

Труды  
САРАТОВСКОЙ  
ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

*Выпуск XI*



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
САРАТОВСКОЙ МИТРОПОЛИИ  
САРАТОВ 2017

ББК 86.372  
Т78

*По благословению*  
*Митрополита Саратовского и Вольского*  
**ЛОНГИНА**

Рекомендовано к публикации  
Издательским советом Русской Православной Церкви  
ИС Р18-717-0668

**Главный редактор:**

Митрополит Саратовский и Вольский ЛОНГИН

**Редакционная коллегия:**

протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО

протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ

игумен ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов)

священник Александр СИРИН

доцент КАШКИН А.С.

**Т78 Труды Саратовской православной духовной семинарии:**  
Сборник. Вып. XI.— Саратов: Изд-во Саратовской митрополии,  
2017.— 400 с.

ISBN 978-5-98599-185-7

Вниманию читателей предлагается одиннадцатый выпуск богословских трудов преподавателей и воспитанников Саратовской православной духовной семинарии. Сборник охватывает широкий спектр актуальных научных проблем по традиционным для духовной школы тематическим направлениям: апологетика, библиистика, богословие, литургика, история Церкви, патрология, психология, философия, церковное искусство.

**ББК 86.372**

ISBN 978-5-98599-185-7

© Издательство Саратовской  
митрополии, 2017



Раздел I  
Апологетика

**Протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ,  
кандидат богословия, доцент, преподаватель СПДС**

## **ЭКЗЕГЕТИКА, ХРИСТОЛОГИЯ И АПОЛОГЕТИКА О ВОПРОСЕ «НЕВЕДЕНИЯ» Господа Иисуса ХРИСТА. Часть 1**

Несмотря на то что у некоторой части современного общества в нашей стране существует предубеждение относительно вопросов православного богословия в части их востребованности и научности, многие из них до сих пор остаются актуальными. Об этом свидетельствует не только стремление к обсуждению вопросов вероучения простыми верующими на православных интернет-форумах и в интернет-блогах, но и международные общецерковные богословские конференции и даже публичные дискуссии на богословские темы, которые проходят при большом стечении слушателей<sup>1</sup>.

Одним из таких вопросов, который до сих пор вызывает богословские споры среди православных богословов и не только, является вопрос о так называемом «неведении» Господом Иисусом Христом времени и сроков Своего Второго и славного Пришествия. Основание для предположений о незнании Сыном Божиим даты Своего

---

<sup>1</sup> В качестве примера можно привести диспут «Существует ли consensus patrum в православном Предании?» между кандидатом богословия иереем Георгием Максимовым и кандидатом исторических наук, филологом и переводчиком А.Г. Дунаевым 17 сентября 2016 г. Сам диспут см. в: [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Patrollogija/disput-sushestvuet-li-consensus-patrum-v-pravoslavnom-predanii/#note12> (дата обращения: 05.06.2017). Загл. с экрана.

явления сторонники этой гипотезы находят в одном из высказываний в Евангелии от Марка: *О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13, 32).

К обсуждению данной темы подключаются как известные богословы и патрологи, так и те, кто пытается рассмотреть этот вопрос извне, так сказать с точки зрения своих представлений о православном богословии, что свидетельствует об актуальности теологии среди определенной части современной интеллигенции. Это также важный вопрос и для современной апологетики, особенно в сфере защиты истин православной веры от нападков со стороны нехристианских и неправославных миссионеров. Несомненно, что он является одним из пунктов в антихристианской полемике у мусульманских авторов.

Следует сказать, что обсуждение темы «неведения» Христа затрагивает сразу несколько разделов православного богословия. Во-первых, это вопрос православной экзегетики, так как без правильного, основанного на святоотеческой традиции понимания смысла библейского текста невозможно познать истины Откровения<sup>2</sup>. Во-вторых, это вопрос догматического богословия, точнее, такого его раздела, как христология, который раскрывает учение о Богочеловеке Иисусе Христе и дает богословское истолкование и понимание Личности Сына Божьего. В-третьих, несомненна связь обсуждаемой

---

<sup>2</sup> Здесь уместно вспомнить мысль, высказанную свт. Игнатием (Брянчаниновым): «Как же Вы хотите произвольно понимать духовное слово, которое и произнесено не произвольно, а по внушению Духа, и само запрещает произвольное толкование себя. Дух произнес Священное Писание, и только Дух может истолковать его. Вдохновенные Богом мужи, — святые Отцы истолковали его. Поэтому всякому, желающему стяжать истинное познание Священного Писания, необходимо чтение святых» (*Игнатий (Брянчанинов), свт. Собрание писем*. М., 2009. С. 141).

темы с современной апологетикой, которая в данном вопросе должна учитывать положения православной христологии, а также опираться на толкования святыми отцами тех мест, которые вызывают вопросы у представителей нехристианских религий. Кроме всего прочего, защита истин христианской веры должна быть представлена в понятной и, насколько это возможно, убедительной форме для современного человека.

Задачей данной статьи является рассмотрение вопроса о «неведении» Христовом с точки зрения этих трех разделов богословия, анализ высказываний и богословских мнений по обозначенной теме православных авторов как прошлого, так и современных; нами также будет предложена попытка апологетической интерпретации евангельского текста, давшего повод к самому вопросу (Мк. 13, 32; ср.: Мф. 24, 36), с точки зрения осмысления и синтеза мнений святых отцов по данной теме. Хотя статья носит более обзорный и аналитический характер, так как сама тема исследования очень объемна, будем надеяться, что ее материал окажется полезным для православных богословов, занимающихся вопросами богословия и апологетики.

Следует сказать, что по теме «неведения» Господа Иисуса Христа существует достаточно много исследований православных богословов. В статье не будут рассматриваться труды иноконфессиональных авторов, которые писали по данной теме, хотя некоторые из них будут здесь упомянуты. Рассмотрим наиболее доступные и интересные для русскоязычных читателей исследования и мнения.

Среди отечественных авторов XIX и первой половины XX века, высказывавшихся по вопросу о «неведении», следует отметить работу нашего известного богослова и литургиста М. Н. Скабаллановича, который выступает здесь как автор статьи в Православной

энциклопедии<sup>3</sup>. Рассматривая один из вопросов из области христологии, Скабалланович затрагивает и интересующую нас тему; его работу можно найти в третьем томе энциклопедического словаря «Христианство», где она является составной частью статьи «Богочеловек»<sup>4</sup>. Специальным и наиболее полным экзегетическим исследованием на эту тему является магистерская диссертация профессора Московской Духовной Академии протоиерея Сергея Васильевича Савинского «Эсхатологическая беседа Христа Спасителя (О последних судьбах мира)». Мф. **24**, 1–51. Мк. **13**, 1–37. Лк. **21**, 5–36. Опыт исагогико-экзегетического исследования» (Киев, 1906).

Заслуживающие внимания мысли по данной теме мы находим у многих дореволюционных богословов, в частности митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова)<sup>5</sup> и профессора В. В. Болотова<sup>6</sup>. В эмиграции по вопросу «неведения» высказывался такой небесспорный автор, как протоиерей Сергей Булгаков, который в книге «Агнец Божий» (Париж, 1933) достаточно подробно излагает свою позицию по теме. Представляется актуальной и обоснованной точка зрения нашего патролога протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Кроме него необходимо назвать еще сербского богослова преподобного Иустина (Поповича), который также достаточно определенно высказывается по теме «неведения».

Не меньший интерес и даже жаркие дискуссии рассматриваемый вопрос вызывает среди отечественных авторов

---

<sup>3</sup> Скабалланович М. *Communicatio idiomatum* // ПБЭ. Т. XII. СПб., 1911. С. 585–617.

<sup>4</sup> Лепорский П.И., Скабалланович М.Н. Богочеловек // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 353–363.

<sup>5</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: В 2 т. М., 1999. Т. 2. С. 96–98.

<sup>6</sup> Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 350–351.

и богословов в XXI веке. С одной стороны, это связано с повышенным вниманием среди высокообразованных мирян к вопросам богословия, с другой — с переосмыслением святоотеческого наследия не без влияния современной философии, библеистики и психологии. Еще одной причиной обращения к данной теме можно признать необходимость защиты православного догмата о Лице Господа Иисуса Христа, Сына Божьего, от нападок со стороны представителей антиринитарных сект (например, «Свидетели Иеговы») и мусульманских проповедников.

Наиболее фундаментальным исследованием именно по интересующему нас вопросу является статья профессора МДА патролога А. И. Сидорова<sup>7</sup>. В ней представлен анализ высказываний по вопросу «неведения» Господа Иисуса Христа святых отцов разных веков, в сносках и комментариях к статье приведены суждения отечественных авторов дореволюционного периода, а в заключении сформулирована собственная позиция автора.

Имеются определенные мнения и мысли по этой теме у таких современных богословов, как протоиерей А. Куряев и архимандрит Рафаил (Карелин). В апологетическом ключе тема рассматривалась Филиппом Чэмпioniом (Байдалиновым), автором и ведущим сайта «Христианство и Ислам: все точки над “i”».

Из самых последних работ по рассматриваемому вопросу следует упомянуть статью переводчика литературы по новозаветной библеистике А. Л. Чернявского «Новые проблемы в христианском богословии. Часть 1. История понятий

---

<sup>7</sup> Сидоров А.И. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и Его решение в контексте святоотеческого предания // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2005–2006. № 5–6. С. 229–272. Эл. версия статьи: [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej\\_Sidorov/vopros-o-predelah-vedenija-gospoda-nashego-iisusa-hrista-i-ego-reshenie-v-kontekste-svjatootecheskogo-predanija/#0\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/vopros-o-predelah-vedenija-gospoda-nashego-iisusa-hrista-i-ego-reshenie-v-kontekste-svjatootecheskogo-predanija/#0_1) (дата обращения: 18.05.2017). Загл. с экрана.



“ипостась”, “природа”, “лицо” и проблема неведения Христа» (см. также части 2 и 3)<sup>8</sup>. Свою позицию автор излагает, участвуя в том числе в богословских диспутах на интернет-форумах<sup>9</sup>. Существует и критика подобных богословских взглядов, которую можно увидеть в комментариях к статьям А.Л. Чернявского и в отдельной статье и замечаниях Валерия Синильщикова, одного из активных православных интернет-пользователей<sup>10</sup>.

Среди англоязычных православных авторов, недавно затрагивавших эту тему, можно упомянуть священника Греческой Православной Архиепископии Америки Эммануила Хацидакиса. В его книге «Jesus: Fallen? The human nature of Christ examined from an Eastern Orthodox perspective» один из разделов 8-й главы носит название: «Никто не знает, даже Сын»<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Чернявский А.Л. Новые проблемы в христианском богословии. Ч. 1. История понятий «ипостась», «природа», «лицо» и проблема неведения Христа [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4062587.html> (дата обращения: 11.06.2017). Загл. с экрана; *Он же*. Новые проблемы в христианском богословии. Ч. 2. Современное понимание проблем [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4079100.html> (дата обращения: 11.06.2017). Загл. с экрана; *Он же*. Новые проблемы в христианском богословии. Ч. 3. Попытка решения: богословская система Пауля Тиллиха [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4094477.html> (дата обращения: 11.06.2017). Загл. с экрана.

<sup>9</sup> См., например: Максимов Г., свящ., Дунаев А.Г. Диспут «Существует ли consensus patrum в православном Предании?» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Patroligija/disput-sushestvuet-li-consensus-patrum-v-pravoslavnom-predanii/#note12> (дата обращения: 05.06.2017). Загл. с экрана.

<sup>10</sup> Синильщиков В. Патрологические штудии библеистов, или Опыта о неведении Христа [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://zloi-prepod.livejournal.com/4105.html> (дата обращения: 18.06.2017). Загл. с экрана.

<sup>11</sup> Hatzidakis E. Jesus: Fallen? The human nature of Christ examined from an Eastern Orthodox perspective. Clearwater, Florida: Orthodox Witness, 2013. P. 364–379.

### Экзегетический аспект

Экзегетический аспект «неведения» Господом Иисусом Христом дня и часа Своей Парусии<sup>12</sup> тесно связан с догматическим. Однако для того чтобы иметь суждение по тому или иному вопросу вероучения, необходимо вначале обратиться к его источникам — Священному Писанию и Преданию Церкви.

Предлагается рассмотреть основной текст, на котором строятся предположения о «неведении» Христовом. Это фрагмент из так называемого Малого, или Синоптического, Апокалипсиса, где Господь говорит о конечных судьбах мира. Наиболее интересен здесь текст из Евангелия от Марка. Вначале Господь произносит пророчество о разрушении Иерусалимского храма, а затем, отвечая на вопрос учеников о сроках этого события, произносит пространную речь, в которой описание гибели храма и города соединяется с признаками Второго Пришествия Христова. *И когда выходил Он из храма, говорит Ему один из учеников Его: Учитель! посмотри, какие камни и какие здания! Иисус сказал ему в ответ: видишь сии великие здания? всё это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне. И когда Он сидел на горе Елеонской против храма, спрашивали Его наедине Петр, и Иаков, и Иоанн, и Андрей: скажи нам, когда это будет, и какой признак, когда всё сие должно совершиться? Отвечая им, Иисус начал говорить: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас (Мк. 13, 1–5). Далее, уже в конце речи, встречаются такие слова: О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец (Мк. 13, 32; ср.: Мф. 24, 36), которые и являются камнем преткновения в богословских дискуссиях.*

Конечно, как у древних, так и у современных авторов имеются ссылки и на другие евангельские тексты, из которых предположительно можно вывести гипотезу о несовершенстве или ограниченности знания Иисуса Христа. На-

<sup>12</sup> Парусия (греч. Παρουσία — «пришествие, присутствие») — богословский термин, в основном относящийся к явлению Господа Иисуса Христа во славе при Его Втором Пришествии.

пример, это слова о постепенном возрастании Иисуса *в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков* (Лк. 2, 52), о незнании Господом места погребения Лазаря: *и сказал: где вы положили его?* (Ин. 11, 34), место из Евангелия, которое можно понять как незнание Спасителем сроков созревания смокв (см.: Мк. 11, 13). Однако все эти места имеют достаточно полное и убедительное для современного человека истолкование в экзегетическом наследии Церкви<sup>13</sup>.

Прежде чем рассматривать толкования евангельского текста, следует сделать предварительное замечание о том, что в центре внимания должны находиться именно святоотеческие тексты как наиболее значимые по своему авторитету. При всем многообразии и даже кажущемся различии святоотеческих толкований места о «неведении» Христовом, предлагается провести их анализ и систематизацию, ориентируясь на принцип неопатристического синтеза, предложенный протоиереем Г. Флоровским, суть которого заключается в творческой переоценке прозрений древних святых, созвучной с их духом и созерцанием<sup>14</sup>.

Правда, существуют и другие подходы в этом вопросе, которые основываются на критическом отношении к Преданию Церкви. Некоторые современные авторы усматривают в толкованиях святых отцов на Мк. 13, 32 (Мф. 24, 36) практически полное отсутствие согласия относительно «неведения» Христова. По мнению А.Л. Чернявского, имеется девять различных объяснений слов Иисуса Христа о незнании Им дня и часа Парусии в Мк. 13, 32 святыми отцами, при этом часть из них даже у одних и тех же авторов являются взаимоисключающими<sup>15</sup>. По мнению этого автора, которое основывается на работе англиканского богослова Г. Поуэлла,

<sup>13</sup> Всем интересующимся можно порекомендовать подбор толкований на сайте <https://ekzeget.ru/>

<sup>14</sup> См.: Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Под общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Прогресс: Культура, 1993. С. 154–155.

<sup>15</sup> См.: Чернявский А.Л. Новые проблемы в христианском богословии. Ч. 1.

никакого согласия отцов (*consensus patrum*) по вопросу о «неведении» Христа не существует<sup>16</sup>. Если рассмотреть мнения отцов по этому вопросу, то за некоторым исключением все их можно отнести к двум примерно равным группам: тех отцов, которые утверждают знание Господом «дня и часа» по Божеству («как Бог») и незнание по человечеству, и тех, которые утверждают знание «дня и часа» Спасителем как по Божеству, так и по человечеству<sup>17</sup>.

Проблема еще усугубляется тем, что А.Л. Чернявский соотносит мнение святых отцов, признающих «незнание» Христом по Своему человечеству времени конца мира, с ересью агноитов, возникшей среди монофизитов в VI веке, приверженцы которой, ссылаясь на Мк. 13, 32, учили, что Христос в одной сложной после Боговоплощения природе наряду с тленностью человечества был принципиально ограничен в Своем сознании (γνώμη) и никак не мог знать время Парусии<sup>18</sup>.

Однако делать такие выводы и сравнения некорректно<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> См.: *Powell H.C.* The Principle of the Incarnation. London; New York; Bombay, 1896. P. 424–432.

<sup>17</sup> См.: *Максимов Г., свящ., Дунаев А.Г.* Диспут «Существует ли consensus patrum в православном Предании?». Подобное мнение разделяется в том числе авторами и модераторами интернет-группы «Сакральные тексты» в социальной сети «ВКонтакте»: «Консенсус патрум» в действии [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://vk.com/wall-111677185\\_31303?offset=200&reply=34185&w=wall-111677185\\_31303\\_r34922](https://vk.com/wall-111677185_31303?offset=200&reply=34185&w=wall-111677185_31303_r34922) (дата обращения: 13.06.2017).

<sup>18</sup> Основатель ереси агноитов диакон Фемистий учил: «Мы не говорим, что один и тот же имеет два знания или два действия, потому что (у Него), как у истинно воплотившегося Слова, **одно действие и одно знание**, и все это мы знаем (как свойство) одного Христа, хотя одно Он знает и совершает посредством Своей плоти так, как прилично Богу, а другое — по-человечески» (Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. СПб., 1996. Т. 4. С. 130–131). Ересь агноитов (ἀγνοῖται) наряду с другими монофизитскими ересями осуждается свт. Софронием Иерусалимским, что нашло отражение в деяниях VI Вселенского Собора (напр., Деяние 11) (см.: Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. СПб., 1996. Т. 4. С. 160).

<sup>19</sup> Свое мнение А. Чернявский высказывает во время диспута, см.: *Максимов Г., свящ., Дунаев А.Г.* Диспут «Существует ли consensus patrum в православном Предании?».

Как видно из имеющихся об агноитах сведениях, они приходили к своему учению из принципиально иных в области вероучения положений. Для монофизитов после Боговоплощения человеческая природа Иисуса Христа не только не тождественна нашей, она неполноценна. Ее можно усматривать *лишь мысленно*, «по примышлению» (ἐπινοία), *от нее остаются только свойства природы*, а не сама она<sup>20</sup>. Поэтому, как считали агноиты, наряду с такими свойствами человечества, как тленность, в единой природе Христа существует и человеческое неведение, в силу которого Господь «по человечеству» и не знает время Своего Пришествия<sup>21</sup>. Христология монофизитов могла приводить их к таким противоречивым утверждениям, ибо, признавая единую сложную Богочеловеческую природу, они одновременно усматривали в ней ряд таких взаимоисключающих свойств, как конечность и бесконечность, описуемость и неопикуемость, что является абсурдным<sup>22</sup>.

Естественно, что все святые Православной Церкви никогда не придерживались подобных богословских взглядов. По словам православных богословов, в истории Церкви были такие периоды, когда между православными

---

<sup>20</sup> См.: *Давыденков О., иерей*. Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. М., 2002. С. 74, 161. Ср.: по мнению проф. А.И. Сидорова, для монофизитов был характерен следующий взгляд на воплотившегося Сына Божьего: «Если Божественные свойства (и действия) являются для Богочеловека естественными и реальными, то человеческие свойства (и действия) лишь “икономичны”, т.е. носят признаки “кенотической нереальности” и даже некоей призрачности» (*Сидоров А.И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа... С. 248). См. о ереси агноитов: *Hovorun Cyril*. Will, action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden; Boston: Brill, 2008. P. 30–33.

<sup>21</sup> Как отмечает В.М. Лурье, по мнению агноитов, «знание вообще не присутствовало в сознании Иисуса» (*Лурье В.М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 164).

<sup>22</sup> См.: *Давыденков О., иерей*. Communicatio idiomatum как важнейшая часть православного учения о Лице Искупителя // Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. С. 43.

и еретиками существовало внешнее совпадение в формах выражения мысли при совершенно противоположном понимании самого догматического смысла этих выражений. Однако из этого не следует делать вывод о каком-то их единомыслии с ересью или отсутствии единства в вопросах вероучения у самих православных<sup>23</sup>.

Помимо прочего, сам подбор проблемных, по словам А.Л. Чернявского, для христологического догмата цитат святых отцов, которые свидетельствуют о понимании «неведения» Христа по человечеству в их прямом смысле, вызывает справедливые возражения у критиков. Очевидно, что представление о мнении по данному вопросу того или иного отца необходимо формировать не по отдельным цитатам, а учитывая общий контекст их богословия. Как показывает Валерий Синильщиков, несправедливо приписывать «каждой цитате единственное истолкование» и записывать одних и тех же отцов на основании разных их текстов «в сторонники разных толкований»<sup>24</sup>. Иначе получается, что святитель Ва-

<sup>23</sup> В качестве примера можно привести спор о так называемых «теопасхитских» выражениях, которые имели хождение как в православной, так и в еретической среде, притом не только у монофизитов, но и у несториан. Слова свт. Прокла Константинопольского «Один из Святой Троицы пострадал» и одно из выражений монофизитского «разбойничьего» собора 449 г. «*unum de Trinitate crucifixum (esse)*» совпадали по форме, однако в них вкладывался совершенно разный догматический смысл. Православные понимали это выражение как страдание по плоти воплотившегося Сына Божьего, в силу взаимного общения свойств Божественной и человеческой природы в единой Ипостаси Иисуса Христа. Монофизиты же пытались утвердить таким образом свое заблуждение о страдании единой после Воплощения природы «Бога Слова» (см. репринт статьи: *Оксюк М.* Теопасхитские споры // Богословский сборник ПСТБИ. Вып. 2. М., 1999. С. 19–20; *Сидоров А.И.* Святой Ефрем, патриарх Антиохийский: его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского Собора // Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа / Сост. А.В. Левитский. Екатеринбург, 2003. С. 285–286).

<sup>24</sup> *Синильщиков В.* Патрологические штудии библеистов, или Опять о неведении Христа.

силией Великий имел четыре разных мнения о «неведении», притом два из них противоположные в одном и том же Письме (Epist. 236 (228)), то же самое приписывается святителю Григорию Богослову (Or. theol. IV, 15 и Or. theol. IV, 16)<sup>25</sup>. Похожая ситуация и со святыми Иларием Пиктавийским, Иеронимом Стридонским, Кириллом Александрийским, Григорием Великим и Фотием Константинопольским<sup>26</sup>.

Намного проще и правильнее предположить, что высказывания святых отцов относительно евангельского текста (Мк. 13, 32) не противоречат, а дополняют друг друга. Если же встречается не одно толкование по вопросу о «неведении» Христовом, следовательно, сами отцы не видели в этом проблемы догматического характера, как пытаются это представить некоторые современные исследователи. Необходимо рассматривать их тексты с точки зрения экзегетической традиции Церкви, где мы видим сочетание разных методов толкования Священного Писания: помимо буквального применялись аллегорический, тропологический (нравственный) и анагогический методы<sup>27</sup>.

Если рассмотреть толкования отцов Церкви на слова Евангелия о дне и часе явления Христова (Мк. 13, 32 и пар. Мф. 24, 36), то их можно сгруппировать не по каким-то

---

<sup>25</sup> На самом деле у св. Василия Великого в этом Письме к св. Амфилохию Иконийскому нет никакого мнения относительно незнания Парусии Сыном Божиим «по человечеству». Отец Церкви говорит о том, что Христу можно приписать неведение «по домостроительству», т.е. Господь говорит так для нашей пользы (см.: *Василий Великий, свт.* Творения. СТСЛ, 1902. Ч. 7. С. 145–146).

<sup>26</sup> См.: *Чернявский А.Л.* Новые проблемы в христианском богословии. Ч. 1. Если бы данный автор внимательно ознакомился со всеми высказываниями свт. Афанасия Великого по теме или хотя бы прочитал указанную статью проф. А.И. Сидорова, то он, несомненно, включил бы и этого святого в число тех, кто противоречит сам себе и высказывает разные точки зрения.

<sup>27</sup> См.: *Добыкин Г.Д.* Православное учение о толковании Священного Писания. Лекции по библейской герменевтике: Учеб. пособ. СПб., 2016. С. 81.

«различным» и «противоречивым» точкам зрения, а по вполне традиционным для них толкованиям, которые зависели от того, к кому обращались святые отцы и какую цель они преследовали при объяснении этого конкретного места<sup>28</sup>.

Для церковного сознания указанные места из Евангелия не являлись какой-то особой проблемой, первыми тому «неведения» Господа Иисуса Христа всегда поднимали еретики, вначале ариане, аполлинаристы, затем несториане и монофизиты. Поэтому чаще всего святые отцы давали толкование на Мк. **13**, 32, пар. Мф. **24**, 36 и иногда Ин. **11**, 34 в полемических целях, для обличения заблуждений еретиков и защиты истин православной веры. Таким образом, первой по распространенности у отцов целью толкований является полемическая, которая обычно не предполагает последовательного и подробного изложения собственных богословских взглядов. На этот счет можно привести мнение святителя Евлогия Александрийского, который писал, что такие высказывания святых отцов нельзя воспринимать в качестве догматических, а только как «относительные» (κατὰ ἀναφοράν)<sup>29</sup>.

В полемическом ключе высказывались большинство святых отцов, начиная от священномученика Иринея Лионского († 202), святителя Афанасия Великого († 373), всех отцов-каппадокийцев, святителя Евстафия Антиохийского († 337 или 346), преподобного Илария Пиктавийского († 367), преподобного Марка Подвижника († нач. V в.)<sup>30</sup>,

<sup>28</sup> Всего на данный момент можно найти на русском языке цитаты и мысли 24 святых отцов по теме «неведения» (Мк. **13**, 32 и пар. Мф. **24**, 36).

<sup>29</sup> Цит. по: *Сидоров А.И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа... С. 252.

<sup>30</sup> Прп. Марку Подвижнику принадлежат два полемических сочинения против несториан, написанные им в самом начале несторианских споров: «О Мелхиседеке» и «Против несториан». См.: *Ашмарин А.* Христология преподобного Марка Подвижника и монофизитство [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://www.bogoslov.ru/text/3231955.html#\\_ftn13](http://www.bogoslov.ru/text/3231955.html#_ftn13) (дата обращения: 10.05.2017). Загл. с экрана.



святителя Кирилла Александрийского († 444), святителя Евлогия Александрийского († 608), преподобного Максима Исповедника († 662) и святителя Никифора Константинопольского († 828)<sup>31</sup>.

Основной задачей при толковании этих мест Священного Писания у святых отцов было, с одной стороны, показать Божественное всеведение воплотившегося Слова Божьего, Единосущного и равного во всем Небесному Отцу, а с другой стороны, указать на полноту восприятия нашей человеческой природы Сыном Божиим, со всеми характерными для нашей природы проявлениями и свойствами, кроме греха. При этом, как замечает А. И. Сидоров, у всех отцов мы видим единомыслие в отрицании какого-либо «неведения» у Христа по Божественной Его природе и признание неведения по человеческой природе, которое усматривается в реальности, однако покрывается и восполняется Божественным всеведением, отчего многие отцы вслед за святым Григорием Богословом обозначают это состояние как

---

<sup>31</sup> На самом деле список можно расширить, например, блж. Августин Иппонийский в одном из своих Посланий объясняет Мк. 13, 32 в апологетическом ключе, защищая Господа от обвинений в обмане, что актуально для современной полемики по этому вопросу с мусульманами: «Я ни в коем случае не считаю, что выражение в переносном значении следует называть ложью. Ведь это не ложь, если мы день называем радостным, когда он приносит радость, или когда мы грустным называем люпин, потому что горьким вкусом своим он наводит грусть на лицо едока... Соответственно, когда блаженный Иларий обратил свое внимание на неясный смысл такого рода выражений Христа, он хотел, чтобы мы понимали, что Он настолько называл Себя незнающим, насколько слушающим следовало быть незнающими. Этим объяснением не оправдывается ложь; этим показано, что ее нет не только в переносных выражениях, но и в так называемых метафорах, о которых известно всем говорящим» (цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 2: Евангелие от Марка. Тверь, 2001. С. 228).

«умопостигаемое»<sup>32</sup>. Учитывая саму цель и задачи полемики, при таком подходе очень сложно увидеть противоречия в мнениях святых Церкви, если их мнения не домысливать в выгодном для себя русле.

В качестве примера приведем высказывания двух отцов, мнения которых нам представляются наиболее интересными, хотя некоторые представляют их как противоположные. Вот что пишет святитель Афанасий Великий: «Поелику, по написанному, соделался Он человеком, а людям так же свойственно не знать, как алкать и прочее, потому что люди не знают, пока не услышат и не научатся; то, как соделавшийся человеком, и показывает человеческое неведение, во-первых в доказательство того, что имеет действительно человеческое тело, а потом и с тою целию, чтобы, имея в теле человеческое неведение, но от всего испушив и очистив, представить Отцу человечество совершенным и святым»<sup>33</sup>. У преподобного Максима Исповедника находим такое мнение: «Существует два [вида] неведения — укоризненное и неукоризненное; и одно из них зависит от нас, а другое не зависит от нас. То, что укоризненное и зависит от нас, касается добродетели и благочестия. То же, что неукоризненно и не зависит от нас, касается вещей, о которых мы, хотя

<sup>32</sup> У свт. Григория Богослова неведение «по человечеству» предлагается рассматривать как «умопредставляемое» (τοῦ νοοῦμένου) (PG 36. Col. 124), т.е. лишь в мыслях, но из этого автоматически не следует действительное и принципиальное незнание (Or. theol. IV, 15) (Слово 30). Так же говорят об этом свт. Кирилл Александрийский и свт. Евлогий Александрийский. Они повторяют суждение свт. Григория Богослова «о “мысленном” или как бы “теоретическом” различии свойств двух природ Богочеловека», допуская возможность лишь «чисто умственного представления о неведении человеческого естества Христа, как просто человечества» (Сидоров А.И. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа... С. 252).

<sup>33</sup> Афанасий Великий, свт. Творения: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 58. Ср.: «Как, соделавшись человеком, Он с человеками алчет, и жаждет, и страдает, так с человеками и не знает, как человек; по Божеству же, как во Отце сущее Слово и Премудрость, знает, и ничего нет сокрытого от ведения Его» (Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 2. С. 426–427).

и хотим знать, не знаем, ибо они происходят далеко или произойдут в будущем. Итак, если [в случае] со святыми про- роками они по благодати распознавали далекое и не завися- щее от нас, не в несравненно ли большей степени Сын Бо- жий знал все [вещи], и по этой причине [Его] человечество, **не по природе, но по единению с Логосом** [знало их]? Ибо подобно тому как раскаленное в огне железо имеет все свой- ства огня — ибо горит и жжет, — хотя по природе не огонь, но железо, так и человечество Господа, по единению с Ло- госом все знало, и все, что подобает Божеству, в нем было явлено. По [самой] же человеческой природе, соединенной с Ним [т. е. Логосом], говорится, что Он не знал»<sup>34</sup>.

По мнению А. И. Сидорова, преподобный Максим допу- скает возможность приписывания Христу «безукоризненного неведения», однако в силу «перихорезиса» природ и «взаимо- общения свойств» его можно обнаружить лишь «мысленным образом», а не как реально существующую проблему<sup>35</sup>. Если у святителя Афанасия делается акцент на реальности вос- принятой Словом Божиим человеческой природы, в которой по мере физического возрастания ее и осуществления целей спасения постепенно раскрывается Божественная Прему- дрость и соответственно всеведение<sup>36</sup>, то преподобный Мак- сим Исповедник говорит практически то же самое, только в полемике с монофизитами делая упор на то, что всеведение в силу единства двух природ в одной Ипостаси Сына Божьего всегда доступно человеческому естеству Христа.

<sup>34</sup> Максим Исповедник, *прп.* Комментарий на Мк. 13:32 // Экзе- гет.ру [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://pda.ekzeget.ru/tolk.php?kn=mf&gl=24&st=36&id\\_tolk=357](https://pda.ekzeget.ru/tolk.php?kn=mf&gl=24&st=36&id_tolk=357) (дата обращения: 03.06.2017).

<sup>35</sup> См.: Сидоров А.И. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа... С. 258.

<sup>36</sup> «Человечество Христа преуспевало премудростью, постепенно возвышаясь над естеством человеческим, обожаясь, соделываясь и явля- ясь для всех органом Премудрости для действенности Божества и Его воссияния» (Афанасий Великий, *свт.* Творения. Т. 2. С. 435).

Второй целью, которую ставили святые отцы при толковании слов Господа о Парусии, является раскрытие «домостроительства» (οἰκοδομία) Божьего<sup>37</sup>. В нашем случае здесь следует понимать промысление Божие о Церкви и христианах для целей спасения<sup>38</sup>. Поэтому домостроительная цель тесно примыкает к нравственной, что можно заметить из комментариев святых отцов по данной теме. Святитель Никифор Константинопольский, комментируя слова Евангелия *О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13, 32), пишет, что выражение *Сын* «здесь относится не к “богословию”, а к “домостроительству”»<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Разделение христианских вероучительных положений на богословие (θεολογία) и домостроительство (οἰκοδομία) было характерно для патристического периода. Под богословием понималось учение о Боге в Самом Себе (учение о Святой Троице), а под икономией — учение о Боге в Его отношении к сотворенному миру и человеку (прежде всего учение о Боговоплощении и спасении). Кроме этого, под домостроительством понимают промысление Божие о Церкви и христианах, а также Его промыслительные деяния, являющие Его милосердие в истории (см.: *Зайцев А.А.* Домостроительство // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pravenc.ru/text/178901.html> (дата обращения: 12.05.2017). Загл. с экрана. Яз. рус.).

<sup>38</sup> См.: *Черемухин П.А.* Учение о домостроительстве спасения в византийском богословии // БТ. 1964. № 3. С. 168.

<sup>39</sup> Цит. по: *Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения: В 2 т. М., 2009. Т. 2. С. 84. См. также: «Итак, что же? Не двойное ли и ведение у Христа? Ведь как Бог Он знает все прежде, чем оно случилось. Так, находясь вдали, Он, как Бог, предвозвестил ученикам кончину Своего друга (Ин. 11, 14). Находясь же вблизи и приближаясь ко гробу, Он спрашивает: “где положили его” (Мф. 11, 34), выказывая тем меру нашего естества. Так же: “Иисус же знал помышления их” (Мф. 9, 4), то есть то, о чем хотели спросить Его, **ибо и как человек Он знал все вследствие ипостасного соединения со Словом**, равно как был обогащен и прочими совершенствами. И затем опять делает вид, что не знает дня и часа, когда придет конец мира (Мф. 24, 36), разделяя свойство воспринятого естества. **Вострянет все это ради домостроительства**, Он прославляется и провозглашается нами совершенным во всем человеческом, равно как и совершенным Богом» (*Никифор Константинопольский, св.* Антирретики. 1.50 // Богословие свт. Никифора Константинопольского [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.consensuspatrum.ru/index.php?PHPSESSID=0ea5e406d76433aa3e108c20ce84499c&topic=152.0;all> (дата обращения: 23.06.2017)).

О том, что в данном случае евангельское выражение необходимо понимать в домостроительном смысле, писало не меньше отцов Церкви, чем в первом случае. Среди них можно еще упомянуть святителя Афанасия Великого, святителя Евстафия Антиохийского, святителя Василия Великого († 379), преподобного Илария Пиктавийского, блаженного Иеронима Стридонского († 420), блаженного Августина Иппонийского († 430), святителя Кирилла Александрийского, святителя Григория Великого (Двоеслова) († 604), преподобного Максима Исповедника, святителя Фотия Константинопольского († 893), блаженного Феофилакta Болгарского († 1107)<sup>40</sup>.

Основной задачей святых отцов в данном случае было показать, с одной стороны, бесполезность знания последнего дня бытия нашего мира для христиан в целях их личного спасения, а с другой — то, что это знание не было предусмотрено и в общем Божественном плане нашего спасения, совершаемого Господом Иисусом Христом.

Приведем характерные цитаты из святых отцов, в которых они истолковывают интересующие нас места из Евангелия с точки зрения домостроительства. Святитель Василий Великий пишет: «Господь многое говорит людям от Своего человечества (ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπινου μέρους — “от человеческой части”), например: *даждь Ми пити* (Ин. 4, 7) — слова Господа, выражающие телесную потребность. Впрочем, просящий был не плоть неодушевленная, но Божество, пользовавшееся одушевленной плотью. Так и теперь, кто приписывает неведение Приявшему все на Себя по Домостроительству

---

<sup>40</sup> У западных отцов Церкви не встречается термин «домостроительство», однако смысл их высказываний вполне подходит под этот термин. См., например, у св. Григория Великого: «Так и всемогущий Сын говорит, что не знает того дня, нас обраща в незнающих. То есть не Сам Он не знает его, но нам не позволяет узнать» (цит. по: Библиейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 2: Евангелие от Марка. С. 230).

(οἰκονομικῶς) и Преуспевающему *премудростию и благодатью у Бога и человек* (Лк. 2, 52), тот не уклоняется от благочестивого разума»<sup>41</sup>. В качестве второй цитаты хотелось бы привести мысль святителя Кирилла Александрийского, правда не на Мк. 13, 32, а на другое место из Евангелия, которое также иногда использовалось еретиками для доказательства несовершенности знания Христа. В полемике с Несторием, который ссылался на Евангелие от Луки о том, что *Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человек* (Лк. 2, 52), доказывая постепенное, «понемногу» нравственное и интеллектуальное совершенствование Иисуса Христа, Александрийский святитель категорически отвергал такое мнение. По мысли святого отца, Сын Божий мог бы сразу довести Свою человеческую природу до совершенства, однако это было бы нарушением домостроительства нашего спасения<sup>42</sup>. «Ибо было не невозможно (οὐκ ἀδύνατον), точнее говоря не недостижимо (ἤγουν ἀνέφικτον), как Богу от Отца рожденному Слову, соединенное с Собою тело и из самих пеленок (ἐξ αὐτῶν σπαργάνων) вознести на высоту и в меру [совершенного] возраста немедленно привести. Поскольку Самому [Ему] и в младенчестве явить удивительную мудрость было бы нетрудно и удобно; но все же [это] было бы делом скорее чудовищным (или нелепым) (ἦν τὸ χρεῖμα

<sup>41</sup> Цит. по: *Сидоров А.И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа... С. 237.

<sup>42</sup> См.: *Пеликан Я.* Указ. соч. Т. 1. С. 239. См. похожую мысль о Мк. 13, 32 у свт. Фотия Константинопольского: «Разве затруднительно [признать], что Тот, Кто сделался утомляющимся и покрываемым потом, отдыхающим посредством сна... воспринял также и это неведение о грядущем дне, так что **Он не позволил [Самому Себе] выйти за пределы [свойственной людям] меры как во всех прочих вещах, так и в человеческом знании?** Ведь как Бог и Создатель всего Он вместе с Отцом знает все, однако как человек не отверг [от Себя] свойственного людям неведения» (*Фотий Константинопольский, свт.* Амфилохии. Вопрос 114 [по PG] = Письмо 228 [по критическому изданию] / Пер. Д.В. Смирнова [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://vk.com/sacredtexts?w=wall-111677185\\_25767](https://vk.com/sacredtexts?w=wall-111677185_25767) (дата обращения: 23.06.2017)).

τερατοποιίας) и несогласным с целями (словами) [τοῖς... λόγοις ἀνάρμοστον] домостроительства» (*Кирилл Александрийский, свт. Quod unus sit Christus//PG 75. Col. 1332*).

Нравственная цель в комментариях отцов Церкви является, как уже было сказано, очень близкой к домостроительной. Как можно заметить, святые отцы Православной Церкви в своих толкованиях избранного места у евангелиста Марка (и пар. Мф. 24, 36) усматривали в словах Спасителя еще и педагогическую или нравственную цель. На это указывали в своих толкованиях, например, такие авторы, как святители Афанасий Великий (Contr. arian. 3.49), Василий Великий<sup>43</sup>, Иларий Пиктавийский, блаженный Августин Иппонийский, святитель Иоанн Златоуст († 407), блаженный Феофилакт Болгарский.

Очевидно, что главной задачей комментариев святых отцов было показать необходимость постоянной нравственной подготовки христиан к встрече с Господом, которая неизбежно наступит при завершении земных дней каждого человека, а не только при Его Втором и славном Пришествии. Святые отцы воспринимали этот фрагмент (Мк. 13, 32) в общем контексте с его продолжением: *Смотрите, бодрствуйте, молитесь, ибо не знаете, когда наступит это время* (Мк. 13, 33; пар. Мф. 24, 42).

В качестве примера можно привести цитаты некоторых отцов. Во-первых, святителя Иоанна Златоуста, комментарии которого повлияли на многих позднейших авторов: «Объявив им почти самый час, опять предупреждает их вопросы об этом, желая, чтобы они были постоянно бдительны.

---

<sup>43</sup> См.: Contr. Eunom. IV: «Итак, умолчал Он о времени Суда потому только, что не полезно было людям слышать о сем; ибо всегдaшнее ожидание делает более ревностными в благочестии, а знание, что до Суда еще далеко, сделало бы более нерадивыми в благочестии, по надежде, что можно спастись, покаявшись впоследствии» (*Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. М., 2008. С. 188*). Современные исследователи ставят под сомнение принадлежность этого текста свт. Василию.

Поэтому Он и говорит им: *бодрствуйте*, показывая тем причину, по которой не объявляет им о последнем дне. *Но это вы знаете, что, если бы ведал хозяин дома, в какую стражу придет вор, то бодрствовал бы и не дал бы подкопать дома своего. Потому и вы будьте готовы, ибо в который час не думаете, придет Сын Человеческий* (Мф. 24, 43–44). Не говорит им о том часе, когда Он придет, для того, чтобы они бодрствовали и всегда были готовы. Желая же, чтобы они всегда были озабочены встречей с Ним и всегда добродетельны, сказал им, что придет тогда, когда не ожидают Его. Смысл слов Его таков: *если бы люди знали, когда они умрут, то без сомнения позаботились бы об этом часе*<sup>44</sup>. В качестве второго примера можно привести мнение западного отца Церкви преподобного Илария Пиктавийского: «Христос избавил нас от необходимости тревожиться о том, когда наступит конец времен, сказав, что никому не известен тот день — ни ангелам, ни даже Ему Самому. О неизмеримая милость Божественной доброты! Разве Бог Отец отказал Сыну знать тот день, когда Сын говорит: *Все предано Мне Отцом Моим* (Мф. 11, 27)?.. Так Он дал нам обилие времени для покаяния, удерживая нас в беспокойстве от страха перед неопределенностью и избегая для этого выражения воли Своей относительно того дня кому бы то ни было»<sup>45</sup>.

Наконец, последняя цель комментариев на самое известное место из Синоптического Апокалипсиса — раскрытие правильного православного учения о Лице Господа Иисуса Христа, воплотившегося Сына Божьего. Хотя в нашем случае она стоит на четвертом месте, но по значению является самой первой. Ее место после всех остальных комментариев объясняется в первую очередь не самым большим количеством по сравнению с другими святыми отцами,

<sup>44</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. СПб., 1901. Т. 7. Кн. 2. С. 777.

<sup>45</sup> Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 16: Евангелие от Матфея 14–28. С. 257.



которые специально в догматическом аспекте рассматривали исследуемый текст. Также это вовсе не означает, что другие комментаторы расходились в этом вопросе с ними, просто они не всегда говорили об этом, но всегда исповедовали ту же самую православную вероучительную истину.

При осуществлении этой цели отцы Церкви ставили своей задачей изложить один из аспектов православного учения о Лице Господа Иисуса Христа через разъяснение соответствующих мест из Евангелия, на которые часто ссылались еретики в своих сочинениях. Среди отцов, у которых мы можем найти такие прямые вероучительные выражения по вопросу «неведения», можно назвать святителя Григория Богослова († 389), святителя Евлогия Александрийского, преподобного Иоанна Дамаскина († ок. 750).

Для того чтобы показать единомыслие отцов в этом вопросе, приведем высказывания и мысли всех этих отцов. Начать необходимо с цитаты святителя Григория Богослова, мнение которого во многом повлияло на последующих богословов Церкви. В своем 30-м Слове (4-е Слово о богословии) он пишет: «В-десятых, ставится у них неведение, и то, что никто не знает последнего дня или часа, ни сам Сын, только Отец (Мк. **13**, 32). Но как чего-либо из сущих не знать Премудрости, Творцу веков, Совершителю и Обновителю, Тому, Кто есть конец всего сотворенного, и так же знает Божие, как дух человека знает живущего в нем (1 Кор. **2**, 11)? Ибо что совершеннее такого знания? Да и как Сыну, Который подробно знает, что будет перед последним часом, и как бы во время конца, не знать самого конца? Это походило бы на загадку и равнялось тому, как если бы сказать о ком, что он подробно знает находящееся перед стеной, но не знает самой стены, или хорошо знает конец дня, но не знает начала ночи, хотя знание об одном необходимо влечет за собой знание о другом. Ибо для всякого явно, что Сын ведает, как Бог, а не ведает — как

человек, отделяя тем самым видимое от *умопредставляемого*. Таковую мысль подает и то, что наименование Сына поставлено здесь отрешенно и безотносительно, то есть без присовокупления: чей Он Сын, чтоб понимали мы это неведение в смысле более сообразном с благочестием, и приписывали его человечеству, а не Божеству»<sup>46</sup>.

Святитель Евлогий Александрийский в своем мнении исходит из уже традиционной точки зрения, высказанной святителем Григорием Богословом и святителем Кириллом Александрийским о лишь «мысленном» или как бы «теоретическом» неведении человеческого естества Христа. Однако эта умом постигаемая возможность не переходит в актуальность, так как человеческая ограниченность в знании «затмевалась» Божественным всеведением из-за взаимообращения свойств Божественной и человеческой природ Спасителя. Как передает эту мысль А.И. Сидоров, святитель Евлогий считал, что «Господь ни по Своему человечеству, ни тем более по Божеству (οὔτε κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, πολλῶ δὲ μᾶλλον οὐδὲ κατὰ τὸ θεῖον) не мог обладать таким неведением. Ибо человеческое естество, войдя в ипостасное единение с непостижимой и сущностной Премудростью, не могло не знать что-либо из настоящего или будущего»<sup>47</sup>.

Как бы общим итогом ко всем высказываниям отцов о «неведении» Христовом являются соответствующие ме-

<sup>46</sup> Перевод уточнен у А.И. Сидорова (см.: Указ. соч. С. 238). В русском переводе стоит: «приписывает же Себе незнание как человек» (*Григорий Богослов, свт.* Собрание творений: В 2 т. СТСЛ, 1994. Т. 1. С. 439).

<sup>47</sup> *Сидоров А.И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа... С. 251. Как замечает проф. Сидоров, «создается впечатление, что мысль святителя по данной проблеме вплотную сближаются с монофизитской точкой зрения... Тем не менее нельзя не заметить существенного различия между св. Евлогием и его оппонентами-монофизитами: александрийский предстоятель не соединяет рассматриваемый им вопрос с учением об одном действии Господа и не соотносит ведение или неведение с Лицом Богочеловека» (Там же. С. 252).

ста из «Точного изложения православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина. Святой отец рассуждает в том же ключе, что и святитель Григорий Назианзин, говоря лишь об «умопостигаемом» несовершенстве человеческого знания Иисуса Христа. «Должно знать, что Христос воспринял естество, не обладавшее ведением и рабское; ибо естество человеческое в отношении к сотворившему его Богу, и не обладает знанием будущего. Поэтому, если ты, согласно с мнением Григория Богослова, отделишь видимое от того, что воспринимается умом (χρῆσις τὸ ὀραζόμενον τοῦ νοουμένου), то тогда плоть называется и рабскою, и не обладающею ведением, но по причине тождества Ипостаси и по причине неразрывного соединения, душа Господа весьма обогатилась знанием будущего, подобно тому как и остальными божественными знаменами. Ибо, подобно тому как плоть людей по своей собственной природе не есть животворящая, а плоть же Господа, ипостасно соединенная с Самим Богом Словом, хотя и не потеряла своей естественной смертности, но, по причине ипостасного соединения со Словом, сделалась животворящею... так и человеческое естество по своей сущности не обладает ведением будущего, а душа же Господа, по причине соединения с Самим Богом Словом и ипостасного тождества, весьма обогатилась, как я сказал, вместе с остальными божественными знаменами также и ведением будущего»<sup>48</sup>.

Эта же мысль повторяется преподобным Иоанном и в другом месте: «Ибо, если мыслию разделишь то, что в действительности неотделимо, т. е. плоть от Слова, то Он называется и рабом и не обладающим ведением; ибо был с рабским и не обладающим ведением естеством, и плоть, если не была соединена с Богом Словом, была рабскою и не обладающею ведением; но, по причине ипостасного соединения

---

<sup>48</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 186–187 (ТИПВ 3, 21).

с Богом Словом, и не была рабскою, и не обладала неведением (ὀλοστάσιον ἔνωσιν οὔτε δούλη ἦν, οὔτε ἡγνόει)»<sup>49</sup>.

Из общего анализа высказываний святых отцов по вопросу о «незнании» Господа Иисуса Христа вырисовывается не какая-то проблема или клубок противоречий, а вполне очевидное их согласие в этом вопросе. Именно об этом пишет протопресвитер Иоанн Мейендорф в одном из своих произведений: «**Большинство византийских авторов... отказывались признавать во Христе какое-либо неведение** и объясняли такие отрывки, как Лк. 2, 52, некой педагогической тактикой со стороны Христа»<sup>50</sup>.

Поэтому неправильно только при помощи рационализма и человеческой логики подходить к решению такого сложного богословского вопроса, усматривая противоречия между тем, что Господь мог знать или не знать. Во Христе не было противоречий, Он не открывал дату Своего Пришествия не для того, чтобы создать проблемы современным богословам, а для нашего блага и спасения. Если так можно сказать, догматическое составляющее общей для всех святых отцов веры не может противоречить ни домостроительному, ни нравственному, ни апологетическому смыслу их толкований рассматриваемого текста, иначе сами отцы Церкви непременно указали бы на это.

В качестве примера можно привести мысль святителя Ефрема Антиохийского († 545), которая отчасти помогает прояснить подобную ситуацию. Святой Ефрем проводит

<sup>49</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 246–247 (ТИПВ 4, 18). Святым императором Юстинианом Великим († 565) был издан трактат «Эдикт против агноитов», в котором он говорит следующее: «Святая душа Логоса обладала всем ведением того Логоса, душою которого она была, потому что во Христе пребывает вся воля божества». Некоторые авторы усматривают в нем следы моноэнергизма, поэтому этот текст не принимается нами ко вниманию (см.: *Лурье В.М.* История Византийской философии. Формативный период. С. 171).

<sup>50</sup> *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 97.

четкое разграничение между собственно богословскими мыслями святых отцов Церкви и тем, что принято называть домостроительными их выражениями. Святитель говорит, что богословские высказывания отцов необходимо сравнивать только с богословскими, а домостроительные — с домостроительными, «ибо противопоставляющие собственно богословие Домостроительству (τὴν θεολογίαν ἀντιπαρτιθέσι τῇ οἰκονομίᾳ) обнаруживают несправедливый образ своего мышления»<sup>51</sup>.

Собственно говоря, и современные исследователи не склонны прибегать к такому упрощенному подходу при анализе высказываний тех или иных древних церковных писателей. В своем фундаментальном исследовании по истории христианского вероучения Ярослав Пеликан отмечает несомненную трудность перенесения общей для Церкви и ее богословов веры в область учения (экзегетика, проповедь, церковное богословие) и исповедания (полемика, апологетика, догматы). Поэтому очень трудно определить на основании отдельных и разных по цели высказываний святых отцов их догматические убеждения, как это легкомысленно пытаются делать некоторые современные исследователи в области православного богословия<sup>52</sup>.

Когда Александр Чернявский во время диспута по вопросу о *consensus patrum* в православном Предании заявляет, что если понимать слова Христовы в Мк. 13, 32 в их прямом смысле, то разрушается христологический догмат, а согласия отцов Церкви по этому вопросу нет и его принципиально нельзя использовать «как критерий для оценки правильности богословских суждений», то он лишь еще раз, как и инославные авторы, демонстрирует свое непонимание

<sup>51</sup> Цит. по: *Сидоров А.И.* Святой Ефрем, патриарх Антиохийский... С. 286–287.

<sup>52</sup> См., например, об этом: *Пеликан Я.* Указ. соч. Т. 1. С. 4, 116, 170.

в вопросе изучения Предания Церкви<sup>53</sup>. Уже Пятый Вселенский Собор «оформил учение отцов и соборные определения в качестве нормы для учения всей Церкви»<sup>54</sup>. При этом сами соборные определения по богословским вопросам предполагали согласное решение епископов апостольских кафедр на основании «консенсуса отцов»<sup>55</sup>. О существовании подобного принципа можно судить, например, по 19-му правилу Трулльского Собора (691)<sup>56</sup>.

Неверно, как это делает А. Л. Чернявский, переносить логику протестантской библейской теологии в область православного богословия<sup>57</sup>. Для протестантской библеистики, отвергающей Предание Церкви, является

<sup>53</sup> По словам А.Л. Чернявского, «если Христос знал как Бог, но не знал как человек, то нельзя говорить о наличии в ипостаси Христа объединяющего центра... а значит, нельзя говорить о лице, нельзя говорить о том, что человеческая и божественная природа соединились в Христе так, что образуют одно лицо» (Диспут «Существует ли consensus patrum в православном Предании?»). Но дело в том, что понятия «сознание» в современном его понимании не существовало в то время у святых отцов, поэтому методологически неверно делать такие выводы (см.: *Сидоров А.И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа... С. 254). Также следует сказать, что никто из отцов никогда не говорил о «незнании» даты Парусии Христом по Ипостаси, это очевидно признавалось всеми, следовательно, никакого «разрушения» христологического догмата не происходит.

<sup>54</sup> *Пеликан Я.* Указ. соч. Т. 1. С. 318.

<sup>55</sup> Там же. Т. 2. С. 23.

<sup>56</sup> «Предстоятели церквей должны во вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучати весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественного Писания... и аще будет изследуемо слово Писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя церкви в своих писаниях, и сими более да удовлетворяются, нежели составлением собственных слов, дабы, при недостатке умения в сем, не уклониться от подобающего» (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима (Милаша), еп. Далматинско-Истрийского: В 2 т. СТСЛ, 1996. Т. 1. С. 490).

<sup>57</sup> См.: *Чернявский А.Л.* Новые проблемы в христианском богословии. Ч. 2. См. его же высказывания в диспуте «Существует ли consensus patrum в православном Предании?».

характерной чертой поиск и разрешение разного рода «проблем» в тексте Писания на основании небесспорного историко-критического метода и искусственных литературно-критических теорий, когда допускается, что либо апостолы чего-то не поняли, либо даже ошибся Сам Христос. Отсюда возникает и ошибочная классификация высказываний святых отцов, и непонимание христологического догмата, который утверждает два действия во Христе по Божественной и человеческой природе, так что мы можем говорить о них в отдельности, соотнося эти энергии с единым субъектом — Ипостасью Сына Божьего.

Сам принцип православного толкования Священного Писания предполагает не просто интеллектуальные, а духовные усилия со стороны богослова. Преподобный Максим Исповедник утверждает, что понимание Священного Писания зависит от духовного состояния христианина: «Ибо при первом соприкосновении с Богопочитанием мы знакомимся с буквой, а не с духом [Священного Писания]. По мере же духовного преуспеяния, соскабливая тончайшими умозрениями плотяную массу речений, мы становимся чистыми, насколько то возможно людям... когда мы, начиная от познания Слова через плоть, преуспеваем [в познании] славы Его как Единородного от Отца (Ин. 1, 14)»<sup>58</sup>. Не понимая этого, легко прийти к неверным выводам.

Поэтому очень важно следовать не богословским веяниям инославных авторов, а, как замечает митрополит Иларион (Алфеев), хранить верность Священному Преданию Церкви: «Будущее Православия зависит от верности церковному Преданию — той верности, которая сохраняла

---

<sup>58</sup> *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Избранные творения. М., 2004. С. 329.

Церковь в самых разных исторических условиях на протяжении столетий»<sup>59</sup>.

Вопрос о границах ведения Господа Иисуса Христа в православном Предании представляется антиномичным, но не непреодолимым, как замечает профессор А. И. Сидоров<sup>60</sup>. Он рассматривается святыми отцами с разных сторон, так как невозможно лишь силой человеческого разума и словами охватить и описать всю тайну бытия воплотившего Сына Божьего. Христос в силу перихорезиса и взаимодействия свойств обогатил нашу человеческую природу, как говорят отцы Церкви, однако действия или энергии нашей природы остались такие же, как и у нас. Поэтому Господь, по слову святителя Кирилла Александрийского, мог с самого начала проявлять Свое всемогущество и ведение, однако все это Он подчинял целям домостроительства нашего спасения. Человеческое естество действовало в Нем во всей реальности и со всею естественной для него волей и энергией. В силу этого «неведение» дня и часа конца мира представлялось извне как бы естественным для человечества Сына Божьего, так как Божественный Логос не давал проявиться всеведению в определенный момент времени, ибо это не является полезным для нас. Именно этот отдельно взятый аспект отмечали многие святые отцы в своих творениях, говоря о «неведении» по человечеству, но не по Ипостаси.

С другой стороны, Господь проявлял Свое всемогущество не по произволу или по желанию кого-либо, а сообразуясь с планом Божественного домостроительства нашего спасения, раскрывая Свою Премудрость и совершенство,

---

<sup>59</sup> *Иларион (Алфеев), митр., Великанов П., прот.* «Будущее Православия зависит от верности церковному Преданию». Интервью с митрополитом Иларионом (Алфеевым) [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2438343.html> (дата обращения: 03.06.2017). Загл. с экрана.

<sup>60</sup> См.: *Сидоров А.И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа... С. 271.



в том числе по мере физического возрастания человеческой природы, воспринятой Им в единство Своей Божественной Ипостаси. Из-за этого действия человеческой природы не принимают вид впечатляющих Божественных манифестаций, которые могли бы породить лишь сомнение в истинности восприятия человечества Сыном Божиим и привести не к любви и вере в Него, а к вынужденной своим бессилием необходимости Ему подчиняться (см.: Мф. 26, 51–53; Мф. 27, 39–43).

Господь Иисус Христос мог без всякого обмана уклоняться от вопроса о времени Парусии, зная его в силу ипостасного единства, но не позволяя проявляться этому знанию для нашей пользы и спасения. На этот, уже другой аспект тайны Богочеловеческой Личности указывали в своих сочинениях отцы Церкви, отмечая всеведение Спасителя по Божеству. Поэтому неведение Его по «человечеству» остается лишь внешне наблюдаемой проблемой, не имеющей своей актуализации в Лице Господа Иисуса Христа.

Об этом попытаемся рассказать во второй части нашей статьи, в которой будут рассмотрены связанные с проблемой «неведения» Господа Иисуса Христа вопросы христологии, высказывания и мысли православных богословов по этой теме и связанные с ней апологетические аспекты.

**Иеромонах ГЕРМАН (Лытус),  
кандидат богословия, преподаватель СПДС**

## **ПРОБЛЕМА СУЩЕСТВОВАНИЯ ДОБРА И ЗЛА В МИРЕ**

Проблема существования добра и зла чрезвычайно актуальна в современном мире. Для доказательства этого утверждения достаточно рассмотреть отражение общедоступной, массовой культуры, в которой эксплуатируются художественные образы, символизирующие борьбу двух начал: доброго и злого. Казалось бы, времена, когда велись дуалистические споры и возникали различные ереси, имеющие в своей основе представление о равноценности в мире двух противоположных начал, ушли далеко в прошлое. Церковь дала на эти вопросы совершенно очевидный ответ.

Однако духовное состояние современного общества является достаточно благоприятной почвой для развития всевозможных сект, движений, подменяющих собой представление об истинном Боге понятием о Нем как о некой безличной силе, которая равноценна своей противоположности — падшему духу. Особенно это актуально для современной России, в которую после многолетнего религиозного вакуума устремилось множество представителей нетрадиционных религиозных течений, мистиков, магов и просто мошенников, желающих нажиться на духовном голоде населения постсоветского пространства. Также эта проблема «или, лучше сказать, соблазн зла является одним из источников современного атеизма»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Плакида (Дезей), архим.* Проблема зла // Альфа и Омега. 1998. № 17. С. 237.

С момента разрешения свободного исповедания православной веры прошло уже почти три десятилетия, однако вышеперечисленные псевдодуховные авторитеты до сих пор находят себе последователей среди молодых, духовно не окрепших душ или тех, кто не смог, не пожелал прийти к Богу в силу различных внутренних личностных обстоятельств.

В этом контексте уместно рассмотреть вопрос о том, как христианин должен относиться к проблеме существования всего злого, а также то, каким образом можно донести до людей невоцерковленных, духовно ищущих православное понимание причины искаженности грехом материального мира современным, доступным для понимания всякому языком.

Проблема существования зла в мире — это вопрос, который так или иначе возникает у каждого стремящегося к нравственной жизни человека. Светская мораль и нравственность приписывает существование зла в мире целому ряду человеческих ошибок разного рода. К ним относится недостаточное воспитание положительных качеств в детском и юношеском возрасте, лень, желание воспользоваться результатами чужого труда и многое другое. Все перечисленные причины действительно приводят к негативным последствиям, однако на самом деле они не являются первопричиной, которая лежит в духовной плоскости. Тем не менее современный научный взгляд практически не учитывает этого факта и полагается в науках, связанных со знанием о личности и обществе, на исправление «симптоматических» ошибок, то есть на исправление посредством обучения, воспитания, организации жизни общества, создания законов и правил. Все это приносит определенный результат. Так, например, создание справедливых законов дает возможность к отстаиванию правды, но злая человеческая воля может исказить их употребление и исполнение таким образом, что полученный

результат будет прямой противоположностью ожиданий законодателей. Поэтому различные научные теории и философские концепции не могут удовлетворительно ответить на искомый вопрос и решить данную проблему.

Православное христианство предлагает совершенно иной рецепт организации внутренней и внешней жизни общества, который полагает причину существования всего злого и искаженного в греховой человеческой природе.

Прежде всего, проблема присутствия в мире зла связана с представлением о Боге. Христианское определение Творца Вселенной наделяет Его абсолютными качествами, которые олицетворяют собой безусловное Благо. Поэтому для всех тех людей, кто поверхностно знаком с христианством, исповедует его на уровне обрядовой традиции, важно донести знание о том, что Господь не творит зло, что оно не является свойством Его личности, что оно предстает продуктом искаженной грехом человеческой воли вкупе с влиянием на мысли и поступки людей демонических сил. «Зло не живая одушевленная сущность, но состояние души, противное добродетели и происходящее... через отпадение от добра»<sup>2</sup>.

Недостаточное понимание этого становится причиной того, что многие православные христиане уклоняются от веры в истинного Бога, подменяя ее верованиями в различные обычаи, при ближайшем рассмотрении которых можно обнаружить в них элементы магизма. Так, например, существуют представления о том, что в жилом помещении нельзя держать иконы с изображением распятия Христова или изображением Его Страстей. Якобы они могут находиться лишь в храме, а дома их присутствие может навлечь беды и несчастья на их хозяев. Возможно, этот пример не столь распространен, однако он достаточно показателен.

---

<sup>2</sup> *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2009. С. 18.

Данное суеверие очень точно показывает то, в каком направлении необходимо вести современную просветительскую работу среди православных христиан и тех, кто воцерковляется, проходит катехизацию и готовится стать членом Церкви Христовой.

Важно объяснять то, что Бог не творит зла и не взаимодействует с человеком как некий магический предмет, который при совершении определенных ритуальных действий, возможно против своего желания, совершает нечто, что хочет от него человек.

Благие свойства Бога совершенно отрицают Его причастность ко злу и не наделяют его какой-либо сущностью. Зло не существует в природе само по себе. Оно есть лишь отсутствие Бога в чем-либо. Человек настолько подвержен злу, насколько он сам желает отказаться от Бога.

Грехопадение создало непреодолимую человеческими силами пропасть между Богом и прародителями Адамом и Евой и их потомками после изгнания из рая. Это пропасть греха и смерти: *Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили* (Рим. 5, 12). Господь Иисус Христос избавил человечество от этой преграды. Он пришел в мир для того, чтобы каждый из людей имел возможность ко спасению. Христос победил смерть, которая в своем онтологическом значении является этим злом, то есть полным отсутствием Бога.

После пришествия в мир Спасителя злое начало не прекратило своего существования, но оно стало уязвимым для тех людей, кто искренне желает его избежать.

Оно возникает в тот момент, когда человек противится Богу. Как известно, богопознание, то есть получение сведений о Боге, Его благой воле, возможно двумя способами: естественным и сверхъестественным. Нравственный закон внутри человека, именуемый совестью, может быть

искажен, поэтому Господь вразумляет человечество через данное Христом новозаветное вероучение. Познание зла, равно как и добра, возможно лишь в нравственной системе координат. Поэтому зло является нравственным понятием. Оно есть выбор свободной воли человека в совершении поступков, или даже в намерении, в том состоянии души, которое создает искажение богоданного Закона.

Человек подвержен злу настолько, насколько в нем искажено представление об истинном Боге, в той степени, насколько совершаемые им поступки отдаляют его от того нравственного состояния, к которому должен стремиться каждый человек, желающий обрести спасение своей вечной души.

Вопрос о том, почему Господь допускает существование зла в мире, также очевиден для православного мировосприятия. Достоверным фактом является то, что Господь проявляет к человеку Свою любовь, которая является абсолютной категорией. Доказательством этому служит искупительная жертва Христа, Который безвинно и добровольно пострадал за грехи всего человечества.

Творец желает видеть Свое любимое творение в том состоянии и достоинстве, которое ему уготовано. Для этого важно, чтобы человек добровольно приблизился к Богу, поскольку только таким образом он является самостоятельной личностью, делающей осознанный выбор между абсолютным благом и небытием. Цена каждой спасенной человеческой души велика лишь тогда, когда человек в течение своего земного пути добровольно обратился к Богу сам. Именно в этом добровольном стремлении к спасению заключается достоинство человеческой души, которая должна добровольно отречься от всего злого и встать на тот путь исправления, который предлагает опыт христианской веры в рамках церковного вероучения. Господь избавляет человека от зла при искреннем стремлении к Нему: «Сердце от-

верзается перстом Божиим, когда соблаговолит Господь Бог и когда сердце очистится от страстей»<sup>3</sup>.

Примечательно, что необходимо учитывать тот факт, что злое начало, не имеющее своей субстанциональной объективности, реально. Оно существует в мире, и не может быть того человека, который не столкнулся бы с ним в течение своего земного пути.

Для правильного отношения к столкновениям с ним необходимо понимать то, что любое мирское зло есть ничто по сравнению с тем благом, которое Господь предлагает человеку, сохранившему в чистоте свою душу и стремящемуся к духовному возрастанию через жизнь во Христе. Как Он пострадал за человека, так и человек должен пройти через свой земной путь для Христа, чтобы быть с Ним. Зло в осязательном выражении есть страдание.

Оно является одним из неотъемлемых свойств человеческой жизни. Человек не может не страдать по причине того, что его бытие ограничено телесностью, которая болеет и умирает.

Правильное отношение к скорбям и испытаниям, которые возникают на протяжении жизненного пути всякого человека, способно принести положительные духовные плоды.

Претерпевание скорбей способно дать ключ к пониманию о страдании других людей, что открывает путь к истинной христианской любви, которая стремится к тому, чтобы следовать апостольским словам: *Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов* (Гал. 6, 2).

Понимание греховности человеческой природы, склонности к совершению злых поступков открывает человеку знание о себе самом, о субъективности собственного мироощущения. Через это человек учится неосуждению других: «...невозможно, будучи человеком, быть свободным

---

<sup>3</sup> *Сергий (Ситников), иером.* Тайна Царствия Божия. М.: Сибирская Благовонница, 2009. С. 156.

от недостатков... нужно не быть строгими судьями погрешностей других, но терпеливо сносить недостатки ближних, чтобы и другие сносили их собственные недостатки. Как при постройке здания не все камни получают одно назначение, но один годится для угла, а не для основания, другой для основания, а не для угла, так, без сомнения, и в теле Церкви»<sup>4</sup>.

Осознание неизбежности зла и страданий в мире открывает путь к духовному развитию человека. При правильном отношении к греховности окружающего мира происходит формирование верного представления об иерархии материальных и духовных ценностей. Все преходящее, то, что не ведет к спасению, отодвигается на второй план и имеет ценность лишь в той степени, в какой оно полезно для христианского покаяния и движения к Богу.

Искаженная грехом природа допускает страдание не только тех людей, кто действительно сам подверг себя отстранению от Божественной благодати, но и тех, кто не виновен в совершении злых поступков. Их страдания носят жертвенную природу и ведут тех, кто им подвергается, через Промысл Божий к Нему.

Все злое, что происходит в мире, все страдания имеют некий таинственный смысл, который создает в образе Бога единственную и верную надежду избавления.

Тот человек, который не видит очевидного творимого им зла и даже наслаждается им, хотя и телесно жив, но духовно мертв и лишен жизни вечной. Но при этом даже самый отчаянный совершитель зла может быть помилован Христом, если принесет искреннее покаяние.

Вопрос о существовании зла в мире таинственен лишь в той степени, в какой он связан с замыслом Господа о мире и всем творении. Полное познание этого замысла для живущего на земле человека невозможно, поскольку ограниченность

---

<sup>4</sup> *Иоани Златоуст, свт.* Полное собрание творений: В 12 т. М., 2010. Т. 10. Кн. 2. С. 422–423.



сознания, помещенного в физическую телесность, не позволяет достигнуть такого мировосприятия, которое позволило бы мыслить духовными категориями.

Таким образом, необходимо отметить, что проблема существования в мире добра и зла объективно актуальна для всего человечества, и отстранение от ее осознания лишает общество самого важного свойства человеческой природы — стремления к нравственности, ставит человека в один ряд с прочим тварным миром, чем умаляет образ Божий в венце Его творения.

Для христианина очень важно сформировать в личностном восприятии верное отношение к проблеме существования зла в мире, поскольку через это возможно понимание истинного всемогущества Бога, Который допускает существование злого начала в мире в той степени, в какой Он любит Свое творение. При этом Господь не только нивелирует Своей благодатью и искупительной жертвой Христа все негативные последствия злых дел, но использует это зло так, что оно служит делу спасения человека, его обожения, изменения его личности таким образом, что тот, кто искренне обращается к Богу, приходит к осознанию превосходства духа над телесным началом.

Формирование верного представления о проблеме существования зла и природе добра в мире открывает для всякого человека знание о том, что Бог есть Любовь, что лишает человеческую душу страха перед миром, открывает ей путь к исповеданию истинной веры в Бога, лишенной всяких суеверий и ошибок. Это позволяет осмыслить через личный опыт веры то, что было выражено словами апостола Павла в Послании к Римлянам: *Притом знаем, что любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу. Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил. Что же сказать на это? Если Бог за нас, кто против нас?* (Рим. 8, 28–31).

Священник Кирилл ПЕТРОВИЧ,  
старший преподаватель СПДС

## АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ ВЛИЯНИЯ ДРЕВНЕГО СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА НА ЦЕРКОВЬ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПОЛЕМИКИ С НЕОЯЗЫЧЕСКИМИ КУЛЬТАМИ

В последние десятилетия вместе с возрождением традиционных конфессий появилось множество новых религиозных течений, все чаще о возрождении дохристианских языческих культов заявляют и представители неоязычников. В силу примитивности учения и наличия националистической составляющей, их представители приобретают все большее количество новых адептов. Вместе с призывом вернуться к «вере предков» и не быть «предателями отеческих преданий», почти поголовно новоявленные лидеры выступают с рядом упреков к Русской Православной Церкви. Основные из них хорошо известны — это «насильственное» Крещение Руси<sup>1</sup>, уничтожение «варварами-христианами» прекрасного высококультурного<sup>2</sup> язычества огнем и мечом, разобщение якобы единых и терпимых языческих народов, «похищение» у язычников, которые «славили Правь», термина «Православие»<sup>3</sup>, не говоря уже о самом учении.

<sup>1</sup> См.: *Рыжкова-Гришина Л.В.* Велесова книга. Поэтический перевод с историческими и лингвистическими комментариями. М.: Белый город, 2010. С. 217.

<sup>2</sup> См.: *Сидоров Г.А.* Воинские традиции ариев. М.: Концептуал, 2014. С. 19.

<sup>3</sup> См.: О православии, правоверии и христианстве... // Тартария. Узнай свое наследие [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://tartaria.name/1120/>

Что касается вопроса о степени смешения славянского язычества с Православием, мнения волхвов разных деноминаций расходятся достаточно широко — от указания на заимствования православной традицией некоторых языческих элементов или даже равномерного смешения язычества с Православием до полной ассимиляции Православия язычеством. Приверженцы последнего мнения утверждают, что русское язычество исторически победило Православие, навязав ему свое учение (богословское содержание) при сохранении от исходной христианской веры лишь терминологии и внешней формы. Мнение это крайне радикальное, делающее совершенно непонятной причину неприятия Православия неоязычниками в настоящее время и поэтому не нуждающееся в обсуждении.

Что касается самого термина с приставкой «нео-», то она также вызывает нарекания, современные язычники заявляют о восстановлении именно исторической, существовавшей ранее дохристианской языческой религии. Тем не менее, исходя из ряда объективных критериев, неоязыческие течения являются скорее нетрадиционными сектами. В пользу этого мнения можно отнест следующие замечания. В любой религии центральное место занимает учение о Боге, из которого вытекают все остальные положения и правила религиозной системы. В новейших псевдославянских культах единое общепринятое учение о богах, а также письменные источники традиции отсутствуют, если не считать Книгу Велеса, по которой Москва основана 1400 лет назад<sup>4</sup>, а Новгород — «в промежутке 4550–3400 лет назад»<sup>5</sup>. Но и по многим другим критериям историческая наука делает вывод о фальсификации данного текста, датируя его серединой прошлого

---

<sup>4</sup> См.: *Асов А.И.* Атланты, арии, славяне: История и вера. М.: Фаир-Пресс, 2002. С. 391.

<sup>5</sup> *Максименко Г.З.* Велесова книга. Веды об укладе жизни и истоке веры славян. М.: Академия управления, 2010. С. 159.

века<sup>6</sup>. Русский фольклор, который современные язычники используют в качестве основы для «реконструкции», в течение последнего столетия был выхолощен и унифицирован советским агитпропом до совершенно лубочного состояния. Также серьезное влияние на него в течение многих столетий оказывалось со стороны Церкви. Как следствие возникает риторический вопрос о принципиальной возможности восстановления древних традиций с использованием современного этнографического материала. А с учетом отсутствия у древних славян письменности и полной утратой предания о порядке совершения ритуалов и обрядов, говорить даже о теоретической реальности их реконструкции не представляется возможным. На практике попытка решить указанную проблему приводит к повсеместному обращению волхвов к собственным фантазиям и закономерному нежеланию акцентировать внимание на разнице в проведении обрядов между общинами, чтобы не вызывать неудобных вопросов.

Возвращаясь к проблеме заимствования, можно указать на принципиальную его невозможность из-за несовместимых парадигмальных оснований Православия и язычества. Так, с точки зрения христианства Бог — существо трансцендентное (выходящее за пределы материального мира и не являющееся его частью), а в язычестве боги есть проявления сил природы, то есть они имманентны миру, являясь его частью. В христианском понимании Бог Един и Абсолютен, языческие боги ограничены и относительно, количество их не регламентировано (следствием чего является мнимая терпимость язычников к другим языческим религиям, по понятной причине не распространяющаяся на христиан). Для христианства же любые языческие боги — бесы (см.: 1 Кор. **10**, **20**). В христианском богословии акцент сделан на лично-

---

<sup>6</sup> См.: *Клейн Л.* «Веды славян» и «Велесова книга» // Миссионерско-апологетический проект «К истине» [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://www.k-istine.ru/paganism/paganism\\_klein.htm](http://www.k-istine.ru/paganism/paganism_klein.htm)

сти — как Божества в Троице, так и человека, откуда вытекает идея свободы. Язычники же обожествляют природу и ее законы (которым подчинены даже боги), а значит, человек ограничен ими, подчинен законам борьбы, вражды, смерти, ничего не решает в своей заранее predetermined жизни, будучи рабом материи и страстей<sup>7</sup>. И все это вопреки заявлениям язычников о собственной свободе и рабском сознании христиан. Кроме того, язычество имеет общую и вполне совместимую платформу с материализмом, атеизмом, коммунистическими идеями, что вполне соответствует гипотезе о происхождении неоязычества из недр КГБ СССР<sup>8</sup>, а также организованной поддержке со стороны западных стран.

Изменение вероучения приводит любую религию к деградации и последующему исчезновению, так как она приобретает с чужеродными элементами внутренние противоречия, разрушающие ее стройность и единство. Так же как невозможно в живой организм пересадить чужеродный фрагмент от другого биологического вида, так же невозможно совместить с какой-либо религиозной системой чуждый ей догматический элемент. Подобные действия приводят либо к отторжению чужеродной части, если организм силен, либо к его смерти. Христианство же в своей сути диаметрально противоположно язычеству, потому никакой элемент языческого богословия не может быть совмещен с христианством в силу указанных фундаментальных противоречий.

При обсуждении темы влияния язычества на Церковь чаще всего возникает сознательная путаница между

---

<sup>7</sup> См.: Храмов А. Язычество и христианство // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://azbyka.ru/yazychestvo-i-xristianstvo>

<sup>8</sup> См.: Днепровский Р. Современное «русское язычество» («родноверие»). Анализ социополитического явления // Апологет [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://apologet.in.ua/apologetika/totalitarnye-sekty/neoyazychniki/raboty-o-neoyazychnikach/2421-sovremennoe-russkoe-yazychestvo-rodnoverie-analiz-sotsiopoliticheskogo-yavleniya.html>

собственно церковным учением и религиозными представлениями о нем общества. Советские академики, изучавшие славянское язычество, даже сформулировали термин «народное православие» или «бытовое православие» (Носова Г. А., Рыбаков Б. А.). В силу господства марксистской идеологии они воспринимали христианство и язычество как явления одного порядка, откуда и делали, как им казалось, закономерный вывод о совместимости и легкости смешения христианства с язычеством. Некорректность такого подхода уже была рассмотрена выше, а советской науке, некомпетентной в области богословских вопросов, даже внешней похожести было вполне достаточно для объединения совершенно разных по происхождению явлений. В тонкостях богословия никто из ученых мужей даже не собирался разбираться — описывать большое сходство между христианством и язычеством в «магических обрядах и жертвоприношениях», а также в «постоянно умирающем и возрождающемся божестве природы»<sup>9</sup> было возможно только в рамках атеистического религиозно безграмотного общества.

Для ясности здесь можно добавить, что так называемое «народное православие» соотносится с Православием реальным так же, как, например, официальная медицинская наука с народной медициной. Или как наука вообще с вульгарным представлением о ней общества — понятно, что речь идет о совершенно разных предметах. Действительно, даже в среде прихожан храмов могут бытовать самые удивительные суеверия, однако это совершенно не означает, что они тоже являются частью учения Церкви. Скорее такие проявления можно охарактеризовать как неполное, незавершенное восприятие народом церковного учения и не более того. То же самое можно сказать и о учении самих язычников — они вправе не считать верными противоречащие язычеству представления своих адептов, которые обязательно имеют

<sup>9</sup> Носова Г. А. Язычество в православии. М.: Наука, 1975. С. 13.

место. Таким образом, разделяя религию и порождаемую ей культуру, отметим разницу между влиянием язычества на культуру русскую и на собственно религиозную традицию. Очевидно, что частное мнение о возникновении грома от едущего по небу в колеснице пророка Илии официальное церковное учение разделять не обязано.

В XI–XIII веках существовало так называемое двоеверие. Но даже в этот период из исторических источников мы видим сопротивление все еще сохраняющимся в русской культуре языческим традициям со стороны Церкви и православного духовенства. Даже академик И. Я. Фроянов, который считает, что «языческому переосмыслению в Древней Руси подверглись и христианские божества, а церковный календарь вплотную увязан с ходом языческих празднеств», невольно указывает на то, что «епископ Антоний возбранил князю Святославу Ольговичу и его боярам есть мясо в “господские праздники”», которые совпадали по времени с привычными языческими кровавыми жертвоприношениями и ритуальным употреблением мяса<sup>10</sup>. Данный пример ярко иллюстрирует отношение Церкви к славянскому язычеству в указанный период и подтверждает сопротивление Церкви попыткам сохранения языческих традиций в русской культуре на протяжении всей ее истории на Русской земле.

Теперь, обозначив общие проблемы смешения религий, рассмотрим конкретные примеры заимствований, в которых неоязычники обвиняют Церковь. Все их можно разделить на две основные категории: заимствование богов и заимствование праздников.

Что касается заимствования языческих праздников христианством, то эта версия при внимательном рассмотрении

---

<sup>10</sup> *Фроянов И.Я.* Начало христианства на Руси // Содружество «Славия» [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://slavya.ru/trad/history/yaz\\_chr/froyanov4.htm](http://slavya.ru/trad/history/yaz_chr/froyanov4.htm)

с самого начала представляется лишенной всякого основания. Дело в том, что среди них центральное место занимают праздники, связанные со служением человечеству воплощенного Бога Слова, с земной жизнью Христа Спасителя. Эти праздники согласно уставу называются великими двенадесятьми. А самым главным праздником христиан является Воскресение Христово, или Пасха, как поется в ирмосе 8-й песни Пасхального канона — «праздников Праздник и Торжество есть торжество»<sup>11</sup>. Ничего похожего в языческих верованиях не встречалось, поэтому, несмотря на центральное значение этого праздника, апологетам неоязычества здесь добавить нечего, и они благоразумно обходят этот вопрос молчанием. Среди 12 великих двенадесятых праздников претензии неоязычников касаются всего лишь двух из них — Рождества Христова и Пятидесятницы (Троицы).

Рождественские колядки, которые пелись народом на Рождество Спасителя, являются ярким примером путаницы в умах язычников в результате смешения благочестивых народных традиций с учением Церкви. Кроме того факта, что в них воспевается рождение по плоти Иисуса Христа и отсутствует какое-либо языческое содержание, больше сказать нечего. Славление Христа — русская национальная традиция, но тем не менее она не является какой-либо частью рождественского храмового богослужения и, проходя вне церковной ограды, является выражением благочестивых чувств верующих мирян. Обычно после праздничной Божественной литургии церковный клир обходил дома верующих, поздравляя их пением тропаря праздника, однако эта практика является общей и для других двенадесятых праздников. Что касается остатков языческих традиций, то они не представляли собой чего-то общего для всех славян, как это заявляется неоязычниками. Это замечание,

---

<sup>11</sup> Чинопоследование во Святую и Великую Неделю Пасхи. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С. 66.



кстати, относится ко всем без исключения языческим празднованиям. Так, под Москвой в ночь на Рождество на санях возили девушку, одетую поверх обычной зимней одежды в рубашку, выдавая ее за Коляду, в Новгороде святки именовались «окрутниками», в Тихвине на нескольких санях возилась лодка с ряжеными, в Вологодской губернии святки назывались «кудесами», а в Псковской — «субботками» (в этот день не вступившие в брак юноши и девушки собирались у бедных вдов)<sup>12</sup>. Эти традиции не нашли отражения в церковной жизни и даже не сохранились до сего дня в качестве народного обычая. Неуместна также попытка связать Рождество Христово с празднованием Коляды в зимнее солнцестояние — такое совпадение имело место лишь две тысячи лет назад. К моменту Крещения Руси солнцестояние сместилось от 25 декабря более чем на неделю, а к XVI веку эта разница составила уже 13 дней (12 декабря). Что касается гаданий в ночь на Рождество — они на протяжении всей истории Церкви однозначно осуждаются, в частности 61-м правилом Пято-шестого (Трулльского) Вселенского Собора наказываются шестилетней епитимьей, а закосневшие в этом грехе и вовсе отлучаются от Церкви.

Аналогичные замечания можно отнести и к «смешению» праздника Троицы с Русалиями (Семик). В праздник начала весны девушки шли в лес и украшали деревья лентами, бусами, платками, возвращались в дома с березовыми ветками и венками<sup>13</sup>. Существует также мнение, что украшение деревьев и брошенные в реку венки должны были умиловать русалок, чтобы они не испортили скотину и не сделали другого вреда людям<sup>14</sup>. Причем русалки представлялись как

<sup>12</sup> См.: Русские обычаи, обряды, предания и суеверия. М.: Рипол Классик, 2003. С. 10.

<sup>13</sup> См.: Демин В.И. Заветными тропами славянских племен. М.: Фаир-Пресс, 2002. С. 154.

<sup>14</sup> См.: Русские обычаи, обряды, предания и суеверия. С. 41.

молодые красивые девушки (без рыбьего хвоста), живущие в воде под начальством водяного или в лесу, иногда ходящие по берегам рек, полям ржи или катающиеся в лесу на ветвях деревьев<sup>15</sup>. Впрочем, встреча их с людьми последним обычно не сулила ничего хорошего. Действительно, в православный праздник Троицы храмы украшают полевой травой и часто молодыми березами — они являются символом жизни, источником которой является Дух Святой, нисшедший в мир и на апостолов по обещанию Христа на 50-й день по Его Воскресении (см.: Лк. 24, 49). Этот благочестивый обычай восходит к примеру Церкви ветхозаветной, так как иудеи в праздник Пятидесятницы украшали синагоги и дома древесными ветвями, травой и цветами. Также на расположение видеть в храме древесные ветви могла иметь влияние мысль о явлении Бога в виде трех странников Аврааму у дуба Мамврийского<sup>16</sup>. Кроме берез, между двумя этими праздниками больше нет никакого сходства — богослужение праздника центральной мыслью имеет дарование апостолам Источника Жизни и всякого блага, сошедшего в виде огненных языков<sup>17</sup>, объединение всех народов упразднением языкового разделения и начало христианской проповеди (см.: Деян. 2, 14). Ни про русалок, ни про березы, ни про весну в богослужебных текстах праздника упоминаний нет.

Наиболее известным современным «языческим» праздником, который обычно приводят в пример многобожники, является Масленица. Однако и с ней не все однозначно. В церковном календаре это последняя подготовительная седмица перед Великим постом, носящая название сырной,

<sup>15</sup> См.: *Попов А.М.* Таинственный мир Карелии. Петрозаводск: Расея, 2008. С. 283.

<sup>16</sup> См.: Служба в Неделю Святыя Пятьдесятницы. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. С. 31.

<sup>17</sup> См.: Богослужебные указания на 2016 год. Для священно-церковнослужителей. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 464.

так как с ее начала по уставу мясо уже не вкушается до самой Пасхи. Термин «масленица» является народным и в письменной православной традиции не упоминается. Несмотря на в целом невинные русские забавы на Масленицу, такие как катание на санях, карусели, народные гуляния с песнями и музыкой, трапезы с блинами и оладьями, взятие снежного городка (особенность Пензенской и Симбирской губерний), были и недолжные вещи — жестокие кулачные бои (убитых на них Церковь отказывалась отпевать<sup>18</sup>), пьянство, убийства. Видимо, поэтому Церковь относилась к Масленице неодобрительно; по словам иностранца, видевшего это празднование в 1698 году, «нынешний патриарх давно уже хотел уничтожить этот бесовский праздник, но не успел, однако он сократил время его на 8 дней, тогда как прежде он продолжался до 14 дней»<sup>19</sup>. Повсеместно распространенный миф о блинах, символизирующих Солнце<sup>20</sup>, тоже на поверку оказывается не бесспорным. Судя по дореволюционным фотографиям, настоящие русские блины сильно отличались от привычных нам европейских тонких и светлых пшеничных блинчиков, получивших распространение в среде русской аристократии лишь в XIX веке. В деревнях, а сельское население составляло 85% от общего населения Российской империи, блины пекли из гречневой или овсяной муки, были они толстые и почти черные, поэтому на Солнце совершенно непохожие<sup>21</sup>. А в Сибири блины вообще заменялись хворостом (род пирожного)<sup>22</sup>. При этом также неочевидна

<sup>18</sup> См.: Быт и нравы русского народа в XVI и XVII столетиях. Смоленск: Русич, 2002. С. 188.

<sup>19</sup> Русские обычаи, обряды, предания и суеверия. С. 23.

<sup>20</sup> См.: *Демин В.Н.* Гиперборея. Исторические корни русского народа. М.: Фаир-Пресс, 2003. С. 210.

<sup>21</sup> См.: Языческое невежество на примере их «праздника» Масленица-Комоедица // Миссионерско-апологетический проект «К Истине» [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://www.k-istine.ru/paganism/paganism\\_krapchunov-04.htm](http://www.k-istine.ru/paganism/paganism_krapchunov-04.htm)

<sup>22</sup> См.: Русские обычаи, обряды, предания и суеверия. С. 26.

связь Масленицы с Комоедицей и равноденствием. Так, Комоедица, которую неоязычники связывают с днем весеннего равноденствия, должна была бы праздноваться 20 марта, тогда как самая ранняя Масленица может выпасть на 3 февраля, а самая поздняя — на 14 марта. А современные язычники ее почему-то празднуют вообще 24 марта<sup>23</sup>.

Другой праздник, якобы похищенный у язычников, — день Ивана Купалы. Он в точности совпадает с праздником Рождества Иоанна Крестителя, причем, как отмечает известный миссионер священник Георгий Максимов, именно в этот день данный праздник отмечался у греков, грузин и румын задолго до Крещения Руси<sup>24</sup>, что объективно свидетельствует о заимствовании язычниками этого празднования у Церкви. В богослужбных текстах ожидаемо отсутствует информация о ночных народных купаниях, венках, прыжках через костер и цветущем папоротнике, речь идет о предвозвещении рождением Предтечи от неплодной утробы скорого Рождества Спасителя от Приснодевы Марии<sup>25</sup>. Дохристианское название праздника неизвестно, а народно-христианское название является славянским вариантом имени Иоанн Креститель, поскольку эпитет Иоанна переводится с греческого как «купатель, погружатель» (греч. βαπτιστής)<sup>26</sup>. Божество «Купала», появившееся в народ-

<sup>23</sup> См.: Ярилин День (Комоедица). Праздники славян // Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://rodnovery.ru/mesyatseslov/eventdetail/6/yarilin-den-komoeditsa>

<sup>24</sup> См.: «Купала»: русская традиция или сектантский новодел? // Миссионерский отдел Рязанской епархии [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://more-mp.pf/index.php/apolog/material/314-kupala-russkaya-traditsiya-ili-sektantskij-novode>

<sup>25</sup> См.: Миняя июнь. Ч. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. С. 288.

<sup>26</sup> См.: *Алпий (Светличный)*, архим. Не было в Древней Руси никакого «Купалы» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pravoslavie.ru/95109.html>

ных представлениях как персонификация праздника только в XVII веке, наряжалось в женские одежды и топилось в реке, причем в Харьковской губернии эта кукла известна под именем Марены<sup>27</sup>. Стоглавый Собор так описывает эту традицию: «В ночь под праздник Рождества святого Иоанна Предтечи и на самый праздник во весь день и ночь, равно и в навечерия Рождества Христова и Богоявления, в городах и селах мужи и жены, отроки и девицы собираются вместе и со всякими скоморошествами, с гусями и сатанинскими песнями, с плясками и скаканием ходят по улицам и по водам, предаются различным играм и пьянству, и бывает отрокам осквернение и девам растление, а под конец ночи спешат к реке с великим криком, как бесные, и умываются водою, и, когда начнут звонить к заутрени, отходят в дома свои и падают, как мертвые, от великого клокотания» (вопрос 24 и гл. 92)<sup>28</sup>. Сохранившиеся в русском фольклоре откровенные частушки вроде «Где, Купала, ночь ночевала? — Под осинкою с Максимкою, под орешкою с Терешкою»<sup>29</sup> подтверждают обоснованность приведенного Собором мнения о празднике. К слову, нравственный уровень язычества из-за отсутствия заповедей, источником которых может быть лишь Вечный, Всемогущий и Всеведущий Единый Бог, был и остается на крайне низком уровне<sup>30</sup>. Здесь можно указать

---

<sup>27</sup> См.: *Афанасьев А.Н.* Боги – суть предки наши. М.: Рипол классик, 2009. С. 172.

<sup>28</sup> *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Т. 7. Состояние Русской Церкви от митрополита Святого Ионы до патриарха Иова, или Период разделения ее на две митрополии (1448–1589) // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Makarij\\_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/7\\_3](https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/7_3)

<sup>29</sup> *Громова И.А.* Православные и народные праздники. М.: Дрофа-Плюс, 2005. С. 148.

<sup>30</sup> См.: *Кузнецов М.* Нравственный идеал в язычестве и в христианстве // Православие.ру [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://pravoslavie.ru/96256.html>

и на поощрение многоженства<sup>31</sup>, и на свободные отношения между полами<sup>32</sup>, и на разнузданные оргии со свальным грехом в современных ритуальных обрядах<sup>33</sup>, и на анатомические особенности куклы Ярилы<sup>34</sup>, и на убийство собственных детей<sup>35</sup>, и даже на человеческие жертвоприношения<sup>36</sup>, которые вынуждены признавать современные неоязычники<sup>37</sup>. Осуждение купальских беснований Стоглавым Собором красноречиво говорит об отношении Церкви к этому празднику. Здесь также можно вспомнить, что именно из-за отказа проходить сквозь огонь и поклоняться кусту были убиты в Орде мученики князь Михаил и боярин его Федор<sup>38</sup>.

Стоглав также упоминает уже забытую традицию, по которой «в Пасхальную неделю совершают радуницы (происходили на могилах и соединялись сначала с плачем по умершим, а потом с пиршеством при бубнах, песнях, плясках) и всякое на них беснование» (гл. 41, вопрос 25)<sup>39</sup>. Отношение и к этому празднеству очевидно из текста цитаты, хотя

<sup>31</sup> См.: Милонезка. Сказки и легенды ведической Руси. М.: Белые альфы, 2012. С. 11.

<sup>32</sup> См.: *Алнашев А.* Древо жизни. Первая книга. Т. 2. Сватовские и свадебные обряды. Ижевск: Лада, 2010. С. 7.

<sup>33</sup> См.: Откровение бывшего язычника // Реалисты [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://www.realisti.ru/main/rodnover/otkrovenie\\_byvshego\\_yazychnika.htm](http://www.realisti.ru/main/rodnover/otkrovenie_byvshego_yazychnika.htm)

<sup>34</sup> См.: *Афанасьев А.Н.* Боги – суть предки наши. С. 177.

<sup>35</sup> См.: *Гуревич А.Я.* Избранные труды. Крестьянство средневековой Норвегии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 113; *Гуревич А.Я.* Язычество христиан или христианство язычников // Deja Vu. Энциклопедия культур [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://ec-dejavu.ru/d-2/Double\\_faith\\_Gurevich.html](http://ec-dejavu.ru/d-2/Double_faith_Gurevich.html)

<sup>36</sup> См.: Миняя июль. Ч. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. С. 103.

<sup>37</sup> См.: Велесова книга. М.: АСТ: Полиграфиздат, 2011. С. 394.

<sup>38</sup> См.: Рассказы русских летописей XII-XIV вв. М.: Детская литература, 1973. С. 86.

<sup>39</sup> *Макарий (Булгаков), митр.* Указ. соч.

это название все же упоминается в современном церковном календаре. Однако там лишь отмечается, что это народное название празднуемого дня («радоши» — радостные для усопших дни) связано с началом пения литий по усопшим после Светлой седмицы, когда оставляется всякое заупокойное богослужение. Но и тут никакого компромисса или смешения языческого и православного праздника не наблюдается: «Радоница приходится на период попразднства, поэтому в Радоницу не только на вечерне, утрени и Литургии, но и на повечерии не должно быть ничего специально заупокойного»<sup>40</sup>.

Праздник осеннего равноденствия наиболее последовательные язычники пытаются совместить с Рождеством Пресвятой Богородицы. Современные многобожники называют этот праздник Радогощем или Радегастом, хотя существование такого бога вызывает обоснованные сомнения<sup>41</sup>, да и в народной памяти не сохранилось воспоминание о каких-либо значимых праздниках в эти дни<sup>42</sup>. Недоумение вызывает несовпадение дат — праздник Рождества Богородицы всегда отмечается 21 сентября, равноденствие приходится на 22–23 сентября, а неоязычники празднуют его в период с 23 по 27 сентября. Соотношение щепетильности при совмещении дат православных и языческих праздников с подчеркнутой небрежностью при определении дня их празднования неизбежно вызывает вопросы.

Аналогичная картина открывается при внимательном рассмотрении следующего упрека в адрес Церкви — о перенесении почитания с языческих богов на христианских святых. Советская историческая школа, на основании собственных идеологических штампов, вопреки доступным

<sup>40</sup> Богослужебные указания на 2016 год. С. 360.

<sup>41</sup> См.: *Зубов Н.* Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина. М., 1995. № 3 (7). С. 46–48.

<sup>42</sup> См.: Литература и культура Древней Руси: Словарь-справочник. М.: Высшая школа, 1994. С. 309.

православным источникам в литературе, в этом отношении бескомпромиссна. По мнению Г. А. Носовой, «под именами святых в православном пантеоне продолжали свое существование древние славянские боги»<sup>43</sup>. Этой же точки зрения придерживается И. Я. Фроянов: «Языческому переосмыслению в Древней Руси подверглись и христианские божества». Впрочем, даже некоторые современные исследователи повторяют эти идеологизированные тезисы, заявляя о «компромиссах», «соединениях» и «превращениях» языческих праздников в православные<sup>44</sup>. Основной недостаток указанных утверждений — поверхностность и отсутствие аргументации. Авторы заявляют об этом так, как будто доказательств и не требуется, используя общие внешние сходства. Для видимости объективности после таких заявлений обычно приводятся тирады о двоеверии и нехристианской жизни русских людей. Поэтому еще раз повторим уже озвученный тезис о том, что учение Церкви и поведение ее членов — это разные вещи, почему в Церкви есть и чин покаяния, и порядок отлучения. Представители советской идеологии старались не размышлять на эту тему, так как неизбежно встали бы перед проблемой курящих врачей, знающих все о вреде курения, или столкнулись с несоответствием советской идеологии с реальным поведением граждан Советского Союза. Тем не менее несовершенства жизни народа никак не свидетельствуют о соединении язычества и христианства на уровне догматов, поэтому подобные аргументы нелогичны и являются уклонением от сути озвученной проблемы. Г. А. Носова при этом переходит к описанию народного сознания, смешивая в представлении читателя само Православие и его народную интерпретацию, что также некорректно с научной точки зрения. Чем же конкретно «оязычилось» христианство, данные работы не озвучивают.

<sup>43</sup> Носова Г. А. Язычество в православии. С. 90.

<sup>44</sup> См.: Горелов А. А. История мировых религий [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://religion.wikireading.ru/73403>



Связывая празднование Перуну с почитанием ветхозаветного пророка Илии, авторы указывают на то, что грозный Перун, бог грома, битв и войны<sup>45</sup>, просто поменял имя. Грозным русский народ считал пророка за бескомпромиссность при борьбе с язычеством — он лично умертвил мечом всех до единого жрецов Ваала (см.: 3 Цар. 18, 40). Причем описание его жизни было составлено задолго до возникновения почитания Перуна и с тех пор не претерпело никаких изменений, поэтому любые попытки соотнести его с этим идолом выглядят крайне неубедительно. В православной традиции его часто сравнивают с Иоанном Крестителем, но никак не с Перуном<sup>46</sup>. А профессор И. Я. Фроянов на основании утверждения древних авторов «По святом крещении Перуна отринуша, а по Христа Господа Бога нашего яшася»<sup>47</sup> вообще делает вывод о том, что «Христос пришел на смену Перуну», не обращая внимания на отсутствие малейшей общности. Великомученик Георгий Победоносец объявляется преемником то Хорса, то Ярилы лишь за то, что восседает на коне. Но на конях в иконографии часто изображались и другие святые, например мученик Трифон, меж тем как и великомученик Георгий может изображаться пешим. Других сходств, вполне ожидаемо, мы не находим ни в житии, ни в богослужении святому<sup>48</sup>. Велеса (Волоса), «скотьего бога», часто отождествляют со святым Власием, который был пастухом и в народе считался покровителем животных. Но и в данном случае пастухом-то он был в Кесарии Каппадокийской в III веке<sup>49</sup>, а вот существовал

<sup>45</sup> См.: *Духова О.Д.* Славянские ритуалы на счастье, удачу, любовь. СПб.: Невский проспект, 2003. С. 43.

<sup>46</sup> См.: *Миния июль*. Ч. 2. С. 437.

<sup>47</sup> *Гаврилов Д.А., Ермаков С.Э.* Боги славянского и русского язычества. Общие представления. М.: Ганга, 2009. С. 36.

<sup>48</sup> См.: *Миния апрель*. Ч. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. С. 136.

<sup>49</sup> См.: *Жития святыхъ святителя Димитрія Ростовскаго*. Февраль. Кн. 6. М.: Синодальная типография, 1905. С. 33.

ли тогда такой бог у славян — науке неизвестно. Сварога (о факте существования такого бога у славян до сих пор спорят историки) совершенно безосновательно отождествляют с мучениками Космой и Дамианом, которые были врачами-бессребренниками, а вовсе не кузнецами. Между Святовитом (Свентовитом) и святым Витом вообще нет ничего общего, кроме созвучия имен. Богородицу и мученицу Параскеву с кем только не ассоциировали — и с Мокшью, и с Рожаницами, и с Ладой. Также не объясняя, в чем именно их сходство, ограничиваясь лишь собственными вольными интерпретациями. Игнорируется даже тот факт, что явление непорочного зачатия уникально в человеческой истории и присутствует лишь в христианской богословской системе. Церковь, в свою очередь, не переставала обличать народные суеверия, связанные с нехристианским почитанием мученицы Параскевы и других святых, именуя эти суеверия не иначе как «богомерзкими прельщениями бесовскими»<sup>50</sup>.

Из приведенных примеров наглядно видно, что попытки совместить по времени христианские праздники с языческими для объяснения их «языческого» происхождения красиво выглядят лишь в фантазиях многобожников. Церковь же живет по собственному календарю, не зависящему от культур окружающих ее народов. Игорь Яковлевич Фроянов, заявляя, что «христианство обогатилось наследием предшествующей эпохи», в своих работах так и не смог указать, в чем же конкретно заключалось это «обогащение». В реальности русское язычество за прошедшие столетия деградировало до формального суеверно-магического уровня<sup>51</sup>, с крайне примитивным

<sup>50</sup> Литература и культура Древней Руси: Словарь-справочник. С. 318.

<sup>51</sup> См.: *Краснов И.П.* Наузы – славянские обереги. СПб.: Невский проспект, 2003. С. 19.

представлением о религиозной жизни согласно мысли «что не вмещает ум, того не может быть»<sup>52</sup>. Утверждение, что языческие традиции продолжают жить в народе, весьма спорно, особенно после советских гонений на любую религиозность. А вот о Православии такого сказать нельзя, оно сохранилось в полном мере.

У неоязычества еще немало внутренних проблем, кроме уже перечисленных. Непонятно, например, почему многобожники не считают себя рабами своих богов. Ведь у сознательного язычника, по сути, нет выбора — славить или не славить своих богов: если он не будет этого делать, они ему жестоко отомстят за непочтение своих персон. Эта проблема проявилась еще в древности в жертвеннике неведомому богу в Афинах (см.: Деян. 17, 23), но так и не была решена язычеством. Кроме того, историческое славянское язычество, которое, по заявлениям его новых адептов, и пытаются восстановить, было ориентировано на сельского жителя со всей вытекающей из этого спецификой. Современникам непонятна забота об урожае, так как от него не зависит зарплата городского жителя. Здоровье и плодовитость скотины тоже не трогает сердца офисных работников. Обряды для увеличения высоты льна бессмысленны для современников, так как никто из него не делает одежду. Вопрос о том, каким образом новые языческие течения будут решать проблему замены старых обрядов понятными и современными урбанистическому большинству общества, не забывая при этом о традициях, остается открытым.

Причина, по которой неоязычество настолько агрессивно полемизирует с Православием, общая для всех нетрадиционных сект. Это не более чем попытка громко заявить о себе, воспользоваться авторитетом Православия

---

<sup>52</sup> См.: Свято-Русские Веды. Книга Велеса. М.: Фаир-Пресс, 2003. С. 332.

для привлечения к себе и своему течению общественного интереса. Попытка поставить себя в собственных глазах выше наиболее авторитетной и известной в нашей стране религии. Но все они настолько непродуманны и примитивны, что лишь обнажают некомпетентность самих полемистов в области религиоведения, богословия, исторических и культурологических дисциплин.



## Раздел II

# Библеистика

Священник Антоний ДАВИДЕНКО,  
*преподаватель СПДС*

## **«День Господень» в Посланиях к Коринфянам: особенности эсхатологии Первого и Второго посланий к Коринфянам святого апостола Павла**

Эсхатология Нового Завета требует особого внимания по той причине, что она не просто содержит представление о конечных судьбах мира, но является отражением основ христианского мировоззрения в целом. Повышенный интерес к проблеме конца света наблюдается во все периоды истории. Однако для верующего человека конец мира является не «проблемой» как таковой, а скорее неким «разрешением», закономерным финалом истории. Наиболее подробно говорит о Страшном Суде последняя книга Библии — Апокалипсис, или Откровение, святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Немало сведений о Втором Пришествии и Страшном Суде содержит Четвероевангелие. Но наиболее полноценное представление дает корпус Посланий апостола Павла. По замечанию Н. Н. Глубоковского, все прочие книги Нового Завета воспроизводят «Евангелие Христово... без строгого различения между исторической реальностью и личной оценкой... Только св. Павел в своей проповеди и в посланиях со всей решительностью отмечал соотношение своего благовестия с подлинным Евангелием Христовым, так что у него мы имеем перед собой и искомый факт и авторитетное толкование»<sup>1</sup>. Безусловно, данная отличительная особенность

---

<sup>1</sup> *Глубоковский Н.Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: Библейско-богословское исследование. Кн. 1. СПб., 1905. С. V.

изложения, присущая апостолу Павлу, характерна для всего вероучения в целом и для частных его моментов, например для эсхатологии.

Как и каждое из Посланий святого апостола, Первое и Второе к Коринфянам имеют ряд особенностей. Для исследователя богословия Нового Завета особый интерес представляют ранние Послания апостола языков, так называемые аутентичные Послания, в число которых входит Первое послание к Коринфянам. В то же время в современной библеистике Второе послание к Коринфянам относится к подлинно Павловым Посланиям, однако у ряда современных ученых есть сомнения в его целостности. Таким образом, на примере этих двух структурно и тематически разных, но в то же время объединенных одним адресатом Посланий можно проанализировать эсхатологию апостола Павла.

Прежде чем говорить об эсхатологии Первого и Второго посланий к Коринфянам, необходимо обратить внимание на специфику христианской общины этого города. Из сохранившихся исторических свидетельств становится известно, что Коринф был богатым городом с весьма экономически выгодным положением на протяжении не одной эпохи<sup>2</sup>. В Коринфе были представлены все типы культур того времени<sup>3</sup>. Такой национальной и культурной пестротой сопровождал глубочайший нравственный упадок, а «грубая распущенность Коринфян вошла даже в поговорку»<sup>4</sup>. В таких условиях апостол Павел приложил немало усилий, чтобы могла появиться христианская община в Коринфе. Возможно, по этой причине большая часть каждого из двух Посланий содержит практические и нравственные наставления

<sup>2</sup> См.: *Корсун Г., свящ.* Труды св. апостола Павла в Коринфе и Первое Послание его к тамошним христианам // Вера и разум. 1910. № 17. С. 573–592.

<sup>3</sup> См.: *Дрейн Дж.* Путеводитель по Новому Завету. М.: Триада, 2007. С. 415.

<sup>4</sup> *Корсун Г., свящ.* Указ. соч. С. 579.

касательно жизни раннехристианской Церкви. В конце Первого послания «апостол языков» помещает целую главу догматического содержания (1 Кор. 15), которая несколько выделяется на фоне других глав, посвященных вопросам морали, церковной организации и быта. В ней он раскрывает учение о всеобщем воскресении и Последнем Суде.

Уже в самом начале Первого послания к Коринфянам появляется центральное эсхатологическое понятие богословия иудаизма периода Второго храма — «День Господень», которое было воспринято с самого начала в христианстве, но получило переосмысление: <sup>7</sup> так что вы не имеете недостатка ни в каком даровании, ожидая явления Господа нашего Иисуса Христа, <sup>8</sup> Который и утвердит вас до конца, чтобы вам быть неповинными в день Господа нашего Иисуса Христа (ἵνα ὑμεῖς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. ὅς καὶ βεβαίωσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ [Χριστοῦ]) (1 Кор. 1, 7–8). Эти два стиха несомненно указывают на ожидание Парусии (παρουσία), то есть пришествия Христа, свойственное ранним Посланиям апостола Павла (ср.: 1 Фес. 4, 15–17). Так считали многие толкователи этих строк, например святитель Феофан Затворник. По его мнению, «апостол языков» сначала говорит о весьма обильном излиянии даров Духа Святого на коринфскую Церковь, а затем призывает их к духовному бодрствованию, чтобы это самое излияние для них не прошло даром<sup>5</sup> в перспективе Парусии. Упоминание о Втором Пришествии в данном контексте не выглядит как отдельная тема Послания, в отличие, например, от Второго послания к Фессалоникийцам. Апостол Павел приводит эти слова, скорее всего, с целью духовного пробуждения своих адресатов, призывая их к совершенству.

<sup>5</sup> Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. М.: Правило веры, 2006. С. 52.



Слово ἀπεκδέχουμένου, которое в нашей Библии переводится деепричастием ожидая, имеет смысл «ждать чего-либо страстно, но терпеливо, при этом двойное предложное сочетание указывает на степень искренности и интенсивности ожидания»<sup>6</sup>. Встречается также значение «ожидать с нетерпением»<sup>7</sup>. Слово ἀπεκδέχομαι используется и в других Посланиях святого апостола для выражения эсхатологического ожидания. Следовательно, христиане ожидали явления Христа в ближайшем будущем. Об этом писали и некоторые древние исследователи Нового Завета, например Амвросиаст<sup>8</sup>. Исследователи (как святые отцы, так и современные западные ученые) здесь подмечают практическое значение слов апостола о «Дне Господнем». По мнению святителя Иоанна Златоуста, апостол Павел говорит о Страшном Суде, чтобы подвигнуть своих адресатов на духовное делание<sup>9</sup>. К. Кинер<sup>10</sup> обращает внимание на возможную практическую деталь в данном повествовании, но в другом ракурсе. Напоминание о «Дне Господнем» он связывает

<sup>6</sup> Клеон Л. Роджерс-мл., Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2001. С. 556.

<sup>7</sup> Толкование новозаветных Посланий и книги Откровения / Под ред. П. Харчлаа. Пер. с англ. И. Череватой. М., 1989. С. 202.

<sup>8</sup> См.: Амвросиаст. На Послания к Коринфянам. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. VII: Первое и Второе Послания к Коринфянам / Пер. с англ., греч., лат., сир. Редактор тома Джеральд Брэй / Редакторы русского издания тома Ю.Н. Варзонин и С.С. Козин. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 10.

<sup>9</sup> См.: Иоанн Златоуст, свт. Священное Писание в толкованиях святителя. Т. VIII. Беседы на Первое послание к коринфянам. Толкование на Второе послание к коринфянам. Толкование на послание к галатам. М.: Ковчег, 2006. С. 22.

<sup>10</sup> Крейг Кинер (род. в 1960) — евангелический христианин, профессор Нового Завета в семинарии в Асбурри (Asbury Theological Seminary, Кентукки, США) (см.: About Craig Keener // Bible Background [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.craigkeener.com/about-craig/> (дата обращения: 30.05.2017). Яз. англ.).

с попыткой апостола Павла пресечь возросшую в диаспоре (со стороны иудействующих) тенденцию к умалению значения упования на грядущее<sup>11</sup>.

Другая деталь, на которую стоит обратить внимание, находится также в контексте темы «Дня Господня» и представляет для исследователей некоторую лингвистическую трудность. Это перевод выражения ἕως τέλους (в Синодальном переводе — *до конца*): *Который и утверждает вас до конца, чтобы вам быть неповинными в день Господа нашего Иисуса Христа* (1 Кор. 1, 8). Святитель Феофан считает, что речь здесь идет о конце какого-нибудь временного отрезка — жизни отдельного человека либо человечества в целом<sup>12</sup>. В Толковой Библии под редакцией А. П. Лопухина и преемников дается однозначный комментарий: *до конца* — то есть до Второго Пришествия<sup>13</sup>. Но есть мнение, что в данном случае в греческом оригинале «значение этой фразы от временного плавно переходит к идее завершенности»<sup>14</sup>, и, таким образом, она приобретает смысл: «полностью, целиком». Такого мнения придерживается Чарльз Баррет<sup>15,16</sup>. Если пони-

<sup>11</sup> См.: *Кинер К.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 2 / Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2003. С. 387.

<sup>12</sup> См.: *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. С. 54.

<sup>13</sup> См.: Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. XI. Изд. преемников А.П. Лопухина. Петербург, 1913. С. 13.

<sup>14</sup> *Клеон Л. Роджерс-мл., Клеон Л. Роджерс III.* Указ. соч. С. 556.

<sup>15</sup> См.: Там же. Публикация на языке оригинала: *Barrett C.K.* A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. L.: Adam and Charles Black, 1968.

<sup>16</sup> Charles Kingsley Barrett (1917–2011) — клирик Методистской Церкви; был почетным профессором богословия в университете Дарема в Англии, одним из ведущих исследователей Нового Завета XX в. (см.: *The Reverend C.K. Barrett / The Telegraph* [Электронный ресурс]: сайт. Дата обновления: 06.09.2011. URL: <http://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/religion-obituaries/8745353/The-Reverend-CK-Barrett.html> (дата обращения: 13.02.2016)).

мать выражение ἕως τέλους в значении «полностью», то возникает противоречие с предыдущим стихом, где говорится, что коринфские христиане *не имеют недостатка ни в каком даровании* (1 Кор. 1, 7). Если Церковь в лице христиан Коринфа обладает полнотой духовных даров (χαρίσμα), то им необходимо лишь сохранить эти дары. Здесь отсутствует идея неполноты. Святитель Иоанн Златоуст, объясняя это кажущееся противоречие, говорит, что в данном случае выражается мысль о недостаточной твердости со стороны христиан Коринфа в вопросах хранения полученных духовных даров; при этом он не отказывает им в полноте дарований<sup>17</sup>. Тем не менее временное значение выражения ἕως τέλους в данном пассаже актуально в связи с предыдущим: *ожидаая явления Господа нашего Иисуса Христа* (1 Кор. 1, 7 б). Святитель Иоанн поясняет, что апостол Павел, пытаясь возбудить в коринфянах ревность о дарах духовных, указывает, что недостаточно только принять дары, но необходимо их сохранить до конца, то есть до «Дня Господа»<sup>18</sup>.

В анализируемом стихе апостол Павел обозначает «День Господень» словом ἀποκάλυψις (откровение, явление)<sup>19</sup> (1 Кор. 1, 7 б). Помимо того что данное понятие само по себе является эсхатологическим, в представленном стихе оно еще содержит идею двойственной эсхатологии (реализованная и ожидаемая), которая присуща Посланиям святого апостола. На это обращает внимание святитель Иоанн Златоуст: «Он называет (этот день) откровением, выражая, что хотя он еще невидим, но он есть, предстоит и теперь, а тогда явится»<sup>20</sup>. Таким образом, наряду с Посланием к Римлянам, в 1 Кор. выделяется одна из отличительных особенностей эсхатологии апостола Павла — двойственная эсхатология.

<sup>17</sup> См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. С. 22.

<sup>18</sup> См.: Там же.

<sup>19</sup> *Баркли М.Н.* Греческо-русский словарь Нового Завета. С. 33.

<sup>20</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. С. 22.

Следующий отрывок из Первого послания к Коринфянам, где говорится о «Дне Господнем», — это 13-й стих 3-й главы: *каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть* (ἐκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται ἢ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται καὶ ἐκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστὶν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει) (1 Кор. 3, 13). По мнению святителя Феофана, это образное выражение, которое указывает на Суд Божий, где будут явлены дела каждого. Огонь является образом всеобщности суда, полагает святитель<sup>21</sup>. Отечественный дореволюционный исследователь протоиерей Михаил Херасков придерживается этой же точки зрения. Он сравнивает огонь Судного Дня с днем пожара для обычных зданий, тем самым подчеркивая характер «Дня Господня» как окончательного суда, который выявит *дело* жизни каждого, и прямо называет его днем Божьего Суда<sup>22</sup>. Относительно того, что под словом *день* в данном случае апостол Павел подразумевает «День Господень», сомнений не возникает. Так полагали и полагают многие исследователи его Посланий (прп. Ефрем Сирийский, прп. Максим Исповедник, свт. Марк Эфесский, авторы-составители Толковой Библии под ред. А. П. Лопухина, Дэвид К. Лоури, Б. Атли, У. Макдональд и многие другие авторы). В греческом оригинале перед словом *день* стоит артикль, который «указывает на хорошо известный день»<sup>23</sup>, что косвенно свидетельствует о «Дне Господнем». Впрочем, существует мнение, согласно которому речь в данном стихе идет не только о Судном Дне, но и о бедствиях, случающихся в этой жизни. Такой точки зрения придержива-

<sup>21</sup> См.: *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. С. 184.

<sup>22</sup> См.: *Херасков М., прот.* Послания апостольские и Апокалипсис. Истолковательное обозрение. Изд. 3-е. Владимир-на-Клязьме: Типография Н.А. Паркова, 1907. С. 154.

<sup>23</sup> *Клеон Л. Роджерс-мл., Клеон Л. Роджерс III.* Указ. соч. С. 565.

ется блаженный Августин<sup>24</sup>, а вслед за ним и американский библеист XX века Говард Уинтерс<sup>25</sup>, который утверждает, что об этом свидетельствует контекст Послания<sup>26</sup>. Предложенное мнение отнюдь не противоречит традиционной точке зрения по данному вопросу, но является своеобразным практическим дополнением.

Следующий отрывок с упоминанием «Дня Господня» представляет довольно сложное для толкования место. Апостол Павел говорит в Послании о своем решении относительно кровосмесителя, который должен быть предан *сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа* (παράδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ) (1 Кор. 5, 5). Вопрос об отлучении тяжело согрешившего находился в области дисциплинарно-канонической. Укор за то, что они промедлили в осуществлении суда над таким человеком, носил соответствующий характер. Проблема состояла в том, что коринфская община была разделена на партии (см.: 1 Кор. 1, 10–12), и по этой причине не представлялось возможным принять единое решение. По мнению епископа Михаила<sup>27</sup>, такая внутренняя раздробленность привела к упадку церковной дисциплины и к доведенной до абсурда толерантности в отношении

---

<sup>24</sup> См.: *Августин Иппонский, блж.* О граде Божием: В 4 т. Т. IV. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 304 (21:26).

<sup>25</sup> Уинтерс Эдвард Говард (1928–1988) — клирик Методистской Церкви, автор двух пособий по Новому Завету: 1 Кор. и Откр. (см.: Edward Howard Winters [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.findagrave.com/cgi-bin/fg.cgi?page=gr&GRid=49954540> (дата обращения: 16.06.2017)).

<sup>26</sup> См.: *Уинтерс Г.* Комментарии к Первому Посланию к Коринфянам. Киров, 1997. С. 47.

<sup>27</sup> Михаил (Лузин), епископ (1830–1887) — доктор богословия, профессор и почетный член МДА (см.: Епископ Михаил (Лузин) / Православная библиотека «Азбука веры» [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Mihail\\_Luzin/](http://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Luzin/) (дата обращения: 10.06.2017)).

кровосмесителя<sup>28</sup>. Помимо практических замечаний и наставлений, в данном пассаже содержатся сведения, представляющие интерес для нашего исследования.

В представленном отрывке есть две существенные подтемы, которые нуждаются в детальном объяснении. В частности, в его первой части: *предать сатане во измождение плоти* (παράδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός) (1 Кор. 5, 5 а). Под словами *предать сатане* толкователи понимали и понимают отлучение от Церкви (блж. Феодорит Кирский<sup>29</sup>, Амвросиаст, прп. Ефрем Сирийский<sup>30</sup>, свт. Феофан Затворник<sup>31</sup>, Д. Стерн<sup>32</sup>, К. Кинер<sup>33</sup> и др.). Святитель Феофан, продолжая объяснение данного фрагмента, пишет, что, помимо отлучения от Церкви, вне которой область сатаны, здесь еще говорится о том, чтобы «злой дух овладел телом его и измождал его» подобно праведному Иову<sup>34</sup> (см.: Иов 2, 6–7). Впервые сравнение с ветхозаветным праведником мы находим у святителя Иоанна Златоуста<sup>35</sup>. По мнению святителя, упоминание о «Дне Господнем» в этом отрывке имеет целью с большей силой побудить коринфян к врачеванию грешника<sup>36</sup>. Д. Стерн поясняет, что такое традиционное иу-

<sup>28</sup> Цит. по: Герике Г. Введение в новозаветные книги Священного Писания / Пер. с нем. Под ред. архим. Михаила (Лузина). Вторая половина. М.: Синодальная типография, 1869. С. 22.

<sup>29</sup> *Феодорит Кирский, блж.* Творения / Под общ. ред. проф. А.И. Сидорова. М.: Паломник, 2003. С. 234.

<sup>30</sup> *Ефрем Сирийский, св.* Творения. Т. 7. Репринт. СТСЛ: Отчий дом, 1995. С. 70.

<sup>31</sup> *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. С. 256.

<sup>32</sup> *Стерн Д.* Комментарий к Еврейскому Новому Завету. М., 2004. С. 612.

<sup>33</sup> *Кинер К.* Библейский культурно-исторический комментарий. С. 394.

<sup>34</sup> *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. С. 256.

<sup>35</sup> См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. С. 165.

<sup>36</sup> См.: Там же.

дейское наказание (отлучение) было отнюдь не пожизненным, но имело целью подтолкнуть к покаянию согрешившего<sup>37</sup>. При этом святитель Феофан подчеркивает, что желание апостола *спасти дух* ни в коем случае не означает, что он мыслил категориями гностического дуализма (противопоставление тела и души); в данном случае, как пишет святитель, подразумевается, что вслед за духом будет спасено и тело, которое, как составляющая полноценного человека, страдает по вине души<sup>38</sup>. Несомненно, апостол Павел, воспитанный в иудео-раввинистическом духе, имел соответствующие антропологические представления и мыслил человека как единое целое.

В других Посланиях «апостола языков» встречаются параллели к данному отрывку, где говорится об отлучении с целью спасения и вразумления. В Первом послании к Тимофею апостол Павел пишет, что Именея и Александра он *предал сатане* (παρέδωκα τῷ σατανᾶ), *чтобы они научились не богохульствовать* (1 Тим. 1, 20). Довольно распространенное толкование этих строк сводится к тому, что апостол Павел воспринимал общину как область, защищенную от козней сатаны, а значит, и безопасную для христианина; в то же время вне общины верующий подвергается нападкам со стороны лукавого<sup>39</sup>, так что «отлученные от Церкви и лишённые благодати подвергались жестоким ударам от со-противника, впадая в трудные болезни, страдания, утраты и другие бедствия»<sup>40</sup>. В данном случае *предание сатане* имеет весьма схожие черты с рассматриваемым отрывком из Послания к Коринфянам, что подтверждает традиционную версию толкования (т. е. отлучение от Церкви).

<sup>37</sup> См.: *Стерн Д.* Указ. соч. С. 612.

<sup>38</sup> См.: *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. С. 257.

<sup>39</sup> См.: Толкование новозаветных Посланий и книги Откровения. С. 446.

<sup>40</sup> *Феодорит Курский, блж.* Указ. соч. С. 582.

Что же касается второй подтемы — *измождение плоти*, здесь следует обратиться к значению слова ὄλεθρος. По мнению Клеона Л. Роджерса-мл. и Клеона Л. Роджерса III, ὄλεθρος (гибель, уничтожение, потеря, пагуба, чума)<sup>41</sup> «обозначает уничтожение и смерть, часто в связи с Божьим судом над грешниками»<sup>42</sup>. Такого же мнения придерживается Дэйвид К. Лоури<sup>43</sup>, который видит здесь указание на физическую смерть<sup>44</sup>. С таким выводом сложно согласиться, учитывая его противоречие святоотеческой традиции, так как, по мнению отцов, апостол Павел обрекает согрешившего не на погибель, но через отлучение от Церкви подает ему лекарство, в надежде на покаяние, а также преподает урок общине<sup>45</sup>. Однако точка зрения западных ученых исходит из весьма примечательной предпосылки, на которую веками ранее обратил внимание преподобный Ефрем Сирин (IV в.). Перевод слова ὄλεθρος как «пагуба, разрушение и уничтожение»<sup>46</sup>, который он дает в своем толковании, в данном случае более уместен, чем «измождение»<sup>47</sup>. Преподобный Ефрем дает краткий, но очень емкий комментарий, в котором раскрывается понимание «плоти» [σάρξ] как греховного (плотского) начала в общине. Таким образом, отлучение от Церкви кровосмесителя есть избавление общины от плоти, то есть от греховной пагубы в лице тяжко со-

<sup>41</sup> *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь: В 2 т. / Под ред. проф. С.И. Соболевского. М., 1958. С. 1164.

<sup>42</sup> *Клеон Л. Роджерс-мл., Клеон Л. Роджерс III.* Указ. соч. С. 570.

<sup>43</sup> Лоури К. Дэйвид — преподаватель Далласской теологической семинарии, автор новозаветных комментариев на 1 и 2 Кор. (см.: *Толкование новозаветных Посланий и книги Откровения.* С. 4, 199).

<sup>44</sup> См.: Там же. С. 210.

<sup>45</sup> *Иоани Златоуст, свт.* Указ. соч. С. 165.

<sup>46</sup> *Ефрем Сирин, св.* Указ. соч. С. 70.

<sup>47</sup> 1 Кор. 5, 5 (Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: РБО, 2010).



грешившего<sup>48</sup>. Такое понимание данного пассажа вполне согласуется с контекстом всего фрагмента 1 Кор. 5, 1–8. Для самого согрешившего такое отлучение оборачивается потерей благодатного состояния, в котором пребывает община, ибо Церковь есть удел Божий, и он попадет во власть своих греховных дел (= сатаны), так как за пределами Церкви «область сатанина»<sup>49</sup>. Такая мысль характерна для апостола Павла: будучи мистиком, он зачастую в простых общеупотребительных словах заключает глубокий духовный смысл.

Апостол Павел настаивает на совместном признании отлучения кровосмесителя всей полнотой общины и с той целью, чтобы доказать реальность грядущего Судного Дня. Это становится очевидным, если учитывать особенности коринфской общины, как то: развратное окружение и распущенность нравов среди населения города, а также раздробленность самой общины (см.: 1 Кор. 1, 10–13). По мнению Б. Атли, христианам Коринфа были присущи уверенность в осуществленной эсхатологии и пренебрежение по отношению к эсхатологии будущего. На них также оказывали влияние набравший обороты гностицизм и «греческое мышление». Все это в совокупности привело к безразличию верующих коринфян в вопросах, касающихся духовной жизни<sup>50</sup>. Была ли у коринфских христиан уверенность в осуществленной эсхатологии или нет — это спорный вопрос. По этому поводу существуют разные точки зрения. Библейский словарь «The Anchor Bible Dictionary»<sup>51</sup> сообщает, что

<sup>48</sup> *Ефрем Сирий, св.* Указ. соч. С. 70.

<sup>49</sup> *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. С. 256.

<sup>50</sup> См.: *Атли Б.* Письма апостола Павла в беспокойную и страдающую церковь: I и II Послания к Коринфянам. Техас: Международное изучение Библии, 2002. С. 134.

<sup>51</sup> The Anchor Bible Dictionary. Ed.-in-chief: David Noel Freedman. Doubleday, 1992.

идею реализованной эсхатологии подверг резкой критике Саливан<sup>52</sup>. Большинство же исследователей Библии «согласны с тем, что ранние христианские общины ожидали пришествие или откровение Иисуса в ближайшем будущем»<sup>53</sup>. Не вдаваясь в частные богословские мнения, можно заключить, что некоторые духовные проблемы имели место в общине христиан Коринфа, в связи с чем апостол Павел направил им Послание с изложением христианской позиции по вопросам нравственности и канонического порядка, аргументировав ее эсхатологическими доводами.

Несмотря на такое обширное и емкое наставление, что-то побудило «апостола языков» отправить Второе послание христианам Коринфа. Как уже было упомянуто, по мнению многих исследователей, это одно из наиболее противоречивых Посланий апостола Павла. Если Послания к Галатам, 1 и 2 к Фессалоникийцам органично сочетаются с общим представлением о деятельности святого апостола (согласно материалу Книги Деяний), то в случае с Посланиями к Коринфянам исторический отдел Нового Завета не дает возможности реконструировать контекст, в котором они были созданы<sup>54</sup>. Данное положение дел представляет больше трудностей скорее для изучения исагогики этих Посланий, чем для экзегетики. Тем не менее знание причин и повода к написанию Послания помогает при анализе его богословской проблематики. Однако и при изучении богословия Послания могут возникнуть трудности в связи с тем, что, по оценкам различных ученых, оно может представлять собрание из нескольких писем — от двух до пяти<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> См.: *The Anchor Bible Dictionary*. P. 1783.

<sup>53</sup> *Ibid.* P. 1784.

<sup>54</sup> См.: *Дрейн Дж.* Указ. соч. С. 413.

<sup>55</sup> См.: *Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. II / Пер. с англ. Серия «Современная библеистика». М.: ББИ, 2007. С. 141.

Поводом для отправления Второго послания стала деятельность противников апостола из иудео-христиан<sup>56</sup>. Исходя из тех сведений, которые представлены самим Посланием, можно сказать, что оно является наиболее убедительным в ряду других трудов апостола<sup>57</sup>. Свою убедительность Послание приобретает благодаря яркой эмоциональной окраске повествования «апостола языков», направленного в защиту его апостольского авторитета<sup>58</sup>. При этом святой Павел отстаивает свои апостольские права не из честолюбия, как может показаться на первый взгляд, но из искреннего желания сохранить чистоту христианского вероучения<sup>59</sup>.

После приведенных выше данных, относящихся к исагогике Послания, возникает справедливый вопрос: в связи с чем во Втором послании к Коринфянам (2 Кор. 1, 14) автор может говорить о «Дне Господнем»? Каким образом эсхатология вписывается в столь эмоциональное повествование, направленное на утверждение евангельской истины, колеблемой еретиками и противниками молодой христианской Церкви?

Тема «Дня Господня» в этом Послании не является отдельным богословским вопросом, в отличие, например, от темы страданий и славы апостолов (см.: 2 Кор. 4). Но тем не менее апостол Павел употребляет данное эсхатологическое понятие, помещая его в начале основной части, почти сразу после проэмия: *И мы пишем вам не иное, как то, что вы читаете или понимаете, и что, как надеюсь, до конца уразумеваете, так как вы отчасти и уразумели уже, что мы будем вашей похвалой, равно и вы нашей, в день Господа нашего Иисуса Христа* (οὐ γὰρ ἄλλα γράφομεν ὑμῖν ἄλλ' ἢ ἃ ἀναγινώσκετε

<sup>56</sup> См.: Каравидопулос И. Введение в Новый Завет. М.: ПСТГУ, 2010. С. 215.

<sup>57</sup> См.: Браун Р. Указ. соч. С. 140.

<sup>58</sup> См.: Каравидопулос И. Указ. соч. С. 215.

<sup>59</sup> См.: Там же.

ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε ἐλπίζω δὲ ὅτι ἕως τέλους ἐπιγνώσεσθε, καθὼς καὶ ἐπέγυντε ἡμᾶς ἀπὸ μέρους, ὅτι καύχημα ὑμῶν ἐσμεν καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ) (2 Кор. 1, 13–14). По мнению святителя Иоанна Златоуста, апостол Павел защищает дело апостольской проповеди, указывая адресатам на то, что в его устной речи и Посланиях нет противоречий<sup>60</sup>. В сложившейся обстановке, полагает Дж. Дрейн<sup>61</sup>, апостолу Павлу было необходимо вернуть прежние авторитет и доверие в глазах коринфян, так как у последних могло сложиться впечатление об апостоле как о сильно изменчивом человеке (см.: 2 Кор. 1, 12–2, 4)<sup>62</sup>. Противники апостола возвели на него клевету, в которую, видимо, поверили коринфяне, поэтому он защищает себя, преследуя при этом две цели: «Он делает это ради блага коринфян и ради Божьего имени...»<sup>63</sup>.

Одним из наиболее убедительных доводов апостола послужило указание на взаимную похвалу в «День Господень» (см.: 2 Кор. 1, 14). Как и в некоторых предыдущих стихах Посланий к Коринфянам, упоминание о Судном Дне выглядит как своего рода стимул к праведной жизни (ср. объяснение 1 Кор. 5, 5 и 1 Кор. 1, 7–8 в настоящей работе). Но данный отрывок имеет также и ряд особенностей. Здесь, как и в Первом послании к Коринфянам (1 Кор. 1, 7–8), апостол Павел использует связку ἕως τέλους (*до конца*). Как уже было сказано выше, мнения ученых сводятся к двум основным версиям перевода. Сторонники одной (Г. Мейер) считают, что под словом *конец* апостол Павел подразумевал время наступления

<sup>60</sup> См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. С. 545–546.

<sup>61</sup> Дрейн Джон — преподаватель практического богословия в университете г. Абердин (Шотландия), по совместительству профессор Фуллеровской богословской семинарии (Калифорния, США) и Морлингтонского колледжа в Сиднее (Австралия).

<sup>62</sup> См.: *Дрейн Дж.* Указ. соч. С. 429.

<sup>63</sup> *Стерн Д.* Указ. соч. С. 675.

Парусии<sup>64</sup>. Другие (Ч. Баррет, Клеон Л. Роджерс-мл., Клеон Л. Роджерс III) полагают, что выражение ἕως τέλους имеет значение «полностью»<sup>65</sup>. Исходя из контекста, можно предположить, что вторая версия выглядит более убедительной. По мнению святителя Иоанна Златоуста, *уразумение*, о котором говорит апостол, есть знание общины о его делах не понаслышке, а по опыту<sup>66</sup>. Единство опыта пастыря и паствы позволяет первому говорить в Послании кратко о некоторых вещах, понятных общине. Апостол Павел говорит защитительную речь, где упоминает о том, что коринфяне его самого уже хорошо знают, исходя из опыта личного общения. Тогда вероятнее всего, что выражение *до конца* означает «полностью». Такую точку зрения подтверждает святитель Феофан Затворник (очевидно, опираясь на толкование свт. Иоанна Златоуста): «Слова: *уразуместе отчасти* и *до конца уразуместе* — можно понимать и как указание на степени познания»<sup>67</sup>.

В подкрепление своих слов «апостол языков» приводит самый сильный аргумент — взаимную похвалу в «День Господень». Слово καύχημα в Новом Завете используется в значении «хвала, похвала»<sup>68</sup> либо «основание для похвалы»<sup>69</sup>. Можно сказать, эта частная тема взаимной похвалы характерна для апостола Павла. Она также появляется на страницах его Послания к Филиппийцам (см.: Флп. 2, 16). Что касается Второго послания к Коринфянам, то здесь перед

<sup>64</sup> См.: Meyer H.A.W. Critical and Exegetical Commentary on the New Testament Handbook [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://biblehub.com/commentaries/2\\_corinthians/1-13.htm](http://biblehub.com/commentaries/2_corinthians/1-13.htm) (дата обращения: 10.06.2017). Яз. англ.

<sup>65</sup> Клеон Л. Роджерс-мл., Клеон Л. Роджерс III. Указ. соч. С. 622.

<sup>66</sup> См.: Иоанн Златоуст, свт. Указ. соч. С. 545.

<sup>67</sup> Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам второго. М.: Правило веры, 2006. С. 56.

<sup>68</sup> Дворецкий И.Х. Указ. соч. С. 928.

<sup>69</sup> Клеон Л. Роджерс-мл., Клеон Л. Роджерс III. Указ. соч. С. 622.

читателем предстает весьма эмоциональная защитительная речь святого апостола. Используя уже не раз тему «Дня Господня» в качестве стимула для своих адресатов (см.: 1 Кор. 5, 5; 1, 7–8), он еще раз приводит этот аргумент для защиты своего апостольства, а вслед за тем и чистоты христианского вероучения.

Таким образом, на основе анализа эсхатологии Первого и Второго посланий к Коринфянам можно сделать следующие выводы. Как и многие другие Послания, 1 Кор. позволяет говорить о двойственной эсхатологии Нового Завета. Наряду с прочими аутентичными Посланиями, 1 Кор. отражает свойственное ранней Церкви ожидание скорой Парусии Христа. Не представляя «День Господень» как отдельную тему, святой апостол в 1 и 2 Кор. употребляет данное выражение в качестве стимула и обоснования для добродетельной христианской жизни. Будучи составным по мнению современных западных исследователей, 2 Кор. тем не менее содержит характерные для апостола Павла эсхатологические представления.

Священник Михаил ПОЛИКАРОВСКИЙ,  
кандидат богословия, преподаватель СПДС

## ПРООБРАЗЫ ХРИСТА В ПРОРОЧЕСКИХ КНИГАХ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Прообраз — это один из методов отображения прекрoвенного от поверхностного прочтения смысла библейского текста. Ветхозаветные писатели, создавая богодухновенные строки, многократно предсказывали в образах ветхозаветных событий историю Церкви Нового Завета. Центральной темой их пророчеств о будущем является Иисус Христос, воплотившийся для того, чтобы избавить все человечество от оков первородного греха и открыть путь к личному спасению.

Апостол Павел говорит о прообразах Ветхого Завета: *Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными приходящих с ними* (Евр. 10, 1).

Актуальность темы прообразов будущего в Ветхом Завете, прообразов Мессии, Который реализовался в Личности Иисуса Христа, обусловлена развитием современного межрелигиозного и межконфессионального диалога. Важным является представление о том, что Ветхий и Новый Заветы являют собой единое Писание, Божественное откровение, данное всему человечеству для возможности спасения души и вхождения в жизнь вечную. Особый интерес представляет собой доказательство единства Заветов на примере предызображения в пророческих книгах Ветхого Завета Господа Иисуса Христа.

Кроме того, важность этой темы обусловлена тем, что в течение длительного времени не существовало русскоязычных исследований, которые обстоятельно рассказывали бы о прообразном содержании ветхозаветных книг. В начале прошлого столетия вышел целый ряд научных трудов<sup>1</sup>, посвященных методам толкования Ветхого Завета, языковым, историческим особенностям создания текста этих книг, однако события октябрьского переворота и последующие десятилетия господства атеистической идеологии не позволили исследователям развить достигнутых успехов и создать отечественную школу экзегетики, основанную на объективном осмыслении полученных научных данных.

Пророческие книги Ветхого Завета примечательны тем, что их анализ позволяет создать объективную аргументацию для доказательства состоятельности ортодоксального новозаветного вероучения перед представителями иудейского вероисповедания и различных еретических течений христианства. Богодухновенные творения пророков особенно важны тем, что в них детально раскрыты обстоятельства пришествия в мир Мессии, которые были исполнены Христом. Их христианская, православная экзегеза не оставляет ни малейшего сомнения в том, что Мессия, Спаситель мира, есть Господь Иисус Христос.

Так, например, в Книге пророка Исаии описываются обстоятельства пришествия в мир Спасителя. Пророк прямо указывает на тот факт, что Отрок Господень будет умален пред теми, кто был назван народом Господним. Исаия говорит: *Искупитель Израиля, Святый Его, презираемому всеми, поносимому народом, рабу властелинов: цари увидят, и вста-*

<sup>1</sup> Одним из выдающихся исследователей методов толкования Священного Писания Ветхого Завета можно назвать профессора Н.И. Корсунского, который в совершенстве овладел языками и диалектами известных списков Ветхого Завета, что позволило создать систематизированный анализ методов экзегезы иудеев и ранних христианских апологетов.



*нут; князья поклонятся ради Господа, Который верен, ради Святаго Израилева, Который избрал Тебя (Ис. 49, 7).*

Раскрытие образа Христа в пророческих книгах Ветхого Завета происходит постепенно, сообразно возможности избранного Богом народа понять те слова, которые произносят пророки. В этом контексте можно сказать, что Книга пророка Иеремии глубоко христологична. «Иеремия учил о внутренней связи души с Богом: тем самым он подготовил сердца к восприятию Нового Завета. Самоотверженный служитель Бога, перенесший много страданий во исполнение Его воли, он является прообразом Христа»<sup>2</sup>.

В Книге пророка Иезекииля можно обнаружить указание на то, что Спаситель будет подобен образу царя Давида: *А раб Мой Давид будет Царем над ними и Пастырем всех их (Иез. 37, 24; ср.: 34, 23).*

В Книге пророка Даниила также обнаруживаются образы, указывающие на события Нового Завета. Сам пророк, защищающий Сусанну, предстает ветхозаветным прообразом Господа Иисуса Христа. Важно отметить тот факт, что множество очевидных прообразных, христологических толкований доступны только при целостном прочтении всего Священного Писания. В ветхозаветное время они имели буквальное, назидательное значение, но с осуществлением прихода в мир Спасителя они обретают новые толкования, раскрывающие величие и таинственность замысла Бога о Своем творении.

В книгах малых пророков Ветхого Завета прообраз Христа приобретает все более четкие очертания.

Пророк Осия создает в своей книге не только прообразное представление о Личности Господа Иисуса Христа, но и образ Его Церкви. В стихах Книги Осии (1, 10; 2, 23)

---

<sup>2</sup> Книга пророка Иеремии. Краткий толкователь [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://claret.ru/liturgy/biblia/ier/comment.htm> (дата обращения: 09.07.2017). Загл. с экрана.

содержатся прообразы, о которых апостол Павел в Послании к Римлянам (9, 25–26) говорит, что наступило время их воплощения, и теперь не только иудеи, но и все прочие племена могут именовать себя народом Божиим, быть теми, кого призывает Христос.

В Книге пророка Иоила постепенно развиваются прообразы, рассказывающие о Втором Пришествии Спасителя. Христос предстает здесь не как тот Пастырь Добрый, Который пришел увещевать народ для призвания его на добровольное спасение, но как Владыка и Судия вселенной. *Перед ними потрясется земля... И Господь даст глас Свой пред воинством Своим, ибо весьма многочисленно полчище Его и могуществен исполнитель слова Его; ибо велик день Господень и весьма страшен* (Иоил 2, 10, 11), — говорит пророк.

В Книге пророка Амоса прообразы будущего вновь обращены ко времени земного пути Спасителя. Богодухновенный автор указывает на те подробности Страстей Христовых, которые, очевидно, совершенно не могут быть понятны его современникам, но созданы для того, чтобы в новозаветное время указание на Крестную смерть Спасителя и события, с ней связанные, избавило от всякого сомнения достоверность определения Христа Мессией. Пророк говорит от лица Бога: *произведу закат солнца в полдень и омрачу землю среди светлого дня* (Ам. 8, 9).

Книга пророка Ионы глубоко христологична. В ней можно обнаружить множество явных параллелей с текстом Нового Завета. Прежде всего, образ Ионы, помещенного во чрево кита, является прообразом смерти и Воскресения Христа, Его сошествия во ад и выхода оттуда для исполнения Своего мессианского предназначения, то есть спасения человечества (см.: Мф. 12, 40; Лк. 11, 29–30).

В Книге пророка Ионы также можно увидеть прообраз Креста Господня. «Из ветхозаветных пророков, предрекавших о Кресте Господнем и Страданиях Его, в службе

на праздник Воздвижения названо несколько имен, в частности, упомянут пророк Иона»<sup>3</sup>.

Сравнительный анализ этого прообраза достаточно сложен для осмысления, однако он отражает суть Креста и смерти Господа на нем. Сокрытый, таинственный характер этого прообраза обусловлен тем, что современники Ветхого Завета не смогли бы открыто вместить в свое сознание и принять на веру то, что Господь примет на Себя страдания и такую смерть, которая вызывала лишь общественное презрение.

Пророк Михей прямо указывает на место рождения Спасителя. Он называет Мессию, Того, Кто придет избавить народ от власти первородного греха, Единосущным Господом. Тем самым пророк в точности предсказывает раскрытие в новозаветном вероучении Троичных свойств Личности Бога. *Из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных* (Мих. 5, 2), — говорит пророк о городе Вифлееме.

Хронологическая близость пророчеств ко времени пришествия в мир Спасителя не только все более точно раскрывает в них образы земного пути Спасителя, но и открывает некоторые подробности Его Второго Пришествия. Так, в Книге пророка Аггея можно обнаружить указание на то, как Господь будет осуществлять Свой праведный Суд во времена окончания бытия этого мира. *Еще раз, и это будет скоро, Я потрясу небо и землю, море и сушу, и потрясу все народы, и придет Желаемый всеми народами, и наполню дом сей славою, говорит Господь Саваоф... Слава сего последнего Храма будет больше, нежели прежнего* (Агг. 2, 6–7, 9).

Книга пророка Захарии в очень ярких подробностях рассказывает о том, каков будет земной путь Спасителя.

---

<sup>3</sup> Никонов В.П. Ветхозаветные прообразы Креста Господня // ЖМП. 1953. № 9. С. 41.

Он говорит о жертвенном свойстве Его мессианского служения<sup>4</sup>.

Захария впервые в Ветхом Завете дает точное указание на время пришествия в мир Мессии. Он говорит о том, что Спаситель будет явлен во времена бытования Второго храма (см.: Зах. 6, 12). Это пророчество следует рассматривать не только в иносказательном значении, но и в конкретно-историческом. Оно указывает как на историческое создание Христом Своей Церкви, так и на время пришествия Его в мир.

Захария пророчествует: *се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле* (Зах. 9, 9), тем самым указывая точные подробности того, как Спаситель будет принят избранным Богом народом.

Это пророчество, которое указывает на обстоятельства жизни Христа, не единственное. Захария с поразительной точностью описывает то, как Господь будет предан и продан за тридцать серебряников: *высокая цена, в какую они оценили Меня! И взял Я тридцать серебряников и бросил их в дом Господень для горшечника* (Зах. 11, 13).

В Книге пророка Захарии также можно обнаружить множество указаний на Страсти, которые Христос претерпит ради исполнения мессианской задачи. Пророк говорит о том, что Господь будет распят, пронзен копьем, после чего народ, который сотворит это, покается в совершенном злодеянии. Описывая Крестную смерть, Захария в точности указывает на тьму, которая наступит в час распятия (см.: Зах. 14, 1–9).

Прообразы Христа и обстоятельств осуществления того предназначения, для которого Господь воплотился в ми-

---

<sup>4</sup> См.: Александр (Милеант), еп. За сотни лет до Рождества Христова. Пророчества Ветхого Завета о Христе [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pravmir.ru/za-sotni-let-do-rozhdestva-xristova-prorochestva-vetxogo-zaveta-o-xriste/> (дата обращения: 09.07.2017). Загл. с экрана.

ре, в Книге пророка Захарии обретают настолько открытые черты, что даже буквальное толкование текста этой книги позволяет создать представление о том, каким образом Мессия придет для того, чтобы исполнить все данные ранее пророчества.

Пророк Малахия завершает своей книгой ту традицию пророческого служения, которая была свойственна Ветхому Завету. В новых пророчествах теперь нет необходимости, все, что было ранее сказано богодухновенными ветхозаветными авторами, теперь лишь ожидает своего исполнения.

Малахия говорит о том, что избранному народу будет послан Ангел, который подготовит тот путь для Мессии, который был предсказан всеми предыдущими пророками. Он пишет: *Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете; вот, Он идет, говорит Господь Саваоф. И кто выдержит день пришествия Его, и кто устоит, когда Он явится? Ибо Он — как огонь расплавляющий и как щелок очищающий, и сядет переплавлять и очищать серебро, и очистит сынов Левия и переплавит их, как золото и как серебро, чтобы приносили жертву Господу в правде. Тогда благоприятна будет Господу жертва Иуды и Иерусалима, как во дни древние и как в лета прежние. И приду к вам для суда и буду скорым обличителем чародеев и прелюбодеев и тех, которые клянутся ложно и удерживают плату у наемника, притесняют вдову и сироту, и отталкивают пришельца, и Меня не боятся, говорит Господь Саваоф (Мал. 3, 1–5).* В этих строках отчетливо угадывается предсказание о пришествии перед воплощением Мессии Иоанна Предтечи. Слова пророка постепенно раскрывают некоторые детали того Божественного замысла, который является частью Божественного Промысла о мире.

Хронологически близкое ко времени пришествия в мир Спасителя пророчество Малахии, так же как и у Захарии,

довольно подробно рассказывает о будущем, не прибегая к формам аллегорий и метафор. В это время мир готов к осуществлению замысла Божия в такой степени, что Господь прямо раскрывает перед избранным Им народом то, что произойдет в будущем.

Из приведенного выше краткого анализа пророческих книг, предметом поиска в которых были пророчества о пришествии в мир Мессии, указывающие на то, что Им является Господь Иисус Христос, очевидно, что они связывают собой текст всего Священного Писания в единый корпус, который имеет определенную цель, подчиняющую себе все исторические особенности и обстоятельства.

Объективное исследование пророчеств о Христе в Ветхом Завете позволяет создать неоспоримую аргументацию для ведения богословского диалога православного христианства с представителями авраамических религиозных направлений, которые признают богодухновенный характер лишь части Писания и отрицают то, что не вписывается в концепции их религиозных представлений.

**КАШКИН А.С.,**  
*кандидат богословия, доцент, преподаватель СПДС*

## **ОДЕСНУЮ ЕГО ОГНЬ ЗАКОНА: ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ Втор. 33, 2<sup>1</sup>**

Выбранный для толкования стих является одним из труднейших для толкования фрагментов Второзакония; да и во всем Священном Писании Ветхого Завета не много найдется стихов, способных «конкурировать» с выбранным по своей запутанности и сложности для перевода и интерпретации. В этом стихе достаточно много текстологических проблем; ученые здесь широко прибегают к эмендациям и предположительным реконструкциям оригинального чтения. Наша цель: рассмотреть имеющиеся мнения, оценить их обоснованность и, где это возможно, сделать выбор в пользу самого вероятного текстологического варианта. Отметим, что, несмотря на обилие неоднозначно трактуемых слов и выражений, дать приблизительное толкование данного стиха помогают параллельные места Ветхого Завета (особенно Суд. 5, 4–5 и Авв. 3), где воспеваются величие Божие в сходных терминах.

Сам по себе стих является частью поэтического текста, который охватывает всю 33-ю главу Второзакония и носит название «Благословение Моисея». Этот отрывок венчает описание жизни и деятельности Моисея, за ним

---

<sup>1</sup> Настоящая статья посвящена более обширной теме экзегезы Втор. 33 и является продолжением очерка, опубликованного в выпуске IX. См.: *Кашкин А.С.* Благословение Моисея израильским коленам: происхождение и общий анализ Втор. 33 // Труды СПДС: Сборник. Вып. IX. Саратов, 2015. С. 66–84.

следует только рассказ о погребении великого вождя и пророка. В Пятикнижии довольно часто описаны случаи, когда умиравший отец преподавал благословение сыновьям (Быт. 27, 28–29, 39–40; 28, 1–4; 49). Здесь же Моисей предстает как отец израильского народа, который перед смертью благословляет уже не отдельных людей, а целые колена<sup>2</sup>.

Стих 2 открывает собой речь Моисея и является начальным стихом вводной части «Благословения». Сама вступительная часть по характеру славословия Бога напоминает песнь пророка Аввакума (Авв. 3). Основная тема вводной части «Благословения» — гимн величию Божию; эта идея оказывает некоторую помощь толкователю при анализе избранного стиха.

Теперь обратимся к экзегетическому анализу данного стиха, который в Синодальном переводе звучит следующим образом (сам Синодальный перевод здесь далек от совершенства, мы его текст привели только ради того, чтобы было от чего отталкиваться в дальнейших рассуждениях): «Он сказал: Господь пришел от Синая, открылся *им* от Сеира, воссиял от горы Фарана и шел *со тьмами святых; одесную Его огонь закона*» (курсивом мы отметили те фразы и слова, интерпретация которых неоднозначна и которым мы далее уделим особое внимание).

Ясно, что все употребляемые здесь глаголы (אָפֶּן, פָּרַח, הוֹפִיעַ, אָתָּה) с разными смысловыми оттенками описывают торжественное шествие Бога, Который привел израильский народ к границе земли обетованной (в Ветхом Завете часто говорится о том, что именно Яхве вел народ на протяжении всего пути от Египта до Моава, см., напр.: Пс. 76, 21; Ис. 63, 11–12 и др.). В библейской поэзии исход и странствование часто описывается как шествие Господа, Который идет

<sup>2</sup> Более подробный исагогический анализ «Благословения Моисея» представлен нами в статье: *Кашкин А.С.* Благословение Моисея израильским коленам: происхождение и общий анализ Втор. 33 // Там же.



на огненной колеснице во главе небесного войска в сопровождении Ангелов и святых (Зах. 14, 5; Пс. 67, 18), Его стрелы сверкают как молнии (Пс. 17, 15; Зах. 9, 14), Он окружен ослепительным сиянием (Авв. 3, 4), на пути Его следования свирепствует буря, земля трясется, идет ливень (Суд. 5, 4; Пс. 76, 18–19), огонь и мор уничтожают все вокруг (Авв. 3, 5; Пс. 49, 3). Упомянутые здесь географические названия относятся к разным местам, однако все они расположены в одной области — на Синайском полуострове и в земле Неgev, к югу от Палестины. Кроме того, что Господь на протяжении всего предыдущего пути помогал Израилю, постоянное употребление в еврейском тексте предлога ׀ ( «от Синая», «от Сеира» и пр.) подразумевает, что Яхве в некотором смысле пребывает в этих местах. Это можно трактовать как косвенное указание на то, что во время Моисея и позже Синайский полуостров и округ Неgev считались территорией, где Господь преимущественно являет Свое присутствие. В пользу этого приводятся и засвидетельствованное в Библии наименование Хорива «горой Божией» еще до заключения Завета (Исх. 3, 1; 4, 27; 18, 5), и встречающиеся в египетских надписях XIV века до Р. Х. упоминания об этом регионе как о «земле Яхве» (последнее, в свою очередь, вероятно, связано с тем, что жившие здесь кочевые племена почитали Яхве)<sup>3</sup>.

Итак, сначала упоминается Синай как место наиболее известное и играющее важную роль в священной истории. При этом в выражении «пришел от Синая» акцент делается не на даровании закона на Синае, а подразумевается, что Господь пришел на помощь народу из Своего места пребывания на Синае<sup>4</sup>. Во фразе «открылся от Сеира» стоит отметить наличие глагола פָּרַץ, который нередко употребляется

<sup>3</sup> См.: Tigay J.H. Deuteronomy // The JPS Torah commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996. P. 319.

<sup>4</sup> См.: Ibid.

применительно к восходу солнца (Быт. **32**, 31; Еккл. **1**, 5); следовательно, пришествие Господа от Сеира сравнивается с этим замечательным природным явлением (поэтому в переводе РБО сказано «воссиял»<sup>5</sup>). Сеир — другое название Эдома, в Суд. **5**, 4 также говорится, что из этого места «выходит» Господь. В выражении «воссиял от горы Фарана» глагол может быть переведен «явил Себя»<sup>6</sup> (ср.: Пс. **49**, 2; **79**, 2; **93**, 1), что же касается местоположения горы Фаран, то это, скорее всего, возвышенность или нагорье в одноименной пустыне<sup>7</sup>, неоднократно упоминаемой в Библии (Чис. **13**, 3, 26): эта же гора названа в аналогичном контексте в Авв. **3**, 3.

Теперь перейдем к детальному анализу трудных для перевода слов. Первым из этой категории является загадочное מִלְּךָ, которое в настоящем виде представляет собой слитный предлог לְ с архаичным местоименным суффиксом мужского рода 3-го лица множественного числа. Трудность заключается в том, что это слово не имеет antecedента, то есть не связано ни с каким другим членом предложения. Его буквальное значение — «им»; так оно передается в Синодальном тексте и в большом количестве английских переводов (New American Standard Bible, JPS Tanakh, New International Bible и др.); очевидно, переводчики воспринимали его как дополнение к глаголу פָּרַדְתָּ. Однако, по мнению ряда комментаторов, такое буквальное понимание несколько противоречит контексту, ибо непонятно, к кому конкретно относится местоимение «им», тем более что далее во вводной части «Благословения» (Втор. **33**, 4) от лица всего Израиля говорится «нам». Но здесь можно предложить следующее выражение: в прологе «Благословения Моисея» **33**, 1–5 фраг-

<sup>5</sup> Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония / Пер. и коммент. С.В. Тищенко и М.Г. Селезнева. М.: РБО, 2005. С. 90.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> См.: Tigay J.H. Op. cit. P. 319.

мент **33**, 2–3 является как бы словами самого Моисея, тогда как далее (**33**, 4) — слова уже самого редактора-составителя «Благословения». Потому такой переход от 3-го лица к 1-му легко объясним. Важно, что в словах Моисея в **33**, 2–3 местоимение 3-го лица употребляется трижды: два раза в стихе 2 и один раз — в стихе 3.

В связи с указанными сложностями предлагаются альтернативные варианты интерпретации. Самый популярный из них — корректура еврейского текста в соответствии с древними переводами: в Септуагинте и Вульгате это слово передается как «нам» (ἡμῖν, nobis, что соответствует еврейскому לָנוּ), такой вариант выбрали многие современные переводчики (English Standard Version, New Jerusalem Bible и др.). Кроме этого, существует еще несколько менее популярных интерпретаций. Одна из них — игнорирование слова לָמוֹ вообще (так поступили в переводе РБО). Более интересным кажется предположение О’Коннора (O’Connor), что לָמוֹ представляет собой описательный родительный падеж и относится к слову Сеир<sup>8</sup>. Так как имя собственное не может принимать местоименного суффикса, то его роль играет данное слово, которое выражает мысль о том, что Сеир преимущественно принадлежит Господу (т.е. «открылся от Сеира Своего»)<sup>9</sup>. Наконец, последний вариант связан с конъектурой: некоторые современные толкователи вставляют букву ע, получая чтение לָעַמוֹ — «(открылся) народу Своему»<sup>10</sup>. Несмотря на обилие предложенных альтернативных вариантов, нам кажется более предпочтительным

<sup>8</sup> Термин לָמוֹ употребляется преимущественно в поэзии и чаще является синонимом לָהֶם («нам, к нам, для нас»), однако иногда может быть эквивалентом לוֹ («его, к нему, для него»), см., например: Ис. 44, 15; 53, 8 (см.: *Brown F., Driver S.R., Briggs C.A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament.* Oxford: Clarendon, 1907. P. 510).

<sup>9</sup> См.: *Christensen Duane L. Deuteronomy 21:10–34:12 // Word Biblical Commentary.* Vol. 6b. Dallas, 2002. P. 832.

<sup>10</sup> См.: *Ibid.*

буквальный перевод «им», так что фрагмент стиха имеет вид: «Он взошел (подобно солнцу) над ними от Сеира».

Еще больше разногласий вызывает перевод выражения מִרְכַּבֵּי קֳדָשׁ, которое буквально означает «от myriad святыни»<sup>11</sup>. Неясность такого оборота преодолевается двумя способами: или термин «святыня» толкуется в расширенном смысле как обозначение святых сил (т. е. Ангелов)<sup>12</sup>, или, по аналогии с предыдущими частями, само словосочетание воспринимается как географическое наименование. По первому пути пошли переводчики Синодальной версии, архимандрит Макарий (Глухарев) и многие английские переводы (King James Version, English Standard Version, New American Standard Bible, New International Bible, Revised Standard Version); это же чтение поддерживает блаженный Феодорит Кирский, говоря: «Многие тьмы святых ангелов были со Святым Владыкой, когда сподобил Он израильтян Своего промысления»<sup>13</sup>. Второй способ толкования основан на предположении, что здесь мы имеем параллелизм с предыдущей частью и потому также должно быть обозначено место, откуда Господь «приходит» в помощь Израилю. Частично правомерность такого понимания подтверждается текстом Септуагинты, где второе слово читается как известное наименование «Кадес» (Καδης), к тому же ссылка на Кадес хорошо вписывается в контекст, ибо этот оазис находился в пустыне Фаран рядом с Сеиром<sup>14</sup>. В результате возникают два популярных варианта: «из Ривевот-Кодеша»<sup>15</sup> (буквальное прочтение еврейского выражения как топонима) или

<sup>11</sup> Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония. С. 90.

<sup>12</sup> При этом также изменяется значение предлога מִן и в результате получается чтение: «шествовал с тьмами святых».

<sup>13</sup> Феодорит Кирский, блж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. С. 189.

<sup>14</sup> См.: Tigay J. H. Op. cit. P. 320.

<sup>15</sup> Christensen Duane L. Op. cit. P. 832.

«из Мериват-Кадеша»<sup>16</sup>. Второй вариант основан на конъектуре (считается, что Масоретский текст в искаженном виде отображает это собственное имя), однако в его пользу говорит действительное существование места с таким названием (Чис. 27, 14; Втор. 32, 51).

Наконец, самую большую трудность представляет интерпретация заключительной части стиха — אֲשֶׁר־תִּלְמוּ מִיְמֵיבוֹ. Сначала рассмотрим два крайних слова в этой фразе, так как их значение выяснить «проще». Начальное מִיְמֵיבוֹ состоит из предлога מִן, существительного יְמִין («правая часть, правая рука, юг»<sup>17</sup>) и местоименного суффикса 3-го лица мужского рода единственного числа. В связи с этим варианты его перевода могут быть такими: «справа от Него», «в правой руке Его», «с юга (его)». Находящееся в конце слово לְמוֹ уже проанализировано нами выше, его возможные значения здесь: «для них», «на них», «Его». Остается выяснить значение самого трудного слова стиха 2 — אֲשֶׁר־תִּלְמוּ; в зависимости от его интерпретации, в комбинации с возможными значениями других слов, получаются потенциальные варианты перевода конца 33, 2. Сразу отметим, что каждая из четырех рассматриваемых далее версий связана в той или иной степени с исправлением существующего Масоретского текста.

1. «Одесную Его огонь закона для них»<sup>18</sup>. Эта версия основана на масоретском qāṭî, согласно которому исходное слово разделяется на два: אֲשֶׁר־תִּלְמוּ (при этом ни консонантная основа, ни огласовка не изменяются, т. е. это корректура

<sup>16</sup> Tigay J.H. Op. cit. P. 320; Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония. С. 90.

<sup>17</sup> Хотя в древнееврейском основной термин для обозначения юга יְמִין, слово יְמִין также имеет вторичное значение «юг» в связи с тем, что если встать лицом к востоку, то в правой руке будет южное направление (см.: Brown F., Driver S.R., Briggs C.A. Op. cit. P. 412).

<sup>18</sup> Перевод архим. Макария (Глухарева); см. также Синодальный перевод, King James Version, New King James Version.

в наименьшей степени). Такое чтение имеет связь с некоторыми библейскими параллелями: Господь даровал закон «из среды огня»<sup>19</sup> (Втор. 5, 22–25), или же подразумевается огненный столп, который шел впереди израильского стана на протяжении всего пути<sup>20</sup>. Однако против данной версии выставляются два аргумента. Во-первых, слово  $\aleph \aleph$  — персидского происхождения и в еврейском языке появляется очень поздно (предположительно в V в. до Р. Х.); в Библии же оно употребляется только в Книге Есфири и в арамейских главах Книг Ездры и Даниила<sup>21</sup>. Поэтому его использование в таком древнем тексте, как «Благословение», весьма маловероятно<sup>22</sup>. Во-вторых, разделение слова  $\aleph \aleph \aleph$  на две части вызывает появление дополнительного ударения, чем нарушается поэтический строй еврейского текста<sup>23</sup>.

2. «В правой руке Его — сверкающая молния для них» («At His right hand there was flashing lightning for them»)<sup>24</sup>. Такое чтение появляется в результате конъектуры, которую С. В. Тищенко и М. Г. Селезнев называют «весьма радикальной»<sup>25</sup>; однако мы рассматриваем этот ва-

<sup>19</sup> Герц Й. Тора. Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино» / Пер. с англ. М.; Иерусалим, 2001. С. 1337.

<sup>20</sup> См.: Lange J.P., Schaff P., Schröder W.J. A commentary on the Holy Scriptures: Deuteronomy. Bellingham, 2008. P. 227.

<sup>21</sup> См.: Tigay J.H. Op. cit. P. 320; Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония. С. 90; Christensen Duane L. Op. cit. P. 836.

<sup>22</sup> Впрочем, в ответ на это предлагается возражение, что термин  $\aleph \aleph$  хорошо согласуется с поэтическим глаголом  $\aleph \aleph \aleph$  (см.: Lange J.P., Schaff P., Schröder W.J. Op. cit. P. 227).

<sup>23</sup> См.: Christensen Duane L. Op. cit. P. 833.

<sup>24</sup> New American Standard Bible. Близок по смыслу к этому еще один вариант: «with flaming fire at his right hand» (Revised Standard Version, English Standard Version).

<sup>25</sup> Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония. С. 90.

риант во вторую очередь по причине его идейной связи с предыдущим. Исходное  $\text{תְּשִׁבָּה}$  аналогично разделяется на две части и при этом восстанавливается предполагаемая полная форма второго слова путем его расширения (считается, что от оригинального слова в Масоретском тексте сохранились только две буквы). В результате получается словосочетание, состоящее из существительного и причастия:  $\text{שֹׁבֵי יְלִקָּת}$  (или  $\text{שֹׁבֵי דְלִקָּת}$ ). Такое чтение соответствует популярному в библейской поэзии образу Бога, окруженного огненным сиянием и держащего в руке молнии, готового метнуть их на врагов Своего народа<sup>26</sup>. Недостатками такого варианта являются слишком радикальное исправление еврейского текста и появление дополнительного ударения (тот же контраргумент, что для первой версии).

3. «Со склонов, с юга»<sup>27</sup>. Данный вариант получается путем изменения огласовки еврейского текста, так что получается чтение  $\text{תְּשִׁבָּה}$  (при этом консонантная основа остается той же). Это слово, означающее «склоны», используется в Библии или для обозначения склонов горы Фасга (Втор. 3, 17; 4, 49; Нав. 12, 3; 13, 20), или как самостоятельный топоним (Нав. 10, 40; 12, 8). Не совсем ясно, какое из этих двух значений оно имеет в рассматриваемом стихе, однако более вероятным представляется первый вариант, так как в момент произнесения «Благословения» стан Израиля находился у подножия горы Фасга<sup>28</sup>. Получается, что Господь как бы спускается со склонов этой горы, чтобы помочь Израилю в завоевании Ханаана<sup>29</sup>. Недостатком чтения «со склонов, с юга», как оно представлено

<sup>26</sup> См.: Tigay J.H. Op. cit. P. 320.

<sup>27</sup> Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония. С. 90; New International Bible.

<sup>28</sup> См.: Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Второзакония. С. 90.

<sup>29</sup> См.: Tigay J.H. Op. cit. P. 320.

в переводе РБО, можно считать игнорирование слова לְמוֹ (тогда как в версии New International Bible данное местоимение присутствует, однако его наличие создает лишь дополнительные трудности для понимания фразы).

4. «С юга Ты пришел к ним» («From the southland You proceeded to them»)<sup>30</sup>. Указанное чтение возникает посредством замены согласного ט на טו и, естественно, изменения огласовки, в результате чего получается глагол אָשַׁרְתָּ, синонимичный אָפַר и стоящий в форме перфекта 2-го лица единственного числа мужского рода<sup>31</sup>. Благоприятствует такой корректуре внешнее сходство букв ט и טו, что в действительности является причиной некоторых различий в еврейских рукописях (а иногда и различий между Масоретским текстом и древними переводами, в частности Септуагинтой). Кроме того, при таком чтении возникает параллелизм с предыдущей фразой: «пришел из Мериват-Кадеша, || с юга Ты пришел к ним». Однако недостатком такого чтения (кроме факта изменения консонантной основы еврейского текста) является возникающий внезапно переход с 3-го лица на 2-е. Впрочем, такое построение речи встречается в «Благословении» (33, 3, 18–19)<sup>32</sup>, так что решающей силы приведенный контраргумент не имеет.

Понятно, что однозначно выбрать оптимальный перевод концовки стиха из перечисленных вариантов невозможно. Однако нам кажется более приемлемым 4-й вариант по двум причинам: во-первых, он имеет меньше недостатков (в сравнении с предложенными альтернативами), во-вторых, хорошо согласуется с параллельным местом Авв. 3, 3. Таким образом, предлагается следующим образом читать весь рассматриваемый стих: «Он сказал: Го-

<sup>30</sup> Tigay J.H. Op. cit. P. 320.

<sup>31</sup> См.: Ibid.

<sup>32</sup> См.: Ibid.



сподь пришел от Синая и взошел *подобно солнцу* над ними от Сеира, воссиял от горы Фарана и пришел из Мериват-Кадеша, с юга Ты пришел к ним». Отметим, что в данном случае выделенные курсивом слова «подобно солнцу» являются переводческим добавлением, необходимым для уточнения значения глагола «взошел». Получается, что во всех простых предложениях (всего их 5) этой составной фразы говорится о шествии Бога с избранным народом.

Наконец, скажем о параллелизме Втор. **33**, 2 с более известным фрагментом Авв. **3**, 3. Действительно, отрывок Книги Аввакума нам более известен в связи с тем, что входит в состав библейской песни и часто цитируется в канонах; кроме того, его 1-я половина «Бог от юга приидет, и Святой из горы приосененныя чащи» используется в службе великих часов Рождества Христова. Необходимо учесть, что более верным для Авв. **3**, 3 является в данном случае Синодальный перевод: «Бог от Фемана грядет и Святой — от горы Фаран». Получаем, что в песни Аввакума мы имеем две фразы, которыми характеризуется величие Божие и в которых говорится о пришествии Бога вместе с избранным народом в землю обетованную, тогда как во Втор. **33**, 2 — пять аналогичных фраз. При этом гора Фаран как место присутствия и откровения Бога упоминается в обоих текстах, а еще имеем пару параллельных фраз: «с юга Ты пришел к ним» (Втор. **33**, 2) || «Бог от Фемана грядет» (Авв. **3**, 3). Замечательно, что в этой паре употребляются два разных термина для обозначения юга: יָמִין во Втор. **33**, 2 и תְּיָמָן в Авв. **3**, 3. И хотя в Авв. **3**, 3 слово воспринимается как имя собственное (богослужебный текст, в котором слово «Феман» переводится как нарицательное «юг», является исключением), идея о пришествии Бога «с юга» все равно присутствует в обоих текстах.

Таким образом, становится очевидной практическая актуальность настоящего исследования: стих Втор. **33, 2** интересен, во-первых, тем, что в нем раскрывается тема ветхозаветных теофаний (тема сама по себе важная для библейского богословия), во-вторых, он имеет параллели с известным богослужебным текстом Авв. **3, 3** и помогает уяснению последнего. Надеемся, что оба эти аспекта нам удалось в достаточной мере осветить в настоящем очерке.



Раздел III  
Богословие

**Священник Дионисий КАМЕНЩИКОВ,  
магистр богословия, преподаватель СПДС**

## **ЕВАНГЕЛЬСКАЯ ПРИТЧА КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ОСНОВА МИССИОЛОГИИ**

В развитии любой науки и применении ее достижений на практике ключевую роль играет теория, в рамках которой она существует. Многие великие открытия или научные скачки были обусловлены именно верной и мощной теорией. Например, сформулированный в феврале 1869 периодический закон Менделеева, в соответствии с которым свойства химических элементов, а также формы и свойства образуемых ими простых веществ и соединений находятся в периодической зависимости от величины зарядов ядер их атомов, сам по себе имел огромный научный потенциал, что позволило Дмитрию Ивановичу вычислить атомные массы нескольких еще неведомых науке элементов, которые были открыты позже.

Вспомним также, какую роль в физике сыграла предложенная Резерфордом планетарная модель атома, в соответствии с которой атом состоит из относительно небольшого положительно заряженного ядра, в котором сосредоточена почти вся масса атома, вокруг ядра вращаются электроны — подобно тому, как планеты движутся вокруг Солнца. Благодаря этой модели физики смогли выявить множество закономерностей не только на уровне атомов, но и в масштабе планетарных систем.

Таких примеров, когда предложенная теория обеспечивала науке скачок, великое множество.

Православная миссиология как наука совершенно не имеет теоретической базы. Обусловлено это, в частности,

тем, что, едва зародившись на заре XX века, миссиология была сокрушена 1917 годом вместе со всей системой духовного образования. Конечно, это не значит, что в области православной миссии нет богословских трудов. Чтобы опровергнуть подобное мнение, достаточно вспомнить «Наставление священнику, назначаемому для обращения иноверных и руководства обращенных в христианскую веру» святителя Иннокентия (Вениаминова) или «Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе» преподобного Макария (Глухарева). Существовали и миссионерские научные школы. Самым ярким примером здесь служит школа профессора Казанской Духовной Академии Н. И. Ильминского. Однако святоотеческие труды могут лишь послужить основой для научных исследований, но сами по себе ими не являются. А научные разработки второй половины XIX — начала XX века сильно устарели и во многих своих аспектах потеряли актуальность в современных информационных реалиях. Кроме того, очевидно, что было выбрано неверное направление для развития этой науки. Ведь до катастрофы 1917 года изучение миссиологии в духовных школах проходило в процессе освоения исторических дисциплин, что, конечно, не позволяло ей развиваться полноценно и самостоятельно.

Со времени получения Русской Православной Церковью свободы в начале 90-х годов XX века ситуация почти не изменилась. Несмотря на серьезные практические разработки последних десятилетий, православная теология так и не обеспечила миссионеров мощными и эффективными теоретическими основами. Данная статья призвана частично восполнить этот пробел.

\*\*\*

Осознаем мы это или нет, но все виды искусства говорят с читателем, слушателем, зрителем на языке притчи. В общем

и целом можно сказать, что все, что когда-либо появлялось в кинопрокате, в книжных лавках, выносилось на сцену театров, — это иносказание о добре и зле, о любви и ненависти, о правде и лжи. О святости и грехе. Искусство давно усвоило себе язык притч. Мало того, без этого языка оно, искусство, попросту не существовало бы. Другой вопрос, что современное кино, литература и пр. воспевают по большей части грех, пользуясь притчей как основой для этого. Самый известный пример для подтверждения этих слов — Голливуд. Мощнейшая киноиндустрия с глобальной системой проката. В этом океане разврата всплывают иногда, конечно, шедевры, воспевающие добро и по сути своей христианские, как, в частности, всем известная кинолента «Форрест Гамп» (Forrest Gump, 1994), но в основном эта киноиндустрия способствует растлению человечества. Если внимательно всмотреться, то можно увидеть, что каждый голливудский фильм — это не что иное, как притча с достаточно большим, но все же ограниченным количеством сюжетов. То же самое мы найдем и в литературе и в изобразительном искусстве. На всех континентах и во всех странах мира. Для взрослых и детей. Причем многие эти притчи имеют евангельские мотивы. Вспомним мультфильм производства Уолта Диснея «Меч в камне» (The Sword in the Stone, 1963), индийскую сказку «Золотая антилопа» и убедимся в сказанном. Если христианские идеалы в американском мультфильме, сделанном людьми, все-таки воспитанными европейской культурой, выросшей, как из семени, из Евангелия, нас не удивляют, то совершенно непонятно, как те же христианские идеалы сплели сюжет индийской сказки. Быть может, это плоды трудов святого апостола Фомы, который, по преданию Церкви, проповедовал там, в Индии. Или же это проявление так называемого естественного нравственного закона: *когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами*

себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах (Рим. 2, 14–15). Так или иначе, и мультфильм, и сказка — ярко выраженные притчи.

Все виды искусства давно и успешно пользуются языком притчи. Притча — самая устойчивая система существования идей в информационном (в нашем случае — миссионерском) поле. Безусловно, и кино, и литература, и музыка имеют колоссальное влияние на человеческие души и сердца. Считается, что миссионер в своем стремлении привести человека к Истине должен обращаться к искусству и использовать его потенциал. Однако представляется более правильным обратиться к источнику искусства как явления — к притче. В нашем случае — к евангельской притче.

Евангельская притча в данной статье будет рассматриваться как всеобъемлющий принцип, как основа для христианского благовестия, что, конечно, не значит, что ветхозаветные повествования не будут исследоваться, однако основное внимание мы уделим именно евангельской притче как абсолютно совершенному источнику. Это ядро миссиологии как науки, ее базис, ее отправная точка. Это форма возвещения человечеству евангельского учения, установленная Самим Христом! Святитель Иоанн Златоуст поясняет: «Господь говорил притчами для того, чтобы сделать Свое слово более выразительным, глубже запечатлеть его в памяти слушающих и самые дела представить глазам».

Библеисты выделяют в Священном Писании два вида притч: паримию (παροιμία) и параволи (παράβολή).

«Слово “притча” представляет собой перевод двух греческих слов: “параволи” и “паримиа”. “Паримиа” в дословном переводе означает “краткое изречение, выражающее правило жизни” (таковы, для примера, Притчи Соломона); “параволи” — это рассказ, имеющий прикровенный смысл и выражающий высшие духовные истины в образах, взятых

из повседневного быта. Евангельская притча есть собственно параволи»<sup>1</sup>.

Словом, паримия — это краткое изречение иносказательного характера, касающееся духовной жизни. Параволи — всегда рассказ. Главное отличие между ними — отсутствие сюжета у первого и наличие его у второго.

Параволи в Евангелии насчитывается 33, количество же паримий очень велико, вот, в частности, некоторые из них:

*Не здоровые имеют нужду во врачах, но больные (Мф. 9, 12).*

*Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие (Мф. 19, 24).*

*Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи (Лк. 12, 35).*

*Вы — соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленую? Она уже ни к чему не годна, как разве выбросить ее вон на попрание людям (Мф. 5, 13).*

Евангелие будто соткано из исторических событий из жизни Христа и притч этих двух видов. Миссионерская проповедь, конечно, строится по принципу параволи. Евангелие от Матфея содержит 20 притч вида параволи, от Марка — 6, от Луки — 21, от Иоанна — всего 1 (притча о добром пастыре). Число уникальных притч в Евангелии от Матфея — 10, от Луки — 11, от Марка — 1, от Иоанна — 1.

Безусловно, многие повествовательные закономерности, отраженные в евангельских притчах, были известны и до Христа. Они, в частности, описаны у Аристотеля в его «Поэтике». Однако окончательное оформление и наполнение новыми смыслами притчи получили именно в Евангелии.

В научных и богословских исследованиях принято использовать аналогии, то есть сравнивать исследуемые предметы с явлениями природы. Так, святые отцы, богословствуя о Троице, сравнивали Его с солнцем или

---

<sup>1</sup> *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 2006. С. 145.



с родником. Думается, что, изучая сокрытые в притчах закономерности, будет уместно поискать сравнения в биологических науках, в частности в цитологии — науке о клетке. Евангельские притчи в мире идей выполняют примерно такую же роль, как **стволовые клетки**<sup>2</sup> в организме. Приведем такой пример.

В драматургии неоднократно предпринимались попытки выявить все существующие сюжеты. Некоторые исследователи говорили, что основных сюжетов всего 4, другие утверждали, что 36, но и те и другие сходились во мнении, что сюжетов ограниченное количество. Действительно, многие сюжеты повторяются. Например, тема отцов и детей отражена и в Священном Писании (притча о блудном сыне), и в литературных произведениях, является распространенной и в театре, и на экранах кинематографа. Это так называемые **сквозные**, или **блуждающие**, сюжеты. Каждый из них имеет свое основание в Священном Писании, чаще всего — в евангельских притчах. Евангельская притча является неким подобием стволовой клетки: из нее, дифференцируясь, развиваясь, вырастают многочисленные литературные, кинематографические или драматургические произведения. Притча в мире идей, как и стволовая клетка в организме, является некой первичной основой, логосом.

Уместно привести и такое сравнение. Стволовые клетки делятся путем митоза, как и большинство клеток животного организма, но затем наблюдается очень интересное явление.

---

<sup>2</sup> Стволовые клетки — недифференцированные клетки, имеющиеся у многих видов многоклеточных организмов. Развитие многоклеточного организма начинается с одной стволовой клетки, которая называется зиготой. Из нее в процессе дифференцировки образуются все виды клеток, свойственные для данного биологического вида. Стволовые клетки существуют и во взрослом организме, только, конечно, в меньшем количестве. Благодаря стволовым клеткам осуществляется обновление и восстановление тканей и органов, т.к. они могут превращаться в специализированные клетки организма. Стволовые клетки были открыты русским ученым Александром Максимовым в начале XX в.

Одна из этих новых клеток остается стволовой, а другая начинает дифференцироваться в клетку какой-либо ткани организма (это так называемое асимметричное деление). Аналогичное явление мы видим, в частности, в литературе. Упомянутая нами выше притча о блудном сыне породила большое количество литературных произведений (например, «Отцы и дети» Тургенева, «Тарас Бульба» Гоголя и т. д.), сохранив свой первичный вид.

Как стволовая клетка имеет ядро, цитоплазму с органеллами, мембрану, так и притча содержит свои элементы, которые и станут предметом нашего изучения. Однако прежде всего рассмотрим притчу в тесной связи с другими частями любого явления, посредством которого в нашем мире распространяются идеи. Возьмем в качестве примера миссионерскую проповедь. Гомилетика, или теория церковной проповеди, говорит, что любая проповедь состоит из трех или четырех частей<sup>3</sup>: введения, изложения (основная часть), нравственного приложения и заключения. Последние две части нередко сливаются в одну, что нам кажется уместным, поэтому в данной статье мы возьмем за основу именно трехчастную структуру проповеди. В Евангелии сказано, что Христос учил народ притчами и без притчи не говорил слушателям ничего (см.: Мф. 13, 34), а ученикам впоследствии объяснял значение сказанного и наставлял их прямым поучением, не облекая Свои слова в форму иносказательных рассказов. Таким образом, мы видим, что существует два основных способа донести евангельскую истину до людей: притча (иносказательное повествование) и прямое поучение. Последний способ в церковной среде сейчас получил, как представляется, наиболее широкое применение, в частности в проповедях, огласительных беседах, лекциях и т. д. Однако для людей внешних, ничего не знающих о Христе

---

<sup>3</sup> См.: *Феодосий, еп.* Гомилетика. Теория церковной проповеди. Сергиев Посад: МДА, 1999. С. 106, 107.

и Его Церкви, необходимо использовать форму иносказательного повествования, то есть притчи. Поэтому миссионерская проповедь в своей основной части, как правило, содержит притчу или рассказ, построенный по правилам притчи, — в этом главное отличие миссионерской проповеди от слова, которое ориентировано на церковную аудиторию (рис. 1).



Рис. 1

Введение влечет слушателей к иносказательному повествованию. Его вектор направлен к основной части проповеди. Нравственное приложение, опираясь на идеи иносказательного повествования, помогает душе слушателя найти верный путь к покаянию. Именно к покаянию направлен вектор нравственного приложения. Примечательно, что нравственное приложение в проповеди может совершенно отсутствовать. Вспомним, что Христос почти всегда заканчивал Свою речь лишь словами притчи, объясняя ее значение

ученикам наедине. Так, сейчас ни литературное, ни кинематографическое, ни драматическое произведение, основываясь на иносказании, чаще всего не имеет нравственного приложения<sup>4</sup>. Однако душа читателя, зрителя или слушателя после соприкосновения с произведением продолжает жить его идеями, или логосами. Это явление называется рефлексией.

Вообще, трехчастная структура присутствует не только в проповеди, но и в любом виде искусства (а проповедь — это, безусловно, искусство). Как пример рассмотрим фильм «Остров» режиссера Павла Лунгина. Ядро или основная часть этого явления — сама кинокартина, которая имеет ярко выраженный иносказательный характер. В качестве введения здесь можно рассмотреть все то, что привлекает зрителя к самому фильму, в частности появление сведений о нем в информационном поле. Нравственное приложение, казалось бы, отсутствует. Однако это не так. Конечно, актер Петр Мамонов, сыгравший в фильме главную роль, не появляется в конце картины с разъяснением духовного смысла того, что увидел зритель. Это было бы абсурдным. Он появляется с подобным разъяснением в многочисленных интервью после выхода картины в прокат. Что это, если не нравственное приложение? Кроме того, после просмотра фильма в душе, пожалуй, каждого зрителя возникает рефлексия, что тоже можно рассматривать как нравственное приложение.

Трехчастная система — введение, основная часть, нравственное приложение — существует не только в проповеди, но и в любом виде искусства. Это некий универсальный закон.

Теперь перейдем непосредственно к элементам притчи.

**1. Сюжет** (франц. *scjjet*, букв. «предмет») — это система событий и отношений между героями, развивающаяся во времени и пространстве. Посредством сюжета раскрывается тема повествования.

<sup>4</sup> Нравственные приложения мы видим, пожалуй, только в баснях.

Принято выделять следующие элементы сюжета: **экспозиция, завязка, развитие действия, кульминация и развязка.**

Рассмотрим все эти элементы, взяв в качестве примера евангельскую притчу о блудном сыне (Лк. 15, 11–32).

**Экспозиция** (лат. *expositio* — «объяснение, изложение») — сведения о жизни персонажей до начала движения событий. Это изображение тех обстоятельств, которые составляют фон действия.

*У некоторого человека было два сына*

**Завязка** — событие, с которого обостряются или возникают противоречия, ведущие к конфликту. Завязка — исходный эпизод сюжета.

*и сказал младший из них отцу: отче! дай мне следующую [мне] часть имения. И [отец] разделил им имение*

**Развитие действия** — это выявление связей и противоречий между персонажами, раскрытие их характеров.

*По прошествии немногих дней младший сын, собрав всё, пошел в дальнюю сторону и там расточил имение свое, живя распутно.*

*Когда же он прожил всё, настал великий голод в той стране, и он начал нуждаться; и пошел, пристал к одному из жителей страны той, а тот послал его на поля свои пасти свиней; и он рад был наполнить чрево свое рожками, которые ели свиньи, но никто не давал ему.*

**Кульминация** (от лат. *culmen* — «вершина») — момент наивысшего напряжения действия в произведении, «точка кипения». В момент кульминации конфликт достигает наибольшей остроты и приводит к столкновению героев.

*Придя же в себя, сказал: сколько наемников у отца моего избыточествуют хлебом, а я умираю от голода; встану, пойду к отцу моему и скажу ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою и уже недостойн называться сыном твоим; прими меня в число наемников твоих.*

*Встал и пошел к отцу своему. И когда он был еще далеко, увидел его отец его и сжалился; и, побежав, пал ему на шею и целовал его. Сын же сказал ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою и уже недостойн называться сыном твоим.*

**Развязка** — это момент разрешения конфликта, завершения связанных с ним событий.

*А отец сказал рабам своим: принесите лучшую одежду и оденьте его, и дайте перстень на руку его и обувь на ноги; и приведите откормленного теленка, и заколите; станем есть и веселиться! ибо этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся. И начали веселиться.*

В некоторых произведениях в сюжете могут быть **пролог** и **эпилог**. Прологом обычно открывается произведение. **Пролог** — это вступление к основному развитию сюжета, в котором раскрываются первопричины событий, изображенных в произведении.

**Эпилог** — изображение того, что произошло через некоторое время после завершения событий, то есть следствие, вытекающее из этих событий.

Не обязательно, чтобы в произведении были все элементы сюжета. Пролог и эпилог часто отсутствуют.

## **2. Три акта повествования**

Структурные элементы в притче выстраиваются не линейно, а, так сказать, ступенчато, с возрастающей энергетикой повествования. Выдающийся российский режиссер Александр Митта в своей книге «Кино между адом и раем» говорит о трехактном развитии драматического действия, что в полной мере относится и к притче.

«В **первом акте** намечается конфликт, обрисовываются все персонажи. В конце первого акта возникает резкий поворотный пункт...

**Второй акт.** Поворотный пункт усложняет ситуацию главного героя. На пути главного героя появляются пре-

пятствия, которые он преодолевает. Конфликт вырастает. Растет и активность героя. В конце третьего акта возникает второй поворотный пункт. Он неожидан и кажется непреодолимым. Он гонит действие в третий акт.

**Третий акт.** Драматическая ситуация героя резко усложняется. Ему грозит полная катастрофа. В самый критический момент — кульминация — герой находит выход или гибнет. В любом случае конфликт разрешается в максимальной точке его напряжения».

Таким образом, в этой трехактной системе структурные элементы притчи располагаются следующим образом (рис. 2).

Трехактное развитие действия в притче

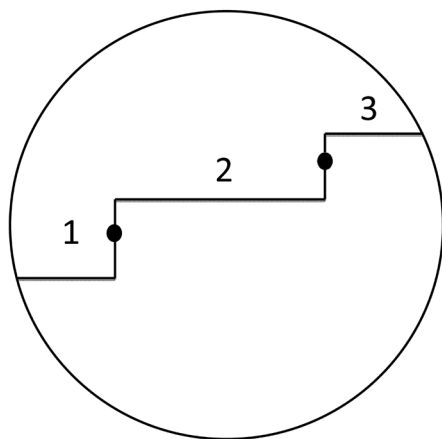


Рис. 2

**3. Фабула** — это описанные в повествовании события, расположенные в правильном хронологическом порядке, с указанием причинно-следственных связей между ними.

Пример того, как отличается фабула от сюжета, — «Герой нашего времени».

Роман состоит из описаний различных эпизодов из жизни Печорина, внешне практически не связанных между собой. Начинает роман повесть «Бэла», далее следует «Максим Максимыч», затем — «Тамань», «Княжна Мери» и «Фаталист», — это сюжет. А в жизни главный герой сперва едет на Кавказ и встречает контрабандистов — «Тамань», потом приезжает в Пятигорск, где разворачивается действие «Княжны Мери»: за дуэль с Грушницким Печорина посылают в отдаленную крепость, где он похищает черкешенку, — «Бэла»; после истории с Бэлой герой живет некоторое время в казачьей станице, где происходят события, описанные в «Фаталисте»; наконец, Максим Максимыч и рассказчик встречаются Печорина по дороге в Персию, где он впоследствии умирает, — «Максим Максимыч». Это фабула.

4. Еще одна составляющая любого повествования — это **коллизия** (от лат. *collisio* — «столкновение»).

Коллизия — это столкновение различных чувств, взглядов, интересов. Коллизия как бы выводит привычный ход

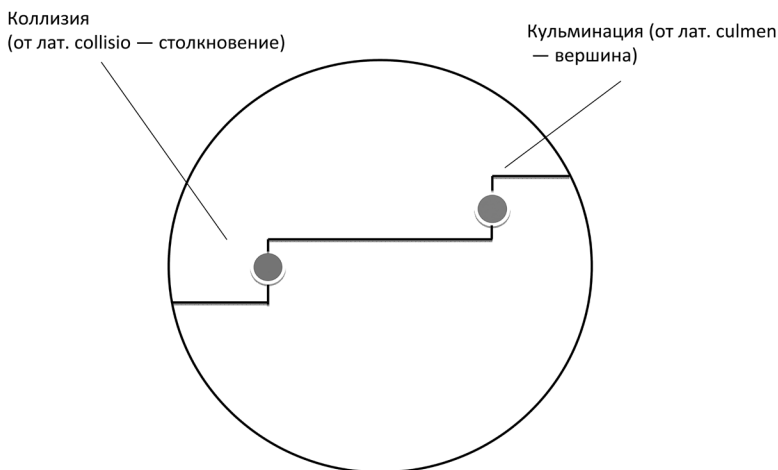


Рис. 3



жизни героев из состояния равновесия. Как правило, коллизия совпадает с завязкой сюжета, является ее эмоциональным фактором (рис. 3).

В притче о блудном сыне коллизия — это просьба младшего сына выделить ему часть отцовского имения, в притче о богатом и Лазаре — смерть этих двух людей, в притче о безрассудном богаче — необычайно богатый урожай и т. д.

### **5. Альтернативный фактор**

Это понятие мы взяли из драматургии<sup>5</sup>. В любом повествовании, в котором присутствует конфликт, есть и альтернативный фактор. Альтернативный фактор — это те силы и обстоятельства, которые начнут действовать, если герой не справится с драматической ситуацией. Вообще это явление подсмотрено драматургами в реальной жизни. С каждым из нас, если мы не произведем определенных действий, могут случиться неприятности. Например, если человек ежедневно будет опаздывать на работу, его вскоре уволят. Если водитель не остановится по требованию инспектора, начнется погоня. Если родители не будут воспитывать детей, из них вырастут чудовища. Те же закономерности действуют и в притчах (т. е. в любом повествовании).

Альтернативный фактор — этот дамоклов меч истории — обостряет происходящие в сюжете процессы, заставляет героев действовать здесь и сейчас. В кино и литературе он редко вступает в силу, героям в основном удается выйти из драматической ситуации, таким образом избегнув действия альтернативного фактора. И в жизни, и в Священном Писании зачастую все иначе. Уже в раю, до грехопадения, человечеству потенциально был дан альтернативный ход развития истории. *И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания*

<sup>5</sup> Данный подход, когда в богословии используются, казалось бы, чуждые Церкви явления, давно применяется. Вспомним, например, как Отцы-каппадокийцы приняли философскую терминологию и, воцерковив ее, огласили весь мир учением о Пресвятой Троице.

*добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь* (Быт. 2, 16–17).

Еве с Адамом не удалось избежать этого альтернативного фактора, человек стал смертным, больным, поврежденным грехом. Не удалось избежать его и юродивым девам, и богачу, оказавшемуся в аду из-за того, что он в жизни оставался безучастным к страданиям Лазаря, и козличам из притчи о Страшном Суде и т. д. Хотя в Священном Писании много и противоположных примеров. Блудный сын, решив вернуться к отцу, избегает дальнейшего позора и, возможно, голодной смерти. Мудрые девы оказываются на пире с Женихом, приумножившие таланты избегают наказания, которому подвергся тот, кто зарыл свой талант в землю, и получают похвалу и т. д. Можно сказать, что Христос допускает действовать альтернативному фактору в притчах, чтобы мы научились избегать его действия в жизни.

С целью разнообразить примеры рассмотрим рассказ Александра Грина «Зеленая лампа», известный многим из школьной программы, и уже упомянутый нами выше фильм «Остров».

В «Зеленой лампе» главный герой должен ежедневно в определенное время зажигать у окна комнаты лампу с зеленым абажуром. В противном случае он лишится этой странной работы и его снова ждет нищета.

В фильме «Остров» альтернативный фактор — наказание за грех убийства своего сослуживца, страшные муки совести, которые терзают главного героя на протяжении всего повествования.

**6. Барьеры.** Как элемент притчи, барьеры — это те препятствия, которые герой должен преодолеть во время повествования.

Блудный сын переступает через собственную гордыню и с покаянным чувством возвращается домой к отцу.

Для богатого человека, одевавшегося в порфиру и виссон, барьер между ним и Лазарем оборачивается пропастью после смерти, которую уже не преодолеть.

Главный герой из «Зеленой лампы», который по расчетам богача должен был спиться от скуки, благодаря своей целеустремленности становится врачом.

Отец Анатолий из фильма «Остров» выбирается из бедны своего злодеяния и стяжает дар исцеления бесноватых. А затем, еще при жизни, видимым образом получает от Бога прощение через раскрытие того, что человек, в которого он стрелял, остался жив.

Преподобная Мария Египетская у входа в храм сталкивается с барьером — невидимой силой, которая не допускает ее в церковь.

**7. Перипетии.** Это понятие введено в науку Аристотелем. В своей «Поэтике» он дает такое определение: «Перипетия... есть перемена событий к противоположному»<sup>6</sup>. Раскрывая эту мысль, можно сказать, что перипетия — это резкий переход от счастья к несчастью и наоборот.

Блудный сын получает долю отцовского наследства. Теперь есть на что пировать с друзьями и блудницами. Счастье. После того как деньги кончились, он начинает нуждаться и пристает к жителю той страны, который его, иудея, заставляет пасти свиней. Он голодает, он переносит позор. Несчастье. Наконец, сын решает возвратиться к отцу. И отец принимает его в свои объятия. Счастье.

Главный герой в «Зеленой лампе» терпит крайнюю нужду и болезни. Работы нет. Он падает на улице в голодный обморок. Несчастье. Но вот находится какой-то богатый чудаки, который готов платить хорошие деньги, с тем лишь условием, чтобы главный герой ежедневно в определенное время зажигал в оконном проеме зеленую лампу и не отлучался из дома. Счастье.

<sup>6</sup> *Аристотель*. Поэтика. Риторика. СПб., 2016. С. 23.

Напротив, богат из этого рассказа имеет все, что можно купить за деньги. Условное счастье. Но вот по прошествии лет он разоряется, падает на темной лестнице, ломает ногу, которую у него ампутирует в больнице тот самый человек, из которого он хотел сделать живую игрушку, обязав ежедневно зажигать зеленую лампу. Несчастье.

Молодой матрос из фильма «Остров» по малодушию, принуждаемый фашистами, стреляет в товарища. Тот падает за борт. «Я убил человека!» — в ужасе думает матрос. Жизненная катастрофа. Матрос становится монахом. И вот в конце жизни встречает адмирала, в нем узнает того человека, в которого выстрелил по малодушию. Он жив! Счастье.

Истории из Священного Писания изобилуют перипетиями. Например, праведный Иов был богат и многодетен, отличался гостеприимством. Счастье. Но вот в одночасье он теряет все. Заболевает страшной болезнью, тело его покрывается гноем. Жена призывает его похулить Бога и умереть, чтобы хоть так прервать страдания. Несчастье. Иов претерпевает все, за что Господь воздаст ему еще большими благами. Счастье.

Иосиф Прекрасный был любим своим отцом, жил в большой семье. Счастье. Братья из зависти продают Иосифа в рабство. Несчастье. Иосиф становится управляющим в доме начальника царских телохранителей. Счастье. Отвергнутая Иосифом, жена вельможи клеветает на Иосифа. Его бросают в темницу. Несчастье. Слух о способности Иосифа толковать сны доходит до фараона. Иосифа вызволяют из темницы. Со временем он становится правой рукой самого египетского царя. Счастье.

Перипетии, как правило, развиваются во втором акте повествования. Последний переход к счастью или к несчастью связан с кульминацией всей истории.

Перипетии своими резкими переходами из крайности в крайность как бы вводят душу слушателя, читателя или

зрителя в «резонанс», чтобы в конце истории привести к покаянию. Это «кардиограмма» притчи, ее пульс и дыхание.

**8. Узнавание.** Этот термин также принадлежит Аристотелю. «Узнавание, как показывает и название, обозначает переход от незнания к знанию, ведущий или к дружбе, или к вражде лиц, назначенных к счастью или к несчастью»<sup>7</sup>.

Братья не узнают в египетском вельможе Иосифа, давным-давно проданного ими в рабство. Иосиф раскрывает себя им, являя в прощении свое великодушие.

К царю Соломону однажды пришли две женщины, жившие вместе. У одной из них умер ребенок, у другой же остался жив. Каждая из женщин говорила, что осталось в живых именно ее дитя. Царь должен был их рассудить. Он повелел оруженосцу рассечь ребенка и отдать каждой женщине половину. Она из них взмолилась оставить малыша в живых и отдать другой женщине. Другая сказала: «Рубите. Пусть не будет ни мне, ни ей!». Так читатель Священного Писания вместе с царем Соломоном **узнает**, кто был истинной матерью ребенка.

Блудный сын, вернувшись в родной дом, **узнает** о том, что отец его простил.

В «Зеленой лампе» богач, потерявший все, **узнает** в докторе, ампутировавшем ему ногу, того человека, который, по его представлениям, должен был спиться от безделья.

Отец Анатолий в «Острове» **узнает** в адмирале своего сослуживца, которого, как ему думалось, он застрелил в молодости.

Примеры узнавания мы находим и в святоотеческих творениях. В частности, у преподобного аввы Дорофея в «Душеполезных поучениях» мы видим пример такого узнавания.

«В общежитии, прежде моего удаления оттуда, был один брат, которого я никогда не видал смутившимся, или скорбящим, или разгневанным на кого-либо, тогда как я замечал,

<sup>7</sup> Аристотель. Указ. соч. С. 23.

что многие из братии часто досаждали ему и оскорбляли его. А этот юноша так переносил оскорбления от каждого из них, как будто никто вовсе не смущал его. Я же всегда удивлялся чрезвычайному незлобию его и желал узнать, как он приобрел сию добродетель. Однажды отвел я его в сторону и, поклонившись ему, просил его сказать мне, какой помысл он всегда имеет в сердце своем, что, подвергаясь оскорблениям или перенося от кого-либо обиду, он показывает такое долготерпение. Он отвечал мне презрительно без всякого смущения: “Мне ли обращать внимание на их недостатки или принимать от них обиды как от людей? Это — лающие псы”.

Услышав это, я преклонил голову и сказал себе: нашел путь брат сей, и, перекрестясь, удалился от него, моля Бога, чтобы Он покрыл меня и его»<sup>8</sup>.

В житии святителя Николая Чудотворца есть повествование о том, как некий человек, дошедший до крайней бедности, решил продать свою старшую дочь в блудилище, или, как сейчас говорят, в публичный дом. Он назначил день, когда это случится. И вот утром обезумевший от нищеты отец пробудился от тяжелого сна и обнаружил на полу своей комнаты мешочек с золотом. На эти деньги он сделал дочери приданое и выдал замуж. Вскоре его опять постигла нищета. Теперь он решил продать в блудилище свою среднюю дочь. Далее все в точности повторилось. Наконец, та же участь ожидала постигнуть и младшую дочь. В этот раз отец решил выяснить, кто является их тайным благодетелем. Ночью кто-то подошел к раскрытому окну и бросил на пол комнаты мешочек с золотом. Отец выбежал на улицу, догнал незнакомца и **узнал** в нем молодого священника Николая.

Узнавание как элемент повествования нередко свидетельствует о всемогуществе Божиим. Как, например, в жи-

---

<sup>8</sup> *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения. Поучение 7. О том, чтобы укорять себя, а не ближнего.

тии мученика Геласия Гелиопольского. Геласий был комедиантом. (Как сейчас, так и в древности Церковь Христова нередко была предметом насмешек, которые звучали с театральной сцены.) На христиан опять воздвигались гонения. И вот Геласий в очередной раз должен был разыгрывать на сцене таинство Святого Крещения. Сойдя в импровизированную купель, он начал возливать на себя воду со словами: «Крещается раб Божий Геласий. Во имя Отца. Аминь. И Сына. Аминь. И Святого Духа!». После этого актер вдруг стал серьезным. Грим смылся в купели крещения. Геласий предстал на сцене совершенно другим человеком. «Я христианин!» — воскликнул он. Зрители разразились смехом, оценив эту «шутку». Но тут они начали **узнавать**, что случилось нечто необычное. Наконец, осознав, что Геласий не шутит, его схватили и усекли мечом.

В данном случае узнавание раскрывает нам всемогущество Божие, показывает, как Дух Святой в один миг может изменить самого закоренелого грешника.

Узнавание также помогает человеку осознать свои грехи и через это подвигает к покаянию. Пожалуй, самый известный пример такого узнавания — разговор Давида с пророком Нафаном, когда царь внезапно **узнает** в том злодее, о котором пророк рассказал в притче, самого себя (см.: 2 Цар. 12).

Узнавание сопряжено с кульминацией истории и порождает развязку повествования.

### **9. Катарсис и покаяние**

Еще в античности философами и поэтами было замечено, что слово способно потрясать человеческую душу, вводить ее в состояние восторга и умиления. Это явление было названо катарсисом, то есть очищением посредством сильных сопереживаний, порожденных словом. Любой творец знает, что главная цель его произведения — ввести зрителя, читателя или слушателя в состояние духовного восторга, или катарсиса. Цель миссионерской проповеди — привести

человека не только в состояние духовного восторга, но пробудить в нем покаяние, указать путь к изменению всего своего естества. То есть перед миссионером стоит задача гораздо более сложная, чем перед художником.

Покаяние тесно связано с узнаванием. Например, апостол Петр в своей первой проповеди после Сошествия Святого Духа выстраивает речь так, что иудеи с ужасом и удивлением **узнают**, что Тот, Кого они распяли, и есть Христос Спаситель. А узнав, приходят в чувство покаяния. *Услышав это, они умилились сердцем и сказали Петру и прочим Апостолам: что нам делать, мужи братья?* (Деян. 2, 37).

В 2016 году на экраны кинематографа вышел фильм «Викинг» режиссера Андрея Кравчука. Можно по-разному относиться к этой картине, но одно в ней точно заслуживает нашего внимания. Это кульминация фильма, когда молодой князь Владимир в византийском храме исповедуется свя-

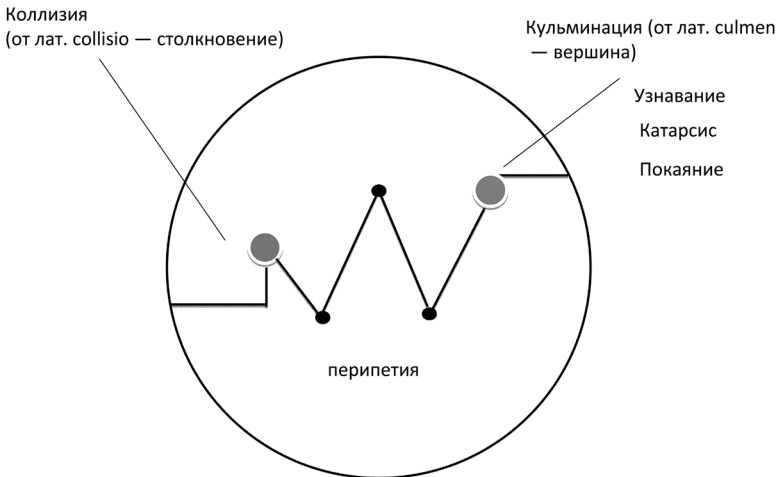


Рис. 4



щеннику. Он вспоминает свою жизнь, **узнает** в самом себе лютого зверя, насильника, братоубийцу. Это узнавание потрясает князя. Он плачет, исповедуя свои грехи. Принимает крещение и становится новым человеком.

Таким образом, и узнавание, и катарсис, и покаяние структурно включены в такой элемент притчи, как кульминация (рис. 4).

### 10. Указание

Последний элемент притчи — это указание. Мы вводим данное понятие впервые, хотя само это явление использовалось в деле миссии всегда. Указание пути ко спасению, к изменению своего естества следует сразу после пробуждения у слушателя, читателя или зрителя чувства покаяния. Пробуждение этого чувства без указания пути ко спасению было бы для человека опасно. Вот как об этом пишет святитель Феофан Затворник:

«Встревоженная совесть вместе со страхом Божиим и чувством всесторонней зависимости от Бога поставляют человека в чувство безвыходности своего положения: *Камо пойду... камо бегу?* (Пс. 138, 7). Но бежать некуда: пойман и в руках Бога — Судии и Воздаятеля. Чувствуется *гнев Божий с небесе на всякую... неправду* (Рим. 1, 18). Но тут приходит благовестие Евангелия и выводит из беды. Без Евангелия такое пробуждение духа нашего было бы пагубно, ибо неизбежно ввергало бы в отчаяние. Но благодать Божия так устроит, что истинное пробуждение духа и совершается, и сопутствуется Евангелием. Тому, у кого внутри образовалось, вследствие пробуждения духа: *Камо пойду... камо бегу?* — Евангелие возвещает: “Куда и зачем бежать? Иди под сень Креста — и спасешься. Сын Божий, воплотившись, умер на Кресте во очищение грехов наших. Веруй в сие — и получишь отпущение и милость Божию сретись”. Апостолы всегда так и делали, проповедуя Евангелие. Растревожат, а потом говорят: “Веруй в распятого Господа — и спасен

будешь”. Так, святой Петр в первую проповедь, в день сошествия Святаго Духа, встревожил и устрасил иудеев до того, что они начали вопиять: “Что же нам делать теперь? Куда деваться?”. Он возблаговестил им тогда: *Покайтесь, и да крестится кийждо вас во имя Господа Иисуса... во оставление грехов* (Деян. 2, 38). Святой апостол Павел и Послание свое к Римлянам расположил так, что сначала устрасил всех, говоря: *Гнев Божий... открывається* (Рим. 1, 18), и потом указал и прибежище всем — в вере в Господа Иисуса Христа (Рим. 3, 22 и далее).

Когда кто в крайней беде находится и встретит указание на исход и прибежище, с какой ревностью хватается он за сие. Так и дух наш, вняв благовестию спасения в Господе, всей силою емлется за него с благонадежием и готовностью все сделать, лишь бы сделаться причастником евангельских благ. Такое настроение нашего духа делает его готовым к богообщению, и благодать Святаго Духа, действовавшая доселе совне, возбуждая, вселяется внутрь не непосредственно, а чрез посредство таинства. Верующий кается, крестится и приемлет *дар Святаго Духа* (Деян. 2, 38)<sup>9</sup>.

Христос во многих Своих притчах указывает слушателям путь ко спасению. Например, в притче о блудном сыне путь этот — возвращение к Отцу. В притче о Страшном Суде — дела милосердия. В притче о богатом и Лазаре — чтение Священного Писания и исполнение заповедей, данных через пророка Моисея и т. д.

Указание часто, хотя и не всегда, связано с развязкой сюжета притчи.

\*\*\*

Итак, повторимся, евангельская притча — это ствольная клетка в мире идей, первоисточник всего современного искусства, даже если оно, это искусство, несет разрушение.

---

<sup>9</sup> *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?

Здесь нет ничего удивительного, ведь раковые клетки также произошли от здоровых. Притча, как и стволовая клетка, имеет свои органеллы — мы их назвали элементы, которые позволяют ей жить и распространяться вот уже две тысячи лет. Из притчи, как из семени, дифференцируясь, вырастает и литература, и драматургия, и кинематограф. Форма притчи используется даже в журналистике. Когда необходимо донести до аудитории какую-либо мысль, она облекается в оболочку сюжета или статьи, где действуют те же правила, что и в притче. Притча — это наиболее устойчивый способ существования идей в информационном пространстве.

Из сказанного в статье будет логичным заключить, что самым эффективным инструментом оглашения вселенной словом Божиим является притча или созданные по ее правилам произведения.

**Диакон Георгий ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ,  
выпускник СПДС, магистрант СГУ**

## **«ЖИТЬ ИЛИ НЕ ЖИТЬ», ИЛИ СОВРЕМЕННЫЙ ПОДХОД К СМЕРТИ**

Стремительное развитие прогресса в области биомедицинских технологий ставит перед человечеством все новые и новые проблемы. Увеличивая возможности медицины, этот прогресс также расширяет и количество таких случаев, в которых человеку необходимо сделать выбор. Таким образом, возникает много рисков. К ним, без сомнения, можно отнести и проблему эвтаназии.

Идея «легкой смерти» зародилась еще в древние века. Но со времен древнегреческого ученого Гиппократ, которого неспроста считают отцом медицинской этики, и до нашего времени врачебные клятвы включают в себя следующий запрет: «Я никому, даже просящему об этом, не дам вызывающее смерть лекарство и также не посоветую это». Однако с недавнего времени совершенно здоровые люди сами стали приходить в больницы с просьбой о скорейшем умерщвлении, такие просьбы ставят в затруднительное положение медицинский персонал.

В обществе на протяжении уже нескольких десятилетий тема «добровольного ухода из жизни» вызывает неоднозначную реакцию. Особое внимание к этой проблеме возросло с развитием технических возможностей в области поддержания жизни неизлечимо больных.

«Человек — существо умирающее». Казалось бы, для человека нет ничего более очевидного и в то же время менее приемлемого для самого человека, чем сознание неотврати-

мости его собственной смерти. Отношение человека к смерти — это отношение, определяющее всю систему моральных взаимосвязей. Для любого человеческого сообщества моральное отношение к смерти всегда становилось основным системообразующим и жизнеобеспечивающим принципом<sup>1</sup>.

По этому отношению к смерти, как своеобразному маркеру, культурологи и религиоведы делят все цивилизации на два типа — сотериологический и гедонистический.

В первом случае, согласно сотериологическому представлению (сотериология — «учение о спасении»), смысл жизни выведен за ее пределы. И, будучи в этом мире, человек обращен туда, где совершается главное в посмертной участи — где «несть печаль, ни воздыхание». Там находится средоточие всех его чаяний. В творениях святых отцов Восточной Православной Церкви эта трансцендентная цель — *telos* человеческого существования обозначена как *theosis* (обожение), поэтому вся земная жизнь посвящена должному вхождению в пакибытие. Задача человека здесь, в этом мире, где царят время, боль, смерть, обрести спасение<sup>2</sup>.

К такому типу относится большинство древних цивилизаций, Древний Египет, а также культуры, сформированные зороастризмом, иудаизмом, христианством, исламом.

В цивилизациях второго типа все внимание уделяется реальностям современной, теперешней жизни. Гедонизм обращен к этой земной жизни, ее радостям и наслаждениям. Поскольку старость и тяжелая болезнь вырывают человека из привычных, комфортных условий проживания, то в подобных культурах становится популярной идея самоубийства. Именно поэтому вместо «*memento mori*» (помни о смерти) теперь будто бы говорят «забудь о смерти», в ряде европейских городов погребальным машинам запрещено

<sup>1</sup> См.: Силуянова И.В. Этика врачевания. М., 2001. С. 226.

<sup>2</sup> См.: Стеценко С.Г. Медицинское право: Учебник. СПб., 2004. С. 361.

в дневное время появляться на улицах, а детям не говорят о смерти родственников и не разрешают прощаться с умершими.

Это связано с тем, что к XX веку христианство, по сути, утрачивает свои позиции в европейском мире. На смену христианской этике приходит абстрактный гуманизм: с одной стороны, этические законы утрачивают абсолютный статус заповедей, а с другой стороны, те этические проблемы, в частности болезни, жизни и смерти, разрешаемые в христианстве, остаются без решения.

«Легкая смерть» как новейший способ медицинского решения проблемы умирания уже вошел в практику современного здравоохранения под натиском двух главных факторов. Первый фактор — прогресс в медицине, в частности, это влияние развития реаниматологии, которая позволяет «затормозить» или вовсе остановить смерть больного. Второй фактор — это так называемая смена ценностей и моральных норм в нашем обществе, в центре которых стоит идея «защиты» человека и, в частности, его прав. Не вызывает удивления, что 50% и 40% российских врачей в возрасте 41–50 и 51–65 лет при социологическом опросе в начале 90-х годов на вопрос «Допустима ли эвтаназия в нашей стране?» ответили «Никогда об этом не думал(а)», наряду с вариантами ответов «да» и «нет». Утвердительно ответили 50% опрошенных медиков в возрасте 21–30 лет. Инициаторы опроса пришли к выводу о смене ценностных установок профессионального сознания врачей, которые, с одной стороны, сталкиваются с затруднениями в вопросах, касающихся жизни и смерти, а с другой — являются соучастниками мировых социальных сдвигов<sup>3</sup>.

«Правительство страны обязано обеспечить эффективную правовую защиту своих граждан, что отвечало бы современным европейским стандартам в сфере прав челове-

---

<sup>3</sup> См.: *Силуянова И.В.* Указ. соч. С. 229.

ка». И именно этот принцип лежит в основе деятельности значительного числа стран бывшего Советского Союза. Об этом, в частности, говорится в Конституциях Казахстана, Азербайджана, Грузии, Беларуси, Молдовы, Армении, Российской Федерации, Украины и др.<sup>4</sup>

Как мы можем заметить, законодательства большинства стран мира солидарны в том, что с юридической точки зрения эвтаназия недопустима. Но, несмотря на это, во многих странах она становится «легальной формой самоубийства».

Как известно, первой страной, разрешившей эвтаназию на законодательном уровне, стали Нидерланды в 1984 году. В 2002 она была разрешена уже и в Бельгии. Здесь же можно приобрести специальные «наборы убийства». Они продаются во всех аптеках, где есть соответствующее разрешение. До недавнего времени право умереть быстро и безболезненно мог получить любой житель страны, достигший 18 лет, а в 2014 году парламент Бельгии разрешил и детскую эвтаназию<sup>5</sup>.

В ноябре 2004 года закон об эвтаназии одобрил Сенат Франции. Но спустя 12 лет действия во Франции этого закона, в 2016 году, парламент страны запрещает эвтаназию. Хотя медикам разрешается прекратить искусственно продлевать жизнь неизлечимо больных<sup>6</sup>.

В Великобритании, также после долгих обсуждений, был принят закон о запрете любой эвтаназии.

В 2009 году пассивная эвтаназия была официально разрешена в Германии. А в ноябре 2015 года парламент страны

---

<sup>4</sup> См.: Зыбкая грань или опасная сделка? Этические проблемы в медицине. Серия «Будущее России. Демография». М., 2007. С. 299.

<sup>5</sup> См.: Бархатова Н. В Бельгии разрешили эвтаназию детей [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://news.mail.ru/politics/16962328/?aladyvote=1#articlepoll> (дата обращения: 12.02.14). Загл. с экрана.

<sup>6</sup> См.: Парламент Франции запретил эвтаназию [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://korrespondent.net/world/3621356-parlament-frantsyy-zapretyl-evtanazyui> (дата обращения: 5.02.2017). Загл. с экрана.

одобрил и активную эвтаназию. Для Германии «легкая смерть» стала довольно острой темой, ведь последний раз данный закон был введен нацистами. В то время были умерщвлены порядка 200 тысяч людей с физическими недостатками или с заболеваниями психики<sup>7</sup>.

Помимо Германии, эвтаназию законодательно утвердили правительства Канады и Мексики.

Но как ни странно, по данным социологических исследований, которые проводились в западных странах, против эвтаназии выступают именно те, для кого ее и хотят ввести, — сами тяжелобольные и инвалиды. Они боятся, что будут первыми, кого коснется этот «закон смерти»<sup>8</sup>.

В сборнике «Избранная смерть» содержатся суждения некоторых православных богословов о легком уходе из жизни активным путем (об «активной эвтаназии»). Здесь приводятся следующие возражения:

— Жизнь человека создана Богом, священна и всегда достойна уважения и защиты.

— Бог является Владыкой жизни и процесса умирания, а также самой смерти. И только Господь определяет временные сроки жизни человека.

Православные богословы сходятся во мнении, что слово «эвтаназия» не должна применяться к решениям о непредоставлении или приостановлении тех или иных средств медицинского вмешательства, которые не окажутся необходимыми при данном состоянии больного. А также к тем мерам, которые принимаются для облегчения страдания больного, хотя бы и с риском сократить жизнь. Не является эвтаназией и отказ от искусственного поддержания жизни термально больных пациентов, если это прямо от-

<sup>7</sup> В Германии разрешили эвтаназию [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://korrespondent.net/world/3586321-v-hermany-razreshyly-evtanazyui> (дата обращения: 5.02.2017). Загл. с экрана.

<sup>8</sup> См.: Зыбкая грань или опасная сделка? С. 393.



вечает желанию больного и если это поддержание не несет конкретного блага<sup>9</sup>.

Однако в настоящее время возникает такая проблема, когда легко и быстро умереть хотят не безнадежно больные люди и не инвалиды, а вполне здоровые, у которых есть семья, работа, стабильный достаток и у которых, казалось бы, не должно возникать такого вопроса — о прекращении жизни. Но он возникает именно у таких людей, которые всё в жизни уже попробовали и у которых «всё есть». Почему они приходят с желанием умертвить себя в медицинские учреждения? В современном мире, в котором нет места Богу и отсутствуют понятия о загробной участи, не может быть цели и смысла жизни.

Но может ли человек объективно подойти к этому вопросу и правильно подвести итог своей жизни?

Конечно нет. Поэтому Русская Церковь не одобряет эвтаназию. В частности, Патриарх Московский и всея Руси Алексий II назвал пропаганду эвтаназии «сатанизмом». Эвтаназия — это высшая степень отпадения от Творца и есть не что иное, как сознательное и пагубное изменение своей жизни. Орудием для этого делают самих врачей, которые по долгу своей службы должны, наоборот, сохранять жизнь пациентов, а не убивать их, даже если они просят об этом<sup>10</sup>.

Сейчас люди по всему миру считают эвтаназию милосердным поступком, который ставится ими выше всех законов Творца. Но ведь только Бог — единый хранитель и распределитель сроков земной жизни<sup>11</sup>. И если сегодня люди узаконят эвтаназию для неизлечимо больных, то завтра такое милосердие выйдет за рамки разума и человечество придет к однозначному выводу, что нужно убивать людей

<sup>9</sup> См.: *Брек И., протопр.* Священный дар жизни. М., 2004. С. 299.

<sup>10</sup> См.: Там же. С. 379.

<sup>11</sup> См.: *Иоани (Шаховской), архиеп.* О тайне человеческой жизни. М., 1999. С. 106.

за неделю, за две или даже за 10 лет до их предполагаемой смерти.

Врач не должен потакать людям, которые хотят уйти из жизни. Вот что говорит об этом священник Сергей Филимонов, доктор медицинских наук: «Эвтаназии как одной из разновидностей телесного самоубийства предшествует самоубийство духовное»<sup>12</sup>.

Введение «лицензии на убийство» — это наглость со стороны человека. Ведь врач, по сути, решает за Бога: жить этому больному или умереть.

Все виды страданий, как известно, почти всегда связаны с перенесением физической боли, которая, в свою очередь, может содействовать духовному подъему. Человек с помощью страданий понимает свое недостойнство, свою греховность и нравственную немощь. Все отцы сходятся во мнении, что мученический венец, в том числе и страдания, попускаются Творцом, чтобы человек очистился от своих грехов и обратился к Богу.

Исходя из этого, Церковь не может признать нравственно приемлемыми распространенные ныне в светском обществе попытки легализации так называемой эвтаназии, то есть намеренного умерщвления безнадежно больных, даже если они об этом просят.

Но откуда возникли эти проблемы в современном мире? Ведь человек имеет такие технологии, которые делают его жизнь удобной и комфортной. Казалось бы, у нас, наоборот, должно появиться много времени, а житейских проблем должно стать меньше. И вот что говорит старец Паисий Святогорец по этому поводу: «Современные люди оступели от удобств, а избалованность, тепличные условия жизни стали причиной множества болезней». Сейчас тех-

---

<sup>12</sup> *Филимонов С., прот.* Несколько слов об эвтаназии (духовные механизмы медицинского самоубийства) [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.opvspb.ru/library/articles/125/> (дата обращения: 16.02.2014). Загл. с экрана.

нический прогресс, говорит старец Паисий, «опережает развитие человеческого ума, потому что его двигает вперед диавол»<sup>13</sup>. Проблемы биомедицинской этики и, в частности, эвтаназики начинаются тогда, когда вследствие страданий и болезней человека диавол начинает предлагать людям новые «простые» решения, которые имеют лишь видимое облегчение.

А Русская Православная Церковь уже предпринимает практические шаги по взаимодействию с медицинским сообществом. И в настоящий момент оно приобретает разнообразные формы. Уже сейчас в России появились такие медицинские учреждения, в которых оказывается помощь неизлечимо больным. Это больницы, хосписы и целые оздоровительные комплексы. И так как физическое здоровье не может быть без здоровья духовного, на их территории строят православные храмы. В таких медицинских учреждениях у человека появляется больше времени задуматься о трансцендентном и ходить в храм. Именно поэтому крайне важно, чтобы там находилось как можно больше больничных храмов и священников, которые там служат.

В настоящее время врачи в Нидерландах уже не справляются с запросами на «легкую смерть», при этом среди желающих уйти из жизни теперь не только неизлечимо больные, но и просто «чувствующие тоску и утратившие смысл жизни» граждане, заявил представитель Европейского христианского политического движения (ЕХПД) бельгиец Лео Ван Дусбург. По оценке эксперта, «на Западе возрос уровень тоски, тревоги, утраты смысла жизни», стало больше суицидов.

По словам Дусбурга, философская основа, которая подводится под разрешение эвтаназики, заключается в том, что «каждый вправе распоряжаться собственной жизнью и заканчивать ее так, как он считает нужным». Однако данный

---

<sup>13</sup> Алфавит духовный старца Паисия Святогорца. Избранные советы и наставления. М., 2009. С. 159.

поход неправильный, считает представитель ЕХПД. Вместо того чтобы помогать разочаровавшимся людям уходить из жизни, нужно способствовать им вновь обрести смысл существования, «найти им место среди живущих»<sup>14</sup>.

«Автономия индивидуума становится идеологемой, целью и своего рода религией. Это показывает нам банкротство общества. Люди на Западе никогда не были столь материально “озабоченными” и столь недовольными жизнью, злыми... Мы, христиане, имеем другое понимание свободы, чем люди секулярного мира: они понимают свободу как свободу “от”. От всего, что может положить какие-то границы автономии индивидуума. Мы считаем, что свобода — это свобода “для”. Для любви к ближнему, для служения Господу»<sup>15</sup>.

Еще апостол Петр, обличая проповедников внешней свободы, «забывших» о свободе внутренней, писал: *Ибо, произнося надутое пустословие, они уловляют в плотские похоти и разврат тех, которые едва отстали от находящихся в заблуждении. Обещают им свободу, будучи сами рабы тления; ибо, кто кем побежден, тот тому и раб* (2 Пет. 2, 18–19). Та же мысль и у апостола Павла в его Послании к Галатам: *К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к [угождению] плоти, но любовью служите друг другу... Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти, ибо плоть желает противоположного духу, а дух — противоположного плоти* (Гал. 5, 13, 16–17)...

Поэтому такая свобода легко продается за временные удовольствия на земле. И этот отказ от свободы вполне закономерен: укоренившиеся в человеке грехи, получая свободу и изнутри поработая человека, делают его эгоистичным и, таким образом, все более способным продать первородное достоинство своей личности за чечевичную похлебку скоро-

<sup>14</sup> В Нидерландах врачи не справляются с запросами на эвтаназию [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://ria.ru/religion\\_news/20170329/1491057213](https://ria.ru/religion_news/20170329/1491057213) (дата обращения: 29.03.2017). Загл. с экрана.

<sup>15</sup> Там же.

преходящих удобств и прихотей. Картины подобных сделок сейчас можно видеть во всех сферах жизни.

Закономерный путь, по которому идет сейчас безбожное общество, — это постепенная потеря внутренней свободы. Цель внутренней свободы состоит в обретении полноты духовной жизни, где все силы человека подчиняются любви к Богу и ближнему, когда все служит этому.

Начало такой внутренней свободы — это когда человек, стоя перед выбором, может ответить за себя и сказать с уверенностью «да» или «нет». Но страсти, поглотившие человека, лишают его этой свободы. Что таким образом приводит человека к решению о самоубийстве или эвтаназии.

Священник Алексей ДОЛГОВ,  
студент V курса СПДС

## ОБРАЗ ПАСТЫРЯ ПО ТВОРЕНИЯМ СВЯТЫХ ОТЦОВ IV—VI ВЕКОВ

Служение священника — величайшее служение на земле. Священномученик Игнатий Богоносец говорил, что «священство есть высочайшее из всех благ, каким пользуются люди»<sup>1</sup>. А святитель Иоанн Златоуст сказал, что «без власти священников невозможно получить спасение и обетованные блага»<sup>2</sup>.

Но путь священства не менее, чем какой-либо иной духовный подвиг, имеет свои искушения и опасности. Святые отцы утверждают, что священство прежде всего подвиг, в котором подстерегают самые неожиданные испытания. Истинное, ревностное пастырское служение всегда было сопряжено со многими трудностями. Духовное окормление пасомых требует от священника истинной пастырской мудрости и полного самоотречения ради спасения ближних. Пастырство есть служение миру, хотя само оно не от мира. Поэтому греховный мир часто не может понять высоты пастырского служения и ополчается на него. Об этой ненависти мира Сам Спаситель предсказал апостолам словами: *вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир* (Ин. 15, 19)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Энциклопедия православной веры: От А до Я в изречениях святых отцов. Клин, 2004. С. 497.

<sup>2</sup> Там же. С. 498.

<sup>3</sup> См.: *Иоанн (Маслов), схиархим.* Лекции по пастырскому богословию. Киев, 2009. С. 9.

Страшные слова обращает к пастырям святитель Иоанн Златоуст: «Не думаю, чтобы в среде священников было много спасающихся; напротив — гораздо больше погибающих, и именно потому, что это дело требует великой души»<sup>4</sup>. Однако трудности пастырского служения не должны страшить, потому что во все времена Пастыреначальник Христос по Своей неизреченной любви дарует Своим пастырям силу к перенесению всех трудностей. Основы пастырского служения, изложенные в Священном Писании, во всей полноте раскрыты в творениях святых отцов. Именно из Писания и творений святых отцов можно постигнуть истинное учение о пастырстве.

Одним из великих архипастырей Православной Церкви, учение которого применяет пастырское богословие и в настоящее время, является епископ Медиоланский Амвросий. Для назидания клира он написал книгу «Об обязанностях священнослужителей», которая является первой попыткой систематически изложить учение о христианской нравственности.

Этот труд явился плодом его собственных размышлений и личного пастырского опыта. По учению святителя Амвросия Медиоланского, служитель Церкви обязан следить не только за чистотой своего сердца, но и за внешним поведением, дабы не подавать соблазна своим пасомым<sup>5</sup>.

В своем трактате святитель указывает, что одной из главных обязанностей священнослужителей является учительство. И прежде чем учить других, необходимо научиться самому. И в первую очередь Священному Писанию, чтобы не от себя давать советы и учить, а от Истинного Учителя<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. Т. 11. СПб., 1905. С. 38.

<sup>5</sup> См.: *Клепаков К., свящ.* Святитель Амвросий Медиоланский о пастырском служении // *Вера.* 2015. № 1 (19). С. 142.

<sup>6</sup> См.: *Сергеенко А., прот.* Святой Амвросий Медиоланский о пастырском служении // *ЖМП.* 1957. № 2. С. 56.

Также святитель обращает внимание, что пастырю необходимо научиться управлять своими эмоциями, в частности гневом: «Потому что гнев вовлекает в грех; в самый дух (человека) он вносит такой беспорядок, что там уже не остается места для разума»<sup>7</sup>.

Рассматривая внутренние качества, необходимые священнослужителю, святитель Амвросий указывает на четыре добродетели: благоразумие, справедливость, мужество и воздержание. Главной из них архипастырь считает благоразумие, основанное на евангельской мудрости, из которой проистекают все остальные<sup>8</sup>. Справедливость вмещает в себя все стороны пастырской жизни и тесно связана с честностью и любовью христианской. Основанием служит вера, а образцом — Сам Христос<sup>9</sup>. Пастырь обязан быть справедливым и не иметь мести в своем сердце даже по отношению к врагам.

Мужество как добродетель в понимании святителя Амвросия — это не физическая мощь, а нравственная крепость духа, которая проявляется в радостном принятии страданий за Христа. Также, по мысли святителя, храбрым и мужественным является тот, кто побеждает в себе гнев, не поддается искушениям лукавого, не падает духом в скорбях. Храбр тот, кто, побеждая свою плоть, подчиняет ее воле человеческого духа<sup>10</sup>. И последняя добродетель — воздержание, которая состоит в кротости, смирении и спокойствии духа<sup>11</sup>. Основа воздержания — благонравие и стыдливость. Венец воздержания — телесное и духовное целомудрие и чистота души. И для того чтобы эти качества стали частью пастырской души, святитель рекомендует па-

<sup>7</sup> Амвросий Медиоланский, *свт.* Об обязанностях священнослужителей / Пер. с лат. Гр. Прохорова. Казань, 1908. С. 94.

<sup>8</sup> См.: Иоанн (Маслов), *схиархим.* Указ. соч. С. 193.

<sup>9</sup> См.: Амвросий Медиоланский, *свт.* Указ. соч. С. 128.

<sup>10</sup> См.: Там же. С. 154.

<sup>11</sup> См.: Там же. С. 172.



стырям Церкви Христовой воздерживаться от привязанности ко всему земному.

Среди советов пастырям святитель немаловажное место отводит посту, подчеркивая, что это Божественное установление и служит образом небесной жизни. Пост ведет к нравственной чистоте и целомудрию.

Выше всех добродетелей святой Амвросий считает пастырскую любовь, которая должна простираться не только на паству, но и на весь мир. Святой отец призывает собратьев к любви между собой: «Да царит между вами мир, который выше всякого чувства и мысли. Любите друг друга. Нет ничего приятнее любви и лучше мира»<sup>12</sup>.

Другим выдающимся учителем Церкви этого времени является святитель Василий Великий. И хотя в творениях святителя нет специального трактата, посвященного пастырству, он неоднократно затрагивает в своих произведениях и письмах тему священнического служения.

Святитель Василий напоминает, что в священный сан избирает Сам Господь<sup>13</sup>. Вступающий в великий сан священства должен помнить о необходимости смирения. Само служение святитель Василий определяет как «напряженное, постоянное и неразвлеченное внимание к тому, кому служишь»<sup>14</sup>.

Святой Василий указывает черты истинного пастыря, к которым должен стремиться каждый священнослужитель: быть опорой для Отечества, столпом и утверждением истины. Всегда твердо исповедовать веру во Христа. Быть надежной защитой для своих и непобедимым для врагов. Хранить отеческие постановления и быть врагом нововведений<sup>15</sup>. Одной из главных забот священника должна быть проповедь Евангелия. Но прежде начала проповеди

<sup>12</sup> Там же. С. 295.

<sup>13</sup> См.: *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 675.

<sup>14</sup> Там же. Т. 1. М., 2008. С. 289.

<sup>15</sup> См.: Там же. Т. 2. С. 491.

необходимо очиститься самому. Непозволительно вменять в обязанность другим то, чего сам не исполняешь<sup>16</sup>.

Святитель Василий предостерегает пастырей от так называемого соблазна власти и призывает степень своего сана обращать в повод к смиренномудрию. Если же священник начинает чувствовать невыносимость бремени пастыря, то он обязан помнить, что Сам Господь несет с ним бремя<sup>17</sup>. Святитель призывает священников быть доступными для своих чад, чтобы каждый желающий из приходящих мог наедине поговорить с пастырем<sup>18</sup>.

Святитель Василий Великий в своих произведениях оставил очень много важных и необходимых советов для пастырей Православной Церкви, которые актуальны и в современной жизни.

Духовным другом и собратом святителя Василия был святитель Григорий Богослов. Священство, по мысли святителя, — это в первую очередь пастырство, забота об овцах Христова стада и духовное руководство ими. Управление стадом требует от пастыря мастерства и усердия и не может быть сравнимо с другими профессиями. «Поистине искусством из искусств и наукой из наук кажется мне руководить человеком, самым хитрым и изменчивым из живых существ», — говорит святитель<sup>19</sup>.

Основная цель служения священника как пастыря — это обожение вверенных ему членов Церкви Христовой. Но для того чтобы вести за собой других ко Христу, надо сначала самому к Нему прийти. По мнению святого Григория Богослова, священник — это посредник между Богом и людьми<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> См.: *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 2. С. 80.

<sup>17</sup> См.: Там же. С. 676.

<sup>18</sup> См.: Там же. С. 223.

<sup>19</sup> *Григорий Богослов, свт.* Творения: В 2 т. Т. 1: Слова. М., 2010. С. 32.

<sup>20</sup> См.: Там же. С. 51.

Поэтому к священнику предъявляются такие высокие нравственные требования.

В понимании святителя первую обязанность священника составляет «раздаяние слова»<sup>21</sup> — проповедь, учительство, богословствование. В его глазах истинный священнослужитель — тот, кто правильно мыслит о Боге и способен учить людей православным догматам. Поэтому православный священник должен твердо знать догматы Церкви, решительно противостоять ересям и расколам. Для того чтобы других правильно наставлять основам веры, священнослужителю необходимо иметь нравственную чистоту и содействие благодати Святого Духа<sup>22</sup>.

Одной из основных обязанностей священника является служение алтарю Господню, вознесение молитв за вверенных людей и совершение Божественной литургии. Именно в богослужении и совместной молитве лучше всего проявляется роль священника как связующего звена между Богом и людьми.

Святитель Григорий видел и понимал, что далеко не все священники и епископы его времени стремились соответствовать своему призванию. Настоящий конфликт возникал в душе святителя из-за несоответствия его представлений о священстве с жизнью пастырей, которых он встречал в Церкви. Можно смело утверждать, что никто из восточных отцов Церкви до святителя Григория не высказывался столь негативно и резко по поводу служителей Церкви<sup>23</sup>.

Критика святителя Григория касалась чаще всего нравственного состояния современного ему епископата и клира. Не высокий сан или иерархическая степень или должность делают человека святым, но только добродетельная жизнь.

<sup>21</sup> Там же. С. 37.

<sup>22</sup> См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М., 2013. С. 203.

<sup>23</sup> См.: Там же. С. 207.

Святитель учил, что именно личная святость и высокие духовно-нравственные качества должны быть главным критерием для возведения на епископские престолы, а не влиятельное положение в обществе, административные способности или социальное происхождение ставленника<sup>24</sup>.

Своими обличениями он пытался отрезвить впавших в безумие пастырей. Обличения святителя Григория в адрес недостойных клириков звучат актуально и по сегодняшний день. Они являются пророческим предупреждением будущим поколениям священнослужителей. Избравший путь священства должен всю жизнь посвятить служению Богу и людям, совершенствуясь сам и призывая к обожению свою паству.

Удивительным подвижником IV века является преподобный Ефрем Сирин. Отдельных фундаментальных творений, посвященных пастырству, преподобный Ефрем Сирин не оставил. Однако у него есть небольшие по объему, но глубокие по смыслу духовно-нравственные поучения, обращенные к пастырям Церкви.

«Необычайное чудо, неизреченная сила, страшная тайна — таинство священства!» — этими словами преподобный Ефрем Сирин начинает свое «Слово о священстве». Главным даром священства преподобный Ефрем называет возможность совершать таинство Евхаристии, молиться Владыке о рабах и давать смертным отпущение грехов<sup>25</sup>. Преподобный призывает христиан не осуждать своих пастырей и не презирать их, даже если в чем-либо считают их недостойными этого величайшего сана: «Как не терпит вреда светлое золото, если покрыто оно грязью, а также и самый чистый бисер, если прикоснется к каким-нибудь нечистым и скверным вещам, так и священство не делается оскверненным от человека, хотя бы приявший его был и недостойн.

<sup>24</sup> См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. С. 212–213.

<sup>25</sup> См.: *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. I. М., 2002. С. 586.

Если же кто окажется достойным сего сана и будет ходить в нем преподобно и неукоризненно, то он приуготовляет себе жизнь и нетленный венец. А если кто отважится вступить в него недостойно, то уготовляет себе крошечную тьму и суд без милости»<sup>26</sup>. Эти слова и сегодня необходимы каждому пастырю для осознания собственного достоинства, для отрезвления, но и в то же время для усиления собственной ревности о своем служении. Самый тяжелый для христианина и особенно для священника грех — это гордость. Ни в коем случае христианин не должен вступать в сан священства по гордости и высокомерию. Принявший священный сан должен приложить все свои усилия, чтобы угодить Богу чистотой и праведностью. Подражая святым, пастырь должен быть ревностным в служении, странноприимным, любвеобильным, кротким, целомудренным, учит преподобный Ефрем Сирин.

Наиболее известное святоотеческое творение, посвященное пастырству, принадлежит святителю Иоанну Златоусту, — это «Шесть слов о священстве». В своем трактате святитель Иоанн подробно и последовательно излагает смысл церковного пастырства. Основные пастырские обязанности, по мнению Златоуста, — это прежде всего служение Богу, свидетельство о истине Христовой Церкви и пастырская забота по окормлению верующих.

Совершение таинств — это первая и важнейшая задача священнослужителя. Главное таинство Церкви — Евхаристия, вокруг которой выстраивается вся церковная жизнь. Поэтому пастырь — это прежде всего совершитель Евхаристии. Не человек, но Сам Господь устанавливает таинство Евхаристии. Поэтому если таинство — «небесное установление», то и священнослужитель должен быть устремлен к Небу. Святитель Иоанн выражает это словами о том, что «священнодействующему нужно быть столь чистым, как бы

---

<sup>26</sup> Там же. С. 588.

он стоял на самых небесах посреди тамошних Сил»<sup>27</sup>. Это указывает нам на высоту пастырского служения. Пастырь не просто обладает правом совершать Евхаристию и другие таинства, но обязан соотносить с этими таинствами свою личную духовную жизнь.

Следующий аспект деятельности священника и его служения — это проповедь Слова Божия. Теме церковной проповеди и ее значения для жизни пастыря святитель уделяет большое внимание. Проповедь, или «слово», для святителя Иоанна — главное лекарство, которым можно врачевать духовные болезни чад Церкви. Для святителя Иоанна основой проповеди является правая вера, согласная с учением Церкви и Евангелием. Все риторические приемы и внешние украшения проповеди являются вторичными. Можно сказать, что проповедь должна быть простой и доходящей до сердца слушающих и понуждать человека к изменению жизни согласно евангельским заповедям.

Еще один аспект пастырской деятельности — духовное руководство. Пастырь ведет человека ко Христу, ведет его в Царство Божие. Поэтому любое злоупотребление и ошибки могут быть очень и очень опасны. Пастырь всегда должен помнить о том, к чему именно он призван, — к соработничеству с Богом, а не к удовлетворению своих собственных потребностей и желаний. Святитель Иоанн также говорит об ответственности, лежащей на духовных руководителях: «Поэтому тот, кто поставлен учить других, должен быть опытнее всех...»<sup>28</sup>. Священник должен прежде всего сам проявлять твердую веру, знание учения и догматов Церкви. Это основа духовного руководства. Если «гибнет» пастырь, то может погибнуть и его паства. Духовное руководство неразрывно связано с молитвенной жизнью пастыря. «Молит-

<sup>27</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. Т. 1. Кн. 2. С. 30.

<sup>28</sup> Там же. С. 74.

ва веры» за своих пасомых должна стать неотъемлемой частью пастырской деятельности.

Святитель Иоанн Златоуст также говорит и об искушениях, которые угрожают пастырю. Если священник не ограждает себя добродетелями и не усердствует в духовной жизни, то может потерпеть здесь поражение. Поэтому главная борьба против искушений — противоположные им добродетели.

По мнению святителя Иоанна Златоуста, пастырь — это служитель таинств Церкви, прежде всего совершитель Евхаристии. Он призван возрождать верующих в таинстве Крещения. Ответственность священника соотносима с высотой его служения. Для святителя Иоанна служение священника приравнивается к служению Ангелов. Поэтому он должен постоянно находиться в молитве и в духовном устремлении к Богу.

Другим великим христианским подвижником и одним из основоположников аскетики является преподобный Иоанн Лествичник. Самыми известными творениями святого Иоанна признаны «Лествица» и «Слово особенное к пастырю». Первое сочинение было написано как руководство к духовному совершенству. Нас же больше интересует его второе произведение, которое святой отец посвятил пастырству. С первых слов своего труда преподобный Иоанн дает определение истинного пастыря — это тот, кто погибших овец словесного стада может взыскать и исправить своим незлобием, тщанием и молитвою<sup>29</sup>. Иоанн Лествичник, как и другие святые отцы, творения которых мы рассматривали, подчеркивает, что, ведя за собой паству, пастырь сам должен знать путь спасения. И помнить, что за вверенных словесных овец придется дать ответ Домовладыке<sup>30</sup>. Истинный

<sup>29</sup> См.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. М., 2006. С. 446.

<sup>30</sup> См.: Там же. С. 447.

учитель, по мысли преподобного, — тот, кто принял от Бога книгу духовного разума, начертанную в уме перстом Божиим. Тем самым он подчеркивает, что личный опыт важнее книжных знаний. Далее святой Иоанн пишет, что добрый пастырь грозным словом, как камнем, должен воздействовать на вверенных ему овец, которые отстают от всего стада. Преподобный Иоанн Лествичник сравнивает предстоятеля с искусным врачом, в арсенале которого должны быть различные лекарственные средства для врачевания как внутренних, так и наружных болезней. А в исключительных случаях советует применять нож, как приговор для отсеечения от общества верующих члена, умершего душой, чтобы он не передавал своей заразы другим. Но прежде чем применять к другим лекарственные средства, истинный врач должен на себе проверить действие духовных лекарств и в себе победить духовные болезни. Затем преподобный пишет, что великий стыд для наставника — молиться Богу о даровании послушнику того, чего не стяжал сам<sup>31</sup>.

Приобретать друзей святой отец советует только духовных, которые помогают к преуспеянию в добродетели. В своем наставлении Иоанн Лествичник подчеркивает, что не тот учитель достоин похвалы, который способных учеников сделал знающими людьми, но тот, который тупоумных и неспособных довел до совершенства<sup>32</sup>. И далее святой отец указывает, что истинного пастыря от прочих отличает наличие любви, ибо из любви Великий Пастырь предал Себя на распятие. При общении с братией, когда нужно обличить какой-нибудь грех, его лучше усвоить себе, и таким образом можно избавиться от лишней стыдливости, советует святой Иоанн.

Святой отец предупреждает об ответственности, лежащей на плечах духовного руководителя: на суде Божиим

<sup>31</sup> См.: *Иоанн Лествичник, прп.* Указ. соч. С. 451.

<sup>32</sup> См.: Там же. С. 453.



даже мысленный грех пастыря оказывается тяжелее греха, на самом деле совершенного послушником. Здесь же Иоанн Лествичник советует обучать своих подчиненных не только словом, но и собственным примером. Быть незлобивым по отношению к ближнему, а против бесов — мудрым и осторожным. Не лениться молиться Богу за самых ленивейших, не о том, чтобы их простил Господь, а о том, чтобы воздвиг к усердию. Пастырю не должно бояться смерти, а стремиться к святости, без которой никто не увидит Господа (см.: Евр. 12, 14). Назидательное учение и памятование об исходе из этого мира может очистить словесных овец от всякой проказы<sup>33</sup>. Пастырь, по учению преподобного Иоанна Лествичника, — это аскет, молитвенник, который через подвиг борьбы со страстями спасается сам и спасает пасомых.

Мы рассмотрели учение о пастырстве некоторых святых отцов Церкви IV–VI веков и увидели, что, несмотря на внешний расцвет Церкви, в то время было очень много недостатков в духовной жизни, в том числе и среди священнослужителей. Святые отцы не просто обличали недостатки нерадивых пастырей, но своей жизнью и служением являли тот идеал, который был маяком для остальных.

В общем рассуждения святых отцов о величии пастырского служения можно свести к следующему: пастырское служение — величайшее из всех служений. Во-первых, по благодатным правам оно выше даже ангельского, ибо никому из Ангелов не дано власти вязать и решить грехи. Во-вторых, по обязанностям — священник молится за народ, за весь мир и является посредником между Богом и людьми. И наконец, в-третьих, по требуемым от священника качествам — от священника требуется добродетель и чистота более чем человеческая<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Там же. С. 470.

<sup>34</sup> См.: Шавельский Г., *прот.* Православное пастырство. СПб.: РХГИ, 1996. С. 85.

Нам очень дороги и важны наставления святых отцов о пастырстве, потому что они сами достойно прошли путем священнослужения и оставили нам заветы и необходимые указания, чтобы не сбиться с истинного пути.



Раздел IV  
История Церкви

**КОЗЛОВ И.И.,**  
*выпускник СПДС, магистрант СГУ*

## **ВОЗРОЖДЕНИЕ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СССР В 1943–1947 ГОДАХ**

XX век вошел в историю Русской Православной Церкви как время страшных потрясений и испытаний, когда она буквально находилась на грани уничтожения. Закрывались монастыри, храмы, духовные учебные заведения, духовенство и паства подвергались жесточайшим репрессиям. Между тем к находившейся в тяжелом положении Русской Православной Церкви в конце 1930-х годов присоединились несколько новых епархий: в 1939 году в состав СССР вошли новые территории, на которых Церковь была сохранена. Советское правительство не закрывало храмы на этих территориях, стараясь не накалять обстановку на западных рубежах.

С момента начала Великой Отечественной войны 1941–1945 годов правительству СССР становится понятно, что вклад Церкви в дело победы может стать значительным. В первые дни войны Патриарший Местоблюститель митрополит Сергей (Страгородский) пишет послание «Пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви», где призывает всех православных встать на защиту своей Родины, послание оканчивается словами: «Господь нам дарует Победу!».

Но изменения в отношениях государства и Церкви начались лишь в 1943 году, когда три митрополита были приглашены на прием к И. В. Сталину и состоялась историческая встреча, определившая дальнейшее положение Русской Православной Церкви в СССР на десятилетия вперед.

Иерархи были заранее предупреждены о готовящейся встрече, но вряд ли кто-то из них всерьез верил в то, что положение Православной Церкви в Советском государстве может кардинально измениться в лучшую сторону, так как она к этому времени как социальный институт уже практически прекратила свое существование на основной территории нашей страны. Весной 1941 года митрополит Сергей (Страгородский) в частной беседе сказал: «Мы живем в последние дни существования Русской Православной Церкви. Раньше они (большевики.– *Авт.*) нас душили, но выполняли свои обещания; теперь они продолжают нас душить, но и обещаний не выполняют»<sup>1</sup>.

4 сентября 1943 года состоялась историческая встреча с И. В. Сталиным. Митрополит Сергей (Страгородский), Местоблюститель Патриаршего престола, митрополит Алексей (Симанский) и митрополит Николай (Ярушевич) прибыли в Кремль по приглашению главы государства. Беседа продолжалась 1 час 55 минут<sup>2</sup>. В начале разговора И. В. Сталин отметил положительный вклад Церкви в патриотическую деятельность страны в период войны, после чего участники встречи рассмотрели проблемы в жизни Церкви.

Одним из самых обсуждаемых стал вопрос о восстановлении духовного образования в Советском Союзе. Десять страниц архивного дела содержат подробности почти двухчасовой беседы представителей светской власти с митрополитами. Запись этой встречи сделана Г. Г. Карповым, который впоследствии был назначен Уполномоченным новообразованного (после упомянутой встречи) Совета по делам Русской Православной Церкви.

<sup>1</sup> *Фирсов С.Л.* Компромисс во имя спасения [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://www.ng.ru/ng\\_religii/2004-05-26/7\\_compromise.html](http://www.ng.ru/ng_religii/2004-05-26/7_compromise.html) (дата обращения: 17.05.2017). Загл. с экрана.

<sup>2</sup> См.: *Одишцов М.И.* Русские Патриархи XX века // Судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов. М., 1999. С. 285.

В воспоминаниях сохранился ответ митрополита Сергия, будущего Патриарха, данный им на встрече со Сталиным. Речь шла об открытии духовных школ, так как Церкви не хватало священнослужителей. «А почему нет кадров?» — спросил вождь. «По разным причинам, — ответил митрополит, — одна из которых такая: мы готовим священника, а он становится маршалом Советского Союза». Имелось в виду семинарское прошлое Сталина. Довольная усмешка тронула его уста: «Да, да. Как же. Я семинарист. Слышал тогда и о вас». Затем Сталин стал вспоминать семинарские годы... Сказал, что мать его до самой смерти сожалела, что он не стал священником. Митрополиты просили открыть богословские курсы в нескольких епархиях. «И. В. Сталин, согласившись с этим, в то же время спросил, почему они ставят вопрос о богословских курсах, тогда как правительство может разрешить организацию духовной академии и открытие духовных семинарий во всех епархиях, где это нужно. Митрополит Сергий, а затем митрополит Алексей сказали, что для открытия духовных академий у них еще мало сил и нужна соответствующая подготовка»<sup>3</sup>.

Хотелось бы особо подчеркнуть, насколько остроумно будущий Патриарх ушел от провокационного вопроса. Ведь все прекрасно понимали, что подавляющее число священнослужителей к этому времени было подвергнуто гонениям и репрессиям со стороны государственной власти. Восстановить духовно-религиозное образование в короткие сроки было действительно просто невозможно, но правительством были сделаны значительные уступки. Так, в 1943 году в Советском Союзе вновь разрешают издавать «Журнал Московской Патриархии». В первом номере можно увидеть статью «Верховный вождь страны и Красной Армии», где духовен-

<sup>3</sup> Цит. по: Трофимчук М.Х. Московские Духовные школы в Новодевичьем монастыре [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.mepar.ru/library/vedomosti/37/202/> (дата обращения: 17.05.2017). Загл. с экрана.

ство выражает благодарность И. В. Сталину. А уже в ноябрьском (№ 3) номере от 1943 года в «Журнале Московской Патриархии» появилась обширная статья архиепископа Саратовского и Сталинградского Григория (Чукова) «Учреждение духовно-учебных заведений», где он пишет, что Советское правительство положительно отнеслось к просьбе руководства Церкви «об учреждении богословских школ для подготовки образованных кандидатов священства»<sup>4</sup>. В данной статье митрополит Григорий (Чуков), тогда еще архиепископ, отмечает, что вместе с вопросом о Церковном Соборе, избрании Патриарха и учреждении Священного Синода правительство сочувственно отнеслось к предложениям об учреждении богословских школ для подготовки образованных кандидатов священства<sup>5</sup>.

В статье было сказано: «Запросы жизни с повелительностью требуют от пастырей церкви неперемennого и широкого богословского образования для убежденного и просвещенного руководства верующих в религиозно-нравственном отношении».

Нужда в такого рода просвещенных и богословски образованных пастырях все более и более ощущается, и учреждение богословских школ в епархиях является безотлагательно необходимым.

С этой целью, по поручению Святейшего Патриарха, архиепископом Саратовским и Сталинградским Григорием был представлен в Священный Синод проект организации богословских школ среднего и высшего типа, одобренный Священным Синодом»<sup>6</sup>.

Согласно проекту, предполагалось открыть в Москве православный богословский институт как высшую богословскую школу (трехгодичное обучение), а по епархиям —

<sup>4</sup> Григорий (Чуков), архиеп. Учреждение духовно-учебных заведений // ЖМП. 1943. № 3. С. 22–24.

<sup>5</sup> См.: Там же.

<sup>6</sup> Там же.

богословско-пастырские курсы (двухгодичное обучение) как духовные школы среднего типа, которые потом постепенно перерастали бы в духовные семинарии<sup>7</sup>.

Тема открытия богословских институтов уже поднималась ранее: вскоре после революции путем изменения статуса духовных академий и семинарий предпринимались попытки сохранения духовного образования в стране. Примером может послужить Казанский богословский институт (закрыт в 1921 г.); Петроградский богословский институт (закрыт в 1923 г.), одним из организаторов которого стал будущий митрополит Григорий (Чуков).

Итак, сама идея открытия богословского института была не нова. Предполагалось открыть крупное учебное заведение, где духовное образование могли получать и мужчины, и женщины<sup>8</sup> на трех различных отделениях. (Здесь можно провести параллель с открытым в 1992 г. Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом.)

Открытие богословского института и богословско-пастырских курсов состоялось уже после смерти Патриарха Сергия (Страгородского), 14 июня 1944 года, в Московском Новодевичьем монастыре. На открытии присутствовал Патриарший Местоблюститель митрополит Алексей (Симанский), который обратился к собравшимся с назидательным словом: «Прежняя духовная школа была школой серьезной, глубокой, строгой, а в иных случаях и суровой школой. Добрая ей память, честь и слава. Из нее вышел целый сонм святителей, пастырей, ученых богословов, скромных, но трудолюбивых работников на всех поприщах церковной, государственной и общественной деятельности. <...> Слабой стороной прежней духовной школы было то, что она имела двойственную задачу. Это была школа сословная; она имела задачей дать возможность духовенству <...> на льготных началах, давать воспитание и образование своим детям; другой

<sup>7</sup> См.: *Григорий (Чуков), архиеп.* Указ. соч. С. 22–24.

<sup>8</sup> См.: Там же.



задачей ее было создавать кадры — будущих священнослужителей. Понятно, что не каждый сын священника, или диакона, или псаломщика имел склонность к пастырскому служению, к тому, чтобы следовать по стопам своих отцов и предков, и от этого получалось, что такие подневольные питомцы духовных учебных заведений вносили в них дух, чуждый церковности, дух мирской, снижали тон его церковного настроения. С другой стороны, и само руководство допускало несвойственные строго духовной школе послабления. <...> Получалось, что наши духовные школы носили [в какой-то мере] светский характер, который отражался на всем строе — учебном и воспитательном. Теперь же не так должно быть и не так будет. Словий у нас нет <...> и каждый гражданин, чей бы он ни был сын и потомок, может свободно избирать себе путь по своему влечению; и потому те, кто поступает в наши духовно-учебные школы, поступят в них не подневольно, а следуя влечению своему послужить святой Церкви в священном сане. Весь строй этих школ должен быть строго церковным, без всякого уклонения в сторону мирского, светского уклада, и все питомцы нашей школы должны будут ему подчиняться»<sup>9</sup>.

Сразу же после своего избрания Патриарх Алексий I обратился в Совет по делам Русской Православной Церкви с письмом: «Считая необходимым иметь пастырско-богословские курсы в городах Ленинграде, Минске, Киеве, Ставрополе, Луцке и Львове, прошу Совет войти в ходатайство к правительству о разрешении открытия обозначенных курсов в указанных городах»<sup>10</sup>. Затем Святейший просил открыть курсы в Одессе и Таллине, но в Таллине дело с открытием курсов далеко не продвинулось<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Цит. по: *Цытин В., прот.* История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. 1700–2005. М., 2006. С. 593–594.

<sup>10</sup> Цит. по: *Катаев А.М.* Духовные школы Русской Православной Церкви в 1943–1949 годах // Вестник церковной истории. 2006. № 1. С. 181.

<sup>11</sup> См.: *Цытин В., прот.* Указ. соч. С. 595.

После открытия богословского института Учебным комитетом при Священном Синоде во главе с митрополитом Григорием (Чуковым) был разработан план перехода на традиционную систему духовного образования. Предполагалось сам институт переквалифицировать в академию, а богословско-пастырские курсы — в духовную семинарию, при этом по программе и продолжительности обучения новые учебные заведения должны были полностью повторять программу дореволюционных духовных школ (лишь с тем отличием, что семинарии теперь не играли роль средних учебных заведений (школ))<sup>12</sup>. «При наличии у питомцев среднего образования, общая программа четырехклассной семинарии способна вместить достаточный для пастыря круг богословских знаний, сила которых не в количестве, а в глубине убеждений»<sup>13</sup>. В 1948 году Православный богословский институт переезжает в Троице-Сергиеву Лавру, здесь теперь вновь открыта Московская духовная семинария и Академия на своем историческом месте<sup>14</sup>.

Начало воссоздания духовных школ в Санкт-Петербурге было положено открытием 22 ноября 1945 года богословско-пастырских курсов с двухлетним сроком обучения. Для этих целей митрополитом Григорием (Чуковым) было разработано «Положение о Богословско-пастырских курсах в г. Ленинграде», начала воссоздаваться библиотека<sup>15</sup>.

1 сентября 1946 года Ленинградские православные Духовные Академия и семинария открыли свои двери для же-

<sup>12</sup> См.: *Цытин В., прот.* Указ. соч. С. 596.

<sup>13</sup> *Ведерников А.В.* Русская Православная Церковь после кончины Патриарха Сергия // Патриарх Сергей и его духовное наследство М., 1947. С. 394.

<sup>14</sup> См.: *Светозарский А.К.* Возвращение Московской духовной академии в стены Троице-Сергиевой Лавры в 1948 году [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1259980.html> (дата обращения: 17.05.2017). Загл. с экрана.

<sup>15</sup> См.: *Сорокин В., прот.* Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб., 2005. С. 428.

лающих получить духовное образование, а 14 октября, в день Покрова Пресвятой Богородицы, в присутствии Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I состоялся торжественный акт официального открытия духовных учебных заведений Ленинграда<sup>16</sup>. Во вступительном слове владыка Григорий отметил: «Присвоение нашим духовным школам прежних наименований знаменательно. Оно означает, что новая духовная школа пережила временную форму пастырских курсов, идет к развитию в сторону семинарского и академического строя в его испытанных и наилучших свойствах — что, имея в виду высшие интересы Церкви, она стремится к высотам прежней богословской образованности с желанием превзойти их в будущем»<sup>17</sup>.

При непосредственном участии митрополита Григория в 1946–1947 годах были открыты восемь духовных школ в Сергиевом Посаде (с 1930 по 1991 г. — Загорск), Санкт-Петербурге (с 1924 по 1991 г. — Ленинград), Киеве, Жировицах, Одессе, Саратове, Ставрополе, Луцке. Причем в Сергиевом Посаде и Санкт-Петербурге были открыты и академии<sup>18</sup>.

Семинария в Саратове была открыта 16 ноября 1947 года<sup>19</sup>. В то время управляющим Саратовской епархией был епископ Борис (Вик). В первый учебный год в семинарии был произведен набор в 1-й класс, принято 17 студентов, однако к концу учебного года учеников остается только 13 человек<sup>20</sup>.

Возродить духовное образование в Саратове митрополит Григорий пытался еще в период пребывания в нашем

<sup>16</sup> См.: Там же. С. 431.

<sup>17</sup> Торжество открытия Ленинградской Духовной академии и Духовной семинарии // ЖМП. 1946. № 10. С. 9–12.

<sup>18</sup> См.: *Сорокин В., прот.* Указ. соч. С. 432.

<sup>19</sup> См.: Архив Саратовского епархиального управления. Переписка с Учебным комитетом и смежными епархиями по вопросу содержания и дотации Саратовской духовной семинарии за 1947–1948 гг. На 36 листах. Л. 1.

<sup>20</sup> См.: Там же. Л. 5 об.

городе в 1944 году. 5 мая 1944 года, на встрече Патриарха Сергия с председателем Совета по делам Русской Православной Церкви, Г.Г. Карпов известил Святейшего Патриарха о том, что Советом получено письмо от архиепископа Григория (Чукова) с ходатайством поставить вопрос перед правительством о возможности организации в Саратове пастырско-богословских курсов и о предоставлении для этого соответствующего помещения. Запись данной беседы мы встречаем в книге Сергея Фомина «Страж Дома Господня»: «Товарищ Карпов спросил патриарха Сергия о его мнении по этому вопросу, т.к. в свое время Сергей заявил тов. Карпову, что вопрос организации богословско-пастырских курсов в епархиях он оставляет до будущего года, с тем, чтобы в этом году получить какой-то опыт в Москве.

Патриарх Сергей ответил тов. Карпову, что он оставляет ранее сделанное им заявление в отношении организации богословских курсов в епархиях вообще, что же касается курсов в г. Саратове, то он считал бы возможным поддержать ходатайство архиепископа Григория и, если Совет считает возможным, поднять этот вопрос перед правительством...»<sup>21</sup>.

10 мая Г.Г. Карпов направил соответствующий документ И.В. Сталину: «Саратовский и Сталинградский архиепископ Григорий (Чуков) обратился в совет по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР с ходатайством о разрешении открытия богословско-пастырских курсов в г. Саратове. Ходатайство поддержал патриарх Сергей. Необходимость организации богословских курсов мотивировалась недостатком служителей культа для обслуживания действующих в Саратовской и Сталинградской областях 15 церквей.

Согласно представленному в Совет “Положению о курсах”, намечается преподавание следующих предметов:

---

<sup>21</sup> Запись беседы Г.Г. Карпова с Патриархом Московским и всея Руси Сергием // *Фомин С.В.* Страж Дома Господня. М., 2003. С. 775.

- Библейская история.
- Объяснение избранных мест Священного Писания и Нового Завета.
- Православный катехизис и православное веро- и нравоучение.
- История христианской церкви.
- Христианская апологетика.
- Сектоведение и расколоведение.
- Практическое руководство для пастырей церкви.
- Литургика.
- Церковное учительство.
- Церковнославянский язык.
- Церковное пение и регентоведение.
- Конституция СССР.

Срок обучения на курсах двухлетний.

На курсы могут быть приняты лица Православного исповедания, не моложе 18 лет, имеющие среднее и неполное среднее образование.

Курсы будут находиться в непосредственном ведении епархиального архиерея и содержаться на средства действующих церквей епархии.

Заведующие курсами и преподаватели назначаются епархиальным архиереем из лиц с богословским образованием.

Учредитель курсов архиепископ Григорий (Чуков) ходатайствует установить число учащихся 25 человек на первый курс и предоставить помещение для курсов в г. Саратове.

Совет по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР полагает возможным удовлетворить ходатайство об организации богословско-пастырских курсов в городе Саратове с числом учащихся не свыше 15 человек на первом курсе»<sup>22</sup>.

В итоге в мае 1944 года СНК СССР разрешил открыть богословско-пастырские курсы в городе Саратове<sup>23</sup>. Однако,

<sup>22</sup> Государственный Архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 3. Л. 75–75 об.

<sup>23</sup> См.: Там же. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 1. Л. 37.

к сожалению, данное решение не удалось претворить в жизнь и реализовать в дальнейшем. Это было связано с тем, что 15 мая 1944 года скончался Святейший Патриарх Сергий, а 26 мая того же года архиепископ Саратовский и Сталинградский Григорий был назначен на Псковскую кафедру с поручением управления епархиями Ленинградской, Новгородской, Олонецкой и временно — Вологодской, Рижской, Эстонской и Патриаршими приходами в Финляндии<sup>24</sup>.

После перемещения Высокопреосвященнейшего Григория с Саратовской кафедры вопрос об открытии богословско-пастырских курсов был отложен. Здание для духовной школы выделено не было. После перевода архиепископа Григория Саратовская епархия долгое время оставалась вдовствующей, новый правящий архиерей был назначен только в конце 1944 года. А вопрос о возрождении в Саратове духовного образования был поднят вновь лишь в 1947 году.

---

<sup>24</sup> См.: *Сорокин В., прот. Указ. соч. С. 425.*

**Протоиерей Кирилл КРАСНОЩЕКОВ,  
кандидат богословия, преподаватель СПДС,  
председатель Епархиальной комиссии по канонизации  
подвижников благочестия Саратовской епархии**

## **К ВОПРОСУ О «СЕРГИАНСТВЕ» РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

Если говорить об уроках минувшего столетия, то хотелось бы прежде всего сказать об опыте церковно-государственных отношений страшного XX века. Одна из основных проблем в этих отношениях — так называемое «сергианство», под которым понимается позиция, занимаемая Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Сергием (Страгородским) и духовенством, находившимся с ним в каноническом общении. Позиция, направленная на сохранение легальных форм церковной жизни, пусть и в условиях церковного гетто.

Начало «сергианства» обычно связывается с изданием 29 июля 1927 года Послания Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия и Временного при нем Патриаршего Священного Синода «Об отношении Православной Российской Церкви к существующей гражданской власти», в церковно-исторической и публицистической литературе обычно именуемого «Декларацией 1927 года».

Безусловно, этот документ является одним из самых пререкаемых за всю новейшую историю Русской Православной Церкви. Конечно, издание подобного документа было вызвано прежде всего необходимостью получения так называемой легализации, без которой гражданские власти не признавали законность существования ни Высшего церковного управления, ни епархиальных органов церковной власти, а Русской Православной Церковью официально

считали обновленческую схизму. При отсутствии официальной регистрации правящих архиереев и епархиальных советов само их существование рассматривалось властями как незаконное и служило основанием для репрессий.

Но издание «Декларации» вызвало в церковном народе и духовенстве замешательство. И по сей день «Декларация 1927 года» остается документом, вызывающим споры. Еще в октябре 1990 года Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, обращаясь к архипастырям, пастырям и всем верным чадам Русской Православной Церкви, писал: «...отдавая дань глубокого уважения памяти Патриарха Сергия и с благодарностью вспоминая его борьбу за выживание нашей Церкви в тяжелые для нее годы гонений, мы тем не менее вовсе не считаем себя связанными его Декларацией 1927 года, сохраняющей для нас значение памятника той трагической в истории нашего Отечества эпохи»<sup>1</sup>.

Что же до современников митрополита Сергия, то наибольшее недовольство у критиков «Декларации» вызывала фраза: «Нам нужно не на словах, а на деле показать, что верными гражданами Советского Союза, лояльными к Советской Власти, могут быть не только равнодушные к православию люди, не только изменники ему, но и самые ревностные приверженцы его, для которых оно дорого, как истина и жизнь, со всеми его догматами и преданиями, со всем его каноническим и богослужебным укладом. Мы хотим быть Православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи»<sup>2</sup>. Эту

<sup>1</sup> Воззвание Архиерейского Собора к архипастырям, пастырям и всем верным чадам Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://mospat.ru/archive/page/sobors/1990-2/537.html> (дата обращения: 05.11.2016). Загл. с экрана.

<sup>2</sup> Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / Сост. М.Е. Губонин. М., 1994. С. 510.



фразу переиначивали в саморазоблачительное выражение: «Ваши (т. е. советской, безбожной власти.— Авт.) радости — наши радости, ваши скорби — наши скорби»<sup>3</sup>, утверждая, что авторы «Декларации» приветствуют успехи советского правительства, в том числе связанные и с распространением атеизма в народе. Хотя в «Деянии Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного при нем Патриаршего Синода» от 29 марта 1928 года митрополит Сергей разъяснял, что под успехами, упомянутыми в «Декларации», подразумевалось внешнее благополучие, например хороший урожай, а под неудачами — голод и другие народные бедствия<sup>4</sup>, ему не верили.

Понять критиков «Декларации» можно. Прежде всего, это люди, у которых отняли Родину. Причем они — не только эмигрантское духовенство. Это и граждане СССР. Так, священномученик епископ Дамаскин (Цедрик) обратился к митрополиту Сергию с резкими словами: «За что благодарить? За неисчислимые страдания последних лет? За храмы, попираемые отступниками? За то, что погасла лампада преподобного Сергия? За то, что драгоценные для миллионов верующих останки преподобного Серафима, а еще ранее останки святых Феодосия, Митрофана, Тихона и Иоасафа подверглись неимоверному кощунству? За то, что замолчали колокола Кремля? За кровь митрополита Вениамина и других убиенных? За что?..»<sup>5</sup>. Мироощущение этих людей апокалиптично. России уже нет, есть царство антихриста, и самая суть его — это *тайна беззакония* (2 Фес. 2, 7), уничтожение основополагающих принципов человеческого общежития, извращение правды, которая одна только и позволяет человеку оставаться человеком. Александр

<sup>3</sup> Там же. С. 598.

<sup>4</sup> См.: Там же.

<sup>5</sup> Священномученик Дамаскин, епископ Стародубский [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://days.pravoslavie.ru/Life/life4797.htm> (дата обращения: 05.11.2016). Загл. с экрана.

Владимирович Журавский очень точно охарактеризовал эту богословскую позицию как «антисоветский эсхатологизм»<sup>6</sup>.

Причем в массовом сознании «сергианство» часто ассоциировалось и ассоциируется с попранием внутренней свободы Церкви, а то и с изменой Христу. Также нередко можно встретить мнение о том, что «сергианские» пастыри своей лояльностью купили себе жизнь и безопасность. В лучшем случае к «сергианству» относятся снисходительно как к политике церковно-политических компромиссов, понимая его вынужденную необходимость. В худшем случае словосочетание «сергианская церковь» обозначает некое безблагодатное общество.

И пожалуй, мало кто решится предположить искренность «сергианства». То есть вопрос мной ставится так: «Может ли "сергианство" быть образом веры?». Был ли человек, который во мраке богоборческой советской действительности увидел правду?

Такой человек был. Это иеросхимонах Никандр (Сапожников)<sup>7</sup>.

Сапожников Николай Петрович, 19.02.1891 года рождения, уроженец села Контакузовка Вознесенского района Одесской области, русский. Окончил Елисаветградское духовное училище, Одесскую духовную семинарию, Москов-

---

<sup>6</sup> См.: *Журавский А.В.* Светская и церковная историография о взаимоотношениях правой оппозиции и митрополита Сергия (Страгородского) // *Нестор*. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. 2000. № 1. С. 350.

<sup>7</sup> И был он, конечно, не одинок. Епископ Вениамин (Федченков), например, писал в своем литургическом дневнике (запись за 6/19 сентября 1927 г.): «После обедни я читал второй раз послание митрополита Сергия... И дивное дело: оно так понравилось мне своей внутренней правдой, так отраднo было душе моей. И куда делось некоторое смущение, которое я испытал отчасти при первом чтении! Дивно! Признаюсь, я намеренно даже откладывал это чтение и именно после литургии стал сразу читать — во благодати... И принял, принял!» (цит. по: *Вениамин (Федченков), митр.* Святыи сорокоуст: Мысли по поводу указов митрополита Сергия // *К свету*. 1994. Вып. 13: Патриархи смутных времен. С. 20).

скую Духовную Академию в 1915 году кандидатом богословия. На третьем курсе Академии, 1.09.1913 года, принял монашество с именем Никита. 8.09.1913 года рукоположен во иеродиакона, 7.09.1914 года — во иеромонаха. В мае 1915 года награжден набедренником. По окончании Академии преподавал канонику, литургику, гомилетику и церковную археологию в Самарской духовной семинарии до ее закрытия в 1918 году. С 1918 по 1927 год состоял приходским священником: в Иоанно-Предтеченской церкви города Самары, что на 7-й просеке, в Михаило-Архангельской церкви села Колдыбани того же района Самарской области, в Воскресенской церкви города Чернигова и снова в селе Колдыбани. С 1927 по 1956 год с небольшими промежутками, но в общей сложности полных 27 лет или провел в ссылке, или содержался в тюрьмах и лагерях.

То, что отец Никандр выжил, проведя 27 лет в сталинских ссылках и лагерях, — безусловное чудо. Но еще большим чудом является то, что он не утратил искренней, чистой веры в правду. А может быть, приобрел ее опытом исповедничества? Дело в том, что автору этого сообщения, по должности председателю Епархиальной комиссии по канонизации подвижников благочестия, представилась возможность ознакомления с множеством архивно-следственных дел в отношении священнослужителей и мирян, за веру пострадавших. Это очень специфические исторические источники — как правило, малоинформативные и сухие — стандартные обвинения и стандартный приговор. Суд был скорый и неправый. Единственное, что придает им индивидуальную неповторимость, — это поведение обвиняемых. Но и тут прослеживаются закономерности: если во время первого ареста на следствии обвиняемый еще пытался доказать свою невиновность, то во время второго и тем более третьего (кто дожил!) ареста обвиняемые, как правило, уже ничего не пытаются доказать или объяснить. Они прекрасно понимают, что

попали в жернова безжалостной машины по истреблению людей и вырваться из этого механизма в принципе невозможно.

На этом фоне просто удивительным представляется следственное дело последней, пятой (!), 1946 года, судимости иеросхимонаха Никандра (Сапожникова).

Лагерным начальством было сфабриковано дело по обвинению отца Никандра в том, что он «являлся членом контр-революционной организации, систематически среди лагерного контингента колонии проводил антисоветскую агитацию, направленную против руководителей ВКП(б) и Советского правительства, клеветал на жизнь трудящихся в СССР, восхвалял технику иностранных государств, предсказывал неизбежность войны, высказывал клеветнические измышления по адресу стахановского метода работы, призывал к невыполнению плана»<sup>8</sup>.

Обвинение построено на клевете сообщников из числа заключенных во главе с бригадиром, который, по словам отца Никандра, «покаялся, что пришьет ему второй срок»<sup>9</sup>. Сам отец Никандр так описывает обстоятельства своей пятой судимости: «Что касается своры лжесвидетелей, то основное, подкупающее в их пользу, преимущество заключается в том, что их — много. Но в то время и в тех условиях, когда я был судим, опер/уполномоченный, если бы ему то было нужно, мог бы нанять их без особого труда, и вдвое, и втрое больше. Ведь, время было послевоенное, страна наша была во всех отношениях обескровлена и истощена до последней степени, ввиду чего в продуктах, не то что в лагерях, а и на воле, была скудость, основной контингент лагерной массы — преступники, потерявшие стыд и совесть, а для создания в лагере заключенных подобного моему “дела” как раз и нужны такие “свидетели”, и ими “хоть пруд пруди”. Если для них

<sup>8</sup> Архив УФСБ по Саратовской обл. Д. ОФ-21081. Л. 166.

<sup>9</sup> Там же. Л. 132.

в том есть какая-то корысть, то они не откажутся быть “свидетелями” в каких угодно клеветах, особенно же, если за спиной есть зализа. А корысть — явная, есть и защита надежная, потому что в те времена оп./уполномоченный в лагере был фактически едва ли не сильнее и начальника лагеря, хотя все творилось под маркой закона. В его руках было все: и на легкую, “блатную”, работу поставить, и сытым куском обеспечить и прем./вознаграждение выписывать, и аттестацию для преждевременного освобождения дать... А что еще больше нужно заключенному? И как не льститься на такой “лакомый кусок”? Вот из такого-то сорта людей и была составлена против меня коалиция “свидетелей”. Но разве можно доверять им, принимая во внимание их множество, сколько бы их ни было?»<sup>10</sup>.

Вот тут в материалах архивно-следственного дела и раскрывается удивительный внутренний мир отца Никандра. Он не просто отрицает все обвинения, он ищет правды в системе, в которой ее по определению быть не может, и уж он-то, имея за плечами четыре судимости, должен это знать.

Он пишет жалобу в Судебную коллегия по делам лагерных судов Верховного суда СССР: «...во-первых, обвинения клеветников в корне уничтожаются догматической основой моего отношения к соввласти, выраженной в словах 12 гл. послания Св. Ап. Павла к Римлянам<sup>11</sup>: “Всякая душа да повинуется предержавшим властям, ибо нет власти, как не от Бога, существующие же власти Богом поставлены. Поэтому противящийся власти противится Богу. А потому должно повиноваться власти не только из-за страха, а и по совести”. Как я могу быть противником Соввласти, будучи твердо убежден, что, противясь ей, я противлюсь Богу? Эти слова начертаны золотыми буквами на моем идейном знамени.

<sup>10</sup> Там же. Л. 323–332.

<sup>11</sup> На самом деле Рим. 13. О. Никандр пишет жалобу в Судебную коллегия, находясь в заключении, где, по понятным причинам, не было Нового Завета. Он цитирует его по памяти.

И я душу свою готов и рад всегда за них положить, чтобы на них, как на незыблемом — не людьми, а Самим Богом положенном — фундаменте, строить жизнь мою и ближних моих. Всякий противный этому образ мыслей отвергаю, как лживый и вредный для жизни и спасения вечного»<sup>12</sup>.

Я не вижу оснований сомневаться в искренности слов отца Никандра. Не такова была жизнь этого человека, чтобы можно было заподозрить его в конформизме. Его жизнь и его, как он сам выражается, догматическая (!) позиция являются прекрасным ответом критикам «сергианства».

Приговор лагерного суда Судебной коллегией был оставлен без изменений. 8 декабря 1954 года прокуратура Саратовской области пересматривает дело и тоже оставляет приговор без изменений «за отсутствием оснований»<sup>13</sup>.

Отец Никандр отсидел свои очередные 10 лет.

Однако правда, к которой он стремился всю свою жизнь, должна была восторжествовать. В 1964 году отец Никандр пишет «Прошение Прокурору Саратовской области»: «Я с самого зарождения этого “дела” и поныне трублю, не переставая, что все оно, как в целом, так и во всех подробностях своих, — сплошная, стопроцентная, необузданная лагерная клевета, в которой нет правды и на ломаный грош... А между тем, Советская Юрисдикция, перебрасывая лишь эту клевету из одного своего ящика в другой, в ответ на мои неумолкаемые протесты, одно только говорит мне, в унисон с клеветниками, устами своих представителей: “для пересмотра дела нет оснований”... Однако я не теряю надежды на победу истины над ложью. И так как весь ход этого дела уже достаточно показал, что без меня, единственной, оставшейся еще неоправданной, жертвы этой клеветы, разоблачение и победа над ней невозможна, то я и обращаюсь еще к Вам с неотступной просьбой: прежде рассмотрения этого “дела” Про-

<sup>12</sup> Архив УФСБ по Саратовской обл. Д. ОФ-21081. Л. 166–171.

<sup>13</sup> Там же. Л. 188.

куратурой Саратовской области допустить меня к архивным документам его для ознакомления с ними, прекратив на это время прокураторное исследование его. А так как поездка из-за этого в Саратов сопряжена для меня со многими препятствиями и неудобствами (хотя бы потому, что теперь — зима и мне 74-й год) и непосильными для 30-ти рублевого пенсионера расходами, то я прошу Вас выслать мое “дело” 1946 года в Областную Прокуратуру г. Куйбышева, где мне будет гораздо удобнее ознакомиться с ним. В крайнем случае, если Вы не вышлете их сюда, то я, с большим трудом преодолев эти препятствия, приеду и в Саратов...»<sup>14</sup>.

Следом отец Никандр пишет заявление в управление КГБ по Куйбышевской области: «В дополнение к моим показаниям по моему “делу”, за 1946 г., данным мною на допросе 4 и 5 Марта 1965 г., прошу приложить и следующие:

Ни на суде надо мною в 1946 г., ни на двух, предшествовавших этому, пересмотрах его не были приняты во внимание самые существенные, больше всех прочих способствующие объективному выявлению моей политической физиономии, обстоятельства.

На первом среди них месте стоит моя идеология, основной смысл которой в отношении к данному вопросу конкретно сводится к тому, что я — во-первых, принадлежу, как постоянный член, к тому общественному организму, который называется Русской Православной Христовой Церковью, в настоящее время возглавляемой “Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием”, так официально именуемым, — а во-вторых, что я в этой организации, на протяжении всей моей самостоятельной жизни, — не просто рядовой член, а глубоко убежденный активный деятель ее, ставший таковым еще с 1913 года и имеющий сан Иеромонаха.

Соль первого обстоятельства заключается в том, что Русская Православная Церковь, с самого зарождения у нас в России

---

<sup>14</sup> Там же. Л. 216–221.

Советского Государства в 1917 году, находится в нем на положении не какого-то подпольного и враждебного ему, а кровно-близкого, народного и потому легального учреждения.

Юридическое же право на такое положение ее в нем дает ей основной в этом отношении, исконный догмат ее о покорности “предержащим властям”, покорности не только за страх, а и за совесть, — покорности не только властям верующим и христианским, но и неверующим и антихристианским, как Самим Богом, через людей, во всем мире и государствах его, во все времена державно поставляемым, по, не всегда для нас понятным, но всегда премудрым, праведным и добрым судьбам Его, еще прежде создания Им мира и человека начертанным, по предведению в Предвечном Троичном Совете Его. Ввиду этого, по смыслу учения Православной Церкви, “нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению” (Послание к Римлянам, глава 16, ст. 1–2). А если так, то от Бога — и Советская Власть. Значит, в пределах ее компетенции должно и ей беспрекословно повиноваться.

Но, поскольку я — член Православной Церкви, то этот догмат есть один из основных членов и моего личного мировоззрения»<sup>15</sup>.

В конце концов иеросхимонах Никандр (Сапожников) добился правды, которой жил и которую искал всю жизнь. Постановлением Пленума Верховного суда СССР «Приговор специального лагерного суда ИТЛиК УМВД Саратовской области от 12 октября 1946 года и определение судебной коллегии по делам лагерных судов верховного Суда СССР от 27 декабря 1946 года в отношении САПОЖНИКОВА Николая Петровича отменен и дело о нем на основании п. 2 ст. 5 УПК РСФСР Производством прекращено за отсутствием в его действиях состава преступления»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Архив УФСБ по Саратовской обл. Д. ОФ-21081. Л. 330.

<sup>16</sup> Там же. Л. 380–382.



**Священник Максим ПЛЯКИН,  
секретарь Епархиальной комиссии  
по канонизации подвижников благочестия  
Саратовской епархии**

## **ГОНЕНИЯ НА РУССКУЮ ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ В 1940-Е ГОДЫ**

В наступившем году наша Церковь отмечает юбилей, горький и скорбный, но одновременно и радостный для церковных людей, — столетие со дня кончины первых новомучеников XX столетия. Хотя «убиенные за веру и Церковь» были в Российской империи и до большевицкого переворота (так, 29 декабря 1905 г. в селе Алупка Ялтинского уезда Таврической губернии левыми радикалами был убит местный священник Владимир Капитонович Троепольский), однако обычно отсчет страданий новомучеников церковные историки начинают с 31 октября (13 ноября) 1917 года — в этот день (всего через 5 дней после октябрьского переворота!) в городе Царское Село Петроградской губернии (ныне г. Пушкин) большевиками был убит протоиерей Иоанн Александрович Кочуров, ныне чтимый Церковью как святой священномученик Иоанн Царскосельский. Убит после того, как накануне отслужил молебен о прекращении междоусобной брани. Убит теми самыми людьми, которые словами своего гимна обещали разрушить до основания весь мир.

Сегодня мало найдется тех, кто вовсе не слышал о репрессиях конца 1930-х годов, так называемом Большом терроре. Именно на 1937–1938 годы приходится пик как вообще числа репрессированных за годы советской власти, так и конкретно христианских мучеников. Речь идет не только о православных христианах — к 1939 году на всей

территории Советского Союза осталось лишь два действующих католических храма (в Москве и в Ленинграде) и два открыто служащих священника, оба иностранцы, числившиеся за соответствующими дипломатическими миссиями (США и Франции). Местное католическое духовенство было репрессировано (в случае советских граждан) или депортировано из страны (если они имели не советское подданство) полностью.

С точки зрения обыденного здравого смысла итог первой половины XX века для Русской Православной Церкви был ужасающий — общее число репрессированных священнослужителей, о которых нам сегодня известно, почти вдвое превосходит число духовенства и монашествующих дореволюционной Греко-Российской Церкви, оказавшихся на территории РСФСР, то есть примерно за четверть века русские священники и монашествующие были выбиты дважды<sup>1</sup>. Число действующих храмов сократилось даже не в разы — на порядки (например, в Ленинграде к началу Великой Отечественной войны действовало лишь 5 храмов).

---

<sup>1</sup> Согласно официальной статистике, на 1915 г. в клире Греко-Российской Церкви (т.е. Российская империя с Польшей и Финляндией + Сан-Францисская епархия в США и на Аляске + три заграничные миссии — Пекинская, Японская и Урмийская) числилось 3 митрополита, 25 архиепископов, 114 епископов, 112 629 священников, диаконов и псаломщиков, 29 128 монахов и монахинь. В то же время, по данным Комиссии по реабилитации жертв политических репрессий, с 1917 по 1941 г. было казнено или убито без суда и следствия около 130 000 священнослужителей (т.е. всех «служителей культа», от псаломщиков до митрополитов), не считая тех, кто умер в лагерях, отбывая срок заключения. С учетом естественной смертности, эмиграции части духовенства и епископата (ставших основой Русской Православной Церкви Заграницей), исключения из гонений той части российского клира, кто оказался за пределами Советской России, и с поправкой на смерти в концлагерях тех, кто не был непосредственно приговорен к смертной казни, мы получим число жертв гонений в предвоенный период как примерно двукратное относительно численности «служителей культа», имевшихся в пределах Советской России на начало гонений.

Однако это не только боль и скорбь Русской Церкви — это еще и повод для радости. Эта радость бывает непонятна нехристианскому миру, однако об этом говорил еще на заре истории христианской литературы святитель Иоанн Златоуст: «Благословен Бог: и в наш век произрасли мученики и мы удостоились видеть людей, закалаемых за Христа» (Беседа 3 на Книгу Паралипоменон). Эта радость — о том, что среди христиан вновь и вновь находятся люди, которые готовы до пролития собственной крови, до прекращения собственной жизни, не страшась ни мук, ни смерти, отстаивать свои идеалы, отстаивать свою верность Христу и Его Церкви. Это всегда для христиан было показателем того, что Церковь продолжает жить.

И несмотря на то что гонения XX века собрали на территории нашей страны поистине страшную жатву среди верующих во Христа, именно количество людей, которые готовы были засвидетельствовать свою веру, и стало показателем того, что вопреки поставленной гонителями цели — к 1937 году имя Божие должно было быть забыто на территории СССР — Церковь Божия на Русской земле выжила и продолжала существовать.

Мне хотелось бы рассказать сегодня о том периоде гонений, который значительно менее известен — гонениях военного и первого послевоенного времени. Отличительная черта этого периода — сосуществование (порой в одном городе) совершенно разных процессов: частью благоприятных для Церкви, частью — лишь продолжавших гонительную политику советских органов довоенного периода.

В популярной литературе господствует весьма упрощенный взгляд на это время — мол, после пика репрессий наступило некоторое затишье, начавшаяся война привела к потеплению отношений Церкви и государства, поскольку государство стало нуждаться в патриотическом ресурсе, а после знаменитой встречи в Кремле 4 сентября 1943 года

И. В. Сталина с митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем) наступило возрождение Церкви.

Разумеется, невозможно в небольшой статье охватить все события церковной истории того десятилетия на всем пространстве Советского Союза, но я постараюсь на примерах, преимущественно из истории нашего родного края, показать, что реальное положение Церкви в СССР в эти годы существенно отличалось от такой благостной схемы.

Прежде всего, взглянем на то, в каком состоянии Церковь подошла к началу 1940-х годов. На территории Саратовской области и АССР немцев Поволжья существовала Саратовская епархия Русской Православной Церкви, в которой, помимо центральной Саратовской, действовали следующие епископии: Аткарская, Балашовская, Вольская, Петровская, Покровская и Пугачевская. Согласно сведениям Комиссии культов ЦИК СССР, на 1 сентября 1936 года в Саратовском крае действовало 62 храма, в Республике немцев Поволжья — 17, при том что до революции на той же территории действовало (согласно тому же отчету) 1325 храмов. Иными словами, еще до начала Большого террора в 95% храмов нашей земли уже была пресечена богослужebная и приходская жизнь.

Архиепископ Саратовский Афанасий (Малинин) был арестован летом 1935 года, его преемник архиепископ Серафим (Силичев) — 28 марта 1936 года, назначенный тому на смену епископ Вениамин (Иванов) — 18 сентября 1937 года. 15 сентября 1937 года был расстрелян находившийся в лагере архиепископ Серафим, чуть более чем через месяц, в последних числах октября, в саратовской тюрьме был расстрелян епископ Вениамин. Архиепископ Афанасий скончался в архангельской ссылке 27 мая 1939 года. В живых и на свободе остался только престарелый и тяжело больной архиепископ Саратовский и Петровский Досифей

(Протопопов), который еще с 1927 года находился на покое и епархией не управлял.

Викарный епископ Аткарский Николай (Парфёнов) был арестован 29 декабря 1936 года и скончался 20 января 1939 года в тюрьме города Владимира. Балашовская кафедра после ареста 13 февраля 1930 года епископа Иакова (Маскаева) так и не была замещена, сам священномученик Иаков был расстрелян 29 июля 1937 года. Последний Вольский епископ Сергей (Куминский) был переведен 14 апреля 1936 года в город Ачинск викарием Красноярской епархии, где и был расстрелян 11 декабря 1937 года. Петровское викариатство не замещалось с 1928 года — после перевода епископа Андрея (Комарова) в Вольск. Епископ Покровский Павел (Флеринский) с 1936 года находился на покое по болезни после отбытия пятилетнего лагерного срока, жил в Казани и викариатством не управлял. Скончался он 14 октября 1940 года там же, в Казани. Последний Пугачевский епископ Стефан (Виноградов) был арестован в декабре 1935 года, 18 мая 1936 года приговорен к заключению в лагерь и 3 января 1938 года расстрелян в лагере под Томском.

Таким образом, к моменту начала войны из всех саратовских архиереев уцелел лишь тяжело больной архиепископ Досифей, и церковное управление в пределах Саратовской епархии фактически не существовало. Кроме того, в Куйбышеве, нынешней Самаре, на покое жил бывший Вольский викарий Саратовской епархии архиепископ Андрей (Комаров), 27 апреля 1939 года уволенный от управления Астраханской епархией. Владыка служил в Покровском храме Куйбышева, и из этого единственного храма состояла на тот момент вся Куйбышевская епархия.

Саратовской епархии повезло еще меньше — постановлением Саратовского горсовета от 17 июня 1939 года была закрыта церковь в честь Сошествия Святого Духа на апостолов. По всей видимости, это был последний православный

приход на территории Саратовской области и АССР НП, в котором легально продолжались богослужения. Возможно, кто-то из уцелевших и находившихся на свободе священников продолжал служить дома — из материалов следственных дел известно, что дома у некоторых священников хранились антиминсы их разоренных церквей, но открытое совершение Евхаристии в нашей епархии с лета 1939 года прервалось. В ряде районов области перед началом войны отмечалось нелегальное совершение треб — крещений, отпеваний, молебнов, но официальной регистрации эти немногочисленные пастыри не имели.

Таким образом, к началу 1940-х годов территория Саратовской епархии представляла собой в духовном отношении выжженную пустыню, лишённую как законного церковного управления, так и открытого совершения таинств Церкви. Слава Богу, этот период продлился недолго, но церковный организм на нашей земле был в эти годы практически обезглавлен.

«Затишье» в гонениях после конца 1938 года, когда НКВД СССР возглавил Л. П. Берия, коснулось и Церкви — некоторые священники из числа тех, кто пережил Большой террор, смогли вернуться в родные места. Так, весной 1939 года из казахстанской ссылки в Саратов вернулся пугачевский священник Иоанн Заседателев, чей срок ссылки закончился еще в сентябре 1937 года, но которого так и не отпустили на свободу.

Начавшаяся война действительно заставила гонителей несколько скорректировать свои планы относительно полного истребления религии в СССР, но эти планы никогда вплоть до самого конца советской власти не отменялись вовсе.

В тот же самый день, когда нацистская Германия напала на СССР, 22 июня 1941 года, Управление НКВД по Московской области выдало ордер на арест иеромонаха Феодора

(Богоявленского), настоятеля храма в селе Язвище. У отца Феодора к тому времени был за плечами трехгодичный лагерный срок, и его несколько раз пытались принудить к «секретному сотрудничеству» с НКВД, то есть стать осведомителем «органов». Убедившись в бесплодности своих попыток повлиять в нужном им ключе на священника, гонители арестовали его. Обвинение в «проведении пораженческой агитации» в условиях военного времени было практически гарантированным смертным приговором, но следователям мало было обвинить самого отца Феодора — им были необходимы имена его духовных детей из подпольных общин, которые он окормлял. Следствие велось сначала в Москве, а затем, когда немцы стали стремительно приближаться к столице, иеромонах Феодор в конце июля 1941 года был перевезен в Саратов. В течение долгого времени его ежедневно вызывали на допросы ночью, не давали спать и подвергали пыткам.

В одной с ним камере саратовской тюрьмы оказался еще один московский арестант — оставшийся без кафедры архиепископ Николай (Могилевский). Он был арестован 27 июня и также этапирован в Саратов из-за немецкой угрозы Москве. Позже он вспоминал: «Отца Феодора ежедневно в течение долгого времени вызывали ночью на допросы, не давая ему нарочно спать, и там избивали и топтали ногами. Один раз его приволокли с допроса с окровавленным лицом, часть бороды вместе с кожей у него была вырвана. Мучили они его за то, что он упорно ничего не отвечал им, несмотря на пытки. Ни одного слова. Они требовали, чтобы он назвал фамилии всех духовных детей и других лиц, с которыми он общался». Архиепископ Николай был приговорен к 5 годам ссылки в Казахстан и отправлен в город Челкар Актюбинской области, где чудом остался жив.

12 ноября 1941 года УНКВД по Саратовской области были арестованы насельницы подпольного женского монастыря,

существовавшего в Саратове после ликвидации 14 сентября 1927 года трудовой артели, организованной вместо упраздненного еще в 1920 году Крестовоздвиженского женского монастыря.

А примерно через месяц, 9 декабря, Патриарший Местоблюститель митрополит Московский Сергей (Страгородский) подписывает указ о назначении архиепископа Андрея (Комарова) на Саратовскую кафедру. Формально «вдовство» кафедры закончилось, однако довольно быстро владыка Андрей выясняет, что ехать ему некуда, — в епархии нет не только кафедрального собора, но вообще ни одного храма, служить негде. И он, оставаясь до поры в Куйбышеве, начинает ходатайство о возвращении Церкви хотя бы каких-то храмов. Ему понадобился почти год для того, чтобы был достигнут первый успех: 8 октября 1942 года была совершена первая Литургия в возвращенном Церкви Свято-Троицком «Старом» соборе Саратова. Епархия обрела свой первый храм! В последующие годы было открыто еще несколько храмов — в Вольске (в 1943 г.), Ртищеве, Петровске (оба в 1944 г.) и Пугачеве (в 1945 г.). С одной стороны, это свидетельствовало о том, что власти, пусть и по минимуму, начали снижать давление на Церковь. С другой же — на эти четыре открытых храма пришлось 58 ходатайств об открытии храмов, поступивших в течение военных лет от верующих Саратовской области, которые удовлетворены не были.

25 марта 1942 года на 75-м году жизни скончался архиепископ Саратовский Досифей. Его отпевал находившийся в Саратове в ссылке петроградский протоиерей Николай Чуков, будущий архиепископ Саратовский (с 1945 г. — митрополит Ленинградский) Григорий. Как свидетельствует его рапорт митрополиту Сергию, «гражданские власти, констатировавшие смерть, нашли ненужным вскрытие и выдали пасхальную ризницу для облачения тела, которое на машине было перевезено на кладбище, где и предано земле...



при очень большом стечении верующих». Но в то же самое время, когда власти дали похоронить почившего святителя, да еще и выдали для этого облачение, в саратовской тюрьме пытали игумению Антонию (Заборскую), иеромонаха Феодора (Богоявленского) и других христиан. Матушка Антония, не выдержав пыток, скончалась в тюрьме 5 июня 1942 года, регент общины монахиня Варвара (Глотова) была приговорена к смертной казни, четыре сестры получили десятилетние лагерные сроки. Отец Феодор, выдержав все пытки, был 26 июня 1943 года приговорен к 5 годам ссылки в Красноярский край, но его здоровье уже было непоправимо подорвано, и 19 июля он умер в пересыльной тюрьме Балашова.

Его сокамерник, архиепископ Николай, был досрочно освобожден из ссылки 19 мая 1945 года, перед Поместным Собором Русской Православной Церкви. Возможно, на его судьбу повлиял документ, поданный еще осенью 1943 года митрополитом Сергием (Страгородским) И. В. Сталину, — список 26 репрессированных деятелей Русской Церкви, которых он «желал бы привлечь к церковной работе» и об освобождении которых Местоблюститель ходатайствовал. Патриарх Сергей умер, так и не узнав, что из 26 человек (24 архиерея, 1 архимандрит и 1 иеромонах) в живых к тому времени остался только святитель Николай — все остальные были расстреляны еще в конце 1930-х годов.

8 марта 1943 года в инвалидном лагере на станции Антибес (на территории современной Кемеровской области), принадлежавшем к системе Мариинских лагерей, от истощения умер Николай Николаевич Фиолетов — бывший профессор Саратовского государственного университета, выдающийся юрист, прекрасный лектор и одновременно — замечательный богослов, специалист по каноническому праву. Много лет Николай Николаевич, сын священника Саратовской епархии, воспитанник Саратовской семинарии, отдал юридической

защите Церкви в начавшихся гонениях. Свой более чем двадцатилетний опыт подпольной катехизаторской работы и защиты христианского учения профессор Фиолетов обобщил в работе, оставшейся, к сожалению, незавершенной — «Очерки христианской апологетики». Книга увидела свет только в 1992 году. 25 июня 1941 года Николай Николаевич был арестован в последний раз и из лагерей уже не вернулся.

18 сентября 1941 года в Пугачеве был арестован священномученик Иоанн Заседателей. В конце 1930-х годов ему было разрешено вернуться из ссылки, а теперь, после того как священник возбудил ходатайство о возобновлении богослужений в храме в честь Рождества Пресвятой Богородицы, где он служил до самого закрытия храма в 1932 году, он был вновь арестован. Еще 2 апреля горсовет Пугачева принял решение о признании храма «аварийным» (хотя зданию было меньше полувека, да и разрушать его пришлось больше 10 лет), а священник 14 марта 1942 года был приговорен к 10 годам концлагеря. Условия, в которых содержали 78-летнего старца, были таковы, что до лагеря его не довезли — он скончался на лагерном этапе.

Так практически одновременно с открытием храма в Саратове (8 октября 1942 г.) мучеником стал священник, пытавшийся открыть храм в Пугачеве (29 октября). Храм в Пугачеве в честь Воскресения Христова был передан верующим 6 апреля 1945 года.

Сегодня и иерей Иоанн, и иеромонах Феодор почитаются Вселенской Церковью в лике святых новомучеников и исповедников Церкви Русской; их имена внесены в список Собора Саратовских святых. В лике святых прославлен и владыка Николай (Могилевский), ставший позднее митрополитом Алма-Атинским и Казахстанским. Его святые мощи почивают в Свято-Никольском кафедральном соборе города Алматы.

После войны верующие неоднократно обращались к властям с просьбами об открытии Духосошестввенского храма, и только 2 января 1948 года горисполком вынес решение: «Ходатайство группы верующих об открытии Духосошестввенской церкви удовлетворить». При активной помощи епископа Саратовского и Вольского Бориса (Вика) церковь была возрождена. На последующие 42 года в почти миллионном городе было всего два храма.

При этом необходимо помнить, что, по данным уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Саратовской области, на конец 1944 года в Саратовской области на учете состояло 225 церквей и молитвенных зданий. А это означает, что более тысячи храмов были не только закрыты, но и уничтожены!

Некоторые храмы, открытые на волне послевоенного «потепления», были позже закрыты — в частности, Свято-Троицкий храм села Золотое Красноармейского района. Его окончательно вернули верующим лишь в 1989 году. К 1955 году число храмов на территории Саратовской области достигло 15 (и это при населении в два с лишним миллиона человек!) и оставалось таковым до самого окончания гонений в 1989 году.

Весной 1946 года в колонии № 17 недалеко от города Пугачева Саратовской области оперативно-чекистский отдел УИТЛК УМВД по Саратовской области начал разработку дела № 150/46, которое оказалось уникальным на фоне советской лагерной действительности. Одним из обвиняемых по этому делу проходил иеромонах Никита, в миру Николай Петрович Сапожников, приговоренный Духовницким районным судом Саратовской области к 5 годам заключения в 1945 году за нарушение пропускного режима (он отправился в Киев к месту своего нового церковного служения, не выправив предварительно в органах МВД соответствующий пропуск). Это был четвертый лагерный срок отца Никиты,

причем с третьего срока заключения он освободился всего за два года до этого — в 1943 году. После рассмотрения 12 октября 1946 года Специальным лагерным судом лагерей и колоний УМВД по Саратовской области сфабрикованного дела пятилетний срок заключения для отца Никиты превратился в десятилетний, который он отбыл полностью. К тому времени, когда в 1956 году иеромонах Никита вышел-таки на свободу, он провел в лагерях и ссылках в общей сложности 27 полных лет! Уникальность же пятого (!) следственного дела отца Никиты была в том, что после освобождения страдалец принялся хлопотать о пересмотре дела и отмене судимости. Первый раз он подал подобное ходатайство в 1954 году, будучи в заключении, и получил отказ. В течение девяти лет после освобождения старец, продолжавший искренне и совершенно по-детски верить в возможность добиться справедливости от советской карательной системы, искал правды и сумел все же добиться ее — 3 марта 1965 года Верховный суд СССР отменил вынесенный в 1946 году приговор в отношении Сапожникова Николая Петровича и дело о нем прекратил производством за отсутствием в действиях отца Никиты состава преступления. Сам иеромонах Никита, принявший в 1970 году схиму с именем Никандр, мирно скончался 7 октября 1974 года в возрасте 83 лет.

16 ноября 1947 года возобновила свою работу Саратовская духовная семинария. Она оказалась единственным духовным учебным заведением на огромной территории — в ее стенах обучались воспитанники из 11 епархий. Необходимо понимать, что 11 епархий не были тождественны 11 областям или республикам РСФСР — в наступившее время нового гонения на Церковь из-за невозможности назначить новых архиереев епархии приходилось объединять, и границы епархий тех лет отнюдь не совпадали с административно-территориальным делением СССР. В частности, после перевода в 1949 году из Саратова

(вследствие истории с «Саратовской купелью») епископа Бориса (Вика), открывавшего Саратовскую семинарию, сменивший его Преосвященный Филипп (Ставицкий), архиепископ Астраханский и Сталинградский, получил титул «Астраханский, Сталинградский и Саратовский» — вся огромная территория Нижней Волги вошла в пределы одной-единственной епархии.

«Саратовская купель» — так среди историков неофициально именуется совершение на Богоявление 1949 года Великого освящения воды на проруби, сделанной во льду Волги недалеко от Троицкого собора, в районе современного речного вокзала. После самого водосвятия состоялось традиционное крещенское купание в проруби. Сохранившаяся фотография запечатлела многотысячную толпу людей, пришедших «на иордань», — безмолвный ответ верующего русского народа на все десятилетия притеснений веры и государственной пропаганды атеизма.

Выводы из произошедшего были сделаны властями незамедлительно — организовавший «порнографическое действо... юродствующих кликуш и мракобесов» епископ был через месяц переведен на другую кафедру, «Правда» опубликовала фельетон «Саратовская купель» (по этому заголовку и именуют сегодня всю историю с водосвятием на Волге), задавший тон кампании в печати, а «из центра» обрушился целый комплекс административных мер не только против духовенства и верующих, но и против представителей местных органов власти.

В стране начался новый виток антицерковных репрессий. Особенно это стало заметно после прихода к власти в 1953 году Н. С. Хрущева. «Оттепель», начавшаяся надеждами на изменение политики советской власти, обернулась для Церкви новыми гонениями. 30 мая 1961 года была закрыта Саратовская духовная семинария, и не возобновляла своей деятельности до осени 1992 года.

Сегодня, когда мы обращаемся к опыту столетия, минувшего со дня начала гонения, мы видим, что подвиг святых новомучеников и исповедников Церкви Русской оказался поистине тем семенем, из которого, несмотря на все усилия гонителей (вплоть до попыток предать забвению Имя Божие на нашей земле), выросло новое дерево, — и мы видим не только возрождение административной структуры Церкви и восстановление храмов, в которых вновь совершается богослужение, но гораздо большее — люди, выросшие в той самой выжженной духовной пустыне, в которую превратились многие области нашей Родины, несмотря на десятилетия безбожия все же обращаются к Богу. Пусть же подвиг новомучеников, ценой своих страданий и крови давших нам, сегодняшним, возможность открытого церковного служения, не будет забыт ни нашим поколением, ни грядущими.

*Протоиерей Михаил ВОРОБЬЕВ,  
член Епархиальной комиссии по канонизации  
подвижников благочестия Саратовской епархии,  
МАНСВЕТОВА Е.Г.,  
кандидат физико-математических наук,  
старший научный сотрудник ИРЭ РАН (г. Фрязино)*

## **История одного поповича. МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ Ф. С. МАНСВЕТОВА**

Первая волна русской эмиграции выбросила за пределы Отечества миллионы людей всех общественных групп и сословий. На разных континентах, в самых непривычных природных и социальных ландшафтах оказались представители аристократии, интеллигенции, буржуазии, духовенства, простые крестьяне, старообрядцы, сектанты разных толков — от духоборов до толстовцев. Однако ядро этой первой волны составили политики, функционеры различных партий, которым в стране победившего социализма не приходилось ждать ничего, кроме расстрела или бесконечных скитаний по лагерям и ссылкам. Большевики, как их вождь В. И. Ульянов-Ленин, не терпели никакой конкуренции. Поэтому уезжать навсегда из России приходилось и вчерашним союзникам и попутчикам: социал-демократам, трудовикам, эсерам. Политиками в начале XX века волей-неволей тоже становились люди самого разного социального происхождения. Наш рассказ об одном из видных деятелей политической эмиграции первой волны — эсере Федоре Мансветове, сыне сельского священника протоиерея Казанской церкви села Вязовка Вольского уезда Севериана Петровича Мансветова.

### **Семейные университеты**

Протоиерей Севериан Петрович Мансветов происходил из старинного священнического рода. Самым старшим представителем этого рода, которого удалось отыскать, был

священник Аввакум, служивший в начале 1830-х годов в селе Салтыковка Сердобского уезда<sup>1</sup>. Сестра Федора Вера Севериановна Мансветова в своих воспоминаниях приводит его фамилию — Качев. В это время он имел трех сыновей, обучавшихся в Петровском духовном училище и переведенных впоследствии в Саратовское духовное училище. Старший — Алексей, 1816 года рождения, второй — Петр, 1817 года рождения, третий — Александр, 1818 года рождения<sup>2</sup>. В документе 1832 года все трое носят фамилию Мансветовы. Однако Вера Севериановна называет одного из братьев Небосклонным, а другого Горизонтовым. Возможно, фамилии были переменены позже, во время обучения братьев в Саратовском духовном училище.

По окончании духовного училища Петр Аввакумович поступает в Саратовскую духовную семинарию. Возможно, там же будут обучаться его братья. В это время в семье происходят неблагоприятные перемены. Отец Аввакум за некое прегрешение отрешается от должности, из-за чего семейный бюджет резко оскудевает<sup>3</sup>.

Необходимость кормить отца, страдающую истерией мать, содержать братьев, продолжающих обучение, вынуждает Петра Мансветова покинуть семинарию. Вступив в брак, он получает диаконское место в селе Белый Ключ Хвальинского уезда. 2 августа 1852 года его жена матушка Серафима разрешается от бремени мальчиком, которому дают редкое имя Севериан.

В семье дьякона Петра было еще двое детей: дочь Мария, которая впоследствии жила в селе Разбойщина, и младший сын Владимир (1860 г. р.), окончивший только духовное училище и служивший псаломщиком в селе Барнуковка Вольского уезда.

<sup>1</sup> См.: ГАСО. Ф. 135. Оп. 1. Ед. хр. 10025.

<sup>2</sup> См.: Там же.

<sup>3</sup> См.: ГАСО. Ф. 135. Оп. 1. Ед. хр. 862.



2 июня 1874 года двадцатидвухлетний Севериан Мансветов оканчивает курс в Саратовской духовной семинарии с аттестатом второго разряда. С февраля 1875 года по сентябрь 1876 года Севериан Петрович служит учителем в Рокотовке, пригородной деревне Саратова. Затем до июня 1877 года служит учителем в частном пансионе в немецкой колонии Екатериненштадт (ныне г. Маркс).

После женитьбы на Елене Васильевне Никольской Севериан Петрович 13 августа 1877 Преосвященным Тихоном (Покровским) был рукоположен в сан священника и направлен для служения в Казанскую церковь села Вязовка Вольского уезда.

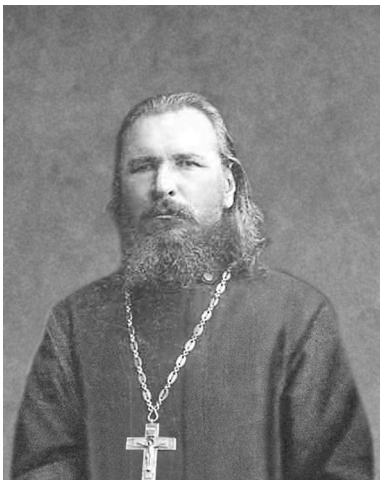
Теща С. П. Мансветова Анна Федоровна Раева-Никольская рано умерла от тифа, оставив сиротами пятерых сыновей и дочь Елену. Сыновья, обучавшиеся в Саратовской духовной семинарии, были слишком молоды для того, чтобы принять священный сан, поэтому после смерти священника Василия Никольского место было закреплено за единственной дочерью Еленой Васильевной, которая и вышла замуж за С. П. Мансветова.

Елена Васильевна росла сиротой. Ее учил в Саратове дядя Петр Федорович Раевский, у которого она и жила, исполняя обязанности прислуги. Елена Васильевна окончила Первое Саратовское женское епархиальное училище, после чего еще два года обучалась на двухгодичных педагогических курсах в городе Вольске. После этого она получила аттестат на право быть учительницей начальной школы и была на этой должности в родном селе на протяжении двадцати шести лет<sup>4</sup>.

Как отмечает В. С. Мансветова, на ее отца оказали большое влияние семьи его родственников, Чернышевских и Раевых. Своему отцу она дает лаконичную, но ясную и полную

---

<sup>4</sup> См.: Мансветова В. С. Воспоминания. Машинопись. 1978 г. С. 26. Архив прот. М. Воробьева.



*Протоиерей Севериан  
Петрович Мансветов. 1908 г.*

характеристику: «Человек он был крепкого здоровья, энергичный, инициативный, работоспособный»<sup>5</sup>.

Село Вязовка на рубеже XIX и XX столетий было самым передовым среди сел Вольского уезда в деле народного просвещения. Во многом это было обусловлено строительством новых школьных зданий и тщательным подбором преподавателей. Это и стало главным результатом жизни протоиерея Севериана Мансветова.

В семье протоиерея Севериана Петровича Мансветова было девять человек детей: Александр (1878 г. р.), Петр (1880 г. р.), Алексей (1884 г. р.), Федор (1887 г. р.), Надежда (1889 г. р.), Анна (1891 г. р.), Николай (1894 г. р.), София (1896 г. р.) и Вера (1899 г. р.). Еще два ребенка умерли в младенческом возрасте.

Федор Мансветов, родившийся 22 мая 1887 года<sup>6</sup>, был четвертым ребенком в семье. Восприемниками при крещении, совершенном в Казанской церкви села Вязовка его родным отцом протоиереем Северианом Мансветовым, были тайный советник Александр Федорович Раев и девица Анастасия Михайловна Лохова. Как и подобало попovichу, начальное образование Федор получил в Вольском

<sup>5</sup> Мансветова В.С. Воспоминания.

<sup>6</sup> См.: Центральный Исторический архив г. Москвы (далее ЦИАМ). Ф. 417. Оп. 18. Ед. хр. 776. В анкете, составленной собственноручно Федором Мансветовым, так же как и в выписке из метрической книги Казанской церкви с. Вязовка, дата рождения указана как 22 мая 1887 г. Однако в удостоверении, выданном канцелярией Московского Коммерческого института, дата рождения Федора Мансветова – 22 июля 1887 г.



*Школа в с. Вязовка Вольского района, построенная протоиереем Северианом Мансветовым*

духовном училище, которое окончил по первому разряду в 1902 году<sup>7</sup>. Поприще приходского священника пятнадцатилетнему подростку представляется непривлекательным. В отличие от старших братьев, обучавшихся в Саратовской духовной семинарии, отец отдает его в Вольское реальное училище. Внушительный облик вязовского поповича рисует в своих воспоминаниях его одноклассник Михаил Шмуккер: «На силомере, появившемся в гимнастическом зале, я, пятнадцатилетний мальчишка, вытянул 15 пудов (245,7 кг). Столько же выжал и другой ученик пятого класса Федор Мансветов из села Вязовка Вольского уезда. Он поступил в пятый класс. Великан ростом, он всегда нагибался перед учителями, выше которых был на голову»<sup>8</sup>. Высокий рост

<sup>7</sup> См.: Саратовские епархиальные ведомости. 1902. № 14. С. 392.

<sup>8</sup> Шмуккер М.М. Семейная хроника. Воспоминания. Машинопись. Б. г. С. 81. Фонды Вольского краеведческого музея.

и физическая сила Федора Мансветова найдут отражение в документах охранного отделения, в которых он будет проходить под кличкой «Великан».

Обучение в Вольске в значительной степени повлияло на мировоззрение Федора. Здесь он впервые столкнулся с представителями революционно настроенной молодежи и приобрел навыки подпольной работы.

В годы первой русской революции учащиеся главных учебных заведений Вольска: учительской семинарии, женской гимназии, реального училища — находились в гуще политики. Свободными от революционных настроений оставались только кадетский корпус и духовное училище.

Увлечение политикой подростков, происходивших главным образом из купеческих и мещанских семей, начиналось под влиянием педагогов, не всегда отличавшихся благонадежностью. Так, например, в женской гимназии конспиративный кружок был организован учителем математики Сергеем Ивановичем Бондаревым, носившим странное прозвище «Корень из одиннадцати» и ставшим впоследствии депутатом Первой Государственной Думы от Саратовской губернии (фракция трудовиков). О деятельности этого кружка ярко и интересно рассказывает писатель А. С. Яковлев в автобиографической повести «Ступени».

Дочь преподавателя Вольского кадетского корпуса Евгения Николаевна Аткарская-Соллогуб вспоминает о доставлявшихся из Саратова номерах «Правды» и «Искры», в распространении которых самое активное участие принимала дочь вольского уездного полицмейстера Василия Михайловича Гусева: «Мне лично приходилось приходиться за этой литературой к медицинской сестре З. В. Гусевой в дни ее суточного дежурства в городской больнице... З. В. Гусева была дочерью вольского полицмейстера и, таким образом, была вне подозрений полиции. Полученную литературу мы

обычно прятали в чулки за резинку, благо резинки тогда были круглые...»<sup>9</sup>. Известно, что в соседнем с Соллогубами доме, на месте которого в конце 1980-х годов было построено здание музыкального училища, находилась подпольная типография.

Огромное количество революционной литературы привозили в Вольск студенты московских и петербургских вузов, приезжавшие в родной город на каникулы. Среди них особенно отличались Леонид Лукьянов, Николай Разумов и приемный сын известного вольского врача М. И. Шмуккера Всеволод Юрганов.

В корпорацию преподавателей Вольской учительской семинарии входили социал-демократ А. М. Пинкевич и эсер Н. П. Кулаков. Революционный дух в учительской семинарии ощущался как ни в каком другом учебном заведении Вольска. Учащиеся демонстративно отказывались посещать богослужения в домовый церкви, так что законоучитель священник Александр Попов иногда совершал Литургию в полном одиночестве.

Будущие учителя начальной школы, обучавшиеся в Вольской семинарии, были практически профессиональными пропагандистами. Хорошо знавший дело М. М. Шмуккер, товарищ Ф. Мансветова по реальному училищу, вспоминает: «Разъехавшиеся домой по деревням ученики семинарии весной 1905 г. повезли с собой брошюры, листовки и революционные воззвания. Это были: Петр Татаринцев, Павел Некторов, Трофим и Василий Колотухины, Петр Логачев, Петр Садовов... и многие другие. Из городских семинаристов брошюры и листовки забирали Алексей Колоярцев, Георгий Лошкарев и другие. Благодаря семинаристам, брошюры и листовки попадали во все крупные села (Черкасское, Колояр, Царевщину, Сосновку, Лопуховку,

---

<sup>9</sup> Из семейной хроники. Воспоминания Евгении Николаевны Аткарской. Машинопись. 1978 г. С. 3. Фонды Вольского краеведческого музея.

Воскресенское, Балтай) и даже в соседние уезды Саратовской губернии и села Самарской губернии»<sup>10</sup>.

Февральскую революцию и свержение царя учащиеся встретили полным восторгом. Едва сдерживаемая радость дышала и в сердцах большинства преподавателей, украсивших свои сюртуки красными бантами. Директор учительской семинарии В. М. Гавриловский явился на чтение Манифеста об отречении императора в парадном мундире при всех орденах, предложив всем помолиться о государе<sup>11</sup>.

В Вольской учительской семинарии обучался Федор Панферов, в будущем чекист и видный функционер советской литературы. Среди его деяний, особенно запомнившихся жителям Вольска, — попытка ограбления Владимирского женского монастыря летом 1917 года, закончившаяся, впрочем, полной неудачей<sup>12</sup>.

Не менее активными в отношении революционной деятельности были учащиеся Вольского реального училища, где конспиративный кружок возглавлял учитель П. А. Аникин. В реальном обучались, например, В. В. Старков — один из организаторов «Союза борьбы за освобождение рабочего класса» и товарищ Ленина по сибирской ссылке, и ученый-биолог Б. П. Токин, возглавивший в начале 1918 года в Вольске Комиссию по отделению Церкви от государства<sup>13</sup>.

Мелкие хулиганства вольской революционной молодежи, в которых Федору Мансветову принадлежала далеко не последняя роль, вылились в страшное побоище во время Манифестации 20 октября 1905 года. Приведем описание этих событий, сделанное дочерью преподавателя Вольско-

<sup>10</sup> Шмуккер М. М. Семейная хроника. Воспоминания.

<sup>11</sup> См.: Вольский филиал ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 257. Л. 81.

<sup>12</sup> См.: Известия Вольского Совета Депутатов. № 97. Вольский филиал ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 260. Л. 121.

<sup>13</sup> См.: Вольский филиал ГАСО. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 85. Л. 1.

го кадетского корпуса Н. М. Соллогуба Е. Н. Аткарской-Соллогуб.

«Вспоминается демонстрация учащихся Вольска теплой осенью 1905 г. К зданию Женской гимназии подошла толпа участников демонстрации. Начальница гимназии Власенко А. И., распорядившаяся запретить калитку, поняв бесполезность этого, распорядилась открыть и калитку, и ворота. Демонстранты поднялись на второй этаж в актовЫй зал. После короткого митинга все ученицы влились в поток демонстрантов и пошли по Московской улице с красным флагом. По пути в колонны демонстрантов вливались рабочие маслозавода Малиничева и другие. Подойдя к Соборной площади у берега Волги, мы увидели ряд дворников в одинаковых светлых фартуках со свежестроганными дубинками в руках. Среди этих блюстителей порядка было и много переодетых полицейских.

Кто-то из взрослых, кажется С. И. Бондарев, командовал: «Не стрелять». Толпа остановилась. Скоро началось избивание демонстрантов. Побежали назад, скрываясь в домах. Группа человек в 13–15 забежала в дом врача Богданова... В квартире Богданова было приготовлено убежище в подвале, вход в который был закрыт коврами на полу спальни.

Студент же Яблочников с товарищем укрылись здесь же в доме на Соборной площади на сеновале. Яблочников был найден и убит здесь же во дворе. Получившие побои шли на Глебовскую улицу в городскую больницу за врачебной помощью. Наш уважаемый учитель С. И. Бондарев еще несколько дней приходил на уроки со следами ударов на лице, синяки постепенно сходили»<sup>14</sup>.

Необходимо заметить, что трагический исход Вольской манифестации был простым следствием безответственности педагогов и слабости и малодушия местной власти. Шествие

---

<sup>14</sup> Из семейной хроники. Воспоминания Евгении Николаевны Аткарской. С. 2–3.

было вызвано воодушевлением от Императорского Манифеста от 17 октября 1905 года о даровании гражданских свобод. Секретная телеграмма о Манифесте сделалась достоянием гласности благодаря почтовому чиновнику Александру Яковлеву, в будущем писателю, автору романа «Человек и пустыня» о жизни Вольска в предреволюционные и революционные годы. Как вспоминает М. М. Шмуккер: «Интеллигенция узнала о Манифесте от 17 октября 1905 г. только в среду 19-го октября во время занятий в учебных заведениях. Наиболее сознательные учителя и учащиеся были приглашены к 7 часам вечера 19 октября в помещение казенного общежития семинарии на секретное совещание... Душевный подъем собравшихся был настолько велик, что один только призыв учителей С. И. Бондарева, Н. Х. Снегового и др. ознаменовать полученные свободы и конституцию манифестацией по городу был тут же всеми подхвачен, и все собравшиеся вышли на Садовую улицу...»<sup>15</sup>. Пропев «Марсельезу» перед зданием Полицейского управления на Московской улице и повторив это исполнение у Городской управы, толпа двинулась к Покровской площади, на углу которой стоял дом жандармского полковника Козлова. Далее произошло то, без чего не обходится ни одна российская демонстрация, даже движимая самыми высокими патриотическими чувствами: «Какой-то хулиган выбил снятой с ноги калошей стекло в окне квартиры, чем дал повод к озлоблению со стороны правых граждан города, среди которых ночью произошло свое совещание, как реагировать на выступление молодежи»<sup>16</sup>.

В организации случившегося на следующий день побоища М. М. Шмуккер обвиняет представителей вольского купечества А. П. Малиничева и А. Я. Соловьева, вступивших в сговор с полицмейстером Д. И. Ждан-Пушкиным, который

<sup>15</sup> Из семейной хроники. Воспоминания Е. Н. Аткарской. С. 94–95.

<sup>16</sup> Там же.



поручил «старшему своему сыну, студенту-медику, взять на себя при помощи приданных ему переодетых городских задачу разгона демонстрации и вести антиреволюционную пропаганду против крамольников, которые “не признают Бога и хотят свергнуть царя-батюшку”»<sup>17</sup>.

Как отмечает Шмуккер, лозунги с призывом к свержению самодержавия действительно звучали. И листовки соответствующего содержания разбрасывались. В то же время Манифестация носила ярко выраженный патриотический характер: «Учащиеся трех учебных заведений с многими сотнями примкнувших граждан с развернутыми красными флагами двинулись к центру. На Московской улице многие встретившиеся друг с другом граждане останавливались, поздравляли друг друга с великим праздником. Многие крестились.

— Радость-то какая! Сподобил Господь! Теперь жизнь пойдет светлая, счастливая! Господи!!

Снимали головные уборы, лобызались, как в дни Пасхи, и крестились...»<sup>18</sup>.

Беспорядки, завершившиеся кровопролитием, долго будоражили город. 28 октября родители избитых манифестантов отправили телеграмму премьер-министру графу С. Ю. Витте: «...20 октября вольская полиция с помощью босяков и подговоренных разного рода темных личностей учинила избиение на улицах города наших детей, учащихся разных учебных заведений, и граждан. Один студент Яблочников убит, многие избиты до полусмерти. Покорно просим Ваше Сиятельство назначить самое строгое следствие и предать виновных в избиении совместно с полицией суду». Среди подписавших телеграмму значится имя протоиерея Севериана Мансветова, вступившего за своего сына<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Там же. С. 96.

<sup>18</sup> Там же. С. 97.

<sup>19</sup> См.: ГАРФ. Ф. 102. Оп. 233. 106 ч. 20. Л. 133–134.

Провокационными действиями полиции было возмущено и местное самоуправление. 27 октября в адрес Витте полетела телеграмма за подписью исполняющего должность городского головы И. А. Рейхардта: «20 октября на улицах Вольска подверглись избиению толпой учащиеся реального училища, женской гимназии, другие лица. В экстренном заседании Городской думы, бывшем сегодня с участием всех ведомств и сословий общества, единогласно постановлено просить Ваше Сиятельство оказать свое содействие. Чтобы состоящие на государственной службе должностные лица, если будет установлено, что они при исполнении своих служебных обязанностей при избиении учащихся совершили преступления, были привлечены к судебной ответственности. Так как на заседании некоторыми лицами было заявлено о бездействии и даже участии полиции в избиении. Вместе с тем постановлено также единогласно просить Ваше Сиятельство приказать немедленно прислать в Вольск роту войска в распоряжении воинского начальника...»<sup>20</sup>.

Свой отчет представило и Полицейское управление, постаравшись, как обычно, сгустить краски. 31 октября жандармский подполковник Н. Н. Козлов телеграфировал начальнику корпуса жандармов: «...бастующие реалисты, собравшись в доме врача Шмуккера на Знаменской улице, направились толпой к Женской гимназии, по дороге к ним примкнули ученики семинарии, учителя, учительницы, чиновники и другие лица, причем акцизные чиновники Александров, Ситников и жена священника Тихомирова, подойдя к толпе, раздали красные флаги... Идя по главной улице, демонстранты пели революционные песни, свистели и кричали "Долой царя!", "Долой самодержавие!". Когда демонстранты подошли к Соборной площади, народ услышал крики и... моментально бросился на демонстрантов и принялся их избивать. Избитых много, но серьезно пострада-

<sup>20</sup> ГАРФ. Ф. 102. Оп. 233. 106 ч. 20. Л. 129.



*Федор Мансветов. 1908 г.*

ли только 15 человек, из коих один, а именно студент Петербургского Технологического института Яблочников, вскоре умер. Точных цифр и сведений об избитых доставить не представляется возможным, так как избитых скрывают, и даже городская больница относительно избитых лиц, находящихся там на лечении, сведений не дает...»<sup>21</sup>.

Протесты городской общест-венности и Городской думы не остались неслышанными. Дионисий Иванович Ждан-

Пушкин был снят с должности полицмейстера. На его место был назначен Владимир Васильевич Прушков.

В 1907 году Федор Мансветов оканчивает последний дополнительный класс Вольского реального училища и поступает вольнослушателем на юридический факультет Казанского университета<sup>22</sup>.

В это время он уже целиком погружен в политику, вступает в партию эсеров, занимается пропагандистской деятельностью среди крестьян Вязовки, где он находился до отъезда в Казань. Агентурное донесение за октябрь 1908 года сообщает следующее: «В делах Вольской группы социалистов-революционеров принимают наибольшее участие Иван Федорович Нестеров, окончивший реальное училище, Михаил Михайлович Шмуккер, проживающие

<sup>21</sup> Там же. Л. 130.

<sup>22</sup> См.: ЦИАМ. Ф. 417. Оп. 18. Ед. хр. 776. Автобиография Федора Мансветова. М.М. Шмуккер в воспоминаниях указывает, что Ф. Мансветов обучался, как и он сам, на историко-филологическом факультете.

в г. Вольске, и некто Бауэр, временно выбывший в село Балаково... Связи с вольской группой поддерживают проживающие в селе Сосновка Вольского уезда учитель церковно-приходской школы Немов и в селе Вязовка того же уезда сын священника студент Мансветов и учитель Тиванов, которые широко вели преступную пропаганду среди крестьян в 1907 г. Среди крестьян названных сел есть и некоторые распропагандированные, но каких-либо прочных организаций в виде крестьянских братств не существует...»<sup>23</sup>.

Работа Мансветова и Тиванова была достаточно эффективной. Менее чем через год, в мае 1909 года, агент охраны докладывает: «В селе Вязовка Вольского уезда есть крестьянское братство. Члены его старые партийные работники 1905 г.: Балаев, молоканин, столяр, 40 лет, Михаил, Николай, Григорий Гришанины и Балаев, торговец лавки. Крестьянское братство ранее через учителей Мансветова и Тиванова поддерживало связи с гг. Вольском и Саратовом, в настоящее время связи не имеют, но стараются завести. Братчики через учителя Тиванова получают Петербургскую газету. Тиванов же ими и руководит. У членов братства есть старая нелегальная брошюрная литература, которую они читают, устраивая собрания в доме столяра Балаева...»<sup>24</sup>.

### Казанский университет

О жизни Федора Мансветова в Казани мы узнаем из воспоминаний М. М. Шмуккера.

«Встретившись с Федором Мансветовым, поступившим на тот же историко-филологический факультет, мы договорились жить вместе и скоро нашли комнату в Кошачьем переулке № 5. Дом стоял в глубине небольшого садика из топей. Комната была на втором этаже и выходила одним углом на восток в направлении расположения Кошачьего

<sup>23</sup> ГАРФ. Ф. 102. Оп. 238. 9 ч. 53 л. А. Л. 181–182.

<sup>24</sup> Там же. Л. 45.

переулка, а другим окном — на запад, на забор соседнего домовладения. Плата за комнату была для двоих 10 руб. с подачей два раза в день кипящего самовара»<sup>25</sup>.

Друзья очень быстро нашли единомышленников и с головой ушли в конспиративную работу. При этом Шмуккер вошел в ячейку большевиков, Мансветов же оказался верным приверженцем социалистов-революционеров. Увлечение политикой шло вразрез с обучением в университете. Друзьям не удалось проучиться даже одного семестра. В ноябре 1907 года они были арестованы.

Обстоятельства ареста Федора Мансветова приводятся в донесении Департамента полиции начальника Казанского управления полковника Калинина: «В начале ноября месяца... во вверенное мне Управление поступили агентурные сведения о том, что в Казань прибыл какой-то член Поволжского Областного Комитета партии Социалистов-революционеров, по партийной кличке “Карп”, для совершения по приговору партии террористического акта над Командующим войсками Казанского военного Округа Генерал-Лейтенантом Сандецким... и, наконец, что за окончательной санкцией вышеозначенного приговора партии недавно ездил в Поволжский Областной Комитет другой член этого Комитета, известный наблюдению вверенного мне Управления под кличкой наблюдения “Великан”...

За сим, 17-го ноября по указанию агентуры вверенного мне Управления, подвергнут задержанию и обыску Областник “Великан”, оказавшийся вольнослушателем Казанского Университета Федором Северьяновым Мансветовым, у которого, между прочим, обнаружено письмо из тюрьмы (просмотренное Прокурором Казанского Окружного Суда) от известного Департаменту полиции Михаила Шмуккера, указывающее на его связь с Мансветовым и Неждановым (Граубергом).

<sup>25</sup> *Шмуккер М.М.* Семейная хроника. Воспоминания. С. 114–115.

Все поименованные лица... [названы 14 человек, включая Ф. С. Мансветова] заключены мною под стражу в порядке Охраны»<sup>26</sup>.

Теперь Шмуккеру и Мансветову приходилось делить не уютную комнату с самоваром в Кошачьем переулке, а камеру в Казанской тюрьме.

«В конце декабря 1907 г., — вспоминает М. М. Шмуккер, первоначально сидевший в одиночной камере, — я был вызван в контору тюрьмы и мне было зачитано распоряжение о передаче моего дела из ведомства охраны в департамент полиции и заставили под распоряжением расписаться. Одновременно последовал перевод в общую № 9 камеру тюрьмы... Когда я вошел с вещами в камеру № 9, то увидел в ней около сорока человек. Камера была большая с общими нарами и полками над нарами. Ко мне бросился Ванин.

— Миша, и ты здесь, — воскликнул он, пожимая руку. — Смотри-ка, сколько знакомых...

Ванин не отходил от меня.

— Смотри-ка, здесь и Мансветов! Вон он лежит на нарах с книгой в руке, — показал он на Федора.

Осмотревшись, я увидел, что многих знаю. Здесь был и Аткарский (тоже поповский сын, в будущем муж Евгении Соллогуб. — *Авт.*), и Евгений Пославский, от которого вывез типографию, и многие другие, которых видел на тайных собраниях в университете.

Я подошел к Мансветову и, протягивая руку, повторил вопрос ко мне Ванина:

— И ты здесь?!

— Да! И все знакомые здесь! — ответил Федор. — Да и не только знакомые, а просто люди, студенты университета, показавшиеся охранке или полиции чем-то подозрительными.

---

<sup>26</sup> ГАРФ. Ф. 102. Оп. 239. 9 ч. 53 л. А. Л. 45.

— А я думал, — говорю я, — что ты уехал домой, раз университет закрыт. А ты, оказывается, здесь?

— Я собирался воспользоваться свободным временем и сдать экзамен по латыни, да вот не вышло!»<sup>27</sup>.

Камера Казанской тюрьмы, в которой встретились друзья и земляки, стала местом оживленных политических дискуссий. М. М. Шмуккер в документальной повести «Путем Октября» описывает их следующим образом:

«Один из заключенных эсер Мансветов — высокий здоровый мужчина, сидел в кругу молодых членов своей партии и несколько небрежным тоном, как бы вещая непреложные истины, говорил. Вокруг него сидела молодежь.

— Россия — страна Земледельческая! Она такой была и будет. Земледелие у населения — основное занятие. Оно предопределено необозримыми просторами нашей родины, годными под распашку и посев зерновых, и недостаточным количеством ископаемых, находящихся к тому же на далеком расстоянии друг от друга... Россия, как страна земледельческая, пойдет к социализму совсем особым путем — через общину, кооперативные товарищества по обработке земли... Что касается данных, взятых из книги Ильина (В. И. Ульянова) “Развитие капитализма в России”, то они не обладают сугубой достоверностью и поэтому не могут быть взяты за основу для решения вопроса о направлении экономического развития в сельском хозяйстве! — с апломбом проговорил Мансветов»<sup>28</sup>.

Для Шмуккера тюремное заключение в Казани закончилось освобождением и возвращением в Вольск. За него ходатайствовал его дядя академик И. И. Янжул, к просьбе которого с пониманием отнесся директор Департамента полиции С. П. Белецкий.

<sup>27</sup> Шмуккер М.М. Семейная хроника. Воспоминания. С. 124–125.

<sup>28</sup> Шмуккер М.М. Путем Октября. Машинопись. Б. г. Вольская центральная библиотека. Отдел редких книг.

Федора Мансветова ожидала иная участь. 14 января 1908 года после рассмотрения дела Особым совещанием министр внутренних дел П. А. Столыпин подписывает постановление о его высылке на четыре года в Туруханский край.

Заступиться за него мог только отец. В архиве Департамента полиции хранится несколько прошений протоиерея Севериана Мансветова с просьбой отпустить сына за границу для лечения. Первое из них датировано 15 января 1908 года. Отец Севериан пишет:

«Его Высокопревосходительству, Господину Министру  
Внутренних дел

Саратовской губернии Вольского уезда, села Вязовки  
Священника Севериана Мансветова

#### Прошение

Сын мой Федор Мансветов, вольнослушатель Казанского Университета, был арестован 17 ноября 1907 года и содержался в порядке охраны в Казанской тюрьме, но с 31 декабря переведен в уездную Мамадышскую тюрьму. Насколько мне известно, его обвиняют по подозрению в принадлежности к одной из запрещенных партий. Но как сообщил мне сын, никаких данных к подобному обвинению не имеется, что он постарался доказать на бывших допросах; при бывших у него обысках ничего запрещенного не найдено. Дело сына моего в настоящее время передано в Особое совещание при Министерстве Внутренних дел.

Пребывание его в тюрьме в продолжение двух месяцев сильно отразилось на его здоровье, а тяжелые условия грозящей высылки вконец подорвут его силы. Поэтому имею честь почтительнейше просить Ваше Высокопревосходительство разрешить моему сыну для поправления своего здоровья, если он не может быть освобожден из-под стражи, отправиться за границу для соответствующего лечения. При сим имею честь доложить, что 15 сего января мною подано



прошение Его Превосходительству Господину Казанскому Губернатору о назначении комиссии из врачей для определения состояния здоровья сына моего, протокол которой будет представлен в установленном порядке.

1908 года января 15 дня.

Саратовской губернии, Вольского уезда, села Вязовки Священник Севериан Мансветов».

Резолюция министра внутренних дел была лаконичной: «Оставить без последствий, так как ходатайство сообщников Мансветова о разрешении выезда за границу Министром В. Д. отклонено»<sup>29</sup>.

Столь же решительно были отклонены обращения Севериана Петровича Мансветова к товарищу министра внутренних дел Макарову, Казанскому губернатору М. В. Стрижевскому. Вязовского «Великана» ожидала Сибирь.

### **«Во глубине сибирских руд»**

М. М. Шмуккер, счастливо избежавший сибирской ссылки, в документальной повести «Путем Октября» изображает своего друга Мансветова мужественным человеком, не переставшим бороться за справедливость и в положении ссыльного.

Тем не менее перед отправкой в Туруханск в красноярской тюрьме Мансветов держал себя уже не непогрешимым апологетом народнических идей, привыкшим видеть вокруг себя покорных слушателей, жадно ловящих каждое его слово, а таким же человеком, как и все, с разбитыми надеждами на ближайшие годы, разобренным с родными и обреченным на общую с ними судьбу»<sup>30</sup>.

Из Красноярска Федор Мансветов был переведен на поселение за тысячу верст на север в село Мирное, где в январе 1912 года завершается срок его ссылки.

<sup>29</sup> ГАРФ. Ф. 102. Д. 5. Оп. 143. Д. 2604. Ч. 5.

<sup>30</sup> Шмуккер М. М. Путем Октября. С. 176.

Нелегкую жизнь ссыльного скрашивало знакомство с фельдшерницей Софьей Амвросьевной Трушковской, дочерью сосланного в 1879 году в Восточную Сибирь за революционную работу киевского рабочего Амвросия Мартыновича Трушковского<sup>31</sup>.

По данным охранки, будущий тесть Мансветова «проникнут воззрениями социал-революционеров, прикосновен к делу о покушении социалистов на ограбление Житомирской почты и денежного ящика Курского полка. Под его руководством составился особый железнодорожный кружок, который распространял преступные издания между мастеровыми и рабочими»<sup>32</sup>. 21 октября 1879 года Амвросий Трушковский по распоряжению Киевского, Подольского и Волынского генерал-губернатора «за намерение составить специальное революционное сообщество из рабочей среды» выслан из Киева в Восточную Сибирь. С 25 марта 1882 года проживал в городе Минусинске Енисейской губернии<sup>33</sup>.

Отправляясь в ссылку, Трушковский пожелал взять с собой жену Дарью Федоровну с малолетним сыном Михаилом. Прошение об этом было подано в 1880 году во время пребывания А. М. Трушковского в мценской тюрьме<sup>34</sup>, где родился второй ребенок — дочь Пелагия. Испытание Сибирью для семьи киевского революционера не оказалось непереносимым. Как отмечает в своих воспоминаниях его дочь: «Мой отец сделался механиком, столяром, скульптором, за-

<sup>31</sup> См.: Деятели революционного движения в России: Библиографический словарь: От предшественников декабристов до падения царизма / Под ред. Вл. Виленского-Сибирякова, Ф. Кона, А. А. Шиловой [и др.]; Всесоюзное общество политических каторжан и ссыльно-поселенцев. М.: Всесоюз. о-во полит. каторжан и ссыльно-поселенцев, 1927–1934. Т. 2: Семидесятые годы. Вып. 4: С — Я / Сост. А. А. Шилов, М. Г. Карнаухова. 1932. Стб. 1393–2156.

<sup>32</sup> ГАРФ. Ф. 109. Оп. 230. Ед. хр. 8593.

<sup>33</sup> См.: Там же.

<sup>34</sup> См.: Там же.

нимаясь отливкой статуэток и т. п. Благодаря его талантам, он скоро стал в этой глуши незаменимым человеком и имел работы больше, чем мог сделать. Жители города, крестьяне из области, номады — татары, сойоты и другие, — все были его клиентами, часто за многие сотни миль приезжавшие со своими работами или увозившие его из города. Сибиряки, как русские, так и инородцы, всегда легко и охотно передвигались, не смущаясь огромными расстояниями. Благодаря такому положению мы жили очень хорошо»<sup>35</sup>.

9 сентября 1886 года заканчивался срок ссылки Трушковского. 25 мая он подал прошение на имя товарища министра внутренних дел, заведующего полицией о предоставлении материальной помощи для возвращения в Киев. «Обращаюсь к Вашему Превосходительству, — писал Трушковский, — с просьбой оказать мне и моему семейству содействие, по личному Вашему усмотрению, назначением денежного пособия на проезд до города Киева. Личных средств для этой цели я не имею. И будь холостым, я не стал бы беспокоить Ваше Превосходительство просьбой о материальной помощи. Но у меня слабая здоровьем жена и трое детей, из которых старшему восемь лет. Отправиться в Киев с семейством этапным порядком не считаю возможным. Моя жена и дети во время следования этапным порядком и пребывания в тюрьмах, да еще осенью и зимой, нисколько не гарантированы от тех болезней с печальным исходом, которые царят в тюрьмах и на этапах»<sup>36</sup>.

Простение о денежном вспомоществовании осталось без ответа. Подорвавший свое здоровье Трушковский не решился возвращаться без семьи и оставался в Сибири до самой своей смерти в 1896 году. На руках у его вдовы осталось пятеро детей<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> *Трушковская С.А.* Мой отец — Ленин. Машинопись. 1944 г. С. 3.

<sup>36</sup> ГАРФ. Ф. 102. 3-е дел-во. Оп. 92. 1894 г. Д. 22. Л. А. Ч. 89.

<sup>37</sup> См.: *Трушковская С.А.* Мой отец — Ленин. С. 3.

Следует заметить, что существует иная версия биографии Амвросия Мартыновича Трушковского. В политическом обзоре исполняющего должность начальника Томского жандармского управления за 1888 год говорится о выпускнице Томской женской гимназии некоей Софье Буяновер, которая «вышла замуж за политического ссыльного Трушковского»<sup>38</sup>. Кроме того, существует донесение охранки, согласно которому «в 1887 году проживал в Цурихе какой-то Трушковский, вращавшийся среди представителей нашей эмиграции. Есть некоторые основания предполагать в названном лице Киевского мещанина А. М. Трушковского»<sup>39</sup>.

Как бы то ни было, проживавшая в Минусинске Дарья Федоровна Трушковская перебивалась с хлеба на квас, стараясь дать дорогу пятерым детям<sup>40</sup>. Третьим ребенком была дочь Софья, родившаяся 19 февраля 1884 года в Минусинске.

Софья Трушковская окончила Красноярскую фельдшерскую школу и к моменту знакомства с Федором Мансветовым, побывав замужем (фамилия ее первого супруга — Воден), имела сына Викторина (род. 14 сент. 1905 г.)<sup>41</sup>.

В детстве Сонечка Трушковская часто бывала в семье В. И. Ульянова, отбывавшего ссылку в селе Шушенское и часто посещавшего Минусинск.

Вождь мирового пролетариата, дававший вместе с другими ссыльными уроки юной Соне Трушковской, навсегда покорила ее сердце. В известной степени он заменил ей отца. Поэтому свои воспоминания она озаглавила «Мой отец — Ленин». Выучив язык местного населения, девочка часто была переводчицей для будущего вождя мирового проле-

<sup>38</sup> ГАРФ. Ф. 102. 3-е дел-во. Оп. 87. 1889 г. Д. 43. Ч. 58.

<sup>39</sup> ГАРФ. Ф. 102. 3-е дел-во. Оп. 92. 1894 г. Д. 22. Л. А. Ч. 89.

<sup>40</sup> См.: ГАРФ. Ф. 102. 7-е дел-во. Оп. 204. 1907 г. Д. 4281.

<sup>41</sup> См.: Объединение Российских земских и городских деятелей в Чехословацкой Республике. Анкетно-регистрационная карточка № 2350.

тариата, который, по ее словам, серьезно занимался изучением шаманизма. Вместе с Соней он присутствовал на шаманских камланиях, во время которых ему предсказывали великое кровопролитие. Претерпев немало неприятностей от политики своего минусинского друга, который навсегда остался для нее нравственным идеалом, С. А. Мансветова-Трушковская сожалеет о том, что Ленин предпочел политику ученым занятиям<sup>42</sup>.

Сдав экстерном экзамены за курс гимназии, Софья Трушковская перебирается в Красноярск, где оканчивает фельдшерскую школу. Здесь-то и принесли первые плоды зерна революционной борьбы, посеянные Лениным. Революционный характер Сонечки Трушковской проявился уже в ранней юности. Из донесения начальника Енисейского жандармского управления: «Местными агентурными сведениями было установлено, что в городе Красноярске проживает некая Вагина, у которой находится конспиративная квартира партии социал-демократов. На квартире этой проживала одно время Софья Трушковская, выехавшая затем в город Енисейск, а затем переехали Андрей Иванович Жданов и Роза Рихтер. Кроме того, в связи с этой группой был установлен Анатолий Васильевич Байкалов с женой Клавдией»<sup>43</sup>.

10 июня 1907 года был произведен обыск на квартире Екатерины Вагиной, где проживала С. А. Трушковская, а также Алексей Петрович Воден, назвавшийся Андреем Ждановым. Как докладывал начальник Управления полиции: «... на основании негласных сведений, Анатолий и Клавдия Байкаловы, Алексей Воден и София Трушковская принадлежат к партии социал-демократов, состоят в Комитете этой партии, участвуют в военном союзе Красноярского

<sup>42</sup> См.: *Оболенская-Флам Л.* Комитет «Книги для России» // *Летопись американской Руси.* 1912. № 4.

<sup>43</sup> ГАРФ. Ф. 102. 7-е дел-во. Оп. 204. 1907 г. Д. 2. Ч. 16. Вх. 17543.

гарнизона и ведут антиправительственную агитацию среди солдат и рабочих»<sup>44</sup>.

Софья Трушковская была арестована 11 июня 1907 года в Енисейске, куда выехала из Красноярска в гости к сестре Пелагии, вышедшей замуж за дьякона Березина. При ней были обнаружены книги К. Маркса, Ф. Лассаля, К. Каутского, изобличавшие ее в принадлежности к социал-демократической партии. На допросе она показала: «Виновной себя в принадлежности к Красноярской Организации Р. С. Д. Р. П. я не признаю; не признаю себя также виновной в участии в Военном Союзе Красноярского Гарнизона. С Вагиной и Ждановым я ничего общего не имею и ни в каких отношениях близких не состою и взглядов их политических не знаю. Взятая у меня группа “Якутского протеста” — моя, я купила ее здесь на какой-то вечеринке; снимок с четырьмя лицами — не мой, и как он попал, не знаю, так как у нас жило много квартирантов и, вероятно, кто-нибудь оставил... Две фотографические карточки принадлежат бывшему моему жениху Николаю Петровичу Рогадкину, с которым я разошлась уже год тому назад; где он в настоящее время находится, — я не знаю. Взятые у меня письма на четырех с половиной листах — мои; они получены мной от Рогадкина... Больше добавить ничего не имею. Все остальное, предъявленное мне, не мое...»<sup>45</sup>.

29 октября 1907 года Софья Трушковская была выслана в Туруханский край. Жизнь в селе Сумароково, где юная революционерка обосновалась вместе с Алексеем Воденом и другими ссыльными, была насыщенной и интересной. С одной стороны, были оживленные дискуссии с товарищами по ссылке, с другой — участие в Туруханском бунте (впервые описан в статье Я. М. Свердлов), который стал одним из самых крупных событий Первой русской революции в Туруханском крае.

<sup>44</sup> ГАРФ. Ф. 102. 7-е дел-во. Оп. 204. 1907 г. Д. 2. Ч. 16. Вход. 17543.

<sup>45</sup> ГАРФ. Ф. 102. 3-е дел-во. Оп. 87. 1889 г. Д. 43. Ч. 58.

Описание этих приключений сохранилось в донесении полиции: «Воден в Туруханском крае посещала шайку разбойников, когда они были в д. Сумароковой, имела тесное общение с разбойниками Левиным, Самойловым-Орловым и Дроновым; предупредила шайку о желании части ссыльных разоружить ее; была посвящена в дело образования шайки, так как, прощаясь с арестованными Левиным и Каданером, говорила “скоро увидимся”; а через три дня она уже была в рядах шайки. Была в числе 3 намеченных боевой группой для убийства Помощника Пристава Воденикова на случай его приезда в д. Сумароково. Принадлежит к боевой группе; 9 декабря 1908 г. после ухода шайки на собрании высказывалась за желательность грабежа»<sup>46</sup>.

В этом донесении Софья Трушковская названа с фамилией Алексея Водена. Видимо, в промежуток между октябрём 1907 и декабрем 1908 года она венчается с ним в сумароковской церкви.

После подавления Туруханского восстания Трушковскую-Воден переводят в тюрьму города Енисейска, где 10 мая 1909 года рождается сын Владимир. Это уже второй ее ребенок. Первым был сын Викторин, рожденный 14 сентября 1905 года. Отцом Викторина мог быть тот же Алексей Воден. Хотя есть вероятность того, что им мог быть ссыльный Николай Рогадкин, которого на допросе Софья Трушковская называет своим женихом и с которым она, по ее словам, рассталась в 1906 году<sup>47</sup>.

После енисейской тюрьмы она шесть месяцев провела в Назимовском, а 31 мая 1910 года ее опять вернули в Туруханский край. Отсюда в 1910 году она с Алексеем Воденом и двумя детьми возвращалась в Красноярск. Сохранилось ее прошение на имя енисейского губернатора, в котором она просит разрешить ей выезд до окончания срока ссылки, чтобы

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> См.: ГАРФ. Ф. 102. 5-е дел-во. Оп. 143. 1907 г. Д. 2530-1.

успеть на последний пароход периода навигации: «Распоряжением вашего превосходительства от 29 октября 1907 года я подвергнута в административном порядке высылке из города Красноярска сроком на 3 года.

Переживая ужасные материальные лишения, выпавшие мне на долю, с двумя малолетними детьми (старшему четыре с половиной года, младшему 1 год), при суровых климатических условиях Туруханского края, надломили вконец мой и до того расшатанный организм, о чем с очевидной ясностью свидетельствует наличие у меня туберкулеза легких в острой форме.

Присовокупляя же при этом всю трудность предстоящего мне обратного переезда по окончании срока ссылки, а именно: в последних числах месяца октября сего года, т. е. в такую часть года, когда передвижение совершается по зимнему тракту в открытых санях.

Таковые непосильные трудности неизбежно могут стоить жизни малолеток и моей.

А поэтому, в силу вышеприведенных обстоятельств, я имею честь покорнейше просить Вас, Ваше Превосходительство, во имя гуманизма разрешить мне отъезд из места ссылки до закрытия навигации; приурочить таковой хотя бы к отходу последнего казенного парохода. О последующем решении Вашего Превосходительства прошу уведомить меня.

30 мая 1910 г. София Воден. Туруханский край»<sup>48</sup>.

Прошение было удовлетворено, Софья Воден с мужем и детьми возвратилась в Красноярск, где в последний раз сменила фамилию, став женой Федора Мансветова.

Вероятно, Федор поселился в Красноярске сразу же после завершения ссылки. Познакомиться с Софьей Трушковской он мог и в 1908–1909 годах, так как деревни Мирное и Сумароково расположены не особенно далеко

<sup>48</sup> ГАРФ. Ф. 102. 3-е дел-во. Оп. 87. 1889 г. Д. 43. Ч. 58.



друг от друга. В письме его сестры Надежды от 10 марта 1912 года говорится: «Федя из ссылки вышел, живет в Красноярске»<sup>49</sup>.

Брак с Федором Мансветовым был счастливым. Софья Амвросьевна разделила все тяготы нелегкой судьбы своего мужа, переезжая с ним из города в город, из страны в страну, с континента на континент. Федор Северианович усыновил родившихся в браке с Воденом сыновей Викторина и Владимира. Позже в Москве рождаются двое собственных его сыновей: в 1914 году — Лев и в 1917 году (22 февраля) — Глеб<sup>50</sup>.

Отношение Ф. С. Мансветова к семье со временем становилось все более трепетным. Партийные интересы, которым он был беззаветно предан в молодости, постепенно уступали место другим чувствам. Это видно, например, из его письма к лидеру партии эсеров, многолетнему другу, единомышленнику и земляку В. М. Чернову<sup>51</sup> от 9 августа 1927 года: «Мне страшно тяжело это письмо, потому что стою перед двумя бесконечно дорогими для меня обстоятельствами. И очень прошу не думать, что вопрос в сентиментах. Я всю свою сознательную жизнь был неразрывно связан с партией и семьей. Причем неизменно интересы семьи подчинял интересам партии. Сейчас для меня партия, увы, сосредоточилась на том не большом круге лиц, который группируется около Вас. Это так для меня естественно, ибо я был всегда Черновцем — мы только называли себя С. Р.-марксистами. Я понимаю, что теперь в этой маленькой среде особенно важна дисциплина, и в частности поддержка вождя — если мы ее создадим, то можем вновь получить все, что потеряно. И мне так бы хотелось на Ваше письмо ответить — просто “слушаюсь”, а не разводить речей. Но это сверх моих сил. Слишком

<sup>49</sup> Архив Е.Г. Мансветовой.

<sup>50</sup> См.: Объединение Российских земских и городских деятелей в Чехословацкой Республике. Анкетно-регистрационная карточка № 2350.

<sup>51</sup> Родился в 1873 г. в Хвалынске.

у меня сильны и сложны связи с моей семьей. А сейчас поехать одному — это значит нанести мне очень сильный удар по моей семье — я подчеркиваю, по семье, а не только по Софии Амвросьевне... Ведь речь идет не только о жене, но о человеке, который делил со мною все мои революционные дела. Бросить ее сейчас — в настоящем ее состоянии здоровья — это просто разбить вдребезги ее жизнь, и не только физически, но и морально. Поймите ее состояние — если есть риск для нее и семьи, то мы не задумывались пускать ее в дело, а здесь в деле без риска — недоверие»<sup>52</sup>.

### **Московская жизнь. За что боролись?**

14 января 1912 года закончился срок ссылки Федора Мансветова. После недолгого пребывания в Красноярске он перебирается в Москву, о чем в Департамент полиции немедленно докладывает губернатор Енисейска: «Красноярский Полицмейстер донес мне, что окончивший 14 января 1912 г. срок ссылки и гласного надзора полиции в Туруханском крае и находившийся затем на временном жительстве в городе Красноярске сын священника Федор Северианов Мансветов — в первых числах августа текущего года выбыл из Красноярска в гор. Москву, где состоит студентом Коммерческого Института»<sup>53</sup>.

Чувствуя необходимость продолжения образования, Федор действительно становится студентом Московского Коммерческого института. В анкете от 1 мая 1912 года, сохранившейся в его личном деле, он не называет истинную причину ухода из Казанского университета, объясняя его тяжелым материальным положением. Умалчивает он и о ссылке в Туруханск, оставляя эту часть своего жизнеописания весьма лаконичной: «За неимением материальных средств я был принужден оставить Университет впредь

<sup>52</sup> ГАРФ. Ф. 5847. Оп. 2. Ед. хр. 78. Л. 10.

<sup>53</sup> ГАРФ. Ф. 102. Д. 5. Оп. 143. Д. 2604. Ч. 5.

до окончания Высшей школы моих братьев и сестры, и сам занимался частной педагогической деятельностью. Имея теперь материальную возможность поступить в Высшую школу и желая продолжить свое образование по юридическо-экономическому отделению, я решил подать прошение в Коммерческий институт»<sup>54</sup>.

В течение полутора лет Федор мечется между Москвой и Красноярском, где остается его семья. Только в 1914 году семья Мансветовых окончательно переселяется в Москву.

Переезд из Красноярска в Москву проходил в августе 1914 года. Яркое описание мобилизации, перемещения огромного количества солдат находится в воспоминаниях С. А. Трушковской, хранящихся в фондах Дома русского зарубежья имени А. И. Солженицына.

Материальное положение семьи с двумя, а затем с четырьмя детьми до конца обучения Федора оставалось напряженным. Софья Амвросьевна вынуждена была искать работу. Как пишет сестра Федора Надежда: «Федя перебрался из Красноярска в Москву, перевез туда жену и детей, она получила там место фельдшерицы, перешел очень хорошо на 3-й курс, написал прекрасное сочинение, вообще, принялся усердно за учение...»<sup>55</sup>. Принялась за учение и жена Мансветова, продолжив образование в Московском медицинском женском институте.

Ближайшими друзьями Мансветовых стала семья Ф. В. Ленгника, старого знакомого Софьи Амвросьевны по сибирской ссылке. В доме Ленгника Ф. С. Мансветов часто встречался с другими видными представителями большевиков П. Н. Лепешинским и Л. Б. Красиным.

Перебравшись в Москву, Федор Мансветов вновь оказался в гуще политической жизни. Полиция внимательно

<sup>54</sup> ЦИАМ. Ф. 417. Оп. 18. Ед. хр. 776.

<sup>55</sup> Письмо Н.С. Мансветовой П.С. Мансветову от 13.04.1913 г. Личный архив Е.Г. Мансветовой.

следила за его деятельностью, однако в личном деле студента Мансветова из архива Коммерческого института мы не находим никаких документов о его политической неблагонадежности.

Как отмечает в своих воспоминаниях С. А. Мансветова-Трушковская: «Несмотря на войну, никто не верил в возможность близкой революции... Революция грянула неожиданно, и прежде всего неожиданно для самих революционеров, живших в России... Редкие лица, главным образом за границей, предвидели ее, и в том числе в первую очередь Ленин».

Благополучно завершив обучение в Коммерческом институте, Ф. С. Мансветов начинает работу в Московской городской управе. Летом 1917 года он занимает должность инспектора материально-хозяйственной части городской милиции.

В это время у семьи Мансветовых появились первые разочарования в результатах революции. Как писала С. А. Мансветова-Трушковская: «Началась мучительная эпоха. Революция снесла не только весь аппарат царского правительства, но фактически устранила от влияния всю несоциалистическую часть политической жизни. Борьба шла внутри революционной демократии. Была резкая полемика внутри революционных течений и до революции. Но за редким исключением это не отражалось на личных отношениях. Все вместе сидели в тюрьмах, жили в ссылках и за границей. Главное же, споры были теоретическими, словесными. Теперь же за словами были ружья, гранаты, пушки... Тяжелое мучительное состояние. Я продолжала встречаться и с теми и с другими кругами и определенно могу утверждать, что тяжесть такого положения чувствовалась в обоих лагерях. Мой муж и его политические друзья также изредка продолжали встречаться с Ленгником, Лепешинским, Красиным и другими, несмотря на загруженность работой. Лично они не из-

менили друг к другу отношений. Но было видно, что в личных, частных свиданиях они тщательно избегали даже намек на политические темы. Словно какой-то рок уже висел над ними. Словно они подсознательно чувствовали, что скоро-скоро они, друзья по тюрьмам и борьбе с царизмом, начнут стрелять друг в друга, сажать друг друга в тюрьмы...»<sup>56</sup>.

Февральская революция 1917 года принесла с собой всеобщее избирательное право и пропорциональную систему выборов. Именно на такой основе прошли 25 июня 1917 года выборы в Московскую городскую думу, которые принесли успех партии эсеров.

24 сентября 1917 года прошли выборы 48 районных дум. Ф. С. Мансветов был избран гласным 2-й районной думы.

По инициативе большевиков еще до Октябрьского восстания в Москве 27 октября 1917 года на общем собрании гласных всех районных дум был избран новый орган — Совет районных дум, состоявший в основном из рабочих-большевиков. Из его состава было выбрано Бюро народных дум, усиленное шестью рабочими, членами Центрального союза городских служащих и рабочих.

Получив известие о вооруженном восстании большевиков в Петрограде, председатель Московской городской думы В. В. Руднев созвал экстренное заседание Думы, где заявил, что Дума — единственная законная власть в Москве и не станет подчиняться Советам. Для борьбы с большевиками был создан Комитет общественной безопасности во главе с Рудневым. Вооруженные отряды Комитета в течение недели, с 28 октября по 2 ноября, вели упорные бои с частями московского гарнизона, перешедшими на сторону большевиков, и отрядами матросов, прибывшими из Петрограда.

Сразу же после победы Октябрьского вооруженного восстания решением Московского военно-революционного

<sup>56</sup> *Трушковская С.А.* Мой отец — Ленин. С. 110–111.

комитета от 5 (18) ноября 1917 года Городская дума была распущена.

В. В. Руднев не собирался сдаваться и объявил на 6 ноября заседание Городской думы, одним из гласных которой был Ф. С. Мансветов<sup>57</sup>. Прибывшие на заседание утром 6 ноября обнаружили, что здание Думы захвачено солдатами, а комиссар Военно-революционного комитета А. Я. Никитин объявил о роспуске Думы. Тем не менее к середине дня состав Городской думы все же начал заседание в помещении Народного университета имени А. Л. Шанявского. Эсеры, главенствовавшие в Думе, предложили резолюцию, наполненную негодованием и обидой по отношению к большевикам, прибегавшим в своей политике к самому бесчестному обману. В резолюции, озвученной эсером М. Я. Гандельманом, говорилось: «Насильственный захват власти, произведенный партией большевиков, зажег в стране пожар гражданской войны, разрушил государственный аппарат, надорвал хозяйственные силы, обессилил фронт, сорвал Учредительное Собрание и грозит полной гибелью стране и революции, гибелью дела трудящихся масс... Попрана идея социализма, попрана идея народоправства... Отняты у народа все завоевания революции, отменена свобода слова, печати, собраний и все другие гражданские свободы, нет неприкосновенности личности и жилища, нет элементарной безопасности, воскресли худшие времена царского самодержавия, возобновлены обыски, аресты и насилия, водворен режим безудержного партийного произвола, ложно выдаваемого за волю пролетариата»<sup>58</sup>.

Об общем возмущении городских служащих политикой большевиков говорил и участвовавший в заседании Федор Мансветов: «Я сейчас только пришел из Временного комитета городских служащих. Временный комитет, обсудив создавшееся положение, вынес следующую резолюцию:

<sup>57</sup> См.: Красный архив. Т. 27. 1928. С. 64.

<sup>58</sup> Там же. С. 73.

во-первых, в виде протеста большевикам они хотят объявить однодневную забастовку; затем, они заявляют, что единой законной властью в Москве являются Городская Дума и ее исполнительный орган — управа. В акте насилия над Думой они видят посягательство на самую идею народоправства и потому признают необходимым обратиться ко всем городским работникам с выражением твердой уверенности, что они объединятся с городскими служащими в борьбе за идею народоправства. Затем, об отношении к комиссарам, назначенным Военно-Революционным Комитетом, городские служащие заявляют, что они с ними работать не будут, потому что считают их насильниками, злодеями и захватчиками, а не представителями законной власти...»<sup>59</sup>.

В Февральской революции 1917 года партия эсеров сыграла самую серьезную роль. Федор Мансветов тяготел к центристской ее части, избегая крайностей политической линии как правых, так и левых эсеров. Его ориентиром был В. М. Чернов, занимавший должность министра земледелия во Временном правительстве. Он же стал первым и последним председателем Учредительного собрания.

Отношения социалистов-революционеров и социалистов-демократов, вместе боровшихся против царизма, всегда были откровенно враждебными. Крушение самодержавия обострило борьбу за электорат, главной частью которого было крестьянство. Вышедшие из социал-демократов большевики начисто забыли о всякой демократии и ни с кем не желали делиться властью. Тактический союз с эсерами был разрушен сразу же после Октябрьского переворота. С прежними союзниками большевики расправлялись столь же безжалостно, как и с представителями любой другой политической оппозиции.

Впрочем, и социалисты-революционеры не собирались так просто уступать большевикам. При этом «диктатура

<sup>59</sup> Там же. С. 89.

демократии», которую они противопоставляли ленинской «диктатуре пролетариата», понималась ими в традиционном для эсеров смысле революционного террора. Так, например, В. М. Чернов в докладе на IV съезде своей партии (9–18 декабря 1917 г.) говорил: «В тот момент, когда кто-нибудь на это осмелится (речь шла о разгоне Учредительного собрания), я думаю, партия эсеров не скрывала и не скрывает, что все ее силы, физические и революционные, которые будут в ее распоряжении, она противопоставит всякой узурпации... как она это делала прежде при предыдущих покушениях на право народа»<sup>60</sup>.

В начале 1918 года Ф. С. Мансветов по поручению ЦК партии эсеров совершает поездки на различные участки фронта начавшейся Гражданской войны. В апреле 1918 года состоялась последняя встреча его жены с председателем Совета народных комиссаров В. И. Лениным. Вот как об этом рассказывает сама Софья Амвросьевна Мансветова: «После переезда Советского правительства в Москву Ленгник и Лепешинский предлагали мне устроить свидание с Лениным. О моем пребывании в Москве они ему говорили. Я не могу сказать, чтобы уклонялась от этого свидания, но и не приняла никаких мер, чтобы оно состоялось. Я продолжала считать себя большевичкой (хотя и неактивной), правда новое имя партии — коммунистическая — меня коробило. Состояние гражданской войны между социалистами меня угнетало до полной прострации. Семья и трудности жизни — это единственное, что спасало меня от черного пессимизма. Я думала, что я скажу Ленину, если он меня спросит, почему я не в партии? Поэтому я была рада, что занятость всех... не давала возможности поставить вопрос остро, когда нужно было бы отказаться или на него идти...»<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Дело Народа. 1917. № 222. 16 декабря.

<sup>61</sup> Трушковская С.А. Мой отец — Ленин. С. 111–112.



Тем не менее встреча с первым человеком в государстве скоро оказалась необходимой.

Американские друзья «бабушки русской революции» Е. К. Брешко-Брешковской переслали в Россию типографию, часть которой оказалась в распоряжении московских эсеров. Чтобы избежать конфискации запрещенного по закону оборудования, типографские машины спрятали в подвале дома, в котором жила семья Мансветовых. Как замечает Софья Амвросьевна: «Мы в это время занимали обширный дом, когда-то бывший молитвенным домом одной из религиозных сект... Дом имел обширные подвалы, где, по-видимому, секта что-то прятала от царской полиции. Там были какие-то тайные комнаты и проходы...»<sup>62</sup>.

Далее произошла история, хорошо знакомая по повести М. А. Булгакова «Собачье сердце». В апреле 1918 года, когда Федор Северианович был в отъезде, «пришла напасть. Советская власть начала понемногу укрепляться и строить правительственный аппарат. Московские районные советы все больше знакомились со своими районами... Обратили внимание и на наш дом... Пришла какая-то комиссия осматривать дом. Потребовали впустить в подвал. Я отказалась. Произошел спор. Тогда еще можно было спорить. Я пустила в ход все мои «ордена»: сидела в тюрьме, ссылке, воспитанница Ленина и так далее. Случайно был кто-то из бывших ссыльных, занимающий какое-то положение в аппарате. Одним словом, удалось добиться того, что двери в подвал не были вскрыты. Но председатель комиссии сказал, что если я не принесу в ближайшие дни «бумагу» от центрального совета, двери будут взломаны...»<sup>63</sup>.

Добыть «бумагу» посоветовал старый друг по ссылке Ф. В. Ленгник: «Ленгник взял телефонную трубку и начал звонить в разные места. После нескольких неудач я услышала, как

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Там же. С. 113.

он говорит: “Ну слава Богу, я вас поймал. Дело маленькое, но для меня и для вас серьезное. Соня Трушковская попала в беду. Устроить дело можете только вы”. И после ответов Ленина сказал: “Ну вот, это великолепно. Я ее сейчас шлю к вам с моей запиской. Я ручаюсь, что все, что она скажет, правда”... Легник потом сказал мне, что Ленин сейчас же меня примет, но просил его не задерживать, так как это может только повредить делу. Около него там такие церберы, особенно из женских сотрудников, что могут возненавидеть человека, который отнимает время у Ленина для каких-то личных целей... С письмом Ленгника, написанным на каком-то правительственном бланке, я отправилась в Кремль. Внутрь Кремля я прошла без предъявления письма. Больших строгостей еще не было. Но для приема у Ленина пришлось уже показать письма. Но оказывается, Ленин уже предупредил дежурного о моем приходе. Старая его методичность, по видимому, не ослабилась. Само собой разумеется, что я была рада такой заботливости...

Ничего торжественного, правительственного во дворце, где был кабинет Ленина, не было. Только, как во все время в течение революции, были всюду часовые и целые караулы. Но свои обязанности они несли очень небрежно.

Ждать мне почти не пришлось, как секретарь сказал, чтобы я прошла к Ленину. Я открыла дверь и вошла в кабинет... В большой комнате около окна стоял письменный стол больших размеров, весь заваленный бумагами и какими-то газетными вырезками или гранками для печати.

За столом сидел Ленин, и какой-то секретарь, а может быть, и нарком подавал ему бумаги для подписи, и они о чем-то говорили. Я узнала его немедленно по моим воспоминаниям, а не по газетным портретам. Мне показалось, что он не очень постарел, только выглядел усталым. Тот же открытый, лысый лоб, та же всегдашняя улыбка... Я невольно даже зажмурилась, и в моей памяти как живые отразились мину-

синские степи, тайга и горы... Боже, как это давно и вместе с тем недавно было. Какие события, какие метаморфозы. Все это промелькнуло у меня в один момент, так, как у нас говорят, в последнюю минуту пред смертным часом проносится у человека пред глазами вся его прошедшая жизнь...

Это происходило на протяжении всего нескольких секунд, так как Ленин, как только услышал стук закрываемой за мной двери, вскинул голову и взглянул на меня. На секунду у него в глазах было видно недоумение, как бывает, когда человек неожиданно видит незнакомое лицо. Но это продолжалось не больше полсекунды.

— Соня, это ты?

Он вскочил из-за стола так же живо, как когда-то, когда мы играли с ним в детские годы, подбежал и обнял меня, целуя...

— Пойдемте, посидим, — перешел он на “вы”. — Вы ведь теперь большая, мать семейства, и я большой, так нельзя уже звать вас на “ты”...

Мы пошли к его рабочему столу, не зная, о чем говорить. Секретарь или нарком собирал между тем какие-то бумаги на столе и не очень дружелюбно посматривал на меня...

— Владимир Ильич, — сказал он, — заседание уже началось. Вас там ждут.

Ленин, как будто что-то вспомнив, повернулся к нему и сказал:

— Это моя старая приятельница, почти моя дочь. Познакомьтесь.

Он назвал мне какую-то фамилию, но я совершенно не помню ее, да, думаю, и тогда не разобрала, так как была совершенно вне себя. А Ленин продолжал:

— И Надежда Константиновна мне бы не простила, если бы я не уделил Соне несколько минут. Тем более что она у меня по делу, так прийти не хотела... Идите и скажите, что я скоро буду...

Секретарь или нарком сделался значительно любезнее, пожал мне еще раз руку с титулом “товарищ” и обещал успокоить заседание. Тогда мы присели к столу. Я еще не оправилась и, против моего обыкновения, молчала больше, а Ленин говорил. Но и он не был очень разговорчив, хотя и не отпускал меня, когда я поднималась, чтобы уйти. По-видимому, наше свидание было для него отдыхом, в котором он явно нуждался. На несколько минут он оторвался от своих мыслей. Так, по крайней мере, я чувствовала.

Он то забрасывал меня вопросами, кто где находится из наших старых друзей, что делает. То замолкал и задумывался до того, что у него сбегала с лица его обычная “азиатская” улыбка. Разговор совершенно не касался политики, и Ленин, видимо, был доволен, что я не поднимаю никаких вопросов. Не знаю, как долго продолжался наш разговор, но, думаю, больше, чем полчаса. Мы, наверное, просидели бы и дольше, но дверь начала открываться все чаще и чаще. Кто-то входил и клал перед Лениным записки. Ленин на этих же записках что-то писал, не прерывая разговора со мной.

Но после одной такой записки, на которой он что-то ответил, он сказал мне:

— Знаете, они меня побьют, а вас съедят. Я-то ничего, как-либо отгрызусь, а вам может достаться, давайте перейдем к делу.

А я, можно сказать, уже и забыла, что пришла по делу. Я рассказала с полной откровенностью свое “дело”.

Ленин сказал:

— А вы уверены, что там только “бабушкина” типография?

Я подтвердила, указавши, что сама принимала участие в ее перевозке. Я так была рада, что Ленин спросил “уверена” ли я, не потребовал от меня честного слова. Ясно было, что питает ко мне полное доверие...

— Хорошо, — сказал он, — это нужно устроить. У этой “бабки” путаная голова, и работа ее теперь вредная, но не могу же я отнять у нее типографию. Я сделаю так, — задумался он.

Он взял бланк председателя Совнаркома и написал на нем несколько строчек и расписался. Потом он вызвал секретаря, не того, что я видела у него, когда пришла, и сказал ему, чтобы бумага, которую он написал и подписал, была скреплена печатью и подписью секретаря. Все это было сделано в несколько минут, и я встала, чтобы уйти. Ленин тоже встал, но продолжал говорить, и тут задал политический вопрос, если это можно назвать политикой:

— Вы не работаете в партии, так сказал мне Ленгник? Семейные заботы заедают?

Я ответила утвердительно и добавила:

— Я осталась большевичкой, социал-демократкой. Но мне не нравится перемена имени партии. Но и не это главное, — продолжала я, к моему изумлению, дрожащим голосом, — а главное — мне страшно... Старые товарищи посылке, каторге убивают друг друга.

Я закончила вся в слезах:

— Я не критикую, но мне страшно, бьют друг друга...

Лицо Ленина совсем потемнело, он выглядел в этот момент монголом даже по коже. Он взял меня за руку и сказал. Я помню отчетливо и сейчас каждое его слово:

— А мне разве не тяжело? Я учился на Плеханове и Чернышевском... Мне еще тяжелее... Но другого выхода нет. Нужно рвать со старым как можно более решительно. Даже с ошибками, даже с кровью. Нельзя оставлять даже старых слов. Как “социал-демократия”. Я хотел выбросить даже слово “большевик”. Нужно вырыть пропасть, как можно более широкую, между прошлым и новым... Через тысячу лет нас оправдают... Ну, прощай, будь счастлива. Поцелуемся по старому революционному обычаю...

Мы поцеловались три раза крест-накрест, как целовались при расставании революционеры, без надежды когда-либо встретиться снова...»<sup>64</sup>.

### Дальний Восток

Вторая половина 1918 года и почти весь 1919 год остаются белым пятном в биографии Ф. С. Мансветова. Неудачное восстание левых эсеров в июле 1918 года в Москве, убийство видных деятелей ЧК и покушение на Ленина в августе 1918 года стали причиной известного постановления Совнаркома от 5 сентября 1918 года «О красном терроре». Пребывание Мансветова в Москве сделалось невозможным. В конце 1918 года он оказывается в Омске (вероятно, побывав до этого в Самаре и Уфе, где он участвовал в деятельности КОМУЧа и сотрудничал с чешскими legionерами), ставшем на короткое время столицей Директории — меньшевистского Временного правительства России.

Этот орган власти бы образован 23 сентября 1918 года на Государственном совещании в Уфе в результате вынужденного и крайне неустойчивого компромисса различных антибольшевистских сил востока России. Главными из них были Комитет членов Учредительного собрания (КОМУЧ) в Самаре и Временное сибирское правительство в Омске. Ведущие позиции в Директории заняли эсеры. Власть Директории была слабой и непрочной. Военные были настроены в отношении Директории по большей части враждебно, усматривая в ней повторение ненавистной для них «керенщины». Столь же враждебно к ней относились рабочие и крестьянские массы.

13 октября 1918 года в Омск прибыл бывший командующий Черноморским флотом вице-адмирал А. В. Колчак, вошедший позднее в состав Совета министров Временного Всероссийского правительства. Военный переворот, совер-

<sup>64</sup> Трушковская С.А. Мой отец — Ленин. С. 116–119.

шенный в Омске в ночь с 17 на 18 ноября 1918 года группой военнослужащих казачьих частей, привел к сосредоточению всей полноты власти в руках повышенного в звании до полного адмирала А. В. Колчака, названного Верховным правителем России.

«Омский переворот» был немедленно осужден представителями «революционной демократии», главными из которых были эсеры. Находившиеся в Уфе и Екатеринбурге члены Учредительного собрания во главе с В. М. Черновым заявили, что они не признают власти адмирала Колчака, откроют фронт большевикам и будут всеми силами противодействовать новой власти.

Ф. С. Мансветов, находившийся в Омске, снова переходит на подпольную работу. Этот период его жизни отражен в воспоминаниях С. А. Мансветовой-Трушковской следующим образом: «Военный министр Директории адмирал Колчак устроил переворот и провозгласил себя диктатором. Тюрьмы, перед этим наполненные только большевиками, начали еще в большем количестве наполняться социалистами-революционерами, меньшевиками и вообще демократически настроенной публикой. Никогда я и мой муж не теряли в такое короткое время столько наших друзей. Тюрьмы буквально превратились в “дома мертвых”; пытки были повседневым явлением. Повешенных не позволяли снимать с телеграфных столбов, расстрелянных не позволяли убирать с площадей... Судьба спасла меня от ужасов видеть большевистский террор, так как, пока мы жили под советским режимом, еще не было ни расстрелов, ни массовых казней. Поэтому я не могу сравнивать между собой белый и красный террор. Но белый террор я пережила, и многие его жертвы погибли на моих глазах»<sup>65</sup>.

В этих условиях С. А. Мансветова-Трушковская становится организатором Общества Красного креста для помощи

<sup>65</sup> Там же. С. 119–120.

политзаключенным, вступая при этом в тесные отношения с представителями партии большевиков. «Нельзя же было, — пишет она в своих воспоминаниях, — посылать пищу или одежду социалистам-революционерам, а большевиков оставлять голодать и холодать. То же было и в обратных случаях. Одним словом, восстановилось на некоторое время старое, дореволюционное положение. Представители социалистических партий вели между собой теоретические страстные споры, а фактически сидели в тех же тюрьмах и должны были обмениваться услугами»<sup>66</sup>.

Работа «Красного креста» в колчаковском Омске имела одну особенность, которая проливает свет на некоторые личные качества Верховного правителя. Необходимо было прятать лиц, которых выпускали из тюрьмы. «Благодаря давлению чехословаков, — пишет С. А. Мансветова-Трушковская, — выпускались многие социалисты-революционеры и меньшевики. В составе администрации Колчака были помещены представители многих революционных партий, конечно тайно от правительства. Эти представители имели часто возможность оказать давление, и то или иное лицо освобождалось. Такое положение дела было более или менее известно и учитывалось и правительством Колчака. Поэтому были образованы “независимые” атаманские шайки, которые или врываются в тюрьмы и убивали подлежащих освобождению лиц, или убивали такие лица немедленно по освобождении. Нужно было каждого освобождаемого немедленно скрывать и куда-либо переправлять. Так как партийные организации были сильно разгромлены и перегружены непосредственными боевыми задачами, то [эта задача] волей-неволей легла на плечи Красного Креста. Естественно, что представители разных социалистических партий должны были обмениваться и своими связями, и явками, и конспиративными квартирами.

<sup>66</sup> Трушковская С.А. Мой отец — Ленин. С. 119–120.



Получилось старое единство под старым же лозунгом: “Идти врозь, а бить вместе”. Думаю, что эта совместная работа Красных крестов подготовила психологическую почву для позднейшего образования коалиционных правительств в Дальневосточной республике на почве борьбы с японскими захватчиками»<sup>67</sup>.

Деятельность С. А. Мансветовой-Трушковской привлекла внимание отдела контрразведки при штабе верховного главнокомандующего<sup>68</sup>. Только отъезд из Омска спас ее от судебного разбирательства и репрессий.

В августе 1919 года Ф. С. Мансветов перебирается из Омска во Владивосток. Эсеры готовили восстание против Колчака, им было необходимо укрепить свою дальневосточную организацию и наладить связь с границей.

Прибывший во Владивосток Ф. С. Мансветов занимает должность директора Кредитной канцелярии Приамурского края. Его предложения были положены в основу денежной реформы, проведенной 5 июня 1920 года<sup>69</sup>.

6 апреля 1920 года в Верхнеудинске была провозглашена Дальневосточная республика. Это буферное государственное образование было создано по инициативе РКП(б) для того, чтобы избежать ненужной войны с Японией, которая к тому времени оккупировала значительные территории на Дальнем Востоке. Советская Россия официально признала ДВР уже 14 мая 1920 года, предоставив ей с самого начала финансовую, дипломатическую, кадровую, хозяйственную и военную помощь. Это позволило Москве контролировать внутреннюю и внешнюю политику Дальневосточной республики и создать Народно-революционную армию на базе красных дивизий.

<sup>67</sup> Там же. С. 121.

<sup>68</sup> См.: РГВИА. Ф. 40397. Оп. 1. Д. 32. С. 1.

<sup>69</sup> См.: *Погребецкий А.И.* Денежное обращение и денежные знаки Дальнего Востока за период войны и революции (1914–1924). Харбин, 1924. С. 342.

Летом 1920 года во Владивостоке прошли выборы в Народное собрание Дальнего Востока. 20 июня 1920 года этот орган народовластия приступил к работе под председательством Ф. С. Мансветова<sup>70</sup>. Народное собрание обладало законодательной властью, правом надзора за установлением налогов и пошлин, заключением займов и международных договоров.

Избрание Ф. С. Мансветова на пост Председателя Народного собрания Дальнего Востока многие признавали на редкость удачным. Как вспоминал позже белогвардейский полковник Н. А. Мартынов: «Лидером в этом Народном Собрании был от эсеров Мансветов, кажется член ЦК партии эсеров, высокого роста, широкоплечий и вообще крупный мужчина с открытым, можно сказать русским, лицом, с подкупающей улыбкой, неплохо владевший языком, одевался он хоть просто, но тщательно — все на нем было хорошо сидящим, что как-то побуждало к нему доброе отношение, даже несмотря на некоторое одиозное отношение к его партии эсеров лиц, отрицательно относящихся к этой партии»<sup>71</sup>.

В ноябре 1920 года Народно-революционная армия разгромила вооруженные части атамана Семенова. Япония была вынуждена согласиться убрать свои войска из Забайкалья.

После длительных боев части НРА и партизаны заняли Читу, которая стала новой столицей ДВР.

На состоявшейся в Чите конференции представители правительств Забайкальской, Амурской, Приморской областей законодательно оформили объединение в Дальневосточную республику, столица была перенесена в Читу.

<sup>70</sup> См.: *Землянский В.Л.* Начало парламентской деятельности Временного народного собрания Дальнего Востока // Сб. мат. XI Международной молодежной конференции (Томск, 8–10 апр. 2015 г.). Вып 11. Т. 1. Томск, 2015. С. 185.

<sup>71</sup> *Русская Атлантида*. 2011. № 41. С. 30.

9 января 1921 года начались выборы в Учредительное собрание ДВР, задачей которого стала выработка конституции республики и создание ее верховных органов. Учредительное собрание ДВР открылось 12 февраля 1921 года.

Большинство в Учредительном собрании получили большевики в союзе с представителями крестьянских партизанских отрядов. Оказавшиеся в меньшинстве эсеры постепенно сосредоточились в Приморье.

После объединения областей Дальневосточной республики осенью 1920 года правительство Приморской земской управы сложило свои полномочия, и вместо него было создано областное управление ДВР. Но эсеры и меньшевики попытались добиться реванша, настаивая на допуске в Приморье каппелевских войск, надеясь создать из них собственную вооруженную опору. Но у белых генералов были свои планы. 26 мая 1921 года белогвардейцы с помощью японцев совершили в Приморье переворот, и к власти пришло Временное приамурское правительство во главе с братьями Спиридоном и Николаем Меркуловыми. Правые эсеры Ф. С. Мансветов, И. А. Плеханов, А. И. Погребецкий и другие стали депутатами Приамурского Народного собрания. Эсеровская фракция требовала политических и экономических соглашений с Дальневосточной республикой, протестовала против распродажи государственного имущества, делала запросы, касающиеся расходов государственных средств, выплаты жалованья рабочим и служащим, народного образования и т. д.

23 июля 1922 года газета «Правда» писала: «Умеренно-черносотенное правительство Меркулова решило приукрасить свой дом демократическим фасадом... Во Владивостоке под страшным давлением произошли выборы в куций представительный орган, закончившиеся, как и следовало ожидать, относительной победой меркуловцев... Оказывается, на Дальнем Востоке имеются политические деятели, которые

в смысле политического разумения много беспомощнее ребенка. Это владивостокские эсеры. Как сообщает телеграф, Мансветов, Погребецкий и другие видные деятели этой партии в Приморье не только участвовали в выборах в меркуловский тоже-парламент, но даже, будучи избранными, вошли в его состав. Иными словами, стали на сторону черносотенной реакции»<sup>72</sup>.

Автор заметки, скрывшийся под инициалами И. М., в духе ленинской стилистики отождествляет избранных в Народный совет с черносотенцами и белогвардейцами, призывая на их головы все революционные кары: «Что означает владивостокский факт? Как его объяснить? Чем его оправдать? Политическое положение яснее ясного, и однако г. г. Мансветов и Погребецкий занимают места на скамьях меркуловского “народного” собрания. По недомыслию? По слабости? По склонности к черной сотне? Какое нам дело! В разгар суровой битвы о противнике не спрашивают: почему он стал врагом?, а спрашивают только: где он? Если эсеры по тем или иным соображениям становятся на сторону контрреволюции, им нечего жаловаться, когда рука Советской республики, разя белогвардейский фронт, тяжело опустится и на них. Такова логика борьбы. Кто вынимает меч из ножен, должен быть готов к тому, что и на него может обрушиться меч противника...»<sup>73</sup>.

Обвинения «Правды» в адрес эсеров в соглашательстве с «белогвардейцами и черносотенцами» вряд ли можно считать справедливыми. Эсеры, оставшиеся во Владивостоке, приняли участие в выборах в Приамурское народное собрание и получили вместе с беспартийными крестьянами ни много ни мало 28% голосов. Это открывало возможность влиять на самые важные политические решения. Как разъяснял Ф. С. Мансветов, их вхождение в меркуловское При-

<sup>72</sup> Правда. 1922. 23 июля.

<sup>73</sup> Там же.

амурское народное собрание — это способ взрыва изнутри этого собрания<sup>74</sup>.

В то же время правые эсеры участвовали в заговоре против белого режима в конце 1921 года. Они создали подпольные ячейки в белой армии, но стали просить деньги на совершение переворота у большевиков. Весной 1922 года приморские эсеры даже пытались примирить верхушку белой армии с большевиками, однако коммунисты не пошли на это.

Наступление Народно-революционной армии Дальневосточной республики под Хабаровском зимой и весной 1922 года привело летом 1922 года к отставке меркуловского правительства и переходу реальной власти к генералу М. К. Дитерихсу, провозглашенному 23 июля 1922 года Правителем Приамурского государственного образования. Первым указом Дитерихс переименовал Приамурское государственное образование в Приамурский земский край, а армию — в Земскую рать.

Оказавшись у власти, Дитерихс начал с того, что объявил себя «земским воеводой» и приступил к реорганизации государственного управления в Южном Приморье на началах средневековой Руси. Пытаясь сыграть на религиозных чувствах населения, он установил основной административной единицей церковный приход<sup>75</sup>.

19 октября подразделения Народно-революционной армии подошли к Владивостоку, однако им преградили путь японские части. В этот момент уже полным ходом шла эвакуация офицеров, чиновников, гражданского населения из Владивостокского порта.

Начавшаяся спешная эвакуация белых из Владивостока всей тяжестью легла на плечи адмирала Г. К. Старка.

<sup>74</sup> См.: ГАХК. Ф. П-44. Оп. 1. Д. 161. Л. 5.

<sup>75</sup> См.: *Шшишкин С.Н.* Гражданская война на Дальнем Востоке. М.: Воениздат, 1957. С. 134.

23 октября 1922 года он увел за границу свою разнокалиберную эскадру. Всего ушло 30 кораблей. Ф. С. Мансветов с семьей навсегда покинул Россию.

### В «русской Праге»

В 1922 году Ф. С. Мансветов прибывает в Прагу, которая в это время становится одним из крупнейших центров русской эмиграции. Русские эмигранты пользовались покровительством правительства молодой Чехословацкой Республики, которое летом 1922 года организовало программу всесторонней помощи «Русская акция». Правительство Чехословакии щедро финансировало «Русскую акцию», затрачивая на нее до 5% бюджета страны. Всего с 1921 года по 1937 год на благотворительную помощь русским эмигрантам было потрачено более 561 миллиона чехословацких крон<sup>76</sup>. Вместе с тем лидеры Чехословакии не хотели, чтобы эмигранты занимались политической и военной борьбой с Советской республикой. Въезд в страну крайне правым и крайне левым был запрещен. Ограничивался въезд военнослужащих, которые могли составить организованную политическую силу, как это случилось в Болгарии. Основная поддержка «Русской акции» была направлена не на политиков, а на ученых, деятелей культуры и студентов. Тем не менее на первых порах мероприятия «Русской акции» развивались с опорой главным образом на эсеров, лидер которых В. М. Чернов, обосновавшись в Чехословакии в 1920 году, начал издание журнала «Воля России».

Участие Ф. С. Мансветова в коалиционных правительственных органах Дальневосточной республики противоречило указаниям высших органов партии эсеров, которые запрещали всякий союз с буржуазными партиями. Сибирский комитет партии эсеров признал позицию Мансветова

<sup>76</sup> См.: Ковалев М. В. Повседневная жизнь российской эмиграции в Праге в 1920–1930-е гг. Саратов, 2014. С. 25.

и некоторых других дальневосточных эсеров предосудительной. Все они были исключены из партии. Тем не менее Заграничная делегация партии эсеров, рассмотрев заявления исключенных Сибирским комитетом политиков, отменила это постановление, и Федор Северианович с соратниками были восстановлены в партийных рядах<sup>77</sup>.

Профессор А. Аврус считает, что именно в это время, когда Заграничный комитет партии эсеров рассматривает апелляцию Мансветова, происходит его личное знакомство с В. М. Черновым, который отмечает его активность и незаурядные организаторские способности.

Одной из русских общественных организаций был пражский Земгор (Объединение Российских земских и городских деятелей в Чехословацкой Республике), куда входило около 100 членов, большей частью принадлежавших к партии эсеров. Это были остатки Всероссийского земского и городского союза, который во время Великой войны помогал правительству России в снабжении армии медицинской помощью, продовольствием и одеждой.

С самого начала жизни в Праге Федор Мансветов стал активным членом Земгора, участником самых разных мероприятий, организованных этим союзом.

В Праге Земгор перенял консульские функции (выдавал разного рода удостоверения взамен утерянных или отсутствующих документов) и участвовал в благотворительной и культурной деятельности.

Земгор изучал численность, условия жизни эмигрантов, помогал в поисках работы, в защите правовых интересов, оказывал медицинскую и материальную помощь. С этой целью Земгор организовывал для русских эмигрантов сельскохозяйственные школы, трудовые артели, ремесленные мастерские, земледельческие колонии, кооперации, открывал общежития, столовые и т.д. Главной финансовой основой

<sup>77</sup> См.: РГАСПИ. Ф. 673. Оп. 1. Д. 967.



*Федор Мансветов с сыном.  
1920-е гг.*

Земгора были субсидии Министерства иностранных дел Чехословакии. Ему помогали банки и финансовые организации. Благодаря этой политике в начале 1920-х годов в Чехословакии появились многочисленные специалисты из эмигрантов в различных областях сельского хозяйства и промышленности: огородники, садоводы, птицеводы, маслоделы, сыровары, плотники, столяры и квалифицированные рабочие других специальностей. Земгор проводил огромную культурно-просветительскую работу с целью

поддержания и сохранения связи русских эмигрантов с культурой, языком и традициями России. Одновременно ставилась задача повышения культурно-образовательного уровня беженцев. Организовывались лекции, доклады, экскурсии, выставки, библиотеки, читальни.

Ф. С. Мансветов стал одним из основателей Русской гимназии Земгора в Праге. Прибывшие вместе с родителями младшие дети Владимир, Лев и Глеб начинали учиться в русской школе, открывшейся в 1921 году. Федор Северианович был избран председателем родительского комитета этой школы. Тяжелые условия домашней жизни учащихся побуждали позаботиться об организации интерната для учащихся, так как только при этом условии возможен был и рост количества учеников, и нормальный ход учебных занятий. Земгором совместно с родительскими организациями было решено летом 1922 года организовать летнюю



детскую колонию, для чего была избрана особая комиссия, состоявшая из представителей родительских организаций под общим руководством Земгора. Председательницей этой комиссии была С. А. Мансветова.

С 1923 года Федор Мансветов являлся членом Лекционной комиссии Русского народного университета в Праге, был одним из инициаторов и деятельных участников создания Комитета русской книги.

Общественная деятельность Федора Мансветова в Праге была широкой и разносторонней.

До отъезда в Америку в 1930 году он входил в Совет Русского заграничного исторического архива, крупнейшего в Европе собрания документов русской эмиграции 1920–1940-х годов. Архив был создан постановлением Комитета Земгора от 17 и 19 февраля 1923 года как «Архив русской революции» в составе библиотеки при Культурно-просветительном отделе Пражского отделения Земгора. В 1924 году получил название «Русский заграничный исторический архив в Праге». В фондах архива хранились бесценные исторические документы, в том числе мемуары крупных политических деятелей революции и Гражданской войны, воспоминания офицеров Белой армии, материалы Донского казачества. После освобождения Чехословакии от нацистов советские власти немедленно потребовали передать им архив. 13 июня 1945 года правительство Чехословакии приняло постановление о передаче Академии наук СССР документов рукописного отдела и Донского казачьего архива. Документы были вывезены в СССР и надолго погребены в недрах секретных фондов Госархива. Ныне они хранятся в ГАРФ и доступны исследователям.

Еще одним направлением в работе Ф. С. Мансветова в Праге стала издательская деятельность. Вместе с В. М. Черновым и другими видными представителями партии эсеров он организывает издательство газеты, а потом и журнала

«Воля России». Является одним из создателей (вместе с профессором Е. А. Ляцким)<sup>78</sup> и редакторов издательства «Пламя», в котором занимает должность коммерческого директора. Издательство активно работало до 1926 года и выпустило за это время более сотни названий. «Пламя» имело собственные книжные магазины, склады в Берлине, Белграде, Брно, Лондоне, Риге, Хельсинки, Каунасе, Таллине и других городах. Программа издательства была широкой и включала философию, социальные науки и политику, естественные и прикладные науки, историю литературы, искусство, беллетристику, справочные издания и учебники. Кроме книг, издательство выпускало библиографические журналы: еженедельный «Огни» и ежемесячный «Славянская книга».

В январе 1931 года Ф. С. Мансветов становится главным редактором журнала «Колонист», издававшегося в Праге.

Нашлась в Праге для Федора Севериановича и работа по специальности. Он становится председателем правления созданного при его участии сберегательного банка (Заложны) «Славянская взаимность»<sup>79</sup>.

### Американские будни

Первую командировку в США Ф. С. Мансветов совершает в начале 1930 года. Правление «Славянской взаимности» в своем отношении от 10 января 1930 года к Генеральному консулу Чехословацкой Республики так определяет цели его поездки: «...вопрос переселения. Задача нашего делегата установить, а если возможно, то и оформить получение виз в Соед. Шт. Америки и Канаду. Войти в предварительные переговоры с банками по финансированию приобретения земель, построек и инвентаря для переселяющихся.

<sup>78</sup> См.: Гуль Р. Я унес Россию: Апология эмиграции. Т. 1. Россия в Германии. Нью-Йорк, 1981. С. 35.

<sup>79</sup> См.: Русское обозрение. 1930. 22 марта.

Переговоры с собственниками земель. Установление связи с культурными и финансовыми организациями эмигрантов бывшей Российской империи.

Обследование вопроса об открытии филиальных отделений “Славянской Взаимности”, если это окажется нужным.

Вообще, Ф. С. Мансветов займется всеми вопросами, которые могут составлять интерес для “Славянской Взаимности” как организации кредитно-кооперативной...

Так как Ф. С. Мансветов является членом Правления общества сибиряков, то он получил задание от общества укрепить имеющиеся связи в Америке и установить все возможные новые; это относится в той же мере и к редакции “Вольная Сибирь”.

Ф. С. Мансветов состоит членом Совета Русского Заграничного Исторического Архива.

Благодаря отдаленности Америки эмигрантские учреждения и другие лица недостаточно знакомы с работой Архива, и задача Ф. С. Мансветова восполнить этот пробел.

Кроме того, Ф. С. Мансветов имеет поручения и от ряда других организаций»<sup>80</sup>.

Проект Ф. С. Мансветова по переселению русских эмигрантов, главным образом сектантов духоборов и молокан, в Канаду и Южную Америку носил масштабный характер и требовал значительных средств. Дело осложнялось Великой депрессией, в которой находилось хозяйство США и Канады. Стараясь заинтересовать возможных американских партнеров, Мансветов создает «Американский Славянский Колонизационный Трест», к работе которого стремится привлечь наиболее авторитетных в США деятелей русской эмиграции: С. Н. Прокоповича, В. И. Терещенко, А. Ф. Керенского и др. Так, в сентябре 1930 года в письме к С. Н. Прокоповичу он пишет: «Вчера возвратился из Канады. Был в Торонто, Монреале, Виннипеге и Веригино в центре

<sup>80</sup> ГАРФ. Ф. Р-5791. Оп. 1. Д. 66. С. 17–18.

Саскачеванских духобор. Передо мной возвратился В. И. Терещенко, объехавший Чикаго, Детройт и Торонто. Я виделся с представителями русских, украинских и еврейских организаций. Вел переговоры с ответственными лицами обеих канадских железных дорог, крупнейших земельных компаний... В Виннипеге был принят премьер-министром в полуторачасовой аудиенции... Общее положение в земледелии и иммиграции таково. Цены на хлеб пали почти втрое... Цены на землю почти нет... Банки почти прекратили операции... Тысячи ферм брошены владельцами, которые приобрели их во время высокой конъюнктуры... Духоборов видел в полном составе, так как к моему приезду была приурочена их конференция. Сохранили полностью русский бытовой язык, одежду, песни и прочее... Из 14–16 тысяч духобор 7–8 тысяч собираются переселиться в Мексику в места, которые были осмотрены мной и В. Терещенко... Причины переселения, главная: искание правды на земле и собственного царства, второстепенная: климатические условия — духоборы — южане...»<sup>81</sup>.

В другом письме, отправленном в том же месяце, Мансчетов пишет: «Вопрос идет в данный момент о конкретизации колонизационного плана... В дело вовлечен один из крупнейших в Америке людей, в настоящее время считающийся лучшим организатором. Он знаком с кооперацией и был организатором фермерского кооперативного союза, охватившего весь Запад Америки... Возможен мой срочный выезд с данным лицом и мистером Ханнеем в Мексико-Сити. Из Мексико-Сити получены очень хорошие вести: правительство в нас очень сильно нуждается, и мы можем многого добиться, в том числе культурной автономии, гарантии наших земельных займов, налоговых льгот и пр., пр... Американцы рассматривают наше дело как опыт разрешения русской проблемы, при этом они все время подчеркивают, что их симпатии на стороне Керенского, Чернова,

<sup>81</sup> ГАРФ. Ф. 5902. Оп. 1. Д. 152. Л. 2 об.

Милюкова... Но при этом просят не заострять углы против правых и коммунистов. Я сегодня был буквально поражен, когда крупнейшее лицо Соединенных Штатов, финансист, сказал мне буквально следующее: “Я готов целиком вложиться в это дело. Ваше начинание бьет царизм и большевиков, только никогда не провозглашайте этого”... Если бы в нашем переселенческом деле удалось заполучить поддержку указанных трех лидеров левого сектора эмиграции, то его можно было бы поставить как разрешение проблемы эмиграции в широком государственном масштабе. Это одновременно ставило бы на разрешение всю русскую проблему. Я взял на себя смелость написать по этому поводу А. Ф. Керенскому. Ответа пока нет, правда, несколько пачек писем гоняются по Америке за мной...»<sup>82</sup>.

С самого начала было обговорено, что АСКТ («Американский Славянский Колонизационный Трест») будет строиться исключительно на кооперативных принципах. Поэтому в феврале 1931 года Ф. С. Мансветов отправляет в Американскую федерацию партии эсеров письмо о том, что выходит из партии, но не из-за смены убеждений, а чтобы вывести партию из-под удара критики<sup>83</sup>.

Объектом заботы Ф. С. Мансветова были не только русские сектанты, но и простые крестьяне, которые на рубеже 1920–1930-х годов в огромном количестве скопились в Северной Маньчжурии, в так называемом Трехречье — Хэйлудзянской провинции Китая. Первые русские поселения появились здесь еще в середине XVII столетия. К концу XIX века этот край, входивший в состав Китая, был заселен в основном русскими крестьянами, потомками казаков Забайкалья.

Первый поток беженцев из России хлынул сюда в первые годы революции и Гражданской войны. Спасавшиеся

<sup>82</sup> Там же. Л. 1.

<sup>83</sup> См.: ГАРФ. Ф. Р-5847. Оп. 1. Д. 1033. Л. 1.

от грабежей русские мужики перегоняли скот через невысокий горный хребет, переправлялись через реку Аргунь и оказывались на китайской стороне среди своих же русских людей. Население Трехречья в это время увеличилось в десятки раз. Однако безопасность на маньчжурском берегу Аргуни оказалась ненадежной. Воспетые советскими поэтами «лихие эскадроны приамурских партизан», обобрав до нитки население Забайкалья, под предлогом борьбы с формированиями атамана Семенова совершали кровавые карательные рейды в Трехречье. Особенной жестокостью прославился командир 4-го кавалерийского партизанского полка Степан Толстокулаков. Его отряды, составленные из дезертиров, каторжников и откровенных босяков, не гнушаясь ничем, убивали купцов, крестьян, зажиточных казаков. Красный террор заставлял население покидать обжитые места, уходить вглубь Китая, расселяясь в городках и поселках, расположенных вокруг Китайско-Восточной железной дороги.

Вторая волна беженцев состояла из крестьян, уходивших на рубеже 1920–1930-х годов от голода, раскулачивания и коллективизации. Обосновавшийся в Маньчжурии атаман Г. М. Семенов организовал управление русскими поселениями, сформировав 18 казачьих станиц, объединивших 65 поселков. Население всего Трехречья было сведено в Трехреченскую станицу с центром в поселке Драгоценка (китайское название — Саньхэ).

Обстановка в «русском Китае» была очень напряженной. В эмигрантской переписке того времени читаем: «Город Харбин в 1928–1929 гг. вмещал в себя и по возможности давал работу почти всем прибывшим эмигрантам. С наступлением же конфликта число эмигрантов настолько возросло, что потребовалась общественная помощь не только со стороны русских, но даже Американского Красного Креста. По окончании конфликта оказываемая помощь прекращена.

Ныне с упразднением конфликта весной 1930 г. из Советской России хлынул уже новый поток эмигрантов. Пробраться до Харбина средств нет, а потому подавляющее большинство расселяется где можно под открытым небом лагерным порядком.

...Немцам помощь оказывают (перевозят в Харбин, подыскивают жилье, помогают получить визы для въезда в С. Ш.). Русским же отказывают»<sup>84</sup>.

Деятельность Ф. С. Мансветова по переселению сибирских беженцев отражена в переписке председателя «Общества сибиряков» в Чехословацкой Республике Ивана Александровича Якушева с членом «Общества сибиряков» Герасимом Павловичем Грачевым, председателем Харбинского отделения эмигрантской организации «Крестьянская Россия».

Так, в письме от 18 января 1930 года Грачев сообщает о положении дел в Харбине: «Обстановка там убийственно скверная. Всем бежать нет возможности по многим причинам, но очень многие плюют на все причины и бегут. Бегут с восточных окраин, из средней и западной Сибири, и даже и с той стороны Урала. Харбин переполнен новыми беженцами, и их приток будет продолжаться до конца власти атамана»<sup>85</sup>.

Якушев успокаивает Грачева сообщением об успешной деятельности Мансветова по организации переселения. В письме от 3 мая 1930 года он сообщает: «Из ориентированной американской поездки вернулся Ф. С. Мансветов... Дело с переселением в Америку и Канаду (например, в Провинцию у Мексиканского пролива), можно считать законченным.

...По мнению Мансветова, осматривающего эти земли, он находит их вполне пригодными для заселения... Он же

---

<sup>84</sup> ГАРФ. Ф. Р-5871. Оп. 1. Д. 128. С. 153.

<sup>85</sup> Там же. С. 53.

утверждает, что не исключена возможность переселения и в Канаду»<sup>86</sup>.

Столь же оптимистично письмо Якушева от 22 июля 1931 года: «Положение о переселении в Сев. Мексику и Техас тоже по линии проработки как плана финансирования, так и изучения колонизационных районов. Группа, заинтересованная в переселении, вновь вызвала в Америку Мансветова...»<sup>87</sup>.

Необходимость в получении денежных средств для осуществления этих проектов привела Федора Мансветова к мысли о создании своего банка, доходы от которого можно было бы направить в нужное русло. Газета «Русское обозрение» в номере от 22 марта 1930 года печатает объявление о создании Российско-американского народного кооперативного банка в Чикаго с уставным капиталом в 300 000 долларов. «Нашей целью, — писали учредители банка, — является объединение разрозненных русских сил. Мы хотим, чтобы русские деньги шли на улучшение наших жилищных условий. Нам нужны наши собственные кооперативные магазины, чтобы мы могли покупать продукты высокого качества по более низким ценам. Нам нужны наши собственные кооперативные рестораны и столовые, чтобы у нас была хорошая еда по более низким ценам. Нам нужны наши собственные жилищные кооперативы, чтобы любой из нас мог иметь свой собственный дом или квартиру в таком кооперативе. У наших торговцев, наших мелких предпринимателей должен быть свой собственный банк, который будет финансировать их бизнес. В то же время мы должны поддерживать нашу собственную культуру, нацию и т. д.»<sup>88</sup>

Работа Мансветова в США закрутилась так быстро и на стольких направлениях, что «Славянская взаимность»

<sup>86</sup> ГАРФ. Ф. Р-5871. Оп. 1. Д. 128. С. 9.

<sup>87</sup> Там же. С. 32.

<sup>88</sup> Русское обозрение. 1930. 22 марта.



сочла необходимым направить его во вторую командировку. 1 августа 1930 года в Генеральное консульство отправляется извещение: «Правление нашей кассы вторично командирует в текущем году своего представителя Ф. С. Мансветова в Соед. Штаты, Канаду и, в случае надобности, и Мексику, в связи с вопросами кооперирования переселения и укрепления связей с общественными и кооперативными организациями Америки»<sup>89</sup>.

Приступая к созданию треста и банка, Ф. С. Мансветов говорил о полномочиях, которые получил от сберегательного банка «Славянская взаимность» в Праге. Однако «Славянская взаимность» не торопилась с поддержкой председателя своего правления, к инициативам которого относилась со все большей предосторожностью.

27 октября 1930 года правление пражского банка отправляет Мансветову сообщение (№ 1254) о несогласии с основными пунктами его американской программы:

«В заседании 25 октября с/г. Правление рассмотрело Ваше сообщение об образовании Американско-Славянского треста и приняло означенное сообщение к сведению. Никакого постановления, в котором ближайшим образом устанавливало бы отношение “Славянской Взаимности” к упомянутому Тресту, Правление не было в состоянии принять и по следующим причинам.

1). Сообщение об основании Треста было первым Вашим обращением к Правлению за все время Вашей командировки в Америку.

2). Ваши письма к отдельным лицам, о которых упоминалось выше, также не дают достаточно материала для того, чтобы Правление могло сделать что-либо иное, как только констатировать факт Вашей действительно обширной работы.

3). Для того, чтобы постановить что-нибудь другое, необходимо, чтобы Вы ставили Правление в курс дела

---

<sup>89</sup> ГАРФ. Ф. Р-5791. Оп. 1. Д. 66. С. 74.

систематически и чтобы Правление имело совершенно ясное представление о всем ходе работы.

Правление полагает, что Вам известно финансовое положение Заложны и те затруднения, которые она переживает, чтобы Вы могли представить себе те возможности, которыми Заложна располагает в смысле ее участия в акциях Треста»<sup>90</sup>.

Проект Ф. С. Мансветова вызвал неоднозначное отношение и со стороны целого ряда других русских эмигрантских организаций. Так, например, парижская эмигрантская газета «Возрождение» в номере от 1 февраля 1931 года опубликовала язвительную заметку Александра Яблоновского «Дело коммунистическое», в которой Федор Северианович Мансветов прямо обвинялся в личном коммерческом интересе. «Наши читатели, — пишет Яблоновский, — уже знают о головокружительном предприятии г-на Мансветова (эсер из пражского Земгора), который решил переселить в Мексику и другие заокеанские страны 25 тысяч русских семейств и организовал даже “эмигрантский трест” (миллион паев по 5 долларов каждый. Я не берусь сказать, почему именно бессребренику эсеру пришла в голову такая золотая мысль. Но я знаю, что безработные эсеры способны творить чудеса. Однако люди знающие предъявляют самые серьезные возражения против проекта г. Мансветова. Не далее как вчера ко мне в редакцию пришел человек (русский интеллигент), который только что приехал из Мексики и отлично знает то место, где хотят поселить будущих русских колонистов. Мой собеседник говорил о проекте с большим волнением.

— Готовится преступление, — утверждал он. — Я даю на отсечение голову, что в штате Тамаулипас по реке Сотодела-Марино, где хотят поселить русских, жить нельзя и что из каждых ста человек, наверное, умрет девяносто...

<sup>90</sup> ГАРФ. Ф. Р-5791. Оп. 1. Д. 66. С. 56.

Я успокоил моего собеседника. И мы стали говорить по порядку. Во главе треста стоит его председатель Филипп Ней, нотариус из Виннипега, затем г. Мансветов как представитель от банка «Славянской взаимности» (Прага) и господин Терещенко от казачьего союза. Трест — коммерческая организация, рассчитывающая выпустить миллион паев по 5 долларов каждый... Идея треста — переселить в Мексику, во-первых, 7 тысяч семейств канадских духоборов, недовольных условиями жизни в Канаде. И во-вторых, русских эмигрантов из лимитрофов из Сербии, из Болгарии и Чехии. Всего — 25 тысяч семейств.

— Почему Вы думаете, что по реке Сото-де-ла-Марино жить нельзя?

— О, Боже! Я там был. Это гиблое место, это пустыня, где не живут даже индейцы. Местность, кишашая самыми ужасными гадами: змеи, самые ядовитые, крокодилы, скорпионы, комары, опасные мухи. В Мексике есть целые деревни, населенные слепыми людьми. Врачи изучили это явление и пришли к выводу, что слепота является результатом укуса комаров...

— Но скажите, почему же трест выбрал для русских переселенцев такое “привольное” местечко?

— Очень просто. Эти земли государство отдает бесплатно. Бери кто хочет. Отдельным переселенцам не дадут. Но тресту дадут. Безвозмездно.

— А скажите еще. Если трест — предприятие коммерческое, то на какие барыши он рассчитывает? Ведь русские люди — бедные люди.

— О, не говорите. Во-первых, русские из Канады совсем не бедны. Духоборы — сплошь народ зажиточный. А во-вторых, коммерческий человек всегда на переселенцах хорошо зарабатывает... Пароходные компании дают по 30 долларов куртажа за каждого доставленного им пассажира... Кроме того — покупка сельскохозяйственных

орудий, постройка домов, расчистка земель... Нет, на переселенце решительный человек может много заработать.

— Так вы думаете, что эсер Мансветов, представитель Земгора...

— Я не знаю, какой он партии. Но он — представитель банка и связан с трестом. А американские тресты не создаются ради прекрасных глаз русской эмиграции...»<sup>91</sup>.

Эмигрантские организации были всерьез обеспокоены сомнительностью предприятия по переселению в Мексику. В январе 1931 года в Париже состоялось совместное заседание Земско-Городского Комитета, Российского Общества Красного Креста, Казачьего Союза, Общевоинского Союза и Центрального комитета по обеспечению высшего образования русскому юношеству за границей. Как сообщала газета «Возрождение»: «Предметом суждения была деятельность образовавшегося в Нью-Йорке по председательством Ф.С. Мансветова общества (American Slavic Colonisation Trust), ставящего себе целью переселение сельскохозяйственных рабочих, в частности русских беженцев, в Канаду, некоторые штаты Северной Америки и Мексику... Учитывая ряд крупных неудач, имевших место в прошлом при переселении русских беженцев в заокеанские страны, а также отсутствие в распоряжении русских организаций проверенных ими данных о новом предприятии, достаточно гарантирующих интересы беженцев, принимавшие участие в совещании организации отнеслись к проекту с величайшей осторожностью, отказавшись поддерживать его впредь до получения ими подробных данных из источников, непосредственно связанных с этими организациями»<sup>92</sup>.

О недоверии к Мансветову пишет видный представитель пражской общины русской эмиграции ученый-библиограф С.П. Постников: «Осторожное и подозрительное отноше-

<sup>91</sup> Возрождение. Париж. № 2070. 1931. 1 февраля.

<sup>92</sup> Возрождение. 1931. 29 января.

ние к переселению объясняется, конечно, историей переселения за последние десятилетия. Вы должны знать эти истории, особенно последнюю, когда казаки переселялись через Каралевича. Вы, конечно, также знаете, что первая генерация переселенцев, если они сумеют осесть, обыкновенно гибнет. Они являются навозом для следующей партии переселенцев. Все это требует крайней добросовестности, даже жертвенности и деловитости тех людей, которые берут на себя дело переселения. Так было в истории с духоборами. Я лично во всех отношениях крайне отрицательно отношусь к Мансветову, и, поверьте, здесь нет ни грамма политики.

...Мансветов не бросит ли и переселенцев на произвол судьбы и не перепорхнет на более выгодное ему дело...

...Я был бы, как и Вы, очень счастлив, если бы голодные русские мужики переселились бы на хлебобобовые свободные земли, но мне, так же как и Вам, не хочется, чтобы они погибли в безводном Техасе при содействии социалистов. Все эти разговоры о ходоках — пустые слова, т.к. ходоки всегда ездят и ничего не устраивают. Вообще нет такого человека в этом деле, на которого можно было бы положиться. У всех прежде всего собственная заинтересованность»<sup>93</sup>.

Еще более отрицательное мнение о Ф. С. Мансветове и его проекте высказывает Н. С. Калашников: «Ф. С. Мансветов, по моему мнению, является замечательным учеником В. М. Чернова. Он унаследовал от него все отрицательные качества: хитрость, политическое интриганство, малую разборчивость в достижении своих целей и чудовищное самомнение. Он, вне всяких сомнений, очень энергичный человек, но у него нет умения к серьезному деловому и общественному разрешению крупных практических задач. Он подкупает внешней простотой... ведь они обещали поставить в этом году 16 тыс. семейств, а это значит по меньшей мере 50 тыс. чел.

<sup>93</sup> Письмо к М.И. Кляверу // ГАРФ. Ф. 6065. Оп. 1. Д. 56. Л. 1–38.

От землевладельцев получал В. М. Чернов, получал Мансветов, и почему нельзя получить деньги на “благое” дело Колонизационному Тресту?»<sup>94</sup>.

Вместе с тем было немало людей, которые отзывались о Ф. С. Мансветове как о глубоко порядочном человеке. Так, возражая Сергею Порфирьевичу Постникову, М. И. Клявер писал о проекте Мансветова следующее: «...я не разделяю Вашего предубеждения против этого предприятия, хотя и не питаю полной уверенности в его успехе... я не выступаю пока на широкую публичную арену с этим делом, как по соображениям местным, так и из осторожности, пока не ощутили мы под собой твердой почвы. ...В прошлом попытки переселения в Аргентину, Бразилию кончились очень трагично для переселяющихся. Осторожность вполне основательная. Но какое касательство она имеет к Амер[икано]-Слав[янскому] Тресту. Именно здесь должно быть наоборот. Применяя в этом деле добрые старые кооперативные традиции, привлекая к этому предприятию наивозможно широкие общественные круги, я не думаю, чтобы и Мансветов и Байкалов и многие другие, такие же русские общественники, стремились куда-то закабалить русских переселенцев... Я хорошо знаю Федора Северьяновича, знаю, что он увлекающийся человек. Но также знаю, что человек это очень изобретательный и очень инициативный. Ему не хватает только дяляческой смекалки кулака. Осведомлен, что в смысле коммерческом результаты его работы в “Пламени” были недостаточно хороши... До того момента, как Федор Северьянович уехал с Востока, он совершенно ЗАКОННО имел репутацию совершенно безупречного общественника, хорошего специалиста, преданного до бесконечности партийца, прекрасного товарища и ничем не запятнанного человека. Как общественный деятель он занимал достаточно ответственные должности и исполнял очень солидные функ-

<sup>94</sup> Письмо к Ивану Александровичу // Там же.

ции, чтобы, основываясь на этом, я мог на него положиться. ...Его прошлый общественный облик никак не похож на ту картину корыстности и личной нечистоплотности, какую рисуете Вы.

Вы пишете о солидных окладах сотрудников Треста. В этом ничего плохого нет. Но мне пишут и Иоффе Борис, и Беккаревич из Америки, работающие в Тресте, что до этого времени положенного жалованья не получили, т.к. дело еще в процессе организации и денег свободных нет... Здесь в Китае ни я, ни кто-либо не получили ни одного сантима от Треста»<sup>95</sup>.

Доверительное отношение к Ф.С. Мансветову сохраняется и у И.А. Якушева. В письме к Н.С. Калашникову, главному недоброжелателю Мансветова, он объясняет неуспехи Колонизационного треста недостаточностью финансового обеспечения: «...последнее письмо Ваше с большой информацией об акции Ф.С. Мансветова получил, и, должен сознаться, оно произвело на меня тяжкое впечатление. Ваши мотивы отказа от работы в Тресте я узнал впервые из этого письма, т.к. предыдущего письма я не получил. Сейчас, кажется, положение Треста таково, что можно думать, что эта колонизационная акция кончена. Это, впрочем, наши догадки, т.к. от Ф.С. Мансветова я уже месяца полтора-два ничего не имею... Слушок, неизвестно откуда появившийся, утверждает, что “финансисты” отказались финансировать Трест. ...Пожалуйста, напишите все новости, связанные с положением Треста и Мансветова...»<sup>96</sup>.

В какой-то момент поиск денег приобретает лихорадочный характер. Федор Северианович обращается за помощью к любой эмигрантской организации, любому фонду, хоть как-то заинтересованному в помощи соотечественникам. Так, он сообщает И.А. Якушеву о контактах с Н.К. Рерихом: «...мы

<sup>95</sup> Письмо к С.П. Постникову // Там же.

<sup>96</sup> ГАРФ. Ф. Р-5871. Оп. 1. Д. 128. С. 152.

втянули в работу музей Рериха (огромное учреждение, почти в 30 этажей), самого Н. К. Рериха, каковой согласился встать во главе организуемого нами Русско-Американского Общества Друзей Русской Культуры, кооперации и спорта. Он активно предоставил нам все свои широчайшие американские и мировые связи» (письмо от 3 апреля 1930 г.)<sup>97</sup>.

Впрочем, создатель «Живой этики» не торопился с участием в проекте переселения. В его архиве сохранились два письма к М. А. Таубе, из которых видно, что в 1933 году он все еще сомневается в добросовестности Мансветова. Так, в письме от 23 августа 1933 года Н. К. Рерих пишет: «Кстати, напишите мне, пожалуйста, Ваше мнение о г-не Мансветове, с которым у Вас была переписка. Дело в том, что мне пришлось услышать о нем два диаметрально противоположных отзыва, и потому, случайно узнав о Вашей переписке, мне было бы полезно узнать о нем Ваше мнение»<sup>98</sup>.

В письме Н. К. Рериха тому же М. А. Таубе от 20 сентября 1933 года имя Мансветова упоминается в еще более интересном контексте: «Очень интересно, что Вы не знаете г-на Мансветова, находящегося в Нью-Йорке. Мне известно, что он говорил одному лицу о получении писем от Вас и о поручении ему Вами продажи какого-то китайско-тибетского талисмана. Конечно, все это звучит несколько фантастически, но и такие факты подлежат расследованию, ибо, как я вижу из Вашего письма, где-то неосновательно употребляется Ваше имя...»<sup>99</sup>.

1931 год был для Федора Севериановича омрачен большими неприятностями. Правление «Славянской взаимности» решительно требовало его возвращения в Прагу. В письме Мансветову от 29 апреля 1931 года говорится:

<sup>97</sup> ГАРФ. Ф. Р-5871. Оп. 1. Д. 128. С. 9.

<sup>98</sup> Знамя мира: Сборник. 2-е изд., доп. и перераб. М.: Междунар. Центр Рерихов, 2005. С. 251.

<sup>99</sup> Там же. С. 256.



«Многоуважаемый Федор Северьянович!

Правление в заседании своем 18 апреля с/г постановило:

1). Настаивать на возвращении Председателя Правления в Прагу для фактического руководства делами Заложны.

2). Считать в отношении Заложны нецелесообразным дальнейшее пребывание Председателя Правления в Америке.

3). Сообщить Председателю Правления, что Заложна не может выслать ему денег на дорогу, как ввиду тяжелого материального положения Заложны, так и потому, что согласно условиям, на которых была разрешена командировка Председателя, Заложна не должна нести в связи с ней никаких расходов.

Далее Правление позволяет себе сообщить Вам, что ввиду запоздания Вашего ответа вызов Вас к общему собранию уже не имел смысла, т. к. Вы все равно не успели бы приехать. В связи с фактом Вашего длительного отсутствия и Вашим Заявлением о намерении продолжить Ваше пребывание в Америке, без указания срока Вашего возвращения, Правление вынуждено было обсудить вопрос о Вашем замещении»<sup>100</sup>.

Однако Федор Северьянович не торопится возвратиться в Европу, и правление «Славянской взаимности» напоминает своему бывшему председателю о необходимости уладить денежные расчеты. В ноябре 1931 года из Праги в Нью-Йорк отправляется новое послание: «...это обстоятельство обязывает нас обратить Ваше внимание на совершенно ненормальное положение вопроса с Вашей личной задолженностью Заложне, достигающей с процентами на 31 декабря 1931 года суммы 14 124,30 чехословацких крон. Эта задолженность не только Вами не погашается, а даже не покрыта надлежащим образом Вашими векселями. Такое положение противоречит не только формальным требованиям, но (надеемся,

<sup>100</sup> ГАРФ. Ф. Р-5791. Оп. 1. Д. 66. С. 18.

согласитесь с нами) и требованиям общественной морали, особенно в отношении лица, являющегося основоположником учреждения и многолетним его руководителем»<sup>101</sup>.

На это напоминание пытающийся сохранить достоинство Ф. С. Мансветов отвечает 15 декабря 1931 года следующее: «...моя задолженность сильно меня беспокоит, и только исключительно тяжелое материальное положение, в которое я попал, не дало мне физической возможности урегулировать мой долг. Америка переживает ужасный кризис. С осени этого года я перешел на физическую работу (маллярное ремесло) с добавлением ночной работы... в гаражах. К сожалению, обе работы не регулярны и я никак не могу полностью оправиться. Однако постепенно мое положение улучшается и появляется надежда на кредит.

Я имею полное основание Вас заверить, что в январе 1932 г. я смогу Вам выслать требуемый Вами минимум платежа. В течение же первого полугодия будущего года мне, без сомнения, удастся заключить заем здесь и, следовательно, покрыть мои долги в Праге, переведя их сюда.

...Прошу еще раз принять мои уверения, что только исключительно тяжелое положение, в которое попал я и моя семья, задержало мои платежи и что все счета мои будут оплачены при первой возможности, и я имею все основания полагать, что это случится в первой половине 1932 г.

...Жена моя также работает (прислужгой и сестрой милосердия), но не регулярно, следовательно, ее работа имеет меньшее значение»<sup>102</sup>.

Однако не только в январе, но и в течение всего 1932 года выплатить долги Федор Северианович не может. Последнее обращенное к нему письмо «Славянской взаимности» датировано 29 декабря 1932 года: «Милостивый Государь Федор Северьянович.

<sup>101</sup> ГАРФ. Ф. Р-5791. Оп. 1. Д. 66. С. 12.

<sup>102</sup> Там же. С. 11.

Письмом от 15 декабря 1931 года Вы обещали Заложне приступить в начале текущего 1932 года к погашению Вашего долга Заложне, о котором мы писали Вам от 12 ноября 1931 г. На 31 декабря 1932 года, считая с процентами и расходами, он выражается в следующих суммах: а/по личному кредиту — 15.660 кч и по квартирному кредиту — 11.550 кч /из  $3\frac{1}{2}$  процентов/, а всего — 27.210 кч.

Наша Заложна в настоящее время ликвидируется. Мы просим Вас немедленно приступить к погашению Вашего вышеприведенного долга. Причем считаем необходимым предупредить Вас, что если в течение месячного срока от сего числа от Вас не последует платежей, Ваши векселя пойдут в протест и будут переданы адвокату для судебного взыскания с Вас всего долга.

С совершенным почтением

В. Васильев

И. Якушев...»<sup>103</sup>.

Последняя отчаянная попытка «Славянской взаимности» получить долг относится к началу 1933 года. На этот раз пражский банк пытается использовать дипломатические каналы. В Генеральное консульство Чехословацкой Республики в Нью-Йорке отправляется просьба о содействии во взыскании долга: «...Заложна “Славянская Взаимость” находится ныне в весьма тяжелом финансовом положении в результате печальной деятельности в прежние годы.

Нынешней ликвидационной комиссии Заложны казалось, что никто другой, как именно г. Ф. Мансветов, бывший председатель ее, обязан был бы не только с точки зрения формальной, но и общественной быть особо исправным в отношении своих денежных обязательств к Заложне. К сожалению, однако, этого не случилось: г. Ф. Мансветов упорно уклоняется от уплаты Заложне своего огромного долга, несмотря на неоднократные просьбы ее.

<sup>103</sup> Там же. С. 9.

По сведениям Заложны, г. Ф. Мансветов в данное время служит в Нью-Йоркском Отделении Хуверовской Военной Библиотеки и имеет Нансеновский паспорт, выданный Чехословацкой Республикой, и мы думаем, что Министерство Иностранных дел могло бы ради справедливости оказать Заложне содействие в ее претензиях к г. Ф. Мансветову путем соответствующего сношения с г. Генеральным Консулом в Нью-Йорке»<sup>104</sup>.

После краха «Американского Славянского Колонизационного Треста» деятельность Ф. С. Мансветова приобретает более спокойный характер. Он навсегда отказывается от каких-либо коммерческих проектов и сосредотачивается на работе по сбору и сохранению документов революции и Гражданской войны. В январе 1932 года он принимает участие в организационном заседании «Архива революции», на котором присутствовал один из основателей эсеровской партии Х. О. Житловский<sup>105</sup>. В работе для Архива Гуверовского института войны, мира и революции Мансветов сотрудничает с известным собирателем документов по истории русского общественного движения Борисом Ивановичем Николаевским.

Сохранилась переписка Б. И. Николаевского с В. М. Черновым по поводу продажи эсеровских документов Гуверовскому архиву, в которой оба дают характеристику своему деловому партнеру.

Так, например, в письме Б. И. Николаевскому (февраль 1933 г., Прага) Чернов говорит о деловой хватке Мансветова, которая у него стоит выше всех партийных интересов.

«Мансветов, конечно, человек партийный, — пишет Чернов, — и даже не в том формальном, по существу проблематическом смысле, в каком “партийно” большинство [э]с[е]р[ов]-эмигрантов... а и по существу занимаемых им

<sup>104</sup> ГАРФ. Ф. Р-5791. Оп. 1. Д. 66. С. 7.

<sup>105</sup> См.: ГАРФ. Ф. Р-5847. Оп. 2. Д. 114. Л. 56.

политических позиций. Но, во-первых, Вы правы в определении его чисто-персонального уклона в области “деловой”, во-вторых, я бы к этому присоединил большую способность к денежному нажиму. Все такие деловики — пусть “для успеха дела” — очень и очень умеют неделовых идеологов класть под пресс. ...Русские в Америке обамериканиваются очень быстро: чей хлеб-соль кушаю, того и песенки пою. Мансветов — главный агент Гуверовки по скупке наших документов, архивов, мемуаров. Чем дешевле он все это покупает, тем более сам он — дорогой человек для его патронов. ...Коммерсант он хороший, может быть, слишком хороший для тех, у кого покупает»<sup>106</sup>.

В ответном письме (14 февраля 1933 г., Берлин) Николаевский благодарит Чернова за характеристику Мансветова, соглашаясь с высокой оценкой его деловых качеств: «...с таким человеком я даже более охотно буду вести дела, чем с типичным русским интеллигентом, который тем меньше бывает склонен считаться с чужими интересами, чем более идеалистического он представления о своих собственных. ...Я заинтересован в другом: в том, чтобы эти сношения установились прочно и на долгое время»<sup>107</sup>.

В 1934 году Федор Северианович начал сотрудничать с солидным американским журналом «Foreign Affairs». Необходимость в заработке заставляет его давать частные уроки и читать платные лекции по дальневосточным проблемам<sup>108</sup>.

В эти годы продолжается его переписка с В. М. Черновым, которому он помогает в издании английского перевода его книги «Великая русская революция». Об этом Чернов также сообщает Б. И. Николаевскому: «Я предлагал Гуверовке

<sup>106</sup> «Мы, русские,— другие, мы созданы для испытаний». Письма В.М. Чернова. 1920–1941 / Под ред. проф. И.Р. Плеве. Саратов, 2014. С. 174–176.

<sup>107</sup> Там же. С. 177.

<sup>108</sup> См.: ГАРФ. Ф. Р-837. Оп. 2. Д. 11. Л. 2–4.

через Мансветова целый большой план исследования «борьбы общественных сил в России», в котором фигурирует не только история народничества, но и история с[оциал]-д[емократ]ии в двух параллельных ветвях — большевизма и меньшевизма»<sup>109</sup>.

Во время Второй мировой войны Ф. С. Мансветов занимает последовательную антифашистскую позицию. Однако великая победа не делает его сторонником Сталина; в послевоенные годы он продолжает критику коммунистической диктатуры в России.

Среди статей, опубликованных в различных американских изданиях, особенно интересны следующие: «Стратегическая Монголия» (ASIA, апрель-май 1945 г.), «Царская и советская политика на Дальнем Востоке» (Foreign Affairs, июль, октябрь 1934 г.), «Танну-Тува — Советский атомный город?» (The Russian Review, 1947 г.).

В октябре 1948 года Ф. С. Мансветов дал интервью в Нью-Йорке радиостанции WWRL в программе «Лидеры в изгнании».

После окончания войны он переезжает из Нью-Йорка в Вашингтон, работает преподавателем русского языка в Министерстве обороны США.

Известный американский профессор-славист Елена Якобсон вспоминает, что в 1956 году не по возрасту энергичный Ф. М. Мансветов принимал участие в открытии в Вашингтоне отделения Американской ассоциации преподавателей славянских и восточноевропейских языков<sup>110</sup>.

В июне 1965 года, не дожив года до своего восьмидесятилетия, умирает «дочка Ленина» Софья Амвросьевна Мансветова-Трушковская.

В ноябре 1967 года завершается жизнь Федора Севериановича Мансветова.

<sup>109</sup> «Мы, русские — другие, мы созданы для испытаний». С. 176.

<sup>110</sup> См.: Якобсон Е. А. Пересекая границы. Революционная Россия — Китай — Америка. М., 2007. С. 81.

## Старший сын

Интересна судьба приемного сына Ф. С. Мансветова Владимира, ставшего видным поэтом, литературным критиком и журналистом. Родившийся 10 мая (27 апреля) 1909 года в Енисейске, Владимир Мансветов в 1922 году вместе с родителями прибыл в Прагу. Здесь в 1929 году он окончил Русскую реальную гимназию, был принят в члены русского литературного объединения «Скит», во второй половине 30-х годов — в члены Союза русских писателей и журналистов в Чехословакии. Печатался в чешских газетах, в варшавском еженедельнике «Меч», в югославской и болгарской периодике. Был соредактором четвертого выпуска сборника «Скит» (1937). В июне 1938 года женился на внучке писателя Льва Толстого Марии Андреевне Толстой<sup>111</sup> (в первом браке — Ваулиной). В том же году получил степень доктора философии в Карловом университете. В 1940 году вместе с женой уехал в США, но вскоре после переезда в Америку брак В. Мансветова с М. А. Толстой распался.

Интересные воспоминания о молодом Владимире Мансветове оставила дочь бессменного руководителя «Скита поэтов» Альфреда Бема Татьяна Бем-Рейзер: «Из членов “Скита” помню Владимира Мансветова, талантливейшего и на редкость в то время никчемного молодого человека. Был он настоящим богемой, никогда нигде не работал, был невероятно ленивым. Жил то у одного, то у другого знакомого, то там, то тут одалживал деньги, любил выпить, когда было на что. Был он высокий, худой, но какой-то бескостный, как будто хребта в нем не было, весь расхлябанный и гибкий. Носил длинные волосы, которые всегда нуждались в головнойке и сползали длинными жирными прядями вдоль ввалившихся щек. Да и расстался он с Прагой как раз так,

---

<sup>111</sup> Сестра первой жены В.Ф. Мансветова Софья Андреевна Толстая была замужем за поэтом Сергеем Есениным. Выйдя замуж за В.Ф. Мансветова и уехав с ним в Америку, М.А. Толстая оставила десятилетнюю дочь Татьяну на попечение первого мужа Александра Ваулина.

как и следовало от него ожидать. Сначала поселился к своему другу, музыканту, жил у него на полном содержании, а потом сбежал с его женой в Америку. Не знаю, где он сейчас и вышло ли что-нибудь из него, знаю только, что у него были истинные задатки стать настоящим поэтом, русским мини-Верленом или Франсуа Вийоном. Как он посеял свой талант, не знаю, попало ли зерно в землю или на каменистую почву?»<sup>112</sup>.

В США Владимир Мансветов много печатался в газетах «Рассвет», «Русская жизнь», «Новое время»; в 1940–1943 годах был сотрудником газеты «Новое Русское слово». В 1943 году в Нью-Йорке с его вступлением вышел небольшой сборник «Молодые поэты советской России: русская поэзия 1940–1942 годов». В сборнике были представлены известные поэты — Твардовский, Симонов, Сурков, Исаковский; составитель особенно выделил Маргариту Алигер и Дмитрия Кедрина. В стихах молодых Мансветов отмечал отсутствие «лобовых» социально-политических тем. «Они заглушены сейчас самой основной, самой кровной темой, — темой родины»<sup>113</sup>.

В 1944–1945 годах занимался редактированием русских текстов в Пентагоне. В 1945 году получил американское гражданство. С 16 февраля 1947 года (со дня начала работы русского отдела радиостанции «Голос Америки») Мансветов — сотрудник этого отдела сначала как автор и комментатор, затем — как редактор, а с 1958 года и до своей кончины заведовал секцией культуры. Совершал многократные поездки по США в качестве корреспондента «Голоса Америки», сопровождал советские делегации, в том числе делегацию во главе с Хрущевым. В 1966 году в составе официальной американской делегации посетил СССР.

<sup>112</sup> *Бем-Рейзер Т.* Украденное счастье. Воспоминания // Новый журнал. 2008. № 251.

<sup>113</sup> Цит. по: *Легкая И.* Знакомый голос. «Голос Америки». 1960–1980 годы // Новый журнал. 2015. № 280.



По воспоминаниям многолетней сотрудницы «Голоса Америки» Людмилы Флам: «Моим начальником был заведующий культурным отделом русской службы “Голоса Америки”, поэт и литературовед Владимир Федорович Мансветов. Редкий эрудит, обладавший прекрасным вкусом, тонкий ценитель искусства, человек широких, подлинно демократических взглядов. К сожалению, не прошло и года, как Мансветов скоропостижно скончался от рака. Отдел тогда перешел в мои руки».

Очень тепло отзывается о Владимире Мансветове его коллега по русской редакции «Голоса Америки» Александр Френкель: «Володя Мансветов пришел на работу в Службу вскоре после Виктора Французова, так же как и я, сначала по договору, затем по контракту с почасовой оплатой, потом стал журналистом и в итоге редактором. На мой взгляд, и по сей день никому не удастся делать такие прекрасные передачи для Российского вещания, как это делал Владимир Мансветов. Его стиль, его способность передать сущность коротко и красивым русским языком были потрясающими. В качестве редактора он никогда не пытался вставлять свой текст в текст журналиста. Он только делал журналисту замечания, уважая его индивидуальность. И постепенно рос на этой работе, принеся при этом в жертву свою главную любовь — русскую литературу и поэзию. Со временем он перестал писать стихи и прозу на русском языке. Он очень хорошо разбирался в русской литературе, несомненно, он был большим специалистом в этой области. Но на удивление он прекрасно знал и американскую литературу и блестяще писал об этом. Его больше интересовали литературные и художественные аспекты, но при необходимости он становился редактором или даже автором политических комментариев. И делал он это блестяще, хотя и без большой охоты»<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> Alexander Frenkley. Interviewed by: Cliff Groce Initial interview date: August 5, 1988. URL: <http://adst.org/OH%20TOCs/Frenkley,%20Alexander%20toc.pdf>

В 1950 году Владимир Мансветов женился на Юлии Хатчинсон, американке русского происхождения.

Юлия родилась в Москве 4 марта 1910 года. Ее отец был командирован в Америку, где его застала революция 1917 года. Вернуться в Россию он не захотел, но смог добиться воссоединения с семьей.

Семья обосновалась в Нью-Йорке, где Юлия окончила школу и знаменитый женский Барнардский колледж. Она избрала профессию актрисы, успешно выступала на нью-йоркской сцене, снималась в фильмах и много гастролировала.

В Нью-Йорке, где тогда находился «Голос Америки», Юлия познакомилась с Владимиром Мансветовым, который заведовал культурным отделом Русской редакции. Они поженились и в 1954 году переехали в Вашингтон, когда «Голос Америки» перевели в столицу. Русский язык, на котором говорили дома, был родным языком Юлии, а английский стал ее вторым родным языком, поскольку в Америку ее привезли младенцем.

По воспоминаниям сотрудников «Голоса Америки», где Юлия Мансветова работала переводчиком и референтом, она была очень добрым, отзывчивым и весьма интеллектуальным человеком. С ней можно было говорить на любые темы.

Владимир Федорович Мансветов скончался 27 апреля 1974 года в Вашингтоне. Юлия смогла перевезти его тело в Европу и похоронить на Ольшанском кладбище в Праге.

В 1990 году Юлия Мансветова вышла на пенсию и остаток жизни провела в небольшой уютной деревушке штата Мэриленд, примыкающего к Вашингтону. Скончалась она 14 сентября 2005 года в возрасте 95 лет.

Единственный сын В. Ф. Мансветова умер в младенчестве еще в Праге. Дочь от второго брака Анна Кефавувер-Мансветова, родившаяся в 1956 году в Америке, скончалась от рака в пятидесятилетнем возрасте. Ее сын Александр Кефавувер проживает в США.

Любовь к России, которая всегда была на первом месте в семье Владимира и Юлии Мансветовых, передалась их дочери. Анна Владимировна Мансветова поступает на факультет русского языка в Джорджтаунском университете, однако через год переходит на факультет фортепьяно в одной из самых престижных консерваторий США — Консерватории Пибоди (Балтимор). В 1979 году Анна выходит замуж за американца французского происхождения, музыканта Алана Кефавувера, руководившего в Консерватории Пибоди студией звукозаписи. Живой, открытый характер Анны Кефавувер позволил ей в течение тринадцати лет занимать пост помощника директора консерватории по связям с общественностью. Будучи помощником редактора газеты «The Johns Hopkins Peabody News», Анна Кефавувер-Мансветова брала интервью у известных музыкантов и художников. Особенно интересным было трехчасовое интервью с композитором Филиппом Глассом.

Двенадцать последних лет своей жизни Анна боролась с болезнью. Этот скорбный опыт она описала в книге «Сад из волос и другие эссе». В главном очерке повествуется о том, как ее сын, которому тогда было всего три года, вырвал прядь своих темных вьющихся волос и предложил ей «посадить их на голове», когда после курса химиотерапии она на время лишилась всех волос. Она писала: «Это награда за боли; не выживание, которое уродливо и беспощадно, а причастность к чему-то высшему, когда внезапно, словно бы из темноты, появляются белые цветы и эти темные, причудливые завитки, как залог любви к тебе».

О братьях Владимира Мансветова известно немного. Лев Федорович остался в Чехословакии. Жил в той ее части, которая называлась Закарпатская Русь и после Второй мировой войны отошла к СССР. Сейчас это Ужгородская область Украины. Лев Федорович был полиглотом, знал двенадцать языков, преподавал в Пряшевском и Ужгородском университетах.

Как и старший брат, имел склонность к занятиям литературой, писал под псевдонимом Лев Бездомный, редактировал газету «Закарпатская правда». Во время оккупации Чехословакии был арестован нацистами, содержался в будапештской тюрьме, а затем был сослан в Кенигсберг. Вместе с ним в ссылку уехала его жена Маргарита Цимберкович с сыном Тарасом. В ссылке родилась дочь Ольга. Третий ребенок в семье, сын Владимир, родился после окончания войны.

Лев Федорович Мансветов поддерживал связь с семьей брата Глеба, проживавшего в США. В 1960-е годы он стал подвергаться преследованиям со стороны КГБ и даже был исключен из партии. Связь между двумя семьями прервалась. Лев Федорович Мансветов умер в Ужгороде в 1970 или 1971 году. В настоящее время в Ужгороде проживает его дочь Ольга и внук Юрий Тарасович Мансветов. Сестра (двойняшка) Юрия Ольга живет в Бристоле (Великобритания).

Глеб Федорович Мансветов в тринадцатилетнем возрасте был увезен родителями в США. Он вполне натурализовался в Америке, изменив свою фамилию на Мэнстон (Manston). Скончался в Лос-Анджелесе 7 июня 1978 года в возрасте 61 года. Его жена Агнес Мэнстон умерла в 2006 году в возрасте 86 лет. Их сын Питер Мэнстон живет в США, занимается недвижимостью.

Приемный сын Федора Севериановича Викторин прибыл в Америку после окончания Второй мировой войны в 1946 году. В новом отечестве он стал называться Виктором. Скончался в возрасте 76 лет 19 января 1981 года.

Протоиерей Севериан Мансветов всю жизнь прослужил на одном приходе. Мог ли подумать скончавшийся в 1915 году сельский священник Саратовской губернии, что его потомки окажутся за океаном, а в родном селе не останется даже следов храма, где он служил.



Раздел V  
Литургика

## ИСТОРИЧЕСКОЕ ФОРМИРОВАНИЕ ВЕЧЕРНИХ И УТРЕННИХ КЕЛЕЙНЫХ МОЛИТВ

### Список используемых сокращений

#### 1. Вечерние молитвы:

[В1] — тропари покаянные, инципиты<sup>1</sup>: «Помилуй нас, Господи...», Слава: «Господи, помилуй нас...», И ныне: «Милосердия двери...»

[В1] — 1-я вечерняя молитва прп. Макария Великого: «Боже вечный и Царю всякого создания...»

[В2] — 2-я вечерняя молитва св. Антохиа: «Вседержителю, Слово Отчее...»

[В3] — 3-я вечерняя молитва прп. Ефрема Сирина: «Господи, Царю Небесный, Утешителю, Душе истины...»

[В4] — 4-я вечерняя молитва прп. Макария Великого: «Что Ти принесу, или что Ти воздам...»

[В5] — 5-я вечерняя молитва: «Господи Боже наш, еже согреших во дни сем...»

[В6] — 6-я вечерняя молитва: «Господи Боже наш, в Негоже веровахом...»

[В7] — 7-я вечерняя молитва свт. Иоанна Златоуста: «Господи, не лиши мене небесных Твоих благ...»

[В8] — 8-я вечерняя молитва: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, ради честнейшия Матере Твоея...»

[В9] — 9-я вечерняя молитва Петра Студийского: «К Тебе Пречистой Божией Матери аз окаянный припадая молюся...»

---

<sup>1</sup> Далее инципит сразу после названия.

[В10] — 10-я вечерняя молитва: «Благаго Царя благая Мати...»

[В11] — 11-я вечерняя молитва: «Ангеле Христов, хранителю мой святыи...»

[В12] — кондак и тропари Богородице:

[В12a] — «Взбранной Воеводе...»

[В12b] — «Преславная Приснодево...»

[В12c] — «Все упование мое...»

[В12d] — «Богородице Дево, не презри мене...»

[В13] — молитва св. Иоанникия: «Упование мое Отец...»

[В14] — молитва прп. Иоанна Дамаскина: «Владыко Человеколюбче, неужели мне одр сей гроб будет...»

[В15] — тропари:

[В15a] — «Просвети очи мои...»

[В15b] — «Заступник души моя буди...»

[В15c] — «Преславную Божию Матерь...»

[В16] — молитва Честному Кресту: «Да воскреснет Бог...»

[В17] — «Ослаби, остави...»

[В18] — «Ненавидящих и обидящих нас прости, Господи Человеколюбче...»

[В19] — исповедание грехов: «Исповедаю Тебе Господу Богу моему и Творцу...»

[В20] — «В руце Твои...»

## **2. Утренние молитвы:**

[УI] — тропари Троичные: «Воставше от сна...», Слава: «От одра и сна...», И ныне: «Внезапно<sup>2</sup> Судия придет...»

[УII] — молитва ко Пресвятой Троице: «От сна встав, благодарю Тя, Святая Троице...»

[У1] — 1-я утренняя молитва прп. Макария Великого: «Боже, очисти мя грешнаго, яко николиже сотворих благое пред Тобою...»

<sup>2</sup> В старой редакции – «напрасно».

[У2] — 2-я утренняя молитва его же: «От сна востав, полунощную песнь приношу Ти, Спасе...»

[У3] — 3-я утренняя молитва его же: «К Тебе, Владыко Человеколюбче, от сна востав прибегаю...»

[У4] — 4-я утренняя молитва его же: «Господи, Иже многию Твоею благостию...»

[УV] — 5-я утренняя молитва его же (из Киево-Печерского молитвослова): «Господи Боже, Вседержителю, приемяй от Небесных Твоих Сил трисвятую песнь...»

[У5] — 5-я утренняя молитва свт. Василия Великого: «Господи Вседержителю, Боже сил и всякия плоти...»

[У6] — 6-я утренняя молитва его же: «Тя благословим, вышний Боже и Господи милости...»

[У7] — 7-я утренняя молитва: «Воспеваю благодать Твою, Владычице...»

[У8] — 8-я утренняя молитва: «Многомилостиве и Все-милостиве Боже мой...»

[У9] — 9-я утренняя молитва: «Святый Ангеле, предстояй окаянной моей души и страстной моей жизни...»

[У10] — 10-я утренняя молитва: «Пресвятая Владычице моя Богородице...»

[У11a] — молитва святому: «Моли Бога о мне...»

[У11b] — «Богородице Дево, радуйся...»

[У11c] — тропарь Кресту: «Спаси, Господи, люди Твоя...»

## Введение

Молитва занимает одно из самых важных мест в жизни каждого православного христианина. В стремлении следовать заповеди апостола Павла *непрестанно молитесь* (1 Фес. 5, 17), в течение определенного исторического процесса в Православной Церкви был сформирован суточный круг богослужения, состоящий из восьми служб: вечерни, повечерия, полунощницы, первого, третьего, шестого и девятого ча-



сов и изобразительных. Они долгое время оставались идеальным образцом не только церковной, но и домашней молитвы. Однако с течением времени на Руси в практике личного православного благочестия эти богослужебные последования стали заменяться корпусом особенных молитв, который имеет несколько названий: «молитвенное правило», «келейное правило», «молитвы вечерние и утренние». Эти молитвы являются наиболее распространенным вариантом келейной молитвы в Русской Православной Церкви. Но, несмотря на их широкое распространение, сам корпус молитв в его историческом становлении плохо изучен в современной богословской науке, количество публикаций по этому предмету на данный момент ничтожно мало. Такая степень исследованности вечерних и утренних келейных молитв вместе с их ежедневным исполнением каждым чадом Русской Православной Церкви и обуславливают актуальность и новизну данной работы.

Вопрос о терминах заслуживает отдельного внимания. Называя домашние молитвы мирян словами «келейное» и «правило»<sup>3</sup>, Церковь тем самым подчеркивает связь монашеского и мирского образа жизни, устремленных к одному идеалу — Самому Господу: *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48). Эту мысль развивает святитель Афанасий (Сахаров; 1887–1962): «Характерно это название домашней молитвы не только инока, но и мирянина — “келейное правило”. Оно указывает, что и домашние молитвы, как инока, так и мирянина, не должны быть чем-то беспорядочным, случайным, а должны быть именно ПРАВИЛОМ, т. е. должны быть составлены по известному правилу, должны иметь более или менее определенный порядок и возможное постоянство»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Ср., например, с древним монашеским последованием — «правилом псламопения» (κανών τῆς ψαλμωδίας).

<sup>4</sup> Афанасий (Сахаров), *свт.* О поминовении усопших по уставу Православной Церкви. Киев, 2008. С. 464–465.

Название современных сборников келейных молитв — «Молитвослов» — также весьма интересно. Греческим вариантом этого слова является «Εὐχολόγιον» — так в богослужебной практике грекоязычных Поместных Церквей называется книга, аналогичная русскому Служебнику и частично Требнику. Собственно молитвословом в нашем понимании в Греции является «Προσευχητάριον», что на русский язык можно перевести примерно как «молитвенник». Но и он не содержит того корпуса молитв, который используется в современной практике Русской Православной Церкви.

Интересным моментом является также то обстоятельство, что среди русских книг первым «Молитвословом» является не сборник молитв для домашнего употребления, а изданный в 1646 году «Требник Петра Могилы», на титульном листе которого приводится его полное название — «ΕΥΧΟΛΟΓΙΩΝ, албо Молитвослов, или Требник».

Целью данной работы является исследование исторического развития корпуса вечерних и утренних молитв, для ее достижения были поставлены следующие задачи:

1. Рассмотреть структуру вечернего и утреннего правила, дифференцировать его элементы на две группы молитв: взятые из богослужебных чинов и привнесенные из практики келейной монашеской молитвы.

2. Исследовать имеющиеся на данный момент литургические памятники, проливающие свет на генезис келейных последований на Руси с момента ее Крещения и до современного состояния.

3. Осуществить сравнительный анализ русского келейного правила с домашними молитвами, используемыми в практике греко- и англоязычных Поместных Православных Церквей.

Для сравнения сведений из рукописей и печатных книг с современным корпусом вечерних и утренних келейных молитв был взят «Молитвослов», изданный в 2010 году в Московском Сретенском монастыре<sup>5</sup>.

### **Структурный анализ келейных молитв**

Идея посвящения Богу определенного времени в течение дня весьма древняя. Церковь Христова, будучи наследницей Церкви ветхозаветной, восприняла в себя и переосмыслила весь ее опыт. Это касается и богослужения в целом, и суточных молитв в частности. Поэтому необходимо отметить, что сам принцип совершения домашних молитв и его основные идеи христианство восприняло от иудейского благочестия, растворив его солью евангельского учения<sup>6</sup>.

Первая христианская община, конечно, в начале своего существования не имела отличных от иудейской традиции и четко зафиксированных чинов суточной молитвы. После событий Пятидесятницы (см.: Деян. 2, 1–4) в Церкви на всех верующих изливаются особые дары Святого Духа, одним из проявлений которых было харизматическое начало в богослужении. Однако уже в таком раннем памятнике христианской письменности, как «Дидахе» (II в.), появляется стремление к некоторому

---

<sup>5</sup> Молитвослов. Псалтирь. 5-е изд., испр. и доп. М.: Сретенский монастырь, 2010.

<sup>6</sup> См.: *Bradshaw P.F.* Daily Prayer in the Early Church: A study of the Origin and Early Development of the Divine Office. Eugene, OR, 2008. P. 25–26. Подробнее о практике иудейской молитвы накануне и во время появления христианства см.: *Ibid.* P. 1–22; *Зиновкин А., свящ.* Практика всedневных молитв в межзаветный период // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской духовной академии. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». СПб., 2015. С. 58–64.

упорядочению молитвенной жизни христиан<sup>7</sup>, которое, пройдя определенный путь развития, находит свое завершение в формировании конкретных уставов совершения богослужебных последований, на долгое время определивших как общественную, так и частную молитвенную практику православных христиан.

Однако впоследствии возникают молитвы, предназначенные именно для келейного совершения. Точное время и место возникновения используемого сегодня в молитвенной жизни чад Русской Православной Церкви корпуса вечерних и утренних молитв неизвестно современной литургической науке.

Молитвенное правило представляет собой особый «паралитургический» текст, не имеющий аналогов в православном богослужении. Однако некоторые молитвы в вечернем и утреннем правиле заимствованы из богослужебных чинов, поэтому вопрос о возникновении корпуса келейных молитв тесно связан с вопросом генезиса богослужебных чинов, что требует отдельного исследования. Прежде всего, как в вечерних, так и в утренних молитвах присутствует так называемое «обычное начало» — древнейшая часть современного богослужения, прошедшая во II–XIV веках путь развития от одной молитвы Господней («Отче наш») до своего современного вида<sup>8</sup>.

Если же взять два корпуса суточных молитв в отдельности, то в них прослеживаются заимствования из богослужебных чинов, в основном великого повечерия и полунощницы для вечерних и утренних молитв соответственно:

1. В вечернем правиле из великого повечерия: [В1] — тропари по 2-м Трисвятом, [В12b] и [В13] читаются перед

<sup>7</sup> См.: Учение двенадцати апостолов. Гл. VIII // Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 21.

<sup>8</sup> См. подробнее: Толковый Типикон / Сост. М. Скабалланович. М., 2016. С. 460–466.

отпустом, [В15а] и [В15b] — тропари по 1-м Трисвятом в понедельник и среду, [В18] не читается в храме, но печатается как приложение к повечерию. [В15 с] — тропарь первого часа по Трисвятом в понедельник, вторник и четверг. [В17] находится в последовании изобразительных после Символа веры. [В12а] является первым кондаком Акафиста Пресвятой Богородице.

2. Утреннее правило с полунощницей сближают: 50-й псалом, Символ веры, [У5] и [У6]. Также из Часослова взяты начальные келейные молитвы перед полунощницей: [У1] и [УП]. [У11b] и [У11 с] употребляются в богослужении как тропари.

[В18], кроме того, что печатается в Часослове как приложение к повечерию, по своему составу некоторым образом сходна с заключительной ектенией повечерия и полунощницы:

*Таблица. Сравнение заключительной ектении повечерия и полунощницы с [В18]*

Ектения	[В18]
Помолимся о Великом господине и Отце нашем, Святейшем Патриархе <i>имярек</i> , и о господине нашем Преосвященнейшем митрополите (или архиепископе, или епископе) <i>имярек</i> , и всей во Христе братии нашей.	-
О Богохранимем стране нашей, властех и воинстве ея.	-
О ненавидящих и любящих нас.	Ненавидящих и обидящих нас прости, Господи, Человеколюбче.

Ектения	[В18]
О милующих и служащих нам.	Служащим и милующим нас, грехов оставление даруй.
О заповедавших нам, недостойным, молитися о них.	Заповедавших нам, недостойным, молитися о них, помилуй по велицей Твоей милости.
О избавлении плененных.	Помяни, Господи, братий наших плененных и избави я от всякаго обстояния.
О отшедших отцех и братиях наших.	-
О в мори плавающих.	Иже в мори управи.
О в немощех лежащих.	В немощех сущия посети и исцеление даруй.
Помолимся и о изобилии плодов земных.	-
И о всякой души христиан православных.	В некоторых молитвословах: Православным христианоm споборствуй*.
Ублажим православныя архиереи, и ктитори святаго храма сего [святыя обители сея].	-
Родители наша, и вся прежде отшедшия отцы и братию нашу, зде лежащия, и повсюду православныя.	Помяни, Господи, прежде усопшия отцы и братию нашу, и упокой я, идеже присещает свет лица Твоего.
Рцем и о себе самех.	Помяни, Господи, и нас, смиренных и грешных и недостойных раб Твоих, и просвети наш ум светом разума Твоего, и настави нас на стезю заповедей Твоих.

(\*Примечание. Появление данного прошения аналогично появлению «православным христианином» в тропаре Кресту вместо поминовения царской власти).

В основном только эти келейные молитвы, которые входят в богослужебные чины, имеют прототипы на греческом языке, точный источник появления остальных молитв неизвестен. Среди прочих молитв известен греческий оригинал только [В3], [В7], [В20] и [У9] (последняя печатается в греческих богослужебных книгах как приложение к малому повечерию). Отсутствие прототипов остальных молитв на греческом языке, хотя, возможно, пока еще является делом дальнейших исследований необнаруженных рукописей, однако на данный момент в литургической науке составляет значительную проблему в определении источника возникновения корпуса вечерних и утренних келейных молитв.

Вследствие наличия сходных черт предполагается, что келейные молитвы утвердились в практике православного благочестия как некоторая «икономическая» замена богослужебных последований в ежедневном молитвенном правиле христианина<sup>9</sup>. Известно, что в древности миряне по образцу монашеского образа жизни старались совершать дома обычные службы, не заменяя их какими бы то ни было последованиями. Постепенно из приходской жизни стали исчезать такие службы суточного круга, как повечерие и полунощница. Первое время миряне восполняли недостаток соборной молитвы в храме келейным совершением указанных чинов, но потом, как мы увидим далее, стали появляться правила, которые вначале были лишь добавлением к основным службам, но впоследствии окончательно их заместили и заменили собой. Поэтому вечерние и утренние молитвы называют «одомашненным» вариантом повечерия и полунощницы

---

<sup>9</sup> См.: Желтов М., диак. Каноны Божией Матери в ежедневном молитвенном правиле православного христианина // Богородичник. Каноны Божией Матери на каждый день. М., 2006. С. 188.

соответственно, вобравшим в себя, с одной стороны, практику соборных церковных последований, а с другой — келейных монашеских молитв<sup>10</sup>.

## **Историческое развитие келейных молитв на Руси. Появление и формирование келейных правил (XI–XVI вв.)**

Определить точное время возникновения отличных от церковных служб келейных молитв на Руси не представляется возможным в связи с практически полным отсутствием каких-либо источников. Несомненно, что древнейшей нормой домашней молитвы после формирования богослужения стало келейное исполнение церковных последований. Русь, принявшая в 988 году православное христианство от Византии, вместе с ним приняла и византийскую традицию благочестия: устав церковных богослужений и устройство быта православного христианина, к которому также относится келейная молитва.

Наиболее ранний вариант особого личного молитвенного правила мы можем наблюдать в период господства на Руси Студийского Устава (XI–XIV вв.)<sup>11</sup>. Среди его служб существовал «чин куроглашения», краткую редакцию которого предписывалось совершать келейно<sup>12</sup>. Древнейшие его описания мы находим в Часословах XIII–XIV веков: РНБ. Q. п. I. 57; РНБ. Соф. № 1052. Исследователь этого чи-

<sup>10</sup> См.: *Sveshnikov S. Morning and Evening Prayer Rules in the Russian Orthodox Tradition // Orthodox Prayer [Электронный ресурс]. URL: [http://www.orthodoxprayer.org/Articles\\_files/Sveshnikov-Morning%20&%20Eve%20prayer.pdf](http://www.orthodoxprayer.org/Articles_files/Sveshnikov-Morning%20&%20Eve%20prayer.pdf) (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана. Яз. англ.*

<sup>11</sup> См.: *Желтов М.С., Правдолюбов С., прот.* Богослужение Русской Церкви, X–XX вв. // Православная энциклопедия. Т. «РПЦ». М., 2000. С. 485. Подробнее см.: *Пентковский А.М.* Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 195–222.

<sup>12</sup> См.: *Макарий [Веретенников], архим.* Время и богослужение // Альфа и Омега. М., 2010. № 2 (58). С. 337.



на Е. Э. Слива замечает, что его состав схож с современными утренними молитвами: в обоих последованиях присутствуют обычное начало, [УИ], Символ веры, которые, в свою очередь, восходят к правилу «еже даде Ангел Господень великому Пахомию»<sup>13</sup>.

Отдельные свидетельства о келейном совершении церковных последований в Древней Руси мы встречаем в памятнике древнерусской литературы «Житие Бориса и Глеба», где повествуется о том, что накануне своей мученической кончины святой страстотерпец Борис († 1015) повелел совершить вечерню, а с утра — утреню<sup>14</sup>. В «Поучении к братии» Новгородского архиепископа Луки Жидяты (XI в.) подчеркивается важность молитвы перед сном: «Не ленитесь ходить в церкви и на заутреню, и на обедню, и на вечерню; и в клетки своей, отходя ко сну, прежде помолись Богу, и тогда возлегай на постелю»<sup>15</sup>. Из этих свидетельств можно сделать вывод, что по крайней мере в первые века христианства на Руси домашней молитвой было келейное совершение церковных последований, что вполне отражало византийскую практику благочестия.

Согласно имеющимся источникам, с середины XIV века на Руси начинают появляться отличные от богослужебных чинов последования, предназначенные для келейного совершения. Весьма трудно и, наверно, даже практически невозможно точно определить источник их возникновения. И хотя

---

<sup>13</sup> См.: Слива Е.Э. Чин куроглашения — келейное и соборное последование в студийской традиции // Наследие монастырской культуры: Ремесло, художество, искусство. СПб., 1997. Вып. 2. С. 14–17.

<sup>14</sup> См.: Лихачев Н.П. Лицевое житие святых благоверных князей русских Бориса и Глеба: По рукописи конца XV столетия. СПб., 1907. Б. н.

<sup>15</sup> Лука Жидята, еп. Новгородский. Поучение к братии // Историческая хрестоматия для изучения истории русской церковной проповеди с общей характеристикой периодов ея, с биографическими сведениями о замечательнейших проповедниках русских (с XI–XVIII вв. включительно) и с указанием отличительных черт проповедничества каждого из них / Сост. свящ. М.А. Поторжинский. Киев, 1879. С. 60–61.

появляются некоторые предположения об их зарубежном происхождении (например, через влияние келейных правил со Святой Горы Афон)<sup>16</sup>, точных документальных данных ни одна из этих гипотез не может предоставить.

Самым ранним известным источником отдельного келейного последования вечерних молитв является ктиторовский устав Чудова монастыря (рубеж 1360–1370-х гг.), в одном из глав которого помещен корпус молитв со следующим заглавием: «аще ли кто произволяет, в келии своей совершает и сия молитвы, егда должно есть спати иноку». В него входят: пять основных молитв ([B1], [B5], [B11], [B10] и [B8]) и несколько дополнительных ([B12b], [B12c], [B12d] и [B13])<sup>17</sup>. Внесение этого корпуса молитв сразу после великого повечерия в Псалтирь с воследованием святителя Киприана Московского (ок. 1430 г.)<sup>18</sup> стало следующим этапом их популяризации и распространения самой идеи создания частных сборников келейных молитв, наибольшее развитие данный процесс получил в конце XV–XVI веке. Особое значение данного сборника заключается в том, что он, по словам исследователя корпуса вечерних и утренних молитв иеромонаха Далмата (Юдина), «явился архетипом для последующей традиции состава Псалтири с воследованием в восточнославянской книжности»<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> По словам свящ. Сергея Свешникова, такую гипотезу выдвигает прот. Георгий Кочетков (см.: *Sveshnikov S.* Op. cit.).

<sup>17</sup> См.: Устав Чудова монастыря 1360-х/70-х гг. ГИМ. Син. 329. Л. 9–9 об.

<sup>18</sup> См.: Псалтирь с воследованием, ок. 1430 г. НИОР РГБ. Ф. 173.1. № 142. Л. 184 об.– 186 об. // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5&manuscript=142&pagefile=142-0001> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

<sup>19</sup> Далмат (Юдин), иером. Молитвы утренние и вечерние в составе печатных сборников частного молитвенного обихода: возникновение и путь в московскую книжность // Богослов.ru [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5233602.html> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

## Рукописи Иосифо-Волоцкого монастыря (кон. XV—XVII в.)

Богатый материал в вопросе генезиса молитвенного правила представляют рукописи из библиотеки Иосифо-Волоцкого монастыря, датируемые в промежутке от конца XV века до XVII века. Естественно, общим местом для большинства рукописей с воследованиями (службами Часослова) является наличие тех молитв келейного правила, которые были заимствованы из богослужебных чинов<sup>20</sup>.

Псалтирь с воследованием конца XV века среди служб суточного круга имеет и особенное правило с похожим на корпус вечерних молитв из Устава Чудова монастыря надписанием — «аще кто произволяет от подвижнейших иноков, наедине в келии своей совершает и сия молитвы, егда должно есть спати»: [B1], [B2], [B5], [B11], [B10], [B8], [B12] ([B12b] несколько изменена), [B13] («Упование ми Бог, прибежище мое Христос, и Покровитель ми есть Дух Святой») и отпуст<sup>21</sup>. Этот корпус молитв является образцом и для последующих книг, которые во многом основываются на данной традиции келейных молитв, незначительно отличаясь или дополняя ее (см. Приложение).

Псалтирь с воследованием конца XV века также содержит стандартные вечерние молитвы, но имеет перед отпуском несколько кратких молитвенных обращений: «Покров мой, Госпожа ми Владычице моя Богородице», «Покров мой

<sup>20</sup> См. с. 268–269 настоящей работы.

<sup>21</sup> См.: Псалтирь с воследованием, кон. XV в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 57 (152). Л. 439 об.– 442 // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/57> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана. Такой же порядок в других рукописях: Псалтирь с воследованием, XVI в., митр. Даниила. НИОР РГБ. Ф. 113. № 56.1 (149.1). Л. 275 об.– 278; Псалтирь с воследованием, 1-я пол. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 62 (235). Л. 268 об.– 271; Канонник, кон. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 75 (314). Л. 148–151.

святый Ангел Хранитель, от Бога данный ми», «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, благослови, освяти, храни нас Креста силою живоноснагоги», «Господи мой, Твоя силы воля, а не моя» или «Господи мой, аще хощу, не хощу, спаси мя окаяннаго», «Господи мой, яко волиши помози нам», «Рождеси я Свет незаходяй, Чистая Девице, просвети ми ум да славлю Тя»<sup>22</sup>.

Рукописная Псалтирь с возследованием (ок. 1550 г.) предлагает краткие молитвенные обращения ко Господу, Пресвятой Богородице и всем святым и те же молитвы, кроме [В2], после отпуста помещены молитвы святителя Кирилла Туровского<sup>23</sup>. Отдельно записана [В7]<sup>24</sup>.

Псалтирь с Часословом XVI века имеет особое начало для монашеского правила, в составе которого присутствуют: [У1], на 4-м месте находится молитва, которая приписывается святителю Иоанну Златоусту и в некоторых местах очень близка по содержанию к [В14]<sup>25</sup>; после великой павечерницы — аналогичные НИОР РГБ. Ф. 113. № 57 (152) молитвы для «подвижнейших иноков»<sup>26</sup>.

Псалтирь с Часословом и пасхалиею XVI века перед полунощницей содержит небольшое последование, совершае-

<sup>22</sup> См.: Псалтирь с возследованием, кон. XV в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 59 (211). Л. 198–199 об. // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/59> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

<sup>23</sup> См.: Псалтирь с возследованием, ок. 1550 г. НИОР РГБ. Ф. 113. № 55 (140). Л. 385–386 // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/55> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

<sup>24</sup> См.: Там же. Л. 348–348 об.

<sup>25</sup> См.: Псалтирь с часословом, XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 58 (203). Л. 3–5 // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/58> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана. Этот же материал повторяется и в других рукописях, например: Псалтирь с возследованием, кон. XV — нач. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 61 (214). Л. 173–175; Молитвенник, сер. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 96 (405). Л. 1–3.

<sup>26</sup> См.: Там же. Л. 221 об.– 224.

мое иноком наедине в келии, среди которого присутствует [У1]<sup>27</sup>. В «молитвах искусных» — [В5], первая часть [В7], [У10]<sup>28</sup>. Данная рукопись предлагает уникальный материал: значительно расширенный корпус молитв для «подвижнейших иноков»: [В1], [В2], [В5], [В11], [В10], [В8], близкая по содержанию к [В14] молитва «Господи, видиши беду мою...», молитва преподобного Ефрема Сирина «Господи Боже мой и Спасе мой...», [В16], [В9], [В12], [В13] и отпуст<sup>29</sup>.

Псалтирь с возследованием конца XV — начала XVI века содержит вставку, написанную отличным от основной части рукописи почерком, где в последовании «како начати правило свое в келии» [У1] приписывается некоему «Марку иноку»<sup>30</sup>. В уставе совершения всеобщего бдения после отпуста содержится весьма краткое («Ненавидящих») указание на чтение, вероятно, [В18]<sup>31</sup>. Рукопись содержит оригинальный вариант молитв «для подвижнейших иноков»:

<sup>27</sup> См.: Псалтирь с часословом и пасхалиею, 3-я четв. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 60 (213). Л. 339 об. // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/60> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана. Повторяются и во многих последующих рукописях: Канонник, нач. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 72 (299). Л. 7; Канонник с дополнительными статьями, кон. XV — нач. XVI в. НИОР РГБ. № 73 (309). Л. 93 об.

<sup>28</sup> См.: Псалтирь с часословом и пасхалиею, 3-я четв. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 60 (213). Л. 451 об. — 453 об. Общее место и для других рукописей, например: Псалтирь с возследованием, кон. XV — нач. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 61 (214). Л. 287 об. — 288 об.; Канонник, нач. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 72 (299). Л. 128 об. — 129 об.; Канонник, кон. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 75 (314). Л. 156 об. — 158; Молитвенник, сер. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 96 (405). Л. 18–19 об.

<sup>29</sup> См.: Псалтирь с часословом и пасхалиею, 3-я четв. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 60 (213). Л. 454 об. — 462 об.

<sup>30</sup> См.: Псалтирь с возследованием, кон. XV — нач. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 61 (214). Л. 173 об. // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/61> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана. В последовании же всеобщего бдения, как обычно, приписывается прп. Макарию: Там же. Л. 186.

<sup>31</sup> См.: Там же. Л. 192.

[B1], [B2], [B5], [B11], [B10], [B8], [B16], молитва «на хульного беса»: «Да обратится болезнь твоя на главу твою...», [B12a], «О Тебе радуется...», несколько измененная [B12b], [B12c], [B12d], [B13] и отпуст, после которого добавляется [B7]. Приводятся также аналогичные варианту НИОР РГБ. Ф. 113. № 59 (211) краткие молитвословия<sup>32</sup>.

В Псалтири с возследованием первой половины XVI века среди молитв перед чтением псалмов содержится [У1]<sup>33</sup>, после них и слова преподобного Иоанна Дамаскина «О умилении души» присутствует интересная рубрика: «О възлегании же на одре. И указая рукою свою глаголи сице (Дамаскынов)», после которой помещена молитва «О Владыко Господи и Человеколюбче, не уже ли ми гроб будет одр съи...», очень близкая к современной [B14]<sup>34</sup>. В данной рукописи также содержится послужившее впоследствии основой в богословском плане для [B19] «Исповедание грехов повседневное», приписываемое монаху Каллисту Ксанфопулу († ок. 1350)<sup>35</sup>. По аналогии с вышеупомянутыми рукописями имеются начальные молитвы перед полунощницей, где присутствуют [У1] и [УП]<sup>36</sup>, после полунощницы — молит-

<sup>32</sup> См.: Псалтирь. НИОР РГБ. Ф. 113. № 61 (214). Л. 229–233.

<sup>33</sup> См.: Псалтирь с возследованием, 1-я пол. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 62 (235). Л. 9–9 об. // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/62> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

<sup>34</sup> См.: Там же. Л. 13 об.– 14. Имеется и в других рукописях: Молитвенник, сер. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 96 (405). Л. 8 об.– 9 об.

<sup>35</sup> См.: Псалтирь с возследованием, 1-я пол. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 62 (235). Л. 189–190.

<sup>36</sup> См.: Там же. Л. 210 об., 211 об. Повторяются перед канонам Живоворящей Троице, который поется «в всякую неделю пред заутренею вместо полунощницы» (Там же. Л. 425 об.– 426). Также имеются и в других рукописях, например: Канонник, кон. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. 74 (311). Л. 1 об.– 2 об.; Канонник, XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 76 (319). Л. 274–276. Иногда приводится только [УП], например: Часослов с возследованием и некоторыми выписками, 3-я четв. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 84 (362). Л. 77–77 об.

вы наедине: несколько отличающиеся [В18]<sup>37</sup>, [У5]<sup>38</sup>, [У6] («молитва етера»)<sup>39</sup>. В последовании субботней полунощницы среди троичнов на «И ныне» — 2-й троичен из начала утреннего правила<sup>40</sup>. После 1-го часа предлагается, «аще ли хочещи», его «почасие» (междочасие), которое не совершается в храме, но только в келье<sup>41</sup>.

Особой группой рукописей являются канонники, главной и большей частью содержания которых, как и следует из их названия, являются различные каноны, однако присутствуют и некоторые добавочные молитвы. Необходимо отметить, что не все источники имеют именно такое наименование, поэтому называются канонниками условно. Рукопись конца XV — начала XVI века РГБ. № 73 (309) уже имеет надписание — «Канунник новым чудотворцем»<sup>42</sup>. Интересной особенностью канонника конца XVI века является включение второй части [В7] и [В3] в «Исповедание иноку Христу Богу на всяк день», помещенное после

---

<sup>37</sup> Часто помещается в рукописях после вседневной полунощницы, одна или в соединении с какими-либо молитвами, например: Канонник, XVI в. НИОР РГБ. № 76 (319). Л. 283 об.— 285; Часослов с дополнительными статьями, XV—XVI вв. НИОР РГБ. № 83 (349). Л. 19–20. В некоторых же после повечерия, например: Часослов с возследованием и некоторыми выписками, 3-я четв. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 84 (362). Л. 120–121.

<sup>38</sup> Одна из особенностей [У5] основана на греческой традиции: после «и очистив нас от всякия скверны, плотския и духовныя» — «храмы нас сотворяя честнаго и святаго Твоего Духа».

<sup>39</sup> См.: Псалтирь с возследованием, 1-я пол. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 62 (235). Л. 218 об.— 220 об.

<sup>40</sup> См.: Там же. Л. 221 об. Все троичны утреннего правила, как и сейчас, приводятся среди троичнов на «И ныне» первых трех гласов, см.: Там же. Л. 274 об.— 275 об.

<sup>41</sup> См.: Там же. Л. 231 об.— 233 об.

<sup>42</sup> См.: Канонник с дополнительными статьями, кон. XV — нач. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 73 (309). Л. 1 // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/73> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

«Чина бываемаго на разлучение души, внегода начнет брат изнемогати»<sup>43</sup>. В другом каноннике, относящемся к тому же времени, после канона Святой и Животворящей Троице добавлены несколько молитв, среди которых есть [В18]<sup>44</sup>. В этой же рукописи среди «молитв искусных» для иноков присутствуют: [У7] (с надписанием: «Песнь полунощная ко Пресвятей Богородици по буквам») и [В16]<sup>45</sup>. В каноннике, также относящемся к XVI веку, среди обычных молитв «для подвижнейших иноков» помещены: особенная молитва «на хульнаго беса» — «Запрещает ти Господь, вселукавый диаволе...» (после [В10])<sup>46</sup> и помянник (после отпуста)<sup>47</sup>. В каноннике XVII века имеются особые «молитвы на всяк день в келии иноку по заутрени», среди которых: на третьем месте — [У3], на четвертом — [У1], на пятом — [В5], на шестом — [У10]<sup>48</sup>.

Часослов с дополнительными статьями XV–XVI веков имеет несколько измененный порядок молитв «для подвижнейших иноков»: [В1], [В11], [В5], [В10], [В8], [В12], [В13] и отпуст, после которого предлагается прочитать

<sup>43</sup> См.: Канонник, кон. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 74 (311). Л. 201–203 // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/74> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

<sup>44</sup> См.: Канонник, кон. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 75 (314). Л. 35 об.– 36 об. // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/75> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

<sup>45</sup> См.: Там же. Л. 163–165.

<sup>46</sup> См.: Канонник, XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 76 (319). Л. 40 об.– 41 об. // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/76> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

<sup>47</sup> См.: Там же. Л. 43 об.– 45.

<sup>48</sup> См.: Канонник, XVII в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 95 (394). Л. 856 об.– 857 об. // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/95> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.



[В18]<sup>49</sup>. В Часослове третьей четверти XVI века [У1] и [УП] помещаются после канона ко Святой и Животворящей Троице и ипакои восьми гласов<sup>50</sup>.

Рукопись середины XVI века, не имеющая начала, но условно названная «Молитвенником», содержит келейные молитвы по полунощнице, в которые среди прочего входят: [У5], [У6], [У8]<sup>51</sup>. Среди молитв по заутрене — [В5], [В9], [В11], [В10], [У3], [У1]<sup>52</sup>. Интересным моментом является также перемена начальной рубрики перед молитвами «для подвижнейших инок», теперь они предлагаются для чтения и мирянам — «сия молитвы глаголються по нефимоне от подвижнейших инок муж инок и мирянь»<sup>53</sup>. Сам корпус молитв значительно расширен: [В1], [В2], [В3], вторая часть [В7], [В8], краткая молитва преподобного Исаака Сирина: «О Христе исполнение истины...», [В5], [В11], [В10], [В12d], [В13], отпуст, несколько кратких молитв ко Кресту Христову, [В16], молитва «Отступи ты дьяволе от всего дому и от основания его...», молитва «во исход души» («не ве мы бо когда приидет смерть»<sup>54</sup>) — «Владыко Господи Боже Вседержителю Отче Господа нашего Иисуса Христа...»<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> См.: Часослов с дополнительными статьями, XV–XVI вв. НИОР РГБ. Ф. 113. № 83 (349). Л. 132–134 об. // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/83> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

<sup>50</sup> См.: Часослов с возследованием и некоторыми выписками, 3-я четв. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 84 (362). Л. 140–141 об. // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/84> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

<sup>51</sup> См.: Молитвенник, сер. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 96 (405). Л. 20–21 об., 25–25 об., 27–28 об. // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/96> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

<sup>52</sup> См.: Там же. Л. 36–37 об., 39 об.– 40, 43–43 об., 44–45.

<sup>53</sup> Там же. Л. 143.

<sup>54</sup> Там же. Л. 45.

<sup>55</sup> См.: Там же. Л. 143–150.

В богослужебном сборнике конца XVI века имеется «Чин егда должно есть спать»: [В1], молитва преподобного Василия «Господи и Господи...», [В1], [В2] (обращена не к Господу Иисусу Христу, а ко всей Пресвятой Троице), [В5], [В11], [В10], молитва Кресту «Крест хранитель вьсей всьеленней...», [В16], [В8], [В12], [В13], три особенных молитвы ко Пресвятой Богородице, молитва Господу, «Достойно есть» и приписка с прошениями личного характера<sup>56</sup>. Отдельно записана атрибутируемая преподобному Пахомию [В7]<sup>57</sup>, также присутствует [В18]<sup>58</sup>.

### **Закрепление келейных правил в практике суточной молитвы (XVI–XIX вв.)**

В связи с окончательным переходом богослужебной жизни Русской Православной Церкви в XV веке на Иерусалимский Типикон меняются и келейные молитвы. Известный памятник середины XVI века «Домострой» предписывает мирянам дома совершать последование церковных служб: вечером — «вечерня, павечерница и полунощница», утром — «заутреня и часы и молебен молитвою»<sup>59</sup>. Необходимо отметить, что в данной книге отражается скорее не фактический, а идеальный порядок устройства семейной жизни, поэтому вполне возможно, что эти рекомендации не были общим правилом на Руси.

Происхождение идеи «Молитвослова» как книги для личных молитв связывают с деятельностью книжника Франциска Скорины (ок. 1490–1551). Предполагается, что

<sup>56</sup> См.: Сборник богослужебный, кон. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 102 (419). Л. 169–190 об. // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/102> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

<sup>57</sup> См.: Там же. Л. 193–196 об.

<sup>58</sup> См.: Там же. Л. 200 об.– 202.

<sup>59</sup> См.: Домострой. М., 1990. С. 40.

около 1522 года он издает «Малую подорожную книгу», в которую вошли: Псалтирь с воследованием, Часослов, восемь акафистов, восемь канонов, Шестоднев, Канон покаяльный и Последование церковного собрания. Собственно молитвенного правила как такового в этом памятнике не содержится, но считается, что именно он стал прообразом молитвословов, так как включал в себя Часослов с указаниями при совершении служб мирянами, что еще раз подтверждает практику келейного совершения богослужебных последований<sup>60</sup>.

Впоследствии главными центрами развития и становления сборников молитв келейного характера становятся типографии Свято-Духова Виленского братства и князя Константина Острожского. Первой же книгой среди церковно-славянской печати, которая содержала в себе молитвы именно для келейного употребления, стал изданный в 1595 году сборник «Молитвы повседневные», составленный по уставу братства Свято-Духовского храма города Вильно. В него среди прочего входили молитвы полунощные, утренние и «на сон грядуще». Следующим этапом развития стало издание в Остроге Псалтири с воследованием (1598), ее составитель взял за основу три чина из сборника Виленского братства и объединил их в два последования — молитвы «от сна воставше» и «на ночь», которые впоследствии закрепляются и в сборниках виленской традиции. Несколько позже появляется другая традиция молитвенного правила, связанная с деятельностью открытой в 1616 году типографии Киево-Печерской Лавры. Основываясь во многом на сборниках Виленского братства, киево-печерские книжники изменяют состав молитв: некоторые из них были

---

<sup>60</sup> См.: *Верховская М.А.* Личное молитвенное правило в литургической практике Русской православной церкви // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. Вып. 12. М., 2014. С. 105–106.

удалены, но добавлено «Поклонение монаху на всяк день по правиле», которое впоследствии несколько раз редактировалось. В некоторых современных изданиях оно помещено в вечерних молитвах после [В15]<sup>61</sup>. Характерной чертой дальнейших изданий киево-печерской традиции является наличие [УV]. Особенностью изданий Московского Печатного двора является печать только двух традиционных последований — молитв «спальных» и чина «как начати правило свое в келии своей»<sup>62</sup>.

Утренние келейные молитвы, в отличие от вечерних, появляются достаточно поздно — один из наиболее ранних известных вариантов (XVI в.) был опубликован А. В. Шишкиным в его статье «Утреннее келейное молитвенное правило по рукописи РГАДА. Син. тип. (Ф. 381). 220, XVI в.». Они совершаются «на всяк день по заутрени» в следующем составе: начальная молитва — «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе, презря грехи наша. Слава Тебе, Боже наш, Всесвятая Троице, слава Тебе»; «Аз уснух и спях и востах, яко Господь заступит мя» (Пс. 3, 6); молитва «Слава Тебе, Боже наш, Человеколюбче...» с добавлением прошения к Ангелу Хранителю; [У3]; «Боже, очисти мя грешнаго и не остави мене...»; [В5] с заменами: вместо «во дни сем» — «в нощи сей», вместо «мирен сон» — «мирен день»; первая половина [В7] (относящаяся к 12 часам дня); [У10] с небольшими изменениями; «Ныне припадаючи, Пречистая Госпоже Богородице...»; отпуст<sup>63</sup>, после которого для каждого дня седмицы предлагаются особые молитвы «священноинока Кирилла мниха, преподобнаго Туровского»<sup>64</sup>. Важность

<sup>61</sup> См., например: Правильник. Киев, 2010. С. 298–303.

<sup>62</sup> См.: *Далмат (Юдин), иером.* Указ. соч.

<sup>63</sup> См.: *Шишкин А.В.* Утреннее келейное молитвенное правило по рукописи РГАДА. Син. тип. (Ф. 381). 220, XVI в. // Вестник ПСТГУ. 2005. № 14. С. 159–160.

<sup>64</sup> См. о них: *Рогачевская Е.Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования. М.: Языки русской культуры, 1999.

совершения келейного молитвенного правила для священников, диаконов и «всякому, ученому словеси Божию» также подчеркивается в другом памятнике — РГБ. ТСЛ-осн. (Ф. 304–1), 793, XVI в.<sup>65</sup> Утренние и вечерние молитвы (занимающие один лист) есть и в евхологии ркп. № 450 Алавердского церковного музея (датируется XVI в.), но, к сожалению, его описатель профессор К. С. Кекелидзе не приводит их текст<sup>66</sup>.

Постепенно происходит развитие корпуса вечерних молитв. В каноннике 1636 года он уже приобретает особое название — «молитвы спальня» и имеет следующий вид: [В1], [В2], [В5], [В11], [В7], [В16], [В10], [В8], [В12], [В13]<sup>67</sup>. Несмотря на различие в структуре с современным молитвенным правилом, в данном памятнике мы уже можем видеть практически полный состав вечерних молитв.

В 1643 году в результате работы сподвижников киевского митрополита Петра Могилы была издана книга «Полуустав, или правило истиннаго христианскаго жития, содержай в себе Псалтырь, Часослов, Месяцеслов и проч.: различные молитвы и каноны»<sup>68</sup>. Это самый ранний памятник, где корпус келейных молитв присутствует в относительной полноте, именно он впоследствии послужил основой для издания сборников вечерних и утренних келейных молитв Московского

---

<sup>65</sup> См.: *Денисов Д.В.* Практика личного благочестия на Руси в XVI в.: Статьи, посвященные евхаристической дисциплине и келейному правилу в рукописи РГБ. ТСЛ-осн. (Ф. 304-1), 793, XVI в. // *Вестник ПСТГУ.* 2005. № 14. С. 163–164.

<sup>66</sup> См.: *Кекелидзе К., прот.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. С. 132.

<sup>67</sup> См.: Канонник, 1636 г. НИОР РГБ. МК № 420. Л. 361 об.– 367 // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/staropechatnye-knigi/1514> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

<sup>68</sup> Первая книга с таким же названием была издана еще в 1622 г. в г. Вильно, см.: *Далмат (Юдин), иером.* Указ. соч.

Печатного двора<sup>69</sup>. Здесь внимание привлекают следующие особенности утренних и вечерних молитв: во-первых, это окончания [У1], которые поставлены в соответствии с современной практикой пения припевов троичнов по понедельникам Великого поста (1-е окончание: «заступлением бесплотных Твоих помилуй нас», 2-е: «молитвами святых Твоих помилуй нас», 3-е: «молитвами Богородицы помилуй нас», причем первому тропарю указан 1-й глас, второму — 2-й, третьему — 3-й), некоторые добавления в [У11], а также в [У5]; после [У7] следует [В7], на десятом месте находится молитва из канона Ангелу Хранителю — «Ангеле Христов святой!...», заканчиваются молитвы на [У10]<sup>70</sup>. В «молитвах на сон грядущим»: после [В6] пропущены [В7], [В8] и [В9], поэтому следует сразу [В10]; после [В13] — «Достойно есть» и отпуст с поминовением преподобных Антония и Феодосия Печерских; после [В14] — «Поклонение на всяк день монаху по правиле, егда должно есть спати», [В15], заканчивает последование молитва [В16], после нее — порядок мыслей перед сном<sup>71</sup>. Абсолютно такой же порядок предлагает Псалтирь, изданная в Киеве в том же году (1643)<sup>72</sup>. Также в ней после утренних молитв предлагается вышеупомянутое «Исповедание грехов повседневное» Каллиста Ксанфопула<sup>73</sup>.

Как уже было замечено, впоследствии именно «Полуустав» митрополита Петра Могилы стал основой для справы книг Московского Печатного двора в части келейных последований. Благодаря трудам насельника Чудова мона-

<sup>69</sup> См.: Далмат (Юдин), иером. Указ. соч.

<sup>70</sup> См.: Древний Киево-Печерский молитвослов. Киев, 2008. С. 12–16, 32–34, 38–40.

<sup>71</sup> См.: Там же. С. 58–60.

<sup>72</sup> См.: Псалтирь. Киев. НИОР РГБ. МК № 460. С. 1–38 // СТСЛ: Официальный сайт: [Электронный ресурс]. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/staropечатnye-knigi/1691> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

<sup>73</sup> См.: Там же. С. 39–57.

стыря монаха Евфимия в результате книжной справки, проводившейся при Патриархах Никоне (1650-е гг.) и Иоакиме (1670-е гг.), происходит соединение московской и киевской традиций практики келейной молитвы, которое, пройдя определенный исторический путь, нашло свое завершение в издании канонника 1679 года. Именно этот памятник содержит в себе тот вариант келейного правила, которым, несмотря на попытки в конце XVII века сократить «молитвы на сон грядущим», руководствовались чада Русской Церкви до начала XX века и который продолжает оставаться образцом домашней молитвы для всех православных христиан России после окончательного закрепления корпуса вечерних и утренних келейных молитв в одном из последних изданий Московской Синодальной типографии Псалтири с воследованием (1914)<sup>74</sup>.

### **Окончательное формирование и современное состояние (XX–XXI вв.)**

Несмотря на то что к XX веку корпус утренних и вечерних молитв уже является вполне сформированным, в молитвословах продолжают встречаться определенные различия.

Молитвослов 1912 года<sup>75</sup> не содержит Символа веры после 50-го псалма<sup>76</sup>, после [У5] следует сразу [У9]<sup>77</sup>, после обычные молитвы (с полным помянником). В вечерних после [В3]: [В5], [В7], [В10], [В11], [В12а], [В12b], [В12с], [В15а], [В15b], [В13], «Достойно есть» и отпуст, далее — «Молитва, произносимая наедине»: [В17], [В18], «Повседневное

<sup>74</sup> См.: Далмат (Юдин), иером. Указ. соч.

<sup>75</sup> Тексты молитв приводятся в двух колонках на церковнославянском и русском языках, рубрики на русском языке.

<sup>76</sup> См.: Молитвы и песнопения православного молитвослова. Репр. изд. 1912 г. М., 1994. С. 5.

<sup>77</sup> См.: Там же. С. 8.

исповедание грехов, произносимое наедине вместе с вечерними молитвами или особо» — [В19] (сокращена по сравнению с современной), «ложась в постель, знаменуй себя крестом и говори»: [В16] (с кратким вариантом), «когда засыпаешь, говори»: [В20]<sup>78</sup>.

Псалтирь 1913 года предлагает необычные окончания келейных молитв. В утренних: сразу после [У10] — «Слава, и ныне», «Господи, помилуй» (без указания количества, скорее всего трижды), «Благослови», «Господи Иисусе Христе, молитв ради...»<sup>79</sup>. Вечерние молитвы обрываются на [В16]<sup>80</sup>, после нее предлагается уже известное по памятникам XVII века размышление перед сном<sup>81</sup>. Можно сказать, что в своих окончаниях данное издание следует традиции «Полустава» митрополита Петра Могилы.

В молитвослове 1915 года приводится то же последование утренних молитв, что и в молитвослове 1912 года, только после их окончания приводится несколько сокращенная [В19] со следующим надписанием: «Исповедание повседневное грехов, глаголемое наедине купно с утренними молитвами, или особо»<sup>82</sup>. Порядок вечерних молитв также незначительно отличается: отсутствуют [В3] и [В20]<sup>83</sup>.

О развитии корпуса утренних и вечерних молитв в дальнейшие десятилетия XX века трудно что-либо сказать по причине отсутствия источников. Можно предположить, что в связи с гонениями на Русскую Церковь со стороны коммунистической власти келейная молитва «застыла» в своем состоянии, верующие молились по уже сформированной до-революционной традиции (которая могла несколько отличаться по местам).

<sup>78</sup> См.: Молитвы и песнопения православного молитвослова. С. 16–21.

<sup>79</sup> См.: Псалтирь. Репр. изд. 1913 г. Козельск, 1997. С. 327.

<sup>80</sup> См.: Там же. С. 341.

<sup>81</sup> См. с. 286 настоящей работы.

<sup>82</sup> См.: Молитвослов. Петроград, 1915. С. 17.

<sup>83</sup> См.: Там же. С. 22–28.



Ближе к концу XX века формируется современная практика чтения утренних и вечерних молитв, которая и закрепляется подавляющим большинством изданий. Можно лишь отметить некоторые из них. Так, в Саратове в 1994 году был издан «Молитвенник», который содержит несколько укороченные версии утренних и вечерних молитв. Утренние молитвы состоят из: [УI], [УII], 50-го псалма, Символа веры, с [У1] по [У5], [У9], [У10], [У11a], [У11b], [У11c] и помянника<sup>84</sup>. Вечерние: [ВI], [В1], [В2], [В7], с [В10] по [В16], после — сразу [В20]<sup>85</sup>. Видимо, данное сокращение молитвенного правила было обосновано, с одной стороны, острой потребностью издания книги для молитвенной жизни новоначальных христиан, которых в то время было великое множество, с другой стороны, — нехваткой средств для издания полноценного молитвослова.

Несколько слов необходимо сказать о тех предложениях относительно келейной молитвы, которые присутствуют в некоторых современных изданиях. Интересным опытом является издание «Часослов для мирян»<sup>86</sup>, составители которого предлагают мирянам разнообразить свое молитвенное правило путем использования служб суточного круга вместо привычных утренних и вечерних молитв. По словам священника Феодора Людоговского, «в основу издания положена весьма здравая и очень простая идея: предложить в виде альтернативы “традиционным” утренним и вечерним молитвам гораздо более традиционные церковные тексты. С таким подходом трудно поспорить: что может быть лучше тех молитвословий, которые Церковь создала многие столетия (а то и тысячелетия) назад и сохранила до наших

<sup>84</sup> См.: Молитвенник. Саратов, 1994. С. 3–12.

<sup>85</sup> Там же. С. 13–19.

<sup>86</sup> Часослов для мирян: с параллельным переводом на русский язык / Пер. с греч. иером. Амвросия (Тимрота). М.: Общество «Синхрония», 2015.

дней?»<sup>87</sup>. В этом Часослове содержится несколько вариантов келейной молитвы: в разделе «Утренние последования» — полунощница, утренняя и 1-й час<sup>88</sup>; в «Вечерних последованиях» — 9-й час, вечерня и повечерие<sup>89</sup>.

Такую же цель преследует издание «Каноны Божией Матери на каждый день»<sup>90</sup>: «Отраднo будет, если современный верующий человек получит возможность молиться вместе с Церковью, не вопреки, а в согласии с ее тысячелетним уставом. Присоединить свой голос и свое сердце к церковной уставной молитве, обретая в этом единомыслие и единство со святыми отцами, вдохновенно прославившими Божию Матерь, и с нашими предками, которые на протяжении столетий обращались к Ее заступничеству теми же самыми словами, — что может быть ценнее для того, кому дорого богослужебное наследие Церкви?»<sup>91</sup>.

Обращая внимание на подобные предложения, тем не менее не стоит принижать значение того корпуса вечерних и утренних келейных молитв, который уже на протяжении четырех столетий является традиционным для чад Русской Православной Церкви. Известно, что одним из главных условий достижения христианином Царства Небесного является его постоянство в деле спасения, в том числе и в молитвенном подвиге: «Избрав для себя соразмерное силам и душевной потребности молитвенное правило, старайся

---

<sup>87</sup> Любодоговский Ф., *свящ.* [Рец. на:] Часослов для мирян: с параллельным переводом на русский язык / Пер. с греч. иером. Амвросия (Тимрота). М.: Общество «Синхрония», 2015. 256 с. // Богослов.ru [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4922459.html> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

<sup>88</sup> См.: Часослов для мирян: с параллельным переводом на русский язык. С. 15–88.

<sup>89</sup> См.: Там же. С. 151–214.

<sup>90</sup> Богородичник. Каноны Божией Матери на каждый день. М.: ПСТГУ, 2006.

<sup>91</sup> Там же. С. 5.

тщательно и неопустительно исполнять его: это нужно для поддержания нравственных сил души твоей, как нужно для поддержания телесных сил ежедневное... употребление здоровой пищи»<sup>92</sup>. В условиях жизни современного человека те молитвы, что мы сейчас имеем, хотя и являются в некоторой степени «упрощением» древней традиции домашнего исполнения церковных последований, однако представляют собой тот минимум, который призван своим постоянным исполнением напоминать христианину о необходимости вхождения в Царство Небесное *тесными вратами и узким путем* (ср.: Мф. 7, 14).

Таким образом, рассмотрев возникновение и становление корпуса вечерних и утренних келейных молитв, можно сделать вывод о том, что путь их исторического развития на Руси является довольно долгим и сложным процессом, имеющим три основных этапа своего осуществления: 1) появление и формирование келейных молитв (XI–XVI вв.); 2) закрепление корпуса вечерних и утренних молитв в практике домашней молитвы чад Русской Церкви (XVII–XIX вв.); 3) окончательное формирование и закрепление келейных молитв в их современном состоянии (XX–XXI вв.). Первоначально нормой домашней молитвы на Руси было келейное совершение церковных последований. Впоследствии возникают отличные от богослужебных чинов келейные молитвы, являвшиеся монашеским дополнением к церковным службам. В дальнейшем молитвенное правило, формируясь из двух источников — богослужебных чинов и келейных иноческих молитв, постепенно в домашней молитве замещает собой церковные службы. Однако в период своего формирования (кон. XIV–XVII в.) вечерние и утренние молитвы были представлены многими вариантами. Современное молитвенное правило является синтезом двух традиций

---

<sup>92</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о келейном молитвенном правиле // Аскетические опыты. Т. 2. Репр. изд. 1904 г. М., 1996. С. 175.

келейной молитвы — московской и киевской, окончательное слияние которых впервые представлено в издании канонника 1679 года. Дальнейшее развитие корпуса вечерних и утренних молитв состояло в окончательном закреплении сформировавшейся традиции келейного правила.

### Современная практика личной суточной молитвы в греко- и англоязычных Церквях

Практика Поместных Церквей (кроме тех, которые испытали влияние изданий Русской Православной Церкви) не знает корпуса вечерних и утренних молитв, аналогичного русскому правилу. Греческие просевхетарии предлагают мирянам для келейной молитвы последование служб церковных. Так, «Малый молитвослов» (Μικρὸ Προσευχῆτάρι) в утренних молитвах (πρωΐνη προσευχή) содержит сокращенные последования полунощницы (μεσονυκτικὸν) и утрени (ὄρθρος). Полунощница состоит из обычного начала, [УI], «молитвы благодарственной» (εὐχή εὐχαριστήριος) [УII] («Ἐκ τοῦ ὕπνου ἐξανιστάμενος, εὐχαριστῶ σοι, Ἁγία Τριάς...»), «молитвы другой» (εὐχή ἑτέρα) «Δόξα σοι, Βασιλεῦ, Θεὲ Παυτοκράτορ...» («Слава Тебе, Царю, Боже Вседержителю...»<sup>93</sup>), «Приидите, поклонимся...» (трижды) и 50-го псалма (Ψαλμὸς Ν'), Символа веры (Τὸ Σύμβολον τῆς Πίστεως), «молитвы покаянной» (εὐχή κατανυκτική) «Κύριε, ἀγαθὴν μοι τὴν ἡμέραν ταύτην δώρισαι καὶ ἀναμάρτητον...» («Господи, благу мне день сей даруй и безгрешен...»)<sup>94</sup>, кратких молитвенных обращений ко Пресвятой Богородице («ὑπερένδοξε, ἀειπάρθενε, εὐλογημένη Θεοτόκε...» — «Преславная Приснодево, благословенная Богородице...»<sup>95</sup>) и всем святым («Ἅγιοι Ἀπόστολοι,

<sup>93</sup> Не употребляется в богослужении, но до сих пор печатается в начале Часослова (см.: Часослов. М., 2009. С. 5).

<sup>94</sup> Встречается надписание: Εὐχαὶ ἑτεραί κατὰ τὸ μέτρο τῶν 24 ὥρῶν τοῦ νυκθήμερου.

<sup>95</sup> Славянский перевод этой молитвы [B12b] несколько отличается от греческого оригинала.

Προφήται, Μάρτυρες, Ἱεράρχαι, Ὅσοι καὶ πάντες Ἅγιοι...» — «Святые апостолы, пророки, мученицы, святители, преподобные и все святые...»), завершает сокращенную полунощницу молитва «*Ἐπὶ τῷ Θεῷ καὶ Πλάστῃ μου παρατίθημι τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμά μου...*» («Богу и Творцу моему предаю душу и тело мое...»). После этого присутствует рубрика, предлагающая два варианта продолжения — либо окончание молитв словами «*Δι' εὐχῶν τῶν Ἁγίων Πατέρων ἡμῶν...*» («Молитвами святых отец наших...»), либо продолжение молитв чтением утрени с шестопсалмия (Ἐξάψαλμος) и далее практически без изменений<sup>96</sup>. Вечерние молитвы (ἑσπερινή/βραδυνή προσευχή) состоят из обычного начала, молитвы 9-го часа («*Δέσποτα Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν...*» — «Владыко Господи, Иисусе Христе, Боже наш...»), вечерни (ἑσπερινός), малого повечерия (μικρὸν ἀπόδειπνον)<sup>97</sup> с Акафистом (Οἱ «Χαιρετισμοὶ» τῆς Θεοτόκου) с некоторыми добавлениями: [B12c] («*Τὴν πᾶσαν ἐλπίδα μου...*»), «*Ἐπὶ Σοὶ χαίρει...*» («О Тебе радуется...»), [Y9] («*Ἄγιε Ἄγγελε, ὁ ἐφεστὼς τῆς ἀθλίας μου ψυχῆς καὶ талаипώρου μου ζῶης...*»), [B12a] («*Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ...*»), [Y11b] («*Θεοτόκε Παρθένε, χαίρε...*»), «*Τῇ πρεσβείᾳ, Κύριε, πάντων τῶν Ἁγίων καί τῆς Θεοτόκου...*» («Молитвами, Господи, всех святых и Богородицы...»), завершает повечерие возглас «*Δι' εὐχῶν τῶν Ἁγίων Πατέρων ἡμῶν...*». После окончания данного последования помещен помянник, составленный «по покаянным молитвам разных святых» («*εὐχὴ λεγομένη μετὰ τὸ τέλος τῆς Ἀκολουθίας ἀπὸ τὰς κατανοκτικὰς εὐχὰς διαφόρων Ἁγίων*»). В конце предлагаются еще две краткие молитвы: 1) «*Ἀνακλιθεὶς, λέγε*» («Ложась, говори»): «*Ἐν τῇ σκέπῃ τῶν πτερυγῶν Σου σκεπασθήσομαι καὶ ὑπνώσω...*» («В крове крил Твоих покрывуся и усну...»); 2) Несколько отличающийся греческий вариант [B20] — «*Μέλλων δὲ ὑπνοῦν, λέγε*» («Отходя ко сну, говори»):

<sup>96</sup> См.: Μικρὸ Προσευχητάρι. ΦΥΛΗ, ΑΤΤΙΚΗΝΣ, 2003. Σ. 11–43.

<sup>97</sup> Греческое малое повечерие после 50-го псалма еще имеет 69-й и 142-й псалмы.

«Εἰς χεῖράς Σου, Κύριε, παρατίθημι τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμά μου...» («В руце Твои, Господи, предаю душу и тело мое...»)<sup>98</sup>.

Однако необходимо отметить, что практика греческого келейного правила не исчерпывается данным вариантом. Другие просевхетарии содержат, например, краткий вариант утренней и вечерней молитвы (σύντομη πρωῖνὴ καὶ βραδυνὴ προσευχή), состоящий из обычного начала и Символа веры. В вечерних молитвах перед вечерней полностью предлагается 9-й час (Θ' ὥρα)<sup>99</sup>. В греко-английском оксфордском молитвослове утренние и вечерние молитвы коренным образом отличаются от вышеобозначенных правил. Утренние молитвы (morning prayers) в нем состоят из обычного начала, [VI], 120-го псалма, Символа веры, [VII] («Having risen from sleep I thank you, O Holy Trinity...»), молитвы «Glory to you, O King, almighty God...» («Слава Тебе, Царю, Боже Вседержителю...»), [V6] («We bless you, most high God and Lord of mercy...»)<sup>100</sup>, 12 священнической (sic!) молитвы на утрени («Αἰνοῦμεν, ὑμνοῦμεν, εὐλογοῦμεν καὶ εὐχαριστοῦμεν σοι...» — «We praise, hymn, bless, and give you thanks...» — «Хвалим, поем, благословим и благодарим Тя...»), молитвы об усопших из полунощницы («Μνήσθητι, Κύριε, τῶν ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως...» — «Remember, O Lord, those who have fallen asleep in hope of resurrection...» — «Помяни, Господи, в надежде Воскресения...»)<sup>101</sup>, молитвы святого Евстратия из полунощницы («Μεγαλύνων μεγαλύνω σε, Κύριε...» — «I magnify you greatly, Lord...» — «Величая величаю Тя, Господи...»)<sup>102</sup>,

<sup>98</sup> См.: Μικρὸ Προσευχητάρι. Σ. 45–96.

<sup>99</sup> См.: Ἱερόν Προσευχητάριον τοῦ Ὀρθοδόξου Χριστιάνου // Ψαλτικὴ [Электронный ресурс]. URL: [http://psaltiki.gr/files-pdf/apps/prayer-book-all/prayer\\_book\\_2014.pdf](http://psaltiki.gr/files-pdf/apps/prayer-book-all/prayer_book_2014.pdf) (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана. Яз. греч.

<sup>100</sup> С примечанием: «Said daily, except on Saturdays» («Читается ежедневно, кроме субботы»).

<sup>101</sup> С примечанием: «Said on Saturdays» («Читать в субботу»).

<sup>102</sup> С тем же примечанием.

«It is truly right...» («Достоинo есть»), [У11b] («Virgin Mother of God, Nail...»), тропарей по «Ныне отпускаеши...» из постного окончания вечерни: «Baptist of Christ...» («Βαπτιστὰ τοῦ Χριστοῦ...» — «Крестителю Христов...»), *Слава*: «Pray for us...» («Ἰκετεύσατε ὑπὲρ ἡμῶν...» — «Молите за ны...»), *И ныне*: «Beneath your compassion...» («Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγγίαν...» — «Под Твое благоутробие...»), [В13] («The Father is my hope...»), [В12c] («All my hope...»), заканчиваются утренние молитвы ектенией из окончания полунощницы и повечерия<sup>103</sup>. Вечерние молитвы (evening prayers) весьма краткие: обычное начало, тропари из великого повечерия «День прешед...» («Τὴν ἡμέραν διελθῶν/παρελθῶν/διαβάς...» — «As I come/reach/pass to the end of the day...»), далее либо молитва для детей («Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ προσδεξάμενος τὰ παιδιά ἐλθόντα πρὸς σέ...» — «Lord Jesus Christ, who received the children who came to you...» — «Господи Иисусе Христе, приемляй детей пришедших к Тебе...»), либо для взрослых («Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, εἴ ἡμαρτον ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ...» — «Lord our God, if I have sinned in anything today...» — «Господи Боже наш, аще согреших в день сей...»), после следуют 50-й псалом, первая («Κύριε, οἰκτίρμον καὶ ἐλεῆμον...» — «Lord, compassionate and merciful...» — «Господи щедрый и милостивый...») и вторая («Κύριε, μὴ τῷ θυμῷ σου ἐλέγξης ἡμᾶς...» — «Lord, do not rebuke us in your anger...» — «Господи, да не яростию Твоею обличиши нас...») светильничные молитвы, «At every time and at every hour...» («Ὅ ἐν παντὶ καιρῷ καὶ πάσῃ ὥρᾳ...» — «Иже на всякое время и на всякий час...»), [У11b], «Through the prayers of our holy fathers...» («Молитвами святых отец наших...») и двух вышеупомянутых кратких молитв («I shall be sheltered in the shadow of your wings and I shall sleep...» и «Into your hands, Lord, I entrust my soul and body...»)<sup>104</sup>. Другой

<sup>103</sup> См.: ΠΡΟΣΕΥΧΗΤΑΡΙΟΝ. An Orthodox Prayer Book. Oxford University Press, 1999. P. 1–11.

<sup>104</sup> См.: Ibid. P. 12–17.

источник содержит даже разные вечерние и утренние молитвы в зависимости от дня седмицы<sup>105</sup>.

Кроме обозначенного греко-английского молитвослова, есть английские источники, предлагающие другие варианты молитвенного правила. В частности, изданный в Свято-Тихоновской духовной семинарии (Православная Церковь в Америке) молитвослов «Orthodox Daily Prayers» содержит практически тождественный русской практике порядок вечерних и утренних молитв с небольшими отличиями: есть [УV], после [У10] — [У11b], [В12b], молитвенные обращения к Небесным Силам, всем святым и святому покровителю, [У11c]. Далее следует «Достойно есть» и обычный отпуст<sup>106</sup>. Вечерние молитвы прерываются на [В18]<sup>107</sup>. Издание Свято-Владимирской духовной семинарии содержит сокращенный вариант утренних молитв, его особенности: после [УII] и «Приидите, поклонимся...» (трижды) предлагается чтение из Апостола и Евангелия, после [У5] — [У9] и следующие обыкновенно молитвы, в отпуске предлагается вставить имя святого покровителя молящегося («N., the name of the patron saint») и святого дня («N., the name of the saint whose memory is commemorated on this day»)<sup>108</sup>. Вечерние молитвы также значительно сокращены и обладают вышеописанными особенностями англоязычных молитвословов<sup>109</sup>.

Молитвослов «Daily Prayers for Orthodox Christians» также следует русской практике чина суточных молитв,

<sup>105</sup> См.: ΠΡΟΨΕΥΧΗΤΑΡΙΟ ΚΑΘΕ ΜΕΡΑ ΠΡΟΪ ΚΑΙ ΒΡΑΔΥ // Ἁγία Μετέωρα – Holy Meteora [Электронный ресурс]. URL: <http://agiameteora.net/index.php/%CF%80%CF%81%CE%BF%CF%83%CE%B5%CF%85%CF%87%CE%B5%CF%83/6209-prosefxtario-kathe-mera-proi-kai-vrady.html> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана. Яз. греч.

<sup>106</sup> См.: Orthodox Daily Prayers. St. Tikhon's Seminary Press, 1982. P. 14, 22–23.

<sup>107</sup> См.: Ibid. P. 88.

<sup>108</sup> См.: A Manual of Eastern Orthodox Prayers. St. Vladimir's Seminary Press, 1983. P. 1–11.

<sup>109</sup> См.: Ibid. P. 12–19.



но имеет, кроме вышеобозначенных, несколько особенных отличий в утренних молитвах: в [У10] при перечислении грехов предлагается добавить и личные грехи молящегося («some will insert here specific sins and passions which afflict them»), после нее — [У11b], тропарь Богородице из постного окончания вечерни «Под Твое благоутробие...» («Under thy tender...»), [В12b], краткие молитвенные обращения к Небесным Силам, всем святым и святому покровителю, [У11c], «Достойно есть», «Слава, и ныне», «Господи, помилуй» (трижды), «Боже, ущедрити...», вставка псаломского стиха — *Это день, который сотворил Господь, возрадуемся и возвеселимся в оный!* (Пс. 117, 24). Далее следует помянник, снова «Достойно есть» и отпуст<sup>110</sup>.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что зарубежная практика совершения суточных молитв не ограничивается каким-либо одним вариантом келейного правила, но содержит в себе разнообразные последования, которые являются распространенными в конкретных церковных округах или даже приходах. В некоторой степени это зависит от канонической принадлежности конкретного прихода, избирающего для молитвенной жизни прихожан традиционное для Церкви-Матери правило.

## Заключение

Таким образом, в результате проведенного исследования можно сделать следующие выводы:

1. Вечерние и утренние келейные молитвы представляют собой сложный по своему составу корпус, в котором прослеживается эклектичное соединение богослужебных чинов и келейных монашеских последований.

<sup>110</sup> См.: Daily Prayers for Orthodox Christians: A prayer book following the Tradition of the Russian Orthodox Church / Dr. John (Ellsworth) Hutchison-Hall. St. Eadfrith Press, 2012. P. 14–20.

Не все из современных молитв имеют свои прототипы на греческом языке, поэтому вопрос о точном месте и времени возникновения рассматриваемого корпуса молитв является открытым в современной литургической науке.

2. Точно определить время и место появления особых келейных молитв на Руси также не представляется возможным. Известно, что первоначально христиане совершали дома церковные последования. Позже (с сер. XIV — нач. XVI в.) стали появляться особые келейные молитвы (среди них фрагментарно присутствуют молитвы, взятые из богослужебных чинов), причем древнейшими из них являются молитвы «для подвижнейших инок, егда должно есть спати», которые впоследствии послужили основой для вечерних молитв. Утренние молитвы формировались сначала в изданиях киевской традиции, а в московской — значительно позднее, начиная от небольшого молитвословия перед полунощницей и до современного состояния.

3. Необходимо отметить, что ранние келейные молитвы были лишь оставленным на усмотрение молящегося добавлением к церковным службам (вечерние — после повечерия, утренние — перед полунощницей), но не их заменой. Однако постепенно эти молитвы вытеснили и заменили собой богослужебные чины, данный процесс завершается в XVII веке. Меняется надписание с молитв «для подвижнейших инок» на «молитвы спальня», отдельно помещаются «утренние молитвы». Сам корпус вечерних и утренних молитв проходит через определенный путь исторического развития, выразившийся в соединении двух традиций практики келейной молитвы — киевской и московской.

4. Практика молитвенной жизни православных христиан греко- и англоязычных территорий (кроме тех

Церквей, которые испытали влияние изданий Русской Православной Церкви, и тех территорий, которые являются каноническими единицами Русской Православной Церкви) не знает подобного русскому келейному правилу корпуса вечерних и утренних молитв. В основном они придерживаются соблюдения древней традиции келейного совершения церковных последований, правда зачастую в измененном и укороченном варианте.

Исследование корпуса вечерних и утренних молитв только начинается в современной литургической науке. К сожалению, на данный момент нельзя дать точных ответов на многие вопросы, связанные с генезисом молитвенного правила, однако возможно, что в будущем в результате работы литургистов откроются новые источники, которые прольют свет на неизвестные сегодня аспекты формирования корпуса вечерних и утренних келейных молитв. Здесь исследование может вестись в трех основных направлениях:

1. Поиски возможных прототипов отсутствующих в богослужении молитв в восточных и западных литургических памятниках, в творениях святых отцов. Отдельного внимания заслуживает вопрос о соответствии действительности надписаний келейных молитв. Возможно, некоторые надписания молитв являются псевдоэпиграфами, тогда работа литургиста должна будет состоять, если это представляется возможным, в установлении подлинного авторства и в поиске тех мест из святоотеческих творений, которые могли бы по своему содержанию послужить основой для составления той или иной молитвы.

2. Открытие новых памятников, способных рассказать об истории келейных молитв на Руси в период господства Студийского устава (XI–XIV вв.), раскрывающих подробности составления первых келейных последований и,

возможно, свидетельствующих о работе этих составителей с какими-либо зарубежными источниками.

3. Конечно, каждый человек, который считает себя православным христианином, должен стремиться к осознанной молитве, к тому, чтобы быть в состоянии сказать вместе с апостолом Павлом: *Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом* (1 Кор. 14, 15). Поэтому весьма востребованной представляется работа по истолкованию и всестороннему богословскому анализу корпуса вечерних и утренних келейных молитв. Эта работа важна также как доказательство содержательной ценности молитвенного правила, которая оспаривается некоторыми исследователями в связи с «почти полным отсутствием библейского элемента (только Пс. 50 в утреннем правиле)»<sup>111</sup> в келейных молитвах, с чем мы не можем согласиться: кроме Пс. 50 в вечерних и утренних молитвах присутствует молитва Господня (см.: Мф. 6, 9–13), к тому же многие слова молитв основаны на Священном Писании.

Конечно, наша работа не претендует на полноту исследования выбранной темы, был рассмотрен лишь имеющийся на данный момент материал, которого, к сожалению, сейчас очень мало. Настоящая тема генезиса корпуса вечерних и утренних келейных молитв, безусловно, еще ожидает своей детальной разработки, имеющей большое значение для всей полноты Русской Православной Церкви, так как данные молитвы составляют ежедневное домашнее правило каждого православного христианина России и свидетельствуют нам о той духовной традиции благочестия, которая хранилась в русском народе и передавалась из поколения в поколение.

---

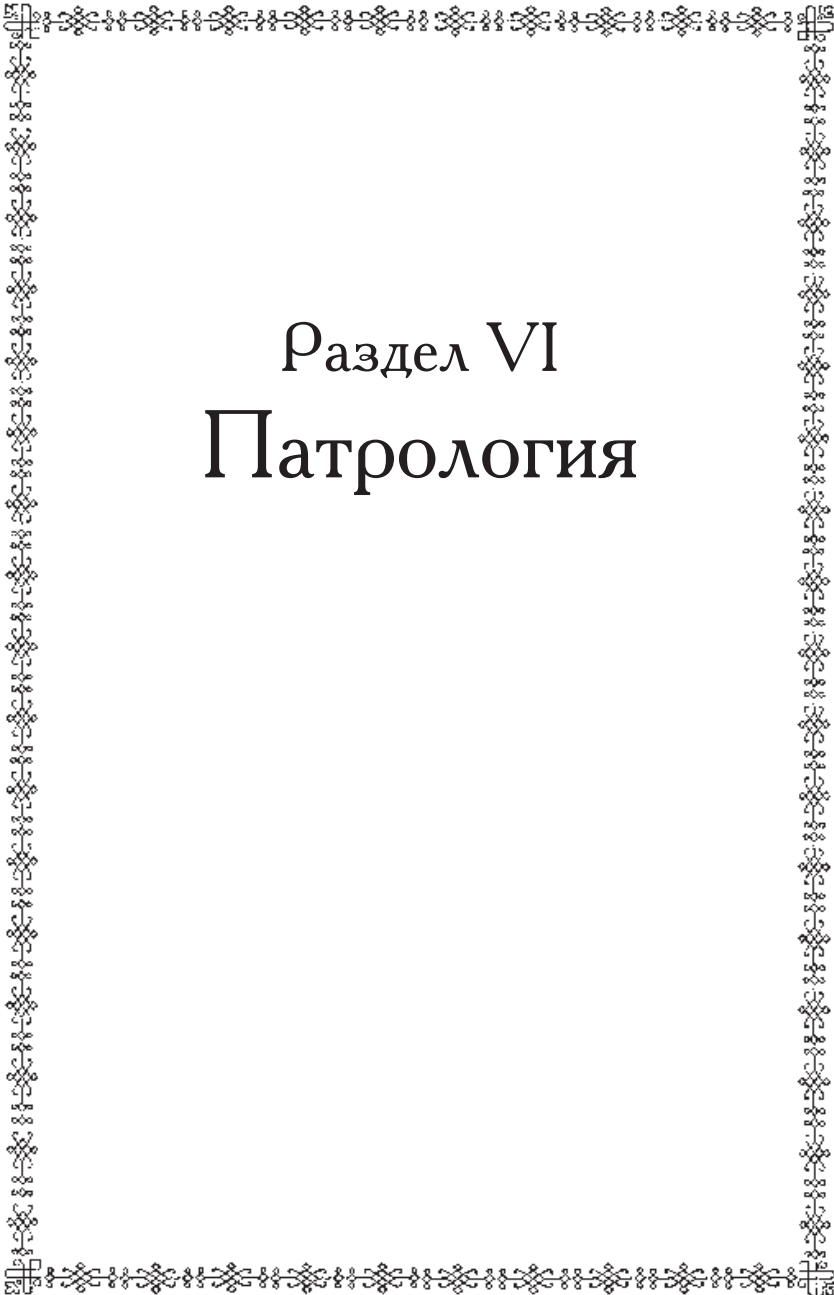
<sup>111</sup> Сопова А., Желтов М., *свящ.* Часослов: богословие ежедневной молитвы // «Татьянин день» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.taday.ru/text/384810.html> (дата обращения: 31.05.17). Загл. с экрана.

## Приложение

### Состав корпуса вечерних молитв в рукописях Иосифо-Волоцкого монастыря

Рукопись / группа рукописей	Состав вечерних молитв
1. Псалтирь с возследованием, кон. XV в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 57 (152) 2. Псалтирь с возследованием, кон. XV в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 59 (211) 3. Псалтирь с часословом, XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 58 (203) 4. Псалтирь с возследованием, XVI в., митр. Даниила. НИОР РГБ. Ф. 113. № 56.1 (149.1) 5. Псалтирь с возследованием, 1-я пол. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 62 (235) 6. Канонник, кон. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 75 (314)	<b>[B1], [B2], [B5], [B11], [B10], [B8], [B12], [B13]</b>
Псалтирь с возследованием, ок. 1550 г. НИОР РГБ. Ф. 113. № 55 (140)	<b>[B1], [B5], [B11], [B10], [B8], [B12], [B13]</b>
Псалтирь с часословом и пасхалиею, 3-я четв. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 60 (213)	<b>[B1], [B2], [B5], [B11], [B10], [B8]</b> , молитва «Господи, видиши беду мою...» (≈ <b>[B14]</b> ), молитва прп. Ефрема Сирина «Господи Боже мой и Спасе мой...», <b>[B16], [B9], [B12], [B13]</b>

Рукопись / группа рукописей	Состав вечерних молитв
<p>Псалтирь с возследованием, кон. XV — нач. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 61 (214)</p>	<p>[B1], [B2], [B5], [B11], [B10], [B8], [B16], молитва «на хульного беса»: «Да обратится болезнь твоя на главу твою...», [B12a], «О Тебе радуется...», [B12b], [B12c], [B12d], [B13], [B7]</p>
<p>Канонник, XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 76 (319)</p>	<p>[B1], [B2], [B5], [B11], [B10], молитва «на хульного беса»: «Запрещает ти Господь...», [B8], [B12], [B13]</p>
<p>Часослов с возследованием и некоторыми выписками, 3-я четв. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 84 (362)</p>	<p>[B1], [B11], [B5], [B10], [B8], [B12], [B13], [B18]</p>
<p>Молитвенник, сер. XVI в. НИОР РГБ. Ф. 113. № 96 (405)</p>	<p>[B1], [B2], [B3], вторая часть [B7], [B8], молитва прп. Исаака Сирина: «О Христе исполнение истины...», [B5], [B11], [B10], [B12d], [B13], краткие молитвы Кресту Христову, [B16], молитва «Отступи ты дьяволе от всего дому и от основания его...», молитва «во исход души»: «Владыко Господи Боже Вседержителю Отче Господа нашего Иисуса Христа...»</p>



Раздел VI  
Патрология

ЛОБОЧКОВ А.Е.,  
*старший преподаватель СПДС,*  
МЕЛЬНИКОВ А.А.,  
*студент V курса СЗО СПДС*

## ХРИСТОЛОГИЯ ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО

### Введение

В VI веке в Церкви происходит немало важных событий, оказавших весомое влияние на ее последующую историю. Священник Василий Соколов отмечает, что в указанный период Церковь «не изобиловала, но и не была лишена выдающихся деятелей и писателей, плодотворно трудившихся для блага Церкви»<sup>1</sup>. В число таковых самоотверженных тружеников отец Василий на «одно из самых видных мест»<sup>2</sup> поставляет и Леонтия Византийского, отмечая при этом важность исследования его личности и литературной деятельности.

Творчество Леонтия Византийского по достоинству было оценено Церковью: так, например, преподобный Анастасий Синаит часто прибегает к цитированию Леонтия, а Патриарх Софроний отзываясь о нем как о муже «благочестиво учившем»<sup>3</sup>. Наш современник — переводчик произведения «De Sectis» (буквально: о сектах) Г. И. Беневиц ставит Леонтия Византийского<sup>4</sup> в один ряд с другими великими

---

<sup>1</sup> Соколов В., *свящ.* Леонтий Византийский. Его жизнь и его литературные труды: Опыт церковно-исторической монографии. Репринт. СПб.: Аксион Эстин, 2009. С. 23.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. С. 74.

<sup>4</sup> Г.И. Беневиц атрибутирует «De Sectis» Леонтию Византийскому, однако сам сомневается в правильности подобной атрибуции: «Он (De Sectis.— *Авт.*) входит в “Патрологии” Миня в “Леонтьевский корпус” и, по



палестинскими богословами-халкидонитами: «К наиболее выдающимся богословам-халкидонитам, жившим в Палестине в VI–VIII вв., чьи сочинения до нас дошли, помимо прп. Иоанна Дамаскина... относятся: Иоанн Скифопольский, Иоанн Грамматик Кесарийский, Памфил Иерусалимский, Леонтий Византийский, св. Софроний Иерусалимский и, вероятно, прп. Максим Исповедник»<sup>5</sup>. Ко всему прочему, Леонтия Византийского можно уподобить преподобному Иоанну Дамаскину<sup>6</sup> в его попытке изложить святоотеческое богословие в плоскости философии, синтезировав тем самым инструменты выражения святоотеческой мысли в категориях, доступных для понимания как православными, так и еретиками.

После кончины блаженного Феодорита Кирского (ок. 458) и до эпохи святого императора Юстиниана (527–565) последователи халкидонского диофизитства защищались от нападков монофизитов путем пассивной апологетики<sup>7</sup>. Период творческой деятельности Леонтия Византийского совпадает

---

мнению ряда ученых, принадлежит еще одному богослову из Палестины — Леонтию Византийскому, хотя атрибутировать его кому-либо из известных Леонтиев в настоящее время с уверенностью нельзя» (*Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский*. Полемические сочинения / Под общ. ред. Г.И. Беневича. Краснодар: Текст, 2011. С. 5).

<sup>5</sup> *Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский*. Полемические сочинения С. 5.

<sup>6</sup> «Систематически диалектическое искусство в целях полемики и положительного определения понятий впервые используется в сочинениях... под именем Леонтия Византийского. Призывая “философствовать” и в то же время основываясь на святоотеческих текстах IV в., автор остается в указанном русле отношения святых отцов к Аристотелю, которое даст зрелые плоды у прп. Иоанна Дамаскина» (*Шичалин Ю.А., Михайлов П.Б., Глухов А.А.* Аристотель // Православная энциклопедия. Т. 3 / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II; рук. С.Л. Кравец. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 253).

<sup>7</sup> См.: *Мейендорф И., протопр.* Введение в святоотеческое богословие. Мн.: Лучи Софии, 2007. С. 290.

с царствованием святого Юстиниана. В это время дискуссия вокруг христологических аспектов вероучения была еще очень далека от разрешения. Предметом разногласий стал вопрос теопасхизма (богострадания): на вопрос «Кто страдал на Кресте?» православные, несториане и монофизиты отвечали по-разному. Противникам Халкидона не казалось очевидным то, что само собой подразумевалось последователями христологии святителя Кирилла Александрийского: Ипостась Христа и предвечная Ипостась Бога Слова тождественны, иными словами — Сам Логос пострадал на Кресте «во плоти»<sup>8</sup>. Однако даже в среде последователей Халкидона о богострадании говорили с опаской<sup>9</sup>. Заслуга Леонтия Византийского состояла в том, что он своим богословием предложил ответы на недоумения, возникшие после Халкидонского ороса в силу недостаточной развитости православной богословской терминологии.

Христологическое учение Леонтия Византийского сохраняет свою практическую значимость и сегодня, так как до настоящего момента присутствует влияние ересей, в полемике с которыми Леонтий выкристаллизовывал свое учение<sup>10</sup>: диалог между акефалом и православным, начатый

---

<sup>8</sup> «Мы исповедуем, что самый Сын, рожденный от Бога Отца, и едиnorodный Бог хотя бесстрастен по собственному естеству, однако же за нас пострадал плотью, по Писаниям, и в распятом Теле бесстрастно усвоил Себе страдания собственной плоти» (*Кирилл Александрийский, свт. Послание к Несторию об отлучении* [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.lib.pravmir.ru/library/readbook/655.html> (дата обращения: 16.05.2017). Загл. с экрана).

<sup>9</sup> См.: *Мейендорф И., протопр.* Введение в святоотеческое богословие. С. 295.

<sup>10</sup> Так, например, в диссертации Р.А. Мкртчяна на соискание степени кандидата богословия вопросу христологии Леонтия Византийского уделено достаточно пристальное внимание (*Мкртчян Р.А.* Концепции общей и частной природ в контексте богословского диалога между Православной Церковью и Древними Восточными (Нехалкидонскими) Церквями: Дис. ... канд. богосл. М., 2014).

Леонтием Византийским около 1500 лет назад, продолжается до сих пор.

Безусловно подлинными сочинениями Леонтия Византийского считаются: «Против несториан и евтихиан»<sup>11</sup>, «Тридцать глав против Севира» и «Опровержение силлогизмов Севира»<sup>12</sup>. Флорилегий «Против аполлинаристских подлогов» в некоторых рукописях располагается рядом с вышеприведенными трудами, однако часть исследователей сомневается в правильности атрибутирования этого сочинения Леонтию Византийскому<sup>13</sup>.

Из переведенных на русский трудов Леонтия Византийского доступны «Против Нестория и Евтихия» в переводе С. Н. Говоруна, это же произведение в переводе Т. А. Щукина — «Против несториан и евтихиан», а также «Опровержение силлогизмов Севира» в переводе Т. А. Щукина.

## **Проблема идентификации личности Леонтия Византийского**

Многие исследователи богословия Леонтия Византийского сталкиваются с проблемой, заключенной в отсутствии окончательного консенсуса по вопросу идентификации личности Леонтия и атрибутирования сочинений так называемого «Леонтиевского корпуса» тому или иному автору.

«Леонтиевский корпус» (*Corpus Leontianum*) сформировался в XVII–XIX веках и является сборником текстов, единство которому придает личное имя автора Леонтий, а также датировка создания текстов не ранее второй четверти VI века,

<sup>11</sup> В переводе Говоруна С.Н. название данного труда — «Против Нестория и Евтихия».

<sup>12</sup> См.: Щукин Т.А., Беневич Г.И. Леонтий Византийский // Православная энциклопедия. Т. 40. М., 2015. С. 536.

<sup>13</sup> См.: Там же.

то есть в период оформления двух ветвей монофизитства — севирианства и юлианизма<sup>14</sup>.

В настоящее время известны как минимум пять богословов Леонтиев, живших и творивших в VI веке на востоке Римской империи:

- Леонтий Византийский;
- Леонтий Схоластик (или Псевдо-Леонтий);
- Леонтий, монах Иерусалимский;
- Леонтий, пресвитер Константинопольский;
- Леонтий, пресвитер Иерусалимский<sup>15</sup>.

Приступая к вопросу установления личности Леонтия Византийского, отец Василий Соколов<sup>16</sup> очерчивает круг возможных гипотез, существовавших на момент написания монографии. Приведем выдержки из его работы для демонстрации сложности и неоднозначности поставленного вопроса:

«С большим или меньшим основанием представляется возможность отождествить нашего Леонтия или с одним из скифских монахов, Леонтием по имени, или с Леонтием, родственником генерала Виталиана, встречавшим римских

<sup>14</sup> См.: *Шукин Т.А., Беневич Г.И.* Указ. соч. С. 536.

<sup>15</sup> См.: Леонтий Византийский: Сборник исследований / Под общ. ред. А.Р. Фокина. М.: Центр библейск.-патрол. исслед.: Имперіум Пресс, 2006. С. 6.

<sup>16</sup> Нельзя не упомянуть о том, что автор самой первой монографии, изданной в России о Леонтии Византийском, о. Василий Соколов — новомученик, осужденный и расстрелянный в 1922 г. О. Василий ходатайствовал перед властью во время изъятия церковных ценностей об оставлении в храме богослужебных сосудов. Также в вину ему были поставлены слова, сказанные им в проповеди 7 апреля 1922 г.: «В проповеди, сказанной 7-го апреля, священник призвал прихожан не скорбеть... о материальной потере, тем более что вещи предназначены на нужды голодающих... Положение верующих ныне подобно положению в вавилонском плену. Иудеи обращались к Богу в надежде, что Он накажет тех, кто их пленил, за причиненное им зло, и прихожане могут надеяться, что Бог, попустивший изъятие церковных ценностей из храма, если таковые будут употреблены во зло, также воздаст тем, кто это сделал» (Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 53–54).

легатов в Константинополе, или с Леонтием, участвовавшим на состязаниях православных с севирианами в Константинополе в 533 году, или с одним из членов Константинопольского собора, бывшего при патриархе Мине в 536 году, или же с Леонтием Византийским, оригенистом, монахом Лавры св. Саввы Освященного, близ Иерусалима, или, наконец, с одним из Леонтиев, монахов Лавры св. Евфимия и Лавры св. Феодосия в Палестине»<sup>17</sup>.

Пропуская пространную часть рассуждений отца Василия, отметим, что, последовательно рассматривая вышеприведенные кандидатуры, он вслед за Ф. Лоофсом делает вывод о том, Леонтий Византийский и Леонтий Иерусалимский — это одно и то же лицо, и атрибутирует «De Sectis» Леонтию Византийскому. Новаторством по отношению к работе Лоофса в плане установления особенностей биографии Леонтия Византийского являются отрицание отцом Василием теории о скифском монахе Леонтии и категорическое несогласие с отождествлением Леонтия Византийского с Леонтием-оригенистом<sup>18</sup>.

Отметим, что теория Ф. Лоофса о Леонтии Византийском, равно как и теория отца Василия Соколова, не была принята в полном объеме последующими учеными. Так, например, западный богослов А. Грильмайер вместе с Б. Дейли (на которого Грильмайер ссылается в своем труде) предполагает, что Леонтий Византийский тождественен

<sup>17</sup> Соколов В., *свящ.* Леонтий Византийский. С. 63.

<sup>18</sup> Вслед за о. Василием о. Георгий Флоровский также отрицал отождествление с Леонтием-оригенистом Леонтия Византийского: «В сочинениях Леонтия не только нет оригенистических мотивов, но прямо и решительно отвергаются нечестивые “Оригеновы догматы” (субординатизм, предсуществование душ, апокатастасис). И к тому же о писательской деятельности Леонтия-оригениста в источниках никаких упоминаний нет» (Флоровский Г., *свящ.* Византийские Отцы V–VIII: Из чтений в православном богословском институте в Париже. Париж, 1933. С. 119).

Леонтию — участнику собеседования с севирианами в 532 году в Константинополе, а также богослову и монаху, участвовавшему в Константинопольском Соборе 536 года, и Леонтию-оригенисту из жития преподобного Саввы, написанного Кириллом Скифопольским<sup>19</sup>.

В настоящий момент точка зрения Грильмайера является наиболее распространенной: именно эта теория нашла свое место в Православной энциклопедии<sup>20</sup>. Тем не менее и сейчас есть богословы, придерживающиеся взглядов Лоофса и Соколова в вопросе отождествления Леонтия Византийского с Леонтием Иерусалимским. Так, например, С. Н. Говорун (ныне архимандрит Кирилл) следующим образом обосновывает тождество двух Леонтиев:

«Однако, как показали последние исследования отца Ильи Фрачеа и Д. Б. Эванса (D. V. Evans), Леонтий Византийский и Леонтий “Иерусалимский” — это одно и то же лицо. Это видно, например, из того, что богословие трактатов “Против несториан” и “Против монофизитов”, автором которых Ришард считает Леонтия “Иерусалимского”, нисколько не противоречит, как пытается доказать Ришард, богословию прочих трактатов, приписываемых Леонтию Византийскому, но составляет единое целое.

Таким образом, Леонтия Византийского, по всей видимости, можно отождествлять с Леонтием “Пустынником”, Леонтием “Оригенистом”, о котором писал Кирилл Скифопольский, Леонтием “Иерусалимским”, но отличать от Леонтия Скифа»<sup>21</sup>.

Не претендуя на полный обзор всех доступных точек зрения на предмет идентификации исторической личности

<sup>19</sup> См.: *Грильмайер А.* Христос в христианском предании. Цит. по: Леонтий Византийский: Сборник исследований. С. 465.

<sup>20</sup> См.: *Щукин Т.А., Беневич Г.И.* Указ. соч. С. 536.

<sup>21</sup> *Говорун С.Н.* Леонтий Византийский и его трактат против Нестория и Евтихия // Церковь и время. 2001. № 2. С. 208.

Леонтия Византийского, приведем таблицу № 1, в которой отразим указанные выше гипотезы.

Таблица № 1

Исследователь	Леонтий Иерусалимский	Леонтий, скифский монах	Леонтий-схоластик	Леонтий-оригенист
Лоофс	√	√	√	√
Соколов	√		√	
Грильмайер				√
Говорун	√			√

Продемонстрировав малую часть палитры всевозможных точек зрения на предмет установления исторической правды о личности Леонтия Византийского, остановимся на точке зрения А. Грильмайера, так как аналогичная ей гипотеза в конечном итоге воспроизводится в статье Т. А. Щукина и Г. И. Беневича, опубликованной в 40-м томе Православной энциклопедии<sup>22</sup>.

### **Леонтий Византийский — схоластик и диалектик**

Попытки воспользоваться философией как инструментом интеллектуального освоения христианства и возвышения человека от простой веры до христианского познания<sup>23</sup> предпринимались со времен Климента и Оригена. Особенно четко эта тенденция проявилась во время тринитарных споров в IV столетии. И тем не менее только

<sup>22</sup> См.: Щукин Т.А., Беневич Г.И. Указ. соч. С. 534–545.

<sup>23</sup> См.: Канто-Спербер М., Барнз Дж., Бриссон Л. и др. Греческая философия. Т. II. М., 2008. С. 794, 795.

в VI–VII веках появляется тот стиль философствования, который в последующем получает именование «византийская философия»<sup>24</sup>.

После Халкидонского Собора в Византии не утихают христологические споры: инструментом для уточнения формулировок и углубления терминологии становится философия. Протопресвитер Иоанн Мейендорф утверждает, что в восточном христианстве «существовала антиномия в самом подходе к теологии»<sup>25</sup>. С одной стороны, бытовало мнение об ограниченности возможностей человеческого языка для выражения полноты Божественной истины, так как тварный разум не может претендовать на познание Божественной сущности. Однако с другой — грекам была присуща «оптимистическая уверенность в некоей фундаментальной адекватности языка для выражения богословских истин»<sup>26</sup>.

В христологических дискуссиях VI–VII веков прямые ссылки на Священное Писание и мнения авторитетных отцов прошлого продолжали использоваться, но утратили свое абсолютное значение, так как спорящие стороны — халкидониты и монофизиты — использовали один и тот же корпус авторитетных текстов<sup>27</sup>. Сотериологические аргументы в это время сохраняют исключительно важное значение, однако не являются абсолютными и единственными для

---

<sup>24</sup> См.: *Давыденков О., прот.* Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов // Вестник ПСТГУ. 2008. № 1 (21). С. 7.

<sup>25</sup> *Мейендорф И., протопр.* Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 18.

<sup>26</sup> *Давыденков О., прот.* Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов. С. 8.

<sup>27</sup> Аналогичную ситуацию можно наблюдать и сейчас на примере диалога православных с католиками и протестантами и до сих пор существующими Ориентальными Церквями, не принявшими орос IV Вселенского Собора: Коптской Церковью, Эфиопской, Армянской, Сиро-яковитской и Малабарской.



разрешения накопившихся между христианскими фракциями разногласий<sup>28</sup>.

Католический кардинал К. Шенборн, рассуждая о развитии христианского богословия, приходит к мысли о невозможности разрешения вопросов единобожия и христологии без применения инструментария греческой философии: «Два главных вопроса христианского богословия — проблема единобожия и учение о вочеловечении — требовали философского осмысления. И оно оказалось возможным лишь на том пути, когда христианские богословы стали осваивать греческую ментальность и тем самым подвели христианское благовестие к встрече с греческим мышлением»<sup>29</sup>.

Сторонний взгляд католического кардинала согласуется с мыслями православного исследователя патристической мысли С.Л. Епифановича, который отмечал, что христологический вопрос «с VI в. начал постепенно выходить уже из фазы своего глубокого жизненного сотериологического освещения и переходить в фазу тонкой, но сухой диалектической борьбы»<sup>30</sup>.

Тем не менее византийская философия по форме и задачам отличается от философии позднейших времен, включая средневековую католическую схоластику. Отличительными качествами, характеризующими византийскую философию, являются:

— глубокая зависимость от богословия и духовной жизни Церкви;

— инструменты философского мышления, используемые в византийском богословии, не занимали главенствующего положения. Так, например, основываясь на общих

---

<sup>28</sup> См.: Давыденков О., прот. Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов. С. 9.

<sup>29</sup> Шенборн К. Бог послал Сына Своего: Христология. М., 2003. С. 90.

<sup>30</sup> Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 40.

онтологических предпосылках, несториане и монофизиты считали, в отличие от сторонников Халкидона, соединившиеся во Христе природы частными, приходя при этом к диаметрально противоположным богословским выводам;

— византийские богословы не смогли должным образом отделить друг от друга сферы богословия и философии<sup>31</sup>.

«На чем сходятся в большинстве своем историки византийской теологии, — говорит протопресвитер Иоанн Мейендорф, — в самом средоточии богословской мысли в Византии всегда находилась проблема соотношенности между философией и истинами христианского опыта, но отыскать сколь-либо надежное и постоянное равновесие между ними так и не удалось»<sup>32</sup>.

И тем не менее византийское богословско-философское мышление является целостным феноменом, «в котором собственно философский элемент присутствует пусть и как немаловажный, но все же вспомогательный по своему значению момент»<sup>33</sup>.

Возникает резонный вопрос: зачем богооткровенной истине нужна философия? Неужели недостаточно Священного Писания, о котором апостол Павел сказал, что уже оно одно может сделать человека совершенным: *Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен* (2 Тим. 3, 16, 17). Ответом на поставленный вопрос будут слова А. Л. Доброхотова: «Очевидно, что теизм вообще — а христианский теизм особенно — требует философии: хотя бы потому, что очертить сферу Откровения

<sup>31</sup> См.: Давыденков О., *прот.* Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов. С. 9, 10.

<sup>32</sup> Мейендорф И., *протопр.* Византийское богословие. С. 51.

<sup>33</sup> Давыденков О., *прот.* Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов. С. 10.

в достойной чистоте можно, только постоянно уточняя ее границы с умозрением»<sup>34</sup>.

Иными словами, главными целями богословия являются, во-первых, систематизация данных Откровения и духовного опыта, выражение их в удобопонимаемых формах, во-вторых, указание человеку пути истинной христианской жизни через установление связи между содержанием той или иной вероучительной истины и его личным спасением. Можно сказать, что в теории богословие не нуждается в философии, однако на практике без философских инструментов теология остается несовершенной.

Леонтий Византийский является примером вышеописанного синтеза богословия и философии — он схоластик и диалектик, строящий свое богословствование на Предании Церкви, которому «нужно было отчеканить и философски обосновать единообразную и законченную христологическую терминологию. Но на этом Леонтий не останавливается, свое богословское исповедание он стремится обосновать не столько “естественным рассуждением”, сколько “свидетельством Писания”, от “Божественных Писаний и святых отцов”»<sup>35</sup>.

Халкидонская христология по своей исчерпывающей полноте и непререкаемой определенности должна была стать тем пределом в развитии учения о Лице Спасителя, за которым православному христианину не пришлось бы уже ничего искать<sup>36</sup>. Но вышло иначе: по поводу истинного смысла вероопределения Халкидона на Востоке в VI веке возникают горячие споры. Одним из самых выдающихся защитников Халкидонского определения в это время явился Леонтий Византийский.

<sup>34</sup> Доброхотов А.Л. Философия и христианство // Сборник докладов конференции «Христианство и философия». М., 2000. С. 19.

<sup>35</sup> Флоровский Г., *прот.* Византийские Отцы V–VIII. С. 121.

<sup>36</sup> См.: Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви / Под ред. проф. А. Бриллиантова. Петроград: Третья Государственная Типография, 1918. Т. 4. С. 313.

После IV Вселенского Собора проходит 100 лет, в течение которых противники успели изобрести множество инструментов для дискредитации халкидонской христологии в глазах православных христиан. Самым суровым обвинением против Халкидона было то, что он вводил новую веру, которой не знали отцы, о которой не учил столп Православия святитель Кирилл Александрийский. Односторонне развитая христология и неустойчивая терминология святителя Кирилла представляли много проблем для ее соотнесения с Халкидоном. Леонтию пришлось часто цитировать авторитетного для монофизитов святителя Кирилла, но все-таки никаких безусловно ясных и неопровержимых доказательств диофизитизма у него он не мог указать, так как всякое из его доказательств разбивалось о почти повсеместное у святителя Кирилла смешение природы с ипостасью и лицом<sup>37</sup>.

Главная заслуга Леонтия состоит в том, что он смог представить «рационально-философское обоснование догмата о Лице Иисуса Христа, которое ставило в логическую необходимость всякого здравомыслящего человека исповедовать этот догмат согласно с церковным о нем учением... Труды Леонтия, с этой стороны, до некоторой степени могут быть поставлены в сравнение с трудами Каппадокийских отцов, которые весьма много содействовали разрешению триадологической проблемы введением строгой философской терминологии и рациональной аргументации»<sup>38</sup>.

### **Оригенизм Леонтия Византийского**

До настоящего момента открытым остается вопрос о наличии (или отсутствии) злотворного семени оригенизма в богословии Леонтия Византийского. Этот вопрос осложняется тем, что в своих произведениях Леонтий Византийский

<sup>37</sup> См.: Соколов В., *свящ.* Завершение Византийской христологии после Леонтия Византийского. Казань, 1916. С. 9.

<sup>38</sup> Там же.

явно не изобличает приписываемого ему оригенизма, клеймо которого довлеет над ним в силу компрометирующих связей с монахами-исохристами Новой Лавры и открытых обвинений Кирилла Скифопольского. Несмотря на обвинения, выдвинутые современниками жития Леонтия Византийского, среди которых был сам преподобный Савва Освященный, в современном научном сообществе в этом вопросе наличествуют полярные точки зрения: «Некоторые ученые отстаивают точку зрения, что данного автора необходимо рассматривать как оригениста, другие видят в нем “строгую халкидонита” с ярко выраженным дифизитским началом; третьи считают, что “оригенизм” Леонтия Византийского не противоречит его “халкидонизму”; наконец, четвертые предпочитают его рассматривать в русле христологии св. Кирилла Александрийского. Но какова бы ни была позиция Леонтия Византийского в догматических спорах, очень важна констатация, что его мировоззрение испытывало влияние перипатетизма, причем модифицированного, опосредованного неоплатоническими комментаторами Аристотеля. Антропология его, как и Леонтия Иерусалимского, также формировалась под значительным воздействием неоплатонизма»<sup>39</sup>.

В качестве примера подобных полярных точек зрения на предмет оригенизма Леонтия Византийского можно привести работы двух западных богословов: Эванса и Даулинга. Эвансом была написана книга «Леонтий Византийский: оригенистская христология»<sup>40</sup>, в которой он пытался доказать преемственность взглядов Леонтия Византийского Евагрию Понтийскому. В свою очередь, Даулинг в своей книге «Христология Леонтия Византийского»<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 5. От золотого века святоотеческой письменности до окончания христологических споров. М.: Сибирская Благовонница, 2017. С. 256.

<sup>40</sup> Evans D.B. *Leontius of Byzantium: an Origenist Christology*. Washington, 1970.

<sup>41</sup> Даулинг М.Д. Христология Леонтия Византийского. Цит. по: Леонтий Византийский: Сборник исследований. С. 553–631.

в разделе IV «Леонтий Византийский и оригенизм»<sup>42</sup> подробно рассматривает аргументацию Эванса на предмет ее состоятельности, приходя к выводу о несправедливости его умозаключений ввиду слишком слабого фундамента, на котором тот строил свои гипотетические построения. В этом плане показательна цитата Эванса, которую приводит Даулинг в своей работе: «В одном месте, рассуждая о том, что существа класса А соединяются только с другими существами класса А, а существа класса В — только с другими существами класса В, Эванс признается: “... хотя в данном случае мы занимаемся откровенной спекуляцией”. То же самое можно сказать и об интерпретации Эвансом Леонтиева употребления терминов “ипостась” и “сущность”»<sup>43</sup>.

Таким образом, вопрос оригенизма Леонтия Византийского сложен и обременен наличием полярных точек зрения авторитетных исследователей. Однако без колебаний и с высокой долей уверенности можно предположить, что не будь у Кирилла Скифопольского обвинений в оригенизме в сторону Леонтия Византийского, Эванс и подобные ему исследователи прошли бы мимо тех мест в трудах Леонтия, которые ныне побуждают ученое сообщество пристально вглядываться, оценивая их на предмет схожих черт богословия Леонтия Византийского с оригенизмом.

### **Субъект Воплощения в христологии Леонтия Византийского, различие между ипостасью (ὑπόστασις) и природой (φύσις)**

Север Антиохийский вслед за святителем Кириллом Александрийским считал, что субъект Воплощения уже указан в Евангелии от Иоанна (1, 14): *И Слово стало*

<sup>42</sup> Даулинг М.Д. Христология Леонтия Византийского. Цит. по: Леонтий Византийский: Сборник исследований. С. 614–628.

<sup>43</sup> Там же. С. 619.

*плотию* — субъект Воплощения — Логос. В отличие от Севира, Леонтий Византийский ни разу в своих произведениях не отождествляет единую Ипостась Иисуса Христа с Логосом как таковым, но всегда применяет «богочеловеческую» терминологию: Христос (Χριστός), Спаситель (Σωτήρ), Господь (Κύριος)<sup>44</sup>.

Исследователь богословского наследия Леонтия Византийского Дейли выдвинул концепцию *tertium quid* — «нечто третье». Согласно Дейли, Леонтий старательно представляет Христа «симметрично», приписывая человеческую душу и плоть, равно как и человеческие действия, эмоции воплощенного Слова, скорее Христу или Господу, чем Одному из Троицы. С этим нельзя согласиться, так как даже если Леонтий формально еще не рассматривал одну Ипостась Христа как Ипостась Бога Слова, то одно отсутствие подобного формального отождествления не означает того, что Леонтием Византийским не осознавалась целостность и самодостаточность Логоса, что исключало любое соединение «в нечто третье». В качестве доказательства этого тезиса можно привести ряд мест из сочинений Леонтия Византийского, свидетельствующих о его недвусмысленном высказывании о Логосе, Который в едином Христе принимает на Себя функцию субъекта Воплощения и господствующее положение во всей структуре Воплощенного<sup>45</sup>.

Иными словами, центром единой Ипостаси Христа для Леонтия Византийского является Предвечный Логос. Но это не Логос Севира, а Логос, целиком и полностью воспринявший в Свою Ипостась человечество. Соглашаясь с Севиром и святителем Кириллом в вопросе субъекта Воплощения, Леонтий Византийский не забывает оттенять свою христологию «антиохийской» «богочеловеческой» терминологией.

<sup>44</sup> См.: *Грильмайер А.* Указ соч. С. 466, 467.

<sup>45</sup> Перрон приводит достаточное количество подобных фрагментов, которые, в свою очередь, цитируются Грильмайером в его заочной полемике с Дейли по поводу *tertium quid* (см.: Там же).

Фундаментом, на котором Леонтий Византийский возводит свои христологические умопостроения, является четкое различие ипостасного и природного бытия — «природы» и «ипостаси». Богослов и полемист Леонтий осознал, что от выяснения этой онтологической проблемы в принципе зависит преодоление христологических споров и конфликтов, продолжавшихся после Халкидонского Собора<sup>46</sup>. В прологе к книге «Против несториан и евтихиан», датируемой исследователями как самый ранний труд Леонтия Византийского, апологет халкидонской христологии ставит вопрос соотношения природы и ипостаси в самом начале, посвящая де-факто всю книгу одной утилитарной цели — разъяснению этих терминов<sup>47</sup>: «В этом слове я намеревался разъяснить вопрос об ипостаси и сущности, то есть о лице и природе (ибо они не тождественны), а также о том, с чем их смешивают нынешние мудрецы»<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> См.: *Башкиров В., прот.* Сын Божий – Сын Человеческий (Логос – тропос Христа в творениях преподобного Максима Исповедника). Жировичи: Минская Духовная Академия и Семинария, 2005. С. 29.

<sup>47</sup> Авторы статьи считают не лишним привести цитату М.Д. Даулинга, который следующим образом описывает причины мотивации Леонтия Византийского: «Он чувствовал, что главной задачей является прояснение и различение понятий, поскольку Евтихий, Севир и Юлиан, с одной стороны, и Феодор и Несторий — с другой, вносят путаницу в понимание терминов “сущность” (οὐσία) и “ипостась” (ὑπόστασις): первые настаивают на том, что, поскольку Христос — одна ипостась, мы не можем говорить, что у Него более, чем одна сущность или природа (φύσις), а вторые настаивают на том, что у Христа как Богочеловека должно быть две сущности или природы (φύσεις), и таким образом разделяют Его на две ипостаси, или лица (πρόσωπα). Через различение этих понятий одним ударом опровергается двойная христологическая ошибка» (*Даулинг М.Д.* Христология Леонтия Византийского. Цит. по: Леонтий Византийский: Сборник исследований. С. 578).

<sup>48</sup> *Леонтий Византийский.* Против несториан и евтихиан / Пер. Т.А. Щукина // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. / Под науч. ред. Г.И. Беневица и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневиц. Т. 1. М.: Никея; СПб.: РХГА, 2009. С. 658.



К началу VI века в Церкви было распространено каппадокийское понимание ипостаси как природы с индивидуальными особенностями, которое устанавливало соотношение между сущностью (природой) и ипостасью как между общим и частным бытием: «Каково отношение общего к частному, таково и отношение сущности к ипостаси»<sup>49</sup>. Данное определение оказало значительное влияние на разрешение тринитарных споров в IV веке, но тем не менее оказалось недостаточным для решения вопросов, возникавших в процессе христологических дискуссий VI столетия, так как каппадокийское определение «является чисто логическим, задачи же христологической полемики требовали от диофизитской стороны представить онтологию ипостаси»<sup>50</sup>.

Недостаточность каппадокийского определения признавалась и монофизитами. Так, например, современник Леонтия Иоанн Филопон<sup>51</sup> вводит в употребление термин «частные природы» (μερκαί φύσεις) для описания примеров общей природы, рассматриваемой в абстракции от своих акциденций. Главной чертой частных природ согласно Филопону является то, что их количество равно количеству существующих ипостасей<sup>52</sup>. Ипостаси, с точки зрения

<sup>49</sup> См.: *Василий Великий, свт.* Письмо 38 // Творения. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница. 2009. С. 502–511.

<sup>50</sup> *Давыденков О., прот.* Концепция «Индивидуальная природа» в христологии Леонтия Византийского // Вестник ПСТГУ. 2013. № 3 (47). С. 12.

<sup>51</sup> Также известен как Иоанн Грамматик, из-за чего его часто путают с православным полемистом Иоанном Грамматиком Кесарийским.

<sup>52</sup> Это умозаключение помогало объяснить монофизитскую христологию, но автоматически приводило к тритеизму в триадологии: «Дело в том, что “ортодоксальному” монофизитству, основы которого заложил Севир Антиохийский, присуще было различие понятий “природа” и “ипостась” (“лицо”) в сфере тринитарного учения и отождествление их в сфере христологии, что создавало явную диспропорцию между этими двумя областями догматического вероучения. Тритеизм выступает как “дита монофизитства, но дита компрометирующее”» (*Сидоров А.И.* Указ. соч. С. 286).

Филопона, являются частными природами с присущими им акциденциями<sup>53</sup>.

Произведение «Эпилисис» представляет собой полемику между alter ego Леонтия Византийского и акефалом, который, согласно Ричарду Кроссу, отстаивает идеи Иоанна Филопона<sup>54</sup> (Лурье под акефалом видит самого Иоанна Филопона<sup>55</sup>). Последовательно отражая аргументы акефала, Леонтий Византийский объясняет оппоненту собственное понимание способа соотношения природы и ипостаси.

Монофизиты в лице акефала обвиняли приверженцев Халкидона в том, что их учение по сути аналогично несторианскому, потому что указывает на присутствие во Христе двух индивидуализированных природ, а следовательно, и двух ипостасей. Леонтий Византийский не спорит с акефалом в том, что Логос воспринял человеческую природу «в неделимом» или «особую природу» — индивидуальную природу, имеющую «свое отличительное свойство», но это не означает автоматического согласия с оппонентом. Более того, Леонтий Византийский решительно отвергает филопоновскую концепцию частных природ как таковую<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> См.: Кросс Р. Индивидуальные природы в христологии Леонтия Византийского. Цит. по: Леонтий Византийский: Сборник исследований. С. 639.

<sup>54</sup> «Задача Акефала, как мы увидим далее из дискуссии,— заставить Леонтия признать, что Слово восприняло природу в смысле “природы”, отличной от универсальной или общей природы. Акефал утверждает, что лица суть просто природы (где природу не следует понимать в философском смысле как [универсальную] сущность; лица суть неуниверсальные природы), и в связи с этим он стремится заключить, что позиция Леонтия равнозначна несторианству» (Там же. С. 641).

<sup>55</sup> Лурье В.М. История Византийской философии. С. 121.

<sup>56</sup> «Полное неприятие Леонтием концепции “частная природа” наиболее ярко проявляется, когда он решительно отклоняет предлагаемый акефалом аргумент, согласно которому общность обязательно предполагает возможность существования более чем одного случая, а потому “все единственные в своем роде монады имеют одну природу, как и одну ипостась, например солнце, небо и прочее. Так и Христос, как единствен-

Приведем отрывок из «Опровержений силлогизмов Севира» в переводе Т. А. Щукина<sup>57</sup>.

«Возражение Акефала: Слово, воспринимая человеческую природу, восприняло ее созерцаемую в виде или в единичности?»

Православный: А ты что же полагаешь, одна отличается от другой?

Акефал: Конечно! Ведь одна природа созерцается во множестве, а другая в единственном числе.

Православный: Ты не ответил на мой вопрос! Ведь если она созерцается и во многом, и в одном, нет предмета исследования, ведь и то, и другое недопустимо... Ибо созерцание одной и той же природы в одном и во многом производит созерцание вещей, в которых есть одно и много, но не делает природу единой и многой... И какой бы ты смысл ни вкладывал в понятие природы самой по себе, он окажется тождественным тому, что созерцается в “этой” вещи и произведет не многие природы из одной, но причастие многих единичностей одной природе...

Акефал: Принимаешь ли ты частную природу?

Православный: Да, но тождественную виду<sup>58</sup>.

На поставленный оппонентом вопрос «Признаешь ли ты частную природу?» Леонтий отвечает прямо: «Да, но тождественную виду». Иначе — природа, созерцаемая в каждом

---

ное в своем роде Лицо, должен быть единичным по природе и ипостаси”. В отличие от акефала, Леонтий отказывается признавать, что солнце и луна суть наименования природ, но полагает, что это собственные имена ипостасей, слагающихся из многих природ» (*Давыденков О., прот.* Концепция «Индивидуальная природа» в христологии Леонтия Византийского. С. 10).

<sup>57</sup> В трудах, посвященных исследованию творчества Леонтия Византийского, чаще встречается другое наименование — «Эпилисис» или «Solutio».

<sup>58</sup> *Леонтий Византийский*. Опровержение силлогизмов Севира // Пер. Т.А. Щукина // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. 1. С. 661.

человеке, тождественна общей природе человечества. Таким образом, усматриваемая в каждом индивидууме природа представляет собой, по мысли Леонтия Византийского, сочетание общей для всех индивидуумов определенного вида природы и акциденций. К частному же бытию могут относиться лишь ипостаси, но не природы. Предложенная Леонтием концепция сочетания ипостаси и природы исключает возможность существования «частных природ» в филопоновской интерпретации этого термина<sup>59</sup>.

О взглядах Леонтия на «естество» как общее понятие и о реальном существовании «естества» лишь в отдельных индивидах-ипостасях<sup>60</sup> отец Георгий Флоровский говорит так:

«Понятие естества, φύσις, отождествляется у него с понятием сущности, οὐσία. “Естество” указывает прежде всего на общность происхождения, на единство рода. И вместе с тем, “естественное” есть нечто врожденное или прирожденное. “Естество” есть общее понятие, обобщающее понятие, указывающее на общее в вещах. Но существуют реально только

<sup>59</sup> См.: Давыденков О., *прот.* Концепция «Индивидуальная природа» в христологии Леонтия Византийского. С. 11.

<sup>60</sup> Эту мысль в полной мере нельзя назвать новаторством. Так, например, у свт. Григория Нисского встречается аналогичное понимание сочетания общей природы и ипостаси: «Поэтому, так как Авель произошел рожденно, кто из здравомыслящих не скажет, что, по самому значению человеческого рождения, Адам произошел нерожденно? Но первый человек имел в себе всецелую меру человеческой сущности, и также и рожденный от него состоит в том же соотношении сущности... Ибо Адам и Авель, два человека, в рассуждении естества суть нечто единое, но по отличительным свойствам, усматриваемым в каждом из них, имеют неслитное между собой различие. Поэтому нельзя сказать в собственном смысле, будто бы Адам родил другую кроме себя сущность, но справедливее будет говорить, что Адам родил от себя другого себя, и в этом другом рождено вместе все то, что есть в сущности родившего» (*Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия. Кн. 3 [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://www.azbuka.ru/otechnik/Grigorij\\_Nisskij/opроверzhenie-evnomia/5.html](http://www.azbuka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/opроверzhenie-evnomia/5.html) (дата обращения: 17.02.2017). Загл. с экрана).

отдельные или индивидуальные вещи, — “естество” реально только в них, во множестве особей. Тот же смысл имеет понятие “сущности”. В этом Леонтий последовательный аристотелик. Вслед за каппадокийцами Леонтий определяет ипостась как частное, особенное, конкретное»<sup>61</sup>.

Понимание ипостаси как частного, а природы как общего было присуще еще каппадокийцам, однако заслуга Леонтия Византийского состояла в другом: в своем труде «Против несториан и евтихиан» он вносит новый элемент в христологическое богословие. Леонтий размышляет о новом критерии ипостасного бытия: определение ипостаси как «быть самому по себе». Новое понимание ипостаси придает ипостасному бытию ясность и полноту: отныне ипостась уже не означает отдельного сущего одной и той же природы, но и включает в себя сам его состав, сложенный из двух разных природ<sup>62</sup>. Это был огромный шаг вперед, особенно если вспомнить, что прежде синтез двух природ мыслился в реалиях сущности, а это всегда было сопряжено с опасностью смешения природ, и для того чтобы ее избежать, приходилось ограничиваться признанием существования двух различных природных начал. Соединение двух природ в единой ипостаси делает возможным качественно новое видение бытия: открывается его модус, превосходящий те естества, которые он соединяет. Синтез, одновременно соединяющий природы и сохраняющий их свойства, открывает в христологии новые перспективы: ипостась Логоса принимает в Себя человеческую природу, не нарушая ее своеобразия<sup>63</sup>.

Основной задачей, поставленной Леонтием в «Эпилисисе», является попытка объяснить, почему человечество Христа, не являясь отвлеченной абстракцией, но конкретным и живым

<sup>61</sup> Флоровский Г., *прот.* Византийские отцы V–VIII. С. 122.

<sup>62</sup> Так, например, ипостась каждого человека состоит одновременно из двух природ: природы души и природы тела.

<sup>63</sup> Башкиров В., *прот.* Указ. соч. С. 29, 30.

человечеством, или индивидуализированной человеческой природой, не претворяется тем не менее во вторую ипостась Христа. В попытке решить поставленную задачу Леонтий создает принципиально новую концепцию ипостаси, основанную на ранее установленном различии между понятиями «ипостась» и «воипостасное»<sup>64</sup>.

### Развитие Леонтием Византийским термина ἐνυπόστατον — «воипостасное»

В безусловную заслугу, приписываемую Леонтию Византийскому в деле развития православной христологии, ставится участие в разработке концепции «воипостасного». Исследованию развития термина «воипостасное» (ἐνυπόστατον) посвящено довольно много научных трудов. «Воипостасное» было введено в богословский лексический аппарат очень рано, однако в IV–V веках его значение не отличалось от однокоренного «ипостась»<sup>65</sup>. Отличие между терминами «воипостасное» и «ипостась» возникает лишь в VI веке. По укоренившейся в научных кругах традиции<sup>66</sup> это философское новаторство связано с именем Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> См.: *Давыденков О., прот.* Концепция «Индивидуальная природа» в христологии Леонтия Византийского. С. 11.

<sup>65</sup> См.: *Говорун С., диак.* К истории термина ἐνυπόστατον «воипостасное» // Леонтий Византийский: Сборник исследований. С. 655–657.

<sup>66</sup> В большинстве трудов разработку термина «воипостасное» приписывают Леонтию Византийскому и Леонтию Иерусалимскому, однако в последнее время считается, что Иоанн Грамматик Кесарийский стал первым использовать термин «воипостасное» в значении близком к богословию Леонтиев, что, однако, не умаляет заслуг оных в развитии и распространении нового понимания термина (см.: *Давыденков О., прот.* «Воипостасная сущность» в богословии Иоанна Грамматика // Вестник ПСТГУ. 2008. № 2 (22). С. 7–13).

<sup>67</sup> См.: *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 82; *Говорун С., диак.* К истории термина ΕΝΥΠΟΣΤΑΤΟΝ «воипостасное». Цит. изд. С. 663.

С. Л. Епифанович предлагает следующее определение «воипостасного»: «Если бы было только две формы бытия — ипостасного (имеющего бытие само по себе) и анипостасного (не имеющего реального бытия), то во Христе нужно было бы признать вместе с реальностью человечества две ипостаси (несторианство) или, признавая одну ипостась, отрицать реальность человечества (монофизитство). Но между ипостасным и анипостасным есть еще среднее состояние “воипостасное”. Этим термином обозначается такое бытие, которое существует хотя и не само по себе, а в особой ипостаси, но и не как один только случайный признак (акциденция), а как реальная сущность»<sup>68</sup>.

Новое объяснение термина «воипостасное» предлагало халкидонитам выгоду как инструмент полемики с монофизитами. Монофизиты исходят из принципа Аристотелевой философии «нет природы без ипостаси». В этом принципе «сжато выражена критика Аристотеля против платоновского гипостазирования идей»<sup>69</sup>. Принцип Аристотеля<sup>70</sup> устанавливал прочную связь между «ипостасью» и «природой», что позволяло монофизитам использовать его как аргумент в полемике с православными: «Говорящему об одной ипостаси необходимо говорить и об одной воплощенной природе

<sup>68</sup> *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 42.

<sup>69</sup> *Дьяконов А.П.* Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 2006. С. 20.

<sup>70</sup> Аристотель различал первые и вторые сущности. К первой сущности он относил отдельного представителя второй сущности: например, человек первой сущности Иван является представителем второй сущности — человека (человечества) в родовом смысле этого слова. Очевидно, что в приложении к православному богословию первая сущность — это ипостась, вторая сущность — это природа. Принцип «нет природы без ипостаси» имеет корнем изречение Аристотеля: «Если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого» (*Аристотель.* Сочинения: В 4 т. Т. 2 / Под общ. ред. З.Н. Микеладзе. Репринт. М.: Мысль, 1978. С. 55–62).

Слова»<sup>71</sup>. Концепция воипостасной сущности позволила халкидонитам отвести от себя обвинения в несторианстве, опровергнув давний упрек монофизитов, которые указывали на невозможность существования безыпостасной природы: «Если будет после соединения две природы, тогда будет и две ипостаси после соединения»<sup>72</sup>.

Ключом для понимания идеи «воипостасного» у Леонтия является следующий фрагмент:

«Ипостась и воипостасное (ἐνυπόστατον) — не одно и то же, так же как различны сущность и восущностное (ἐνοούσιον). Ибо ипостась означает кого-то определенного, а воипостасное — сущность. Ипостась определяет лицо (πρόσωπον) отличительными признаками, а воипостасное указывает на то, что оно не есть привходящее свойство, которое имеет бытие в другом, а не созерцается само по себе. Таковы все качества: и те, которые называются сущностными, и те, которые называются присущностными, из которых ни одно не есть сущность (οὐσία), то есть самостоятельно существующая вещь (πράγμα ὑφεστώς), но всегда созерцается относительно сущности, как цвет в теле и знание в душе»<sup>73</sup>.

Из приведенного цитирования можно сделать вывод о том, что под «воипостасным» Леонтий понимает не абстракцию, а конкретную «сущность», в которой качества обретают реальное существование. Приравнивая воипостасное к сущности, Леонтий Византийский демонстрирует, что ипостась нельзя понимать лишь как индивидуальную природу, противопоставляя ее природе общей. Ипостась по Леонтию включает в себя природу, но тем не менее не может быть к природе сведена: «Природа не есть ипостась, поскольку этого нельзя

<sup>71</sup> Цит. по: Давыденков О., *прот.* Термин «воипостасное» в христологических дискуссиях первой половины VI века // Вестник РГХА. СПб., 2016. Т. 17. Вып. 3. С. 12.

<sup>72</sup> Цит. по: Там же.

<sup>73</sup> *Леонтий Византийский.* Против несториан и евтихиан. Цит. по: Грильмайер А. Указ. соч. С. 474.



сказать в обратном порядке, ибо ипостась есть также и природа, но природа не есть также и ипостась»<sup>74</sup>.

Алоиз Грильмайер, анализируя богословие Леонтия Византийского, предлагает следующее смысловое наполнение им терминов «природа» и «ипостась»<sup>75</sup> (см. таблицу № 2).

Таблица № 2

природа (φύσις = ουσία)	ипостась (ὑπόστασις)
Природа имеет смысл бытия	Ипостась имеет смысл самостоятельного бытия
Природа имеет смысл вида	Ипостась указывает на конкретного представителя вида
Природа указывает на характерные черты общей реальности	Ипостась отличает особенное от общего

Для обозначения онтологического различия между природой и ипостасью Леонтий Византийский различает логосы бытия природы и ипостаси. Ипостась превосходит природу в онтологическом плане, потому что имеет «логос бытия самой по себе», в то время как «природа получает просто логос бытия»<sup>76</sup>.

Согласно Леонтию Византийскому, природа, существующая действительно, может быть реальна лишь потому, что выражается в ипостаси. Однако это не значит, что ипостась может быть выразителем лишь одной природы, она может включать в себя две и более сущностей (аналогия души и тела в человеке). Сущности души и тела человека воипостасны в каждом конкретном индивидуе. Леонтий Византийский демонтирует безусловную сцепку между индивидуализированной природой и ипостасью, что позволяет ему объяснить Халкидонский орос о соединении природ как «соединение

<sup>74</sup> Там же. С. 470.

<sup>75</sup> Там же.

<sup>76</sup> *Леонтий Византийский*. Против Нестория и Евтихия / Пер. С.Н. Говоруна // Церковь и время. 2001. № 2. С. 232.

по сущности, сущностное и воипостасное (ἢ κατ' οὐσίαν τε καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἕνωσις)»<sup>77</sup>.

Разделив «ипостась» и «природу», присовокупив новое понимание «воипостасного», Леонтий создает инструментарий для диалога с монофизитами и несторианами, к которым обращается в своем произведении, поясняя суть Халкидона, употребив изобретенные им философские понятия для доказательства дееспособности православной христологии.

«Воистину, соединение по сущности, сущностное (οὐσίαν τε καὶ οὐσιώδης) и воипостасное (ἐνυπόστατος), является неизреченным и недоразумеваемым. Ибо каким образом настолько отличающееся по природе и так далеко отстоящее друг от друга соединилось и, будучи слитым в одно, не смешалось, но оказалось единицей и познается как двоица, так что при этом смешивается по причине единичности лица и не расчленяется на ипостаси из-за свойств природ?»<sup>78</sup>

«Из того, что существует существенно... и соединяется по сущности (κατ' οὐσίαν), одно даже в соединении сохраняет свой особенный логос существования... В первом случае связь с другими и в других составляет некоторую единицу, состоящую из обеих [природ] — это как если бы кто сказал: будучи единицей по числу, оно сохраняет отличия [входящих в нее природ] в тождестве единства. Пример этому среди живых существ — человек... Это также можно видеть на примере светильника, в котором иное — лучина, а другое — пламенная сущность огня. Обе [составляющие части], будучи друг с другом и друг в друге, составляют один светильник. Если развивать этот пример дальше, то можно говорить о деревянном огне и огненном дереве, так что дерево причастно светлости огня, а огонь через лучину причастен тучности земли.

<sup>77</sup> Цит. по: *Давыденков О., прот.* Термин «воипостасное» в христологических дискуссиях первой половины VI века. С. 12.

<sup>78</sup> *Леонтий Византийский.* Против Нестория и Евтихия / Пер. С.Н. Говоруна. С. 237.

Таким образом, каждый из составляющих компонентов передает один другому свои свойства, оставаясь каждый со своей постоянной и несмешиваемой особенностью»<sup>79</sup>.

### Сочетание акциденций и ипостаси

Вопрос акциденций в богословии Леонтия Византийского стоит рассмотреть отдельно, так как он несет в себе определенное новаторство по отношению к каппадокийскому богословию<sup>80</sup>.

«То, что характеризует ипостась, заключает в себе понятие акцидентального (συμβεβηκότων), будут ли это акциденции отделимыми или неотделимыми (συμβεβηκότα χωρίστα η ἀχώριστα). Ипостась характеризуют: фигура, цвет, величина, время, место, родители, образ жизни и все, что к этому относится. Свойства природы принадлежат тому, что относится к самой сущности, а свойства ипостаси, значение которых различно, принадлежат тому, с чем (природа или сущность) вступила в единение и связь. Так и в отношении Еммануила: одна ипостась Божества и человечества и вследствие этого общие у обоих природные свойства»<sup>81</sup>.

Каппадокийское понимание ипостаси как природы с акциденциями можно признать неточным с точки зрения логики, так как: «Если объем понятия — это совокупность предметов, к которым прилагается понятие, а содержание — те признаки, которые приписываются понятию, то наложение любого признака есть сужение объема понятия, ограничение (determinatio) его. Однако логика говорит только о видах и родах. С уникальными объектами — индивидами (тварными ипостасями) — она дело не имеет. Тварная ипостась “Петр” характеризуется

<sup>79</sup> Там же. С. 239, 240.

<sup>80</sup> «Из каппадокийского определения ипостаси следовало, что некоторая комбинация акциденций, налагаясь на общую природу (совокупность существенных свойств), индивидуализирует природу и тем самым образует ипостась» (Давыденков О., *прот.* Концепция «Индивидуальная природа» в христологии Леонтия Византийского. С. 12).

<sup>81</sup> Соколов В., *свящ.* Леонтий Византийский. С. 301.

бесконечным числом признаков, и само наложение признаков на видовое понятие не “образует” ипостась ни онтологически, ни даже логически, ибо у нее их бесконечное число»<sup>82</sup>.

Леонтий поставил ипостась выше сущности: «имеет логос бытия сама в себе», следовательно, ипостась не может быть образована из природы присовокуплением некоторых свойств, потому что определение ипостаси через природу с индивидуальными особенностями имеет следствием смешение двух принципов — индивидуации и дифференциации, то есть различения ипостасей одного вида между собой<sup>83</sup>. Совокупность акциденций характеризует ипостась, но не является причиной ее образования. Леонтий установил различие между ипостасью и воипостасным, и теперь не ипостась дифференцирует природу, наделяя ее отличительными особенностями, но природа, вступая в соединение с универсальными акциденциями, дифференцирует ипостась: «Иными словами, ипостась есть носитель дифференцирующих признаков, но не причина дифференциации»<sup>84</sup>.

Свою новую концепцию ипостаси Леонтий Византийский оттеняет новым понятием акциденций. Эту концепцию можно выразить следующей формулой: Ипостась = ипостасное различие (логос бытия самого по себе) + индивидуальная природа (общая природа + комбинация универсальных акциденций)<sup>85</sup>.

## Заключение

Несмотря на разделяемую многими исследователями точку зрения на предмет объединения в одном лице Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского, их творчество, однако, стоит рассматривать отдельно до тех пор, пока исследователи, придерживающиеся гипотезы об одном Леонтии,

<sup>82</sup> Петров В.В. Максим Исповедник: Онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007. С. 18.

<sup>83</sup> См.: Давыденков О., прот. Концепция «Индивидуальная природа» в христологии Леонтия Византийского. С. 13.

<sup>84</sup> Там же.

<sup>85</sup> См.: Там же. С. 14.

не предъявят весомых и неоспоримых аргументов в ее защиту. Тем не менее на текущий момент никто не оспаривает отождествления Леонтия Византийского с Леонтием-оригенистом из жития преподобного Саввы, написанного Кириллом Скифопольским.

Вопрос имплицитности идей оригенизма в творчестве Леонтия Византийского до сих пор остается открытым. Несмотря на то что Кирилл Скифополит в описании жития преподобного Саввы Освященного недвусмысленно характеризует Леонтия Византийского как оригениста, указывая на его близкую связь с монахами-исохристами Новой Лавры, Леонтий Византийский в своих творениях явно не изобличает своего оригенизма; некоторые исследователи его творчества находят здесь следы оригенизма, другие, впрочем, их опровергают.

Христология Леонтия Византийского, оставаясь в границах православного каппадокийского богословия, новационна в нескольких аспектах. Новаторство в плане развития Леонтием Византийским термина «ипостась» заключается в том, что ипостась, отныне, не может быть ограничена лишь пониманием природы с отличительными особенностями. Леонтий продемонстрировал недостаточность ранее бытовавшего каппадокийского определения ипостаси, но сохранил несомненную преемственность богословию великих каппадокийцев. Каппадокийцы понимали ипостась как вместилище сущности (природы), но данное понимание применялось ими лишь в тринитарном богословии, тогда как Леонтий расширяет контекст, превращая каппадокийское «тринитарное употребление» в универсальное.

В христологии Леонтия присутствует тезис о неразделимости сущности: видовая природа не может быть разделена по количеству ипостасей одного вида, но целиком и полностью присутствует в каждой отдельной ипостаси вида.

Леонтий Византийский употребляет термин «воипостасное», создавая новый инструмент для защиты Халкидонского

ороса от нападков последователей Севира Антиохийского: термин «воипостасное» и его отождествление с сущностью были нужны Леонтию для того, чтобы продемонстрировать абсолютное воплощение общего в единичном, чего не было в системе Севира Антиохийского.

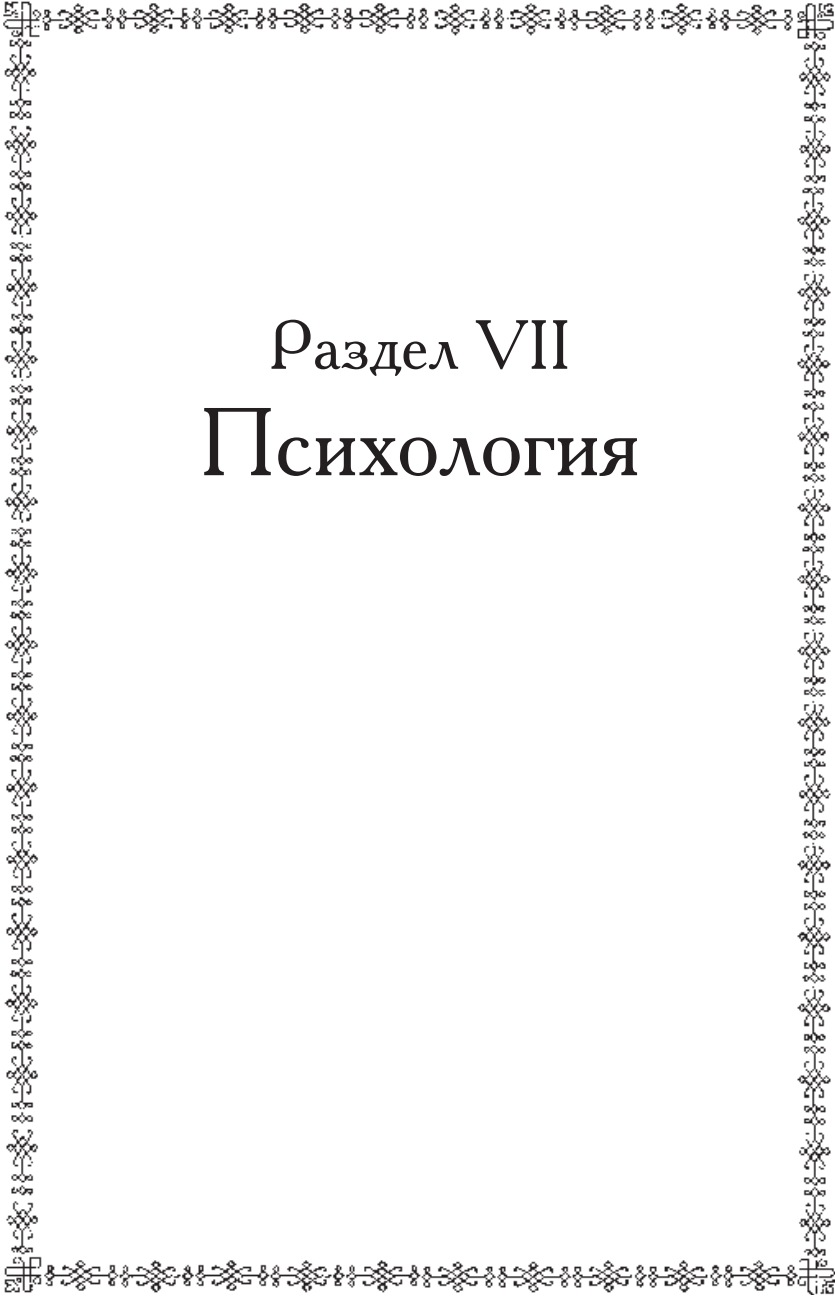
Наконец, благодаря богословию Леонтия появляется возможность объяснить индивидуальность человеческой природы в Логосе, представляющей собой общую человеческую природу вкупе с набором некоторых акциденций. Иными словами, общая человеческая природа Спасителя является частью индивидуальной природы, но не является отдельной ипостасью в силу воипостазированности в ипостась Логоса. Таким образом, даже с учетом индивидуализирующих случайных признаков человеческая природа Христа по отношению к людям является природой общей и, следовательно, относится ко всем ипостасям человеческого рода как общее к частному.

Вопрос о возможной святости Леонтия Византийского не может быть разрешен в настоящий момент, но мы можем обратиться к словам отечественного патролога святителя Филарета Гумилевского: «Если высокие качества известных лиц, их высокая образованность и подвижническая жизнь не подлежат никакому сомнению и они пользуются уважением Церкви, хотя и не входят в число святых, то, не дозволяя себе без воли Духа Божия называть их святыми Отцами, мы должны признавать их знаменнейшими учителями Церкви; иначе, следуя примеру Церкви, мы должны называть их блаженными учителями, блаженными Отцами и ставить их вслед за святыми Отцами»<sup>86</sup>.

Леонтий Византийский, без сомнения, велик тем вкладом, который внес в развитие и становление учения о Богочеловеческом Лице Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа.

---

<sup>86</sup> *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. СПб.: Типография II-го отделения Собственной Его Импер. Вел. Канцелярии, 1859. Т. 1. С. 12.



Раздел VII  
Психология

**Иеродиакон СЕВАСТИАН (Назаренко),  
студент V курса СЗО СПДС,  
ЛЕОНОВА Н.А.,  
кандидат психологических наук, доцент,  
старший преподаватель СПДС**

## **ПСИХОЛОГИЯ ХАРАКТЕРА И ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ДОБРОДЕТЕЛЯХ**

Одним из направлений психологии, активно развивающимся в настоящее время, является христианская психология, опирающаяся на представления о человеке, сложившиеся в христианской антропологии. Важным этапом этого процесса является сопоставление понятий, описывающих человека, выработанных в системе психологического и богословско-аскетического знания: «личность», «сознание», «самосознание», «потребность», «мотив», «страсти», «добродетели», «воля», «чувства» и др. Проблема соотнесения такого рода понятий поставлена в ряде публикаций, к примеру в одной из первых работ по христианской психологии «Начала христианской психологии»<sup>1</sup>, а также в монографии Л. Ф. Шеховцовой и Ю. М. Зенько «Элементы православной психологии»<sup>2</sup>.

В настоящем исследовании делается попытка соотнесения понятия «характер», рассматривающегося в психологии как свойство личности, формирующееся в процессе воспитания и самовоспитания, и «христианской добродетели», которая рассматривается в нравственном богословии как свойство «эмпирической личности», результат жизненного подвига богоуподобления, сознательного выбора личностью

---

<sup>1</sup> Начала христианской психологии: Учебное пособие для вузов / Б.С. Братусь, В.Л. Воейков, С.Л. Воробьев и др. М., 1995.

<sup>2</sup> Шеховцова Л.Ф., Зенько Ю.М. Элементы православной психологии: Монография. М., 2012.



пути следования Божиим заповедям<sup>3</sup>. При наличии общих моментов (и добродетели, и характер формируются прижизненно) их разделяет духовно-нравственный и мировоззренческий контекст, выделение и описание которого чрезвычайно важно и в теоретическом, и в практическом плане, например в воспитательной и психотерапевтической работе. Следует отметить, что в настоящее время существует лишь небольшое количество работ, в которых бы рассматривалась эта проблема. В их число входит вышеупомянутое исследование Л. Ф. Шеховцовой и Ю. М. Зенько.

Обратимся к представлениям о характере, сложившимся в психологии.

Характер, как и темперамент, является одной из древнейших характеристик человека. IV веком до Р. Х. датируется описание типов характера человека, данное современником и соратником Аристотеля Феофрастом. Феофраст дал описание 30 типов (отрицательных черт) характера, таких как пустословие, бестактность, назойливость, тщеславие и др.<sup>4</sup> При описании характера Феофраст исходит из того, что та или иная черта характера определенным образом проявляется в поведении человека в различных ситуациях. Как и Феофраст, современные психологи исходят из того, что характер человека проявляется в поведении человека, в способах его осуществления. Приведем нормативные определения характера, содержащиеся в трудах известных отечественных психологов.

Характер (от греч. *χαρακτήρ* — «печать, чеканка») — «те свойства личности, которые накладывают определенный отпечаток на все ее проявления и выражают специфическое для нее отношение к миру и прежде всего к другим людям»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> См.: Платон (Игуменов), архим. Нравственное богословие. М., 1994.

<sup>4</sup> См.: Феофраст. Характеры // Психология личности: Тексты / Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, А. А. Пузыря. М., 1982. С. 228–230.

<sup>5</sup> Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 220.

Черты характера определяют линию поведения человека, его поступки.

Характер — «психологический склад личности, выраженный в ее направленности и воле»<sup>6</sup>.

Из вышеприведенных определений следует, что указанные авторы рассматривают характер в тесной связи с личностью, как ее «психологический склад», «свойство», «каркас». В то же время отмечается, что, несмотря на широкое употребление понятия «характер» в житейской психологии как важнейшей характеристики человека, исследование характера в научной психологии сопряжено с большими трудностями. Характериология (учение о характере) — один из наименее разработанных разделов психологии. Н. Д. Левитов видит одну из причин этого в неразработанности понятия «личность», атрибутом которой считается характер, отмечая, что в то же время имеется тенденция отождествлять характер и личность, свойственная зарубежной психологии<sup>7</sup>. Все это приводит к тому, что в учебной и научной литературе мы сталкиваемся в основном с описательным подходом к проблеме характера, рассмотрению его свойств, структуры, проявлению в поведении и деятельности, но в значительно меньшей степени с пониманием механизмов формирования и развития характера.

Как отмечает С. Л. Рубинштейн, характер включает в себя те относительно устойчивые свойства личности, в которых выражается направленность личности<sup>8</sup>, то есть те мотивы, которые являются значимыми для человека, иерархически организованными. В качестве мотивирующих факторов человеческой деятельности и поведения выступают потребно-

---

<sup>6</sup> Левитов Н.Д. Проблема характера в современной психологии // Психология индивидуальных различий: Тексты / Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, В.Я. Романова. М., 1982. С. 73.

<sup>7</sup> См.: Там же.

<sup>8</sup> Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. Т. 2.

сти, интересы, идеалы, личные взгляды и убеждения человека как психологические формы выражения направленности. В то же время идеалы, убеждения человека являются компонентом мировоззрения человека, то есть системы взглядов на окружающую действительность, место в ней человека, отношение к окружающей действительности, обществу, другим людям, самому себе. Мировоззрение — личностное образование, тесно связанное с сознанием и самосознанием человека. А характер, как считает С. Л. Рубинштейн, это «в известной мере его не всегда осознанное и теоретически оформленное **мировоззрение, ставшее натурой** человека»<sup>9</sup>, побуждающее человека поступать тем или иным образом.

Интересы, идеалы, убеждения человека как психологические формы проявления направленности выражаются в избирательном отношении к другим людям и через них к себе самому, деятельности, вещам предметного мира.

Прежде всего, характер выражается в отношении к другим людям: в чуткости, справедливости, доброте, заботливости, участливости, альтруизме и множестве других позитивных и негативных черт (черствости, несправедливости, грубости, чванстве и т. д.). В отношениях с другими людьми человек может также проявлять замкнутый или открытый, тяжелый или легкий характер. Через отношение к другим людям устанавливается и отношение к самому себе, например скромность, уверенность в себе, самообладание, достоинство или, напротив, самомнение, самолюбие, эгоизм, обидчивость и др.

Характер проявляется и в отношении к деятельности и вещам. Например, трудолюбие или лень, аккуратность или неряшливость, добросовестность или халатность, бережливость или небрежность и др.

Говоря о характере, нельзя не упомянуть о воле, которая является стержнем характера, обуславливая такие его

---

<sup>9</sup> Там же. С. 226.

черты, как силу или слабость. Человек с сильным (волевым) характером способен достигать поставленных целей, преодолевать препятствия на пути к их достижению. Волевыми характерологическими чертами считают целеустремленность, настойчивость, самостоятельность, решительность, инициативность, упорство, твердость и др. Слабохарактерный человек — фактически безвольный человек.

В характер могут также включаться эмоциональные и интеллектуальные черты, например сентиментальность, благоразумие, легкомысленность и др.

Характер формируется прижизненно в ходе деятельности и общения.

«Строительным материалом» характера являются побуждения, мотивы деятельности, лежащие в основе действий и поступков человека. «Побуждение, мотив — это свойство характера в его генезисе. Для того чтобы мотив (побуждение) стал личностным свойством, закрепившимся за личность, “стереотипизированным” в ней, он должен генерализоваться по отношению к ситуации, в которой он первоначально появился, распространившись на все ситуации, однородные с первой, в существенных по отношению к личности чертах. Свойство характера — это в конечном счете и есть тенденция, побуждение, мотив, закономерно появляющийся у данного человека при однородных условиях»<sup>10</sup>. Каждый ситуационно обусловленный мотив потенциально может стать чертой характера. Проблема формирования характера состоит в селекции ситуационно действующих мотивов и закреплении нужных мотивов как черт характера. Это составляет задачу воспитания и самовоспитания. Поскольку мотивы и побуждения реализуются в определенных поступках и действиях, то формирование характера происходит через совершение соответствующих действий и поступков и доведение их до уровня автоматизмов (привычек). Логика формирования

<sup>10</sup> Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 249.

характера представлена пословицей: «Посеешь поступок — пожнешь привычку, посеешь привычку — пожнешь характер, посеешь характер — пожнешь судьбу».

Между мотивами, побуждениями человека и способами поведения прямой связи может и не быть. За одним и тем же действием могут стоять разные мотивы. Например, можно помочь человеку бескорыстно, а можно и в расчете на ответную благодарность. В первом случае мотивом поступка может быть доброта и участливость, во втором — корысть.

Таким образом, характер — это система прижизненно формируемых побуждений и мотивов деятельности, проявляющихся в определенных способах деятельности, которая зависит от мировоззренческих установок личности и может изменяться в течение жизни вместе с изменением убеждений, идеалов, ценностных ориентаций личности. И если на ранних этапах онтогенеза, в раннем детстве формирование характера может происходить стихийно или быть объектом воспитывающих воздействий со стороны взрослого, то с формированием самосознания и мировоззрения человек может целенаправленно изменять себя, развивая такие черты характера, которые соответствуют его личностному идеалу.

Выше отмечалось, что характер и темперамент являются древнейшими психологическими характеристиками человека, тесно связанными друг с другом. Темперамент рассматривается как природная основа характера, несомненно влияющая на его проявление и развитие. Учение о темпераменте связывают с именем древнегреческого врача Гиппократ (V в. до Р. Х.), который ввел понятие о четырех «соках» организма — кровь, флегма, желтая желчь и черная желчь, — оптимальное соотношение которых определяет здоровье, а преобладание одного из них приводит к различным заболеваниям. Гиппократ не дал психологическую характеристику и типологию людей, последнюю предложил римский

врач Гален (II в.), который и описал четыре известных типа темперамента (от лат. *temperamentum* — «соразмерность, надлежащее соотношение частей»): сангвиник (от лат. *sanguis* — «кровь»), флегматик (от греч. *φλέγμα* — «слизь»), холерик (от греч. *χολή* — «желчь») и меланхолик (от греч. *μέλαινα χολή* — «черная желчь»), широко использующиеся и в настоящее время для характеристики индивидуальных различий между людьми<sup>11</sup>.

Темперамент определяется как «закономерное соотношение устойчивых индивидуальных особенностей личности, характеризующих различные стороны динамики психической деятельности и поведения»<sup>12</sup>. В чем же проявляются эти особенности темперамента и какова их природа? Существуют различные подходы к выделению и описанию свойств темперамента, один из часто цитируемых принадлежит В. Д. Небылицыну, который выделяет в темпераменте три ведущих компонента: общая активность индивида, его моторика и эмоциональность<sup>13</sup>.

Общая активность заключается «в тенденции личности к самовыражению, эффективному освоению и преобразованию действительности»<sup>14</sup>, полюсами которой, с одной стороны, являются вялость, инертность, пассивность, а с другой — энергичность, стремительность, подъем. К этому компоненту примыкает двигательный и речедвигательный компонент, в котором выделяются такие характеристики, как быстрота, сила, ритм и др. Третьим компонентом темперамента является «эмоциональность», проявляющаяся в особенностях возникновения, протекания и прекращения эмоциональных

<sup>11</sup> См.: *Стреляу Я.* Роль темперамента в психическом развитии. М., 1982.

<sup>12</sup> *Мещеряков Б.Г., Зинченко В.П.* Большой психологический словарь. М., 2003.

<sup>13</sup> См.: *Небылицын В.Д.* Психофизиологические исследования индивидуальных различий. М., 1976.

<sup>14</sup> Там же. С. 178.

реакций и состояний: впечатлительности (чуткости к эмоциональным воздействиям), импульсивности (скорости переключения эмоций в действие без их предварительного обдумывания) и лабильности (скорости прекращения эмоций или смены одного эмоционального состояния другим).

С этой точки зрения холерический темперамент характеризуется высоким уровнем нервно-психической и двигательной активности, резкостью, стремительностью, импульсивностью, а также сильными и яркими эмоциями.

Флегматический темперамент, напротив, характеризуется низким уровнем активности, медлительностью, ровностью действий и движений, постоянством и внешней невыразительностью чувств.

Меланхолическому темпераменту свойствен малый уровень нервно-психической активности и в то же время эмоциональная реактивность, глубина и устойчивость чувств.

Для сангвинического темперамента характерна довольно высокая нервно-психическая активность, богатство ее проявлений в поведении, эмоциональная реактивность и лабильность при поверхностности чувств.

Следует отметить, что на практике для диагностики типа темперамента широко используется тест английского психолога Г. Айзенка, в который в качестве одного из параметров темперамента включен параметр «экстраверсии-интроверсии», введенный швейцарским психологом и психиатром К. Юнгом для описания типов характера. Экстраверты (экстраверсия — «обращенность вовне») ориентированы на внешний мир, для них характерны необходимость во внешних впечатлениях, активность, широкие социальные контакты, гибкость поведения, открытость, импульсивность. Интроверты (интроверсия — «обращенность вовнутрь») в большей степени ориентированы на собственный внутренний мир, характеризуются замкнутостью, социальной пассивностью. По Айзенку, сангвиники

и холерики — экстраверты, а флегматики и меланхолики — интроверты<sup>15</sup>.

Важно отметить, что темперамент является наиболее стабильной характеристикой человеческой индивидуальности, устойчивой в течение длительного периода, а вероятнее всего, и всей жизни человека, характеризующей «заданный от природы определенный уровень энергодинамических возможностей»<sup>16</sup>.

Рассматривая вопрос о соотношении характера и темперамента, необходимо отметить, что ведущие отечественные исследователи считают темперамент природной основой характера, определяющей формально-динамические стороны поведения и психики. Эти формально-динамические стороны (темп, объем, интенсивность, ритм действий и поступков, а также эмоциональных реакций) вкупе с направленностью активности (экстраверсией-интроверсией) не могут не сказываться на формировании тех или иных черт характера, облегчая развитие одних и затрудняя развитие других. Если «идти на поводу» у темперамента, у сангвиника может сформироваться легкомысленность и поверхностность общения; у холерика — несдержанность, вспыльчивость; у флегматика — вялость, пассивность; у меланхолика — замкнутость, ранимость. Но такие «привязки» черт характера к свойствам темперамента не являются чем-то предопределенным.

Важным выводом психологической науки является положение о том, что нет плохих и хороших темпераментов. Как уже отмечалось, на основе разных типов темперамента какие-то свойства характера формируются легче, какие-то труднее, и это необходимо учитывать в практике воспитания и самовоспитания. Например, волевые черты может

---

<sup>15</sup> См.: Ратанова Т.А., Шляхта Н.Ф. Психодиагностические методы изучения личности: Учебное пособие. М., 2005.

<sup>16</sup> Психология XXI века: Учебник для вузов / Под ред. В.Н. Дружина. М., 2003. С. 596.



развить у себя и холерик, и меланхолик, но последнему придется приложить большие усилия, чтобы преодолеть данный от природы более низкий уровень активности и эмоциональную нестабильность. Отзывчивость может быть свойством характера и меланхолика, и холерика, но вот проявлять ее они могут по-разному: меланхолик может быстрее заметить, что человеку требуется помощь, а холерик может оказать эту помощь более интенсивно.

Выше отмечалось, что характер является психологическим свойством личности, ее «каркасом» и в этом контексте зависит от важнейшего личностного образования — самосознания, мировоззрения, включающего в себя ценностно-смысловые компоненты, в том числе вопрос о природе человека, его предназначении, смысле жизни, норме человеческого существования. Именно от ответа на эти вопросы зависит процесс воспитания и самовоспитания личности в целом и ее характера в частности. Существуют ли общепринятые психологические критерии, позволяющие оценить развитие личности и характера как оптимальное или аномальное? Анализ научной литературы показывает, что таких общепринятых критериев нет<sup>17</sup>. Вот почему в психологии не существует позитивной нормы развития характера, но ставится вопрос об «антинорме», то есть «патологии» характера, с которой на практике сталкивается психиатрия и девиантология поведения.

В психиатрии разработаны критерии психопатий, то есть патологий характера. Критерии психопатий, разработанные Ганнушкиным — Кербиковым, следующие: стабильность проявления черт характера, неизменность его в течение жизни, тотальность проявлений, социальная дезадаптация<sup>18</sup>. Последний критерий является наиболее

---

<sup>17</sup> См.: *Братусь Б.С.* Аномалии личности. М., 1988.

<sup>18</sup> См.: *Гиппенрейтер Ю.Б.* Введение в общую психологию М., 2001.

важным, он заключается в том, что от характера психопата страдают и окружающие его люди, и он сам. П. Б. Ганнушкин выделил следующие виды психопатий: 1) циклоиды, характеризующиеся постоянной сменой настроения; 2) шизоиды, которым свойственна чрезмерная замкнутость, некоммуникабельность, ранимость; 3) эпилептоиды, отличающиеся нетерпеливостью, раздражительностью, неконтролируемыми приступами гнева, жестокостью; 4) астеники, характеризующиеся повышенной впечатлительностью вместе с быстрой истощаемостью, нерешительностью; 5) психастеники — тревожные, мнительные, неуверенные в себе; 6) паранойяльные психопаты, склонные к образованию сверхценных идей, упрямству, эгоистичности; 7) истерические психопаты, характеризующиеся театральностью, стремлением быть в центре внимания; 8) неустойчивые психопаты, которые отличаются дефектом воли — податливостью влиянию окружающих, слабых характерностью; 9) органические психопаты, страдающие врожденной умственной ограниченностью, неумением применить свои знания и инициативу<sup>19</sup>.

Если психопатии являются аномалиями характера, коррекция которых в большей степени находится в ведении психиатрии, то акцентуации характера являются крайними вариантами нормы и находятся в ведении психологии. Акцентуация характера означает чрезмерную выраженность какой-то его черты, которая при благоприятных условиях может выявить уязвимость личности к определенного рода воздействиям, оказаться «слабым звеном» характера. В отличие от психопатий, критерии которых были приведены выше, при акцентуациях характера никогда не встречаются все три признака нарушений поведения и психики одновременно. Чаще всего акцентуации возникают в подростковом

---

<sup>19</sup> См.: Краткий психологический словарь / Под общ. ред. А.В. Петровского. М., 1985.

возрасте в период становления характера и могут проявляться лишь в некоторых ситуациях, которые предъявляют особые требования к тем или иным психическим особенностям человека. С возрастом акцентуации характера могут сглаживаться<sup>20</sup>. Приведем характеристики некоторых типов акцентуаций характера с указанием их «слабых мест» («звеньев»).

**Гипертимный тип.** Гипертимные подростки с детства характеризуются неутомимостью, подвижностью, общительностью, чрезмерной самостоятельностью, любят командовать сверстниками. Настроение чаще всего приподнятое, жизненный тонус высокий. Стремление к самостоятельности может привести к бунту против контроля и опеки взрослых. Легко вступают в контакт и могут быть неразборчивы в выборе знакомств и увлечений. «Слабым звеном» характера гипертимных подростков является непереносимость регламентации деятельности, чрезмерной опеки, однообразия.

**Шизоидный тип.** Подростки этого типа характеризуются отгороженностью от окружающих, замкнутостью, холодностью. Такие подростки плохо понимают переживания других людей, неспособны к эмпатии, сочувствию. Они, как правило, не впускают других в свой внутренний мир. В группе сверстников выглядят «белыми воронами». «Слабое звено» представителей этого типа проявляется в ситуациях, когда надо неформально общаться, выступить организатором какого-либо дела.

**Истероидный тип.** Подросткам этого типа свойствен эгоцентризм, жажда внимания, восхищения, поэтому они всячески стремятся их вызвать. Им свойственна театральность и демонстративность поведения, нередко лживость и фантазирование. В общении со сверстниками истероиды претендуют на лидерство или особое положение в группе, которые

---

<sup>20</sup> См.: *Личко А.Е.* Психопатии и акцентуации характера у подростков // Психология индивидуальных различий. С. 288–315.

не подкреплены их реальными возможностями и способностями. «Слабым звеном» истероидного характера является стремление быть в центре внимания любым путем.

Люди с акцентуированными типами характера могут нуждаться в психологической коррекции «слабых мест» своего поведения. Существует практика оказания психологической помощи такого рода, которая включает в себя диагностическое, коррекционное и психотерапевтическое направление. При диагностическом обследовании такому человеку могут помочь выявить тип акцентуации характера с помощью диагностической беседы, а также психологических тестов. В ходе коррекционной и психотерапевтической работы создаются условия для осознания «слабых мест» психики и поведения, овладения эффективными навыками регуляции психики и поведения, их приведения к некой «норме».

Проблема в том, что, как уже отмечалось ранее, в психологии не существует общепринятых критериев нормального развития личности, а различные подходы «не дают убедительного ответа, отсылая нас либо к выраженной патологии (раз не болен, то здоров), либо к статистике (раз “как все”, то нормален), либо к адаптивным свойствам (здоров, если хорошо приспособлен), либо к требованиям культуры (нормален, если выполняешь все ее предписания), либо к совершенным образцам (здоровье личности как атрибут выдающихся, творческих представителей человечества) и т. д.»<sup>21</sup>.

По мнению Б. С. Братуся, при формировании таких критериев необходимо исходить из понимания сущности человека, его ценностно-смысловых ориентаций, тесно связанных с этическими проблемами, разработка которых лежит вне сферы психологии. Автор ссылается на мнение А. Н. Леонтьева, который указывал, что психология «вообще не рас-

<sup>21</sup> Братусь Б.С. Указ. соч. С. 18.

полагает понятиями, в которых этические категории могут быть психологически раскрыты»<sup>22</sup>.

Психология характера в основном ограничивается описанием тех или иных его черт, общих механизмов развития, констатирует связь характера с ценностно-мировоззренческим ядром личности, но не раскрывает сущность этой связи и ее влияние на формирование характера. Зато большое внимание уделяется вопросам природной основы характера и его патологии. При этом, хотя и отмечается связь черт характера с моральными отношениями личности как ведущими компонентами личностного мировоззрения, но ее принципиальное значение для оценки «нормы» и «идеала» развития характера не рассматривается.

Принципиально иной подход к развитию свойств «эмпирической личности» и пониманию их природы сформирован в христианской традиции. В этом контексте, как правило, не употребляется понятие «характер», которое в общем нейтрально в нравственном отношении, но используются понятия «добродетели» и «страсти».

Понятие христианских добродетелей необходимо рассматривать не только в нравственном контексте, но и в контексте учения о спасении, составляющем основное содержание Божественного откровения. «Христианство — единственная религия, в которой догматические основы имеют всецело нравственное значение, а нравственные требования — необъяснимы, немислимы, непонятны и неосуществимы без догматической опоры, без метафизических предпосылок»<sup>23</sup>.

*И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему* (Быт. 1, 26). Человек — единственное творение Божие, которое наделено свойствами, роднящими его с Создателем, прежде всего свободой. Первый человек был призван к обожению, соединению с Богом на основе

---

<sup>22</sup> Цит. по: Там же. С. 103.

<sup>23</sup> *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 24.

любви и послушания воле Божией, преобразению в соработничестве с Создателем всего тварного мира. Но дарованную ему свободу Адам употребил во зло, поддавшись искушению стать Богом своими силами, нарушив заповедь послушания и любви. Тем самым Адам разрушил и благодатную связь с Богом, и возможность «оставаться на уровне своего призвания»<sup>24</sup>. Грех Адама исказил человеческую природу, посеяв в ней склонность ко греху, сделав ее смертной, но не отнял дар свободы, вложенный в него Творцом и являющийся проявлением образа Божия, его духовной природы.

Воплощение Сына Божия, Его искупительная жертва на Кресте, решение о которой было принято еще на Предвечном Совете, позволило исцелить и восстановить поврежденную первородным грехом природу человека, вернуть утраченную в грехопадении возможность соединения его с Богом, его обожения, спасения, обретения им Царствия Небесного при условии добровольного склонения к этому своей воли. В реализации этой возможности и состоит цель земной жизни человека.

Как достичь этой цели? Ответ на это дает Спаситель: *Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня* (Ин. 14, 6). Следование по этому пути предполагает аскетический подвиг борьбы с грехом и его следствием — страстями, а также восстановление в человеке подобия Божия. С этим последним понятием тесно связано понятие христианских добродетелей. Если грех есть нарушение Божественных заповедей, то добродетели — их исполнение.

Блаженный Августин определял добродетель как «искусство жить праведно»<sup>25</sup>. А авва Исаак Сирийский ту же мысль

<sup>24</sup> Лосский В. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 308.

<sup>25</sup> Цит. по: Платон (Игуменов), архим. Указ. соч. С. 318.

выразил следующим образом: «Делание добродетелей есть хранение заповедей Господних»<sup>26</sup>.

Святитель Феофан Затворник рассматривает христианские добродетели в трех взаимосвязанных аспектах: как стремление духа к добру, как добрые расположения воли и сердца и как доброе дело<sup>27</sup>.

«Стремление к добру есть то же, что стремление пребывать в Боге, или жажда богообщения»<sup>28</sup>. Это значит, что христианину надо хранить дух ревности о богоугодной жизни и принуждать себя на добро. Именно ревность о Боге, жажда стяжания Святого Духа привела всех святых к святости.

Кроме того, добродетель есть расположение и любовь к добрым делам. «Не тот безгневен, кто не бранит обидчика, но тот, кто в сердце имеет к нему незлобие»<sup>29</sup>. Вся воля человека должна быть направлена на укоренение добродетелей в сердце.

Христианские добродетели как добрые дела должны основываться на таком фундаменте: исполнение заповедей, любовь и ревность к их исполнению, совершение добрых дел во славу Божию. Кроме жажды и ревностного желания нужна и сила. Сила эта дается благодатью Божией, и при помощи Божией достигается беспрепятственность их исполнения. Указанное триединство выступает как критерий истинно христианских добродетелей.

В течение жизни формируется личность. Человеческая судьба не ограничивается земным существованием, на земле мы только учимся жить. Как отмечает архимандрит Платон (Игумнов), от того, какова была ценностная ориентация личности в этом мире, зависит ее метафизическая судьба, ее причастность к вечной жизни. Все, что пережито,

---

<sup>26</sup> Цит. по: *Паусий Святогорец*. Слова. Т. 5: Страсти и добродетели. М., 2008. С. 146.

<sup>27</sup> См.: *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 2005. С. 155.

<sup>28</sup> Там же. С. 156.

<sup>29</sup> Там же. С. 170, 171.

передумано и осуществлено человеком в течение всей его жизни, — все это становится неотъемлемым свойством личности, ее эмпирической сформированностью, с которой она переходит в вечность. Эта его эмпирическая сформированность является тем одеянием личности как чистого образа Божия, которое может быть или «брачными одеждами», или «наготой», о которых говорится в Священном Писании (см.: Мф. 22, 12)<sup>30</sup>.

«Цель христианства — достичь блаженного состояния обожения. Обожение и подобие Божие отождествляются между собою»<sup>31</sup>. «Сделаться по подобию Божию зависит от нашей воли. И это зависящее от нашей воли существует в нас только в возможности; приобретается же нами на самом деле посредством нашей деятельности» (Григорий Нисский, свт.)<sup>32</sup>.

Обожение (подобие Божие) достигается через уподобление Богу в Его совершенствах — христианских добродетелях. Иисус Христос не только Сам явился образцом всех добродетелей, не только Сам исполнил все заповеди<sup>33</sup>, но и в Своем учении дал систему добродетелей и их стяжания.

Ядром Его учения является Нагорная проповедь с заповедями блаженств, в которых Господь изложил порядок обретения высших духовных ценностей. В этих заповедях Спасителя как бы сконцентрировано все Евангелие, дано все то главное, что необходимо не только знать, но и делать

<sup>30</sup> См.: Платон (Игуменов), архим. Указ. соч.

<sup>31</sup> Иерофей (Влахос), митр. Православная психотерапия. СТСЛ, 2004. С. 22.

<sup>32</sup> Цит. по: Буфеев К., прот. О сотворении Адама по образу и подобию Божию [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://azbyka.ru/o-sotvorenii-adama-po-obrazu-i-podobiyu-bozhiyu#1\\_obraz\\_i\\_podobie](https://azbyka.ru/o-sotvorenii-adama-po-obrazu-i-podobiyu-bozhiyu#1_obraz_i_podobie) (дата обращения: 07.04.2017). Загл. с экрана.

<sup>33</sup> См.: Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Т. VIII. Кн. 2. М., 2008. С. 3.



христианину<sup>34</sup>. Это алгоритм спасения, это ступеньки духовного возрастания, это постепенное восхождение к Богу, путь стяжания Святого Духа.

В основание всего дела спасения Господь положил стяжание смирения.

**Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное** (Мф. 5, 3). Смирение — это отрицание собственной самости, каких-либо личных заслуг, это мир с Богом, с миром, с собой. Исаак Сирийский сравнивает смирение с солью для пищи, без смирения любая добродетель теряет всякую цену<sup>35</sup>. Поэтому если у человека нет смирения, он не только не сможет приобрести другие добродетели, но они к нему даже не приблизятся.

Следующей ступенькой восхождения к Богу является плач. **Блаженны плачущие, ибо они утешатся** (Мф. 5, 4). Содержание блаженного плача — это глубочайшее покаяние, это чрезвычайно высокие муки, посредством которых рождается новое существо<sup>36</sup>. Блаженный плач — это признак глубокого смирения. Не может быть плача в сердце, не очищенном от страстей и пристрастий. Блаженный плач — это дар Божий, признак милости Божией<sup>37</sup>.

На почве смирения и блаженного плача рождается кротость. **Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю** (Мф. 5, 5). Кротость — это такое состояние души, когда из нее изгнаны ненависть, гнев, памятозлобие, осуждение<sup>38</sup>.

**Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся** (Мф. 5, 6). «Под правдой здесь подразумеваются

<sup>34</sup> См.: Александр (Милеант), еп. Значение Нагорной проповеди [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr\\_Mileant/nagornaja-propoved/](https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Mileant/nagornaja-propoved/) (дата обращения: 15.04.2017). Загл. с экрана.

<sup>35</sup> См.: Слова подвижнические преподобного Исаака Сирина. М., 2006. С. 313.

<sup>36</sup> См.: Свешников В., прот. Очерки христианской этики. М., 2000. С. 220.

<sup>37</sup> См.: Там же. С. 222.

<sup>38</sup> См.: Практическая энциклопедия по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова). СПб., 2003. С. 194.

истина и порядок, такие, как Господом было указано в Откровении: истина о Творце, истина о мире, истина о человеке, истина о цели, истина о пути. Истина означает порядок внутри и порядок снаружи, порядок в душе, порядок в теле, в обществе, во всем свете, во всем порядке — это истина»<sup>39</sup>.

Первый зов Божественной правды практически проявляется в исполнении заповеди **Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут** (Мф. 5, 7). Милость и любовь являются началом реального богообщения. Совершенствуясь в милости и любви, человек с помощью Божией постепенно очищается от страстей. Делание правды Божией бесконечно.

**Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят** (Мф. 5, 8). Только сокрушенному и смиренному сердцу, только плачущему и ищущему примирения с Богом, только взывающему Божию правду и отвергающему всякую земную правду, только ищущему волю Божию и отрицающему свою волю, только милующему и жаждущему Божией милости Бог очищает сердце от страстей.

Следующая заповедь блаженства гласит: **Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими** (Мф. 5, 9). Мир Христов, или мир Божий, — это состояние человека, свободного от зла и греха, то есть этого «мира» могут достигнуть «чистые сердцем» из предыдущей заповеди блаженства.

**Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное** (Мф. 5, 10). Тот, кто посвятил себя Богу, не ожидает благодарности от этого мира, лежащего во зле.

Несчетное число мучеников через крещение кровью сподобились венцов от Господа, на них исполнилась по-

---

<sup>39</sup> Николай Сербский, свт. Толкование Заповедей блаженства [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj\\_Serbskij/tolkovanie\\_zapovedej\\_blazhenstva/](https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/tolkovanie_zapovedej_blazhenstva/) (дата обращения: 15.04.2017). Загл. с экрана.

следняя заповедь блаженства: ***Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас*** (Мф. 5, 11–12).

В нравственной системе Евангелия, главные моменты которой сформулированы в Нагорной проповеди, все внимание направлено не столько на внешние поступки, сколько на устройство и чистоту внутреннего мира. Господь приравнивает внутреннее пожелание самому поступку и устанавливает нравственный приоритет внутреннего мотива над конкретными действиями: *Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем* (Мф. 5, 27–28).

Нагорная проповедь являет собой идеал, реально воплощенный в Личности Иисуса Христа как исполнителя заповеди любви, составляющей основу христианства: *Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4, 16). И завет Христа: *Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас* (Ин. 15, 12). Стремление к этому идеалу любви есть цель земной жизни христианина.

Условием принятия этого идеала и следования ему является вера. Вера рассматривается как добродетель, как результат свободного выбора человека, как плод его духовной работы, посредством которой осуществляется познание Бога и следование Его воле.

Христианские добродетели носят сверхъестественный характер, и их стяжание только собственными усилиями невозможно. Только в синергии с Богом, сопряжении воли человеческой и Божественной возможно достижение подобия Божия в Его добродетелях.

Главенствующая роль в деле спасения принадлежит Святой Церкви. Вне Церкви нет спасения, и кто вне Церкви,

тот погибает. Только в Церкви может быть усвоено искупление, совершенное Христом. В Церкви мы получаем благодать от Бога через священство. Только Церковь располагает такими средствами обожения, как:

— Крещение, через которое мы возрождаемся и уподобляемся Господу, Его рождению и смерти;

— Причащение, при котором мы претворяемся в Него и обожаемся, когда Он же становится в нас всем, чем Сам есть, и, таким образом, спасает нас<sup>40</sup>;

— исповедь, через которую исповедующиеся реально разрешаются от исповеданных грехов.

В святоотеческой литературе описан путь стяжания добродетелей, базирующийся на аскетической практике, включающей покаяние и борьбу со страстями. Приведем описание последовательности стяжания добродетелей, содержащееся в творениях святителя Феофана Затворника.

Стяжание добродетелей совершается поэтапно. Феофан Затворник рассматривает три степени духовного возрастания: младенческий, юношеский и мужеский возраст, которые у святых отцов именуется как степени новоначальные, успевающие и совершенные<sup>41</sup>.

Для младенческого возраста характерен поиск оптимального порядка как во внешней, так и во внутренней жизни, потому что выйти на нужное направление очень непросто. Этому возрасту более свойственны телесные подвиги: пост, труд, молчание и др.

Для юношеского возраста, когда все жизненные формы уже установились, наступает время борьбы и подвига. Это время решительного искоренения страстей и насаждения

<sup>40</sup> *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://azbyka.uotechnology/Sergej\\_Epifanovich/maksim-ispovednik-i-vizantijskoe-bogoslovie/6#sel=15:469,15:490](https://azbyka.uotechnology/Sergej_Epifanovich/maksim-ispovednik-i-vizantijskoe-bogoslovie/6#sel=15:469,15:490) (дата обращения: 07.05.2017). Загл. с экрана.

<sup>41</sup> *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 185.

добродетелей. Если в младенческом возрасте не было такой решимости в борьбе со злом, то в юношеском возрасте оно преследуется решительно, а на его месте укореняется добро. Слово Божие становится для юношей главной пищей, силой которого они отражают нападение лукавых. Укрепляется их связь со Христом, подвиги у них главным образом душевные: нетщеславие, безгневие, несребролюбие, непорочная молитва и др.

Мужеский возраст — это время, когда внутренняя борьба утихает и человек начинает пожинать плоды борьбы: покой и сладость добродетелей.

Это период, когда живут уже *не себе, но умершему за них и воскресшему* (ср.: 2 Кор. 5, 15). Это жизнь преимущественно в духе, и она подразумевает «пребывание неподвижное в Боге: непоработанное сердце, совершенную любовь, умом из мира выступление и во Христа внедрение, небесного света в душе и мыслей во время молитвы нерасхищение, обилие Божия просвещения, желание смерти, ненавидение жизни, небесных тайн вмещение, власть над бесами, неисповедимых Божиих судеб хранение и проч.»<sup>42</sup>. Верхнего предела духовное возрастание не имеет.

Все добродетели связаны друг с другом как звенья в цепи, аналогичным же образом и страсти зависят одна от другой<sup>43</sup>. Поэтому необходимо по возможности синхронно заботиться о всех добродетелях, как и одновременно бороться со всеми страстями. Имея благодать молитвенную, необходимо понуждать себя к любви, кротости, смиренномудрию и ко исполнению всех иных Божиих заповедей<sup>44</sup>.

Через невидимую брань, которая не прекращается до самого смертного часа, путем покаяния и с помощью благодати

---

<sup>42</sup> Там же. С. 189, 190.

<sup>43</sup> См.: Духовные беседы преподобного Макария Египетского. М., 2007. С. 400.

<sup>44</sup> См.: Там же. С. 257–259.

Божией подвижник постепенно освобождается от действия страстей, замещая их противоположными им добродетелями, и таким образом освобождается от власти над ним злых духов.

Начало всякой христианской добродетели — через мистическое познание самого себя осознание своей полной духовной нищеты и, как следствие этого, отвержение в себе всех добродетелей ветхого человека, поврежденных страстями, главные из которых тщеславие и гордость.

Возрастание в добродетели требует постоянных усилий, духовного руководства опытных наставников, покаяния, телесных и духовных подвигов, заключающихся в воздержании и умном делании, таких как молитва, трезвение, молчание, недоверие самому себе, самоукорение, и иных средств, способствующих привлечению Божией благодати, без которой невозможно освобождение от коренящихся в сердце страстей и укоренение на их место противоположных им добродетелей. Стяжание добродетелей — это тяжелейшая война против падших духов, именуемая невидимой бранью.

Способствует возрастанию добродетелей терпеливое перенесение всех скорбей. *Претерпевший же до конца спасется* (Мф. 24, 13). Помощники в стяжании добродетелей и весь сонм святых, начиная от Матери Божией и всего лика Архангелов и Ангелов и всех святых, к помощи которых мы прибегаем.

Уподобление Богу путем стяжания христианских добродетелей есть восстановление прерванной в грехопадении связи с Ним и условие спасения. Высшая степень добродетели — полное отречение от своего ума, своей воли и полное подчинение своей воли воле Божией. Конечная цель стяжания добродетелей, как и всей жизни, — святость, к которой Господь призывает всех: *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48).

Обратимся к сопоставлению психологических представлений о характере и христианского учения о добродетелях как прижизненно формирующихся свойствах личности.

Сравнивая эти две системы знания, Л. Ф. Шеховцова и Ю. М. Зенько отмечают, что и добродетель, и черта характера являются результатом воспитания и самовоспитания, однако в христианстве акцент делается на активной позиции человека, в то время как в психологии человек в большей степени рассматривается как объект воспитывающих воздействий<sup>45</sup>. Кроме того, указанные авторы отмечают и тот факт, что в христианской антропологии более подробно и скрупулезно описан сам процесс стяжания добродетелей, хотя отмечаются и общие черты в формировании характера и добродетелей: наличие мотивации, работы над собой, значение воли и ответственности за свои поступки.

В нашей работе внимание акцентируется прежде всего на принципиальном различии между этими двумя системами знания, которое заключается в их исходных методологических и мировоззренческих основаниях, в одном случае базирующихся на чисто внешней фиксации индивидуальных различий, в другой — на целостной концепции человека, включающей представления о природе человека, его предназначении, понимании его жизни как подвига богоуподобления и описание процесса и закономерностей этого подвига.

Христианское учение о добродетелях неразрывно связано с представлениями о природе человека, его предназначении, смысле его жизни, который состоит в обретении спасения путем уподобления Богу в Его добродетелях, понимаемых как исполнение Божиих заповедей. Божественные добродетели явлены в Личности Иисуса Христа, Которая является идеалом для каждого человека. Человеку дана высшая свобода выбора между добром и злом, стяжания добродетелей или греха. Первый путь — путь обожения, достижения спасения, второй — падения и духовной смерти. Добродетели или страсти — это «эмпирическая», то есть соделанная человеком, личность, за которую он ответствен

---

<sup>45</sup> См.: Шеховцова Л.Ф., Зенько Ю.М. Указ. соч.

и в которой предстанет перед Богом. Важно, что достичь обожения (подобия Божия) можно только в синергии с Богом, через жизнь в Церкви. Поскольку человек создан по образу и подобию Божию, нормой и достоинством человеческого существования является уподобление Богу в Его добродетелях, а «антинормой» — нарушение Божиих заповедей, то есть греховное, страстное состояние.

Психологические представления о характере фактически нейтральны относительно нравственных ценностей, что зафиксировано и самими психологами, указывающими, что в психологии нет понятий для психологического раскрытия нравственных категорий, а также отсутствует целостное представление о природе человека, его предназначении, которое могло бы служить основанием для выработки нормы и идеала личностного развития. Вот почему практическая психология исходит не из понятия нормы и идеала, а скорее «антинормы» характера, лежащей на грани патологии, которая и является предметом коррекции.

В «антинорме» характера фиксируются те его черты, которые являются его «слабым звеном» (акцентуацией), затрудняющим деятельность в определенных обстоятельствах, или фактором серьезной социальной дезадаптации (психопатией). С точки зрения психологии причина указанных аномалий характера может быть обусловлена как особенностями воспитания (например, при гиперопеке или недостаточном контроле), так и биологическими факторами (наследственностью, мозговой и нервной патологией).

Рассмотрение акцентуаций и психопатий в контексте аскетической традиции позволяет видеть их причину в духовно-нравственной сфере, в страстях, которые по мере повторения греха становятся устойчивыми формами греховного поведения и мотивации, то есть фактически чертами характера.



Произведенное С. А. Белорусовым сопоставление проявления психопатологических черт характера и страстей выявило между ними значительное сходство<sup>46</sup>. Так, приведенное в начале нашей работы описание поведения шизоидов с их замкнутостью, холодностью, отсутствием эмпатии коррелирует со страстью гордости. Демонстративное поведение истероидов, их стремление быть в центре внимания коррелирует со страстью тщеславия. Неумная энергия и стремление к деятельности гипертимов коррелирует с чревоугодием. Протоиерей Владислав Свешников также видит причину характерологических аномалий в нравственных искажениях личности, прежде всего в страсти гордости, которая может сочетаться и с другими страстями: унынием, гневом и др.<sup>47</sup> Это означает, что и коррекция аномалий характера должна вестись не столько в плане компенсации «слабых мест» характера развитием более эффективных поведенческих средств, сколько в плане борьбы со страстями и стяжания добродетелей.

В заключение остановимся на вопросе соотношения характера и темперамента, которому в психологии уделяется большое внимание. Темперамент является биологической (природной) основой характера. На базе тех или иных свойств темперамента легче формируются одни свойства характера и труднее — другие. Эту связь характера и темперамента необходимо учитывать. Темперамент — самая стабильная характеристика индивидуальности человека, практически не меняющаяся в течение жизни. Важным выводом психологии, опирающимся на экспериментальные данные, является положение о том, что нет плохих темпераментов.

Этот вывод согласуется с богословскими представлениями о роли природной основы личности в ее развитии. Так,

---

<sup>46</sup> См.: *Белорусов С.А.* Психопатологическая систематика личностных расстройств и учение о страстях в аскетической православной традиции // *Московский психотерапевтический журнал.* 2009. № 3. С. 155–195.

<sup>47</sup> См.: *Свешников В., прот.* Указ. соч.

на базе одной и той же природной основы (темперамента) может сформироваться разная личностная направленность: экстравертность может быть выражена нравственно позитивно (как ответственность за себя и других) или негативно (как невнимание к внутренним проблемам), а за интровертностью может стоять глубокий покаянный строй или же эгоцентризм. В данном случае именно духовно-нравственные установки, а не природная основа сама по себе определяют, какие нравственные смыслы реализуются на ее основе и несут позитивную или негативную оценку<sup>48</sup>.

Произведенное нами сопоставление психологических представлений о характере и христианского учения о добродетелях позволяет выявить те положения светской науки о характере, которые могут войти в арсенал христианской психологии. Это прежде всего заключение о связи характера и темперамента, опосредованной мировоззренческими установками личности.

С другой стороны, выявлена методологическая слабость сложившегося в психологии подхода к проблеме нормы и идеала личностного развития, отрывающего эту проблему от рассмотрения природы человека, цели и смысла его существования, без чего процесс воспитания и самовоспитания лишается своей опоры. И в этом аспекте христианское учение о добродетелях может служить образцом построения системы антропологического знания.

---

<sup>48</sup> См.: *Свешников В., прот.* Указ. соч.



Раздел VIII  
Философия

**ГУРИН С.П.,**  
*доктор философских наук, профессор*

## **КОНЦЕПЦИЯ КАРНАВАЛА М. БАХТИНА И ТЕОРИЯ АРХАИЧЕСКОГО ПРАЗДНИКА В. ТОПОРОВА**

Михаил Бахтин — известный филолог, теоретик культуры и искусства, один из самых знаменитых русских философов XX века. Он автор таких понятий и концепций, как полифонический роман, диалог, хронотоп, событие, философия поступка. Понятия, идеи и представления, введенные и разработанные М. Бахтиным, могут быть сопоставлены с аналогичными идеями русской религиозной философии начала XX века и многими представлениями европейских философов XX века. Его идеям посвящено множество работ российских и зарубежных исследователей<sup>1</sup>.

Первое теоретическое представление о празднике мы получаем, познакомившись с концепцией карнавала М. Бахтина. Многие на этом и останавливаются, этим и удовлетворяются. Однако при более глубоком ознакомлении, рассмотрении, изучении, размышлении и погружении возникают вопросы, на которые нет ответов в тексте М. Бахтина. Сначала создается впечатление, что проблема карнавала (праздника) решена, вопрос закрыт. На самом деле вопросы остаются и появляются всё новые, обнаруживаются умолча-

---

<sup>1</sup> См.: Библиография исследований творчества М.М. Бахтина // М.М. Бахтин: Pro et contra. Личность и творчество М.М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли. Антология. Т. 2. СПб.: РХГИ, 2002. С. 534–658; а также периодический журнал «Диалог. Карнавал. Хронотоп». Витебск, 1992–1997.

ния, лакуны. Поэтому требуется новое, более внимательное прочтение Бахтина.

Свою концепцию карнавала М. Бахтин излагает в трех работах: в книге «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса»<sup>2</sup>, а также в главах «Раблезианский хронотоп» и «Фольклорные основы раблезианского хронотопа» его книги «Формы времени и хронотопа в романе» и в одной из глав работы «Проблемы поэтики Достоевского». Книга о Рабле, материалы и приложения занимают два тома в собрании сочинений М. Бахтина.

Из всех идей М. Бахтина именно концепция карнавала вызывает наибольшие возражения и споры. В теории М. Бахтина суть карнавала сводится к «инверсии двоичных противопоставлений»: королем объявляется шут, епископом — сквернослов и богохульник, верх становится низом, голова — задом и половыми органами («материально-телесный низ» по терминологии Бахтина).

В 2012 году в Калининграде в БФУ им. И. Канта прошел Международный семинар-дискуссия «Карнавал/карнавализация, шутство/юрродство», в котором приняли участие более 20 специалистов. Главной темой для обсуждения стало понимание того, что М. Бахтин назвал карнавалом. Были представлены две противоположные точки зрения: карнавал — это «стихия свободы» и «образ преисподней»<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Первый вариант рукописи был завершён в 1940 г.; затем было два издания: *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965; *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990.

<sup>3</sup> *Кошемчук Т.А.* Смеховая культура, карнавал, карнавализация, Достоевский и особенности философствования Бахтина [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://russian-literature.com/ru/research/sankt-peterburg/ta-koshemchuk-smehovaya-kultura-karnaval-karnavalizaciya-dostoevskiy-i-osobnosti-filosofstvovaniya-bahtina> (дата обращения 30.04.2016). Загл. с экрана.

Апологетический подход видит в карнавале особое «смеховое» мировосприятие, народную карнавальную культуру, переворачивающую официальную социальную иерархию (выборы шутовского короля и т. п.) и восстанавливающую мифический золотой век всеобщего равенства.

С критической точки зрения бахтинский карнавал — это не просто карнавал, смех, веселье, но именно — и прежде всего — осмеяние, снижение, пародирование, травестия, профанация, пусть и с сокрытым утверждающим смыслом. Высказывается мнение, что подобные интерпретации вытекают из самой сути бахтинской концепции, созвучной советскому атеизму<sup>4</sup>.

Главная идея в концепции карнавала М. Бахтина, с которой трудно согласиться, — это категорическое противопоставление карнавала официальному празднику и всей системе власти вообще, как государственной, светской, так и церковной. Причем этой оппозиции придается ценностная нагрузка: все официальное оценивается как застывшее, устаревшее, отжившее, несущее неправду и насилие; а все карнавальное — это нечто новое, живое и свободное.

«Официальный праздник, в сущности, смотрел только назад, в прошлое и этим прошлым освящал существующий в настоящем строй. Официальный праздник, иногда даже вопреки собственной идее, утверждал стабильность, неизменность и вечность всего существующего миропорядка: существующей иерархии, существующих религиозных, политических и моральных ценностей, норм, запретов. Праздник был торжеством уже готовой, победившей, господствующей

---

<sup>4</sup> См.: Кошемчук Т.А. О Бахтине, карнавализации, Рабле и Достоевском // Верхневолжский филологический вестник. 2015. № 2. С. 151–156; Голозубов А.В. Демонология смеха в европейской культуре // Голозубов А.В. Теология смеха как феномен западной культуры. Харьков: ТО «Эксклюзив», 2009. С. 227–320.

правды, которая выступала как вечная, неизменная и непрекаемая правда»<sup>5</sup>.

Здесь подразумевается, что «готовая, победившая» правда не может быть настоящей правдой, хотя это никак не обосновывается. И даже не ставится вопрос — может ли правда быть найдена, истина открыта, известна какой-либо традиции, религии или философии. М. Бахтин предполагает, что правда всегда вне зафиксированных форм мышления и социальных институтов.

«В противоположность официальному празднику карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов. Это был подлинный праздник времени, праздник становления, смен и обновлений. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу»<sup>6</sup>.

Карнавал понимается как нечто подлинное, истинное, лучшее. Карнавал — «это вторая жизнь народа, организованная на начале смеха. Это его праздничная жизнь. Праздничность — существенная особенность всех смеховых обрядово-зрелищных форм средневековья»<sup>7</sup>.

Основными чертами карнавала Бахтин считал универсальность, амбивалентность, неофициальность, утопизм. «Карнавал не созерцают, — в нем живут, и живут все, потому что по идее своей он всенароден. Пока карнавал совершается, ни для кого нет другой жизни, кроме карнавальной. От него некуда уйти, ибо карнавал не знает пространственных границ. Во время карнавала можно жить только по его законам, то есть по законам карнавальной с в о б о д ы. Карнавал носит вселенский характер, это особое состояние

---

<sup>5</sup> *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. С. 14.

<sup>6</sup> Там же. С. 15.

<sup>7</sup> Там же. С. 13.

всего мира, его возрождение и обновление, которому все причастны»<sup>8</sup>.

Особо важное значение имела отмена во время карнавала всех иерархических отношений. «...На карнавале все считались равными. Здесь — на карнавальной площади — господствовала особая форма вольного фамильярного контакта между людьми, разделенными в обычной, то есть внекарнавальной, жизни непреодолимыми барьерами сословного, имущественного, служебного, семейного и возрастного положения»<sup>9</sup>.

Карнавальное мироощущение, «враждебное всему готовому и завершенному, всяким претензиям на неизблемость и вечность, требовало динамических и изменчивых, играющих и зыбких форм для своего выражения. Пафосом смен и обновлений, сознанием веселой относительности господствующих правд и властей проникнуты все формы и символы карнавального языка. Для него очень характерна своеобразная логика “обратности”, “наоборот”, “наизнанку”, логика непрерывных перемещений верха и низа, лица и зада, характерны разнообразные виды пародий и трагестий, снижений, профанаций, шутовских увенчаний и развенчаний»<sup>10</sup>.

Однако «пафосом смен и обновлений, сознанием веселой относительности» пронизано не только карнавальное мировоззрение, но и методология М. Бахтина. Своеобразная логика карнавала абсолютизируется, преподносится как несомненная истина и ценность. Хотя следовало бы указать на относительность, в свою очередь, этой относительности. Можно согласиться с данным подходом только при условии признания его ограниченности, отношения к карнавалу не как к самодостаточному феномену культуры и социаль-

<sup>8</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле... С. 12.

<sup>9</sup> Там же. С. 15.

<sup>10</sup> Там же. С. 16.



ной жизни, а как элементу, моменту в структуре более общего феномена — праздника.

М. Бахтин задается вопросом: «Каковы же специфические особенности смеховых обрядово-зрелищных форм средневековья и — прежде всего — какова их природа, то есть каков род их бытия?»<sup>11</sup>. И отвечает однозначно.

«Это, конечно, не религиозные обряды вроде, например, христианской литургии... Организующее карнавальные обряды смеховое начало абсолютно освобождает их от всякого религиозно-церковного догматизма, от мистики и от благоговения, они полностью лишены и магического и молитвенного характера (они ничего не вынуждают и ничего не просят). Более того, некоторые карнавальные формы прямо являются пародией на церковный культ. Все карнавальные формы последовательно внецерковны и вне-религиозны. Они принадлежат к совершенно иной сфере бытия»<sup>12</sup>.

Это утверждение похоже на саморазоблачение. Если карнавал — это пародия на церковный культ, то он заведомо вторичен, не самодостаточен. К счастью, карнавал — это не только и не столько пародия на культ. Также признается, что есть «иная сфера бытия», но она игнорируется, а ее ценность по существу отвергается.

Смеховое начало «абсолютно освобождает их от мистики и от благоговения», то есть от тайны, глубины бытия, от сверхбытия, от самой возможности существования сакрального и трансцендентного. Карнавальные обряды «полностью лишены и магического и молитвенного характера», то есть возможности отношений с личностным абсолютном.

В научной литературе подвергается сомнению противопоставление в средневековой культуре карнавального

<sup>11</sup> Там же. С. 11.

<sup>12</sup> Там же.

смеха сакральному: «...сакральное не ставится смехом под сомнение, оно упрочивается смеховым началом, которое является его двойником и спутником, его постоянно звучащим эхом»<sup>13</sup>.

Таким образом, карнавал по М. Бахтину ничего не добавляет к наличному бытию человека, а только лишает человека вертикального измерения в бытии, личностного бытия и подлинной свободы — духовной. Христианство же не отнимает у человека его земной жизни, родовой принадлежности, продолжения в потомках, но еще предлагает бытие личности в вечности, бессмертие души, достижение совершенства человеческой природы и обожения.

Чтобы показать радикальное отличие положения человека в бытии в контексте карнавала от личностного бытия в вечности в горизонте христианства, приведем фрагмент из молитв утренних в православном молитвослове: «...в радость и Божественный чертог славы Его [Иисуса Христа] совнидем, идеже **празднующих** глас непрестанный, и неизреченная сладость зрящих Твоего [Бога Отца] лица доброту неизреченную»<sup>14</sup>. Здесь речь идет о личностных отношениях людей, достигших святости с Лицами Пресвятой Троицы, что безмерно превосходит все, о чем говорится в концепции карнавала.

Концепция карнавала М. Бахтина и весь комплекс идей, с ней связанных, в свое время стала очень популярна у советской гуманитарной интеллигенции. В этом был некий дух диссидентства, противостояния советской власти, ощущение свободы. Но этой настрой оказался принципиально несовместим с христианским пониманием человека и его свободы. Поэтому многие авторитетные представители ин-

<sup>13</sup> Гуревич А.Я. К истории гротеска. «Верх» и «низ» в средневековой латинской литературе // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 34. 1975. № 4. С. 327.

<sup>14</sup> Молитва 5-я, святого Василия Великого.

теллигенции (например, С.С. Аверинцев<sup>15</sup>, Д.С. Лихачев) критически отнеслись к концепции карнавала М. Бахтина и в своем творчестве и личной судьбе выбрали христианскую перспективу<sup>16</sup>.

Таким образом, подход М. Бахтина к изучению феномена карнавала должен быть существенно скорректирован и дополнен теоретическими взглядами других ученых.

Ученые, изучающие праздник в более широком контексте, чем М. Бахтин на примере средневекового западноевропейского карнавала, приходят к другим выводам. Если рассматривать праздник в целом, учитывая все многообразие форм праздников (начиная с архаических<sup>17</sup>), и попытаться определить его сущность, то в результате получается нечто сильно отличающееся от концепции М. Бахтина. Именно такой подход реализован в академическом издании «Мифы народов мира», ставшем образцом для исследований в области культурологии и антропологии.

По мнению В. Н. Топорова, «для ряда архаичных традиций уместно говорить не только о разных, но весьма сходных между собой праздниках, но и о едином празднике с несколькими различающимися частными вариантами»<sup>18</sup>. Но такое понимание праздника не совпадает с концепцией карнавала М. Бахтина, построенной на материале гуманистического мышления эпохи Возрождения.

Праздник рассматривается в самом широком историческом и антропологическом контексте, в единстве с мифом

<sup>15</sup> См.: *Аверинцев С.С.* Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе: Сборник в честь 75-летия Е.М. Мелетинского. М.: Изд-во РГГУ, 1983. С. 341–345; *Аверинцев С.С.* Бахтин, смех, христианская культура // М.М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 7–19.

<sup>16</sup> *Горичева Т.М.* Христианство и современный мир. СПб.: Алетейя, 1996.

<sup>17</sup> *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.

<sup>18</sup> *Топоров В.Н.* Праздник // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 331.

и ритуалом, от чего М. Бахтин отказывался. «Разные праздники передают единый общий смысл, и в них в очень значительной степени совпадает набор элементов праздничной композиции, многие операции, вещественные атрибуты, система символов, а иногда даже и сопровождающие разные праздники ритуальные тексты»<sup>19</sup>. Поэтому возможно говорить и даже о единой сущности, лежащей в основе всех праздников во всем их многообразии.

«Праздник — в архаичной мифопоэтической и религиозной традиции временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального, предполагающий максимальную причастность к этой сфере всех участвующих в празднике и отмечаемый как некое институционализированное (даже если оно носит импровизационный характер) действие»<sup>20</sup>.

Итак, с самого начала праздник соотносится с традицией, социальными институтами, то есть в определенной степени с властью, но уровень социального бытия сразу же дополняется сферой сакрального. Карнавал по Бахтину противопоставит власти, хотя бы временно ее отменяет, и таким образом смысл праздника сводится к социальным отношениям.

В более общей теории праздник противопоставлен обычным, непраздничным дням — будням как профанному времени, когда отсутствует сакральное, и тем самым задается онтологический, метафизический уровень. «Противопоставление праздник — будни является ключевым и определяющим, а такие признаки, как ритуальность — аригуальность, веселость — печаль, официальность — неофициальность, торжественность — неторжественность, должны рассматриваться как вторичные и несущественные при различении праздника и не-праздника»<sup>21</sup>.

Если в концепции карнавала М. Бахтина сакральное упраздняется, человек отчуждается от мифа, ритуала, ду-

<sup>19</sup> *Топоров В.Н.* Праздник. С. 331.

<sup>20</sup> Там же. С. 329.

<sup>21</sup> Там же.

ховного опыта, то в теории архаического праздника сакральное оказывается в центре феномена праздничности. «Существенным и неотъемлемым признаком праздника является также его сакральность. Эта связь сакральности и праздника в его архаичной форме настолько обязательна, что в известной степени и в определенном контексте можно сказать, что сакрально то, что связано с сутью праздника, с его ядром»<sup>22</sup>.

При этом подчеркивается, что профанное содержание праздника всегда вторично по отношению к сакральному, существует как вырожденная форма целого и полноценного праздника. «Существуют, во-первых, и чисто мирские (профанические) праздники (особенно в эпоху кризиса мифопоэтического мировоззрения), и, во-вторых, внутри праздника как сакрального целого выделяются профанические фрагменты»<sup>23</sup>.

«“Пустота”, “незаполненность” праздника так или иначе соотносится с обычной для понимания праздника идеей о разрыве профанической временной длительности, о празднике как состоянии, когда время останавливается, когда его нет»<sup>24</sup>. Это присутствие вечности, а не то вечно длящееся настоящее время карнавала, наличного бытия человека, вечное повторение одного и того же.

Показательно, что сакральное как нечто неподвластное человеку, чудесное и ужасное, посредством праздника становится близким человеку и обществу, люди приобщаются вечному и бесконечному сакральному началу здесь и сейчас. «Для мифопоэтической эпохи любой мирской праздник соотнесен с сакральными ценностями данного коллектива, с его сакральной историей или, во всяком случае, с неким прецедентом, который может подвергаться сакрализации»<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же. С. 329–330.

<sup>25</sup> Там же. С. 329.

Классифицируя праздники архаичной мифопоэтической традиции, В. Топоров различает главный праздник данной традиции (универсальный праздник), так сказать сверхпраздник, обладающий наибольшей сакральной силой; праздники годового цикла, сезонные праздники, праздники жизненного цикла (рождение, инициация, брак, смерть).

В. Топоров указывает, что «могут быть реконструированы суть и структура архаичного “первопраздника”, такие его ведущие черты, как всепроникающая сакральность, целостный характер, прагматичность (он рассматривался как абсолютно необходимое практическое действие), эффективность (“первопраздник” — самый сильный инструмент человека в его взаимоотношениях с природой), неотделимость от ритуала, синтетичность (использование всех доступных человеку знаковых систем), всеобщность (участвуют все члены коллектива), игровой характер, эмоциональность»<sup>26</sup>.

Эти особенности единого «первопраздника» позволяют вывести из него все многообразие реально засвидетельствованных типов «неполных» специализированных праздников, основные черты культа и культуры. В этом смысле «первопраздник» есть своего рода энциклопедический свод архаичной культуры и средство порождения в ходе праздничной «игры» новых форм культуры в ее символических образах.

В некоторых моментах представления В. Топорова о структуре праздника пересекаются с идеями М. Бахтина. «Из реально наблюдаемых праздников ближе всего к реконструируемому “первопразднику”, кроме главных годовых ритуалов, стоят церемонии, в которых в той или иной форме “разыгрывается” известный трехчленный комплекс “жизнь — смерть — рождение (новая жизнь)”»<sup>27</sup>.

Однако и здесь мы можем обнаружить принципиальное отличие в понимании источника обновления жизни. В кон-

<sup>26</sup> Топоров В.Н. Праздник. С. 330.

<sup>27</sup> Там же. С. 331.

тексте концепции карнавала М. Бахтина обновление жизни и новое рождение происходят за счет стихийных материальных сил, присущих самой природе. То есть имеет место эффект самопорождения. В теории архаического праздника обновление жизни и новое рождение возможны только благодаря возвращению к началу, повторению священного события творения мира.

Наиболее полно смысл и функция праздников раскрываются в главном празднике данной традиции, который чаще всего происходит в момент, рассматриваемый как критический, на переходе от старого года к новому году. Приведем большой фрагмент статьи В. Топорова, так как он исчерпывающе описывает структуру праздника и представляет собой изложение целой теории.

«Главный праздник начинается в ситуации, связанной с обостренным и напряженным ожиданием катастрофы мира. Старый мир, старое время, старый человек “износились”, и их ожидает распад, смерть. Силы хаоса, кажется, одолевают космическую организацию мира. Печаль, траур, пост, резкое увеличение числа запретов, иногда наложение на себя дополнительных испытаний (вплоть до самоистязаний) характеризуют положение членов коллектива в этот момент. Силы жизни и плодородия на исходе, они умирают (что часто воплощается в одном из наиболее характерных мотивов главного праздника во многих традициях — мотиве умирания бога плодородия, его исчезновения из этого мира). В таких условиях спасти положение может лишь чудо, равное чуду первого творения, когда хаос был побежден и установилась космическая организация. Нужно идеально точное воспроизведение прецедента, того, что имело место “в начале”, “в первый раз” (в принципе каждый праздник и отсылает к этому началу, напоминая об этом первом разе). Для этого необходимы соответствующие условия: требуется определить то место и время, где состоится это воспроизведение прецедента,

т.е. найти соответствующие пространственный центр и точку во времени, тот перерыв в профанической длительности, когда времени нет. Жрец, царь-жрец (сакральный царь), иногда два жреца совершают ритуал. Расчленив жертвенное животное или человека (особенно в ранних ритуальных системах), они как бы “доводят” работу хаоса до конца, до некоего нуля космичности. Лишь теперь может начаться новое творение, постепенное преодоление хаотических сил и идущее параллельно ему синтезирование космоса. Части разъятой и разбросанной по разным местам жертвы собираются, отождествляются с элементами космоса и соединяются. Образ вселенной в виде жертвы как бы обменивается на реальный мир, восставший из небытия. В него возвращается организация, плодородие, процветание, жизнь. Происходит творение нового мира, нового времени, нового человеческого коллектива, причащающегося к наиболее сакральным ценностям, к теургическому действию. Этой концептуально-ритуальной схеме праздника соответствуют действия всех членов коллектива, принимающих участие в празднике: выворачивание мира и его признаков наизнанку, смена субъекта и объекта, превращение последнего в первого, низа в верх, раба в господина, зла в добро, смерти в жизнь и т.п. (иногда дело доходит и до половой травестики), разного рода перестановки, подмены (ряжение), формирование некоего “антимира” с изначальными характеристиками и “антиповедения”. Эту инверсию элементов мира и правил поведения в нем нужно рассматривать как крайнее средство увеличения абсурдности жизни, которому соответствует и крайнее нервное напряжение, нуждающееся в немедленной и предельной разрядке. Психотерапевтическая функция ритуала и сопутствующего ему праздничного действия и состоит в снятии этого напряжения, что достигается вовлечением участников ритуала и праздника в созидание нового мира, в проверку его связей и смыслов»<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> *Топоров В.Н.* Праздник. С. 330.



Теперь становится очевидным, что концепция М. Бахтина выделяет и абсолютизирует одну из фаз праздника — нисходящую часть траектории движения праздника, связанную с дезинтеграцией, деструкцией, деконструкцией, десакрализацией. В то же время концепция М. Бахтина полностью игнорирует другую обязательную и еще более важную фазу праздника — восходящую часть траектории, выражающую реинтеграцию, восстановление, реконструкцию, ресакрализацию.

Теория архаического праздника утверждает, что именно во второй фазе и заключается смысл праздника, его суть, ради этого праздник и затевается. Карнавал сам по себе не содержит свершения, исполнения и завершения. Только когда сакральное возвращается в мир, в социум, восстанавливается онтологическая вертикаль и, как следствие, социальная иерархия. Только соприкоснувшись с сакральным, все способное к жизни возрождается, все способное к бессмертию обретает его.

Также следует подчеркнуть, что в концепции М. Бахтина последовательно игнорируется миф как описание чудесных событий и явлений сакрального. А в теории архаического праздника подчеркивается, что «наиболее часто праздник мотивируется мифом — событие, рассказываемое в мифе, рассматривается как прецедент, отмечаемый соответствующим праздником, в котором может воспроизводиться, в частности, и сам этот миф (миф как сценарий праздника, по крайней мере его ритуала)»<sup>29</sup>.

В конкретных традициях разные типы праздников включаются в единую последовательность и нередко образуют весьма сложный и многоуровневый праздничный «текст». Это выражается в календаре как описании точек и периодов сакрального времени, ключевых моментов священной истории и связанных с ними праздников. Миф, ритуал и праздник составляют единый комплекс мышления и поведения человека на границе сакральной реальности.

<sup>29</sup> Там же. С. 331.

Таким образом, теория праздника должна охватывать широкое антропологическое пространство, метафизическое измерение бытия человека и общества, учитывая все многообразие сакральных феноменов, сценариев и стратегий.

«Слово “праздновать” означает, как выразился бы М. Хайдеггер, “освободить в себе место пространству”; а говоря по-христиански, “праздновать” — это значит ощущать в себе ту “пустоту”, которая требует заполнения Духом Святым, ибо ничто иное ее заполнить никогда не сможет»<sup>30</sup>.

Праздник — это целостный, сложный и многомерный феномен. Он имеет не только культурный и социальный смысл, но и экзистенциальное, метафизическое измерение. Праздник укоренен не только в индивидуальном, личностном бытии, но и в бытии социальном и сакральном. Главное заключается в том, что праздник открывает человеку бытие личности, человеческой и Божественной, возможность их встречи и совместного, согласного бытия в вечности.

«Итак, если ты будешь праздновать праздники, как я тебе изобразил, и будешь причащаться Божественных Таин, как я тебе указал, то вся жизнь твоя будет одно непрерывное празднество, одна непрестающая Пасха, — прехождение от видимого к невидимому, туда, где престанут все образы, сени [знаки] и символы празднеств, бывающих в настоящей жизни, и где вечно чистые вечно имеют наслаждаться чистейшею жертвою, Христом Господом, в Боге Отце и единосущном Духе, всегда созерцая Его и видимы бывая Им, сопребывая и соцарствуя с Ним, — выше и блаженнее чего ничего нет в Царствии Его»<sup>31</sup>.

В христианском контексте праздник обретает подлинный смысл в Пасхе — Празднике праздников.

---

<sup>30</sup> Даренский В.Ю. Философия: «Праздник, который всегда с тобой» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2012. № 2 (12). С. 3.

<sup>31</sup> Слова прп. Симеона Нового Богослова. Слово 41.



Раздел IX  
Церковное  
искусство

Священник Александр СИРИН,  
кандидат богословия, преподаватель СПДС

## ОБРАЗ СВЯТЫХ РАВНОАПОСТОЛЬНЫХ БРАТЬЕВ МЕФОДИЯ И КИРИЛЛА В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ



*Святые равноапостольные  
Мефодий и Кирилл*

родные братья из города Солуни (ныне Салоники, Греция), прославляются как первоучители и просветители славянские, создатели старославянской азбуки и языка, христианские миссионеры и проповедники.

В настоящее время не теряет своей актуальности понимание того, что художники, пишущие, ваяющие или

Существует огромное количество произведений искусства, созданных в честь людей, труды и подвиг которых оказали огромное влияние на развитие и историю не только нашего Отечества, но и, пожалуй, всего христианского мира. В данной статье будут рассмотрены памятники изобразительного искусства, посвященные святым равноапостольным Кириллу и Мефодию.

Святые равноапостольные Кирилл (в миру Константин, по прозвищу Философ; 827–869) и Мефодий (в миру Михаил; 815–885),



Святитель Мефодий



Святой Кирилл

рисующие славянских просветителей, обязаны придерживаться традиционных, лучших образцов и примеров изобразительного искусства.

В «Руководстве к писанию икон» Виктора Доримедонтовича Фартусова (1910 года издания) об облике святых братьев Кирилла и Мефодия сказано: «Преподобных отец наших Мефодия и Константина, нареченного Кирилла, епископов Моравских, учителей Словенских. Мефодий — подобием стар, власы седы, брада долга аки Власиева, ризы святительские и омофор, в руках Евангелие.

Константин — ризы преподобнические и в схиме, в руках книга, а в ней написана русская азбука А, Б, В, Г, Д и прочие слова (буквы) все по ряду...»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Фартусов В. Д. Руководство к писанию икон святых угодников Божиих в порядке дней года: Опыт пособия для иконописцев. Репринт. М.: Русский Хронографъ, 2002. С. 276.



*Святой Кирилл. Фреска  
в базилике святого Климента.  
Рим, IX в.*

Ранние тексты житий святых Кирилла и Мефодия по стилю приближаются к синаксарю и являются не столько изложениями биографических данных, сколько свидетельствами святости братьев. И основная задача этих текстов состоит в способствовании установлению почитания первоучителей и просветителей славянских.

Древнейшие сохранившиеся источники содержат упоминания о «преподобном отце нашем Константине Философе, пореченном в иночестве именем Кирилла» и Мефодии, епископе Моравском. Это месяцесловы

Остромирова и Ватиканского (лат. Codex Assemanius) Евангелий, месяцеслов Апостола из Охридского монастыря и др.

Древнейшими изображениями равноапостольных Кирилла и Мефодия являются фрески IX века базилики священномученика Климента в Риме, где покоятся мощи святого Кирилла.

Современники не сомневались в святости жизни равноапостольного Кирилла. В частности, в материалах, собранных братом после его кончины, содержатся несомненные свидетельства его святости и указывается, что славянская азбука была получена Кириллом как откровение Божие. Всеобщее признание святого было подтверждено и написанием фрески, помещенной над его гробом<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> См.: Тахиаос А.-Э.Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005.

Здесь святой Кирилл изображен с книгой в руках — это Евангелие, учителем, служителем которого он является. Правая ладонь раскрыта на уровне груди — жест приятия благодати. Образ святого Кирилла очень выразителен. Неподвижная фигура, восточный тип лица, отрешенность взгляда, большая внутренняя собранность, молчание — все соответствует аскетической духовности и духовному напряжению образа.



*Фреска «Посмертный суд»  
(фрагмент) в базилике святого  
Климента. Рим, IX в.*

В базилике святого Климента сохранилась еще одна фреска, условно называемая «Посмертный суд», где святые Кирилл и Мефодий предостоят перед Христом и Архангелами. В центре представлен благословляющий Христос, по Его правую руку — Архангел Михаил и апостол Андрей, по левую — Архангел Гавриил и священномученик Климент Римский. Перед Христом преклонили колена две фигуры — святые Кирилл и Мефодий, призванные на посмертный «частный» суд. Каждый образ на этой фреске крайне символичен. Все окружающие Христа лица свидетельствуют в защиту славянских просветителей:

— Святой Климент свидетельствует о том, что братья обрели его мощи в Крыму;

— Апостол Андрей, по преданию некогда проповедовавший предкам славян, является предшественником миссии братьев;

— Архангел Гавриил выступает в качестве вестника как в Ветхом (Книга пророка Даниила), так и в Новом (Евангелие от Луки) Завете;



*Обретение мощей святого Климента Римского близ Херсонеса. Миниатюра из Ватиканского минология. Нач. XI в.*

— Архангел Михаил напоминает о том, что миссия братьев была вдохновлена византийским императором Михаилом III.

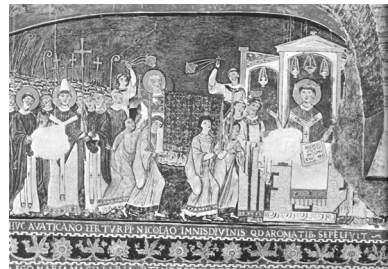
Святые равноапостольные Кирилл и Мефодий, находившиеся с миссией из Византии в Хазарском каганате, сумели обрести мощи священномученика Климента Римского в Херсонесе. В знаменитом

Ватиканском минологии, изготовленном для императора Василия II Болгаробойцы, среди четырехсот замечательных миниатюр, иллюстрирующих жития святых и сообщения о памятных событиях церковной истории, есть и изображение равноапостольных Кирилла и Мефодия, открывающих мощи священномученика Климента в Крыму. Миниатюра создана не позднее начала XI века.

Впоследствии, будучи приглашенными папой Николаем I, святые братья привезли мощи в Рим. Встретивший их преемник Николая I папа Адриан II с честью принял святых Кирилла и Мефодия.

На фреске XI века в базилике святого Климента в Риме изображен кульминационный момент — папа Адриан II в сопровождении двух святых братьев Кирилла и Мефодия крестным ходом вносит мощи святого Климента в Рим.

Еще одним древнейшим изображением равноапо-



*Святые Кирилл и Мефодий вносят мощи святого Климента в Рим. Фреска в базилике святого Климента. Рим, XI в.*



стольного Кирилла считается фреска XI века в охридской церкви Святой Софии. К сожалению, сохранность ее неважная. Архиепископ Охридский Лев составил программу росписи храма. Именно благодаря ему в нижних ярусах росписи алтаря и жертвенника появились изображения славянских иерархов<sup>3</sup> — святых Климента Охридского и Кирилла Философа<sup>4</sup>.



*Святые Кирилл и Климент.  
Фреска в храме Святой  
Софии. Охрид, XI в.*

Святой Кирилл (справа) изображен в рост, с надписью *didaskalon*, то есть учитель, — это наименование в Православной Церкви усвоено именно святому Кириллу — создателю славянской письменности<sup>5</sup>.

Существует предположение, что в Святой Софии Охридской рядом с изображениями славянского просветителя Кирилла и Климента Охридского был представлен и другой славянский святитель — Мефодий, лик которого был закрыт более поздним слоем фресок.

Архиепископ Охридский блаженный Феофилакт Болгарский, живший в конце XI — начале XII века,

<sup>3</sup> На некоторых фресках и иконах св. Кирилл изображается как святитель, хотя согласно житию святой им не был — святителем был его брат. Вероятно, благодаря последнему обстоятельству, а также тому, что подвиг св. Кирилла равен апостольскому, здесь произошло отождествление апостольского и святительского подвига. — *Ред.*

<sup>4</sup> См.: *Джурич В.* Византийские фрески. Средневековая Сербия, Далмация, славянская Македония. М., 2000. С. 215.

<sup>5</sup> См.: *Бакалова Е.* Стенописите на църквата при село Беренде. София, 1976. С. 76.



*Святой Кирилл Философ.  
Фреска в церкви свв. апт.  
Петра и Павла в с. Беренде.  
Болгария, XIV в.*

в житии святого Климента Охридского упоминает, что этот святой стремился подражать в добродетели своему наставнику, «славянскому апостолу» Мефодию, «так, как берут за образец картину великого живописца»<sup>6</sup>.

Для иконописи на Балканах, а в дальнейшем и на Руси имел огромное значение один эпизод из жизни равноапостольного Кирилла, в результате которого надписи на иконах стали делать на славянском языке.

Константин Философ, будущий славянский просветитель Кирилл, в споре с иконоборцем Иоанном, бывшим

Константинопольским патриархом, о том, почему в Византии не почитается изображение без надписи, но почитается крест, не имеющий никакой надписи, отвечал: «Всякий крест имеет облик Христова креста, но не все иконы имеют одинаковый облик». Руководствуясь этим, святой Савва Сербский начал надписывать изображения святых на славянском языке, начиная с росписей монастыря Студеницы (1208–1209). Византийцы считали, что всякое живописное произведение только в лице представляет «лик и образ того, ради кого оно было написано» — так

<sup>6</sup> Цит. по: Николай (Погребняк), еп. Иконография святых равноапостольных Кирилла и Мефодия [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://www.pravklin.ru/publ/ikonografija\\_svjatykh\\_ravnoapostolnykh\\_kirilla\\_i\\_mefodija/9-1-0-1830](http://www.pravklin.ru/publ/ikonografija_svjatykh_ravnoapostolnykh_kirilla_i_mefodija/9-1-0-1830) (дата обращения: 15.05.2017). Загл. с экрана.



*Святые Кирилл Философ и первомученик Стефан. Алтарь церкви свт. Николая в Печском патриаршем монастыре. Сербия, XIV в.*

свидетельствует анонимный писатель, автор славянского жития святого Кирилла, которое было написано приблизительно после 869 года<sup>7</sup>.

Еще одно прекрасное изображение равноапостольного Кирилла сохранилось в небольшой церкви близ столицы Болгарии, и относится оно к XIV веку.

Святой Кирилл изображен в полиставрии (с греч. «многокрестие»), в руках у него свиток с текстом: «Благословляяй благословящия Тя и освящаяй на Тя уповающия». Надписано изображение: «святой Кирилл Философ». Считается, что именованная «Философ» просветитель Константин-Кирилл был удостоен, скорее всего, благодаря тому, что преподавал философию в высшей «Магнаурской школе» в Константинополе.

Подобное изображение святого Кирилла, относящееся к XIV веку, сохранилось в Сербии, в церкви святителя Николая в Печском патриаршем монастыре. Тот же свиток, и то же надписание: «святой Кирилл Философ».

Еще одним прекрасным образцом живописи является фреска XIV века с изображением святителя Мефодия в сербском монастыре Калениче. Мы видим подвижнический, аскетический образ в святительском облачении, исполненный духовной глубины.

<sup>7</sup> См.: Джурич В. Указ. соч. С. 218.



*Святитель Мефодий. Фреска в церкви монастыря Каленич. Сербия, XIV в.*

В монастыре святого Наума Охридского в Македонии сохранилась еще одна фреска XVIII века, где святые Кирилл и Мефодий изображены со своими учениками Наумом, Климентом, Саввой, Ангеляром и Гораздом.

После смерти святителя Мефодия в 885 году деятельность «славянского» духовенства в Моравии была насильственно прекращена. Великоморавский князь Святоплук (его чешское имя соответствует русскому имени Святополк) прогнал учеников



*Равноапостольные учителя славян (слева направо): Наум, Климент, Савва, Мефодий, Ангеляр, Кирилл, Горазд. Роспись монастыря св. Наума. Охрид, XVIII в.*

святых Кирилла и Мефодия — сторонников славянского обряда. Часть из них покинула страну и направилась на Балканы, другая часть пряталась от властей в труднодоступных местах.

На Балканах, в Болгарии, ученики святых Кирилла и Мефодия были тепло приняты. Здесь они заложили основы древнеболгарской письменности.

На Руси почитание святых просветителей славянских было известно уже в XI веке. Древнейшие службы святым, дошедшие до нашего времени, датируются XIII веком. Древнейших изображений святых сохранилось немного. В частности, цикл миниатюр, изображающих святых равноапостольных Мефодия и Кирилла, содержится в Радзивиловской летописи, названной так по имени последнего владельца и написанной в начале XV века. Летопись содержит начальную историю Древней Руси от ее истоков до 1206 года.

Подлинник Радзивиловской летописи, попавший в середине XVII века в Кенигсбергскую библиотеку, вернулся в Россию в качестве трофея Семилетней войны в 1761 году. С 1818 года рукопись хранится в Библиотеке Академии наук в Санкт-Петербурге. Среди 613 миниатюр этой летописи нашлось место и для изображения славянских просветителей.

Весь цикл миниатюр (№ 30–33) открывает сцена совета византийского императора с философами в Константинополе (слева) и сцена беседы императорского посланника с отцом святых братьев Львом в Солуни (справа), объединенные в одну миниатюру (№ 30).

Ниже на том же листе рукописи представлена также двойная сцена создания «письмен азбуковных словенских» и перевода на славянский язык Евангелия, Апостола, Псалтири и Октоиха (№ 31) — и «преложиста Апостол и Евангелие». Далее летописец продолжает: «рады быша

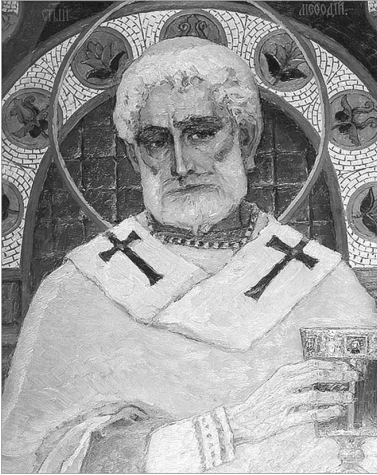


Я СВОЯ МЕФЕДИИ КОСТА ПИИМА. СИСЛЫШАВЪ ЛЕВЪ, ВЪЗЫКО  
 РЪВНОСАМЪ. ПЕРИ ДОСТАКОУ РЮ. ПРИИМА ПЕРИЛА КОМНЪ  
 СЛОЖИ СЛАДЪ ТАМА. ПРОСАШНОУ ЧИТИЛА СОВЪТЪ. А МОЖА  
 КЪИМЪ ПЕРИ ДОСТАКОУ ПЕРИЛА КОМНЪ. ПЕРИ ДОСТАКОУ  
 КРОСИ СЛАВΟΥ. НЕ ПО ПОЛКО. И КОЦЕ ЛОУ. СМАД ПЕРИШИМА  
 ЧАТА ПАСО ПТА ВАН ВАН ПИ. ПРИИМА. А ХВОУ КОВЕЛА. СЛО  
 ПЕРИ СОВЪ. ПЕРИ ДОСТАКОУ ПЕРИЛА КОМНЪ. ПЕРИ ДОСТАКОУ  
 ПЕРИ ДОСТАКОУ ПЕРИЛА КОМНЪ. ПЕРИ ДОСТАКОУ ПЕРИЛА КОМНЪ.



ПЕРИ ДОСТАКОУ ПЕРИЛА КОМНЪ. ПЕРИ ДОСТАКОУ ПЕРИЛА КОМНЪ.  
 ПЕРИ ДОСТАКОУ ПЕРИЛА КОМНЪ. ПЕРИ ДОСТАКОУ ПЕРИЛА КОМНЪ.

Святые Мефодий и Кирилл в миниатюрах  
Радзивиловской летописи. XV в.



*Равноапостольный Мефодий.  
Икона иконостаса бокового  
придела Владимирского собора  
в Киеве.  
М.В. Нестеров*

словяне, яко слыша величие Божие своим языком», и следом добавляет: братья «преложиша Псалтирь, Октоих и прочия книги». Зрительно акт создания — как бы чудесным образом мгновенен<sup>8</sup>.

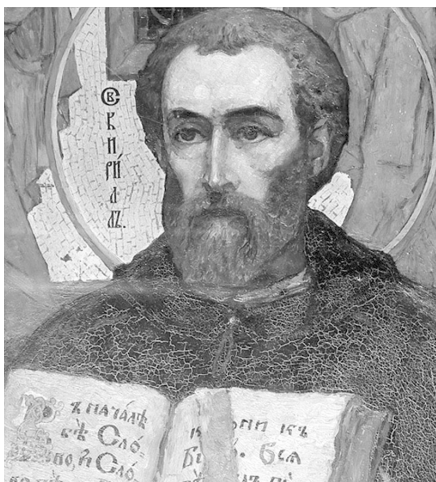
До конца XVII века в иконописи Руси сохранялись древние традиционные изображения святых Кирилла и Мефодия, но начиная с эпохи Петра I, когда в русскую культуру и искусство вторглись западноевропейские стили барокко и классицизм, появляется академическая религиозная живопись. Изображения святых стали вторить духу и вкусам своего

времени. Подобных изображений можно найти множество, но мы не будем останавливаться подробно на этом периоде изобразительного искусства. Образы, как правило, типичны, носят характер реалистической живописи, привлекают к себе внимание скорее эстетическим чувством, эмоциональностью, чем духовной выразительностью и глубиной.

Во второй половине XIX века в России стал преобладать стиль модерн. Ярким примером церковного модерна в живописи являются росписи Михаила Васильевича Нестерова для Владимирского собора в Киеве.

Лики святых Кирилла и Мефодия на иконах кисти Нестерова величественны, безмятежны, полны

<sup>8</sup> См.: *Попов Г.В.* Тема славянского просвещения в миниатюрах Радзивилловской летописи // Древнерусское искусство. Византия, Русь, Западная Европа: искусство и культура. СПб., 2002. С. 362–377.



*Равноапостольный Кирилл. Икона  
иконостаса бокового придела Вла-  
димирского собора в Киеве.*

*М. В. Нестеров*

умиротворенности. Глаза святого Мефодия смиренно опущены. Стройная белая фигура святого изображена в святительских одеждах, которые указывают на его высокое призвание.

Святой Кирилл, напротив, изображен в темных тонах, которые указывают на его монашеский подвиг. Просветитель еще молод, седина не коснулась его волос и бороды. Напряженный взгляд устремлен вдаль. Нестеров сво-

еобразно передал внутреннюю стойкость, несоизмеримую крепость духа святого Кирилла.

В последние десятилетия в России повсеместно проводятся различные торжества и церковные мероприятия в честь равноапостольных просветителей славян Кирилла и Мефодия. Они свидетельствуют о великом культурном, историческом и церковном значении подвига святых братьев. В стремлении увековечить их память создается множество памятников и скульптур, мозаик, витражей, картин, росписей.

Интересен памятник святым Мефодию и Кириллу (скульптор Н. Филатов) у храма во имя святых братьев в Саранске, в Мордовии. Фигуры просветителей просты и в то же время величественны. Тонкое одухотворенное лицо святого Кирилла выражает внутреннюю собранность. В руке создатель славянской письменности держит





*Памятник святым Кириллу и Мефодию у Кирилловского храма в Саранске. Скульптор Н. Филатов*

перо, как бы готовясь начертать открытые им письма. Святой Мефодий бережно прижимает к груди Священное Писание — как свидетельство его неустанной пастырской деятельности. Его фигура полна сил и энергии.

Памятник святым равноапостольным Мефодию и Кириллу установлен также на Соборной площади Коломенского



*Памятник первоучителям славян Кириллу и Мефодию на Соборной площади Коломенского кремля. Скульптор А. Рожников*

кремля. Композиция представляет собой бронзовые фигуры на фоне православного креста. Святой Мефодий держит в руках Библию, а Кирилл — свиток с русским алфавитом. Автор монумента — заслуженный художник России Александр Рожников.

В 2009 году во время празднования в Саратове Всероссийских Дней славянской письменности и культуры на площади перед X корпусом Саратовского государственного университета состоялось торжественное открытие и освящение памятника святым равноапостольным Кириллу и Мефодию. У святого Кирилла в руках свиток со славянским алфавитом, а у святого Мефодия



*Памятник равноапостольным Кириллу и Мефодию у Саратовского государственного университета. Скульптор А. Рожников*

в руке Евангелие. Высота памятника — 4,5 метра. Фигуры отлиты из бронзы, над ними возвышается крест. Автор монумента — также московский скульптор Александр Рожников.

На примере рассмотренных памятников святым просветителям славянским можно увидеть некоторые черты их сходства. Во всех скульптурных композициях (за исключением немногих) присутствует крест — символ

спасения. Также следует отметить такие элементы, как книги и свитки. Святой Кирилл в большинстве случаев изображается в монашеской одежде, так как под конец жизни он принял иночество. Как правило, он держит в своих руках свиток — символ начальной стадии развития славянской письменности. Поскольку именно святой Кирилл изобрел и объединил в систему знаки (буквы), в честь него и славянская азбука называется кириллицей. Святой Мефодий изображается с книгой — более поздним и усовершенствованным видом письменности. Он продолжил благие начинания своего брата.

Итак, рассмотрев разнообразные способы передачи образов святых братьев Кирилла и Мефодия в изобразительном искусстве, мы видим, что написания их весьма разнообразны и зависят от времени создания, стиля произведения искусства и его предназначения. Но каким бы ни было произведение искусства, в нем неизменно отражается безграничная любовь и благодарность святым братьям за то, что они сделали для православного народа.

В то же время при создании новой иконографии, несомненно, следует учитывать не только общие рекомендации иконописных подлинников, но и то неразрывное духовное единство равноапостольных братьев с вселенским Православием, которое старались показать авторы их ранних изображений — и в росписи храмов, и в книжной миниатюре.

В рукописной Минее конца XVI века из собрания Софийской библиотеки есть замечательное примечание, сделанное писцом: «Писал сию книгу раб Божий Тимофей — рука моя, письмо наше»<sup>9</sup>. Во все времена славянская письменность была, есть и будет нашей, то есть духовно объединяющей людей славянского мира — и не только славянского, всего православного мира, — объединяющей

<sup>9</sup> Цит. по: *Николай (Погребняк), еп.* Указ. соч.

---

культурой, историей и, конечно, верой. А у истоков нашей письменности видим мы равноапостольных солунских братьев Кирилла и Мефодия и, не имея точного портретного их изображения, ясно представляем себе их духовный облик.

# СОДЕРЖАНИЕ

## Раздел I. Апологетика

- Прот. Димитрий ПОЛОХОВ.** Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа.  
Часть 1 ..... 4
- Иером. ГЕРМАН (Лытус).** Проблема существования добра и зла в мире ..... 34
- Свящ. Кирилл ПЕТРОВИЧ.** Анализ проблемы влияния древнего славянского язычества на Церковь с точки зрения полемики с неоязыческими культурами ..... 42

## Раздел II. Библистика

- Свящ. Антоний ДАВИДЕНКО.** «День Господень» в Посланиях к Коринфянам: особенности эсхатологии Первого и Второго посланий к Коринфянам святого апостола Павла ..... 62
- Свящ. Михаил ПОЛИКАРОВСКИЙ.** Прообразы Христа в пророческих книгах Ветхого Завета ..... 79
- КАШКИН А.С.** *Одесную Его огонь закона:* экзегетический анализ Втор. 33, 2 ..... 87

## Раздел III. Богословие

- Свящ. Дионисий КАМЕНЩИКОВ.** Евангельская притча как теоретическая основа миссиологии ..... 100
- Диак. Георгий ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ.** «Жить или не жить», или Современный подход к смерти ..... 124
- Свящ. Алексей ДОЛГОВ.** Образ пастыря по творениям святых отцов IV–VI веков ..... 134

**Раздел IV. История Церкви**

- КОЗЛОВ И.И.** Возрождение духовного образования  
в СССР в 1943–1947 годах ..... 148
- Прот. Кирилл КРАСНОЩЕКОВ.** К вопросу о «сергианстве»  
Русской Православной Церкви ..... 159
- Свящ. Максим ПЛЯКИН.** Гонения на Русскую  
Православную Церковь в 1940-е годы ..... 169
- Прот. Михаил ВОРОБЬЕВ, МАНСВЕТОВА Е.Г.** История  
одного поповича. Материалы к биографии Ф.С. Мансветова .... 183

**Раздел V. Литургия**

- Свящ. Петр ПЧЕЛИНЦЕВ.** Историческое формирование  
вечерних и утренних келейных молитв ..... 262

**Раздел VI. Патрология**

- ЛОБОЧКОВ А.Е., МЕЛЬНИКОВ А.А.** Христология  
Леонтия Византийского ..... 304

**Раздел VII. Психология**

- Иерод. СЕВАСТИАН (Назаренко), ЛЕОНОВА Н.А.**  
Психология характера и христианское учение о добродетелях ..... 336

**Раздел VIII. Философия**

- ГУРИН С.П.** Концепция карнавала М. Бахтина и теория  
архаического праздника В. Топорова ..... 364

**Раздел IX. Церковное искусство**

- Свящ. Александр СИРИН.** Образ святых  
равноапостольных братьев Мефодия и Кирилла  
в изобразительном искусстве ..... 380

Труды  
САРАТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Оформление обложки *Елены Шароварниковой*  
Корректор *Юлия Матвеева*  
Выпускающий редактор *Марина Новакова*  
Компьютерная верстка *Михаила и Елены Ежовых*

Подписано к печати 13.11.17.  
Формат 60x90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная.  
Гарнитура «PetersburgC». Печать офсетная.  
Объем 25 печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ №

Издательство Саратовской митрополии  
410056, Саратов, ул. Вольская, 55

Отпечатано в ОАО «Саратовский полиграфический комбинат»  
410004, Саратов, Чернышевского, 59. [www.sarpk.ru](http://www.sarpk.ru)