о Поместном Соборе, об иноверцах и прочее. Этот доклад Святейшего Синода, представленный Государю, получен <нрзб> не такой, какой <нрзб>. Помест-

ный Всероссийский Собор отложен на неопределенное время. О Предсоборном Присутствии. Кто входит в состав Собора? Предполагаемый Собор может осуществиться при более благоприятных условиях государственной жизни. О присутствии на Соборе мирян. Могут ли быть на Соборе миряне с правом голоса? Церковная история говорит об этом || отрицательно. Собор должен иметь в наличии лишь епископат, а клирики и миряне могут лишь приводить в исполнение <нрзб> то, что выработано собором. С полным правом можно утверждать, что решающее значение на Соборе имеет лишь епископат.

**2 лекция.** Указание на практические неудобства в том случае, если решающее значение на Соборе будет принадлежать только епископату. Несостоятельность этих практических неудобств. О выборном начале для мирян на Соборе. Отрицательная сторона подобного выбора. Об открытых и закрытых заседаниях Собора. Предполагается, что Всероссийский Поместный Собор будет не единовременным, а повторяющимся. О роли этого Собора в управлении. ||

### 24 февраля 1915 года

л. 27 **1 лекция.** Об устройстве будущего Святейшего Синода. Члены Святейшего Синода должны быть только епископы. Число членов Святейшего Синода. Предполагается, что членами Святейшего Синода будут старшие епископы. Какими делами будет весть Святейший Синод. Шесть советов Святейшего Синода по общему управлению. Духовно-учебный совет. Миссионерский совет Синода и др. Председатель совета является докладчиком Святейшего Синода. Участие клириков в советах Синода. Выработанное от 1 июля 1896 года положение о высшем органе церковного управления. О председателе Святейшего Синода.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. Разбор статей законов Римско-католической Церкви о браке. ||

### 2 марта 1915 года

л. 27 об. **1 лекция.** Вопрос о председательствующем в Святейшем Синоде. Важность решения этого вопроса. Необходимость установления Патриаршества. Возражения против учреждения патриаршества и их опровержение.

**2 лекция.** Права, какие должны быть усвоены Патриарху, как Председателю Святейшего Синода. Положение Обер-Прокурора Святейшего Синода по проекту Предсоборного Присутствия. Мысль о делении Русской Церкви на так называемые митрополичьи округа. Неприемлемость этого проекта. Пожелания об реорганизации устройства Учебного комитета. Необходимость учреждения Учебного совета. Будущие преобразования вспомогательных учреждениях Святейшего Синода — Московской синодальной конторы и Грузинской. ||

### 3 марта 1915 года

л. 28 **1 лекция.** Продолжение обсуждения проекта о делении Русской Церкви на митрополичьи округа. Епархиальное управление в Русской Церкви в настоящее время. Сравнение этого управления с практикой древне-восточной Церкви. Приходы. Взаимоотношения между приходами и епархией. Права и обязанности епархиального епископа в пределах его епархии.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. Обсуждение вопроса о родстве и свойстве.

### 9 марта 1915 года

**1 лекция.** Единоличные и коллективные органы управления епархиальных архиереев. Викарный архиерей и духовная консистория. История возникновения в Русской Православной Церкви викариатства. Права и обязанности викарного архиерея. Организация духовной консистории. Предполагаемые в Предсоборном Присутствии реформы викариатства и духовной консистории. ||

10 марта 1915 года

**1 лекция.** Права и обязанности церковных благочинных. Инструкция благочинных митрополита Платона. Круг <нрзб> и ведения благочинного. Благочиние, как церковно-административная единица. Приход. Различные определения его. Приход, как церковная община, - юридическое лицо. Изменения в составе причта в 1869 году.

**2 и 3 лекции.** Практические занятия. Продолжение обсуждения вопроса о родстве и свойстве.

#### Список сокращений

ПЭ — Православная энциклопедия.

РГБ — Российская государственная библиотека.

ЦГА Москвы — Центральный государственный архив Москвы.

#### Список использованных источников и литературы

7. Алмазов А. И. Краткий курс церковного права: Лекции, читанные в Императорском Новороссийском университете экстраординарным профессором Александром Алмазовым в 1888–89 уч. году. 1889. Одесса. Лит. Фрейденберга. 214 с.
8. Баган В., свящ. Становление богословской дисциплины «Каноническое право» в Русской Православной Церкви в XIX в. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 38. С. 30–53;
9. Богданова Т. А. Из академических «историй»: замещение кафедры церковного права в Московской духовной академии в 1910 г. // Вестник церковной истории. 2007. № 5. С. 40. С. 31–77.
10. 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.
11. Голубцов С., протодиак. Московская духовная академия в начале XX века. Профессура и сотрудники. Основные биографические сведения. М. 1999. 128 с.
12. Желтов М., иер. Алмазов // Православная энциклопедия. 2008. Т. 2. С. 39.
13. Михайлов А. Ю. Церковное право в Казанской духовной академии // Православный собеседник. 2004. № 3 (8). С. 189–194.
14. Отчет о состоянии Императорской Московской Духовной Академии за 1913–1914 уч. год // Богословский вестник. 1914. Т. 3. № 10/11. С. 1–66.
15. Отчет о состоянии Императорской Московской Духовной Академии за 1914–1915 уч. год // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 10/11/12. С. 1–72.
16. Российская государственная библиотека. Ф. 172. К. 162. № 16.
17. Центральный государственный архив Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. № 5005.



## СОДЕРЖАНИЕ

### МАТЕРИАЛЫ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «III НЕСМЕЛОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В. И. НЕСМЕЛОВА В СИТУАЦИИ ПОСТАНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОВОРОТА Агапов Олег Дмитриевич .....	8
ЧЕЛОВЕК КАК АРГУМЕНТ БЫТИЯ БОЖИЯ. ДИАЛОГ С В. И. НЕСМЕЛОВЫМ Рупова Розалия Моисеевна .....	16
БОГОСЛОВИЕ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА В ОЦЕНКЕ С. С. АВЕРИНЦЕВА протоиерей Сергей Шкуро .....	21

### ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

НЕКОТОРЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ФОРМЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ИКОНОПИСИ: ИКОНОГРАФИЧЕСКИЙ, ИКОНОЛОГИЧЕСКИЙ монахиня Афанасия (Иванова) .....	28
СЕМАНТИКА КОЛОКОЛЬНОСТИ В РУССКОЙ МУЗЫКЕ РУБЕЖА XIX–XX вв.* Хадеева Елена Николаевна.....	35

### ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

СТРУКТУРА, СОДЕРЖАНИЕ И СПЕЦИФИКА ПРИЛОЖЕНИЙ К ПЕРЕВОДУ КОРАНА ГОРДИЯ СЕМЕНОВИЧА САБЛУКОВА Ерундов Николай Александрович.....	42
СУФИЙСКИЙ ОРДЕН РАХМАНИЙЯ: КОНТЕКСТ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ИСТОРИЯ иеромонах Павел (Кузнецов).....	49

### ФИЛОЛОГИЯ

ЕПИСКОП АНАСТАСИЙ (АЛЕКСАНДРОВ) О РОССИЙСКОМ ГЕНИИ М. В. ЛОМОНОСОВЕ И ПЕРЕЛОЖЕНИЯХ ИМ ПСАЛМОВ: К ПРОБЛЕМЕ «СТАТУС ПРАВЕДНОГО И ИДЕАЛ СВЯТОСТИ» Чернышева Алефтина Юрьевна .....	62
--	----

### ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

«АРХИЕРЕЙ... В ШКОЛЕ»: СЛЕДСТВЕННОЕ ДЕЛО ВЫПУСКНИКА КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ЕПИСКОПА ВЕНИАМИНА (ИВАНОВА) иерей Михаил Березин .....	76
РОЛЬ МОНАШЕСТВА В ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЯХ ПЕРВЫХ ВЕКОВ Насыбуллин Алексей Альбертович .....	88

ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРОЦЕССЫ РОБОТИЗАЦИИ И АВТОМАТИЗАЦИИ СИСТЕМЫ ЗДРАВООХРАНЕНИЯ Мостовой Владимир Альбертович, Торопов Макар Дмитриевич .....	92
---	----

## **ПУБЛИКАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ**

«НАУКА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ИМЕЕТ ЖИЗНЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ...» (СОДЕРЖАНИЕ ЛЕКЦИЙ ПО КУРСУ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ДЛЯ СТУДЕНТОВ 4 КУРСА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ПРОЧИТАННЫХ ОРДИНАРНЫМ ПРОФЕССОРОМ А. И. АЛМАЗОВЫМ ВО ВТОРОМ ПОЛУГОДИИ 1913–1914 УЧЕБНОГО ГОДА И 1914–1915 УЧЕБНОМ ГОДУ) диакон Андрей Зотин.....	100
---	-----

Учредитель журнала:  
Религиозная организация — духовная образовательная организация  
высшего образования «Казанская православная духовная семинария  
Казанской епархии Русской Православной Церкви»

## **ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК**

**№ 3 (39) 2025**

Журнал Казанской православной духовной семинарии

**Научный журнал**

ISSN 1029-144X

Зарегистрирован Управлением Федеральной службы  
по надзору в сфере связи, информационных технологий  
и массовых коммуникаций по Республике Татарстан (Татарстан)  
(Управление Роскомнадзора по Республике Татарстан (Татарстан)).  
Свидетельство о регистрации ПИ № ТУ 16-01518 от 1 ноября 2016 года.

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

**ЖУРНАЛ ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД.  
РАСПРОСТРАНЯЕТСЯ БЕСПЛАТНО**

Адрес редакции:  
420036, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Челюскина, д. 31а  
E-mail: nauka@kazpds.ru

Главный редактор: протоиерей Алексей Сергеевич Колчерин

Макет подготовлен информационно-издательским отделом  
Казанской православной духовной семинарии

*Литературный редактор:* Я. Н. Суетнов

*Технический редактор:* Н. А. Ерундов

*Верстка:* игумен Аркадий (Логинов)

Подписано в печать 19.12.2025. Формат 70×100/16. Усл.-печ. л. 10,6  
Тираж 320 экз. Заказ № 024539. Дата выхода в свет 24.12.2025

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