2024

№1 (1)

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

БОГОСЛОВ

№1 (1) 2024

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ ПО ТЕОЛОГИИ

БОГОСЛОВ

ЦИТ МДА

БОГОСЛОВ: научный журнал / Московская духовная академия. —
Сергиев Посад: ЦИТ МДА, 2024. — № 1(1). — 202 с.

В журнале публикуются научные статьи по группе специальностей ВАК:

5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология);

5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология);

5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).

Свидетельство о регистрации СМИ № ФС77-86845, выдано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор) 22.02.2024 г.

Журнал «БОГОСЛОВ» включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Все материалы журнала доступны по лицензии
Creative Commons «Attribution-NonCommercial» 4.0

№1 (1) 2024

SCIENTIFIC JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES

BOGOSLOV

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА:

главный редактор — *епископ Сергиево-Посадский и Дмитровский Кирилл (Зинковский)*, доктор богословия, ректор Московской духовной академии, главный редактор портала «Богослов.RU»

заместитель главного редактора — *иерей Анатолий Колот*, генеральный директор Центра информационных технологий Московской духовной академии, заместитель главного редактора портала «Богослов.RU»

ответственный секретарь — *иерей Димитрий Артёмкин*, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

протоиерей Александр Задорнов, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе Московской духовной академии

протоиерей Павел Хондзинский, доктор богословия, кандидат теологии, декан богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

протоиерей Димитрий Юревич, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии

Дмитрий Викторович Шмонин, доктор философских наук, профессор, директор Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета

иерей Сергий Ким, PhD, старший преподаватель Московской духовной академии

Евгений Анатольевич Пилипенко, доктор теологии (ThDr), проректор по научной работе Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия

Кирилл Александрович Максимович, доктор филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Лаборатории исследований церковных институций Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Наталия Юрьевна Сухова, доктор исторических наук, доктор церковной истории, заведующая Научным центром истории богословия и богословского образования богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Андрей Юрьевич Виноградов, доктор филологических наук, кандидат исторических наук, профессор кафедры церковной истории Сретенской духовной академии

Павел Иванович Гайденко, доктор исторических наук, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Института гуманитарных и прикладных наук Московского государственного лингвистического университета

Соколов Роман Александрович, доктор исторических наук, доцент, проректор по воспитательной деятельности и молодежной политике Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена

протоиерей Олег Мумриков, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Московской духовной академии

иерей Павел Бочков, доктор теологии (ThDr), Dr. hab., кандидат юридических наук

Лариса Ивановна Маршева, доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой древних и новых языков Сретенской духовной академии

EDITORIAL BOARD:

Chief editor: *Cyril (Zinkovsky)*, bishop of Sergiev Posad and Dmitrov,
Doctor of Theology, Rector of the Moscow Theological Academy

Deputy editor: *Anatoly Kolot*, priest
General Director of the Centre for Information Technologies of the Moscow Theological Academy, Deputy Chief editor of the portal Bogoslov.RU

Executive Secretary: *Dmitry Artemkin*, priest,
Senior Lecturer, Department of Theology, Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL:

Alexander Zadornov, archpriest, PhD in Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Research, Moscow Theological Academy

Pavel Khondzinsky, archpriest, Doctor of Theology, Dean of the Theological Faculty of the St. Tikhon's Orthodox University

Dmitry Yurevich, archpriest, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies, St. Petersburg Theological Academy

Dmitry Shmonin, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Theology, St. Petersburg State University

Sergiy Kim, priest, PhD, Senior Lecturer at the Moscow Theological Academy

Evgeny Pilipenko, Doct. Sc. in Theology; Professor and Vice-Rector for Research at the Sts. Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate Studies

Cyril Maksimovich, Doctor of Philology, Associate Professor, a leading researcher at the Laboratory of Research on Church Institutions of the St. Tikhon's Orthodox University

Natalia Sukhova, Doctor of History, Doctor of Church History, Head of the Scientific Centre for the History of Theology and Theological Education at the Theological Faculty of the St. Tikhon's Orthodox University

Andrey Vinogradov, Doctor of Philology, PhD in History, a leading researcher at the Laboratory of Research on Church Institutions of the St. Tikhon's Orthodox University

Pavel Gaidenko, Doctor of History, Professor of the Department of Historical Sciences and Archival Studies, Institute of Humanities and Applied Sciences of the Moscow State Linguistic University

Roman Sokolov, Doctor of History, Associate Professor, Provost for Educational Activities and Youth Policy, Herzen State Pedagogical University of Russia

Oleg Mumrikov, archpriest, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies, Moscow Theological Academy

Pavel Bochkov, priest, ThDr, Dr. hab, PhD in Law

Larisa Marsheva, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Ancient and New Languages of the Sretensky Theological Academy

Содержание

8 Эмендации масоретского текста Книги Иова
Виноградов Сергей Александрович

23 Патристический гуманизм: начало христианской пайдейи
Бэр Иоанн, протоиерей

47 Николай Иванович Муравьёв — профессор Московской духовной академии (к 60-летию со дня кончины)
Кечкин Иоанн Эдуардович, священник

60 Католическая месса в контексте различного понимания традиции
Сухарев Александр Валерьевич, священник

81 Неизвестный протестантизм: протестантское монашество и ордены
Куропаткина Оксана Владимировна

96 Дневник и письма архимандрита Гурия (Егорова), написанные в заключении и ссылке в 1922–1923 гг.
Павлов Дмитрий Владимирович

114 Свято-Владимирский Херсонесский монастырь в контексте реализации идеи ученого братства
Иов (Герасимов), иеромонах
Масин Вячеслав, иерей

128 Схимонах Митрофан, жизнеописатель преподобного Паисия (Величковского), как переписчик Нямецкого скриптория и типограф
Жгун Петр Борисович

139 Традиции богослужебной литературы в «Выбранных местах из переписки с друзьями» Н.В. Гоголя
Симеон (Томачинский Владислав Викторович), архимандрит

149 Постановление Петроградского епархиального совета от 19 сентября 1918 г. по устройству особого моления в храмах в праздник Воздвижения Креста Господня: анализ документа и литургические особенности
Мурзюков Димитрий Владимирович, протоиерей

171 Молитвы «на сон грядущим» в Русской Церкви: страницы истории по источникам XIII–XVIII вв.
Далмат (Юдин), иеромонах

194 Рецензия на книгу: *Campbell C. R.* Paul and the Hope of Glory: An Exegetical and Theological Study

Эмендации масоретского текста Книги Иова

Виноградов Сергей Александрович
преподаватель Московской духовной академии,
einav1@ya.ru

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Виноградов С. А.* Эмендации масоретского текста Книги Иова // Богослов. 2024. № 1 (1). С. 8–22. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.17.91.001

АННОТАЦИЯ В статье разбирается такое явление в лингвистике, как эмендации, или попытки исправить поврежденный текст на основании тех или иных умозаключений исследователя. В качестве примера используются некоторые эмендации, примененные разными исследователями к тексту Книги Иова, как наиболее сложной для понимания книги Ветхого Завета. Рассмотрены возникающие при копировании текста ошибки, а также различные виды эмендаций, применяемые для их устранения, приведены примеры их использования в библейском тексте. На основании выбранных критериев, наиболее важным из которых автор считает строгое следование святоотеческому толкованию, анализируется правомерность применения разных типов эмендаций. Актуальность исследования обусловлена существованием разнообразных подходов к работе с текстом Священного Писания: от совершенно свободного с ним обращения до крайней степени охранения, в связи с чем православному читателю не всегда понятно, как правильно относиться к попыткам переводчиков исправить «темные места» того или иного отрывка библейского повествования. Статья может быть интересна широкому кругу читателей, в связи с чем все приводимые в ней цитаты из священного текста на восточных языках снабжены упрощенной транскрипцией.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: эмендация, конъектура, библейский перевод, 19-е правило Трульского Собора, текстология Ветхого Завета, Книга Иова, масоретский текст, угаритский язык

CC BY-NC 4.0 лицензия

Эмендацией (от лат. ēmendātio — «исправление, улучшение») называется «исправление ошибок текста для возможно более точного восстановления его первоначального написания»[1]. Помимо термина «эмендация» в научной литературе иногда используются понятия «конъектура» (от лат. conjectūra — «предположение, догадка») или «конъектурная эмендация» со схожим значением. Иными словами, конъектурная эмендация — это попытка исследователя исправить вкравшиеся в текст ошибки, исходя из своих догадок, а не путем, например, сличения исправляемого текста с другими, более точными его версиями. Учеными были сделаны многие попытки исправить те места в Священном Писании, куда, с их точки зрения, в свое время вкрались разные ошибки, например из-за невнимательного переписывания текста. И в связи с этим верующий читатель может задать вопрос: допустимо ли принципиально такое вмешательство в священный текст, и если да, то где те «красные линии», которые нельзя пересекать исследователю Священного Писания, особенно православному? Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо указать на отношение к священному тексту в Православной Церкви, а также коснуться вопроса, каким образом и какого типа ошибки в этот текст могли вклиниться.

Согласно определению катехизиса свт. Филарета (Дроздова), Священное Писание — это «книги, написанные Святым Духом через освященных от Бога людей, называемых пророками и апостолами»[2], а само воздействие Святого Духа на авторов библейских книг называется богодухновенностью. «Понятие Богодухновенности составляет неизменную часть религиозных представлений, связанных с Библией»[3]. То есть в священных книгах присутствуют божественные истины, знание которых важно для дела спасения рода человеческого, и попытки уяснить эти истины непосредственно связаны с процессом осмысления и толкования библейских текстов. Каким же образом можно истолковать священный текст и все ли могут это делать?

---

1 Словарь античности. М.: Прогресс, 1989. С. 655.

2 *Филарет Московский, свт.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Благовест, 2015. С. 9.

3 *Тихомиров Б. А.* Богодухновенность // ПЭ. Т. 5. С. 443.

В деле толкования Священного Писания православному христианину следует руководствоваться 19-м правилом Трулльского Собора: «Предстоятели церквей должны во вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучати весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественнаго Писания разумения и разсуждения истины и не преступая положенных уже пределов и предания богоносных отец: *и аще будет изследуемо слово Писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учители Церкве в своих писаниях, и сими более да удовлетворяются, нежели составлением собственных слов, дабы, при недостатке умения в сем, не уклонитися от подобающаго* (курсив мой.— С. В.)».[4] По толкованию священноисповедника Никодима (Милаша), «нужда и необходимость следовать учению св. отцов в проповедях, при изъяснении Св. Писания выступают сами собою ввиду возвышенности мыслей, содержащихся в Св. Писании. Это-то именно и рекомендуют отцы Трулльского Собора 19-м своим правилом специально епископам как главным проповедникам слова Божия в церкви и как учителям и клира, и народа»[5]. То, чему обязывают каноны епископов, тем более должны соблюдать и все чада Церкви Христовой.

Но к этому следует добавить, что сам библейский текст в Православной Церкви не догматизирован, то есть конкретно какой-то перевод не утвержден как истина в последней инстанции, чтобы его нельзя было поэтому исправлять. Так что исследователям, которые по тем или иным причинам желают внести правки в имеющийся текст Библии, прежде всего необходимо проверить, не погрешает ли новое, предложенное ими чтение против святоотеческого толкования на этот отрывок библейского текста?

Для применения более правильного способа исправления также надо понимать, как в библейский текст могли попасть ошибки. Здесь стоит напомнить, что с момента написания и до изобретения книгопечатания в середине XV века библейский текст копировался вручную. Даже при чрезвычайной вни-

---

[4] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. СПб.: Издание СПбДА, 1911. Т. 1. С. 490.

[5] Там же. С. 492.

мательности и осторожности со стороны писцов в процессе переписывания неизбежны ошибки. При копировании еврейского текста, в частности, были возможны следующие ошибки:

- смешение сходных по написанию букв, например *да́лет* и *рэш* ר, *бэт* ב и *каф* כ, *йод* י и *вав* ו;
- неправильное деление на слова непрерывно идущего текста;
- метате́за — случайная перестановка букв внутри слова;
- гаплография — пропущенный повтор буквы или нескольких букв в слове или в группе слов;
- диттография — случайное повторение буквы, нескольких букв или целого слова;
- гомеотеле́втон — пропуск нескольких слов между двумя одинаковыми словами, стоящими на соседних строках;
- ошибки из-за неверного понимания текста;
- неверное проставление огласовок;
- внесение глосс (примечаний на полях) в сам текст.

Также ошибки в переписываемый текст вносились и преднамеренно: это было связано, например, с упрощением трудных фраз, с удалением или сглаживанием противоречивых выражений[6].

Вносимые в библейский текст исправления, или эмендации, можно подразделить на следующие типы.

I. Эмендации, учитывающие контекст[7]

1) Самый простой способ их внесения — изменение огласовок в консонантном тексте[8], например вместо מִשְׁפָּטִי *(«мишпати́»*, мой суд) → מִשֹּׁפְטִי (*«мишшофэти́»*, *от моего судьи*). Этот способ можно назвать самым предпочтитель-

[6] Примеры ошибок писцов взяты из: *Добыкин Д. Г.* Введение в Ветхий Завет. СПб.: Издательство СПбДА, 2016. С. 101–102.

[7] Транслитерация еврейского, арамейского и сирийского текста будет приведена в максимально упрощенном виде для того, чтобы неподготовленный читатель смог понять, как примерно произносится приведенный отрывок текста (буква h в транслитерации означает глухой глоттальный щелевой согласный, примерно соответствующий произношению английской или немецкой буквы h).

[8] Текст, написанный одними согласными буквами, — этот стиль письма в целом характерен для семитских языков, в частности и для древнееврейского языка. Знаки для гласных (огласовки) были введены еврейскими учеными-масоретами только во второй половине I тысячелетия по Р. Х.

ным, так как он предполагает просто иное понимание консонантной основы библейского текста, отличное от понимания масоретов.

2) Добавление буквы и даже словосочетания, исходя из предположения об их случайном пропуске: вместо וְאֶל־מִצְנִים (*«веэль-мицциннúм», из терниев*) → וְאֶל־מַצְפְּנִים (*«веэль-мацфунúм», в тайники*).

3) Добавление фрагмента текста, пропущенного в результате парабле́псиса, то есть случая, когда переписчик перескакивает взглядом с одной строки на другую там, где эти две строки оканчиваются на одно и то же слово.

4) Предложение нового слова путем замены букв, схожих по написанию (как в квадратном еврейском письме, так и в палеоеврейском); путем исправления ошибочной метатезы, путем добавления или удаления matres lectionis[9]. Например, вместо לַחְמִי (*«лахмú», хлеба моего*) → לְחִכִּי (*«лехиккú», для нёба моего*).

5) Отдельным пунктом следует отметить внесение эмендаций путем изменения деления текста на отдельные слова.

6) Изменение смысла отрывка текста с учетом упоминавшихся выше диттографии или гаплографии.

II. Лингвистические эмендации

1) Исправление слов, написанных или огласованных ранее переписчиками на основании правил современной им грамматики библейского иврита. Чаще всего это неверные предположения, не учитывающие того, что представления о грамматических правилах не всегда соответствуют пониманию истинного строя этого языка в древности.

2) Изменение смысла отдельного слова с учетом значений однокоренных слов в других семитских языках, например в арамейском, арабском и угаритском. Образец (Иов. 27, 18): בָּנָה כָעָשׁ בֵּיתוֹ (*«бана́ хаа́ш бэйто́», он строит, как моль, дом свой*). В арабском языке есть слово عُشٌّ (*«ʿу́ш(ун)»*, *гнездо птицы*), похожее на еврейское עָשׁ (*«аш»*, *моль*). Замена слова «моль» на «гнездо птицы» в указанном

[9] Знаков согласных, использующихся не в своем обычном значении, а для намека на чтение какого-то гласного.

стихе Книги Иова дает хорошую параллель ко второму полустишью: «Он строит, как гнездо птицы, дом свой и, как сторож, делает себе шалаш».

3) Новое понимание значения слова с учетом особенностей грамматики близкого к древнееврейскому угаритского языка. На этом языке говорили в древнем городе Угарит, который располагался на севере средиземноморского побережья современной Сирии. Огромное количество найденных глиняных табличек с надписями на угаритском языке датируют примерно XIV–XIII веками до Р. Х., это примерный период написания первых книг Библии. Угаритский и иврит того периода очень похожи друг на друга, и знание особенностей угаритского языка может быть очень полезным для понимания трудных мест, встречающихся в еврейском тексте Библии. В качестве примера: глагол в угаритском языке часто вводился с помощью проклитики l-[10] с утвердительным смыслом (пример из угаритского текста UT 51 V. 65–66):

rbt ’il lḫkmt
šbt dqnk ltṣrk[11]

Перевод:

«ты старик, Илу, ты действительно мудрый,
поистине, седые волосы бороды твоей поучают тебя».

Утвердительный смысл проклитики l- очень важен, так как такую же проклитику в еврейском языке переписчики обычно понимали как знак отрицания. Один из самых интересных примеров этого можно найти в Книге Иова, где страдалец приводит апологию своей жизни (Иов. 29, 24):

אֶשְׂחַק אֲלֵהֶם לֹא יַאֲמִינוּ וְאוֹר פָּנַי לֹא יַפִּילוּן *(«эсха́к алеhэ́м — ло йааами́ну; вэо́р пана́й ло йаппилу́н». Бывало, улыбнусь им — они не верят; и света лица моего они не помрачали /Синодальный перевод/).*

Исправленный стих с учетом взятого из угаритского языка значения проклитики ל-: אֶשְׂחַק אֲלֵהֶם לְיַאֲמִינוּ וְאֹרוּ פָּנַי לְיַבְלִיגוּ *(«эсха́к алеhэ́м — лейааами́ну; вэару́ пана́й — лейавли́гу». Если*

[10] Безударная частица, примыкающая к следующему за ней слову.

[11] Приводятся только согласные буквы в транслитерации: в угаритских текстах, как и в древнееврейских, изначально писались только согласные буквы, поэтому точно огласовать эти тексты не представляется возможным.

я им улыбался — они поистине обретали уверенность, если мое лицо светлело — они сияли от улыбки).

III. Эмендации, связанные со стремлением исправить метрику текста

Такого типа эмендации вносятся для исправления кажущегося или действительно существующего нарушения метрики текста, например в Исх. 15, 2[12].

Масоретский текст (вторая часть стиха значительно длиннее первой): זֶה אֵלִי וְאַנְוֵהוּ || אֱלֹהֵי אָבִי וַאֲרֹמְמֶנְהוּ (*«зэ Эли́ вэанвэ́hу || Элоhе́й ави́ вааромэмэ́нhу» Он Бог мой и прославлю Его || Бог отца моего и превознесу Его*).

Исправление: זֶה אֵלִי וַאֲרֹמְמֶנְהוּ || אֱלֹהֵי אָבִי וְאַנְוֵהוּ (*«зэ Эли́ вааромэмэ́нhу || Элоhе́й ави́ вэанвэ́hу» Он Бог мой и превознесу Его || Бог отца моего и прославлю Его*).

В качестве примера исправления библейского текста можно привести еще несколько эмендаций, внесенных в текст Книги Иова. Эта библейская книга является одной из самых сложных для понимания в Ветхом Завете, и неудивительно, что она всегда привлекала особое внимание исследователей. Сложность ее понимания не в последнюю очередь связана с языком, на котором она написана. В дошедшем до нас масоретском тексте встречается огромное количество редких слов, в том числе и *hapax legomena*[13] (греч. ἅπαξ λεγόμενα — «однажды сказанное») — слов, встречающихся в Библии всего один раз и представляющих немалую сложность для перевода на иные языки. Также предполагается, что сложность понимания многих мест из Книги Иова обусловлена повреждением еврейского текста или внесением в него исправлений на ранних этапах его существования.

Высказывались предположения, что изначально Книга Иова была написана не по-еврейски, а по-арабски, или по-арамейски, или на эдомитском языке (язык идумеев, которые жили на юге Палестины). Если принять версию о том, что первоначальный текст написан на иврите, то нужно признать, что

---

[12] Примеры из книги: *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М.: Издательство ББИ, 2001. С. 349.

[13] *Скобелев М. А., Ткаченко А. А.* и др. Иова книга // ПЭ. Т. 25. С. 322.

у этого иврита есть сильный арамейский оттенок и примеси арамейских слов в еврейском тексте этой книги гораздо больше, чем в других книгах Ветхого Завета. Интересно мнение израильского ученого Нафтали Герца Тур-Синая: первоначальный текст Книги Иова был написан на арамейском языке, а потом был сделан перевод на иврит, но не полный, а только тех мест, где встречались наиболее трудные для понимания ивритоязычным читателем слова́. Исходный язык Книги Иова, согласно Тур-Синаю,— это имперский арамейский язык VI века до Р. Х.[14], а неполный перевод на иврит был сделан через несколько поколений после этого в Палестине. В итоге получился смешанный арамейско-еврейский текст, доставивший потом немало сложностей масоретам, которые из-за этой ситуации неправильно огласовали многие слова.

Эта смелая гипотеза, однако, не выглядела в глазах другого известного ученого, Марвина Поупа, достаточно убедительной. Он отмечал, что многие сложности языка Книги Иова могут быть вызваны просто нашим неудовлетворительным знанием особенностей этого языка, а в деле улучшения таких знаний значительную роль могут сыграть тексты из древнего Угарита, уже существующие и те, которые, возможно, еще будут найдены[15]. Большую пользу в деле прояснения значения текста могут принести древние переводы Священного Писания: Септуагинта, Вульгата, Пешитта, Таргум, особенно самый древний из сохранившихся текстов Книги Иова: арамейский таргум из Кумранских находок с номером 11QtargJob. Также отмечается важность использования текстов административного содержания, поэтических мифов и легенд из Угарита в деле прояснения смысла сложных для понимания пассажей из Книги Иова. Упомянутые тексты, как уже отмечалось, имеют схожие с библейским ивритом (особенно с древнееврейской поэзией) словарь, грамматику, фигуры речи и формы стихосложения.

Итак, рассмотрим два стиха из Книги Иова. В начале повествования описываются несчастья, выпавшие на долю

[14] Вариант арамейского языка, существовал примерно с середины VIII до конца IV века до Р. Х., официальный язык Мидо-Персидской империи.

[15] Job: Introduction, Translation and Notes / Ed., transl. M. Pope. New Haven; London: Yale University Press, 2008. (Anchor Yale Bible; 15). P. I.

праведного Иова, и после случившегося к нему приходят три его друга для того, чтобы «вместе сетовать с ним и утешать его» (Иов. 2, 11). Увидев страдальца, они «сидели с ним на земле семь дней и семь ночей; и никто не говорил ему ни слова, ибо видели, что страдание его весьма велико» (Иов. 2, 13). По прошествии семи дней Иов произносит горькую речь, описывая свое текущее положение, далее слово берет его друг Элифаз, после чего в книге приведен ответ Иова Элифазу, а затем в диалог вступает второй друг Иова Вилдад. Он достаточно резко отвечает Иову и в том числе приводит в пример видимое благополучие и уверенность нечестивца, образно описывая жизнь этого нечестивца и то́, что предшествует гибели такового (Иов. 8, 17): «В кучу (камней) вплетаются корни его, между камнями врезываются» (Синодальный перевод); «корни его вгрызаются в груду щебня, каменную стену оплетают» (Новый русский перевод Российского библейского общества).

Масоретский текст этого стиха такой עַל־גַּל שָׁרָשָׁיו יְסֻבָּכוּ בֵּית אֲבָנִים יֶחֱזֶה׃ (*«аль га́ль шораша́в йесубба́ху, бэйт авани́м йехэзэ́», в кучу (камней) его корни вплетаются, дом из камней он видит*). По справедливому замечанию советского и российского ученого Моисея Иосифовича Рижского, вторая часть этого стиха звучит непонятно. В греческом переводе 70-ти толковников вторая часть стиха передается так: ἐν δὲ μέσῳ χαλίκων ζήσεται, «среди же щебня он будет жить», в латинском переводе Вульгата — inter lapides commorabitur, «среди камней он будет оставаться», арамейский перевод, называемый Таргум, строит это предложение в виде вопроса: הַאֶפְשַׁר דְּעַל אַיְגַר שָׁרָשׁוֹהִי חָרְשִׁין בֵּית אַבְנַיָּא יְעַיֵּין׃ (*«hаэфша́р дэа́ль айга́р шорашо́hи хорши́н, бэйт авнайа́ йеайе́н» — разве возможно, что его корни в кучу вплетаются, они исследуют дом камней?*). Сирийский перевод Пешитта следует в точности за масоретским текстом: ܘܒܝܬܐ ܕܟܐܦܐ ܢܚܙܐ (*«увайта́ дхифэ́ нэхзэ́», и дом из камней он увидит*).

М. И. Рижский в труде «Книга Иова: Из истории библейского текста» предлагаются следующие исправления: вместо בֵּית («бэйт», дом) → בֵּין (*«бэйн», среди*), а вместо יֶחֱזֶה (*«йехэзэ́», он увидит*) → יִחְיֶה (*«йихйе́», он будет жить*). Последнее изменение для этого стиха предлагается также в известном

русскоязычном словаре библейского иврита А. Э. Графова[16]. Несмотря на подобное предположение, М. И. Рижский исправляет слово יֶחֱזֶה (*«йехэзэ́», он увидит*) на יֶאֱחֹז (*«йеэхэ́з», он будет держаться*) и в своем переводе как раз его и использует. В комментарии к этому стиху в переводе Российского библейского общества отмечается, что буквально этот текст можно понять, как *«между камнями выглядывает»*, нечестивец здесь сравнивается с каким-то вьющимся растением наподобие лианы[17]. Этот комментарий позволяет принять эмендацию: вместо בֵּית (*«бэйт», дом*) → בֵּין (*«бэйн», среди*), а последний глагол «он видит» оставить без изменений.

Французский перевод «Иерусалимская Библия», сделанный в середине XX века с учетом последних на то время достижений библейской науки, применяет обе предложенные эмендации: Ses racines entrelacées sur un tertre pierreux, il puisait sa vie au milieu des rochers, «Его корни вплетены в каменистый бугорок, он черпал свое существование из среды скал». Упомянутый выше ученый Марвин Поуп оставляет словосочетание בֵּית אֲבָנִים (*«бейт аваним», дом из камней*), но последнее слово стиха он меняет на יֹאחֲזוּ (*«йохазу́», они охватят*).

Как видно, разброс мнений среди авторов разных переводов этого стиха достаточно велик, но что точно можно принять как необходимое исправление текста этого стиха, так это замену буквы ת *«тав»* на ן *«нун софит»*, и тогда вместо формы слова *«дом»* בֵּית получится предлог בֵּין *«среди»*; вторая предложенная М. И. Рижским эмендация тоже допустима (вместо יֶחֱזֶה (*он увидит*) → יִחְיֶה (*он будет жить*), но и без такого изменения смысл стиха не сильно поменяется.

Отвечая Вилдаду, Иов рассуждает о величии Божием и, обращаясь уже к Богу, просит: «Оставь, отступи от меня, чтобы я немного ободрился» (Иов. 10, 20), прежде его исхода из земной жизни «в страну мрака, каков есть мрак тени смертной, где нет устройства, где темно, как самая тьма» (Иов. 10, 22). Масоретский текст последнего стиха звучит так:

---

[16] *Графов А.* Э. Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019. С. 153.

[17] Библия. Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество, 2017. С. 898.

אֶרֶץ עֵיפָתָה כְּמוֹ אֹפֶל צַלְמָוֶת וְלֹא סְדָרִים וַתֹּפַע כְּמוֹ־אֹפֶל: *«э́рец эйфа́та кемо́ о́фэль, цальма́вэт вэло́ сэдари́м, ватто́фа кемо-о́фэль»*. В масоретском тексте начало второго полустишия וְלֹא סְדָרִים можно перевести как «и нет устроений», однако в Септуагинте здесь стоит οὗ οὐκ ἔστιν φέγγος, «где нет света», и в связи с этим упоминаемый выше исследователь М. И. Рижский предлагает эмендацию: вместо סְדָרִים (*«сэдари́м», устроения*) — צָהֳרַיִם (*«цоhора́йим», полдень*) в значении «свет». Однако слово צָהֳרַיִם в Ветхом Завете обозначает именно «полдень» и нигде не употребляется в значении «свет». Таргум здесь также следует масоретскому тексту: וְלָא סִדְרֵי «вэла́ сидрэ́й». Так же поступает Вульгата: «et nullus ordo» и Пешитта: ܘܠܝܬ ܒܗ ܣܕܪܝܢ *«ула́йт баh сэдри́н», и нет в ней порядка*. Многие современные переводы также используют выражение «нет устроения», например английский перевод начала XVII века «Библия короля Иакова» (KJV): without any order; а также английские переводы середины XX века «Пересмотренная стандартная версия» (RSV) и конца XX века «Новая пересмотренная стандартная версия» (NRSV): and chaos.

Вышеупомянутый ученый Джон Грей замечает, что множественное число от слова סֵדֶר (*«сэ́дэр», порядок*) может значить последовательную смену дня и ночи, регулируемую солнцем. Интересный комментарий к этому стиху дают переводчики Российского библейского общества: «Некоторые комментаторы на основе сближения евр. седарим с араб. садира переводят это место иначе: “Где нет луча света”»[18]. Возможно, переводчики имели в виду слово سَدِرَ (*«са́дира», быть растерянным, ослепленным*). Джон Грей придерживается схожего с переводчиками РБО мнения, а также отмечает, что чтение Септуагинты φέγγος предполагает наличие в еврейском прототипе перевода Септуагинты либо слова נָהָר *«наhа́р»*, что кроме значения *«поток»* может также обозначать и «сияние», либо סְהָרִים (*«сэhари́м», небесные тела*), однако последнее слово встречается только в постбиблейском иврите, то есть языке, засвидетельствованном в рукописях, появившихся уже после составления библейских книг. Исходя

[18] Там же. С. 903.

из всего вышеизложенного, предложенная М. И. Рижским эмендация представляется неоправданной.

В заключение хочется попытаться ответить на вопрос, какими критериями можно руководствоваться православному христианину при анализе эмендаций или, может быть, даже самостоятельному их внесению в масоретский текст Ветхого Завета? Прежде всего, как указывалось выше, необходимо проверить, не погрешает ли новое чтение, полученное с помощью внесения эмендации, против святоотеческого толкования на это место священной книги. Применительно к Книге Иова может возникнуть возражение, что святые отцы толковали ее в переводе Септуагинты и Вульгаты, еврейский же ее текст был им недоступен (за исключением блаженного Иеронима Стридонского). Тем не менее согласие святых отцов в деле толкования Священного Писания обязательно надо учитывать вне зависимости от того, какой текст святые отцы использовали. Впрочем, не все стихи Книги Иова были истолкованы христианскими авторами, вообще, таких толкований достаточно мало по сравнению с толкованиями на другие ветхозаветные книги. В случае же понимания того, что новое, полученное с помощью эмендаций текста прочтение не противоречит святоотеческому пониманию Священного Писания, эмендацию можно принять как допустимое исправление масоретского текста при соблюдении следующих правил:

1) сравнение предложенной эмендации с текстом древних переводов Библии;
2) проверка соответствия нового текста контексту;
3) сравнение нового чтения с параллельными местами в других библейских книгах;
4) проверка употребления или отсутствия употребления предложенного в эмендации отрывка библейского текста в других текстах Священного Писания.

В целом при изучении библейского текста, как справедливо отмечал известный ученый Эмануэл Тов, надо помнить о том, что «процедура внесения эмендаций — один из наиболее субъективных аспектов библеистики вообще и текстологии в частности. В течение последних веков было предложено слишком много эмендаций, большинство из которых сегодня считаются необязательными... Необходима также разумная

доля самокритики в отношении ограниченности наших знаний, особенно в сфере языка <...> (во многих случаях возникновения проблем с пониманием библейского текста) исследователи не должны потворствовать своему желанию внести какую-нибудь эмендацию»[19].

[19] *Тов Э.* Указ. соч. С. 337.

ИСТОЧНИКИ

Библия. Синодальный перевод. М.: Издательство Летопись, 2016.

Библия. Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество, 2017.

תורה נביאים וכתובים Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1997.

מקראות גדולות (Раввинская Библия, том 1). Варшава: Типография р. Ицхака Гольдмана, 1864.

Aramaic texts from Qumran with Translations and Annotations / Ed. B. Jongeling, C. J. Labuschagne, A. S. van der Woude. Leiden: Brill, 1976. Vol. 1.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Septuaginta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Job: Introduction, Translation and Notes / Ed., transl. M. Pope. New Haven; London: Yale University Press, 2008. (Anchor Yale Bible; 15).

La Bible de Jérusalem en gros caractères. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

The Aramaic Bible. The Targums. Vol. 15. The Targum of Job / Ed. C. Mangan. Edinburgh: T&T Clarc, 1991.

The Bible Containing The Old And New Testament. Revised Standard Version. Glasgow: Harper Collins Publishers, 1993.

The Holy Bible Containing The Old And New Testament in the King James Version. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1995.

The Holy Bible. New Revised Standard Version. New York: OUP USA, 1992.

The Syriac Peshiṭta Bible with English Translation. Job / Ed. G. A. Kiraz, A. Juckel. Piscataway (NJ): Gorgias Press, 2016.

ЛИТЕРАТУРА

Графов А. Э. Словарь библейского иврит. М.: Текст, 2019.

Добыкин Д. Г. Введение в Ветхий Завет. СПб.: Издательство СПбДА, 2016.

Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. СПб.: Издание СПбДА, 1911. Т. 1.

Рижский М. И. Книга Иова: Из истории библейского текста. Новосибирск: Наука, 1991.

Скобелев М. А., Ткаченко А. А. и др. Иова книга // ПЭ. Т. 25. С. 322–344.

Словарь античности. М.: Прогресс, 1989.

Тихомиров Б. А. Богодухновенность // ПЭ. Т. 5. С. 442–447.

Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М.: Издательство ББИ, 2001.

Филарет Московский, свт. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Благовест, 2015.

Gray J. The Book of Job. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010.

The Book of Job: A new commentary / Ed. N. H. Tur-Sinai (H. Torczyner). Jerusalem: Kiryath Sepher. 1957.

Masoretic Text's Emendations of the Book of Job

Sergey Alexandrovich Vinogradov
Lecturer of the Moscow Theological Academy
einav1@ya.ru

FOR CITATION: *Vinogradov S.A.* Masoretic Text's Emendations of the Book of Job // Bogoslov. 2024. № 1 (1). P. 8–22. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.17.91.001

ABSTRACT This article discusses the linguistic phenomenon known as emendations — i. e. attempts to correct a damaged text based on certain conclusions drawn by researchers. As an example, it uses the corrections made to the Book of Job by various scholars as a case study, as the book is one of the most difficult books of the Old Testament to understand. The article describes the mistakes that occur during the copying process and the different types of emendations used to correct these errors. It also provides examples of these emendations in the biblical text and analyzes the acceptability of different types of corrections based on selected criteria, with strict adherence to patristic interpretation being considered most important. The significance of this study lies in its exploration of various approaches to working with the Holy Scriptures, ranging from a very liberal approach to one that defends the current text rigorously. As a result, it is not always clear to an Orthodox Christian reader how to properly interpret attempts to correct textual «dark places» or other passages from the Bible by translators. This article may be interesting for a wide range of readers, so all quotes from the Old Testament in Eastern languages have been written using simplified transcriptions.

KEYWORDS: emendation, conjecture, biblical translation, Canon 19 of the Council of Trullo, textual criticism of the Old Testament, Book of Job, Masoretic text, Ugaritic language

Патристический гуманизм: начало христианской пайдейи[1]

Бэр Иоанн, протоиерей
доктор богословия, региус профессор гуманитарных наук
Абердинского университета (Шотландия)
john.behr@abdn.ac.uk
https://orcid.org/0000-0001-8816-2386

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Бэр И., прот.* Патристический гуманизм: начало христианской пайдейи / Пер.: А. Е. Петров // Богослов. 2024. № 1 (1).
С. 23-46. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.54.89.002

АННОТАЦИЯ В статье, которая изначально была опубликована на английском как глава в сборнике, посвященном христианскому гуманизму, рассматривается понятие «пайдейя» в его христианском прочтении. На примере богословия видных древних святых — сщмч. Игнатия Богоносца, сщмч. Иустина Философа, сщмч. Иринея Лионского, отцов-каппадокийцев и др. — показано, что христианская пайдейя неотделима от христианской же антропологии, для которой сквозным является вопрос: что значит быть человеком и как им стать? Пояснением к библейскому повествованию о сотворении человека оказывается евангельское повествование о совершенном Человеке Христе, а также раннехристианское учение о Новом Адаме. Автор рассуждает о специфически христианском понимании страданий в жизни человеке и их глубинной связи с научением. Наконец, показана внутренняя логика, благодаря которой эллинская мудрость оказалась не только приемлемой, но и необходимой для Церкви Христовой.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: пайдейя, воспитание, образование, христианский гуманизм, антропология

[1] *Behr J.* Patristic Humanism: The Beginning of Christian Paideia // Re-Envisioning Christian Humanism: Education and the Restoration of Humannity / Ed. J. Zimmerman. Oxford, 2016. P. 19–32.

CC BY-NC 4.0 лицензия

«Слава Божия есть живущий человек»[2]. Эти слова, произнесенные св. Иринеем Лионским в конце II века, содержат, возможно, наиболее удивительное и, безусловно, выразительное определение человеческой личности. Вместо того чтобы рассматривать человеческое существо, которому неизменно предписано служить или прославлять Бога, св. Ириней говорит прежде всего о Боге, прославляющем человека как создание, которое оказывается не чем иным, как реальной славой Самого Бога. И даже выражение «живущий [или живой] человек», которое подразумевает св. Ириней, обозначает прежде всего мучеников![3] Хотя представления западного гуманизма о том, что значит быть человеком, а также система образования и воспитания, так называемая пайдейя [παιδεία — «воспитание, образование»], в которой эти взгляды были представлены, основаны на христианском гуманизме последних двух тысячелетий, имеет смысл обратиться к более раннему пласту этой традиции, чтобы понять, не содержатся ли в нем какие-либо важные идеи, которые на долгие годы оказались скрыты под спудом формализма традиции.

Взаимосвязь между Адамом и Христом — между тем, кто был создан «по образу и подобию» Божию (Быт. 1, 26), и Тем, Кто является «образом Бога невидимого» (1 Кол. 1, 15),— в течение долгого времени определяла направление христианской богословской мысли. Более поздние поколения восприняли идею человеческого существа как созданного «по образу» в качестве указания на различные качества человеческого существования, а «по подобию» — на то, что должно быть достигнуто в процессе «освящения» или «обожения». Некоторые из наиболее интересных ранних размышлений об образе Божием сохранились у авторов из Малой Азии и Сирии, которые, следуя традиции любимого ученика Господа — св. Иоанна Богослова, описывали статус человеческой личности как то, что само по себе должно быть достигнуто.

Отправной точкой для подобных размышлений, как и следовало ожидать, служили начальные главы Книги Бытия. Рассказ о творении в первой главе начинается с перечисления

---

2 *Irenaeus Lugdunensis.* Adversus haereses. IV 20. 7.

3 Ср.: *Behr J.* Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity. Oxford, 2013. P. 198–203.

повелений, который Бог обращает к творению: «Да будет свет. И стал свет. Да будет твердь… Да соберется вода, которая под небом… Да произрастит земля зелень… Да будут светила на тверди небесной… Да произведет вода пресмыкающихся… Да произведет земля душу живую»,— и так далее. Чтобы привести все эти творения в жизнь, оказывается достаточно одного божественного повеления: «Да будет!» (лат.: fiat) — «и стало так, и [это было] хорошо». Провозглашая приведение всех этих творений в существование одним лишь словом, Бог затем объявляет о Своем собственном замысле, но не посредством указания, а в сослагательном наклонении: «И сказал Бог: сотворим человека [ἄνθρωπος] по образу Нашему по подобию Нашему»[4]. Ясное намерение и деяние Бога состоит в том, чтобы создать человека по Своему образу и подобию. Сотворение человека является деянием Божиим и единственным актом творения, который Он тщательно обдумал. Оно является Божественной целью и решением и, что самое важное, оказывается единственным действием Божиим, которое не сопровождается завершающей формулой «и стало так».

Далее этот Божественный замысел раскрывается в повествовании евангелиста Иоанна. Взаимосвязь между Евангелием от Иоанна и первой главой Книги Бытия весьма наглядно проявляется в том, что ап. Иоанн намеренно подражает начальным стихам Библии в словах, которые открывают пролог его сочинения: «В начале…». Но есть и другая перекрестная отсылка, менее известная, но гораздо более глубокая, которая обладает большей ценностью для нашей темы. Евангелие от Иоанна начинается с того самого эпизода, где апостолы Матфей, Марк и Лука завершают свой рассказ. В повествовании синоптиков только в самом конце, когда слова Священного Писания открывают свой смысл, когда становится ясно, что пророк Моисей, как и все пророки, говорил, каким образом надлежит Сыну Человеческому пострадать, чтобы войти в Свою славу, и когда преломляется хлеб — в этот момент ученики наконец-то узнают Христа и понимают, Кто Он есть; и тотчас же Христос скрывается от их глаз (ср.: Лк. 24, 13–35). Но имен-

[4] Быт. 1, 26 по Септуагинте — по тому варианту библейского текста, который, несомненно, читали святые отцы.

но с описания этих событий и берет свое начало Евангелие от Иоанна. После пролога повествование переходит к св. Иоанну Предтече, который встречает подходящего к нему Иисуса Христа восклицанием: «Вот Агнец Божий» (Ин. 1, 29). Далее, когда апостол Филипп говорит апостолу Нафанаилу: «Мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророках», Христос говорит ему: «Увидишь больше сего» (Ин. 1, 44–51). Евангелие апостола Иоанна, названного в ранней Церкви Богословом, раскрывает перед нами то же самое служение Христа, но исходя из божественной перспективы. Апостол Иоанн уже не просто рассказывает историю Иисуса Христа, но приводит истолкование Его служения в богословских терминах, опираясь на образы Священного Писания.

В своем Евангелии апостол Иоанн с самого начала изображает Христа как Господа Всевышнего. Христос неоднократно говорит Своим ученикам, что Он пришел свыше, с небес, от Отца, в то время как они — снизу, от земли. Из этого следует, что, если Христос идет на крест, он поступает добровольно, а значит, Его вознесение на кресте является Его возведением в славу. Будучи с самых первых слов этого Евангелия изображен Агнцем Божиим, Христос был распят, как и следовало ожидать, в тот момент, когда агнец заколается в храме, а не на следующий день, как сообщают об этом другие евангелисты. И Его распятие в этом случае изображено иначе: Он не покинут всеми, ведь Его Матерь и любимый ученик находятся рядом, а Его слова не являются воплем оставленности, как это представлено в других Евангелиях. Напротив, после препоручения Своей Матери любимому ученику Христос произнес с исполненным величия достоинством: «Совершилось!», и затем «преклонив главу, предал дух» (Ин. 19, 30). «Совершилось» означает вовсе не то, что сразу приходит нам на ум,— что Его земное служение в этот момент подошло к концу, но скорее что начатый в первых главах Книги Бытия замысел Самого Бога, состоящий в том, чтобы создать человеческое существо, теперь завершился. Это невольно подтверждается в словах, которые, согласно Евангелию от Иоанна, несколькими стихами ранее произносит Понтий Пилат: «Се, Человек [ἄνθρωπος]!» (Ин. 19, 5). Создание человеческого существа было Божественным деянием: об этом замысле Он сообщил в начальных стихах Священ-

ного Писания и осуществил в его последних разделах. Страсти Христовы ознаменовали завершение Божественного деяния, и Бог-Творец теперь упокоился от Своего труда в гробнице во время благословенной Субботы. Богослужебное песнопение, возникновение которого относят к самым первым столетиям новой христианской эры и которое исполняется в Великую Субботу, во время покоя от Распятия до Воскресения, наиболее точно раскрывает эту тему:

Сей день таинственно / прообразовал великий Моисей, говоря: / «И благословил Бог день седьмой, / ибо это — благословенная суббота. / Она — упокоения день, / в который почил от всех дел Своих / Единородный Сын Божий. / Через промыслительную смерть плотию упокоившись / и вновь вернувшись к тому, чем был через воскресение, / Он даровал нам вечную жизнь, / как единственно благой и человеколюбец [буквально: любящий человека — ἄνθρωπος]»[5].

Замысел Божественного деяния, о котором было провозглашено в самом начале, в результате оказался осуществлен Тем, Кто является Богом и человеком. Для любого другого элемента творения было достаточно всего лишь Божественного повеления fiat — «да будет!». Но для того, чтобы привести в жизнь человеческое существо, требуется наличие среди нас того, кто может провозгласить свое собственное «да будет».

У нас есть возможность узнать, каким образом этот аспект рассматривался в сочинениях следующего поколения церковных авторов из Сирии и Малой Азии, родины евангелиста Иоанна[6]. Сщмч. Игнатий, епископ Антиохийский, на пути к своей мученической кончине в Риме делает поразительное заявление. Пока его под конвоем перевозили в Рим, где ему предстояло подвергнуться мучениям за веру, он адресовал христианам этого города послания, в которых умолял их не вмешиваться в предстоящий судебный процесс, а также не пытаться

[5] Тропарь 6-го гласа на «Слава» стихир «на хвалите» канона на утрени Великой Субботы.

[6] Несмотря на все острые дебаты последнего столетия, неоспоримая уверенность раннего предания о том, что св. Иоанн, любимый ученик Господа, написал свое Евангелие в Эфесе, вновь обрела аргументированную поддержку, см.: *Hill C.* The Johannine Corpus in the Early Church. Oxford, 2004; *Bauckham R.* Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony. Grand Rapids (WI), 2006. P. 412–462.

сохранить его в живых любым доступным им способом: например, с помощью взятки властям или пытаясь уговорить его публично отречься от веры. Его странствие медленно, но верно приближалось к страшному мучению, но он принимал свою участь с радостью, восклицая: «Лучше мне умереть за Иисуса Христа, нежели царствовать над всею землею. Его я ищу, за нас умершего. Его желаю, за нас воскресшего. Родовые муки настигли меня: потерпите меня, братья! Не препятствуйте мне жить, не желайте мне умереть… Не удерживайте меня на пути к чистому свету: добравшись туда, я стану человеком [ἄνθρωπος ἔσομαι]. Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего»[7].

Перед нами весьма волнующие и, по всей видимости, парадоксальные высказывания: «не желайте мне умереть», изыскивая способ избавить меня от грядущих мучений; «не препятствуйте мне жить», удерживая меня от мученичества! В этом случае смерть становится решающим моментом, который оказывается не концом, а началом. Сщмч. Игнатий сам пребывает в страдании, которое сопровождает муки рождения. Его приближающееся мученичество оказывается его рождением, оно будет событием, в котором он станет наконец «человеком». Стать человеком подразумевает обретение человечества в состоянии Христа, Которого сщмч. Игнатий именует «совершенным человеком»[8] и «новым человеком»[9]. Мученичество предполагает уподобление Христу, поскольку собственная смерть Христа и воскресение знаменуют собой новое человечество. По этой причине этот мученик из Антиохии обращается ко Христу как к «свидетелю [μάρτυρος] верному, первенцу из мертвых» (Откр. 1, 5), Он есть «Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания Божия» (Откр. 3, 14).

Благодаря принятию мучений, через отдание своего собственного повеления «да будет!», таким образом возвращаясь через свою смерть обратно в землю, чтобы превратиться вновь в глину, сщмч. Игнатий станет человеком. Столь же поразительное понимание того, что означает быть человеком, представлено в «Послании ап. Варнавы» II в., в котором можно встретить

---

7 *Ignatius Antiochenus.* Epistula ad Romanos. 6–7.
8 *Idem*. Epistula ad Smyrnaeos. 4. 2.
9 *Idem*. Epistula ad Ephesios. 20. 1.

наиболее лаконичное и глубокое определение человеческой личности. Вместо того чтобы, как мы уже привыкли, определять человеческое существо в понятиях рациональной способности или «личностного» бытия, автор «Послания» делает акцент на нашем существовании в виде земли в руках Божиих: «Ибо земля страждущая означает человека»[10]. Несомненно, здесь подразумевается рассказ о творении Адама во второй главе Книги Бытия, где говорится, как Бог берет прах земной и придает ему форму человека. Однако было бы в высшей степени опрометчиво не воспринимать это «страдание» земли как то, что мы претерпеваем на протяжении нашей земной жизни, достигающей своей кульминации, как и подобает, в возвращении к земле.

Из этих размышлений, восходящих к отдельным раннехристианским сочинениям, в которых раскрывается вопрос, что означает быть человеком и каким образом мы им становимся, проистекают два направления в дискуссии: страдание и научение, которые следовало бы рассмотреть более подробно. Связь между страданием и научением (греч. глаголы πάσχω и μανθάνω), безусловно, напоминает нам о древних греках: только благодаря страданию, то есть через жизненный опыт, мы по-настоящему учимся. Но христианская традиция предполагает, что только таким образом мы становимся человеческим существом: вся наша жизнь, как и все то, что мы усвоили в ней, является παιδεία — то есть образованием и воспитанием, благодаря которым мы становимся людьми[11].

СТРАДАНИЕ И СМЕРТЬ

Сщмч. Ириней Лионский не просто утверждает, что слава Божия является живущим (живым) человеком — то есть мучеником, но предлагает дальнейшие размышления относительно того, почему

[10] ἄνθρωπος γὰρ γῆ ἐστιν πάσχουσα (*Barnaba.* Epistola catholica. 6. 9).

[11] См: *Behr J.* Becoming Human: Meditations on Christian Anthropology in Word and Image. Crestwood (NY), 2013; *Idem.* The Mystery of Christ: Life in Death. Crestwood (NY), 2006.

домостроительство творения было устроено именно таким образом. Если рассмотреть эту проблему иначе, можно задаться вопросом: почему если целью Бога являлось создание живых человеческих существ, Бог не сделал только это? Почему Бог просто не сказал: «Да будут человеческие создания», чтобы так и было? Почему Бог был «терпелив» по отношению к человеческому роду, сотворенному из земли и подвластному времени, как об этом известно из опыта разнообразных Его благодеяний, и почему «начало» — Христос — пришел только «в конце»[12]? Сщмч. Ириней приводит разнообразные доводы, почему этот, казалось бы, «окольный» путь был необходим[13]. В частности, он утверждает, что Адам и Ева, которых он изображает младенцами в раю, должны были возрастать, чтобы достигнуть совершенства — то есть полноты человеческого бытия, к которому они призваны Богом. Ведь, например, мать могла бы давать новорожденному младенцу вместо молока сразу мясо, но оно не принесло бы ему никакой пользы. Точно так же и Бог мог бы с самого начала даровать нам полноту пребывания в Его жизни и существовании — но в таком случае мы были бы не в состоянии воспринять этот величественный дар, не будучи подготовлены посредством научения в опыте. Новорожденный младенец хоть и обладает сформированными конечностями, но ему необходимо упражняться (в том числе — падать), чтобы научиться ходить и бегать; так и творение нуждается в упражнениях ради научения добродетели, чтобы его представители смогли получить участь в нетварной жизни Бога, поскольку эта жизнь, как мы уже могли понять, является существованием в самоотверженной любви.

Далее он делает предположение, что эта божественная пайдейя связана с различными видами знания. Одни знания приобретаются через слушание, представляя собой просто способ сбора информации; другие же обретаются только бла-

[12] *Irenaeus Lugdunensis.* Adversus haereses. I 10. 3; см: *Behr J.* Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement. Oxford, 2000. P. 34–85; *Idem.* Irenaeus... P. 144–162.

[13] Дальнейший ход его рассуждений — см.: *Irenaeus Lugdunensis.* Adversus haereses. IV 37–39; ср.: *Behr J.* Asceticism and Anthropology... P. 116–127; *Idem.* Irenaeus... P. 192–198.

годаря опыту, как, например, те, которые позволяют считать нечто сладким. Кроме того, св. Ириней замечает: как тот, кто утратил свое зрение, но затем обрел его снова, будет гораздо более ценить свою обретенную возможность видеть по сравнению с теми, кто не знает, каково это — быть слепым, точно так же и мы станем дорожить жизнью только через нашу смертность, переживая ее в опыте нашего отдаления (или апостасии — «отступничества») от Бога, познавая, что мы не имеем жизни в самих себе, но таким образом зависим от Бога. Наш опыт смерти убеждает в этом именно таким способом, так что мы никогда не сможем его полностью понять иначе, что придает этому вопросу экзистенциальную глубину, задевая само наше нутро, а не просто беспокоя наш разум. Нам предстоит на своем опыте узнать, каково это — быть слабым, если мы только хотим познать силу Божию, ибо, как утверждает Сам Христос, наглядно показав на собственном примере: «Сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12, 9).

В качестве аналогии, помогающей понять мудрость замысла Божия, св. Ириней обращается к библейской истории пророка Ионы[14]. Бог повелел киту проглотить Иону не для того, чтобы погубить его, но чтобы предоставить пророку возможность научиться. Пребывая во чреве китовом три дня и три ночи, а затем неожиданно оказавшись выброшенным на берег, Иона осознал себя слугой Господа, сотворившего небо и землю. Таким образом, св. Ириней приводит своих слушателей к мысли, что согласно заранее подготовленному плану спасения, приоткрытому в знамении Ионе, Бог с самого начала допустил, что человеческий род будет проглочен «великим китом». Бог поступил так опять же не для того, чтобы род человеческий погиб, но чтобы люди, однажды обретя спасение, таким образом узнали бы, что они не обладают жизнью в самих себе или благодаря себе самим. Напротив, им следует познать Бога как Творца, а самих себя — сотворенными созданиями, чья жизнь и существование зависят только от Бога — и вот, наконец, они желают их обрести. Согласно этому провиденциальному за-

[14] Подробнее о понимании свт. Иринеем образа прор. Ионы — см.: *Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses. III 20; *Behr J.* Asceticism and Anthropology... P. 43–52; *Idem*. Irenaeus... P. 158–162.

мыслу, род человеческий получает возможность узнать о своей собственной слабости, но одновременно в ней же познает и величие Божие, Который преобразует смертное в бессмертное, а подверженное порче — в нетление (ср.: 1 Кор. 15, 53). По этой причине Иона оказывается знамением как погибающего рода человеческого, так и Спасителя, ведь именно Своей смертью Христос победил смерть.

В заключение сщмч. Ириней дополняет сказанное утверждением, что только таким способом могут быть сотворены существа, которые могут свободно отвечать Богу любовью, могут «прилепиться» к Нему в любви и в любви обрести участь в Его существовании. Любой другой подход мог привести к появлению исключительно «неразумных животных», которые не были бы в состоянии ничего совершать свободно или самостоятельно, но действовали исключительно механически, по чертежу — иными словами, были бы просто автоматами[15]. Затем он делает весьма шокирующий вывод, замечая, что если мы пренебрегаем всем этим, прежде всего — необходимостью опытного познания собственной слабости, то мы «убиваем в себе человека»[16].

Исходя из того, что мы уже знаем, можно также утверждать, что если замысел Божий состоял в том, чтобы создать человеческих существ, которые могли бы стать сопричастными Его жизни, то это подразумевает, что они сами по себе должны научиться достигать подобного соучастия. Бог не может создать несотворенное существо, но Он может создать существо, которое сможет достичь сопричастности нетварной жизни — именно той, которую Христос показал как жертвенную любовь: когда само творение научается с помощью всех возможных способов, которые мы уже внимательно изучили,— а в конечном итоге и через смерть — самому жить жертвенно (а такая божественная добродетель подразумевает в долгосрочной перспективе научение, педагогику). Благодаря этой жертвенной жизни творение выбирает свободно существовать как человеческое создание и обосновывает это бытие и существование в акте свободы, чтобы жить той же самой жизнью в любви, которой

[15] *Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses. IV 37. 6.
[16] Ibid. IV 39. 1.

является Сам Бог. Творение вступает в эту несотворенную жизнь как человеческое существо, только когда дает свое собственное повеление «да будет»!

Вслед за ап. Павлом св. Ириней описывает этот переход как движение от оживления к одухотворению[17]. Если первый Адам был оживлен дыханием жизни, то последний Адам соделался живоначальным Духом, залог которого дается крещеным в качестве первого ощущения полноты животворящей силы Духа. Этот дар уже сейчас представляет христиан как просвещенных Духом — по мере того как они начинают умерщвлять желания плоти, чтобы, в свою очередь, начать новую жизнь в дарах Духа: любви, радости, мире, долготерпении, благости, милосердии, вере, кротости, воздержании (Гал. 5, 22–23). А когда они испустят последний вздох, то возвращение залога, который разжигал их искрой новой жизни, вспыхнет в полноте животворящей силы Духа посредством нашей реальной смерти и воскресения во Христе, по слову апостола: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15, 44). Или, как сказано в псалме 103 [104], 29–30,— так называемом «гимне творению», возможно, более древнем, чем рассказ первой главы Бытия: «Отнимешь дух их — умирают и в персть свою возвращаются; пошлешь дух Твой — созидаются». Творение окончательно и полностью возникает через смерть — именно так «говорит Аминь, свидетель верный и истинный», что Христос есть «начало создания Божия» (Откр. 3, 14).

Итак, мы возвращаемся в прах, чтобы стать сотворенными Богом. Возможно, в этот момент мы сможем увидеть движение от рассказа о творении из первой главы Книги Бытия, где Бог извещает о Своем замысле создать человека по Его образу, к повествованию о творении из второй главы, где Бог берет прах земной и образует из него человека. Ведь в подлинном смысле мы не начинаем свое странствие как глина, но, безусловно, в состоянии глины все мы его заканчиваем. Для христиан, решивших раз и навсегда посвятить себя в Таинстве Крещения умиранию в Адаме и жизни во Христе, жизнь после этого является «научением умиранию», а тем самым — нау-

[17] Ср.: 1 Кор, 15. 44–48; *Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses. V 1–15 (особенно: V 12); *Behr J.* Irenaeus… P. 149–158.

чением жить: «Нас почитают умершими, но вот, мы живы» (2 Кор. 6, 9). Тем не менее до тех пор, пока они реально не умрут и не лягут во гробах, они застигнуты в состоянии первого лица. Я могу лишь сказать: «Не правда ли, я ведь достойно сегодня умер для самого себя?» Это ведь все еще по-прежнему я, кто действует, кто изучает, каким образом позволить уйти всему, что имеет отношение к моей личности, научаясь становиться землей, или глиной, или даже плотью, с сердцем во плоти, а не из камня (ср.: Иез. 36, 26). До тех пор, пока я не возвратился к праху, все еще существует «я», которое делает это, умирая для самого себя. Или когда, с другой стороны, я окончательно превращусь в прах земной, тогда перестану действовать. Тогда и только тогда я наконец-то испытаю свою полную и абсолютную хрупкость и слабость; тогда я окончательно смогу ощутить себя плотью. И поэтому только тогда Бог, чья сила совершается в слабости, может наконец-то стать Творцом: взяв прах земной, в который я теперь превратился, и смешав его со Своей силой, Он наконец-то создаст истинное, живое человеческое существо, славу Божию.

То, что было исполнено во Христе, теперь достигается в тех, кто последовал за Ним, в тех, кто отныне в Нем «использует» смерть вплоть до финальной точки превращения в глину в Его руках,— непосредственным и явным примером этого служат мученики[18]. Всеми этими способами была достигнута заявленная в первых главах Книги Бытия цель Бога — сотворить человека. Переход от первого рассказа о творении ко второму, где Бог берет прах земной, обнаруживает наш переход от данности нашего существования к нашему творению Богом через смерть, что означает рождение в живое человеческое существо, примером чего служит мученичество сщмч. Игнатия. Через смерть и превращение в почву мы переносимся во второй рассказ о творении, где Бог берет землю и формирует из нее ἄνθρωπος — живое человеческое существо, славу Божию.

[18] По теме «использования» смерти см.: *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sancta. 61.

НАУЧЕНИЕ

Согласно апостолу Варнаве, «земля страждущая означает человека». Однако для того, чтобы страдания оказали помощь нашей трансформации в человечество, необходимо другое направление в научении, о котором мы упомянули раньше, подразумевающее получение знаний весьма специфическим способом: нам необходимо научиться видеть все находящимся в руках Божиих, чтобы не быть всего лишь слепыми неразумными животными, но созданиями, которые способны дать собственное повеление «да будет». Таким способом мы возрастаем над самими собой и нашим непосредственным окружением — для того, чтобы обладать более свободной, широкой и возвышенной перспективой относительно того, чем является наша жизнь и что означает быть человеком.

Научение необходимо для того, чтобы превратить страдание, которое является общей участью как мужчин, так и женщин, в творческий процесс, благодаря которому мы становимся людьми. Предельно понятное изложение этого взгляда представлено у свт. Григория Назианзина, который, подобно евангелисту Иоанну, именуется в ранней Церкви еще одним Богословом: «Полагаю же, что всякий, имеющий ум, признает первым для нас благом обучение [παίδευσις], и не только сию благороднейшую и нашу ученость, которая, презирая все украшения и плодовитость речи, принимается за единое спасение и за красоту умосозерцаемую, но и ученость внешнюю, которой многие из христиан, по худому разумению, гнушаются как предательской, опасной и удаляющей от Бога. Небо, землю, воздух и все, что на них, не должно презирать за то, что некоторые ошибочно прилепились к ним и вместо Бога воздали им божеское поклонение. Напротив того, мы, воспользовавшись в них тем, что удобно для жизни и наслаждения, избежим всего опасного и не станем с безумцами творение восславлять, противопоставляя Творцу, но от создания будем заключать о Создателе, как говорит божественный апостол: “Пленяем всякое помышление в послушание Христу” (2 Кор. 10, 5). Также об огне, о пище, о железе и о прочем нельзя сказать, что какая-либо из этих вещей сама по себе или всего полезнее, или всего вреднее, но это зависит от желания тех, кто использует их. Даже между

пресмыкающимися гадами есть такие, что мы примешиваем их яд в целебные составы. Так и в науках мы заимствовали то, что имеет отношение к исследованию и умозрению [τὸ μὲν ἐξεταστικόν τε καὶ θεωρητικὸν ἐδεξάμεθα], но отринули все то, что ведет к демонам, к заблуждению и во глубину погибели. Мы извлекали из них полезное даже для самого благочестия, через худшее научившись лучшему и немощь их обратив в твердость нашего учения. Посему не должно унижать обучение, как предлагают некоторые, а, напротив того, надо признать глупыми и невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве»[19].

В этом отрывке из надгробного слова, посвященного свт. Василию Великому, свт. Григорий описывает их совместную жизнь, особенно в золотую пору обучения в Афинах — интеллектуальном центре античного мира. После возвращения из Афин, где они провели несколько лет, свт. Василий и свт. Григорий сделали то, что подобало образованным людям знатного происхождения того времени: отправились вместе в уединение, чтобы посвятить себя более плодотворному обучению. Там они изучали труды Оригена, который вдохновил их на более утонченное понимание христианства, так что они составили компиляцию из самых любимых отрывков из его сочинений, собрав их под общим названием «Филокалия».

У нас есть уникальные свидетельства о том, каким был процесс обучения у Оригена, благодаря сохранившемуся письму самого Оригена к свт. Григорию (впоследствии известного как свт. Григорий Чудотворец) до того, как он стал учеником Александрийского богослова, а также благодарственному слову свт. Григория к Оригену за полученное у него образование. Свт. Григорий Чудотворец принес христианство в Каппадокию и наставил в нем дедушку и бабушку свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского. Письмо Оригена к свт. Григорию дошло до нас благодаря составленному двумя святителями сборнику «Филокалия». В свою очередь, свт. Василий тоже написал

[19] *Gregorius Nazianzenus.* Oratio. 43. 11.

трактат «К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений».

В письме к свт. Григорию Ориген приводит библейский образ, который впоследствии стал общепринятым аргументом в пользу обоснования использования языческой греческой культуры, а именно рассказ об израильтянах, которые обокрали египтян. Ориген начинает свою речь с побуждения юного свт. Григория к усердным занятиям. По мнению своего учителя, свт. Григорий уже обладает врожденными способностями, достаточными для того, чтобы стать знатоком римского права или греческой философской традиции, однако далее автор письма замечает: «Но я желал бы, чтобы ты воспользовался всею силою своего прирожденного дарования в последней цели для христианства; ради этого я хотел бы, чтобы ты по возможности взял и из философии Эллинов то, что может служить для христианства как бы общеобразовательными наукам или пропедевтикой, и из геометрии и астрономии то, что может быть полезным для изъяснения священных писаний, чтобы то, что сыны философов утверждают относительно геометрии, музыки, грамматики и риторики и астрономии, как вспомогательных для философии, мы могли сказать и о самой философии по отношению к христианству»[20].

Другими словами, все человеческие знания, применяемые в любых областях, могут быть адаптированы и для богословия: подобно тому как базовые дисциплины грамматики, риторики, геометрии, астрономии и музыки обычно подготавливают учащегося к изучению философии, так и все эти дисциплины, включая саму философию, должны состоять на службе у богословия. Ведь, как утверждалось в Средние века, теология — царица наук. Далее Ориген в подтверждение этой точки зрения приводит пример из Священного Писания: «Может быть, на нечто в таком роде намекает написанное в книге Исход от лица Божия, что повелено было сынам Израилевым просить у соседей и у живущих с ними “сосуды серебряные и золотые и одежды” (Исх. 11, 2; 12, 35), чтобы, обобрав египтян, они получили материал для изготовления взятого на служение Богу. Ибо из того, что сыны Израилевы похитили у египтян, было

[20] *Origenes*. Philocalia. 13.

устроено то, что находится во святом святых: кивот с крышкой, и херувимы, и очищение, и золотой сосуд, в котором сохранялась манна — хлеб ангелов; это, вероятно, сделано было из наилучшего золота египтян».

Затем Ориген продолжает, предполагая, что из золота второго сорта были сделаны светильники, из золота третьего и четвертого сорта — другие предметы, и т.д. Эта картина кражи у египтян впоследствии становится образом способа, посредством которого христиане обычно использовали самое лучшее из того, что мир сей мог им предложить,— а именно пайдейю, с помощью которой мы умеем понимать более отвлеченные понятия и владеем нашим понятийным аппаратом в подходящей форме, воспринимая все это и обращая для христианских целей.

В своей «Благодарственной речи Оригену» свт. Григорий Чудотворец приводит очень трогательную картину Оригена как учителя, а также всего процесса обучения, который тот предлагал своим ученикам. Он охватывал весь спектр человеческого знания и познаний в области математики, геометрии, астрономии, космологии, физиологии и прежде всего философии и литературы. При этом труды философов изучались целиком, а не просто в виде отдельных фрагментов из тех сочинений, с которыми учитель был согласен. Аналогичным образом изучались и все направления в литературе, при этом Ориген заботился о том, чтобы его ученики умели ориентироваться в предлагаемом материале, отличая правильное от неправильного, истину от заблуждения; все обучение было нацелено на то, чтобы отточить их критическое чутье, их навыки размышления и понимания. Он прикладывал все усилия, чтобы ученики умели самостоятельно обращаться с источниками. Вместо того чтобы просто передавать своим ученикам информацию или отвечать на их вопросы, его цель состояла в том, чтобы научить их думать.

«Поэтому для меня не было ничего запретного, ибо не было ничего сокровенного и недоступного. Но я имел возможность получить знание о всяком учении, и варварском и эллинском,

из области таинственной или из государственной жизни, и о божественном и о человеческом»[21].

И уже после того, как ученики овладевали все этими знаниями, они обращались к Священному Писанию, теперь уже понимая, как нужно читать и понимать литературу, какие учебные навыки необходимы, чтобы быть готовыми соприкоснуться со Словом Божиим в зачастую непонятных и загадочных словах Писания. Именно об этом и говорит свт. Григорий Богослов, когда замечает, что из изучения светской литературы он вместе со свт. Василием воспринял «правила исследования и умозрения».

Такое обучение было не просто родом интеллектуальной деятельности. Ориген участвовал в духовном воспитании своих слушателей, так что не представляется возможным разделить эти два аспекта единой пайдейи. Недостаточно было просто уметь рассуждать на какую-либо тему, скорее учащийся должен был стремиться, как вспоминал свт. Григорий, достичь «практического выполнения тех вещей, которые тот высказывал»: «С другой стороны, он не менее учил быть благоразумным, именно чтобы душа моя была обращена к самой себе и чтобы я желал и стремился познать самого себя. Это действительно самая прекрасная задача философии, которая именно приписана и преимущественнейшему из пророческих духов, как мудрейшее повеление: “познай самого себя”. А что это действительно задача благоразумия и что это есть божественное благоразумие, правильно сказано древними, так как в действительности божественная и человеческая добродетель одна и та же, поскольку душа упражняется в том, чтобы видеть себя самое как бы в зеркале, отражает в себе божественный ум, если оказывается достойною этого общения, и отыскивает некоторый неизреченный путь к этому обожению»[22].

Такой акцент на литературе и словах не случаен. Ориген воспитывал своих учеников с помощью слов — таким образом, чтобы они в полной мере осознавали их силу: именно λόγος отличает нас от диких животных; именно через λόγος мы становимся людьми; именно λόγος объединяет нас с Богом; именно

[21] *Gregorius Thaumaturgus*. In Origenem oratio panegyrica. 15. 182.
[22] Ibid. 11. 141–142.

через λόγος мы общаемся друг с другом; именно с помощью своих слов учитель проводит обучение, а духовный наставник — руководит; слова заслуживают доверия благодаря образу жизни того, кто их произносит, и только такие слова убеждают нас в его добросовестности.

Принимая во внимание эту важность слов, наша величайшая задача как человеческих существ состоит в изучении искусства слова. Как замечает свт. Григорий: «Ибо слово человеческое ... многообразное в своих софизмах и острое, проникает в уши, чтобы наложить свой отпечаток на ум, и настраивает его в свою пользу и, кого раз захватит, склоняет любить его, как истинное»[23].

Такой акцент на словах действительно важен. Когда свт. Григорий Богослов и свт. Василий, наряду со свт. Иоанном Златоустом, стали почитаться в XI веке как «Три святителя» (обозначение свт. Василия, свт. Григория Богослова и свт. Григория Нисского как каппадокийцев — традиция, возникшая в научной среде в XIX века), они прославлялись в качестве наглядных примеров владения риторическим мастерством. Это было связано с получившим широкое распространение возрождением интереса к риторике, к силе слова. Праздник Трех святителей («Собор трех святителей») был задуман как торжество ораторского искусства/риторики, как праздник слов. Три святителя являют собой пример подлинной риторики, для которой на первом месте стоит не только стиль, но содержание; они полагали, что человеческим языком можно выразить Слово Божие, и воплотили это в своей жизни. Риторика понималась византийцами как сакральное искусство, имеющее отношение к священной вселенной человека. Они даже именовали риторику μυστήριον — мистерией, или, скорее, таинством: нам суждено стать ее служителями, находить нужные слова для Слова, передавать Слово Божие посредством человеческого языка[24]. Чтобы уметь использовать слова для передачи не только наших собственных мыслей, но Слова Божия и при этом дать возможность Слову преображать наше понимание, а через него — и всю нашу жизнь, требуется весьма дисциплинированный

[23] Ibid. 13. 155.

[24] См.: *Kustas G. L.* Studies in Byzantine Rhetoric. Thessaloniki, 1973.

ум и в высшей степени образованная личность. Византийцы полагали, что достижение этой цели требует целостной пайдейи — всестороннего образования и воспитания.

Эта важность слов, а в этой связи — и литературы, особенно Священного Писания, возвращает нас к началу нашего повествования — различию между Евангелием от Иоанна и синоптиков. Согласно синоптическим Евангелиям, ученики не понимают, кем был Христос до того самого момента, когда после Его Страстей сбылись слова Писания и был преломлен хлеб, — тогда они узнали Господа как того, чьи Страсти были предсказаны в Писании, и встретились с Ним в преломлении хлеба. И, как мы уже заметили, именно с этого раздела начинает свое повествование Евангелие от Иоанна: «Вот Агнец Божий» — восклицает св. Иоанн Креститель в самом начале (Ин. 1, 45), за ним следует Филипп, говорящий Нафанаилу: «Мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки» (Ин. 1, 45). Покрывало снято с библейского текста (ср.: 2 Кор. 3, 12–4; 4), и его значение ныне открылось. И после такого вступления евангелист Иоанн понимает, что Христос был не просто предан смерти (как у синоптиков, у которых говорится, что ученики в страхе бежали), но с самого начала, будучи Всевышним Господом, Он добровольно пошел на смерть, а Его любимый ученик остался у подножия Креста.

Аналогичным образом, в процессе осмысления самих себя и мира в этом свете, когда мы избегаем превращения в субъект действия сил слепой судьбы или перестаем разделять представления о неизбежной абсурдности наших страданий и смерти, мы в состоянии дать свое собственное повеление: «Да будет!» Это библейское измерение нашей встречи со Христом требует от нас познаний в мастерстве слова, подразумевая, что мы, как говорит свт. Григорий, изучаем «правила исследования и созерцания», чтобы обнаружить то, что лежит за формой слов, чтобы найти смысл, лежащий в основе нашего опыта страдания, открывая в нем пайдейю. Это образование смягчает нас, делая податливой глиной в руках Божиих, Который формирует из нашей грязи живую плоть с плотяным, а не с каменным сердцем. Благодаря «хищению у египтян» все направления классической пайдейи были подчинены силе Слова Божия в контексте нового,

ясного, глубокого и всеохватывающего измерения создания человека по образу и подобию Бога.

Следует отметить еще один аспект этого «хищения у египтян», который является обратной стороной этого происшествия, состоящий в том, что ранние христиане могли, в свою очередь, ретроспективно видеть Христа как Того, Кто действует во всем. Первым автором, который обращался к этой тематике, был мч. Иустин Философ, чье служение было связано с Римом в середине II века. Он полагал, что Слово Божие присутствует во всем творении как «осеменяющее Слово» (λόγος σπερματικός), Которое разносит повсюду «семена Слова» (σπέρματα τοῦ λόγου). Слово Божие — λόγος σπερματικός — вживляет в человеческие создания семя (σπέρμα), которое дает им возможность думать и жить в согласии с Логосом. Такое семя Слова дает им тусклое восприятие «всего Слова» — то есть Сына, так что некоторые, подобно Платону и Сократу, получали возможность жить и мыслить в согласии со Словом. Это позволяло мч. Иустину утверждать, что Христос был отчасти известен даже Сократу: «И все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова, а так как они не знали всех свойств Слова, Которое есть Христос, то часто говорили даже противное самим себе… Ибо всякий из них говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божиим. А те, которые противоречили сами себе в главнейших предметах, очевидно, не имели твердого ведения и неопровержимого познания. Итак, все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам… Все те писатели посредством врожденного семени Слова могли видеть истину, но темно»[25].

Весьма примечательно, что мч. Иустин также уточняет, что если философы и поэты получили семена Слова, а значит, восприняли некое прозрение об истине, то это произошло прежде всего потому, что они читали пророка Моисея. «Да и во всем, что философы и поэты говорили о бессмертии души, о наказаниях по смерти, о созерцании небесного и о подобных предметах, пользовались они от пророков [παρὰτῶν προφητῶν τὰς

[25] *Iustinus Philosophus et Martyr*. Apologia secunda. 10. 2–3; 13.

ἀφορμὰς λαβόντες],— через них могли они понять и излагать это. Поэтому у всех, кажется, есть семена истины»[26].

Чтение Священного Писания, которое служило для мч. Иустина текстом первостепенной важности, архетипом для всякой подлинной культуры, позволяло философам и поэтам обрести истину, но только в виде «семян», поскольку они не полностью понимали прочитанное, а посему часто впадали во внутреннее противоречие с собой. Какой бы ни была возможность для греческих философов или поэтов читать Ветхий Завет в реальности, она имела важное значение для мч. Иустина. Это может быть передано привычным для нашего времени термином «культурное поглощение»: как поединок между пророком Моисеем и Гомером, своеобразным состязанием литератур[27]. Мч. Иустин, как и другие раннехристианские авторы, придерживался мнения, что пророк Моисей был старше всех философов и поэтов, а потому он действительно служил источником знаний об истине для любого философа или поэта. Климент Александрийский приводит слова философа Нумения, который восклицал: «Что такое Платон, как не Афинский Моисей!»[28]. Несомненно, Сократ и Платон, как и следовавшие за ними философы, вряд ли были бы убеждены попыткой мч. Иустина представить их в качестве предшественников Христа. Но этот случай имеет отношение не к исторической достоверности, а к герменевтике или апологетике. Похищение у египтян (которые служат в этом случае образами греков) дает возможность, в свою очередь, узнавания присутствия Слова Божия даже в тех, кто были до Христа. Именно это и происходит в случае учеников Христовых и Священного Писания, поскольку уже потом, когда воскресший Господь открыл эти книги, то ученики поняли, что все они говорят о Нем и Его Страстях. Таким же образом и Ориген говорит в III в.: «Когда же Спаситель пришел

---

[26] *Idem*. Apologia. 44. 9–10.

[27] По поводу «потенциального культурного поглощения», которое подразумевается под этим выражением, см.: *Droge A. J.* Homer or Moses? Early Christian Interpretation of the History of Culture. Tübingen, 1989; *Young F. M.* Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 49–75; *Lyman R.* Hellenism and Heresy // Journal of Early Christian Studies. 2003. Vol. 11. N 2. P. 209–222; *Behr J.* Irenaeus... P. 34–44.

[28] *Clemens Alexandrinus.* Stromata. I 22. 150. 4.

и сделал так, что Евангелие воплотилось, то этим Евангелием Он и все остальное сделал как бы Евангелием»[29].

Наше понимание носит исключительно ретроспективный характер. Опираясь на истину Евангелия, на провозглашение Христа, исповеданного апостолами согласно Писанию, мы теперь можем читать Священное Писание как открытую книгу, то есть понимать, что было сказано пророками. И при этом мы можем еще дальше видеть тот же самый свет Христа, как освещающий все Божие творение, так и сияющий через него. И мы сами становимся посредниками, благодаря которым этот божественный свет сияет. Мы призваны не просто созерцать этот свет, но сами становимся маяками, с помощью которых божественный свет может распространяться повсюду. «Похищение у египтян», подразумевающее оттачивание наших интеллектуальных способностей, является необходимым средством (наряду со всем образованием, которое проводится с помощью надлежащей пайдейи), с помощью которого мы научаемся пользоваться словами, чтобы на самом деле использовать их для передачи Слова Божия. Таким образом, мы сможем увидеть действие Бога повсюду, чтобы считать своим все доброе, где бы мы его не обнаружили, следуя за словами ап. Павла: «Что только истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала, о том помышляйте. Чему вы научились, что приняли, слышали и видели во мне, то исполняйте, и Бог мира будет с вами» (Флп. 4, 8). Это служит подлинным признаком человеческого существа для гуманизма ранних отцов Церкви и пайдейи, благодаря которой он достигается.

[29] *Origenes*. In Iohannem commentarii. I 6.

ИСТОЧНИКИ

Clemens Alexandrinus. Stromata // PG. T. 8. Col. 685–1382; T. 9. Col. 9–602.

Gregorius Nazianzenus. Oratio. 43 // PG. T. 36. Col. 493–606.

Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica // PG. T. 10. Col. 1052–1104.

Ignatius Antiochenus. Epistula ad Romanos // PG. T. 5. Col. 685–697.

Idem. Epistula ad Smyrnaeos // PG. T. 5. Col. 697–708.

Idem. Epistula ad Ephesios // PG. T. 5. Col. 643–662.

Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses // PG. T. 7. Col. 437–1224.

Iustinus Philosophus et Martyr. Apologia // PG. T. 6. Col. 328–470.

Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sancta // PG. T. 90. Col. 244–786.

Origenes. In Iohannem commentarii // PG. T. 14. Col. 21–830.

Idem. Philocalia // PG. T. 12. Col. 1149–1164.

ЛИТЕРАТУРА

Bauckham R. Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony. Grand Rapids (WI), 2006.

Behr J. Becoming Human: Meditations on Christian Anthropology in Word and Image. Crestwood (NY), 2013.

Behr J. The Mystery of Christ: Life in Death. Crestwood (NY), 2006.

Behr J. Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity. Oxford, 2013.

Droge A. J. Homer or Moses? Early Christian Interpretation of the History of Culture. Tübingen, 1989.

Hill C. The Johannine Corpus in the Early Church. Oxford, 2004.

Kustas G. L. Studies in Byzantine Rhetoric. Thessaloniki, 1973.

Lyman R. Hellenism and Heresy // Journal of Early Christian Studies. 2003. Vol. 11. N 2. P. 209–222.

Young F. M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 49–75.

Patristic Humanism: The Beginning of Christian Paideia

Behr John, archpriest
PhD, Regius Professor of Humanity, the University of Aberdeen (Scotland)
john.behr@abdn.ac.uk
https://orcid.org/0000-0001-8816-2386

FOR CITATION: *Behr J.* Patristic Humanism: The Beginning of Christian Paideia / Transl.: A. E. Petrov // Bogoslov. 2024. № 1 (1). P. 23-46. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.54.89.002

ABSTRACT The article, originally published in English as a chapter in a collective monograph on Christian humanism, examines the concept of «paideia» through a Christian lens. Using the examples of the theologies of prominent ancient Christian saints such as Ignatius of Antioch and Justin Martyr, it is demonstrated that Christian paideia cannot be separated from Christian anthropology. This is because the question of «what it means to be human and how one becomes human» is central to both. The biblical narrative of creation and the Gospel narrative of Christ's perfect humanity are explained as part of the early Christian doctrine of the «New Adam.» The author explores the specifically Christian concept of suffering and its connection to learning. Finally, he shows the inner logic behind why Hellenic wisdom became not only acceptable but necessary for the Christian church.

KEYWORDS: paideia, education, Christian humanism, anthropology

Николай Иванович Муравьёв — профессор Московской духовной академии (к 60-летию со дня кончины)[1]

Кечкин Иоанн Эдуардович, священник
кандидат богословия, доцент, доцент кафедры церковной истории Московской духовной академии
akoluf@yandex.ru

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Кечкин И. Э., свящ.* Николай Иванович Муравьёв — профессор Московской духовной академии (к 60-летию со дня кончины) // Богослов. 2024. № 1 (1). С. 47-59. DOI 10.62847/BOGOSLOV.2024.29.95.003

АННОТАЦИЯ В 2023 году исполнилось 60 лет со дня кончины профессора Московской духовной академии Николая Ивановича Муравьёва (1891–1963). В статье исследуется его научно-педагогическая и административная деятельность. Н. И. Муравьёв пережил многие трагические моменты первой половины XX века: Первую мировую и Гражданскую войны. Он был выпускником дореволюционных духовных школ, и как только в 40-е годы открылся Православный богословский институт (впоследствии Московская духовная академия), он сразу стал активно участвовать в его деятельности.

Источниками для статьи послужили малоизученные архивные материалы, сохранившие сведения о жизни Московских духовных школ того времени,— протоколы заседаний Ученого совета академии и семинарии и личные дела преподавателей. Главным источником стало личное дело Н. И. Муравьёва, хранящееся в архиве Московской духовной академии. С помощью сравнительного метода изучения архивных данных, воспоминаний современников и других источников в статье предпринята попытка восстановить образ проф. Муравьёва и проанализировать его научно-педагогическую и административную деятельность.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Николай Иванович Муравьёв, Московская духовная академия, духовное образование в послевоенное время

[1] Статья основана на докладе, произнесенном на торжественном акте в Московской духовной академии 14 октября 2023 г.

CC BY-NC 4.0 лицензия

Профессор Николай Иванович Муравьёв жил в сложное, переломное время — две мировые войны, революция, государственная идеология воинствующего атеизма. Уже в зрелом возрасте, в 53 года, Николай Иванович пришел преподавать в Московские духовные школы. Все свое время и энергию Николай Иванович отдавал академии, преподавая церковно-исторические дисциплины, а с 1948 г. занимал должность секретаря Ученого совета. Можно без преувеличения сказать, что профессор Николай Иванович Муравьёв внес значительный вклад в становление и развитие возрожденных Московских духовных школ.

Николай Иванович происходил из духовного сословия Рязанской губернии. В 1910 г. он окончил Рязанскую духовную семинарию по первому разряду, а в следующем году поступил в Киевскую духовную академию, которую окончил в 1915 г. кандидатом богословия. Во время обучения в академии Николай Муравьёв проявлял большой интерес к историческим дисциплинам, о чем может свидетельствовать диплом, в котором все исторические предметы оцениваются на отлично[2].

Окончание учебы в духовной академии пришлось на время Первой мировой войны, поэтому Николай Муравьёв летом 1915 г. был мобилизован в действующую армию, где принимал участие в боевых действиях в звании поручика[3]. На фронте он получил тяжелую травму — отравление газами и до конца жизни страдал заболеванием дыхательных путей. В конце 1917 г. Николай Иванович вернулся из армии. В августе 1919 г. он был снова мобилизован, уже в ряды Красной армии, участвовал в Гражданской войне в качестве командира роты военно-инженерного батальона[4]. Неизвестно, в каких местах проходила его служба, но в конце 1921 г. Николай Муравьёв уже

[2] Архив МДА. Личное дело Н. И. Муравьёва. Диплом №853 Киевской академии от 15 июня 1915 г. С. 2. Подробней о деятельности Н. И. Муравьёва до поступления в Богословский институт см. статью: *Кечкин И. Э., свящ.* Административная и научно-педагогическая деятельность профессора Николая Ивановича Муравьёва в Московских духовных школах // Богословский вестник. 2019. Т. 34. №3. С. 195–199.

[3] Архив МДА. Личное дело Н. И. Муравьёва. Автобиография. 20.01.1947. С. 7 об.

[4] Архив МДА. Личное дело Н. И. Муравьёва. Заявление в Священный Синод. 10.10.1943 г. С. 3.

окончательно покинул армейскую службу. С этого времени он обосновался в Москве, где прошла вся его последующая жизнь.

После военной службы Николай устроился на гражданскую работу, занимал канцелярские и бухгалтерские должности[5], пока в 1944 г. не был принят в Православный богословский институт[6].

В своих воспоминаниях, написанных, скорее всего, в конце 1961 г., Николай Иванович сообщает, что в 30-е годы интересовался церковной жизнью столицы и «мечтал с неудовлетворенным желанием работать на педагогическом поприще в духовной школе»[7]. Это его сердечное желание Промыслом Божиим сбылось. В 1943 г. на углу Новокузнецкой улицы в Москве Николай Иванович встретил архиеп. Алексия (Палицына), своего земляка, выпускника Рязанской семинарии, с которым был знаком с юности[8]. Именно от архиеп. Алексия Николай Иванович узнал, что Русской Православной Церкви разрешили открыть духовно-учебные заведения и требуются преподаватели. В сентябре 1943 г. состоялась долгая и содержательная беседа Николая Ивановича с архиеп. Григорием (Чуковым)[9], который и предложил ему преподавательское место в открывающихся духовно-учебных заведениях[10].

Весной 1944 г. в здании Патриархии прошло организационное собрание будущих преподавателей Богословского института, на котором присутствовал и Николай Иванович Муравьёв[11].

---

[5] Архив МДА. Личное дело Н. И. Муравьёва. Личный листок по учету кадров. 15.08.1945 г. С. 4, 142.

[6] Подробней о деятельности Православного богословского института см. *Селянин А.* История Московской духовной академии в первое 20-летие ее возрождения (1944–1964 гг.). Сергиев Посад, 1994. (Кандидатская диссертация). С. 7–25.

[7] *Муравьёв Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // Богословский вестник. 2010. №11–12. С. 866.

[8] Архиеп. Алексий (Палицын) (1881–1952) родился в семье священника Рязанской губернии. Окончил Рязанскую духовную семинарию в 1903 г. В 1910-х гг. был насельником в киевских монастырях. А в 1922 г. стал настоятелем московского Донского монастыря. В Рязани, Киеве и Москве Николай Иванович, возможно, пересекался со своим земляком.

[9] Митр. Григорий (Чуков) (1870–1955). Именно митр. Григорий по поручению патриарха Сергия (Страгородского) занимался подготовкой к открытию Богословского института и Богословско-пастырских курсов.

[10] *Муравьёв Н. И.* Указ. соч. С. 866–867.

[11] Там же. С. 872.

А уже 7 июня 1944 г. состоялось первое общее собрание Православного богословского института и Богословско-пастырских курсов. Собрание проходило под председательством проректора Сергея Васильевича Савинского. На этом собрании был утвержден педагогический состав из двенадцати человек для института и курсов. Николай Иванович Муравьёв, как кандидат богословия дореволюционной академии, был назначен доцентом института по кафедре истории христианской церкви[12]. В конце 1944 г. Николай Иванович был включен в состав Ученого совета Богословского института.

Православный богословский институт и Богословско-пастырские курсы просуществовали только два года, а в конце августа 1946 г. решением священноначалия были преобразованы в Московскую духовную академию и семинарию. Середина 40-х годов — это время плодотворного созидания духовного образования Русской Православной Церкви в новых реалиях времени. В этой важной работе по развитию духовного образования немалую роль сыграл Николай Иванович Муравьёв. В первые годы своей преподавательской деятельности его часто привлекали к рассмотрению вопросов, связанных с учебным процессом, в частности к пересмотру учебных программ и учебных планов академии (1946 г.)[13]. Также он участвовал в разработке важного для своего времени «Положения о стипендиатском фонде», которое было призвано регулировать финансовую поддержку студентов.

Особо теплые отношения у Николая Ивановича сложились с архиеп. Гермогеном (Кожиным), в прошлом — активным обновленческим деятелем, который был ректором с октября 1947 по август 1949 г. Несмотря на прошлое архиеп. Гермогена, Николай Иванович в своих воспоминаниях отзывался о нем как о «хорошем администраторе, заботливом к служащим и педагогическому персоналу»[14].

---

[12] Архив МДА. Журнал Советов Православного богословского института и Богословско-пастырских курсов за 1944/1945 уч. год. Журнал №1 от 7 июня 1944 г. С. 2.

[13] Архив МДА. Журнал Совета Православного Богословского института за 1945/1946 уч. год. Журнал №12 от 12 февраля 1946 г. С. 35; Журнал №16 от 17–21 июня 1946 г. С. 44.

[14] *Муравьёв Н. И.* Указ. соч. С. 891–892.

Интересная ситуация сложилась с предполагаемой защитой докторской диссертации ректора архиепископа Гермогена, в которой в некоторой степени участвовал и Н. И. Муравьёв. 28 февраля 1949 г. ректор предложил Совету академии тему своей докторской диссертации — «Критический разбор книги В. С. Соловьёва „Россия и Вселенская Церковь“: опыт историко-канонического и догматического исследования». Тема была закреплена и назначены три рецензента: В. С. Вертоградов, Н. П. Доктусов и Н. И. Муравьёв. Конечно же, все трое дали положительные рецензии на труд ректора-архиепископа. Но против данной работы выступил председатель Учебного комитета митрополит Ленинградский Григорий (Чуков), который считал, что диссертация «не является трудом самостоятельным, в громадной своей части представляет дословную перепечатку из сочинений русских авторов и русских переводов и потому <…> не может быть признана»[15]. При этом митрополит Григорий обвинил и рецензентов в ненадлежащей проверке диссертации архиеп. Гермогена. Докторская диссертация ректора не была защищена, однако это не помешало позже, уже после перевода из академии, присудить архиеп. Гермогену степень доктора богословия honoris causa за совокупность научных трудов.

Именно в период ректорства архиеп. Гермогена произошло возвращение Московской духовной академии на историческое место — в Троице-Сергиеву Лавру. В конце 1947 г. была создана комиссия по ремонту зданий, в которую помимо ректора вошел и Николай Иванович Муравьёв. С 15 октября 1948 г. занятия Московских духовных школ начались в Лавре, под покровом преподобного Сергия.

С этого же времени доцент Николай Иванович Муравьёв был назначен на ответственное послушание — секретаря Ученого совета Московской духовной академии после внезапного увольнения бывшего секретаря Анатолия Васильевича Ведерникова. На протяжении десяти лет Николай Иванович был секретарем совета и активно влиял на многие процессы, связанные с жизнью Московских духовных школ.

---

[15] Архив МДА. Личное дело архиепископа Гермогена (Кожина). С. 63. См. также: *Пушков С., свящ.* Начальный период возрождения московских духовных школ (1945–1964 гг.). Профессорско-преподавательская корпорация. Сергиев Посад, 2002. (Кандидатская диссертация). С. 129–130.

По уставу академии того времени, к обязанностям ученого секретаря относились дела, касающиеся учебно-ученой деятельности академии. Учебная сторона дела требовала систематического составления ведомостей, справок, учетных табелей, расписаний и прочего. Также на долю секретаря выпадала обязанность рассмотрения и анализа программ, координация учебных предметов, распределение учебной нагрузки среди профессорско-преподавательского состава. Все эти многочисленные обязанности секретаря Ученого совета Николай Иванович исполнял в высшей степени ответственно. И можно сказать, что он заложил прочный фундамент в становление учебной деятельности Московских духовных школ. Впоследствии его место занял протоиерей Алексий Остапов, который в своих дневниках с уважением отзывался о трудах предшественника.

О характере работы Николая Ивановича в качестве секретаря совета вспоминал заслуженный профессор Константин Ефимович Скурат: «Как ученый секретарь, профессор во время заседаний Совета духовных школ сидел за отдельным столиком напротив ректора — председателя. Весь стол был покрыт стопками бумаг… Во время дискуссий — а они были, и иногда „жаркими“,— секретарь никогда не повышал голоса, не перебивал спорящего, не врывался в речь выступающего… Во всех его диалогах присутствовали вежливость, корректность, уважение к собеседнику. Вот она, „старая“ интеллигенция!»[16]

Новая страница в жизни академии началась в августе 1951 г., когда на должность ректора был назначен настоятель киевского Владимирского кафедрального собора прот. Константин Ружицкий[17]. Также в августе инспектором стал проф. Николай Петрович Доктусов. И на протяжении большей части 50-х годов именно эти три церковных труженика и определяли направление жизни Московских духовных школ. Об этом ярко пишет многолетний регент академического хора Марк Харитонович Трофимчук, оставивший ценные воспоминания о послевоенном периоде истории Московской духовной

[16] *Скурат К. Е.* Памяти профессора Московской духовной академии Николая Ивановича Муравьёва // Богословский вестник. 2010. № 11–12. С. 901.

[17] См. подробней: *Курников К. А.* Протоиерей Константин Ружицкий — ректор Московских духовных школ (1951–1964 гг.) // Богословско-исторический сборник. 2022. №4 (27). С. 145–156.

академии: «Эта начальственная тройка — ректор протоиерей Константин Ружицкий, инспектор Н. П. Доктусов и секретарь совета Н. И. Муравьёв — практически не разлучалась. Постоянно их можно было видеть только втроем. Все вопросы решали сообща, советуясь друг с другом. Поэтому за время их правления в академии и семинарии все было в порядке. И нам, учащимся, они показывали пример дружбы и сотрудничества. Чувствовалось, что они имели настоящее христианское воспитание, высокую культуру и душевное расположение к ближним»[18].

Из наиболее важных инициатив «начальственной тройки» нужно отметить регулярную работу комиссии по рассмотрению лучших студенческих сочинений для дальнейшего присуждения денежных премий (1952 г.)[19], работу по изданию богословских трудов академии (1954 г.)[20] и попытку организации в академии предметных комиссий (1956 г.)[21], которые в начале 2000-х годов были преобразованы в кафедры.

Святейший Патриарх Алексий ценил слаженную работу администрации Московской духовной академии. В 1956 г. инспектор Н. П. Доктусов был назначен секретарем Учебного комитета Русской Православной Церкви. А о Н. И. Муравьёве Святейший Патриарх всегда был высокого мнения, о чем может свидетельствовать его собственноручная пометка на протоколе заседаний Ученого совета: «Разве можно допустить неосновательность со стороны заслуженного деятеля духовного просвещения, каким является почтеннейший Николай Иванович»[22].

В первые годы своей педагогической деятельности в академии доцент Н. И. Муравьёв читал историю христианской церкви, но никогда не отказывался от чтения лекций и по другим предметам. Так, в феврале 1947 г., после кончины ректора академии протоиерея Николая Чепурина, Николаю Ивановичу

---

[18] *Трофимчук М. Х.* Академия у Троицы: Воспоминания. Сергиев Посад, 2005. С. 136.

[19] Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1952/1953 уч. год. №1–7. Журнал №3 от 10 декабря 1952 г. С. 67.

[20] Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1953/1954 уч. год. №1–7. Журнал №6 от 3 марта 1954 г. С. 11.

[21] Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1955/1956 уч. год. №8. Журнал №8 от 18 июня 1956 г. С. 14.

[22] Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1956/1957 уч. год. №1–8. Журнал №2 от 22 сентября 1956 г. С. 4.

временно поручили читать лекции по основному богословию в семинарии[23]. А с апреля 1949 г., в связи со ссылкой инспектора академии архимандрита Вениамина (Милова), Н. И. Муравьёв начал читать курс патрологии на втором курсе академии[24]. Этот предмет он преподавал на протяжении почти семи лет, вплоть до 1956 г. Николай Иванович любил этот курс и предпринял труд по подготовке к изданию лекций покойного профессора Киевской духовной академии Сергея Леонтьевича Епифановича († 1918 г.), посвященных церковной письменности первых трех веков христианства[25]. На протяжении двух лет шла кропотливая работа над текстом лекций, и весной 1953 г. Николай Иванович смог предложить на рассмотрение совета три из четырех запланированных частей. Таким образом, стараниями и трудами Николая Ивановича Муравьёва для богословской науки было сохранено ценное сочинение известного патролога, профессора Киевской академии С. Л. Епифановича.

Главной дисциплиной, которой Н. И. Муравьёв усердно занимался и которую преподавал все время в Московских духовных школах, была история христианской церкви. Долгое время Николай Иванович преподавал этот предмет как в семинарии, так и в академии. Конечно же, в семинарии читался более общий курс «Общая церковная история», а в академии более специализированная часть — «История Древней Церкви».

По воспоминаниям учеников Николая Ивановича, преподавателем он был строгим. Заслуженный профессор Константин Ефимович Скурат вспоминал следующее: «Николай Иванович Муравьёв читал спокойно, довольно медленно, не торопясь, сидя, спрашивал строго. Во время занятий обычным был такой диалог профессора со студентом: „Вы читали? —

[23] Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1946/1947 уч. год. Журнал №24 от 19 февраля 1947 г. С. 141.
[24] Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1948/1949 уч. год. Журнал №17 от 2 апреля 1949 г. С. 245–247.
[25] См.: Архив МДА. Личное дело Н. И. Муравьёва. С. 26 (само прошение). Лекции проф. С. Л. Епифановича были прочитаны в 1911–1912 гг. и записаны студентами. По сведениям Н. И. Муравьёва, данные лекции являлись авторизованными, т. е. проверенными самим С. Л. Епифановичем.

Читал, Николай Иванович, читал. — А нужно не читать, а учить". И ставил двойку, которую исправить было нелегко»[26].

Стоить отметить, что продолжателями Николая Ивановича по преподаванию общей церковной истории в семинарии были диакон Константин Нечаев (будущий митрополит Питирим) и уже упомянутый проф. К. Е. Скурат.

Одним из важных событий в жизни Николая Ивановича явилась долгожданная защита магистерской диссертации, которая состоялась 5 марта 1958 г. Еще в начале 1949 г. за ним была закреплена тема магистерской диссертации, посвященной отношению Константинопольского патриархата к Русской Православной Церкви. Эта тема была предложена архиеп. Гермогеном (Кожиным), но работа не была написана в связи с недостаточным количеством материала[27].

Следующую тему магистерской диссертации Николай Иванович закрепил в сентябре 1953 г.: изучение Коптской Церкви, ее истории и вероучения[28]. Но возникла некоторая сложность, заключающаяся в том, что Н. И. Муравьёв окончил Киевскую духовную академию по 2-му разряду и для выхода на защиту он должен был пересдать полученные тройки. По этой причине в июне 1956 г. Николай Иванович обращается в Совет академии с просьбой «ходатайствовать перед Его Святейшеством об освобождении от дополнительных экзаменов в виде исключения»[29]. Святейшей Патриарх на протоколе заседания сделал пометку: «Конечно, Н. И. Муравьёв освобождается от всяких дополнительных проверок»[30]. И здесь можно вспомнить подобную же ситуацию, которая возникла в 1950 г., когда ректор академии прот. Александр Смирнов хотел защищать магистерскую диссертацию, имея тройку по еврейскому языку. И несмотря на просьбу к Святейшему Патриарху о снисхождении, даже ректор,

---

[26] *Скурат К. Е.* С 1947 года... (воспоминания) // Богословский вестник. Выпуск III. Сергиев Посад, 2000. С. 56.

[27] Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1948/1949 уч. год. Журнал №13 от 17 февраля 1949 г. С. 229.

[28] Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1953/1954 уч. год. №1–7. Журнал №2 от 12 сентября 1953 г. С. 44.

[29] Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1955/1956 уч. год. №8. Журнал №8 от 18 июня 1956 г. С. 61–62.

[30] Архив МДА. Личное дело Н. И. Муравьёва. С. 64.

почтенный протоиерей, был обязан пересдавать свою тройку[31]. Но для Николая Ивановича Муравьёва по этому вопросу было сделано исключение.

Рецензентами диссертации были назначены проф. прот. И. С. Козлов и проф. И. Н. Шабатин (ноябрь 1957 г.). 5 марта 1958 г. состоялась успешная защита магистерской диссертации, после которой Н. И. Муравьёв был утвержден в звании профессора.

Но состояние здоровья и ответственное отношение к своим обязанностям не позволили Николаю Ивановичу продолжать занимать место секретаря совета, и 1 сентября 1958 г. он написал прошение об освобождении его от должности секретаря по болезни[32]. А через три года он пишет прошение об освобождении его от учебных занятий в академии. В частности, он пишет: «Ухудшающееся за последние годы состояние моего здоровья тяжело отражается на моей учебной работе: я не в состоянии вести систематическую педагогическую работу в Академии. Прошу Совет освободить меня от учебных занятий в Академии. Долголетнее пребывание в Академии тесными моральными узами связало меня с коллективом профессоров, студентов и всем учреждением Академии, так что сразу отколоться от того дела, которому я долго служил,— не могу. Поэтому прошу Совет считать меня в дальнейшем членом своей семьи сверх штата, спорадически выполняющим отдельные ученые задания по своей специальности. Молю Господа Бога, да сохранит Он в неповрежденности Академию — этот рассадник духовного просвещения Русской Православной Церкви»[33]. На этом прошении Святейший Патриарх Алексий записал ответ с теплыми словами благодарности: «Со своей стороны считаю долгом выразить искреннее пожелание почтеннейшему Н. И. Муравьёву многих лет жизни в добром здоровье и благодарность за выраженное им желание и в дальнейшем выполнять ученые работы по своей специальности»[34].

---

[31] Архив МДА. Личное дело прот. А. П. Смирнова. С. 8–9, 53–54.

[32] Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1957/58 уч. год. №11. Журнал №11 от 14–16 июня 1958 г. С. 71.

[33] Архив МДА. Личное дело Н. И. Муравьёва. С. 148. Прошение датируется 8 авг. 1961 г.

[34] Архив МДА. Личное дело Н. И. Муравьёва. С. 155.

Профессор Николай Иванович Муравьёв отошел ко Господу 7 июля 1963 г., в праздник Рождества Иоанна Предтечи[35]. Чин отпевания был совершен в Успенском храме бывшего Новодевичьего монастыря. Отпевание возглавил епископ Таллинский Алексий (Ридигер) (будущий Святейший Патриарх Алексий II). От академии участвовало духовенство и академический хор, прочувствованное слово о почившем профессоре сказал игумен Симон (Новиков)[36].

Подводя итог, нужно отметить, что на таких самоотверженных тружениках возрожденной академии, как проф. Н. И. Муравьёв, выстраивалась система духовного образования Русской Православной Церкви. Как выпускник дореволюционных духовных школ, Николай Иванович всей своей деятельностью пытался осуществить тот высокий идеал служения, который существовал в «старой» академии. По всем дисциплинам, которые Николай Иванович преподавал, им были составлены авторские пособия. В архиве Московской духовной академии в машинописи находятся объемные лекции по истории Древней Церкви и византологии. По курсу патрологии Н. И. Муравьёвым были подготовлены и сохранены лекции профессора С. Л. Епифановича.

В завершение приведем слова заслуженного профессора К. Е. Скурата: «Главное для него было — сохранить дух „старой“ Академии, утвердить его, относиться к нему бережно, даже со своего рода благоговением, с любовью; в студентах воспитать то, что в сугубом смысле может быть свойственно только духовному учреждению, возрастить и утвердить их в православной церковности. Этим объясняется и строгость профессора, и отеческая доброта. Мудрое соединение первого со вторым приносило плод во сто крат: в тяжелейшие времена для Святой Церкви на служение ей выходили из Духовной школы самоотверженные служители Божии, готовые идти на путь не только исповедничества, но и мученичества за святую православную веру…»[37].

---

[35] Профессор Николай Иванович Муравьёв (некролог) // Журнал Московской Патриархии. 1963. №8. С. 23.

[36] Профессор Николай Иванович Муравьёв (некролог) // Журнал Московской Патриархии. 1963. №8. С. 23.

[37] *Скурат К. Е.* Памяти профессора Московской духовной академии Николая Ивановича Муравьёва. С. 899–900.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Архив МДА. Личное дело архиепископа Гермогена (Кожина).

Архив МДА. Личное дело Н. И. Муравьёва.

Архив МДА. Личное дело прот. А. П. Смирнова.

Архив МДА. Журнал Советов Православного Богословского института и Богословско-пастырских курсов за 1944/1945 уч. год.

Архив МДА. Журнал Совета Православного Богословского института за 1945/1946 уч. год.

Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1946/1947 уч. год.

Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1948/1949 уч. год.

Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1952/1953 уч. год. №1–7.

Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1953/1954 уч. год. №1–7.

Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1955/1956 уч. год. №8.

Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1956/1957 уч. год. №1–8.

Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1957/1958 уч. год. №11.

ИСТОЧНИКИ

Муравьёв Н. И. Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // Богословский вестник. 2010. №11–12. С. 865–898.

Профессор Николай Иванович Муравьёв (некролог) // Журнал Московской Патриархии. 1963. №8. С. 22–23.

Скурат К. Е. Памяти профессора Московской духовной академии Николая Ивановича Муравьёва // Богословский вестник. 2010. №11–12. С. 899–902.

Скурат К. Е. С 1947 года... (воспоминания) // Богословский вестник. Выпуск III. Сергиев Посад, 2000. С. 18–60.

Трофимчук М. Х. Академия у Троицы: Воспоминания. Сергиев Посад, 2005.

ЛИТЕРАТУРА

Кечкин И. Э., свящ. Административная и научно-педагогическая деятельность профессора Николая Ивановича Муравьёва в Московских духовных школах // Богословский вестник. 2019. Т. 34. №3. С. 193–220.

Курников К. А. Протоиерей Константин Ружицкий — ректор Московских духовных школ (1951–1964 гг.) // Богословско-исторический сборник. 2022. №4 (27). С. 145–156.

Пушков С., свящ. Начальный период возрождения московских духовных школ (1945–1964 гг.). Профессорско-преподавательская корпорация. Сергиев Посад, 2002. (Кандидатская диссертация).

Селянин А. История Московской духовной академии в первое 20-летие ее возрождения (1944–1964 гг.). Сергиев Посад, 1994. (Кандидатская диссертация).

Nikolai Ivanovich Muravyev — a professor at Moscow Theological Academy (on the 60th anniversary of his death)

Kechkin John E., priest
PhD in Theology,
Associate Professor at the Department of Church History
at the Moscow Theological Academy the Academy
akoluf@yandex.ru

FOR CITATION: *Kechkin J. E., priest.* Nikolai Ivanovich Muravyev — professor at Moscow Theological Academy (on the 60th anniversary of his death) // Bogoslov. 2024. № 1 (1). P. 47-59. DOI 10.62847/BOGOSLOV.2024.29.95.003

ABSTRACT The year 2023 marks the 60th anniversary of the passing of Professor Nikolai Ivanovich Muravyov (1891–1963), a prominent figure in the history of the Moscow Theological Academy. This article explores his significant contributions to science, education, and administration during his tenure at the Academy. Muravyev lived through some of the most turbulent times of the early 20th century, including the First World War and the Russian Civil War. A graduate of pre-revolutionary theological institutions, he became actively involved with the newly established Orthodox Theological Institute, later known as the Moscow Theological Academy, in the 1940s. The main sources for this article were little-studied archival materials that provide information about the life of Moscow theological schools at the time: minutes from the Academic Council meetings of the academy and seminary, and personal files of teachers. A key source was the personal file of Nikolai Ivanovich Muravyev, which is kept in the archives of the Moscow Theological Academy. By using the comparative method to study archival data and memoirs from contemporaries, as well as other sources, this article attempts to reconstruct the image of Professor Nikolai Ivanovich Muravyev and analyze his scholarly, pedagogical, and administrative activities.

KEYWORDS: Nikolai Ivanovich Muravyev, Moscow Theological Academy, spiritual education in the postwar period

Католическая месса в контексте различного понимания традиции

Сухарев Александр Валерьевич, священник
кандидат богословия, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии
sas@mepar.ru,
https://orcid.org/0009-0001-9916-0703

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Сухарев А. В., свящ.* Католическая месса в контексте различного понимания традиции // Богослов. 2024. № 1 (1). С. 60–80. DOI 10.62847/BOGOSLOV.2024.91.48.004

АННОТАЦИЯ Статья посвящена рассказу о причинах и последствиях богослужебной реформы Католической Церкви в XX веке, преемственности литургической традиции, а также описанию различных подходов к пониманию природы и способов развития литургического предания. Обзор истории формирования традиционной Тридентской мессы и мессы Нового обряда становится поводом для разговора о выявлении непреложных оснований развития церковного предания, которые позволяли бы избегать ошибок каждый раз, когда время и обстоятельства подталкивают Церковь к пересмотру существующего «правила молитвы».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: aggiornamento, Бенедикт XVI, Католическая Церковь, месса, Тридентская месса, Novus Ordo, литургическая реформа, литургическое движение, Павел VI, Марсель Лефевр, традиция

CC BY-NC 4.0 лицензия

Отвечая на вопрошание фарисеев о посте, Христос рассказывает им притчу: «Никто не приставляет заплаты к ветхой одежде, отодрав от новой одежды; а иначе и новую раздерет, и к старой не подойдет заплата от новой. И никто не вливает молодого вина в мехи ветхие; а иначе молодое вино прорвет мехи, и само вытечет, и мехи пропадут; но молодое вино должно вливать в мехи новые; тогда сбережется и то и другое. И никто, пив старое вино, не захочет тотчас молодого, ибо говорит: старое лучше» (Лк. 5, 37–39).

Вопрос о соотношении ветхого и нового в рамках единой традиции — один из самых важных для христианской жизни. «Традиционное» не означает архаичное, неподвижное, погребенное под обломками разрушенной культуры или мертвого языка. Так же точно и «новое» не означает спонтанное или интуитивное, попадающее в повседневную практику по прихоти какой-то группы людей или отдельного человека. Как сочетать вневременную истину и конкретную историческую ситуацию, какое вино в какие мехи вливать — вопрос, который встает перед каждым поколением христиан.

В соответствии с древним принципом, сформулированным в виде максимы lex orandi — lex credendi, правило веры Церкви находит подтверждение в законе ее молитвы. Богослужение — неотъемлемая часть традиции, в которой гармонично сочетается вечное и временное, божественное и человеческое. Это единство позволяет сохранить неповрежденным сокровище Предания, в центре которого находится воплощенный, распятый и воскресший Христос, и принимать во внимание разнообразие мировых культур и форм общественной жизни. Богослужение выявляет истину о христианском единстве, но делает это с учетом особенностей языка, традиций, того или иного мелодического строя. Нарушение этого равновесия приводит к искажениям, оптическому обману: литургия видится либо как заповедник, прибежище для правоверных, либо как пространство эзотерических смыслов, либо как религиозная версия секулярного мира. В этом контексте чрезвычайно важна адаптивная способность богослужения. Она выявляет истину о том, что при всех изменениях традиция пребывает неизменной, а внутри нее живет та же истина о Христе Спасителе, которая была передана Церкви с первых дней ее земного бытия.

Знакомство с историей богослужебной реформы Католической Церкви в XX веке ставит перед христианским миром тот же самый вопрос о том, по каким законам существует традиция, в чем ее движущая сила. Изучение этого опыта не только интересно, но и полезно нам, православным христианам, особенно на фоне оживленных дискуссий о том, что может и что не может быть предметом корректировки того или иного богослужебного чина. Ведь законы, по которым существуют разные богослужебные традиции, не зависят от времени и географии, а иногда и от догматических различий.

ПРАВДА И МИФЫ О ТРИДЕНТСКОЙ МЕССЕ

Сегодня в Католической Церкви существует два основных типа чинопоследования мессы — ординарный и экстраординарный. Богослужение по ординарному чину (или Novus Ordo) совершается согласно изданию миссала 1969/70 г. (последняя редакция 2002 г.); по экстраординарному чину — согласно изданию миссала 1570 г. в редакции 1962 г. Формальной причиной создания нового миссала стала Конституция о священной литургии II Ватиканского собора (1962–1965 гг.), в которой было высказано пожелание существенного пересмотра литургических книг.

Знакомясь с тем, как сосуществовали два варианта классического римского обряда в послесоборное время, следует обратить внимание на несколько факторов: отличия Тридентской мессы и реформированного чинопоследования; место Тридентской мессы в богослужебной жизни Католической Церкви после 1970 года; отношение к возможности использования двух чинопоследований со стороны священноначалия, духовенства и мирян.

Чин мессы, который впоследствии получил название Тридентского, появился в 1570 г. в составе миссала, подготовленного по поручению папы Пия V (1556–1572 гг.) и ставшего обязательным для всего духовенства Западной Церкви. Тридентский миссал представлял собой кодификацию уже известных

чинопоследований, очищенных от ошибок и позднейших заимствований, в основном галликанского происхождения.

Распространенная точка зрения о том, что Тридентская месса сохранилась абсолютно неизменной со времен Пия V, не имеет исторического подтверждения. На протяжении длинной истории Католической Церкви миссал и бревиарий (книга, содержащая последования суточного круга) прошли несколько редакций. Изменения, вносимые в типовые издания миссала до XX века, были незначительными. Однако издание 1920 г. уже включало несколько существенных исправлений, изъятий, добавлений в тексты молитв и уставные рубрики. Во время понтификата Пия XII (1939–1958 гг.) была создана специальная комиссия по литургической реформе. По итогам ее работы были отредактированы тексты Пасхального Триденствия и изменено время пасхального бдения, которое должно было теперь совершаться вечером Великой Субботы, а не утром, как прежде. К этому времени относятся также сокращение евхаристического поста и возобновление вечернего служения мессы. В редакции 1962 г. в евхаристический канон было внесено имя святого Иосифа Обручника и исключен повторный обряд покаяния перед причащением. В записке 1948 г., подготовленной комиссией по литургической реформе, говорится: «Мудрая реформа литургии должна балансировать между двумя тенденциями: с одной стороны, сохранить хорошие и здравые традиции, прошедшие историко-критическую проверку, и в то же время обратить внимание на новые элементы, уже введенные или те, которые надлежит ввести… Литургия, будучи непрестанным проявлением религиозной жизни, не может быть чем-то застывшим, как камень; напротив, она должна развиваться, как она это всегда и делала, вместе с другими проявлениями церковной жизни»[1].

Принято считать, что ни канон мессы, ни ее язык, ни чинопоследование не было и не могло быть объектом серьезной критики до II Ватиканского собора. Однако та же записка литургической комиссии полна предчувствия преобразований: речь идет и о переводе текстов на национальные языки, и о различных формах участия в богослужении, и о преобразовании структуры

[1] Цит. по: *Reid A.* The Organic Development of the Liturgy. San Francisco: Ignatius Press, 2005. P. 155.

мессы. Иного пути, чтобы вернуть литургии «центральное место, которое принадлежит ей как тайне божественного поклонения», эксперты комиссии не видят[2].

Весьма упрощенными кажутся и некоторые другие представления: например, о том, что латинское богослужение было абсолютно непонятным. Источники говорят о том, что в целом верующие хорошо знали неизменяемые части мессы. Благодаря литургическому движению[3] к началу второй половины XX века уже имелись переводы литургических текстов на некоторые национальные языки — как в составе так называемых «миссалов для мирян», так и в отдельном виде[4]. В центрах литургического движения издавалась литература, посвященная смыслу и содержанию богослужения, причем для разного уровня подготовки читающих[5]. Все больше становилось христиан, которые учились, по словам Пия X, «не молиться на мессе, а молиться мессой».

Мнение о том, что латинский язык воспринимался верующими исключительно как препятствие, также не совсем верно. Единый язык богослужения выявляет истину о единстве Церкви. В Апостольской конституции папы Иоанна XXIII о распространении изучения латинского языка Veterum sapientia (1962 г.) говорится: «…знать и использовать латинский язык, столь связанный с жизнью Церкви, важно не столько по причине его культурной и литературной значимости, сколько по причине его значимости религиозной, как учил незабвенной памяти Пий XI, который <…> указал на три достоинства этого языка, удивительным образом соответствующие природе Церкви: ибо Церковь, которая заключает в свои объятия все народы и которая пребудет до скончания веков, по природе своей нуждается в языке универсальном, неизменном и не народном… Мы горячо

---

[2] Ibidem.

[3] Подробней см., напр.: *Сухарев А., свящ.* Литургическое движение в Католической Церкви Германии (1913–1943 гг.). Сергиев Посад, 2018. (Канд. дис.); *Ткаченко А. А.* Литургическое движение // ПЭ. Т. 41. С. 238–240.

[4] Например, в 1878 г. был издан французский миссал для мирян под редакцией Ж. ван Калоена, в 1883 г. – немецкий миссал для мирян под редакцией А. Шотта. В 1947 г. вышли латино-французская и латино-немецкая билингвы Ритуала (аналог православного требника).

[5] К таковым можно отнести, например, книгу Л. Бодуена «Благочестие Церкви» (1913 г.), М. Фестюжье «Католическая литургия» (1913 г.), книгу Й. Крампа «Литургия и Царство Божие» (1922 г.) и т. д.

желаем, дабы этот язык вновь занял свое достойное место, а его изучение и почитание все более и более распространялось»[6].

Беспокойство, охватившее деятелей церковного обновления, было вызвано не столько «непонятным языком» или желанием заменить устаревший элемент новым. Речь шла о том, что христиане перестали видеть общинную природу литургии и разучились принимать в ней участие умом и сердцем. Почему так случилось? Начиная примерно с XII в. произошло «возвышение» частной мессы (для которой формально не требуется участие мирян, хора и даже церковнослужителей), в результате чего латинская месса перестала восприниматься как общая молитва. Тридентское богословие Евхаристии как повторения крестной жертвы Христа только усилило эту тенденцию. Месса представлялась ценной сама по себе, а молитва во время ее совершения — сама по себе. Можно сказать, что евхаристическая жертва и личная молитва почти не имели точек соприкосновения. Чтобы устранить эту преграду, усилий энтузиастов было недостаточно. Требовалось общецерковное решение.

ШАГ НАВСТРЕЧУ МИРУ

К началу собора уже ощущался дух перемен. Девизом предстоящего форума стало слово aggiornamento, «приведение в соответствии с современностью». Речь, однако, шла не о том, чтобы подстроиться под требования мира, а о внутреннем обновлении, которое позволит выйти навстречу миру для свидетельства о Христе. Одним из таких свидетельств должно было стать богослужение, обогащенное новым историческим знанием и стремлением приблизить его к пониманию современного человека.

Первые же месяцы после открытия собора подтвердили эти ожидания. В первоначальный проект документа о литургии, подготовленный соответствующей комиссией, было внесено 685 правок[7]. В кулуарной борьбе «куриалов» и «прогрессистов»

[6] http://www.binetti.ru/collectio/theologia/ioannesxxiii_1rus.shtml

[7] См.: *Piero Marini, archbishop.* A Challenging Reform: Realizing the vision of the Liturgical Renewal 1963–1975. Collegeville: Liturgical Press, 2007. P. XIX.

последние получили широкую поддержку. 4 декабря 1963 г., на второй сессии, подавляющим большинством голосов (2147 против 4) был принят один из первых документов II Ватиканского собора — Конституция о священной литургии Sacrosanctum Concilium.

В тексте конституции ясно выражено намерение привести богослужение Католической Церкви в соответствие с требованием сознательного и деятельного участия всего народа. Предстоящие изменения должны были совершаться в русле динамического понимания предания: «Литургия состоит из части неизменной (ибо она установлена свыше) и из частей, подлежащих изменениям; последние в ходе времени могут и даже должны изменяться, если в них случайно закрадется то, что не вполне отвечает самой внутренней сущности Литургии, а также в том случае, если эти части перестали ей соответствовать. При таком устроении тексты и обряды следует привести в такой порядок, чтобы они яснее выражали знаменуемые ими святыни и чтобы христианский народ мог по возможности без труда их понимать и принимать полное и деятельное участие в совершении Литургии, свойственное общине»[8].

В главе, посвященной Евхаристии, указываются «слабые места» мессы, подлежащие пересмотру, и предлагаются решения по их устранению:

- опустить повторяющиеся, «добавленные без особой пользы» элементы (п. 50);
- увеличить количество чтений Писания, чтобы более полно раскрыть его богатство молящимся (п. 51);
- восстановить обязательную проповедь и «всеобщую молитву верных» (пп. 52–53);
- воссоздать обычай диалога и совместного пения с народом (п. 54);
- вернуть возможность причащения под обоими видами (п. 55);
- возобновить практику сослужения (п. 57).

Хотя языком богослужения оставался латинский, теперь, с согласия церковной власти, допускалось использование

[8] Конституция о священной литургии (Sacrosanctum Concilium) // Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 2004. С. 26.

национальных языков: «36. § 1. ...поскольку и на мессе, и при преподании Таинств, и в иных частях Литургии использование современного местного языка нередко может оказаться весьма полезным для народа, ему можно уделить больше места, прежде всего в чтениях и поучениях, в некоторых молитвах и песнопениях... § 3. При соблюдении этих норм полномочная территориальная церковная власть... советуясь при необходимости с епископами смежных регионов, где говорят на том же языке, вправе выносить решение о том, следует ли использовать современный местный язык и каким образом это надлежит делать. Эти акты власти должны быть одобрены или утверждены Апостольским Престолом»[9].

Собор обратил внимание на то, что преобразования требуют соответствующей подготовки: «Пересмотру отдельных частей Литургии всегда должно предшествовать тщательное богословское, историческое и пастырское исследование»[10].

СЛОВО И ДЕЛО

25 января 1964 г., еще до окончания Собора, Павел VI издал апостольское письмо Sacram Liturgiam, в котором провозглашалось учреждение специального Совета по исполнению Конституции о священной литургии[11]. Совет, в который вошли 42 эксперта из 26 стран, возглавил кардинал Джакомо Леркаро, а его секретарем стал Аннибале Буньини, архитектор богослужебной реформы Католической Церкви в XX веке.

Работа совета, разделенная на 38 исследовательских направлений, длилась пять лет. Ее сопровождала не только поддержка Павла VI, епископата и многих известных богословов, но и весьма сдержанное отношение со стороны Священной Конгрегации обрядов. В центре этой напряженности, помимо

---

9 Там же. С. 30–31.

10 Там же. С. 26.

11 Apostolic Letter «Sacram Liturgiam». [Электронный ресурс]. URL: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19640125_sacram-liturgiam.html (дата обращения: 27.03.2024).

содержания и объема предполагаемых изменений (например, использования национального языка), находился вопрос общего руководства (все решения совета должны были получать одобрение конгрегации).

Соответственно, в сентябре 1964 г. и мае 1967 г. были опубликованы инструкции Inter Oecumenici и Tres Abhinc Annos, в которых перечисляются принципы реализации предписаний конституции. Кроме восстановления уже упомянутых обрядов, они предполагают важное нововведение: «На мессах, которые служатся вместе с общиной, Апостол и Евангелие должны произноситься лицом к народу»[12].

3 апреля 1969 г. Апостольской конституцией Павла VI Missale Romanum в литургический обиход был введен обновленный римский миссал. Объясняя причины, по которым было решено переработать прежний, папа подчеркивает, что руководствовался решениями не только II Ватиканского собора, но и своих предшественников: «После Тридентского собора изучение „рукописей Ватиканской библиотеки и обнаруженных в других местах“, как указывает наш предшественник Пий V в апостольской конституции Quo Primum, оказало большую помощь в пересмотре римского миссала. Однако с тех пор было обнаружено и опубликовано еще больше древних источников, и в то же самое время лучше стали известны литургические формуляры Восточной Церкви. Было бы крайне желательно, чтобы богатства вероучительные и духовные не были сокрыты в темноте библиотек, но, напротив, просвещали и питали дух и души христиан… Началом процесса обновления стала работа Пия XII, который восстановил Пасхальное бдение и обряды Страстной седмицы, что стало началом пути приведения римского миссала в согласие с современным способом мышления»[13]. Представляя содержание книги, Павел VI указывает на основные изменения, сделанные в чинопоследовании мессы: добавление к норматив-

[12] Inter Oecumenici: Instruction On Implementing The Constitution On Sacred Liturgy. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ewtn.com/catholicism/library/inter-oecumenici--instruction-on-implementing-the-constitution-on-sacred-liturgy-2182 (дата обращения: 27.03.2024).

[13] Apostolic Constitution «Missale Romanum». [Электронный ресурс]. URL: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19690403_missale-romanum.html (дата обращения: 27.03.2024).

ному римскому канону мессы еще трех; перенесение слов «тайна веры» (mysterium fidei) из середины установительных слов к их окончанию; упразднение повторений, особенно в обряде предложения даров и преломлении хлеба; восстановление проповеди, молитвы верных, обряда примирения с Богом и ближними перед началом мессы; увеличения количества чтений Писания и введение трехлетнего литургического календаря; приведение молитв изменяемых частей в соответствие с новыми историческими данными и нуждами современности. В завершение папа выражает надежду, что нововведения и корректировки будут приняты церковным народом и миссал, как это всегда было в истории Церкви, будет служить делу церковного единства.

26 марта 1970 г. Конгрегация богослужения опубликовала первое типовое издание нового миссала на латинском языке. В его начало была помещена «Генеральная инструкция» (Institutio Generalis Missalis Romani), которая предварялась небольшим введением с изложением положений богословия литургии. Второе типовое издание миссала вышло в 1975 г., третье — в 2002 г.

ПЕРВЫЕ ПРИЗНАКИ НЕДОВОЛЬСТВА

Насколько единодушным было принятие конституции — настолько нелегкой оказалась ее практическая реализация. Тексты, над которыми работал совет, не представлялись на общецерковное обсуждение, а «спускались сверху». То же, что проникало в узкий круг посвященных, не вызывало единодушного одобрения. Так, результаты опроса епископов о восстановлении обычая принимать причастие в руки показали, что большинство из них отрицательно отнеслось к этой возможности[14]. Прообраз Novus Ordo, так называемая «нормативная» месса, отслуженная в октябре 1967 г. в присутствии синода епископов, получила более чем сдержанные оценки[15].

[14] Memoriali Domini: Instruction on the Manner of Distributing Holy Communion. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ewtn.com/catholicism/library/instruction-on-the-manner-of-distributing-holy-communion-2195 (дата обращения: 27.03.2024).

[15] *Bux N.* Benedict XVI's Reform. San Francisco: Ignatius Press, 2012. P. 68.

Первым авторитетным высказыванием, оценившим работу совета как «ошибку», стало «Краткое критическое рассмотрение нового чина мессы» (1969 г.), под которым стояли имена кардиналов Альфредо Оттавиани и Антонио Баччи[16]. Наибольшее возмущение вызвала у них богословская преамбула «Генеральной инструкции», в которой престол назывался «столом», евхаристия была сведена до дружеской трапезы, а священник — ее председателя[17]. «Критическое рассмотрение» выражает несогласие с предписанием хранить Святые Дары на отдельном, а не на главном алтаре, а также с возможностью отделения престола от стены, чтобы священник мог совершать богослужение лицом к народу.

Авторы документа считают, что в основании новой мессы находится понятие о воспоминательной трапезе, а не традиционное понятие жертвы. Подчеркивая связь мессы с Тайной Вечерей, ученые литургисты совета ослабляют связь с крестными страданиями Спасителя. Акцент на присутствии Христа в Его слове и среди Его людей умаляет учение о сущностном присутствии Христа как Священника и Жертвы. Между сакраментальным присутствием Христа и Его присутствием в Священном Писании ставится знак равенства, священство верных возвышается над священством иерархическим. Предложенное богословие уменьшает значение Жертвы Христа, Его ходатайства за грешников и не связывает христиан с заслугами святых, по которым они избавляются от наказания[18].

Оттавиани, Баччи и их сторонники были уверены, что перевод мессы на национальные языки и текстуальная вариативность нарушают принцип единства Церкви. Обряд, который каждый раз нужно привязывать к конкретному времени и месту, уничтожает единство культа. За смертью универсального языка Церкви,

---

[16] Сами кардиналы не были авторами текста, но дали свое одобрение на его публикацию. Подробнее см.: *Chiron Y.* Annibale Bugnini. Reformer of the Liturgy. New York: Angelico Press, 2018. P. 141–145.

[17] Например, в «Общих инструкциях» 1969 г. содержится такой пассаж: «Вечеря Господня, или месса — это священное собрание или сообщество народа Божия, собравшегося вместе с предстоящим священником, чтобы отпраздновать воспоминание о Господе». Цит. по: *Bux N.* Op. cit. P. 70.

[18] См.: Вмешательство кардинала Оттавиани. Краткое рассмотрение нового чина мессы. Tan books and Publishers. Rockford, 1992.

латыни, должна неминуемо последовать смерть григорианского пения, еще одной отличительной черты римской литургии.

«Критическое рассмотрение» выдвигает авторам Novus Ordo обвинение в «нездоровом антикварианизме», попытке возвратиться к воображаемой литургии Древней Церкви, минуя ее позднейшие, богословски и эстетически значимые элементы. Четвертая евхаристическая молитва, представляющая собой дань восточной литургической традиции, на самом деле еще больше отдаляет мессу от Христианского Востока. Авторы «Критического рассмотрения» полагают, что Novus Ordo не отвечает пастырским задачам Церкви: «Чего верующие действительно хотели, так это лучшего понимания единственной и неизменной литургии — литургии, которую они не хотели видеть измененной… Трудно понять, как использование служебника Пия V могло помешать верующим принимать более полное участие в литургии или глубже ее понимать»[19].

Если принимать аргументацию Оттавиани и Баччи, можно сделать вывод о том, что Тридентская месса и Novus Ordo — не один, а два разных чинопоследования, из которых первый выражает учение Католической Церкви, а второй представляет собой компиляцию в протестантском и модернистском духе.

Среди тех, кто наотрез отказался принимать реформированное богослужение, был архиепископ Марсель Лефевр, вскоре после окончания Собора основавший «Священническое братство святого Пия X», ставшее оплотом традиционалистов. В отличие от представителей «партии умеренных», Лефевр видел причину бед не в плохой реализации Конституции о священной литургии, а в самом духе II Ватиканского собора. Для Лефевра этот дух заключался в «тройственном альянсе масонства, протестантизма и политической ангажированности, которые представлены в виде религиозной свободы, богослужебной реформы и неосуждения коммунизма»[20].

Будучи помещенной в политический контекст, реформированная месса стала пониматься как знамя разрушающего Церковь модернизма — так же как Тридентская месса становилась

---

[19] Там же. С. 4.

[20] См.: Они предали Его: От либерализма к отступничеству / Архиепископ Марсель Лефевр; пер. с фр. М. Заслонова. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 291–293.

визитной карточкой консерваторов. Отличительной чертой традиционалистского движения стала «герменевтика разрыва», которая предполагает, что миссалы 1962 и 1970 г. выражают принципиально разные образы веры, отличающиеся друг от друга настолько, что можно говорить о разрыве с традицией.

РАБОТА НАД ОШИБКАМИ

Реакция Павла VI и его сторонников на критику была одновременно решительной и острожной. Во время генеральных аудиенций папа объяснял причины, по которым месса была реформирована, и заверял, что она останется той же, что и всегда: жертвой, которую приносит священник «бескровно и таинственно, как постоянное воспоминание о ней вплоть до Второго пришествия»[21]. Поручение переводить мессу на национальные языки он называл жертвой, сделанной для лучшего понимания литургической молитвы. По его поручению были смягчены формулировки «Генеральных инструкций», а сам Буньини объяснял, что они носят не догматический или вероучительный, а пастырский характер, объясняя, каким образом устроено богослужение и как его совершать[22].

В 1970 г. стало окончательно ясно, что работа не закончена, она только началась. Срочного исправления требовали сделанные наспех переводы, часто «скрещенные» с сомнительными литургическими экспериментами. Необходимо было провести черту между теми, кто был против нового чинопоследования, и теми, кто принимал его, но не хотел или не мог совершать.

В 1971 г. в английской газете The Times было опубликовано открытое письмо папе Павлу VI, подписанное учеными и деятелями культуры, членами Общества латинской мессы Англии и Уэльса. Подписанты, в числе которых были писатели Агата Кристи, Грэм Грин, Айрис Мердок, музыканты Владимир Ашкенази и Иегуди Менухин, высказывали пожелание сохранить Тридентскую мессу в богослужебном обиходе. В письме говорится,

[21] См.: *Chiron Y.* Op. cit. P. 146.
[22] Ibidem.

что этот обряд представляет собой не только выражение живой церковной традиции, но и достояние мировой культуры[23]. Благодаря поддержке архиепископа Вестминстерского кардинала Хинана письмо нашло желаемый отклик. 5 ноября 1971 г. папа Павел VI издал так называемый «индульт кардинала Хинана», в котором давал разрешение пользоваться «дореформенным» миссалом на приходах Англии и Уэльса. Порядок совершения мессы, которую позволялось совершать «для некоторых групп по специальным поводам», должна была определять Национальная епископская конференция. Священники, пожелавшие совершать такое богослужение, должны были испрашивать разрешения своего ординария[24].

Желание отстоять право употребления миссала 1962 г. приводило к организации соответствующих институтов. Наибольшую известность получили международная федерация «Una voce» (1964 г.), «Священническое братство святого Пия X» (1970 г.) и «Братство святого Петра» (1988 г.). Первое из них — движение мирян, стремящихся сохранить миссал 1962 г. как одну из форм литургического служения,— получило признание и поддержку Святого Престола; напротив, «Братство святого Пия X», будучи движением церковно- и священнослужителей, получило сначала неодобрение, а потом и осуждение Ватикана; часть священнослужителей покинула «Братство Пия X» и образовала «Братство святого Петра», сохраняющее каноническое общение с папой.

3 октября 1984 г., уже во время понтификата Иоанна Павла II, Священная конгрегация богослужения опубликовала циркулярное письмо Quattor abhinc annos, в котором передавалось папское позволение на использование миссала 1962 г.[25] Безусловно, это был шаг вперед: папское позволение распространялось не на отдельный регион, а на всех желающих — достаточно было не подвергать сомнению легитимность нового миссала и испросить благословения местного епископа. Вместе с тем

---

[23] См: *Lo Bello A.* Origins of Catholic Words: A discursive Dictionary. Washington, D.C.: The Catholic University of American Press, 2020. P. 249–250.

[24] Heenan Indult (Cong for Divine Worship, 1971). Permission for the celebration of the Traditional Mass in England and Wales. [Электронный ресурс]. URL: https://lms.org.uk/heenan-indult (дата обращения: 27.03.2024).

[25] Quattuor Abhinc Annos: Indult for Use of Roman Missal of 1962. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ewtn.com/catholicism/library/quattuor-abhinc-annos-indult-for-use-of-roman-missal-of-1962-2155 (дата обращения: 27.03.2024).

в тексте письма есть место, которое позволяет сделать несколько иной вывод относительно мотивов его авторов. Ссылаясь на благоприятные результаты опроса церковных властей на местах, они признают, что проблема сопротивления миссалу 1970 г. остается. То есть индульт предоставляется не потому, что вопрос снят с повестки дня, а, напротив, с целью решить проблему надвигающегося раскола.

Тем не менее раскол все же произошел. В 1988 г., вскоре после примирительной встречи главы «Братства святого Пия X» архиепископа Марселя Лефевра с председателем Конгрегации доктрины веры Йозефом Ратцингером[26], Лефевр решает рукоположить четырех новых епископов без санкции папы. Реакция церковной власти была ожидаемо жесткой: Лефевр и рукоположенные им архиереи были отлучены от канонического общения с папой. В Апостольском письме Ecclesia Dei adflicta (1988 г.) Иоанн Павел II объясняет главную ошибку Лефевра и его последователей: «Корни этого раскольнического акта можно увидеть в неполном и внутренне противоречивом понимании Предания. Неполном, ибо недостаточно принимающим во внимание живой характер Предания, которое, как со всей ясностью учит II Ватиканский Собор, „развивается в Церкви при содействии Святого Духа“, ибо возрастает понимание предметов и слов Предания — возрастает и через созерцание и исследование, осуществляемое верующими, слагающими все это в сердце своем, и через глубокое постижение переживаемой ими духовной реальности, и через проповедь тех, кто с епископским преемством принял достоверный благодатный дар истины». Не обошлось и без типично римского пассажа: нельзя противопоставлять предание всеобщему учительству Церкви, принадлежащему епископу Римскому и Коллегии епископов. «Оставаться верным преданию, разрывая церковную связь с тем, кому в лице апостола Петра Сам Христос доверил в Своей Церкви служение единства, невозможно»[27].

---

[26] Текст проекта Протокола соглашения Братства и Конгрегации см.: Protocol of Agreement. [Электронный ресурс]. URL: https://fsspx.org/en/protocol-agreement-may-5-1988-31095 (дата обращения: 27.03.2024).

[27] Ecclesia Dei Adflicta. [Электронный ресурс]. URL: http://www.unavoce.ru/library/ecclesia_dei_adflicta.html (дата обращения: 27.03.2024).

Осуждая Лефевра и его последователей, папа, однако, не осудил дореформенный миссал. Учреждая комиссию Ecclesia Dei, призванную воссоздать нарушенное единство традиционалистов с кафедрой апостола Петра, Иоанн Павел призывает «относиться с уважением к душам тех, кто чувствует себя связанным с латинской литургической традицией, выражая это через широкое и великодушное применение изданных уже ранее Апостольским Престолом предписания о пользовании римским миссалом согласно типическому изданию 1962 г.»[28].

ТРАДИЦИЯ И ПРОГРЕСС: СОЮЗ ИЛИ ПРОТИВОСТОЯНИЕ?

Вопрос о том, что такое литургическая традиция, как она развивается и как ее богатства усваивают новые поколения христиан, находится в центре Апостольского письма Иоанна Павла II Vicesimus Quintus Annus (1988 г.), которое посвящено 25-летию провозглашения Конституции о священной литургии. В письме отмечается, что приведение литургического обряда к современности (и церковной, и общественной) — не новое, а постоянное требование, которое выполняли все предыдущие понтифики, начиная с Пия V. При этом литургическая реформа должна отвечать принципу органического развития, который предполагает взаимодействие дополняющих друг друга элементов: «Существует равновесие между божественным и человеческим, иерархией и остальными верными, традицией и прогрессом, законом и его применением, индивидуальностью и общиной, молчанием и хвалой, воссылаемой совместно»[29]. Любая разбалансировка приводит к ошибкам, главная из которых — самочиние: сомнительные обряды, совершаемые без разрешения священноначалия, смешивание институционального и общего священства, использование самостоятельно написанных молитв. Минимизировать ошибки — обязанность магистериума: папы, Конгрегации богослужения

[28] Там же.

[29] Apostolic Letter «Vicesimus Quintus Annus». [Электронный ресурс]. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19881204_vicesimus-quintus-annus.html (дата обращения: 27.03.2024).

и дисциплины таинств, Епископских конференций и епархиальных епископов. Говоря о том, что в целом литургическая реформа была воспринята с энтузиазмом и что с ее помощью удалось проявить общинную природу богослужения, папа указывает и на трудности. Их можно представить как два основных «нежелания»: переключаться с индивидуальной молитвы на общинную и признавать равнозначность обрядов 1962 и 1970 гг. В этих замечаниях ясно слышится упрек традиционалистскому движению.

В оживленной, подчас яростной полемике вокруг вопроса старого и нового, традиции и реформы в XX в. можно выделить три основных подхода. Первый, который условно можно назвать «модернистским», предполагает, что для достижения благой цели можно механически, волюнтаристски включать в традицию новые элементы, тем самым подвергая Церковь опасности раскола. Второй подход, консервативный, исходит из того, что каждый элемент традиции так тесно связан с догматами и нравственным учением Церкви, освящен столькими поколениями верующих христиан, что возможна лишь незначительная корректировка, которая не должна угрожать стройности возведенного здания. Третий подход, который можно назвать «адаптивным» или «системным», исходит не только из соображений внутрицерковной пользы, но из задачи Церкви свидетельствовать миру о Христе, задачи миссионерской по преимуществу.

Сущность этого третьего пути наиболее ясно выражена в работах французского богослова Ива Конгара, спокойный голос которого слышали далеко не все «участники процесса»[30]. В своих рассуждениях Конгар исходит из того, что мир, который является местом церковной проповеди, сильно изменился: ему больше не нужен Бог, не нужна Церковь, он верует только в достижения прогресса. Вместе с тем человеческая душа тоскует о Боге, надеется Его встретить и этой надеждой живет. Задача Церкви — «ввести крещеных неоязычников мира сего в живую реальность литургической молитвы и обнаружить новые формы богослужения внутри традиции и с ее помощью» [31].

---

[30] См., напр.: *Congar Y.* True and False Reform in the Church. Collegeville: Liturgical Press, 2011.

[31] Ibid. P. 159.

На этом пути неизбежно встают проблемы богослужебного языка, адаптации литургии к совершению в разных странах и общественных стратах — в широком смысле проблема диалога с миром. Решение этой проблемы возможно только в русле динамического понимания традиции и пересмотра привычного отношения к богослужению.

Конгар не согласен с тем, что церковный обычай органически связан с догмой. Большое количество элементов, которые со временем приобрели заслуженное уважение, были введены в обиход via facti, самовольно, становясь сначала обычаем, а затем законом: например, замена евхаристического квасного хлеба на пресный (VIII в.); введение обряда передачи священных предметов во время рукоположения (IX в.); причастие под одним видом (XIII в.); введение безбрачия духовенства; наконец, закрепление единого чина литургии, хотя до X века таких чинов было довольно много[32]. Беда современных христиан в том, что они часто не способны провести различие между духом и способом мышления, правоверием и конформизмом, традицией и полученными или навязанными идеями. Как отличить неразумные нововведения от полезных? Первые агрессивны, хотят утвердиться во что бы то ни стало, минуя церковное учительство и здравый смысл; вторые, напротив, не подрывают структуру Церкви, но открывают новые творческие возможности, которые принимаются церковным народом и получают одобрение священноначалия. В богословии Конгара неоднократно подчеркивается необходимость взаимодействия центра и периферии, совместной ответственности священноначалия и верных.

Если литургия представляет собой поле для экспериментов и новшеств, нарушается традиция, расшатываются основы веры; но если она затвердевает, как камень, иссякает нить понимания, благочестие перемещается во всевозможные «паралитургии», чинопоследования второго порядка, которые не могут заменить церковное богослужение. Ни обряды, ни символы сами по себе не должны быть объектом поиска и поклонения, в противном случае Церковь становится препятствием, а не средством жизни с Богом.

[32] Ibid. P. 278.

«Импульс возвращения к древнейшим принципам не должен стать механическим придатком к устаревшему выражению традиции или бездумной верности принципам, препятствующим пониманию и открытости к инициативе. Потому что там, где жизнь, там всегда присутствуют инициатива и риск»,— пишет Конгар[33]. В противном случае возникает опасность думать, что «религия — это что-то давно и навсегда сделанное, спущенное сверху, не нуждающееся в нашей совести и личной ответственности… Но Господь никогда не говорил: „Я есть обычай“, но сказал: „Я есть Истина“»[34]. Традиция для Конгара — это не набор обрядов, привязанных к тем или иным догматам, а неизменное по своей сути Божественное Откровение, раскрывающееся в истории. Передает традицию Святой Дух, а хранит ее Церковь. Дом традиции — церковная община. Взаимодействуя с сознанием тех, кто ее принимает, традиция обогащается и развивается, обогащая и питая христианское благочестие. Традиция — это не только прошлое и настоящее, раз и навсегда данное и закрепленное, но и будущее Церкви, поставленное перед ней как вопрос, как творческая задача.

Размышления католического богослова удивительным образом перекликаются со словами протоиерея Георгия Флоровского о предании Православной Церкви: «Ошибки и неудачи прошлого не должны смущать. Исторический путь еще не пройден, история Церкви еще не кончилась. Не замкнулся еще и русский путь. Путь открыт, хотя и труден. Суровый исторический приговор должен перерождаться в творческий призыв, несделанное совершить. „И многими скорбями подобает в Царствие Божие внити“. Православие есть не только предание, но и задача,— нет, не искомое, но данное, но сразу и заданное, живая закваска, растущее семя, наш долг и призвание»[35].

---

[33] Ibid. P. 306.

[34] Ibid. P. 312.

[35] *Флоровский Г., прот.* Пути Русского богословия. Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2006. С. 509.

ИСТОЧНИКИ

Документы II Ватиканского собора. Москва: Паолине, 2004.

Чин мессы. Москва: Изд. францисканцев, 2013.

ЛИТЕРАТУРА

Вмешательство кардинала Оттавиани. Краткое рассмотрение нового чина мессы. Tan books and Publishers. Rockford, 1992.

Они предали Его: От либерализма к отступничеству / Архиепископ Марсель Лефевр; пер. с фр. М. Заслонова. СПб.: Владимир Даль, 2007.

Флоровский Г., прот. Пути Русского богословия. Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2006.

Bux N. Benedict XVI's Reform. San Francisco: Ignatius Press, 2012.

Chiron Y. Annibale Bugnini. Reformer of the Liturgy. New York: Angelico Press, 2018.

Congar Y. True and False Reform in the Church. Collegeville: Liturgical Press, 2011.

Lo Bello A. Origins of Catholic Words: A discursive Dictionary. Washington, D.C.: The Catholic University of American Press, 2020.

Piero Marini, archbishop. A Challenging Reform: Realizing the vision of the Liturgical Renewal 1963–1975. Collegeville: Liturgical Press, 2007.

Reid A. The Organic Development of the Liturgy. San Francisco: Ignatius Press, 2005.

Catholic mass and approaches to liturgical tradition

Sukharev Alexander V., priest
PhD in Theology,
senior lecturer at the Faculty of Theology at the Moscow Theological Academy
sas@mepar.ru
https://orcid.org/0009-0001-9916-0703

FOR CITATION: *Sukharev A. V., priest.* Catholic mass and approaches to liturgical tradition // Bogoslov. № 1 (1). P. 60–80. DOI 10.62847/BOGOSLOV.2024.91.48.004

ABSTRACT The article focuses on the reasons for and consequences of the reforms of worship in the Catholic Church during the 20th century, as well as the issue of loyalty to liturgical traditions and different approaches to understanding the nature and development of tradition. A brief overview of the history of the “Mass of Pius V” and “Novus Ordo mass” serves as a starting point for discussing the basic principles of church tradition that help avoid serious mistakes when the church has to respond to the challenges of time and circumstances and revise its “lex orandi”.

KEYWORDS: aggiornamento, Benedict XVI, Catholic Church, mass, Tridentine mass, “Novus Ordo”, liturgical reform, liturgical movement, Paul VI, Marcel Lefebvre, tradition

Неизвестный протестантизм: протестантское монашество и ордены

Куропаткина Оксана Владимировна
кандидат культурологии, доцент Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета,
piatved@mail.ru

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Куропаткина О. В.* Неизвестный протестантизм: протестантское монашество и ордены // Богослов. 2024. № 1 (1). С. 81–95.
DOI 10.62847/BOGOSLOV.2024.70.74.005

АННОТАЦИЯ Статья посвящена монашеству в протестантизме: формам целибатной жизни в конце XVII–XVIII вв., монашеским структурам и орденам в XX–XXI вв. Описаны причины возрождения монашества в протестантской традиции и идеология современного протестантского монашества, своеобразие монашеского устройства, специфика протестантских орденов. Указано, что монашество в протестантизме — один из примеров возвращения к отвергнутой дореформационной традиции. Делается вывод, что, хотя монашеская жизнь остается в протестантизме гораздо менее распространенным явлением, чем в православии и католичестве, тем не менее она занимает свое место как форма посвященной жизни христианина.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: монашество, протестантизм, протестантское монашество, протестантские ордены, англиканство, лютеранство, кальвинизм, методизм

CC BY-NC 4.0 лицензия

ПРЕДЫСТОРИЯ ПОЯВЛЕНИЯ ПРОТЕСТАНТСКОГО МОНАШЕСТВА

Когда нужно на «бытовом» уровне объяснить, чем протестантизм отличается от православия и католицизма, то первый ответ, который приходит на ум: у протестантов нет монашества, святых и священных изображений. На самом деле это не так — все это в ряде протестантских направлений есть. Ни для кого не секрет, что протестантские реформаторы выступали и против злоупотреблений в монашестве (они акцентировали внимание скорее на этом, чем на безоговорочной его отмене, и указывали, что в былые времена монахи и монашество могли приносить пользу Церкви), и против культа святых (хотя с уважением отзывались о многих из них в своих трудах), и против икон и статуй — однако протестантизм не исчерпывается начальной стадией Реформации и Реформацией в целом. То, что ранее решительно и бескомпромиссно отвергалось, постепенно в той или иной форме вернулось в церковную практику, и монашество здесь — яркий пример.

Как известно, монашество подверглось не только словесному осуждению — протестантские государи закрывали монастыри, а имущество конфисковали в пользу короны. Однако не везде монастыри разорялись, как в Англии; в Священной Римской империи немецкие князья нередко реформировали католические аббатства: вместо католических монахов там проживали протестантские общины, которые принимали измененный устав, но сохраняли монашеские принципы. Один из примеров — бывшее цистерцианское аббатство Локкум (Kloster Loccum) в Ганновере, которое стало лютеранским в 1593 г.[1]

Кроме того, общины, где люди разного семейного состояния проживали вместе, ведя молитвенную жизнь, принимались протестантской традицией с самого начала[2]. В конце XVII в. внутри лютеранского пиетизма[3] появились группы,

---

1 *Sagarra E.A.* Social History of Germany, 1648–1914. Milton Park: Routledge, 2017. P. 40.

2 *Стасюк В. С.* Протестантские монастыри // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2015. №12. С. 50–51.

3 Движение внутри лютеранства и пиетизма, сосредоточенное на «рождении свыше» — кардинальном внутреннем перевороте в человеке, который осуществляется благодаря Божьей благодати.

практикующие целибат и совместную жизнь. Например, «ангельские братья» (Engelsbrüder) — сообщество, основанное немцем И. Гихтелем в 1674 г. в Амстердаме. «Ангельские братья» практиковали строгий целибат, многочасовую безмолвную молитву, визионерский опыт. В центре богословия «ангельских братьев» находился брак души с «небесной Софией», Премудростью Божьей, через целомудрие и христианскую любовь[4].

Среди радикальных пиетистских групп, появившихся в XVIII–XIX вв., были те, кто продолжал традицию «ангельских братьев». Такой группой было Сообщество Эфрата (Ephrata Kloster, Ephrata Community), созданное немцем И. К. Бейзелем в 1732 г. в штате Пенсильвания. Кроме целибата и общинной жизни, в Сообществе Эфрата было принято строгое вегетарианство (за исключением Вечери Господней, когда на общинный стол подавался ягненок). Эфрата не была отгороженным от мира сообществом: эта группа активно занималась сельским хозяйством, производством бумаги и изделий из дерева, оказывала благотворительную помощь[5]. В реформатском пиетизме тоже существовали подобные группы; известный проповедник Г. Терстеген для одного из таких сообществ написал устав.

Возникли даже целые деноминации с принципиальным целибатом и совместной жизнью. Самый яркий пример — шейкеры. Это сообщество, основанное около 1747 г. в Северо-Западной Англии как Общество Уордли (Wardley Society), а затем, в 1780-х, переместившееся на территорию США. В 1793 г. вся собственность в каждой общине шейкеров стала общей, а шейкеры организовались в коммуны. Человек, становившийся шейкером, должен был исповедовать свои грехи, посвятить свое имущество и свой труд обществу и сохранять целомудрие. Чтобы вступить в общину, нужно

[4] *Seidel J.* Zwischen Theosophie und Pietismus. Einblicke in die Korrespondenz der Schweizer «Gichtelianer» // Zwingliana: Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in der Schweiz und seiner Ausstrahlung. Band 34. Theologischer Verlag Zürich. Zürich, 2007. S. 95–98.

[5] Ephrata Community // Encyclopedia Britannica. [Электронный ресурс]. URL: https://www.britannica.com/topic/Ephrata-Community (дата обращения: 22.04.2024).

было пройти период подготовки, послушничества. Как и сообщество Эфрата, шейкеры активно работали для окружающего мира. Они были очень восприимчивы к новым технологиям и научно-техническому прогрессу, что обеспечивало их успех во внутрихозяйственных делах. Шейкерам удалось разработать и внедрить ряд изобретений и технических усовершенствований: так, шейкеры были первыми крупными производителями лекарственных трав в США и пионерами в продаже семян в бумажных пакетах. Промышленная продукция шейкеров, особенно мебель, славилась своим высоким качеством и пользовалась спросом[6].

Интересно, что установка на целибат и совместную жизнь была не только среди протестантов-радикалов: так, в 1737 г. по распоряжению датской королевы на острове Зеландия был утвержден монастырь Валле Штифт (Vallø stift) для знатных незамужних женщин и вдов[7].

Идеи возрождения монашества проникли и в Англию: так, известный поэт Роберт Саути предлагал восстановить монастыри как центры благотворительности и духовности, способные противостоять коммерческому духу, становящемуся все более всеохватным[8].

ПОЯВЛЕНИЕ МОНАШЕСТВА

Классические формы монашества возродились в англиканстве благодаря Высокой церкви, а особенно — Оксфордскому движению, ратовавшему за изучение и возрождение дореформационной традиции. В 1841 г. Марион Хьюз первой произнесла монашеские обеты. В 1845 г. знаменитый деятель Оксфордского движения Э. Б. Пьюзи помог открыть первую англиканскую

---

6 *Evans F. W.* Compendium of the Origin, History, Principles, Rules and Regulations, Government, and Doctrines of the United Society of Believers in Christ's Second Appearing. N.Y.: D. Appleton & Company, 1859. P. 127–131.

7 Vallø // Staro Norske Leksikon. [Электронный ресурс]. URL: https://snl.no/Vall%C3%B8 (дата обращения: 22.04.2024).

8 *Стецкевич М. С.* Роберт Саути и Оксфордское движение // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 3. С. 77.

женскую монашескую общину в Лондоне[9]. Использование монашеского опыта санкционировано Ламбетскими конференциями — авторитетным собранием англиканских епископов (см., например: пункт 130 решений Ламбетской конференции 2008 г.)[10]. На данный момент существует около 100 англиканских общин посвященной жизни[11]. Они делятся на Recognised Communities и Acknowledge Communities, первые отличаются тем, что их члены принесли обеты, имеют устав и четкие правила[12]. Настоятели и настоятельницы таких общин иногда носят титул аббат/аббатиса[13]. Позже подобные общины возникли и в лютеранстве. В Германии насчитывается до 7 небольших лютеранских монашеских общин, в Дании — до 5, в Швеции — 8, в Финляндии — 1[14].

Монашеские сообщества обычно принимали — с определенными изменениями — уставы традиционных католических орденов, чаще всего бенедиктинского, францисканского или августинского. К наиболее распространенным относятся бенедиктинские общины. Таким сообществом является, например, Останбекский монастырь в Швеции (Östanbäcks kloster). Община начала собираться в 1965 г. в пасторском доме, в 1970 г. возник монастырь. Аббат Останбекского монастыря приглашается как член-наблюдатель на конгрессы бенедиктинских аббатов в Риме[15]. Бенедиктинский

---

9 *Стасюк В. С.* Указ. соч. С. 52.

10 Lambeth Conference Resolutions Archive // The archives of the Episcopal Church. [Электронный ресурс]. URL: https://www.episcopalarchives.org/sites/default/files/marriage/anglican/054_AnmglicanCommunion_1908-2008.pdf (дата обращения: 22.04.2024). P. 36.

11 Religious Orders. [Электронный ресурс]. URL: http://anglicansonline.org/resources/orders.html (дата обращения: 22.04.2024).

12 См.: Towards Acknowledgement. Guidelines, expectations and advice for a community seeking Acknowledgement as a religious community in the Church of England. The Advisory Council for Religious Communities // Anglican Religious Life Yearbook. [Электронный ресурс]. URL: https://arlyb.org.uk/council-for-religious-communities/ (дата обращения: 22.04.2024).

13 The Call of the Spirit: Religious Community and language. House of Bishops. Advisory Council for Religious Communities. A briefing paper on terminology for the Council, June 2019 // Anglican Religious Life Yearbook. [Электронный ресурс]. URL: https://arlyb.org.uk/council-for-religious-communities/ (дата обращения: 22.04.2024). P. 9.

14 *Стасюк В. С.* Указ. соч. С. 53.

15 Östanbäcks kloster. [Электронный ресурс].

устав также принял, в частности, Дом блаженного Августина (St. Augustine's House), который находится в Оксфорде (штат Мичиган). Это лютеранская община, заявляющая о себе как об экуменической[16].

Монашество существует не только в англиканстве и лютеранстве. Так, в 1971 г. в Камеруне диакониса М.-М. Хэнди основала пресвитерианское сестричество «Эммануил» (Community of the Sisterhood Emmanuel). Главная миссия общины — служение нуждающимся. Символ сестричества — гугенотский крест как знак принадлежности к реформатской традиции[17]. Существуют также и экуменические монашеские общины — как, например, община Тэзе на юге Франции, которую основал реформатский монах Р. Шютц. В общину входят как протестанты разных деноминаций, так и католики, давшие обеты целибата и нестяжания. Сама община небольшая (около 100 человек) и видит свою миссию прежде всего в организации мест общей молитвы и встречи христиан. В связи с идеей протестантского монашества существуют также коммунитеты и протестантские ордены (хотя не все ордены — монашеские).

КОММУНИТЕТЫ

Коммунитет — это протестантская община-общежитие, где проживают как те, кто принял вечные обеты, так и те, кто их принял на время. Один из примеров — Латрунская община (Latrun Community), основанная в конце 1970-х гг. Это лютеранское сообщество, которое находится на территории Святой Земли и свою миссию видит в молитве за мир между евреями и арабами и приеме паломников[18].

URL: http://www.munkljus.se/ostanbackskloster/ (дата обращения: 22.04.2024).

[16] Saint Augustine's House. [Электронный ресурс]. URL: https://staugustines.house/ (дата обращения: 22.04.2024).

[17] The Charisma, Spirituality and Apostolate of Emmanuel Sisters. [Электронный ресурс]. URL: https://www.emmanuel-sisterhood.org/our-community/the-charisma-spirituality-and-apostolate-of-emmanuel-sisters/ (дата обращения: 22.04.2024).

[18] Современное монашество в протестантских церквях. [Электронный ресурс]. URL: http://baznica.info/2020/09/sovremennoe-monashestvo-v-protestantskix-cerkvyax/ (дата обращения: 22.04.2024).

Еще одно сообщество такого типа — это Меланезийское братство (Melanesian Brotherhood). Оно было основано полицейским и жителем Соломоновых Островов И. Копурия. Он пришел к выводу, что призван создать миссионерскую общину из местных жителей. В 1925 г. Копурия принес монашеские обеты и отдал свое имущество созданному им братству[19]. Теперь Меланезийское братство есть не только на Соломоновых Островах, но также и в Папуа — Новой Гвинее, Вануату, Фиджи и на Филиппинах. Обеты, даваемые братьями традиционно в праздник апостолов Симона и Иуды (когда их дал основатель Меланезийского братства), даются не на всю жизнь, а на пять лет; при желании их можно возобновить[20].

ПРОТЕСТАНТСКИЕ ОРДЕНЫ

Протестантские ордены, то есть сообщества протестантов, связанных общей целью и особыми правилами жизни, можно разделить по деноминациям.

1. Англиканские ордены

Одним из первых таких орденов было женское Общество всех святых сестер из самых бедных (Society of All Saints Sisters of the Poor), основанное в Лондоне в 1851 г. Г. Г. Байрон. Общество на протяжении своей истории занималось и уходом за прокаженными, и помощью больным холерой и оспой[21]. В ведении общины находится дом для пожилых людей и дом для помощи бездомным и неимущим[22]. Орден в 1982 г. открыл первый в мире детский хоспис Helen House[23].

Первым мужским англиканским орденом стало Общество святого Иоанна Богослова (Society of St. John the

[19] History of the Melanesian Brotherhood // Anglican Orders. [Электронный ресурс]. URL: http://orders.anglican.org/mbh/history.htm (дата обращения: 22.04.2024).
[20] The Melanesian Brotherhood. [Электронный ресурс]. URL: http://orders.anglican.org/mbh/organise.htm (дата обращения: 22.04.2024).
[21] All Saints Sisters of the Poor. [Электронный ресурс]. URL: http://www.allsaintssistersofthepoor.org.uk/ (дата обращения: 22.04.2024).
[22] Ibid.
[23] Ibid.

Evangelist), основанное священником Р. М. Бенсоном в Оксфорде в 1866 г.[24]

Англиканские ордены придерживаются уставов августинского, бенедиктинского, кармелитского, цистерцианского, францисканского орденов, а также устава конгрегаций Викентия де Поля.

По степени связанности с общежительным монашеством англиканские ордены можно разделить на следующие группы:

1) традиционные ордены, то есть сплоченные сообщества, проживающие вместе;
2) рассредоточенные общины — их члены придерживаются монашеских обетов, в ряде случаев — безбрачия, живут по одному, реже группами в два-три человека;
3) так называемые признанные общины — их члены живут, принимая адаптированные монашеские обеты;
4) экуменические общины, созданные англиканами, но открытые и для других христиан[25].

2. Лютеранские ордены

Один из примеров — Общество Святой Троицы (Societas Trinitatis Sanctae), созданное в 1997 г. для общения, молитвы и поддержки лютеранских пасторов консервативных деноминаций (Лютеранская церковь Миссури-Синод, Лютеранская церковь Северной Америки, Евангелическо-лютеранская церкви в Америке и Евангелическо-лютеранская церковь в Канаде)[26].

3. Кальвинистские ордены

К ним относится Орден Созерцателей (Ordre des Veilleurs, другое название — Fraternité Spirituelle des Veill). Он был основан сыном пастора У. Моно в 1923 г. Во время учебы в протестантском вузе Моно, потрясенный суетной жизнью студентов, совершенно не похожей на жизнь будущих служи-

[24] SSJE. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ssje.org/our-history/ (дата обращения: 22.04.2024).
[25] *Dunstan P.* Anglican Religious Life 2012–2013. Norwich: Canterbury Press, 2011. P. III, IV, 19, 147, 151, 171.
[26] The Society of the Holy Trinity. [Электронный ресурс]. URL: http://www.societyholytrinity.org/about.html (дата обращения: 22.04.2024).

телей церкви, испытывал острую потребность сохранять навык молитвенной жизни. Став пастором, Моно организовал группу своих собратьев, чтобы регулярно вместе молиться. Сейчас орден существует не только во Франции, но и в Швейцарии, Бельгии, Канаде. С 2012 г. главой ордена впервые стала женщина — пастор К. Ко-Берту [27]. Также следует указать реформатскую женскую общину Граншан (франкоязычная часть Швейцарии), созданную в 1931 г. [28]

4. Методистские ордены

К ним относится Орден святого Луки (Order of Saint Luke). Он был основан методистом Р. П. Маршаллом в 1946 г. Маршалл интересовался исторической литургикой и задался целью литургического обновления своей церкви [29]. Хотя орден и был создан как методистский, однако сейчас включает представителей других протестантских деноминаций. Орден святого Луки сосредоточен на литургических исследованиях и образовании. В это сообщество входят священнослужители и миряне, женатые и холостые. Члены ордена не проживают вместе, но стремятся организовать центр на определенной территории [30].

По цели деятельности протестантские ордены тоже можно разделить на несколько категорий:

1) *Миссионерские.* К ним относится упомянутое выше Меланезийское братство.

2) *Созерцательные.* Туда можно отнести Ораторий Доброго Пастыря (Oratory of the Good Shepherd). Этот англиканский орден был создан в Кембридже в 1913 г. Членами ордена являются как клирики, так и миряне. Члены Оратория Доброго Пастыря обычно не проживают вместе, но они объединены в коллегии, где регулярно встречаются [31]. Также стоит упомянуть женский

---

[27] Fraternité Spirituelle des Veill. [Электронный ресурс]. URL: https://sites.google.com/view/fsveilleurs/qui-sommes-nous/qui-sommes-nous (дата обращения: 22.04.2024).

[28] *Стасюк В. С.* Указ. соч. С. 58.

[29] The Order of Saint Luke. [Электронный ресурс]. URL: https://saint-luke.net/ (дата обращения: 22.04.2024).

[30] Ibid.

[31] The Oratory of the Good Shepherd // Официальный сайт. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ogs.net/ (дата обращения: 22.04.2024).

монашеский Орден Святого Утешителя (Параклета), который был основан в Уитби (графство Йоркшир) в 1915 г.[32]

3) *Благотворительные.* К ним относится, например, англиканское Общество святого Иоанна Крестителя (Community of St. John Baptist), живущее по уставу августинианцев[33]. Орден был основан вдовой священника Г. Монселл и священником Т. Т. Картером в Виндзоре в 1852 г. Общество святого Иоанна Крестителя было создано для помощи социально уязвимым женщинам: матерям-одиночкам, бездомным и проституткам. Для них был создан приют с возможностью учиться какому-то ремеслу[34]. У Общества святого Иоанна Крестителя есть облаты[35], как состоящие в браке, так и холостые.

К благотворительным орденам можно отнести протестантские ветви ордена святого Иоанна (иоаннитов — наследников известного рыцарского ордена): в Германии (Бранденбург, существует с 1538 г.), Великобритании, Нидерландах и Швеции. Члены ордена занимаются благотворительностью. Протестантские ветви ордена входят в общее братство иоаннитов и сотрудничают с Мальтийским орденом[36].

4) *Просветительские.* К ним относится, например, упомянутый выше Орден святого Луки.

5) *Националистические* — ордены, созданные для защиты этноконфессиональной группы протестантского вероисповедания. Самый известный орден такого типа — Оранжевый орден (The Loyal Orange Institution, The Orange Order). Он был создан в 1795 г. после вооруженных столкновений между католиками и протестантами (так называемая битва при Даймонде). Первоначальное название — Оранжевое общество (Orange Society), в честь короля Вильгельма III Оранского, прозванного

---

[32] Religious Orders. [Электронный ресурс]. URL: http://anglicansonline.org/resources/orders.html (дата обращения: 22.04.2024).

[33] Community of St John Baptist, USA (CSJB) // Anglican Religious Life Yearbook. [Электронный ресурс]. URL: https://arlyb.org.uk/community/community-of-st-john-baptist-usa-csjb/ (дата обращения: 22.04.2024).

[34] The Cuddesdon Sisters. [Электронный ресурс]. URL: https://www.rcc.ac.uk/about-us/cuddesdon-sisters (дата обращения: 22.04.2024).

[35] Люди, которые следуют определенной монашеской традиции, но не являются монахами.

[36] Johanniterorden. [Электронный ресурс]. URL: https://www.johanniter.at/die-johanniter/johanniterorden/ (дата обращения: 22.04.2024).

«протестантским Давидом», который был призван из Нидерландов протестантской элитой, недовольной политикой короля-католика Якова II.

Оранжевый орден возник как тайное общество, заимствовавшее некоторые элементы масонской организации (например, ложи). Он знаменит своими «оранжевыми маршами»: первый прошел в 1796 г.[37], а регулярно они стали проводиться с 1807 г. в католических районах городов в качестве демонстрации протестантской позиции; обычно эти марши сопровождаются столкновениями с полицией. Оранжевый орден протестовал против введения в Ирландии гомруля (автономии в составе Соединенного Королевства), раздела Ирландии в 1921 г., а также принял активное участие в вооруженном противостоянии между католиками и протестантами в Северной Ирландии в 1969 г.

Чтобы стать членом Оранжевого ордена, во-первых, нужно быть протестантом (причем нужно быть таковым с точки зрения ордена — так, квакеры и унитарии не считаются протестантами у оранжистов); ряд лож требует, чтобы протестантами были родители и супруг кандидата. Бывший католик может вступить в орден при условии, что за него проголосуют три четверти членов данной ложи. Во-вторых, оранжист должен выступать за сохранение Северной Ирландии и Шотландии в составе Великобритании. В-третьих, член ордена должен строго соблюдать определенные запреты: нельзя участвовать в католических обрядах, работать и совершать любые нерелигиозные дела в воскресенье, нецензурно ругаться[38].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Феномен современного протестантского монашества находится в русле так называемого «нового монашества», то есть современных форм посвященной жизни — как тех, которые уже существуют, так

[37] The Orange Institution: The Early Years. [Электронный ресурс]. URL: https://www.orangeheritage.co.uk/early-years (дата обращения: 22.04.2024).

[38] *Куропаткина О. В.* Оранжевый орден // Большая Российская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: https://bigenc.ru/c/oranzhevyi-orden-eef4ab (дата обращения: 22.04.2024).

и тех, которые еще пока не появились. Это явление получило теоретическое осмысление в книге Дж. Уилсона «Жить верой в нецелостном мире» (Living Faithfully in a Fragmented World). Уилсон указывает, что «новое монашество»: 1) будет примером восстановления целостности, подчинения всех сфер жизни Христу; 2) будет касаться всех христиан и не будет проводить различия между «мирским» и «священническим» призванием; 3) будет примером совместной радостной жизни небольшой группы людей; 4) будет центром богословской рефлексии[39].

Другой исследователь, Р. Хаус, отмечает двенадцать признаков «нового монашества»: 1) общины селятся в отдаленных местах; 2) они делятся своими ресурсами с нуждающимися; 3) они принимают странников и незнакомцев; 4) они примиряют внутри себя и Церкви расовые конфликты; 5) они подчиняются Церкви как Телу Христову; 6) они тщательно выстраивают свой духовный путь и уделяют внимание послушничеству; 7) они развивают общинную жизнь; 8) они поддерживают одиноких людей, соблюдающих целомудрие, наряду с супружескими парами; 9) члены общин стремятся к совместному проживанию; 10) стараются вложиться в местную экономику; 11) стремятся быть миротворцами; 12) стремятся к созерцательной жизни[40].

Протестантское монашество с его свободой внешних форм и готовностью к экспериментам, стиранием границ между профанным и сакральным, ориентацией на социальное служение и посвященный труд вполне подходит под указанные выше определения. Также отметим, что монашество в протестантизме — один из примеров возвращения к отвергнутой дореформационной традиции. Хотя монашеская жизнь остается в протестантизме гораздо менее распространенным явлением, чем в православии и католичестве, тем не менее она занимает свое место как форма посвященной жизни христианина.

---

[39] *Wilson J. R.* Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the church from MacIntyre's «After Virtue». Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998. P. 72–75.

[40] Schools for Conversion: 12 marks of a new monasticism / Ed. R. House. Eugene, OR: Cascade Books, 2005. P. XII–XIII.

ИСТОЧНИКИ

Куропаткина О. В. Оранжевый орден // Большая Российская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: https://bigenc.ru/c/oranzhevyi-orden-eef4ab (дата обращения: 22.04.2024).

Современное монашество в протестантских церквях. [Электронный ресурс]. URL: http://baznica.info/2020/09/sovremennoe-monashestvo-v-protestantskix-cerkvyax/ (дата обращения: 22.04.2024).

Стасюк В. С. Протестантские монастыри // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2015. №12. С. 48–68.

Стецкевич М. С. Роберт Саути и Оксфордское движение // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 3. С. 75–79.

All Saints Sisters of the Poor. [Электронный ресурс]. URL: http://www.allsaintssistersofthepoor.org.uk/ (дата обращения: 22.04.2024).

Community of St John Baptist, USA (CSJB) // Anglican Religious Life Yearbook. [Электронный ресурс]. URL: https://arlyb.org.uk/community/community-of-st-john-baptist-usa-csjb/ (дата обращения: 22.04.2024).

Dunstan P. Anglican Religious Life 2012–2013. Norwich: Canterbury Press, 2011.

Evans F. W. Compendium of the Origin, History, Principles, Rules and Regulations, Government, and Doctrines of the United Society of Believers in Christ's Second Appearing. N.Y.: D. Appleton & Company, 1859.

Ephrata Community // Encyclopedia Britannica. [Электронный ресурс]. URL: https://www.britannica.com/topic/Ephrata-Community (дата обращения: 22.04.2024).

Fraternité Spirituelle des Veill. [Электронный ресурс]. URL: https://sites.google.com/view/fsveilleurs/qui-sommes-nous/qui-sommes-nous (дата обращения: 22.04.2024).

History of the Melanesian Brotherhood // Anglican Orders. [Электронный ресурс]. URL: http://orders.anglican.org/mbh/history.htm (дата обращения: 22.04.2024).

Johanniterorden. [Электронный ресурс]. URL: https://www.johanniter.at/die-johanniter/johanniterorden/ (дата обращения: 22.04.2024).

Lambeth Conference Resolutions Archive // The archives of the Episcopal Church. [Электронный ресурс]. URL: https://www.episcopalarchives.org/sites/default/files/marriage/anglican/054_AnglicanCommunion_1908–2008.pdf (дата обращения: 22.04.2024).

Östanbäcks kloster. [Электронный ресурс]. URL: http://www.munkljus.se/ostanbackskloster/ (дата обращения: 22.04.2024).

Religious Orders. [Электронный ресурс]. URL: http://anglicansonline.org/resources/orders.html (дата обращения: 22.04.2024).

Sagarra E. A. Social History of Germany, 1648–1914. Milton Park: Routledge, 2017.

Saint Augustine's House. [Электронный ресурс]. URL: https://staugustines.house/ (дата обращения: 22.04.2024).

Schools for Conversion: 12 marks of a new monasticism / Ed. R. House. Eugene, OR: Cascade Books, 2005.

Seidel J. Zwischen Theosophie und Pietismus. Einblicke in die Korrespondenz der Schweizer «Gichtelianer» // Zwingliana: Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in der Schweiz und seiner Ausstrahlung. Band 34. Theologischer Verlag Zürich. Zürich, 2007.

SSJE. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ssje.org/our-history/ (дата обращения: 22.04.2024).

The Call of the Spirit: Religious Community and language. House of Bishops. Advisory Council for Religious Communities. A briefing paper on terminology for the Council, June 2019 // Anglican Religious Life Yearbook. [Электронный ресурс].
URL: https://arlyb.org.uk/council-for-religious-communities/ (дата обращения: 22.04.2024).

The Charisma, Spirituality and Apostolate of Emmanuel Sisters. [Электронный ресурс].
URL: https://www.emmanuel-sisterhood.org/our-community/the-charisma-spirituality-and-apostolate-of-emmanuel-sisters/ (дата обращения: 22.04.2024).

The Cuddesdon Sisters. [Электронный ресурс].
URL: https://www.rcc.ac.uk/about-us/cuddesdon-sisters (дата обращения: 22.04.2024).

The Melanesian Brotherhood. [Электронный ресурс].
URL: http://orders.anglican.org/mbh/organise.htm (дата обращения: 22.04.2024).

The Orange Institution: The Early Years. [Электронный ресурс].
URL: https://www.orangeheritage.co.uk/early-years (дата обращения: 22.04.2024).

The Oratory of the Good Shepherd // Официальный сайт. [Электронный ресурс].
URL: https://www.ogs.net/ (дата обращения: 22.04.2024).

The Order of Saint Luke. [Электронный ресурс].
URL: https://saint-luke.net/ (дата обращения: 22.04.2024).

The Society of the Holy Trinity. [Электронный ресурс].
URL: http://www.societyholytrinity.org/about.html (дата обращения: 22.04.2024).

Towards Acknowledgement. Guidelines, expectations and advice for a community seeking Acknowledgement as a religious community in the Church of England. The Advisory Council for Religious Communities // Anglican Religious Life Yearbook. [Электронный ресурс]. URL: https://arlyb.org.uk/council-for-religious-communities/ (дата обращения: 22.04.2024).

Vallø // Staro Norske Leksikon. [Электронный ресурс].
URL: https://snl.no/Vall%C3%B8 (дата обращения: 22.04.2024).

Wilson J. R. Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the church from MacIntyre's «After Virtue». Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998.

Unknown Protestantism: Protestant Monasticism and Protestant Orders

Oksana V. Kuropatkina
PhD, Associate Professor at the Center for Religious Studies of the Russian State University for the Humanities
piatved@mail.ru

FOR CITATION: *Kuropatkina O. V.* Unknown Protestantism: Protestant Monasticism and Protestant Orders // Bogoslov. 2024. № 1 (1). P. 81-95. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.70.74.005

ABSTRACT The article discusses Monasticism in Protestantism, focusing on the forms of celibate life in the late 17th and 18th centuries, as well as monastic structures and orders in the 20th and 21st centuries. It explores the reasons behind the revival of monasticism within the Protestant tradition, the ideology of contemporary Protestant monasticism, and the uniqueness of Protestant monastic structures. The article also examines the specific characteristics of Protestant monasteries and orders, highlighting the fact that Monasticism in Protestantism serves as an example of a return to pre-Reformation traditions. Although monastic life is less common in Protestant communities compared to Orthodox and Catholic traditions, it is still an important form of devotion for many Christians.

KEYWORDS: Monasticism, Protestantism, orders, Protestant monasticism, Protestant orders, Anglicanism, Lutheranism, Calvinism, Methodism

Дневник и письма архимандрита Гурия (Егорова), написанные в заключении и ссылке в 1922–1923 гг.

Павлов Дмитрий Владимирович
магистр теологии, научный сотрудник отдела новейшей истории Русской Православной Церкви, ПСТГУ
d.v.pavlov_77@mail.ru

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Павлов Д. В.* Дневник и письма архимандрита Гурия (Егорова), написанные в заключении и ссылке в 1922–1923 гг. // Богослов. 2024. № 1 (1). С. 96-113.
DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.85.68.006

АННОТАЦИЯ Статья содержит цитаты из неизданного дневника архимандрита Гурия (Егорова), впоследствии выдающегося архипастыря Русской Православной Церкви послевоенного периода, и его писем отцам Александро-Невского братства и духовным чадам. Письма были написаны из дома предварительного заключения и тюремной больницы в Петрограде (июнь 1922 — июнь 1923 гг.), из ссылки в Усть-Цильме (июль-октябрь 1923 г.) и по пути следования в Туркестан (октябрь-декабрь 1923 г.). Подборка из дневниковых записей и писем составлена Елизаветой Николаевной Вендланд (сестрой митрополита Иоанна), которая переписала ее своей рукой (предположительно, в начале 1950-х гг. в Ташкенте), после чего епископ Гурий просмотрел текст и снабдил его пометками. На основании сведений из дневника и писем архимандрита Гурия можно с высокой точностью восстановить хронологию его перемещений в заключении и ссылке и понять настроение гонимого пастыря.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: архим. Гурий (Егоров), новомученики и исповедники, обновленчество, изъятие церковных ценностей

CC BY-NC 4.0 лицензия

В мае 1922 г. в Русской Православной Церкви возник обновленческий раскол, инициированный большевистской властью, желавшей ее раздробления и ослабления. Вдобавок к этому поводом к новой антирелигиозной кампании стали последствия страшного голода в Поволжье. Несмотря на добровольную помощь Церкви голодающим, власти объявили изъятие «излишних» предметов культа под благовидным предлогом обмена драгоценных металлов и камней за границей на сельскохозяйственные орудия и хлеб.

В Петрограде митрополит Вениамин (Казанский), стремясь избежать столкновений и конфликтов, согласился уступить ценности без насильственного изъятия, как вольную жертву. Об этом он сообщил в своем послании от 5 марта 1922 г. Но достигнутый компромисс был сорван по вине властей, и 14 марта началось «силовое» изъятие церковных ценностей из петроградских храмов, сопровождавшееся столкновениями с верующими. В Северной столице изъятие церковных ценностей прошло относительно спокойно, без пролития крови. Архимандрит Гурий (Егоров) поддержал позицию правящего архиерея и принял участие в бесконфликтной передаче ценностей из Крестовой церкви. К тому времени деятельность православных братств, выражавшаяся в оказании значительной помощи голодающим, стала вызывать большое раздражение у большевистской власти. Чувствовалось приближение широкомасштабных гонений и репрессий, которые вскоре последовали. Переломным в истории Александро-Невского братства стал 1922 г.— над братством нависла угроза полного уничтожения. Репрессии обрушились на руководителей и активистов петроградских братств. Осведомитель ГПУ донес, что в городе идет агитация против «прогрессивного духовенства», которой якобы руководят архимандрит Гурий и иеромонах Лев Егоровы, а во главе братства стоит епископ Иннокентий (Тихонов). И буквально через несколько часов после ареста митрополита Вениамина вместе с епископом Иннокентием ГПУ арестовало архимандрита Гурия и нескольких братчиц. Остальных стали подвергать усиленным допросам, чтобы сфабриковать отдельное дело

православных братств. 16 июня арестовали иеромонаха Льва (Егорова)[1].

Братства были для властей большим препятствием. И прежде всего в достижении поставленных целей им мешало Александро-Невское братство, имевшее большое влияние в Петрограде. Но доказать противодействие членов братств изъятию церковных ценностей ГПУ не удалось. 26 июля 1922 г. следователи составили обвинительное заключение в отношении тридцати двух человек с расплывчатым обвинением их в контрреволюционной деятельности. Организация Александро-Невского братства в годы Гражданской войны была объявлена «преступлением». Чтобы не возбудить недовольство народа после арестов, а тем более после расстрела митрополита Вениамина, власти пошли на относительно мягкие наказания членам и руководителям братств. Большинство арестованных братчиков освободили, кроме семи человек, в числе которых были епископ Иннокентий (Тихонов), архимандрит Гурий и иеромонах Лев Егоровы. ГПУ передало их дело в трибунал, который сфабриковал еще одно обвинительное заключение. В итоге ГПУ 14 сентября 1922 г. приняло постановление выслать семерых обвиняемых из Петроградской губернии на два года «как политически неблагонадежных», в том числе епископа Иннокентия и архимандрита Гурия. Вынесенное решение нуждалось в утверждении со стороны центральных инстанций, для чего 4 января 1923 г. было составлено третье обвинительное заключение с обвинением арестованных в агитации против изъятия церковных ценностей и в организации шествия верующих в знак протеста против ареста митрополита Вениамина. В результате этих бездоказательных обвинений были осуждены основатели Александро-Невского братства.

Архимандрит Гурий после ареста провел четыре месяца в тюрьме и в результате заболел сыпным тифом. Из-за болезни его поместили в тюремную больницу (на Переяславской ул. 1, обиходное название — Больница доктора Гааза), в которой он находился до 31 мая 1923 г. Дневник[2], который вел архиман-

[1] См.: *Шкаровский М. В.* Александро-Невское братство, 1918–1932 годы. СПб.: Православный летописец Санкт-Петербурга, 2003. С. 65–66.

[2] Частично опубликован в: *Павлов Д. В.* «До смерти я буду призывать вас к молитве»: Жизнь и служение митрополита Гурия (Егорова). М.: Издательство ПСТГУ, 2021.

дрит Гурий в это время, приоткрывает завесу над его духовной жизнью, особенно ярко высвечивает его мысли и переживания в минуты страданий. В тюрьме к нему пришло переосмысление заключения, открылся духовный смысл этих нелегких событий: «Чем больше сижу, тем яснее чувствую, что внутренняя свобода, освобождение духа от грехов, во много раз дороже освобождения из тюрьмы. Я теперь отчетливо вижу, что заключение дано мне для внутреннего очищения. Для того — и насильственный Затвор. Для того — и зависимость от других, и строгость обращения, и тревожная неизвестность будущего, и удаление от ч[елове]к, и малый вообще круг обращающихся лиц, и множество свободного времени, и возможность много читать… И горе мне, если выйду отсюда таким же, каким и вошел! В эту минуту мелькает мысль: „Еще сроку на покаяние“»[3].

Архимандрит Гурий 28 июня 1922 г. отметил в дневнике, что, в отличие от воли, в тюремной обстановке «обучаешься терпению и благодушию»[4]. Он всегда пребывал в молитвенном общении с Богом, не оставлял Иисусову молитву в тяжелые жизненные моменты. 29 июня 1922 г. в дневнике была сделана следующая запись: «Господи, Ты видел, что мне нужно, и Ты дал. Душа сосредоточилась, поняла себя, подошла ближе и проще к Справедливому Богу. „Научи мя творити волю Твою“. И Ты учишь. Потому что сам я не в силах был творить ее. Для этого понадобилась тюрьма. Других это ужасает, кажется бессмысленным, а я в тайниках своей души вижу, что это — самое полезное и нужное для меня, что об этом-то я и молился. Тлеет тело, возрождается дух. Придет к тебе уныние, берись скорей за четки. Иисусова молитва всесильна. Она душу перерождает! Иной раз нет сил терпеть эти стены, эти решетки, эти запоры — хочется в безумстве биться, ломать… Делается отчаянно тоскливо, нестерпимо тяжело. Но… четки взял… и сотня перерождает. Становится легко, ясно, твердо. Хоть на смерть! Мне иногда кажется, что я только начинаю себя находить, только начинаю познавать Бога, познавать любовь к Нему, познавать покорность Его воле. До сих пор я ничего ясно не видел как будто… Но и сейчас больше верю в истину, чем осязаю Ее! Го-

[3] Там же. С. 1024–1025.
[4] Там же. С. 1025.

споди, во свете Твоем узрим свет! Просвети же меня, Господи, светом Правды Твоея…»[5]. А 16 июля он записал в дневнике: «Часто жалею, что нет достаточно горячей молитвы. Той, которую мы теперь совершаем, я совершенно не удовлетворен. Небрежно, без подъема… Трудно…»[6]. Помимо переосмысления молитвенных трудов архимандрит Гурий много размышлял на страницах дневника об уставном богослужении, чтении и пении, понимая, что местами необходима реформа. Нужен был и новый Типикон.

Общение с сокамерниками доставляло архимандриту Гурию различные ощущения. Находясь во Втором исправдоме (бывшая Пересыльная тюрьма на Константиноградской ул. 6, неподалеку от Александро-Невской лавры), 22 августа он отметил ценность того, что в камере его окружали «люди верующие, живущие вопросами веры». И хотя шум от разговоров мешал читать и сосредоточиться, все же преобладала радость от возможности постоянного общения с людьми. В сердце же ощущалась «постоянная любовь ко всем „сидящим“ вместе» и не было никакого недовольства и раздражения. Когда же архимандрита Гурия поместили в тюремный лазарет, он писал, что «кругом чужие лица», которым чужды Бог, молитва, вдохновенное пение и служение ближнему. Их интересы были сосредоточены на собственной личности, пище, грубых шутках и женщинах[7].

В октябре 1922 г. архимандрит Гурий сообщил своим духовным чадам о разлучении с епископом Иннокентием (Тихоновым) и со своим братом иеромонахом Львом, выразив надежду: «Будем верить, что в ноябре все трое встретимся в одном храме со всеми вами»[8]. Тех, кто увидит братских отцов, архимандрит Гурий просил передать слова любви и заботы о них. Но этой встрече было не суждено состояться. В октябре 1922 г. епископа Иннокентия сослали в Архангельск[9]. Иеромонаха Льва в то же время отправили в ссылку в Оренбург, потом

---

5 Там же.

6 Там же.

7 См.: Там же. С. 1027–1028.

8 Там же. С. 1028.

9 См.: *Зегжда С. А.* Александро-Невское братство. Набережные Челны: ИД «Новости мира», 2009. С. 41.

он отбывал срок в Западно-Казахстанской области[10]. Уже из ссылки епископ Иннокентий в своем Рождественском послании 1923 г. Александро-Невскому братству образно описал положение руководителей братства: «Знаю и то, что не полна будет радость Ваша, так как мыслями своими не отойдете Вы и в момент самой возвышенной радости от нас, в меру дарований своих и носимой нами благодати священства глаголавших Вам слово Божие. И от меня, в моем здесь удалении от сокровищ церковной поэзии и красот уставной службы. И от огненного отца Льва в его „Египте“ и словом, и молчанием, и молитвой проповедующего. И от кроткого отца Гурия, который, кажется, горчайшую чашу испивает в своем ужасном „вертепе“ и „яслях“ тюремно-больничной жизни. Все, что я слышал и читал о его положении там, меня в тревожный ужас приводит. Надобно все меры принять, чтобы облегчить ему это положение»[11].

В другом письме (от 22 марта 1923 г.) епископ Иннокентий сообщил: «Мне телеграфом, а затем письмом дали знать о болезни отца Гурия. Как много стоит ему пребывание в Петрограде и возможность общения с Вами. Да сохранит его Господь и скорее да воздвигнет со одра болезни и возвратит его Церкви Своей»[12].

Пребывая в тюремной больнице доктора Гааза, архимандрит Гурий находился в переписке со своими духовными чадами. В письме, написанном после причастия в день Рождества Христова, 7 января 1923 г., он сообщил, что сердце его в этот праздничный день наполнено «тихой, немного грустной радостью и успокоением». И далее он размышлял: «Разбросала нас, ваших старших отцов, в разные края судьба по воле Божией… Одного — к белым медведям, другого — к верблюдам, третьего — к дикарям, и даже хуже — к людям без проблесков совести. Но мыслью мы трое — с Вами. Вместе мысленно стоим с Вами в храме, вместе молимся. <…> Желаю, чтобы ясно чувствовали Вы не ослабевшую и вечно развивающуюся духовную молитвенную связь с нами. Мы знаем Вечного Бога, мы верим в вечность»[13].

---

[10] См.: Там же. С. 207.
[11] Цит. по: Там же. С. 140–141.
[12] Цит. по: Там же. С. 141.
[13] *Павлов Д. В.* Указ. изд. С. 1032.

В другом письме (конца 1922 г.) он отвечал на вопросы своих духовных чад по поводу своего отношения к ним: «Да, строг я был к Вам, и даже более — суров. Почему так? Была ли суровость в отношении Вас внутри меня? Нет, наоборот, часто мне хотелось быть только добрым, ласковым отцом. Но вот — приходили Вы, и я чувствовал, что иначе относиться я не могу, я не должен был. <…> Бог меня будет судить, но мне казалось, что иногда жесткие тиски полезнее мягкой, ласкающей руки. Мне казалось, что для Вас такое отношение (которое не было для меня деланым, а само собою выходило) поможет Вам отсечь многое лишнее и приучит к простоте и реализму. А последнее очень ценно»[14]. В Прощеное воскресенье 18 февраля 1923 г. он писал на волю: «Глубоко чувствую свою вину перед вами, творю мысленно пред каждым и каждой из вас земной поклон, моля о полном прощении и забвении моих прегрешений. Если кто-нибудь из вас виновен в чем-либо предо мною или чувствует себя связанным моей пастырской клятвой, я, по данной мне от Господа власти, прощаю таковых и разрешаю»[15].

Архимандрит Гурий 8 апреля 1923 г. направил своим духовным чадам пасхальное обращение, в котором их поздравил и одновременно утешил: «Друзья мои, „совершилось!“ — это Христос сказал о победе добра над злом, правды — над ложью, любви над злобой. Начнется эта победа и в нас, и в нашей жизни — тогда и явится Христос Воскресший нам»[16].

В мае 1923 г. он сообщал о последствиях своей болезни: «Я уже поправился. Еще не уверенно пишет рука. С некоторым трудом иду по лестнице, ибо ноги „робеют“. <…> Тиф давал себя знать в мучительной боли ног по преимуществу. Натирания облегчали самое большее на четверть часа. Но помню, однажды я горячо молился преп. Серафиму об облегчении, выпил воды из его источника, и сразу на целый час прошла боль, что было для меня большим облегчением и передышкой. Вся болезнь тянулась ровно месяц. Но пришлось еще пережить: 1) сильную чесотку, 2) получить на самом крестце нечто вроде пролежня и в конце болезни, 3) воспаление лимфатических

[14] Там же. С. 1031.
[15] Там же. С. 1035.
[16] Там же. С. 1036.

желез гортани (что мешало глотать даже полужидкую пищу). Болезнь на Вербной окончилась. С первого дня Пасхи поднялась температура и лихорадка от маленького куска творожной пасхи. Только в Фомино воскресение я смог стоя причаститься собственными руками… Но и сейчас руки пишут иногда не те буквы, какие нужны. Голова острижена. Борода снята… Утерял я всю „доброту зрака“»[17].

Архимандрит Гурий в этом письме сетовал на то, что ему надоело в Петрограде. Еще во время его болезни начались «хлопоты» о его полном освобождении по состоянию здоровья, но петроградские власти отказали. По вопросу перемены места высылки необходимо было запрашивать Москву. Архимандрит Гурий решил отправиться в Архангельск и написал заявление о разрешении ехать за свой счет, без конвоира, а также просил предоставить несколько дней свободы для «ликвидации дел». И в этом же письме ответил на вопрос, почему он стремится уехать: «1) Надоело жить в притоне безработных воров, где слышится постоянно площадная брань и т.д. Почему-то мне кажется, что тут и армия спасения не подействовала бы. 2) Самое главное, тяжело без богослужения. 3) Хочу воздуха, прогулок,— словом свободы. 4) Хочу церк[овного] труда в приходской обстановке. 5) Боюсь, как бы Вл[адыка] Ин[нокентий] не уехал дальше (до моего приезда). Сейчас он служит за Архангельского архиерея, который уехал в Новониколаевск. А ведь пришлют же женатого! Тогда Вл[адыка] Ин[нокентий] будет удален… Так я думаю, и таковы слухи. Почему-то называют Пинегу»[18].

Под «женатым архиереем» имелся в виду обновленческий «епископ», которого могли возвести на Архангельскую кафедру. Судя по «прощальному» письму из тюремной больницы, 31 мая 1923 г. стало последним днем пребывания архимандрита Гурия в заключении. В этом письме он поблагодарил своих духовных чад за помощь и благословил их: «Прежде всего приношу всем Вам великую благодарность за заботы о мне, за питание и материальную помощь, в течение целого года неослабно оказываемую мне, бесполезному трутню для вас в настоящее время. Не хочется мне удаляться от вас: высокие стены не мешали

[17] Там же. С. 1037.
[18] Там же. С. 1038.

мне иметь общение с вами, но долг и время побуждают меня связать свои вещи для дороги. И в дороге, и в тюрьмах, и на месте назначения — первая мысль моя будет о вас. Чувство любви и заботы о вас не ослабело во мне за этот год, но окрепло. Помоги вам Бог крепко стоять в Православии и расти духовно. <…> Храните любовь между собою, больных не забывайте, деток привлекайте ко Христу. И Бог мира будет с вами!»[19]

В июне 1923 г. архимандрита Гурия сослали в северный поселок Усть-Цильма на реке Печора, откуда он написал несколько писем. В письме одной духовной дочери он сообщил о трудностях, которые ему пришлось испытать после выхода из тюремной больницы вплоть до приезда в Усть-Цильму. В тюрьме на Гороховой были грязь, насекомые, теснота, множество подозрительных субъектов, тяжелый режим. В ДПЗ на Шпалерной отсутствовало пространство для ходьбы, так необходимое в заключении. Там в течение двух недель архимандрит Гурий находился в «принудительном общении с евреем», который хотя был и неплохим человеком, но имел совсем иной образ мышления. В вологодской тюрьме пришлось спать на голом грязном полу. Вареной пищи не было никакой, только можно было получить кипяток три раза в день. Но были и плюсы — сносное отношение администрации и возможность целый день гулять на воздухе среди тополей и древних крепостных стен тюрьмы. О переезде от Вологды до Архангельска архимандрит Гурий писал: «Тесно, комары, масса вшей, переполненные отделения для политических, так называемыми “политическими со взломом”. Не раз я пожалел, что отказался от провожающего»[20].

В Архангельске на пристани его встречали несколько «родных лиц» и проводили до тюрьмы, вызвав озлобление конвоира. Привели сначала в лагерь, через два часа, почти ночью, доставили в ГПУ. Спать пришлось на грязном полу, в тесноте, невольно слушая скверные рассказы и брань «интеллигентных зеков». После ночлега был небольшой допрос у следователя по церковным делам. Через три дня архимандрита Гурия отправили в «исправдом», где он увиделся с епископом Иннокентием.

[19] Там же. С. 1039.
[20] Там же. С. 1044.

Потом было недельное плавание на морском грузовом пароходе «Иртыш». Каюту архимандриту Гурию не предоставили, спать ему пришлось на палубе, прикрывшись от сырости промокшим брезентом. Пароход добрался до 70-й параллели северной широты. Видели много красивого на морском пути, тюленей, морских зайцев, множество дичи. Сели на мель, на которой пробыли два с половиной дня. Потом выехали в устье Печоры, где ссыльных встретил полномочный представитель ГПУ М. С. Кедров. Он предложил архимандриту Гурию работу бухгалтером на осуществлявшей обмен товарами барже-лавке, которая поднималась до верховьев Печоры. Епископ Иннокентий одобрил это предложение, и архимандрит Гурий дал свое согласие. Прибыв на морскую пристань, расположенную в 60 верстах от устья Печоры, он расстался с епископом Иннокентием и прибыл на баржу-лавку. До Усть-Цильмы добирались целую неделю в тяжелых условиях. Архимандрит Гурий так писал об этом: «Спать пришлось, прижавшись спиной, из-за тесноты, к горячей печке, которую топили матросы; да ночью по ногам же ходил студеный ветер от разбитого окна. К тому же если бы не жалость добрых людей при остановках, пришлось бы всплошную голодать. Тут же возобновилась старая болезнь кишечника. Как я не простудился — не знаю. Мой сосед схватил чахотку»[21]. В Усть-Цильме он решительно отказался от должности на барже. Ему предложили хорошее место, и он работал старшим счетоводом в Госпароходстве[22].

Коми-Зырянский край в то время являлся одним из мест массовой ссылки духовенства. В 1922–1926 гг. в этих краях находились в ссылке: митрополит Казанский Кирилл (Смирнов), архиепископ Астраханский Фаддей (Успенский), епископ Звенигородский Николай (Добронравов), епископ Николай (Ярушевич), епископ Ковровский Афанасий (Сахаров), епископ Дмитровский Серафим (Звездинский), епископ Кинешемский Василий (Преображенский) и другие священнослужители.

Архимандрит Гурий находился в северных широтах Коми-Зырянского края. В своих письмах он сообщал о том, что побывал в рыбацком селении, расположенном за Северным

[21] Там же.

[22] См.: ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 145. Л. 3.

полярным кругом. В этом селении была церковь, «по архитектуре не старая». Здесь он провел несколько утешительных дней «относительной свободы», в том числе и в свой день рождения 14 июля: «Я ездил на лодке за семь верст в село за соленой рыбой и молоком и радовался свободе, как ребенок. Над головой часто пролетали утки, чирки, гагары, по берегам порхали кулики, на отмелях белелись чайки… Хорошо было!»[23] В другом письме (в начале августа) он написал: «Много времени прошло с того дня, как я покинул Петроград; много пришлось пережить за это время. Испытал я и холод, и голод, и одиночество, и оскорбления, и чувство бездомного странника… И вот теперь уже вторую неделю и сыт, и в тепле, и в чистоте, опять с друзьями, имею кров… Но как сейчас скучаю по близким своим!»[24] Архимандрит Гурий сообщил, что имеет светлую комнату, служит счетоводом в Печорском управлении водного транспорта, работая с 11 до 17 часов, кроме праздников. С нетерпением ждал присылки трудов святителя Иоанна Златоуста, преподобного Ефрема Сирина и службы на Успение Богородицы. В письме от 30 августа 1923 г. он писал, что живется ему хорошо, погода стоит великолепная, целый день он проводит на службе. Работа чистая, бухгалтерская, материально обеспечен. Цены на продукты были гораздо выше, чем в Петрограде, некоторые продукты отсутствовали вообще[25].

3 сентября архимандрит Гурий сообщил о некоторых трудностях проживания в ссылке: «Изорвался я, обтрепался, утром-вечером слишком скудно и однообразно питаюсь: не потому, что денег нет или продуктов не найти, но потому, что о питании нужно искать и хлопотать как раз в те часы, когда я нахожусь на службе»[26]. Он ожидал приезда монахини Марии (Шмидт) в помощь ему, для чего приготовил соседнюю комнату с русской печкой. По поводу церковной жизни архимандрит Гурий сообщал: «Служить нам в храме не приходится. С утешением поем и читаем и сподобляемся Святых Таин»[27]. Чуть позже, при отъезде из Усть-Цильмы, он написал в своем

[23] *Павлов Д. В.* Указ. соч. С. 1043.
[24] Там же. С. 1041.
[25] См.: Там же. С. 1046.
[26] Там же.
[27] Там же. С. 1048.

дневнике относительно местного храма, который был для него утешением: «Но там остался маленький деревянный, но блещущий чистотой „собор“. Там — молодой и церковно настроенный пастырь, проповедующий каждый праздник и воскресенье. Там есть хорик любителей, увлекающийся, правда, партесным пением, но поддающийся церковному влиянию. Там — немало молодежи, ходящей и любящей церковь. Там были „Никодимы“[28], приходившие темным вечером вопрошать о вопросах веры, там остались юные души, учившиеся вере… Прощай, Печера! И на тебе живут православные, добрые люди!»[29]

25 июня 1923 г. на заседании Судебной коллегии Верховного суда было принято постановление об освобождении Патриарха Тихона. Кроме того, ГПУ поручалось «в течение ближайших трех месяцев пересмотреть все дела высланных церковников на предмет амнистирования наименее из них вредных»[30]. В ноябре 1923 г. были досрочно освобождены видные петроградские деятели — епископ Венедикт (Плотников) и протоиерей Николай Чуков. По всей видимости, Комиссия НКВД по административным высылкам смягчила условия ссылки и епископу Иннокентию (Тихонову) с архимандритом Гурием — из Архангельской губернии их перевели в Туркестан[31].

В дневнике архимандрита Гурия период октября-декабря 1923 г. обозначен как «От оленей к верблюдам. Печера — Асхабад». 13 октября он отметил, что они вместе с епископом Иннокентием сидят в маленькой, но теплой и уютной кают-компании океанского грузового парохода.

---

[28] Имеется в виду Никодим — фарисей, член синедриона, тайный ученик Христа. См.: Ин. 3, 1–21.

[29] *Павлов Д. В.* Указ. соч. С. 1049.

[30] *Сафонов. Д., свящ.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М.: ИД «Познание», 2019. С. 278.

[31] См.: Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Санкт-Петербургу и Ленинградской области (АУФСБ СПб ЛО). Фонд архивно-следственных дел. Д. П-88399. Т. 2. Л. 702.

Выйдя наверх на палубу, они долго любовались северным сиянием. 16 октября была сделана запись, что они находились в Северном Ледовитом океане на 70-й параллели и что он, наверное, никогда не будет на «таком севере, как сейчас»[32].

Архимандрит Гурий 11 ноября 1923 г. написал письмо духовным чадам, в котором рассказал, что он и епископ Иннокентий хорошо устроились в вагоне поезда. В купе находились только они вдвоем, попутчики отнеслись к ним хорошо, в вагоне было «тихо и мирно, тепло». Отметили, что давно уже не приходилось ездить по железной дороге в таких хороших условиях[33]. Митрополит Гурий позже вспоминал: «Везли в столыпинских вагонах. Это обыкновенные купированные вагоны. Только вместо дверей там решетка, и дверь сделана не против окна коридора. А по коридору ходит стража»[34].

Проезжали через Москву, планировали через семь дней быть в Ташкенте, где должен был решиться дальнейший маршрут их передвижения. Монахиня Мария ехала со своими духовными отцами в том же поезде, покупала продукты на станциях и передавала им. Проводник был хороший, он усердно топил вагон и приглашал к себе сестру Марию греться. Приближаясь 14 ноября к Оренбургу, архимандрит Гурий и епископ Иннокентий оба невольно запели: «Спаси Господи и помилуй всечестного отца нашего И[еромонаха] Л[ьва] и сохрани его на многие лета»[35]. И подумали: где и как он живет сейчас? Епископ Иннокентий и архимандрит Гурий знали, что иеромонах Лев был сослан в Оренбург, но им ничего не было известно о его дальнейшей судьбе.

После восьми дней пути они прибыли в Ташкент, где целый месяц провели в местной тюрьме. Позже митрополит Гурий вспоминал об этом: «Ташкентская тюрьма была очень оригинально устроена. Это большой двор, обнесенный дувалом. А вдоль стен — все отдельные комнаты с выходом во двор. Простые ворота отделяли нас от улицы. А под ними было боль-

[32] *Павлов Д. В.* Указ. соч. С. 1049.
[33] См.: Там же. С. 1050.
[34] *Зегжда С. А.* Указ. соч. С. 143.
[35] *Павлов Д. В.* Указ. соч. С. 1050.

шое пространство, так что видны были ноги прохожих. Меня с Владыкой Иннокентием поместили в одну из этих комнат»[36].

В этой тюрьме был «самый снисходительный» надзиратель, который все знал и говорил, что скоро их вызовут и отправят в Полторацк. И действительно, архимандрита Гурия и епископа Иннокентия вызвали и дали направление в распоряжение Полторацкого ГПУ. Ехать нужно было самостоятельно, но до поезда у них оставалось три свободных дня.

В письме от 15 декабря 1923 г. архимандрит Гурий сообщил, что они уже третий день на свободе в Ташкенте, осматривают город и делают закупки в дорогу, чтобы ехать далее[37]. В Ташкенте хотели зайти в привокзальную церковь, но, узнав, что она обновленческая, решили, что «здесь делать нечего». После этого отправились к благочестивой семье Тихоновых. Митрополит Гурий вспоминал позже: «Три дня мы были у Тихоновых, и как раз на мои именины. И я служил там у них»[38]. Именины архимандрит Гурий праздновал 4 (17) декабря. По просьбе местных верующих епископ Иннокентий рукоположил одного благочестивого иеродиакона Пахомия[39] во иеромонаха, а другого (священника) постриг в монашество[40].

Архимандрит Гурий написал 19 декабря, что они едут в плацкартном вагоне со спальными местами, к ночи планируют быть в Полторацке[41]. Когда приехали в Полторацк, они расстались. Архимандрита Гурия послали на станцию Каахка, а оттуда он был направлен за 20 километров, в селение Арчиньян. В этом селении, расположенном недалеко от персидской границы, проживали молокане — русские сектанты, переселенные туда еще царским правительством для создания заслона от Персии. Они были сильными, трудолюбивыми людьми, которые вели

---

[36] *Зегжда С. А.* Указ. соч. С. 143–144.

[37] См.: *Павлов Д. В.* Указ. соч. С. 1051.

[38] *Зегжда С. А.* Указ. соч. С. 144.

[39] Речь идет о иеромонахе Пахомии (Русине), насельнике ликвидированного в 1919 г. Свято-Троицкого Иссык-Кульского монастыря, будущем преподобномученике. См.: *Озмитель Е. Е.* Киргизстанский мартиролог: Новомученики и исповедники Церкви Русской, репрессированное духовенство, церковнослужители, монашествующие и миряне, родившиеся, служившие, пострадавшие в Киргизстане в XX веке / Сост.: Е.Е. Озмитель. Бишкек: Нео Принт, 2017. С. 110–118.

[40] См.: *Зегжда С. А.* Указ. соч. С. 144.

[41] См.: *Павлов Д. В.* Указ. соч. С. 1051.

крепкое крестьянское хозяйство, молились и любили читать Библию. Архимандрит Гурий интересовался их жизнью, и они его очень любили. Проживал он в отдельном домике с садом. Вместе с ним жили священник Василий и монахиня Мария (Шмидт). Дни ссылки проходили для архимандрита Гурия в молитве и физическом труде, а свежий воздух и благоприятный климат укрепили его здоровье. С тех пор он полюбил Среднюю Азию[42].

Из сохранившегося письма архимандрита Гурия «пекинским сестрам»[43] из ссылки следует то, что в Арчиньяне он имел возможность совершать Божественную Литургию в домашних условиях. В письме от 19 февраля 1924 г. он писал: «Получил я от М[арии] К[арловны] полотенце, вышитое Вашими руками, сделанное с большим вкусом. Но не на аналой положил я его, а на наш маленький престол, и каждый раз, когда я совершаю Божественную Литургию, с любовью вспоминаю Вас»[44].

О причине благоприятных условий, в которых жил архимандрит Гурий в Арчиньяне, стало известно благодаря рапорту, поданному епископом Иннокентием (Тихоновым) 25 марта 1925 г. Патриарху Тихону. В рапорте он сообщил, что в том числе наградил игуменией Ашхабадского Казанского монастыря Евгению (Александрину): «Я возвел ее в 1923 г. в сан игумении, на что получил утверждение Вашего Святейшества. Впоследствии я возложил на нее наперсный крест. Она — простой и малограмотный, но с редкими душевными качествами человек. Она очень много сделала для православия в Ашхабаде благодаря уважению, которым она пользуется со стороны православных. Много потрудилась в деле предоставления приюта и помощи сосланным в Туркестан священнослужителям. Из них могу назвать: Митрополита Новгородского Арсения[45], Архиепископа Таврического Никодима[46], Епископа Тагильского

[42] См.: *Иоанн (Вендланд), митр.* Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров): Исторические очерки. Ярославль: ДИА-пресс, 1999. С. 99.

[43] Архимандрит Гурий так называл группу сестер, в которой старшей была Анна Васильевна Кошкина, вошедшая в братство из подворья Пекинской православной духовной миссии на Воронежской ул. в Петрограде.

[44] *Зегжда С. А.* Указ. соч. С. 196.

[45] Стадницкого.

[46] Кроткова.

Льва[47], Новоторжского наместника архимандрита Вениамина (Троицкого), Архимандрита Гурия (Егорова — из Александро-Невской Лавры) и других»[48].

Как видно из списка перечисленных епископом Иннокентием священнослужителей, в нем упоминается и архимандрит Гурий, при этом его имя стоит в ряду известных архиереев Русской Православной Церкви, преследуемых советской властью.

Так архимандрит Гурий в первый раз оказался в Средней Азии. Через 24 года (в мае 1947 г.), будучи в Ташкенте уже правящим архиереем, епископ Гурий в автобиографии так написал об этом: «Осужден органами ГПУ на вольную высылку сначала в Усть-Цильму (на реке Печоре), а затем переведен в Туркмению (ст. Каахка), всего — на два с половиной года за агитацию»[49].

В этой «вольной высылке» видится неизреченное милосердие Божие и Его всеблагой Промысл, претворивший злое намерение гонителей во благо гонимых[50].

47 Цит. по: *Зегжда С. А.* Указ. соч. С. 49.
48 Цит. по: *Зегжда С. А.* Указ. соч. С. 49.
49 ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 145. Л. 6.
50 См.: *Зегжда С. А.* Указ. соч. С. 147.

АРХИВЫ

Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Санкт-Петербургу и Ленинградской области (АУФСБ СПб ЛО). Фонд архивно-следственных дел. Д. П-88399. Т. 2.

ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 145.

ЛИТЕРАТУРА

Зегжда С. А. Александро-Невское братство. Набережные Челны: ИД «Новости мира», 2009.

Иоанн (Вендланд), митр. Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров): Исторические очерки. Ярославль: ДИА-пресс, 1999.

Озмитель Е. Е. Киргизстанский мартиролог: Новомученики и исповедники Церкви Русской, репрессированное духовенство, церковнослужители, монашествующие и миряне, родившиеся, служившие, пострадавшие в Киргизстане в XX веке / Сост.: Е. Е. Озмитель. Бишкек: Нео Принт, 2017.

Павлов Д. В. «До смерти я буду призывать вас к молитве»: Жизнь и служение митрополита Гурия (Егорова). М.: Издательство ПСТГУ, 2021.

Сафонов. Д., свящ. Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М.: ИД «Познание», 2019.

Шкаровский М. В. Александро-Невское братство, 1918–1932 годы. СПб.: Православный летописец Санкт-Петербурга, 2003.

The Diary and Letters of Archimandrite Guriy (Egorov), written in Prison and Exile in 1922–1923

Pavlov Dmitry Vladimirovich
Master of Theology, Researcher at the Department of Modern History of the Russian Orthodox Church of the St. Tikhon Orthodox Humanitarian University
d.v.pavlov_77@mail.ru

FOR CITATION: *Pavlov D. V.* The Diary and Letters of Archimandrite Guriy (Egorov), written in Prison and Exile in 1922–1923 // Bogoslov. 2024. № 1 (1). P. 96-113.
DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.85.68.006

ABSTRACT The article is devoted to the unpublished diary of Archimandrite Guriy (Egorov), a later prominent bishop of the Russian Orthodox Church of the post-war period, as well as his letters to the priests of the Alexander Nevsky Brotherhood and his spiritual children. These letters were written from the pre-trial detention center and a prison hospital in Petrograd (June 1922 — June 1923), and from exile in Ust-Tsilma (July–October 1923) and on the way to Turkestan (October-December 1923). A selection of diary entries and letters were compiled by Elizabeth Nikolaevna Wendland (the sister of Metropolitan John), who copied them with her own hand (presumably in the early 1950s in Tashkent). After that, Bishop Guriy reviewed the text and added notes. Based on the information from Archimandrite Gury's diary and letters, it is possible to accurately reconstruct the chronology of his movements during detention and exile as well as the mood of a persecuted pastor.

KEYWORDS: Gury (Egorov), New Martyrs and Confessors, Renovationism, seizure of church valuables

Свято-Владимирский Херсонесский монастырь в контексте реализации идеи ученого братства

Иов (Герасимов), иеромонах
магистр теологии, старший преподаватель Таврической духовной семинарии, старший помощник проректора по воспитательной работе Таврической духовной семинарии
tds.gerasimov@mail.ru,
https://orcid.org/0009-0006-9660-028X

Масин Вячеслав, иерей
магистр теологии, ассистент кафедры церковной истории Московской духовной академии, помощник проректора по воспитательной работе Московской духовной академии
masinsm@bk.ru,
https://orcid.org/0000-0002-4964-0020

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Иов (Герасимов), иером., Масин В., иер.* Свято-Владимирский Херсонесский монастырь в контексте реализации идеи ученого братства // Богослов. 2024. № 1 (1). С. 114–127. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.72.41.007

АННОТАЦИЯ В статье сделана попытка проанализировать процесс созидания ученой иноческой традиции в Свято-Владимирском Херсонесском мужском монастыре, а также влияние этого уникального опыта его насельников на общецерковную дискуссию о создании нового типа ученого монашеского братства.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: монастыри и монашество, русское монашество, ученое монашество, реформа монастырей и монашества, «Новое служение», Свято-Владимирский Херсонесский монастырь

CC BY-NC 4.0 лицензия

ВВЕДЕНИЕ

Русское академическое монашество как определенная группа иночествующих берет свое начало в западнорусских монастырях Киевской митрополии[1], но в процессе своего становления к XVIII в. оно оказывается практически оторванным от монастырской традиции[2]. Это в первую очередь было связано с погружением грамотных монахов в преподавательскую деятельность, с их служением делу просвещения в духовных учебных заведениях Российской империи. Такое положение дел на государственном уровне попытался закрепить император Петр I (1672–1725). Составленное им в 1724 г. совместно с архиепископом Феофаном (Прокоповичем) (1681–1736) «Объявление о монашестве» задавало тон для институционализации академического иночества. Например, лиц, получивших семинарское образование и пожелавших принять постриг, указ обязывал зачислять в Александро-Невский монастырь, где бы монахи пребывали «в послушании, да таком, которое не весьма бы отлучало их от книг, чтения и прочих учительских экзерциций (упражнений. — *Авт.*): ибо тем, которых производят в учители из монахов, невозможно монашеского правила всего исполнить; но довольно настоящего им дела учиться, а ученым исполнять народу учение»[3].

Однако идеи Петра Великого воплотились в жизнь весьма нескоро. Должны были пройти многие годы, чтобы в среде академического монашества проявилось стремление к объединению. В начале XIX столетия, сразу после реформы светского образования, началась реорганизация духовных школ[4], а новые постановления закрепили особое положение монашествующих в духовно-учебных заведениях[5]. Н. Ю. Сухова считает, что в то

---

1 *Смолич И. К.* Русское монашество, 988–1917. М., 1997. С. 307.

2 *Сухова Н. Ю.* Российское «ученое монашество» перед проблемами учености и монашества (1880–1910-е гг.) // Христианское чтение. 2018. №2. С. 198.

3 О звании монашеском // Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской империи. СПб., 1876. Т. 4. С. 60.

4 *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2006. С. 195.

5 Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ // Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание. СПб., 1830. Т. 32. № 25673. С. 910–954.

время зародилась тенденция отдавать предпочтение монашествующим при замещении основных административных постов в семинариях и академиях[6]. Такого же мнения придерживаются сейчас многие историки.

Образованные монахи отличались от «обычных» монастырских насельников по ряду признаков: постриг без искуса, свободное распоряжение своим имуществом, проживание и несение послушаний вне стен какой-либо обители, частые переводы с места на место в рамках учебно-административного служения[7]. Все это отрешало грамотных представителей иночества от монастырской жизни.

Другим негативным фактором, уже общецерковного масштаба, стала невозможность полноценно развивать интеллектуальный потенциал монахов, посвятивших себя просвещению. Частые перемещения и потребность в ученых кадрах приводили к рассредоточению грамотных иноков по отдаленным уголкам Российской империи, что препятствовало консолидации образованных людей в нескольких академических центрах для создания сильной монашеской богословской школы[8]. Кроме того, при замещении вакантных архиерейских кафедр именно представители академического монашества становились основными кандидатами в епископы, что порождало критику как со стороны белого духовенства, так и со стороны «монастырского» монашества, представители которого видели в ученых иноках карьеристов[9].

Таким образом, в процессе своего исторического развития русское монашество разделилось на два течения, каждое из которых по-разному понимало монашеский идеал и по-разному «работало Господеви». Жизнь представителей ученого иночества протекала за работой в церковных образовательных учреждениях и была сопряжена с периодическими административными

---

6 *Сухова Н. Ю.* Указ. соч. С. 198.

7 *Смолич И. К.* Указ. соч. С. 307–308.

8 Всероссийский съезд ученого монашества // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 76. С. 3; *Зосима (Давыдов,) иером.* ...Положил основание на камне (1876–1906): Архиепископ Феодор (Поздеевский). Жизнь. Деятельность. Труды. М. 2000. С. 182.

9 *Никон (Рождественский), архим.* Делание иноческое и дело Божие // Душеполезные чтения. 1903. Ч. 1. С. 345–346.

назначениями, а другие монашествующие несли свое служение внутри конкретной обители в течение длительного времени.

Многие представители академического монашества, признавая свою историческую обособленность от монастырей, стремились преодолеть сложившуюся тенденцию и искали пути к консолидации своих сил на благо Церкви. Начиная с 1909 г. появилась позитивная тенденция общецерковного обсуждения монашеской проблематики. Однако теме академического монашества по-прежнему уделялось мало внимания. Февральская революция 1917 г. дала толчок созыву монашеских съездов[10], которые стали своеобразными конференциями для обсуждения неудобных вопросов.

В мае 1917 г. была создана комиссия при Святейшем Синоде по делам монастырей и монашества, которую возглавил архиепископ Сергий (Страгородский) (1867–1944)[11]. Эта комиссия занялась подготовкой нового всероссийского съезда монашествующих. В результате в Троице-Сергиевой Лавре созвали по очереди два съезда, на которые приехали как простые, так и ученые монахи. Святейший Синод доверил обсуждение монастырских проблем двум лаврским монашеским съездам. Предсоборный Совет, работая над материалами по монастырям и монашеству, учитывал итоговые резолюции этих съездов[12].

Заключительным этапом в деле обсуждения дальнейшего бытия русского монашества стал Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Делегат от съезда представителей монастырей архимандрит Гурий (Степанов) подал в Соборный Совет 21 августа (до 14 февраля 1918 г. действовал юлианский календарь. — Авт.) 1917 г. заявление с предложением образовать Отдел для обсуждения дел, касающихся монастырей

---

[10] *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания. М., 1994. С. 267.

[11] *Запальский Г. М.* Монастырская реформа и ее обсуждение до 1917 г. и на Священном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви, 1917–1918 гг. М: Изд-во Новоспасского монастыря, 2016. Т. 19. С. 17.

[12] Документы Священного Собора Православной Российской Церкви, 1917–1918 годов. М., 2012. Т. 1. Кн. 2: Предсоборная работа 1917 года. Акты, определившие порядок созыва и проведения Собора. С. 842.

и монашества[13]. К заявлению он также прикрепил лист с 32 подписями солидарных с ним соборян[14]. Решение об организации специального Соборного отдела по делам иночества было принято 25 августа 1917 г. на заседании Соборного Совета[15].

Почти все заседания этого Отдела проходили в Епархиальном доме[16] с 31 августа 1917 г. по 30 июля 1918 г.[17] Председателем отдела был избран архиепископ Серафим (Чичагов) (1856–1937), а его заместителями стали епископы Тихон (Оболенский) (1856–1926) и Феодор (Поздеевский) (1876–1937)[18]. За время работы Отделом был затронут широкий спектр проблем, касающихся монастырей и монашества. Итоговый доклад Отдела рассматривали на заседаниях Собора с 14 по 27 июля и, после редакции положений (2–7 августа), 31 августа Собором были приняты 97 основных статей общего положения «о монастырях и монашествующих»[19], а 2 сентября они были утверждены Совещанием епископов[20]. Можно считать, что в данных резолюциях была сформулирована позиция Церкви о том, как должна была быть осуществлена реформа монашества.

МОНАСТЫРЬ УЧЕНЫХ ИНОКОВ ПО ПРОЕКТУ ПРОФЕССОРА БОРИСА АЛЕКСАНДРОВИЧА ТУРАЕВА

В рамках состоявшихся форумов особое место в обсуждениях правильной организации академического иночества занял проект ученого монастыря, предложенный профессором Борисом Александровичем

[13] Заявление архимандрита Гурия (Степанова) Соборному Совету об образовании Отдела о монастырях и монашествующих // Документы Священного Собора. М., 2016. Т. 19. С. 53.

[14] Список лиц, желающих образовать Отдел для обсуждения дел, касающихся монашествующих и монастырей // Там же. С. 52.

[15] 10-е деяние // Документы Священного Собора. М., 2015. Т. 5. С. 156.

[16] Данные, размещенные в журналах Отела, свидетельствуют, что местом заседаний стал епархиальный дом г. Москвы.

[17] Таблица посещаемости заседаний отдела о монастырях и монашестве // Документы Священного Собора. М., 2016. Т. 19. С. 532–533.

[18] Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. М., 2000. Т. 11: Деяния 152–170. С. 157.

[19] Журнал №43 // Документы Священного Собора. М. 2015. Т. 4. С. 142–143.

[20] Журнал №43 // Документы Священного Собора. М. 2015. Т. 4. С. 142–143.

Тураевым (1868–1920) в рамках сессий Предсоборного Совета. Так, профессор подготовил доклад об организации научной деятельности монашествующих. В нем он высоко оценил деятельность католических ученых братств и сетовал на то, что Православной Церкви недостает такого ученого иночества[21]. Ввиду этого профессором было сделано предложение создать ученое братство в монастыре на месте древнего Херсонеса[22]. Также докладчик выдвинул на обсуждение ряд положений, в которых говорил о том, как должна быть устроена жизнь этого братства[23].

Профессор не ставил широких задач, а предлагал для начала создать один монастырь ученого типа[24]. По его мнению, «ученая» обитель должна функционировать на киновиальных началах, что предполагало общежительный устав, но с возможностью получения наличных средств на научные нужды (ведение деловой переписки, приобретение книг)[25]. Плюс ко всему он считал возможным разрешить монахам командировки не только в пределах России, но и за границу[26]. В братство было рекомендовано принимать также представителей белого духовенства и мирян на условиях обязательного подчинения монастырской дисциплине[27], что частично совпадало с аналогичной рекомендацией ученого монашеского съезда. В этом монастыре планировалось создать хорошую, постоянно пополняемую библиотеку, музей, типографию, издавать журнал[28].

Борис Александрович Тураев считал, что передача ученого опыта должна была проходить естественным образом, посредством формирования вокруг монахов-специалистов кружка последователей и преемников по научному знанию[29]. Он также определил круг научных интересов монастыря: история Церкви и монашества, библеистика, библейская археология, литур-

21 Документы Священного Собора. М., 2012. Т. 1. Кн. 2. С. 872–873.
22 Там же. С. 875.
23 Там же.
24 Там же. С. 873.
25 Там же. С. 874.
26 Там же. С. 875.
27 Там же.
28 Там же. С. 874–875.
29 Там же. С. 875.

гика[30]. Кроме этого, ученый считал нужным участие братства в заботе о развитии церковного искусства[31]. Для внутренних практических нужд монастыря он полагал возможным организацию певческой и иконописной школ[32].

Профессор М. Н. Скабалланович во время обсуждения положений доклада профессора Б. А. Тураева согласился с основными тезисами выдвигаемого проекта, но указал, что братство должно быть расположено в месте, где есть доступ к книгам, то есть в столице[33]. Наиболее удачным и удобным местом, по его мнению, была киновия Александро-Невской Лавры[34].

В результате обсуждений на собрании 26 июня 1917 г. было принято решение об организации ученого монашеского братства, которое, по замыслу участников обсуждения, должно было подчиняться органу высшего церковного управления и обслуживать общецерковные нужды[35]. Наиболее удачным монастырем для нахождения братства отделом Предсоборного Совета был признан Свято-Владимирский Херсонесский монастырь[36]. В пользу такого решения было несколько причин: 1) удаленность от городской суеты[37]; 2) отсутствие хозяйственных забот наподобие тех, что были у Александро-Невской Лавры (наличие архиерейского дома, забота о кладбищах, примыкающих к ней)[38]; 3) расположение данной обители в месте, где когда-то зародилось русское православие[39]. Однако для скорейшей организации деятельности ученых иноков было рекомендовано временно их разместить при Заиконоспасском монастыре с его припиской к обители Херсонеса либо к киновии Александро-Невской Лавры[40].

Данное решение ставит перед исследователем уместный вопрос: почему именно на Свято-Владимирский Херсонесский

30 Там же. С. 874.
31 Там же.
32 Там же. С. 875.
33 Там же. С. 870.
34 Там же.
35 Там же.
36 Там же. С. 871.
37 Там же. С. 875.
38 Там же. С. 869.
39 Там же. С. 875.
40 Там же. С. 871.

мужской монастырь обратили внимание в рамках общецерковной дискуссии по такой важной теме, как ученое иночество? Опираясь на данные локальных исторических источников, ниже попытаемся дать ответ на этот вопрос.

УЧЕНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ХЕРСОНЕССКОГО ВЛАДИМИРСКОГО МУЖСКОГО МОНАСТЫРЯ

История Херсонесского Владимирского мужского монастыря была неразрывно связана с историей планирования и строительства зданий, обустройства территории, повседневной деятельностью монахов, изучавших ценный памятник истории, которым является древний Херсонес[41]. Он организовывался именно как прообраз ученого монастыря, потому что создавался в Херсонесе Таврическом на остатках древнего греческого города, у истоков русской государственности и купели русского православия[42].

Если посмотреть на состав братии, их биографии, то бросается в глаза факт, что практически все насельники и игумены имели богословское образование[43]. Документы подтверждают, что основу монастырского братства составляли выходцы из дворян, из военного, купеческого, духовного сословий, из интеллигенции, но были здесь также мещане и крестьяне. Пять насельников, служивших в монастыре в разные годы, имели степень кандидата богословия. Обитель выписывала для своей библиотеки книжные новинки и почти все значимые периодические издания.

Главной задачей монастыря было сохранение и изучение археологического наследия Херсонеса Таврического. Благодаря монастырской археологии музеи Москвы и Одессы пополняли свои коллекции[44]. Этот факт особо подчеркивал профессор

---

41 *Глушак А. С.* Крым христианский. Севастополь, 1996. С. 61.

42 *Тур В. Г.* Православные монастыри Крыма в XIX — начале XX вв. Киев, 2006. С. 78.

43 *Прокопенков В. Н.* Монастырь святого Владимира в Херсонесе. Симферополь, 2015. С. 495.

44 Архив города Севастополя. Ф. 19. Оп. 1. Д. 3. Указы и предписания Таврической духовной консистории.

Борис Александрович Тураев, говоря о Свято-Владимирской обители как об ученом монастыре[45]. Он приводит в пример деятельность Католической Церкви в конце XIX в. на руинах древнего Карфагена. Для новоназначенного в 1866 г. католического архиепископа Алжирского Шарля Лавижери (1825–1892) было необходимо найти преемственность с древней кафедрой, поэтому он выкупил земли карфагенского акрополя и проводил археологические раскопки, пытаясь обнаружить фундаменты древних церквей. К сожалению, католических искателей интересовали только христианские древности и римская эпоха, поэтому артефакты финикийского периода беспощадно уничтожались[46].

Подобные опасения высказывались и по поводу херсонесской обители. История сохранила докладную записку графини П. С. Уваровой (1840–1924) к императору Александру III (1845–1894), написанную в июне 1887 г., в которой она описывала плачевное состояние древней святыни. Графиня, возглавлявшая Московское археологическое общество, сетовала, что администрация монастыря и монашествующие, которые должны были хранить первые христианские святыни русского народа, не имели возможности должным образом их беречь. Появилась острая нужда привлечь специалистов, которые могли изучить и предотвратить дальнейшее разрушение исторического наследия[47].

К сожалению, взаимоотношения православной обители и археологов были непростыми, а порой и натянутыми. Главной причиной являлась разная мировоззренческая позиция. Археологи хотели заниматься раскопками, где и когда им это будет необходимо, а монашествующие старались сохранить дух и преемственность древней святыни. Кроме этого, и местные жители не брезговали заниматься «черной археологией», разрушая и похищая древние памятники[48]. Члены Императорской Археологической комиссии, осознавая значимость для

[45] Доклад профессора *Б. А. Тураева* // Документы Священного Собора. М., 2012. Т. 1. Кн. 2. С. 874.

[46] Карфаген // ПЭ. 2013. Т. 31. С. 548.

[47] Архив города Севастополя. Ф. 19. Оп. 1. Д. 3. Указы и предписания Таврической духовной консистории.

[48] Там же.

Российского государства и мирового сообщества археологических памятников на святом месте, всячески оказывали помощь и покровительство. Графом С. К. Строгановым (1818–1864) в конце 1860 г. на имя настоятеля обители, игумена Евгения (Экштейна) (1822–1904), было написано письмо: «Ваше Высокопреподобие милостивый государь отец Игумен! Господин министр Императорского Двора сообщил мне, что, занимаясь археологическими изысканиями в развалинах древнего Херсонеса, Вы открыли улицу, множество фрагментов и отчасти стен, одну молитвенную храмину при усыпальнице, где на стенах сохранилась живопись, много древних монет, крестов и икон, и просите об отпуске Вам на сей предмет какого-либо пособия. Будучи готов исполнить Ваше желание, тем более что Одесское общество истории и древностей, признавая полезным археологические изыскания на месте древнего Херсонеса, указало на Вас и господина Аракса как могущих принять на себя это дело. Покорнейше прошу Вас сообщить мне, насколько это (продолжение археологических изысканий. — Авт.) Вас не затруднит»[49]. Архимандрит Евгений (Экштейн) продолжал заниматься сохранением археологических ценностей Херсонеса до своего перемещения на должность настоятеля Тихвинского Большого Богородицкого монастыря в Новгородской епархии в 1874 г. До перевода на новую должность он был избран действительным членом Исторического музея имени его императорского высочества государя наследника цесаревича Александра Александровича (ныне — ГИМ)[50].

Таким образом, археологические раскопки стали контролироваться администрацией монастыря и археологическими обществами. Плодами совместной деятельности можно считать протокол севастопольской комиссии по изъятию церковных ценностей, в котором описывалась конфискация около 90 особо ценных предметов культа[51]. Коллекции московских и одесских музеев пополнили древние памятники, обнаруженные на месте

[49] Цит по: *Терещук Н. М.* Приходно-расходные книги — важнейший источник изучения деятельности Херсонесского монастыря // Sacrum et profanum. Севастополь; Краков, 2007. Вып. 2. С. 149–154.

[50] *Прокопенков В. Н.* Указ. соч. С. 496.

[51] Там же. С. 493.

Херсонеса Таврического благодаря трудам насельников Владимирского монастыря[52].

СВЯЗЬ ХЕРСОНЕССКОГО ВЛАДИМИРСКОГО МУЖСКОГО МОНАСТЫРЯ С РАЗВИТИЕМ ОБРАЗОВАНИЯ В КРЫМУ

Монастырская деятельность по распространению духовного образования за пределами монастыря велась в царском имении Ливадия. 21 августа 1866 г. был освящен Ливадийский Крестовоздвиженский храм (заложен в 1862 г.), при этом присутствовал настоятель Херсонесского монастыря архимандрит Евгений (Экштейн)[53]. При дворце действовала школа. По распоряжению императрицы Марии Александровны (1824–1880) настоятель храма обязательно должен был преподавать в школе богословские дисциплины[54]. На тот момент немногие могли выполнить данное распоряжение. Наиболее активно потрудился священник Василий Сулима (1824–?), который окончил Кишиневскую духовную семинарию и в 1861 г. «по вдовству» был определен в число братии Херсонесского мужского монастыря, пострижен с именем Епифаний[55], а в 1867 г. командирован в Крестовоздвиженскую церковь Ливадии и назначен законоучителем Императорской Ливадийской школы.

5 февраля 1887 г. архимандритом Епифанием был освящен Свято-Преображенский храм в Никитском ботаническом саду[56]. Отец архимандрит продолжил числиться настоятелем ливадийских храмов и насельником Владимирской обители.

Эти события послужили предпосылкой того, что в 1918 г. в Ялте, благодаря Киевскому университету св. Владимира, на базе Ливадийского дворца и школы открылись первые курсы физико-математического и медицинского факультетов, а на

---

[52] Архив города Севастополя. Ф. 19. Оп. 1. Д. 3. Указы и предписания Таврической духовной консистории.

[53] *Прокопенков В. Н.* Указ. соч. С. 496.

[54] *Земляниченко М. А.* Дворцовая церковь в Ливадии: История Крестовоздвиженского храма. Симферополь, 2012. С.38.

[55] *Прокопенков В. Н.* Указ. соч. С. 516.

[56] *Крюкова И.* Никитский ботанический сад: История и Судьбы. Симферополь, 2017. С. 207.

базе Никитского ботанического сада открылся аграрный факультет первого в Крыму высшего учебного заведения — Таврического университета[57].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вышесказанное позволяет сделать вывод не только об особом ученом потенциале Херсонесского Свято-Владимирского мужского монастыря в пределах берегов Тавриды, но и об уникальной сложившейся в нем ученой иноческой традиции. Данные обстоятельства, естественно, привлекали внимание к ученому опыту насельников монастыря внешних наблюдателей и заставляли думать о возможности его приумножения. В ходе заседаний монастырских форумов начала XX в. делались попытки разработать и утвердить новые принципы деятельности как всего русского монашества в целом, так и его ученой ветви в частности. Цель этих методических наработок заключалась в повышении эффективности действующих и открытии новых монашеских центров, которые могли бы, соответствуя тенденциям времени, твердо держаться освященной древностью монастырской практики, поэтому опыт служения любой сильной иноческой школы был актуален в то время и не теряет своей актуальности в наши дни.

[57] *Маркевич А. И.* Краткий исторический очерк возникновения Таврического университета. Симферополь, 1919. С. 15.

ИСТОЧНИКИ

Архив города Севастополя. Ф. 19. Оп. 1. Д. 3. Указы и предписания Таврической духовной консистории.

Всероссийский съезд ученого монашества // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 76. С. 3.

Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви, 1917–1918 гг. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2000. Т. 11: Деяния 152–170. 285 с.

Документы Священного Собора Православной Российской Церкви, 1917–1918 годов. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2012.

Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогий (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М.: Московский рабочий; Издательский всецерковного православного молодежного движения, 1994. 621 с.

Никон (Рождественский), архим. Делание иноческое и дело Божие // Душеполезное чтение. 1902. Ч. 1. С. 330–355.

Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание. СПб., 1830. Т. 32. 1136 с.

Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской империи. СПб., 1876. Т. 4. 394 с.

ЛИТЕРАТУРА

Глушак А. С. Крым христианский. Севастополь, 1996. 146 с.

Запальский Г. М. Монастырская реформа и ее обсуждение до 1917 г. и на Священном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви, 1917–1918 гг. М: Изд-во Новоспасского монастыря, 2016. Т. 19. С. 5–50.

Земляниченко М. А. Дворцовая церковь в Ливадии: История Крестовоздвиженского храма. Симферополь: Бизнес-Информ, 2012. 128 с.

Зосима (Давыдов), иером. ...Положил основание на камне (1876–1906): Архиепископ Феодор (Поздеевский). Жизнь. Деятельность. Труды. М.: Даниловский благовестник, 2000. 189 с.

Крюкова И. Никитский ботанический сад: История и Судьбы. Симферополь: Н. Орианда, 2017. 496 с.

Маркевич А. И. Краткий исторический очерк возникновения Таврического университета. Симферополь: Первая Советская Типография, 1919. С. 15.

Прокопенков В. Н. Монастырь святого Владимира в Херсонесе. Симферополь: ООО Фирма Салта ЛТД, 2015. 584 с.

Смолич И. К. Русское монашество, 988–1917. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 1997. 607 с.

Сухова Н. Ю. Российское «ученое монашество» перед проблемами учености и монашества (1880–1910-е гг.) // Христианское чтение. 2018. № 2. С. 197–210.

Терещук Н. М. Приходно-расходные книги — важнейший источник изучения деятельности Херсонесского монастыря // Sacrum et profanum. Севастополь; Краков, 2007. Вып. 2. 154 с.

Тур В. Г. Православные монастыри Крыма в XIX — начале XX вв. Киев: Стилос, 2006. 248 с.

Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2006. 816 с.

St. Vladimir Chersoneses' Monastery in the context of the realization of the idea of scientific brotherhood

Hieromonk Job (Gerasimov)
Master of Theology,
Senior lecturer of the Tauride Theological Seminary
tds.gerasimov@mail.ru
https://orcid.org/0009-0006-9660-028X

Priest Viacheslav Masin
Master of Theology,
Assistant of the Department of Church History
of Moscow Theological Academy
masinsm@bk.ru
https://orcid.org/0000-0002-4964-0020

FOR CITATION: *Job (Gerasimov), hieromonk, Masin V., priest.* St. Vladimir Chersoneses' Monastery in the context of the realization of the idea of scientific brotherhood // Bogoslov. 2024. № 1 (1). С. 114-127. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.72.41.007

ABSTRACT This article analyzes the process of establishing an enlightened monastic tradition at the St. Vladimir's Chersoneses' Monastery and the impact of this unique experience on the broader church discussion about the creation of a new type of learned monastic community.

KEYWORDS: monasteries and monasticism, Russian monasticism, reform of monasteries and monasticism, «New Service», St. Vladimir Chersoneses'Monastery

Схимонах Митрофан, жизнеописатель преподобного Паисия (Величковского), как переписчик Нямецкого скриптория и типограф

Жгун Петр Борисович
независимый исследователь,
Санкт-Петербург
theofile@mail.ru

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Жгун П. Б.* Схимонах Митрофан, жизнеописатель преподобного Паисия (Величковского), как переписчик Нямецкого скриптория и типограф // Богослов. 2024. № 1 (1). С. 128-138. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.76.76.008

АННОТАЦИЯ В статье на основании архивных материалов излагается биография схимонаха Митрофана, ученика и жизнеописателя прп. Паисия (Величковского). Митрофан являлся сотрудником монастырского скриптория, переписывал по исправленным черновикам святоотеческие переводы прп. Паисия, бывал по его поручениям в разных обителях, в том числе путешествовал на Афон для приобретения рукописей. При этом он сам, имея определенное образование и пытливый ум, оставил собственные сочинения. В статье приводится перечень выявленных рукописей схимонаха Митрофана, описывается его деятельность в период, последовавший за кончиной старца Паисия, а также драматическая история о том, как Митрофан пострадал за книгоиздательскую деятельность.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Паисий (Величковский), Митрофан Секульский, Нямецкий монастырь, славянские переводы святых отцов, издание творений святых отцов в Российской империи

CC BY-NC 4.0 лицензия

Среди ближайших учеников и сотрудников прп. Паисия (Величковского) выделяются его жизнеописатели, как наиболее близкие свидетели жизни и подвигов святого, один из них — схимонах Митрофан. Митрофан, родом малороссиянин, появился на свет в 1737 г. В краткой автобиографии в 1811 г. он сообщает, что ему 74 года[1]. Отец его — казак Иоанн из города Витебска, мать — Параскева. Причем из записи к рукописи из библиотеки монастыря Хиландар № 787/684 узнаем, что свою фамилию Митрофан выводит из места жительства — Витебский[2]. С рождения он православного греко-российского исповедания, учился в Переяславле и изучал «риторику два года на русском и латинском»[3]. Не закончив образование, Митрофан поступил к купцу в лавку приказчиком и проработал там два года.

В 1766 г. по паспорту вышел в Молдавию и вступил в Драгомирнский Свято-Духовский монастырь. Пробыв послушником два года, пострижен прп. Паисием в 1768 г. Вместе со старцем Митрофан перешел в Секульский Предтеченский монастырь, а впоследствии и в Нямец, где находился на момент написания автобиографии. С 70-х гг. XVIII в. Митрофан служил переписчиком в монастырском скриптории. В продолжении жизни старца Паисия Митрофан ходил по его поручению на гору Афон[4] и там был пострижен в схиму. Потом

---

1 РГИА. Ф. 1101. Оп. 1. Д. 268. Л. 18.

2 Запись на л. 71 об. писца в рукописи БМХ. 787/684. 1788 г.: «Сия книга жития богоносных отец наших, святителя Саввы, Симеона мироточца, и святаго мученика Лазаря князя Сербскаго, еще же книжица именуемая типик, святаго Саввы, и похвалное слово, от древняго сочинения, и языка сербскаго, старанием и иждивением пречестнейшаго, тояжде святыя лавры Хиляндарския, соборнаго старца, и епитропа схимонаха кир Афанасия, сербина природою, по фамилии Об(р)адовича, на славенский церковный язык преведеся, и исправися по правилам грамматических, и преписася по орфографии славенской монахом Митрофаном, малороссианином, по фамилии Ветепским: 1788 года. И иже сползуются от книги сея, ктитору сея книги, пречестнейшему схимонаху Афанасию богатая испросите воздаяния от Господа: мне же (аще и аз не мало потрудихся), и общее речение, еже, Бог да простит ему, доволно мне от вас приглаголемое будет».

3 РГИА. Ф. 1101. Оп. 1. Д. 268. Л. 18.

4 Запись БАНР. Slav. 382. 1787 г.: «Во славу Святыя Единосущныя Животворящия и Неразделимыя Троицы, Отца и Сына и Святаго Духа. Переведена сия Богодуховная книга преподобнаго и Богоноснаго отца нашего Исаака Сирина вновь на славянский язык блаженным отцем нашим старцем

возвратился в Молдо-Влахию и был при старце писарем переведенных им книг[5]. Ни одна из этих книг не была напечатана при жизни прп. Паисия, хотя во время его управления обителью печатное оборудование было приобретено.

Лишь в 1807 г. стараниями другого ученика прп. Паисия, митрополита Вениамина (Костаки), монастырская типография заработала. Первые издания осуществлялись на молдавском (валашском) наречии славянским набором[6]. Схимонах Митрофан сам трудился в типографии вместе с монахом Игнатием. Он стремился издать переводы своего учителя. Начал он с «Подвижнических слов» прп. Исаака Сирина, однако вслед за их изданием для Митрофана последовали серьезные испытания. Согласно объяснениям Иоанна, архимандрита монастыря, данным в связи с печатью книг, начать дело издания святоотеческих трудов на церковнославянском языке решил собор братьев обители по причине многочисленных просьб из России, а также ввиду «оскудения» переписчиков. Печатание переводов прп. Паисия было решено начать с двух сочинений — «Слов подвижнических» прп. Исаака Сирина и «Огласительных слов» прп. Феодора Студита. За благословением на публикацию в Яссы к местному архиерею, митр. Гавриилу (Бэнулеску-Бодони), Иоанн отправил самого схимон. Митрофана, снабдив письмом, датированным 4 ноября

архимандритом Паисием из триех книг, с древния славянския, с печатныя еллиногреческия и с рукописныя еллиногреческия, которую еллиногреческую рукописную, я, недостойный его ученик, будучи во Святей Горе Афонстей, с трудом многим, поспешествующим святым его молитвам, снискав и купивши, нарочно из Святыя Горы Афонской принес к нему и для переводу, и чтобы исполнити блаженного отца моего желание от древле бывшее о таковой книзе. Которую книгу, когда увидев, он, неизреченныя радости духовныя исполнився, и аки дар с небес принесенный приняв, забыв старость и слабость свою, начав переводити 1786 года и окончив 1787 года, с которыя, с благословением отца моего, и я сию книгу переписав прилежно, ни единаго знака орфографическаго старався не преминути; зане же сие художество мое бе, то есть праписание грамматическое. Молю же, имущих чести святую сию книгу, и мене, грешнаго схимонаха Митрофана, не забыти во святых своих ко Господу молитвах, много бо труд имев и смертных случаев претерпев о сей святой книзе» (Л. 1).

[5] РГИА. Ф. 1101. Оп. 1. Д. 268. Л. 19.

[6] *Яцимирский А. И.* Несколько моментов из истории русского религиозного мистицизма // Странник. 1906. Т. 1. Ч. 2. С. 738.

1809 г., которое подписали представители братства[7]. Митр. Гавриил принял идею публикации благосклонно, доверяя качеству перевода старца Паисия, однако просил прислать тетрадки с набором[8]. Так как издание по законам Российской империи должно было быть освидетельствовано цензурой, архиерей поставил в известность Санкт-Петербургского митрополита Амвросия (Подобедова). При этом из текста паисиевского предисловия к «Словам» прп. Исаака митр. Гавриил узнал, что перевод уже отправлялся в Петербург митр. Гавриилу (Петрову) и по каким-то причинам был отложен. Заключение о несвоевременности издания хранится в Синодальном архиве[9]. Митр. Амвросий поручил изучить текст ректору Санкт-Петербургской духовной семинарии архим. Анатолию (Максимовичу), а также отправил текст Мефодию (Смирнову), архиеп. Тверскому, имевшему у себя книгу «Слов» прп. Исаака на греческом. Последний заключил, что перевод прп. Паисия во всем сходен с греческим изданием Никифора Феотоки[10]. Отзыв архим. Анатолия, принятый митр. Гавриилом (Петровым), был отрицательный, особенно несвоевременным показался цензору призыв к уединению и отказ от монастырского социального служения, которое было актуально в синодальный период[11].

После отрицательной реакции цензоров начались злоключения схимон. Митрофана. Для него дело осложнялось еще и тем, что он участвовал в издании своими средствами. Митрофан получил от матери 105 червонцев, а недостающую часть восполнил из монастырских денег[12]. В Нямец из Ясской духовной дикастерии прислали чиновника, прот. Петра Куницкого, который, зачитав братскому собранию постановление, опечатал помещение с тиражом книги. Митрофан отправился в Яссы добиваться справедливости. Он искал объяснений случившемуся и просил хотя бы вернуть

---

7 РГИА. Ф. 1101. Оп. 1. Д. 268. Л. 2.

8 Там же. Л. 5.

9 См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 77. Д. 152. 1799 г.

10 *Θεοτόκης Ν.* Τοῦ ὁσιου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ ἐπισκόπου Νινευΐ τοῦ Σύρου, τὰ εὑρεθέντα Ἀσκητικά. Leipzig, 1770.

11 См. подробно об этом: *Яцимирский А. И.* Указ. изд. С. 740–741.

12 См.: РГИА. Ф. 1101. Оп. 1. Д. 268. Л. 18 об.

потраченные на издание деньги, «как заблагорассудится» митрополиту Гавриилу. Там же он, беседуя с местными отцами, резко высказался об умственных способностях цензоров, о чем незамедлительно был составлен донос. Митрофана обвинили в том, что он «дерзкий и к начальству непочтительный, виновен в напечатании и в ябедничестве по другим делам». Было решено отослать его в монастырь Добровец под строгий надзор, «не давать ни пера, ни чернил, а только ежедневную пищу»[13]. При расследовании выяснилось, что из 480 отпечатанных экземпляров настоятель архим. Иоанн десять уже отправил почтой из Ясс в Россию, в Москву и Арзамас, в частности для архим. Александра (Подгорченкова), за что с Иоанна взыскали подробные объяснения. Схимон. Митрофан лишился в связи с этим делом не только средств, но и здоровья. В августе 1812 г., пробыв почти год под надзором, он просил митр. Гавриила в связи с тяжелой болезнью отпустить его жить в имение Нямецкого монастыря в Яссах, чтобы воспользоваться помощью врачей, и вскоре получил просимое: его освободили из-под надзора[14].

Впоследствии схимон. Митрофан продолжил заниматься перепиской книг, а также написанием собственных сочинений, в частности он составил житие прп. Паисия (Величковского). Из предисловия к Нямецкому изданию жития прп. Паисия 1836 г., написанного архим. Мардарием, мы узнаем, что сначала собор братьев просил схимон. Митрофана написать житие старца. Достоинства этого жития обусловлены не только тем фактом, что Митрофан многие годы был келейником старцам и одним из старейших его учеников, но и личностью самого автора. Митрофан предстает перед

[13] Там же. Л. 22.

[14] Приведем полностью это краткое письмо: «Ваше Высокопреосвященство милостивый отец и архипастырь! Объявляю Вашему Высокопреосвященству что заточением сим лишился последняго моего здравия, зимою болезновав смертною болезнию а на весне еще горше. И от весняной болезни обе руки почти не действенны, а на ногах, кроме болезни костей, открылися раны, внутренния же мои болезни и изобразить не могу. Сего ради молю покорно, милостивый Владыко, отпустить мене в Яси в митох наш врачевания ради, негли Господь милосердный молитвами Вашего Высокопреосвященства от докторов получити подаст мне некую пользу. Вашего Высокопреосвященства покорнейший слуга, недостойный схимонах Митрофан. Августа 18 дня 1812. Монастырь Дубравец».

читателем как ученик, благоговейно почитающий своего наставника, щедрый на восторженные похвалы в адрес прп. Паисия[15]. Источниками для Митрофанова жития служили его собственные воспоминания, рассказы братьев, письма старца Паисия, а также написанная последним «Автобиография». Митрофан повторяет ее почти дословно, лишь заменяя первое лицо третьим[16]. Повествование Митрофана отражает его соучастие описываемым событиям, порой становится уже не житием, написанным по классическим канонам, а проникнутыми лиризмом воспоминаниями, личными размышлениями о прошлом. Житие как литературный жанр доходит здесь до своих пределов, уступая место другим формам выражения нового содержания[17].

Дошел до нас и еще один самостоятельный труд схимон. Митрофана — «Заметки о разноречиях в издании Евангелий, доныне печатанных после исправления Библии», в котором он предлагал церковным властям исправить ошибки в печатном Новом Завете, изданном в 1803–1804 гг. в Киево-Печерской типографии[18]. Дело рассматривалось в Святейшем Синоде в 1807 г.[19] Митрофан внес свои изменения в печатный текст и просил проверить расхождения, объяснив исправления и их соответствие одобренному печатному изданию Библии 1756 и 1758 гг.[20] Цензоры рассматривали расхождения по приложенному схимон. Митрофаном особенному списку и сличали его с печатными изданиями. В итоге, хотя расхождения были зафиксированы и работа схимон. Митрофана одобрена, решено было оставить все как есть. Неточности соответствовали читаемым в богослужебной практике текстам, и если их исправлять, то надо было бы менять текст паремий,

---

15 Из доклада А. П. Власюка «Образ прп. Паисия по его житиям», прочитанного на конференции 2022 г., посвященной 300-летию рождения прп. Паисия (Величковского), проходившей в Оптиной пустыни (неопубликованный).

16 *Майнарди А.* Житие и автобиография в литературном наследии старца Паисия Величковского // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2014. Т. 63. С. 205–219.

17 Там же. С. 219.

18 Список этого труда сохранился в библиотеке Киево-Софийского Собора, №597.

19 РГИА. Ф. 796. Оп. 88. Д. 688. 1807 г.

20 Там же. Л. 3.

пророческих чтений и иных мест, которые доныне печатаны в допетровской Библии[21]. Интересно, что в деле автора исправлений именуют как монаха Митрофана Секульского[22].

В архивах России, Греции и балканских стран нами выявлено 28 написанных Митрофаном рукописей. Книги, написанные им, попали и в библиотеку академии наук Румынии, имеются в России, Болгарии и в монастырских библиотеках горы Афон. Все рукописи написаны Митрофаном очень качественно, ровным понятным почерком. Иногда, по паисиевской традиции, он переписывал вместе с другим писцом, например со схимонахами Афанасием, Платоном, Климентом, а также с монахами Кириаком и Назарием. Обращают на себя внимание краткие записи писца[23], их анализ позволяет лучше прояснить некоторые детали биографии схимон. Митрофана за почти пятидесятилетний период его деятельности.

Рукописи, переписанные схимон. Митрофаном

БМН. 18. 1771 г. Прп. Максима Исповедника слово постническое[24].

БАНР. Slav. 373. 1773–1774 гг. Беседы прп. Макария Великого и слово постническое свт. Василия Великого[25].

---

[21] Там же. Л. 4.

[22] При этом архимандрит Иоанн неоднократно называет Митрофана Святогорцем.

[23] Описания имеют хронологический порядок, записи писца в сносках, список сокращений в конце работы.

[24] На л. 37 внизу листа запись писца: «Писана монахом Митрофаном 1771 года».

[25] На л. 19 об. запись скорописью: «В славу Святыя Единосущныя, Животворящыя и неразделимыя Троицы, Отца и Сына и Святаго Духа переведена сия святая книга богоноснаго отца нашего Макария с еллиногреческаго языка на славенский блаженным отцем нашим старцем архимандритом Паисием, 1773 года, с которыя с благословением отца моего и я переписав и прилежно наблюдав знаки орфографическия, занеже сие художество мое то есть правописание грамматическое подобает же внимати что точки положены на верху строк, не всуе на таковыми знаками на краях листов свое толкование являют. Молю же всех чтущых святую книгу сию поминати и мене во святих ваших молитвах схимонаха Митрофана грешнаго». На л. 2–14 по нижнему колонтитулу запись: «Сия книга Василия Великаго дана общежителному скиту Пояне Мерулуи на общую ползу отцем Митрофаном схимником».

БАНР. Slav. 379. 1774 г. Слова постнические прп. Исаака Сирина (1-й перевод св. Паисия)[26].
БМН. 15. 1774 г. Прп. Григория Синаита поучения[27].
БМН. 211. 1775 г. Прп. Петра Дамаскина книга первая[28].
БАНР. Slav. 395. 1775 г. Прп. Петра Дамаскина книга первая[29].
БМН. 199. 1778 г. Прп. Каллиста Ангеликуда поучения[30].
БМН. 101. 1781 г. Никифор Феотоки. Ответ православного о насилии католиков.
БАНР. Slav. 384. 1781 г. Сборник аскетический[331].
НАРМ. 2119. 2. 16. 1781 г. Сборник аскетический[32].
NMH. Slav. 23. 1781 г. Прп. Григория Синаита поучения[33].
БМН. 122. 1782 г. Свт. Григория Паламы поучения[34].
БАНР. Slav. 375. 1784 г. Сборник аскетический[35].

---

[26] На л. 42–49 по нижнему колонтитулу запись писца: «Аз схимонах Митрофан сию книгу святаго Исаака Сирина моею рукою и для себе писанную ученику моему схимонаху Кириаку дал на благословение 1809».
[27] На лл. 2–10 запись писца по нижнему колонтитулу: «Сия книжица святаго Григория Синаита дана общежительному скиту Пояне Мерулуй на общую пользу братии отцем Митрофаном схимонахом». На л. 114 запись писца: «1774 года писана монахом Митрофаном».
[28] Написана схимон. Митрофаном вместе со схимон. Афанасием (Охлоповым). На л. 127 об. внизу запись писцов: «1775. Митрофан и Афанасий».
[29] На л. 160 об. запись писца: «1775 писал Митрофан монах». По нижнему колонтитулу на лл. 1–13 записано: «Сия книга Петра Дамаскина первая дана общежителному скиту Пояне Мерулуи на общую ползу отцем Митрофаном схимонахом».
[30] На л. 68 внизу запись писца: «Митрофан».
[31] На л. 231 запись писца: «1781 собирал и писал монах Митрофан».
[32] Запись писца на л. 243: «1781 собирал и писал монах Митрофан».
[33] Запись писца на л. 139 об.: «1781 года писана монахом Митрофаном».
[34] На л. 115 внизу запись писца: «1782 года. Писал монах Митрофан».
[35] На л. 1 запись: «Во славу Единосущный Животворящыя и неразделимыя Троицы Отца, Сына и Святаго Духа переведена словеса избранная богоноснаго отца нашего Симеона Новаго Богослова и четыри собори на опровержение треклятаго еретика Варлаама Калабрийскаго и Акиндина и последователей и преемников их из еллинскаго языка на славенский, блаженным отцем нашим старцем архимандритом Паисием, в 1781 году и паки по прешествии едино на десяти лет, с других еллиногреческих книг со многим вниманием поисправив соборы. которыя с перваго его переводу и я переписаны имев и повелен быв от отца моего поправити да будут точно, якоже и в его переводе... занеже сие художество мое бе, то есть грамматическое правописание... молю же всех чтущих святыя книги сия и мене во святых своих молитвах не забывати, схимонаха Митрофана грешнаго». На л. 249: «1784 году писана сия книга монахом Митрофаном».

БАНР. Slav. 382. 1788 г. Слова постнические прп. Исаака Сирина (второй перевод св. Паисия)[36].
БАНР. Slav. 385. 1788 г. Слова прпп. Исайи Отшельника и Иоанна Карпафийского[37].
БМХ. 787/684. 1788 г. Жития сербских святых[38].
СпбДА. 373-Р. 1790 г. Поучения прпп. Марка Подвижника и Иоанна Карпафийского[39].
БАНР. Slav. 378. 1803 г. Симеона Полоцкого «Венец веры» с кратким житием[40].
БАНР. Slav. 380. 1814 г. Сборник аскетический[41].
БМН. 212. 1814–1818 гг. Житие прп. Паисия (Величковского).
БАНР. Slav. 383. 1818 г. Сборник аскетический[42].
БАНР. Slav. 401. Пандекты прп. Никона Черногорца[43].
БАНР. Slav. 381. Сборник аскетический[44].

---

[36] См. текст в примеч. №4.
[37] Запись писца на лл. 2–13 по нижнему колонтитулу: «Сия книга аввы Исайи дана общежителному скиту в Пояну Мерулуи на общую ползу братии отцем Митрофаном схимонахом». На л. 152 об. Запись второго писца: «1788 дописал монах Назарий».
[38] См. примеч. №2.
[39] На лл. 2–15 по нижнему колонтитулу запись писца: «Сия книга Марка Постника дана общежителному скиту Пояне Мерулуй на общую ползу отцем Митрофаном схимонахом».
[40] На л. 198 об. «1803 года писал схимонах Митрофан во Афонской горе». На лл. 4–16, по нижнему колонтитулу запись писца: «Сия книга Венец веры кафолическия дана общежителному скиту в Пояну Мерулуи на общую ползу отцем Митрофаном схимонахом».
[41] На л. 1 запись писца: «Сия книга преведена блаженным отцем нашим старцем Паисием из двоих еллино-греческих книг печатны и рукописныя». На л. 170 запись писца: «1793 года писана сия книга по лист 138, а оттуду до конца писал 1814 года тойже старик схимонах Митрофан в лето жизни своея семдесят шестое и приклеил как мог, нехорошо, но крепко». На лл. 2–18 по нижнему колонтитулу запись: «Сия книга святаго Исихия и других святых дана общежителному скиту в Пояну Мерулуи на общую ползу отцем Митрофаном схимонахом».
[42] На л. 1–17 запись писца по нижнему колонтитулу: «Сия книга Симеона Новаго Богослова и других святых отец дана общежителному скиту в Пояну Мерулуи на общую ползу братии отцем Митрофаном схимонахом 1818 года месяца иулия».
[43] Запись писца по нижнему колонтитулу на лл. 2–15: «Сия книга Никона Черногорскаго дана общежителному скиту Пояне Мерулуи на общую ползу отцем Митрофаном схимонахом».
[44] На л. 12–19 запись писца по нижнему колонтитулу: «Сия книга Симеона Селунскаго дана в общежителный скит Пояну Мерулуи на общую ползу братии отцем Митрофаном схимонахом».

БМН. 73. Свт. Василия Великого поучения о девстве.
БМН. 81. Прп. Исихия пресвитера поучения[45].
БМН. 76. Прп. Феодора Эдесского поучения[46].
БМС. Slav. 15. Прп. Григория Синаита поучения[47].
БАНР. Slav. 374. Сборник аскетический.

Список сокращений

РГИА — Российский государственный исторический архив.
СПбДА — Библиотека Духовной академии, Санкт-Петербург, Россия.
БМН — Библиотека монастыря Нямц, Румыния.
БМС — Библиотека монастыря Секу, Румыния.
БМХ — Библиотека монастыря Хиландар, Греция.
БАНР — Библиотека Академии наук Румынии.
НАРМ — Национальный Архив Республики Молдова.
NMH — Национальный Исторический музей Софии, Болгария.

ЛИТЕРАТУРА

Майнарди А. Житие и автобиография в литературном наследии старца Паисия Величковского // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2014. Т. 63. С. 205–219.

Яцимирский А. И. Несколько моментов из истории русского религиозного мистицизма // Странник. 1906. Т. 1. Ч. 2. С. 740–741.

Θεοτόκης Ν. Τοῦ ὁσιου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ ἐπισκόπου Νινευῖ τοῦ Σύρου, τὰ εὑρεθέντα Ἀσκητικά. Leipzig, 1770.

[45] На л. 56 об. внизу запись писца: «Митрофан».
[46] На л. 33 внизу запись писца: «Преписано з святогорскаго. Митрофан».
[47] На л. 92 об. внизу подпись писца киноварью: «Митрофан».

Schemonach Mitrofan, the biographer of St. Paisius (Velichkovsky), as a copyist of the scriptorium of Neamț Monastery and typographer

Petr Zhgun
independent researcher, Saint Petersburg
theofile@mail.ru

FOR CITATION: *Zhgun P. B. S*chemonach Mitrofan, the biographer of St. Paisius (Velichkovsky), as a copyist of the scriptorium of Neamț Monastery and typographer // Bogoslov. 2024. № 1 (1). P. 128–138. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.76.76.008

ABSTRACT The article presents the biography of Schemonach Mitrofan based on archival materials. Mitrofan was a disciple of and biographer for the Paisius (Velichkovsky). Mitrofan worked in the monastery's scriptorium, copying patristic translations and on behalf of Paisius he visited various monasteries to collect manuscripts, including a trip to Mount Athos. At the same time, Mitrofan himself, with his education and inquisitive nature, left behind his own writings. The article provides a list of Mitrofan's identified manuscripts and describes his activities after Paisius' death, including the dramatic story of his suffering for his book publishing work.

KEYWORDS: Paisius (Velichkovsky), Mitrofan of Secoul, Neamț Monastery, Slavic translations of the St. Fathers, Publication of the works of the St. Fathers in the Russian Empire

Традиции богослужебной литературы в «Выбранных местах из переписки с друзьями» Н.В. Гоголя

Симеон (Томачинский Владислав Викторович), архимандрит
кандидат филологических наук, кандидат богословия,
доцент кафедры филологии МДА
sym2tom@yandex.ru

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Симеон (Томачинский), архим.* Традиции богослужебной литературы в «Выбранных местах из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя // Богослов. 2024. № 1 (1). С. 139-148. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.46.31.009

АННОТАЦИЯ В статье проводятся смысловые и текстуальные параллели между книгой Николая Васильевича Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» и богослужебными текстами. Молитвы и религиозные песнопения были одним из источников вдохновения для Гоголя, а органическая связь с церковными памятниками характерна для всей русской классической литературы.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Гоголь, «Выбранные места из переписки с друзьями», гимнография, переписка Ивана Грозного с Курбским, Псалтирь, Просвещение

CC BY-NC 4.0 лицензия

Русскую классическую литературу невозможно рассматривать вне ее органической связи с предшествующим периодом развития русской словесности, который обычно именуется древнерусской литературой. Как подчеркивал известный ученый Ф. Г. Спасский, изучение русской литературы и поэзии «неизбежно должно начинаться с церковных русских памятников»[1]. Спасский также отмечает: «Русское литургическое и агиологическое творчество было от ранних веков русского христианства и до XVI века, за весьма редкими исключениями, единственным следом существования литературы и поэзии на Руси»[2].

Ярким доказательством органической связи русской литературы с церковной словесностью служит творчество Н. В. Гоголя. Собственно, он сам в «Выбранных местах из переписки с друзьями» говорил о церковном наследии так: «Владеем сокровищем, которому цены нет, и не только не заботимся о том, чтобы это почувствовать, но не знаем даже, где положили его»[3]. Церковные песни и каноны являются, по мысли Гоголя, важнейшим источником вдохновения. Он пишет так: «Еще тайна для многих этот необыкновенный лиризм — рожденье верховной трезвости ума,— который исходит от наших церковных песней и канонов и покуда так же безотчетно возносит дух поэта, как безотчетно подмывают его сердце родные звуки нашей песни»[4]. Поэтому Гоголь прямо советовал своим друзьям, в частности В. М. Языкову: «В продолжение говения займись чтением церковных книг. Это чтение покажется тебе трудно и утомительно, примись за него, как рыбак, с карандашом в руке, читай скоро и бегло и останавливайся только там, где поразит тебя величавое, нежданное слово или оборот, записывай и отмечай их себе в материал. <...> Лира твоя наберется там неслыханных миру

---

1 *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 2.

2 Там же.

3 *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями // *он же*. Полное собрание сочинений и писем: В 17 т. Москва – Киев: Издательство Московской Патриархии, 2009. Т. 6. С. 35.

4 *Там же. С. 195.*

звуков и, может быть, тронет те струны, для которых она дана тебе Богом»[5].

Гоголевская лира тоже активно напитывалась звуками и смыслами из литургической поэзии. Не случайно Гоголь занимался собственноручным переписыванием богослужебных книг, в частности Миней, в специальные тетради. Сейчас, благодаря многолетним трудам проф. В.А. Воропаева и И.А. Виноградова, эти выписки изданы в полном собрании сочинений Гоголя. «Церковнославянский язык, язык богослужебных книг и церковно-учительной литературы, становится идеологическим центром публицистической стилистики и риторики Гоголя»[6],— пишет академик В.В. Виноградов. Особенно ярко это проявилось в «Выбранных местах из переписки с друзьями», на которых мы кратко и остановимся. Во-первых, это касается лексики.

Рассмотрим некоторые выражения из книги, явно имеющие своим источником Псалтирь и литургическую поэзию. Гоголь пишет: «облекается величием» (ср.: «Господь воцарися, в лепоту облечеся» Пс. 92, 1); «становясь превыше» (ср.: «Хвалите Его небеса небес и вода, яже превыше небес» Пс. 148, 4); «благодарственная песнь» («воспойте Господеви песнь нову» Пс. 149, 1) и т.д. Гоголь охотно использует приставки воз-, вос-, образуя торжественную, приподнятую лексику, также характерную для библейской поэзии и для гимнографии: «возлет», «возыметь», «не возможет», «возболев духом», «восскорбеть» и т.д.

Другой яркой чертой, сближающей стиль «Выбранных мест...» со стилем литургических текстов, является использование однокоренных слов, повторений, тавтологических сочетаний: «может слышать всеслышащим ухом поэзии поэт», «безлюднее самого безлюдья», «живой как жизнь», «выбирая на выбор», «недоумевает ум решить», «дело стоит того, чтобы о нем толково потолковать». Мы бы назвали это плеоназмом или тавтологией, а вот в учебнике иеромонаха Амвросия

---

[5] *Гоголь Н. В.* Письмо Н. В. Языкову // *он же*. Собрание сочинений: В 9 т. Москва: Русская книга, 2004. Т. 9. С. 208.

[6] *Виноградов В. В.* Очерки по истории русского литературного языка XVII–XIX вв. М.: Высшая школа, 1982. С. 399.

«Краткое руководство к Оратории российской» этот прием назван фигурой произвождения[7]. Именно по этой книге, скорее всего, Гоголь учился риторике в лицее. Автор пишет в ней следующее: «Надлежит учиться из чтения древних и новейших книг писателей, каковы суть С<вятые> Отцы греческие, а особливо творцы канонов, панегиристы; более же всего С<вященное> Писание в повествованиях, песнях, псалмах, пророчествах, нравоучениях...»[8]. Как раз фигура произвождения весьма характерна для церковной гимнографии. Возьмем наугад несколько текстов из литургической поэзии, которые были выписаны Гоголем в свои тетрадки. Например, в каноне святому Иоанну Предтече авторства преподобного Иосифа Песнописца находим такие выражения: «Недоуменным просветився просвещением...»[9], «Неплодствия разрешил еси рождшия, родився Божиим промышлением, премудре Пророче, неплодное сердце мое плодоносно ныне соделай...», «Закон Божественный управляя, беззаконно заклан был еси...»[10], «Неплодствовати мя неплодными делы, всеблаженне, сотвори, добродетелей благоплодие присно приносяща...»[11].

Излюбленным гоголевским приемом является фигура усугубления, или тождесловия. Так, в главе «О том, что такое слово» в шести предложениях, следующих одно за другим, существительное «слово» встретилось восемь раз! И таких случаев множество. Гоголь, к примеру, пишет: «Вы очень односторонни, и стали недавно так односторонни; и оттого стали односторонни, что, находясь на той точке состояния душевного, на которой теперь стоите вы, нельзя не сделаться односторонним всякому человеку»[12]. Фигура тождесловия особенно широко используется в богослужебных текстах — стихирах, тропарях, канонах. Возьмем для примера стихиру из службы святителю Николаю, небесному покровителю Гоголя, выпи-

---

7 *Амвросий (Серебренников), иером.* Краткое руководство к Оратории российской. М., 1791. С. 139.

8 Там же.

9 Канон Предтечи Иоанна // *Гоголь Н. В.* Собрание сочинений: В 9 т. Москва: Русская книга, 2004. Т. 8. С. 563.

10 Там же. С. 564.

11 Там же. С. 565.

12 *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями. С. 57.

санную им в тетрадку: «В *Мирех* живый чувственне, Иерарше, миром разумно духовным явился еси помазан, Отче Николае. Темже миры чудес твоих мир облаговонил еси, *миро* приснотекущее проливая, *мирными* твоими благовонными словесы и памятию твоею»[13] (курсив мой. — А.С.).

Широко употребляет Гоголь однотипные конструкции с повторяющимися частями: «покажи им пальцем и самые буквы, которыми это написано; заставь каждого <…> поцеловать самую книгу, в которой это написано»[14]. Фигуры единозаключения, или эпифоры[15], часто встречаются у Гоголя: «Все перессорилось: дворяне у нас между собой, как кошки с собаками; купцы между собой, как кошки с собаками; мещане между собой, как кошки с собаками…»[16]. На этом приеме целиком построены некоторые псалмы, например, «Исповедайтеся Господеви, яко благ, яко в век милость Его. Исповедайтеся Богу богов, яко в век милость Его. Исповедайтеся Господеви господей, яко век милость Его…» (Пс. 135, 1–3 и далее). Эпифора часто встречается и в гимнографических текстах. Например, Гоголь выписывает себе в тетрадку из службы святым мученикам Фирсу, Левкию, Филимону и другим такие стихиры: «Одождении Божественными угасисте многобожия пещь, разжегшеся Божественною любовью прерадостно, и ныне песнопоете, страдальцы: благословен еси, Боже отец наших. Гонящаго Божественною уловивше мрежею, досточуднии, извлекосте из глубины лестныя и Христу приведосте, поюще тепле: благословен еси, Боже отец наших»[17].

Обнаруживается у Гоголя и «стилистическая симметрия», характерная для псалмов и описанная академиком Лихачевым. «Сущность этой симметрии состоит в следующем: об одном и том же в сходной синтаксической форме говорится дважды; это как бы некоторая остановка в повествовании, повторение близкой мысли, близкого суждения, или новое

---

[13] Канон Предтечи Иоанна. С. 575.

[14] *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями. С. 110.

[15] *Амвросий (Серебренников), иером.* Указ. соч. С. 136.

[16] *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями. С. 93.

[17] Святых мучеников Фирса, Левкия, Филимона и иже с ними // *Гоголь Н. В.* Собрание сочинений: В 9 т. Москва: Русская книга, 2004. Т. 8. С. 586.

суждение, но о том же самом явлении»[18]. У Гоголя в «Выбранных местах...» находим: «На письмо твое теперь не буду отвечать; ответ будет после». Или: «С такою нежною душой терпеть такие грубые обвиненья; с такими возвышенными чувствами жить посреди таких грубых, неуклюжих людей»[19]. В псалмах: «Измии мя от враг моих, Боже, и от восстающих на мя избави мя» (Пс. 58, 1).

В «Выбранных местах...» целые пассажи и даже главы соотносятся с определенными псалмами. Так, например, глава «Чей удел на земле выше» ощутимо проникнута духом 83-го псалма. В другой главе Гоголь пишет: «Те же самые трубы, тимпаны, лиры и кимвалы, которыми славили язычники идолов своих, по одержании над ними царем Давидом победы, обратились на восхваленье истинного Бога, и еще больше обрадовался весь Израиль, услышав хвалу Ему на тех инструментах, на которых она дотоле не раздавалась»[20]. Эти строки соотносятся сразу с двумя псалмами — 150-м и 52-м: «Хвалите Его во гласе трубнем, хвалите Его во псалтири и гуслех; / Хвалите Его в тимпане и лице, хвалите Его во струнах и органе; / Хвалите Его в кимвалех доброгласных, хвалите Его в кимвалех восклицания. / Всякое дыхание да хвалит Господа» (Пс. 150, 3–6). А также: «Внегда возвратит Бог пленение людий своих, возрадуется Иаков и возвеселится Израиль» (Пс. 52, 7). Такое свободное цитирование говорит о достаточно хорошем знакомстве Гоголя с Псалтирью.

Эта особенность роднит книгу Гоголя с древнерусской традицией. Так, в переписке Ивана Грозного с Курбским и тот, и другой не просто цитируют Псалтирь, но свободно используют многие ее выражения и образы в своих размышлениях. Например, Иван Грозный пишет: «Понеже бо еси положил яд аспиден под устнами твоими, наполнена убо меда и сота по твоему разуму, горчайше же пелыни обретающеся...»[21] (Ср.: «Изостриша язык свой яко змиин; яд аспидов под устнами их», Пс. 129, 3). У Андрея Курбского подобное свободное ци-

[18] *Лихачев Д. С.* Историческая поэтика русской литературы. М., 2001. С. 154.
[19] *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями. С. 154.
[20] Там же. С. 67.
[21] Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993. С. 15.

тирование встречается еще чаще, например: «И воздал еси мне злая воз благая и за возлюбление мое — непримирительную ненависть»[22] (Ср.: «И положиша на мя злая воз благая, и ненависть за возлюбление мое» Пс. 108, 5). Кстати, в обоих приведенных случаях тексты псалмов подразумевают Иуду-предателя.

Следует остановиться также на важнейшем понятии в гоголевской системе ценностей — на просвещении. Так называется центральная, срединная глава в «Выбранных местах...», которая несет на себе важнейшую семантическую нагрузку (изначально это было письмо Жуковскому): «Просветить не значит научить, или наставить, или образовать, или даже осветить, но всего насквозь высветлить человека во всех его силах, а не в одном уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь. Слово это взято из нашей Церкви, которая уже почти тысячу лет его произносит, несмотря на все мраки и невежественные тьмы, отовсюду ее окружавшие»,— пишет Гоголь в «Выбранных местах... »[23]. Действительно, тут Гоголь прав, сам термин «просвещение» — церковного происхождения. Просвещением изначально именовалось Таинство Крещения, и до сего дня в богослужениях существуют молитвы «О иже ко Святому Просвещению готовящихся», то есть о тех, кто в ближайшее время собирается принять Крещение. Праздник Крещения Господня (6/19 января), или Богоявления, также именуется Просвещением. В греческой традиции оно до сих пор является его основным названием: «праздник светов».

Для объяснения подлинного смысла слова «просвещение» Гоголь приводит цитату из богослужебного последования Литургии преждеосвященных даров — «Свет Христов просвещает всех». В литургическом обиходе священник произносит эти слова, обращаясь к прихожанам и осеняя их зажженной свечой. Эта цитата из богослужебного текста не случайно украшала фронтон домовой церкви св. муч. Та-

[22] Там же. С. 8.

[23] *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями. С. 74.

тианы при Московском императорском университете до революции. Не так давно она была восстановлена на своем историческом месте и снова стала девизом Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Кстати, аналогичный девиз есть и у Оксфордского университета, он начертан на гербе: Dominus illuminatio mea («Господь просвещение мое»). Это цитата из 27-го псалма. В университетской церкви св. муч. Татианы Гоголя и провожали в последний путь песнопениями, которые он так любил и которые были для него источником вдохновения.

ЛИТЕРАТУРА

Амвросий (Серебренников), иером. Краткое руководство к Оратории российской. М., 1791.

Виноградов В. В. Очерки по истории русского литературного языка XVII–XIX вв. М.: Высшая школа, 1982.

Василий Великий, свт. Беседа на день святых четыредесяти мучеников. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/Besedi/19 (дата обращения: 10.04.2024).

Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // *он же.* Полное собрание сочинений и писем: В 17 т. Москва – Киев: Издательство Московской Патриархии, 2009. Т. 6.

Он же. Письмо Н. В. Языкову // *он же*. Собрание сочинений: В 9 т. Москва: Русская книга, 2004. Т. 9. С. 208.

Игнатия (Пузик), мон. Церковные песнотворцы. М.: Подворье Троице-Сергиевой лавры, 2005.

Канон Предтечи Иоанна // *Гоголь Н. В.* Собрание сочинений: В 9 т. Москва: Русская книга, 2004. Т. 8.

Кириллин В. М. Епифаний Премудрый как агиограф преподобного Сергия Радонежского: Проблема авторства // Очерки о литературе Древней Руси: Материалы для истории русской патрологии и агиографии. Сергиев Посад: МДА, 2012.

Ключевский В. О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства. Рыбинск: Медиарост, 2014.

Лихачев Д. С. Историческая поэтика русской литературы. М., 2001.

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993.

Святых мучеников Фирса, Левкия, Филимона и иже с ними // *Гоголь Н. В.* Собрание сочинений: В 9 т. Москва: Русская книга, 2004. Т. 8.

Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008.

Traditions of liturgical literature in «Selected places from correspondence with friends» by N.V. Gogol

Archimandrite Symeon (Tomachinskiy Vladislav Victorovich)
Candidate of Philology, Candidate of Theology
Docent of the Philology Cathedra
sym2tom@yandex.ru

FOR CITATION: *Symeon (Tomachinskiy), archim.* Traditions of liturgical literature in «Selected places from correspondence with friends» by N. V. Gogol // Bogoslov. 2024. № 1 (1). P. 139-148. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.46.31.009

ABSTRACT The article draws semantic and textual parallels between Nikolai Vasilyevich Gogol's book «Selected Places from Correspondence with Friends» and liturgical texts. Prayers and religious chants were one of Gogol's sources of inspiration, and the organic connection to church monuments is characteristic of all Russian classical literature.

KEYWORDS: Gogol, «Selected Places from Correspondence with Friends», hymnography, correspondence between Ivan the Terrible and Kurbsky, Psalter, Enlightenment

Постановление Петроградского епархиального совета от 19 сентября 1918 г. по устройству особого моления в храмах в праздник Воздвижения Креста Господня: анализ документа и литургические особенности

Мурзюков Димитрий Владимирович, протоиерей
старший преподаватель кафедры Церковно-практических дисциплин Коломенской духовной семинарии
3300457@mail.ru

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Мурзюков Д. В., прот.* Постановление Петроградского епархиального совета от 19 сентября 1918 г. по устройству особого моления в храмах в праздник Воздвижения Креста Господня: анализ документа и литургические особенности // Богослов. 2024. № 1 (1). С. 149-170. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.78.88.010

АННОТАЦИЯ Статья посвящена описанию и анализу архивного документа, хранящегося в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки, в фонде, посвященном протоиерею, миссионеру и автору многочисленных публикаций священномученику Михаилу Чельцову (1870–1931). Документ является рукописной копией постановления Петроградского епархиального совета от 19 сентября 1918 г. о совершении в день празднования Воздвижения Креста Господня на всех петроградских приходах особого моления, включающего чин воздвижения Креста, крестный ход и таинство Елеосвящения, последование которого имеет ряд особенностей. Этот архивный материал представляет научный интерес в качестве иллюстрации церковной жизни и богослужебной практики Петроградской епархии начала XX в. В приложении публикуется текст анализируемого рукописного документа, а также фотографии архивных материалов, связанных с исследуемым документом.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: история Русской Церкви XX века, гонения, Петроградская епархия, новомученик, Михаил Чельцов, литургика, Елеосвящение

CC BY-NC 4.0 лицензия

Среди рукописных собраний Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки под №686 хранится личный архив священномученика протоиерея Михаила Павловича Чельцова. Данный фонд содержит материалы биографического характера, документы его служебной и общественной деятельности, творческие рукописи, переписку, фотографии, а также материалы третьих лиц.

Сщмч. Михаил Чельцов (1870–1931) — миссионер, законоучитель, автор учебного пособия по Закону Божию для средних учебных заведений, а также большого числа публикаций на различные темы, волновавшие светское и церковное общество в начале XX в. С 1903 г. он служил настоятелем храма сщмч. Симеона, Сродника Господня, при Санкт-Петербургском институте гражданских инженеров. После закрытия храма в 1919 г. прот. Михаил Чельцов был определен настоятелем петроградского Троицкого Измайловского собора, в котором прослужил до своего ареста в 1922 г.

Священномученик Михаил Чельцов (1870–1931)

15 июля 1918 г. он был назначен председателем Епархиального совета Петроградской епархии. Вскоре после этого назначения, в конце августа, он был первый раз арестован и до октября 1918 г. пробыл в заключении[1]. Затем в разное время прот. Михаил подвергался еще пяти арестам. В их числе арест 1922 г. по делу об изъятии церковных ценностей, в результате которого он был первоначально осужден на расстрел вместе со сщмч. Вениамином (Казанским), митр. Петроградским[2], и другими священнослужителями и мирянами, но позже приговор был изменен и отца Михаила освободили. Последний арест закончился мученической смертью на праздник Рождества Христова в 1931 г.

Среди материалов фонда священномученика Михаила имеется рукописная копия постановления Петроградского епархиального совета от 19 сентября 1918 г. по устройству особого моления в храмах в праздник Воздвижения Креста Господня[3]. Документ не имеет названия и является копией, распространявшейся по петроградским приходам временно исполняющим обязанности благочинного священником Петром Никандровичем Ивановским. Документ датирован 20 сентября 1918 г. Из-за того, что после 31 января 1918 г. государство перешло на новый стиль, в некоторых документах того времени порой еще указывались даты по старому стилю или по старому и новому стилям одновременно. В отношении же указанной даты можно с уверенностью сказать, что в рассматриваемом документе дата указана именно по новому стилю, так как в постановлении идет речь о предстоящем праздновании Воздвижения Креста Господня[4].

В указанное время протоиерей Михаил Чельцов еще находился под арестом. Первоначально он был помещен в Петроградскую тюрьму ЧК на Гороховой улице, а потом переведен

---

1 *Никитин Д. Н.* Михаил // ПЭ. 2017. Т. 45. С. 586–587.

2 Сщмч. Вениамин (Казанский), митр. Петроградский и Гдовский, был расстрелян в 1922 г. по обвинению в воспрепятствовании изъятию церковных ценностей. Память 31 июля (13 августа).

3 НИОР РГБ Ф. 868. Оп. 4. К. 21. Л. 1.

4 Содержание документа касается священнодействий, совершаемых непосредственно накануне праздника, который ежегодно отмечается 14/27 сентября.

в переоборудованное под тюрьму здание морских казарм, которые назывались Дерябинскими[5]. В своих достаточно подробных воспоминаниях[6] о пребывании в Дерябинской тюрьме протоиерей Михаил Чельцов даже косвенно не касается затронутого в документе вопроса. Принимая во внимание особенности содержания документа, о которых будет сказано ниже, а также имея в виду заинтересованность отца Михаила вопросом преодоления старообрядческого раскола[7], с большой уверенностью можно предположить, что этот документ был передан ему позже, после заключения, и сохранялся им в домашнем архиве.

Текст документа разделен на две части и написан фиолетовыми чернилами на листе писчей бумаги формата А4 с двух сторон. Для удобства прочтения в данной статье (см. Приложение 1) он излагается в современной орфографии и пунктуации с сохранением особенностей написания некоторых слов. Публикуемый документ представляет интерес в качестве иллюстрации церковной жизни XX в. Также он интересен с литургической точки зрения, поскольку является отображением богослужебной практики Петроградской епархии в конкретный исторический период. Первая часть документа содержит постановление об особом молении, которое должно быть совершено

[5] Здание было построено как водочный завод горного инженера А. Ф. Дерябина. В 1825 г., после смерти владельца, оно было передано Морскому ведомству и в 1826–1828 гг. перестроено под казармы для флотских служащих; с того же времени за зданием прочно закрепилось название «Дерябинские казармы». С 1906 по 1912 гг. в нем располагалась временная тюрьма, затем оно снова было передано Морскому ведомству. В 1918 г. в нем снова была устроена тюрьма, но уже для врагов новой власти. В 1920-е и последующие годы в нем располагались общежития и различные учреждения флота. С 2018 г. в здании размещается Центральная военно-морская библиотека.

[6] «…это действительно был лагерь или даже богадельня… Интеллигентное общество, умные, деловые разговоры, доброжелательные сокамерники, сравнительно большая свобода движения в пределах тюрьмы… – все это делало жизнь в Дерябинке недурною» (*Чельцов М. П., прот.* Верую в Промысл Божий / Сост. Г. Г. Гуличкина, Е. А. Клевцова. М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2022. С. 59).

[7] Еще со времени обучения в Казанской духовной академии (1890–1894 гг.) М. П. Чельцов деятельно трудился на миссионерском поприще, впоследствии, став преподавателем обличительного богословия Калужской духовной семинарии (1894–1898 гг.), он продолжил свои миссионерские труды и приумножил их по переводе в Санкт-Петербург (1903 г.), будучи назначенным штатным миссионером.

накануне дня празднования великого двунадесятого праздника Воздвижения Креста Господня. Под особым молением подразумевается обязательное для всех приходов совершение чина Крестовоздвижения и, по возможности, совершение крестного хода вокруг храма после самого чина.

Учитывая, что с 1641 г. в богослужебных книгах Русской Церкви появляется указание о совершении этого чина только в соборных церквях[8], а в различных литургических пособиях XIX–XX вв. помещается разъяснение о том, что чин Крестовоздвижения совершается приходским священником только с архиерейского благословения, данное постановление является первой фиксированной попыткой возвращения к дореформенной практике, отраженной в древних литургических памятниках[9] до середины XVII в.

В архивном фонде Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга в документах Петроградской епархии хранится журнал заседания Епархиального совета №40 от 6/19 сентября 1918 г. (см. Приложение 2). По причине отсутствия из-за ареста председателя Епархиального совета, в соответствии с протоколом №1 от 15 июля 1918 г.[10], заседание возглавил старейший из членов совета в пресвитерском сане — прот. Леонид Константинович Богоявленский, который 27 сентября 1918 г., вскоре после заседания, тоже был арестован[11].

На этом заседании был рассмотрен рапорт настоятеля Покровско-Коломенской церкви прот. Василия Акимова (см. Приложение 2, групповое фото — восьмой слева в первом ряду) с представлением проекта «Особливого моления, имеющего быть в праздник Воздвижения Креста Господня 14-го сего сентября в церкви Покрова Пресвятой Богородицы, что в Большой

---

[8] Церковное Око (Устав Большой). М., 1642. Л. 153: «Аще ли же не в соборных храмех, то воздвизание Кресту не бывает, но точию поклонение Кресту, якоже указано в Неделю третию Великаго поста».

[9] См., например, «Поучение новгородскому духовенству о церковных службах» свт. Киприана Московского от 1395 г.: «А на Воздвижение Честнаго Креста во всякой церкви, по всей земли, где христиане живут, Крест воздвизают, хотя бы один поп был, на славу Честнаго и Животворящаго Креста». Цит. по: Памятники древнерусского канонического права / Ред. А. С. Павлов, проф. СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1908. Ч. 1. №29. Стб. 237.

[10] ЦГИА СПб Ф. 678. Оп. 1. Д. 354. Дело об открытии Епархиального Совета и избрании председателя, товарища его и секретаря. Л. 1 об.

[11] *Шкаровский М. В.* Богоявленский Л. К. // ПЭ. 2003. Т. 5. С. 556–557.

Коломне»[12] с положительной резолюцией митр. Вениамина №4964 от 5/17 сентября 1918 г.: «Совершение особливого моления по приложенному проекту благословляю и одобряю. Елеосвящение должно бы совершить по приложенному чину применительно к тому, как оно совершается в Великий Четверг в Московском Успенском соборе. Епархиальному Совету предлагаю обсудить вопрос об устройстве подобного моления и в других церквах»[13].

Таким образом, благодаря архивным изысканиям был найден источник создания рассматриваемого нами документа. На основании этого источника можно предположить, что составителем чина особого моления явился упомянутый прот. Василий Акимов, который обратился к митр. Вениамину за благословением совершить этот чин на своем приходе. Правящий архиерей же посчитал необходимым совершение этого чина на всех приходах Петроградской епархии. Из содержания журнала заседания Епархиального совета следует, что прот. Василий Акимов предполагал помимо моления также и совершение Елеосвящения, которое митрополит благословил совершить по чину, совершаемому раз в год в Успенском соборе.

Исполняя благословение правящего архиерея, члены Епархиального совета постановили в день празднования Воздвижения Креста Господня совершить на всех петроградских приходах особое моление, включающее чин воздвижения Креста, крестный ход и Елеосвящение. Последнее было предложено совершить до начала праздничной Божественной Литургии или по окончании всенощного бдения, совершаемого накануне. Самого чинопоследования в документах Епархиального совета нет, тогда как в распространяемой по приходам рукописной копии постановления чин описывается.

Установить составителя порядка общего Елеосвящения не представляется возможным. Поскольку описываемый чин отличается от чинопоследования, изложенного в современном Требнике, о нем стоит сказать подробнее. Примечательно, что в документе оговаривается основание для совершения чина

[12] ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 2. Д. 3. Журналы заседаний Епархиального Совета №№ 4–64 с 5 июля по 6 октября 1918 г. Л. 74.

[13] Там же.

Елеосвящения: «для ободрения, укрепления и исцеления страждущих и недужных душою и телом (а кто ныне не болезнует?) верующих в силу молитв Церкви»[14], а также оговариваются непосредственные условия подготовки к участию в таинстве: усердная молитва, покаяние и исповедь. Здесь стоит обратить внимание на то, что под усердной молитвой и покаянием, за которыми следует участие в Елеосвящении и приобщение Святым Тайнам за Литургией, несомненно, подразумевается практика постного говения, обычная для того времени для каждого, готовящегося ко причащению. В исторической ретроспективе таинство Елеосвящения не всегда воспринималось в качестве священнодействия, совершаемого только для врачевания болящего. В библейском осмыслении причины недуга и нестроений источником болезни и основанием для бедствий как целого народа, так и отдельных личностей зачастую является грех — нарушение воли Божией, отпадение от Бога. Средством, исцеляющим грех, является покаяние. В византийском богослужении последование Елеосвящения для совершения его над болящим отдельно от Божественной Литургии начинает оформляться к XIII в. Позднее, около XIV в., отношение к таинству несколько изменяется в сторону понимания его не только как врачевательного, но и как особого покаянного чина. В этом ключе в греческих Евхологиях появляется указание о его возможном совершении в Великий Четверг или Великую Субботу для всех участников церковного собрания. Эти же указания стали помещаться и в славянских Требниках, о чем речь пойдет ниже. Окончательное формирование чинопоследования формируется с началом книгопечатания. Вместе с тем мнения как греческих, так и русских богословов в отношении догматического понимания Елеосвящения разнятся до сего дня[15].

В фундаментальном труде, посвященном историко-литургическому и археологическому исследованию о чине

[14] Там же.

[15] *Ткаченко А. А.* Елеосвящение // ПЭ. 2008. Т. 18. С. 325–337.

таинства Елеосвящения, иером. Венедикт (Алентов)[16], продолжая мысль проф. Н. Ф. Красносельцева[17] о том, что обычай совершать общее Маслоосвящение в Великий Четверг и Великую Субботу «выродился из обряда воссоединения с Церковью кающихся посредством елея»[18], обоснованно предполагает, что после того, как «особый разряд кающихся прекратил свое существование в Церкви, а остались одни лишь члены Церкви, нуждавшиеся в очищении от грехов… Как связанное с очищением грехов и достойным Приобщением общее Маслоосвящение и должно было совершаться в те дни, которые христианами преимущественно избирались для выполнения долга исповеди и Приобщения Св. Таин <…> [и] так как Великий Четверток и Великая Суббота были наиболее предпочтительными верующим для выполнения долга исповеди и Причащения перед св. Пасхой, то в эти дни всего более верующие и должны были прибегать к таинству св. Елея. Этой нужде верующих в таинстве всего более и могло отвечать общее Маслоосвящение в эти дни. В таком виде оно без затруднения могло быть совершено над всеми, желавшими принять его»[19].

Политические нестроения, охватившие Россию в начале XX в. в результате смены государственного строя, отразились на всех слоях общества. Повсюду царили тревога и отчаяние. Митрополит Петроградский и Гдовский Вениамин, отзываясь на опубликованный 31 декабря 1917 г. проект декрета по вопросам отделения Церкви от государства, в письме Совнаркому предрек большое горе и страдания всему православному народу

---

[16] Венедикт (Алентов), иером. (1888–1938 гг.), преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии и Московской духовной семинарии, литургист. С 1921 г. епископ Вяземский, викарий Смоленской епархии. С 1922 г. на некоторое время уклонился в обновленческий раскол, но вскоре принес покаяние. С 1936 г. архиеп. Тамбовский и Мичуринский. Претерпел несколько арестов и 7,5 лет отбывал наказание в Соловецком лагере особого назначения (СЛОН). Последний раз арестован в 1937 г., впоследствии расстрелян.

[17] Красносельцев Н. Ф., проф. (1845–1898 гг.), выдающийся литургист, церковный историк и археолог. Преподавал в Казанской духовной академии (1871–1889 гг.) и Императорском Новороссийском университете (1889–1898 гг.).

[18] *Венедикт (Алентов), иером.* К истории православного богослужения: Историко-литургическое и археологическое исследование о чине таинства Елеосвящения. К.: Общество любителей православной литературы, 2004. С. 79.

[19] Там же. С. 80-82.

в случае принятия означенного декрета[20]. По благословению митр. Вениамина для подъема религиозного настроения народа в Петрограде с начала 1918 г. стали совершаться частые ночные богослужения, организовывались общегородские крестные ходы на Светлой седмице и по большим церковным праздникам, за всенощными бдениями прочитывались на русском языке уставные проложные чтения и святоотеческие творения[21]. Ввиду этого понятно стремление митр. Вениамина призвать пасомых к покаянному подвигу и подать страждущим церковным чадам молитвенное утешение через устройство особого моления на праздник Воздвижения Креста Господня, сопряженного с совершением крестного хода и таинства Елеосвящения.

Чинопоследование Елеосвящения помещается во второй части рассматриваемого документа. Показательно, что, согласно указаниям священноначалия, положенные по чину молитвы по прочтении каждого из шести Евангелий не должны быть читаемы вовсе, предлагалась к прочтению лишь молитва после седьмого Евангелия, а молитва «Отче Святый…», читаемая согласно последованию во время каждого из семи помазаний, должна быть прочитана лишь один раз — по отпусте. Соответственно, и помазание предписывалось совершить лишь один раз, в конце последования, притом только чела. В чинах Молитвомаслия дореформенных Требников XIV–XVII вв. имеются похожие указания. Так, например, в сербском Требнике 1570 г.[22]в «Последовании на освящении масла» указывается чтение молитвы «Отче Святый…» только один раз — после заключительной молитвы, во время которой над главой болящего священнослужители держат Евангелие[23]. Относительно однократного помазания при общем Елеосвящении можно найти основание, например, в московском Требнике 1625 г. После молитвы по первом Евангелии имеется такое указание: «Аще ли в Великий Четверток или в Великую Субботу маслоосвящение, то помазание бывает от святителя или от игумена братии последи отпуст-

[20] *Бовкало А. А.* Вениамин // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 617–623.

[21] ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 1. Д. 1196-а. Петроградский Епархиальный Совет. Указы за 1919 г. Л. 3.

[22] НИОР РГБ Ф. 10-75/946. Требник. Венеция, 1570. ЛЛ. 115–142.

[23] Там же. Л. 140.

ныя молитвы Владыко Многомилостиве»[24]. Подобные указания можно найти и в других изданиях начала XVII в. Касательно совершения помазания только чела следует сказать следующее. В древнерусских требниках, как правило, указания о помазании ограничиваются словами «и мажет по обычаю»[25], в некоторых же изданиях Московского печатного двора помазуемые части тела упоминаются: «и приемь святое масло, мажет крестообразно на челе, на устех, на сердцы, на обою слуху и на обою руку»[26]. То есть во образ освящения тех частей тела болящего, которые символизировали чувства и действия. Принимая во внимание то, что совершение Елеосвящения предписывалось постановлением Петроградского епархиального совета скорее в качестве особого покаянного чина, указание о помазании только чела могло быть дано, дабы отличить в некотором смысле помазание кающихся от помазания больных.

Заслуживает внимания и указание на то, что настоятель по отпусте и прочтении молитвы «Отче Святый...» помазывает сначала себя, затем сослужащих и потом уже начинает помазывать всех молящихся с произнесением определенных слов. Упоминание о возможности помазания совершающими таинство священниками друг друга отсутствует в современных изданиях Требника, но прямо или косвенно присутствует в старых богослужебных книгах. Во многих рукописных и старопечатных изданиях имеются указания: «всем помазавшимся»[27], «и начинают священницы мазати друг друга»[28] и т.п. Примечательно, что в богослужебных книгах не встречается указаний о том, чтобы предстоятель во время совершения таинства Молитвомаслия сам помазывал себя. Можно сделать предположение, что такое указание находит основание в приходской практике елеопомазания, которое совершается за всенощным бдением по чтении Евангелия (или по уставу — во время чтения первого часа). Вероятно, этим также подчеркивался покаянный характер чинопоследования.

---

[24] НИОР РГБ Ф. 1–60/7456. Требник. М., 1625. Л. 238.
[25] Например, НИОР РГБ. Ф. 37. №231. Требник. Б. м. XV в. Л. 173.
[26] НИОР РГБ. Ф. 1–60/7311. Требник. М., 1623. Л. 363 об.
[27] Там же. Л. 397 об.
[28] НИОР РГБ. Ф. 98. №293. Собрание рукописных книг Е. Егорова. Требник. Б. м. Вторая четверть XVI в. Л. 186.

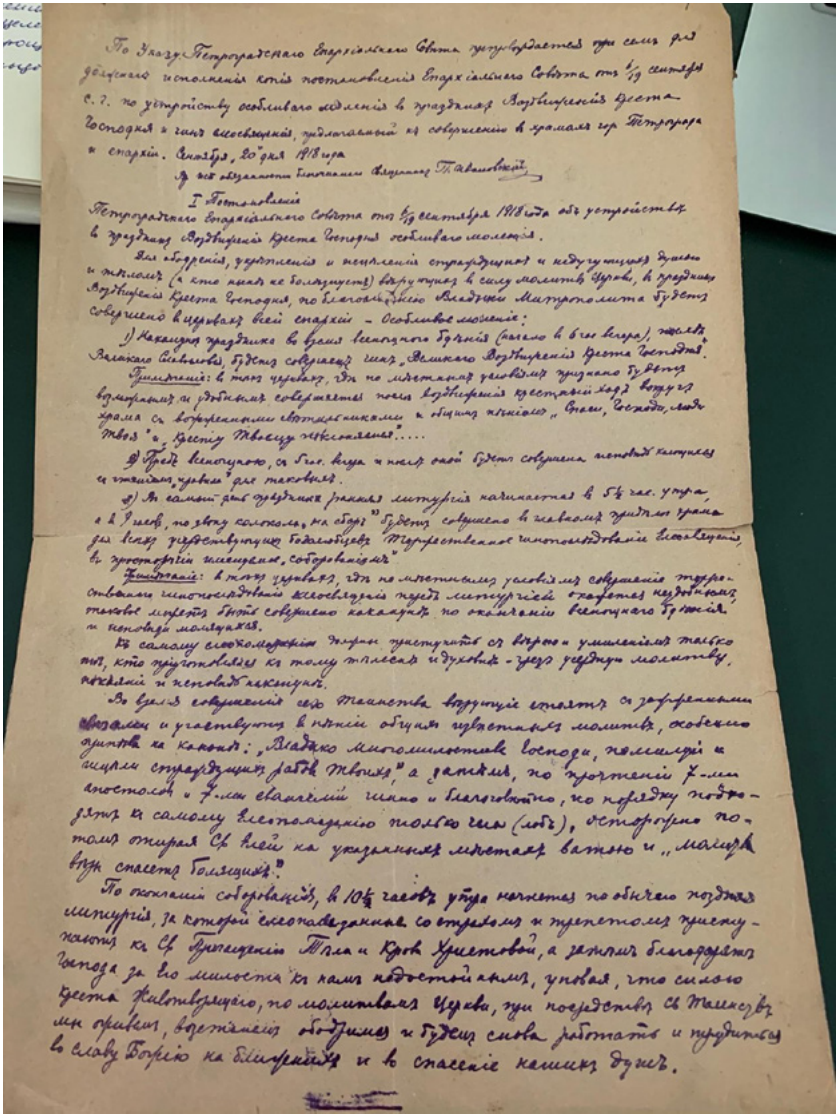
Слова, которые, согласно прилагаемому к постановлению Епархиального совета чину, должен произносить священник при помазании, отсутствуют в современном чинопоследовании, но имеются в древних требниках: «По отпусте вземше попове кистьцу и помазуют друг друга и всех требующих благословения. Помазуя глаголет: благословение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа на исцеление души и телу рабу Божию имярек всегда и ныне, и присно, и во веки веком»[29].

Таким образом, в публикуемом документе (Приложение 1) мы находим отражение богослужебной практики, частично возвращающей дореформенные традиции, упоминания о которых отсутствуют в богослужебных книгах синодального издания.

Вполне уместным представляется вопрос о приемлемости подобного подхода в приходском служении в современных условиях, когда практически во всех храмах Русской Православной Церкви вошло в обычай совершение таинства Елеосвящения (Соборования) в период Великого поста. Описанный чин общего Маслоосвящения представляется наиболее уместным для совершения его в великопостное время в качестве дополнения к покаянной дисциплине.

[29] НИОР РГБ .Ф. 173.1. №184. Требник. Собрание Троице-Сергиевой Лавры. Б. м. XIV в. Л. 51 об.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1



По Указу Петроградского Епархиального Совета устраивается при сем для
общего исполнения копия постановления Епархиального Совета от 6/19 сентября
с. г. по устройству особливого моления в праздник Воздвижения Креста
Господня в силу высочайшей, предложенной на совершение в храмах гг. Петрограда
и епархии. Сентября, 20 дня 1918 года.
Ад мес обязанности Благочинный Протоиерей Т. Павловский

I Постановили

Петроградского Епархиального Совета от 6/19 сентября 1918 года об устройстве
в праздник Воздвижения Креста Господня особливого моления.

Для сбережения, укрепления и спасения страждущих и недужащих духом
и телом (а кто никем не болеющих) воздвигнуть в силу молитв Церкви, в праздник
Воздвижения Креста Господня, по благословению Владыки Митрополита будет
совершено в церквах всей епархии – особливое моление:

1) Накануне праздника во время вечернего бдения (всенощного в обе клироса), после
Великого Славословия, будет совершен чин „Великого Воздвижения Креста Господня".

Примечание: в тех храмах, где по местным условиям нельзя начать совершение
вышеназванного чина после воздвижения крестами ходу вокруг
храма со всеми находящимися в храме молящимися и общим пением „Спаси, Господи, люди
Твоя" и „Кресту Твоему покланяемся"....

2) Перед Вечерней, в 5 час. вечера и ранее оной будет совершена литийная ектения
и отпевается „чтимая" для таковых.

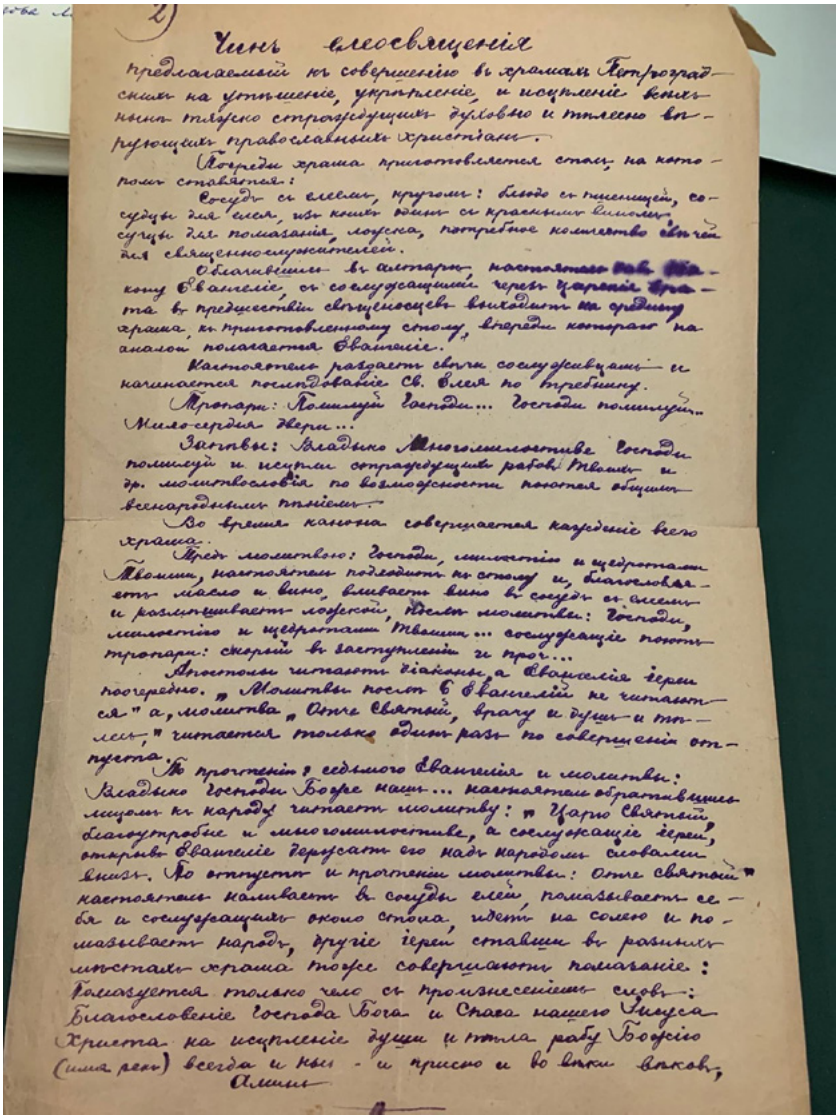
3) В самый день праздника Божественная Литургия начинается в 5½ час. утра,
а в 9 часов, по этому сигналу, на сборе" будет совершено в каждом приходском храме
для всех присутствующих богомольцев Торжественное многолетствование Всемилостивому,
в христолюбивом имуществе, соборному".

Примечание: в тех случаях, где по местным условиям совершение Торжественного
многолетствования исключительно перед Литургией оказалось неудобным,
таковое может быть совершено каждый по окончании Великого Входа
и непосредственно молящимися.

К самому благоговейному участию от всего ума и усмотрения только
тех, кто приготовился к тому телесно и духовно - через должную молитву,
покаяние и непосредственное причастие.

Во время совершения сего Таинства верующие стоят со зажженными
свечами и участвуют в нем общим горячим молитвенным, особенно
краткой по канону: „Владыко Многомилостиве Господи, помилуй и
спаси страждущих рабов Твоих," а далее, по прочтении 7-ми
посланий и 7-ми евангелий чинно и благоговейно, по порядку подхо-
дят к самому Престолу и Кресту, остроугольно по-
ставленному открыто Св Алтаря на указанных местах амвона и „малого
входа спасется Божественный".

По окончании совершения, в 10½ часов утра начнется по обычно порядку
литургия, за которой исповедующиеся со страхом и трепетом приступят
к Св Причащению Тела и Крови Христовой, а затем благодарят
Господа за Его милость к нам недостойным, уповая, что силою
Креста Животворящего, по молитвам Церкви, при посредстве Св Таинств
нам оставит, вредящее Божиим и Душам слова работать и пребудем
во славу Божию на ближнего и в спасение наших душ.



2)

Чинъ елеосвященія

предполагаемый къ совершенію въ храмахъ Петроградскихъ на успѣшеніе, укрѣпленіе, и исцѣленіе всѣхъ нынѣ тѣлесно страждущихъ душевно и тѣлесно вѣрующихъ православныхъ христіанъ.

Передъ храма приготовляется столъ, на которомъ ставятся:

Сосудъ съ елеемъ, кругомъ: блюдо съ пшеницей, сосудцы для елея, ѣзы конецъ одинъ съ краснымъ виномъ, сосудцы для помазанія, лоуска, потребное количество свѣчей для священнослужителей.

Облачившись въ алтарѣ, настоятель [illegible] кому Евангеліе, съ сослуживающими черезъ царскія врата въ предшествіи свѣтоносецъ выходитъ на средину храма, къ приготовленному столу, впереди котораго на аналоѣ полагается Евангеліе.

Настоятель раздаетъ свѣчи сослуживающимъ и начинается послѣдованіе Св. Елея по требнику.

Тропари: Помилуй Господи... Господи помилуй... Милосердія двери...

Ектеньи: Владыко Многомилостиве Господи помилуй и исцѣли страждущихъ рабовъ Твоихъ и др. молитвословія по возможности полнаго общенароднаго пѣнія.

Во время канона совершается кадѣніе всего храма.

Предъ молитвою: Господи, милостію и щедротами Твоими, настоятель подходитъ къ столу и, благословляетъ масло и вино, вливаетъ вино въ сосудъ съ елеемъ и размѣшиваетъ лоускомъ, читаетъ молитву: Господи, милостію и щедротами Твоими... сослуживщіе поютъ тропари: скорбей въ поступленіи и прос...

Апостолы читаетъ діаконъ, а Евангеліе іерей посредѣ. „Молитвы послѣ Евангелія не читаются" а, молитва „Отче Святый, врачу и душъ и тѣлесъ," читается только одинъ разъ по совершеніи отпуста.

По прочтеніи седьмого Евангелія и молитвы: Владыко Господи Боже нашъ... настоятель обратившемуся лицомъ къ народу читаетъ молитву: „Царю Святый, благоутробіе и многомилостиве, а сослуживщіе іереи, открывъ Евангеліе трусятъ его надъ народомъ словами вышн. По отпустѣ и прочтеніи молитвы: Отче святый" настоятель [illegible] помазываетъ себя и сослуживщихъ около стола, идетъ на сѣверо и помазываетъ народъ, другіе іереи ставши въ разныхъ мѣстахъ храма тоже совершаютъ помазаніе: помазуется только чело съ произнесеніемъ словъ: Благословеніе Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа на исцѣленіе души и тѣла рабу Божію (имя рек) всегда и нын - и присно и во вѣки вѣковъ, Аминь

По Указу Петроградского Епархиального Совета препровождается при сем для должного исполнения копия постановления Епархиального Совета от 6/19 сентября с.г. по устройству особливого моления в праздник Воздвижения Креста Господня и чин елеосвящения, предлагаемый к совершению в храмах Петрограда и епархии. Сентября «20» дня 1918 года.

Вр[еменно]. исп[олняющий]. обязанности благочинного священник П. Ивановский

I. Постановление Петроградского Епархиального Совета от 6/19 сентября 1918 года об устройстве в праздник Воздвижения Креста Господня особливого моления.

Для ободрения, укрепления и исцеления страждущих и недужных душою и телом (а кто ныне не болезнует) верующих в силу молитв Церкви, в праздник Воздвижения Креста Господня, по благословению Владыки Митрополита будет совершено в церквах всей епархии — Особливое моление:

1) Накануне праздника во время всенощного бдения (начало в 6 час[ов] вечера), после Великого Славословия, будет совершен чин «Великого Воздвижения Креста Господня». *Примечание:* в тех церквах, где по местным условиям признано будет возможным и удобным, совершается после Воздвижения крестный ход вокруг храма с вожженными светильниками и общим пением «Спаси, Господи, люди Твоя» и «Кресту Твоему поклоняемся».
2) Пред всенощною, с 5 час[ов] вечера и после оной будет совершена исповедь кающихся и чтение «правила» для таковых.
3) В самый день праздника ранняя литургия начинается в 5 ½ час[ов] утра, а в 9 часов, по звону колокола «на сбор» будет совершено в главном приделе храма для всех усердствующих боголюбцев Торжественное чинопоследование Елеосвящения, в просторечии именуемое «соборованием». *Примечание:* в тех церквах, где по местным условиям совершение торжественного чинопоследования елеосвящения перед литургией окажется неудобным, таковое может

быть совершено накануне по окончании всенощного бдения и исповеди молящихся.

К самому елеопомазанию должны приступить с верою и умилением только те, кто приуготовлялся к тому телесне и духовне — чрез усердную молитву, покаяние и исповедь накануне.

Во время совершения сего Таинства верующие стоят с зажженными свечами и участвуют в пении общих известных молитв, особенно припева на каноне: «Владыко Многомилостиве Господи, помилуй и исцели страждущих рабов Твоих», а затем, по прочтении 7-ми апостолов и евангелий чинно и благоговейно, по порядку подходят к самому Елеопомазанию только чела (лоб), осторожно потом отирая Св[ятой] Елей на указанных местах ватою и «молитва веры спасет болящих».

По окончании соборования, в 10 ½ часов утра начнется по обычаю поздняя литургия, за которой елеопомазанные со страхом и трепетом приступают к Св[ятому] Причащению Тела и Крови Христовой, а затем благодарят Господа за Его милости к нам недостойным, уповая, что силою Креста Животворящего, по молитвам Церкви, при посредстве Св[ятых] Таинств мы оживем, восстанем, ободримся и будем снова работать и трудиться во славу Божию на ближних и во спасение наших душ.

II. Чин Елеосвящения,

предлагаемый к совершению в храмах Петроградских на утешение, укрепление и исцеление всех ныне тяжко страждущих духовно и телесно верующих православных христиан.

Посреди храма приготовляется стол, на котором ставятся:

Сосуды с елеем, кругом: блюдо с пшеницей, сосуды для елея, из коих один с красным вином, стручцы для помазания, ложка, потребное количество свечей для священнослужителей.

Облачившись в алтаре, настоятель, дав диакону Евангелие, с сослужащими через Царские врата в предшествии свещеносцев выходит на средину храма к приготовленному столу, впереди которого на аналои полагается Евангелие.

Настоятель раздает свечи сослуживцам и начинается последование Св[ятого] Елея по требнику.

Тропари: [«]Помилуй [нас], Господи… Господи, помилуй [нас]… Милосердия двери…[»]

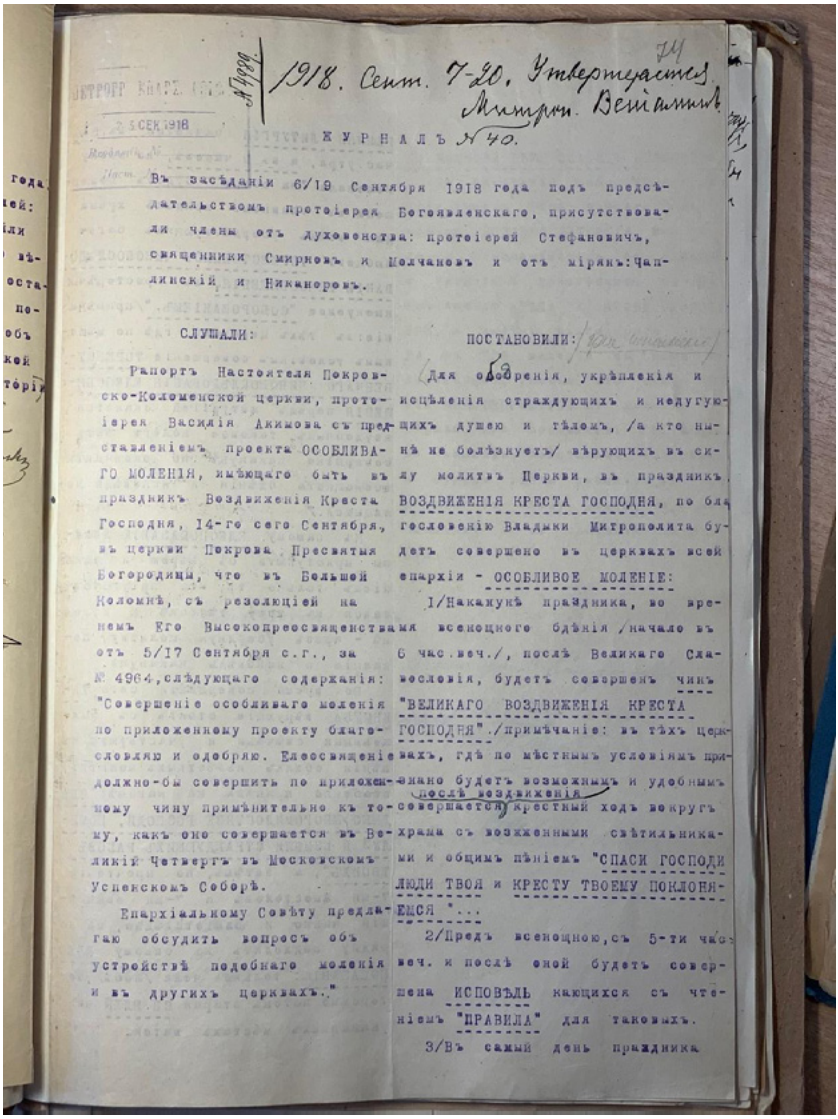
Запевы:[«] Владыко Многомилостиве Господи, помилуй и исцели страждущих рабов Твоих[»] и др[угие]. Молитвословия по возможности поются общим всенародным пением.

Во время канона совершается каждение всего храма.

Пред молитвою [«]Господи, милостию и щедротами Твоими[»] настоятель подходит к столу и благословляет масло и вино, вливает вино в сосуд с елеем и размешивает ложкой, после молитвы: [«]Господи, милостию и щедротами Твоими… [»] сослужащие поют тропари: [«]Скорый в заступлении[»] и проч[ие] …

Апостолы читают диаконы, а Евангелия иереи поочередно. «Молитвы после 6 Евангелий не читаются», а молитва «Отче Святый, врачу душ и телес» читается только один раз по совершении отпуста.

По прочтении седьмого Евангелия и молитвы: [«]Владыко Господи Боже наш…[»] настоятель обратившись лицом к народу читает молитву: «Царю Святый, благоутробне и многомилостиве[»], а сослужащие иереи, открыв Евангелие, держат его над народом словами вниз. По отпусте и прочтении молитвы: [«]Отче Святый[»], настоятель наливает в сосуд елей, помазывает себя и сослужащих около стола, идет на солею и помазывает народ, другие иереи, ставши в разных местах храма, тоже совершают помазание: помазуется только чело с произнесением слов: [«]Благословение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа на исцеление души и тела рабу Божию (имя рек) всегда и ныне и присно и во веки веков, аминь[»].



№ 4989. 1918. Сент. 7-20. Утверждается Митроп. Вениаминъ

ЖУРНАЛЪ № 40.

Въ засѣданіи 6/19 Сентября 1918 года подъ предсѣдательствомъ протоіерея Богоявленскаго, присутствовали члены отъ духовенства: протоіерей Стефановичъ, священники Смирновъ и Молчановъ и отъ мірянъ: Чаплинскій и Никаноровъ.

СЛУШАЛИ:

Рапортъ Настоятеля Покровско-Коломенской церкви, протоіерея Василія Акимова съ представленіемъ проекта ОСОБЛИВАГО МОЛЕНІЯ, имѣющаго быть въ праздникъ Воздвиженія Креста Господня, 14-го сего Сентября, въ церкви Покрова Пресвятыя Богородицы, что въ Большой Коломнѣ, съ резолюціей на немъ Его Высокопреосвященства отъ 5/17 Сентября с.г., за № 4964, слѣдующаго содержанія: "Совершеніе особливаго моленія по приложенному проекту благословляю и одобряю. Елеосвященіе должно-бы совершить по приложенному чину примѣнительно къ тому, какъ оно совершается въ Великій Четвергъ въ Московскомъ Успенскомъ Соборѣ.

Епархіальному Совѣту предлагаю обсудить вопросъ объ устройствѣ подобнаго моленія и въ другихъ церквахъ."

ПОСТАНОВИЛИ:

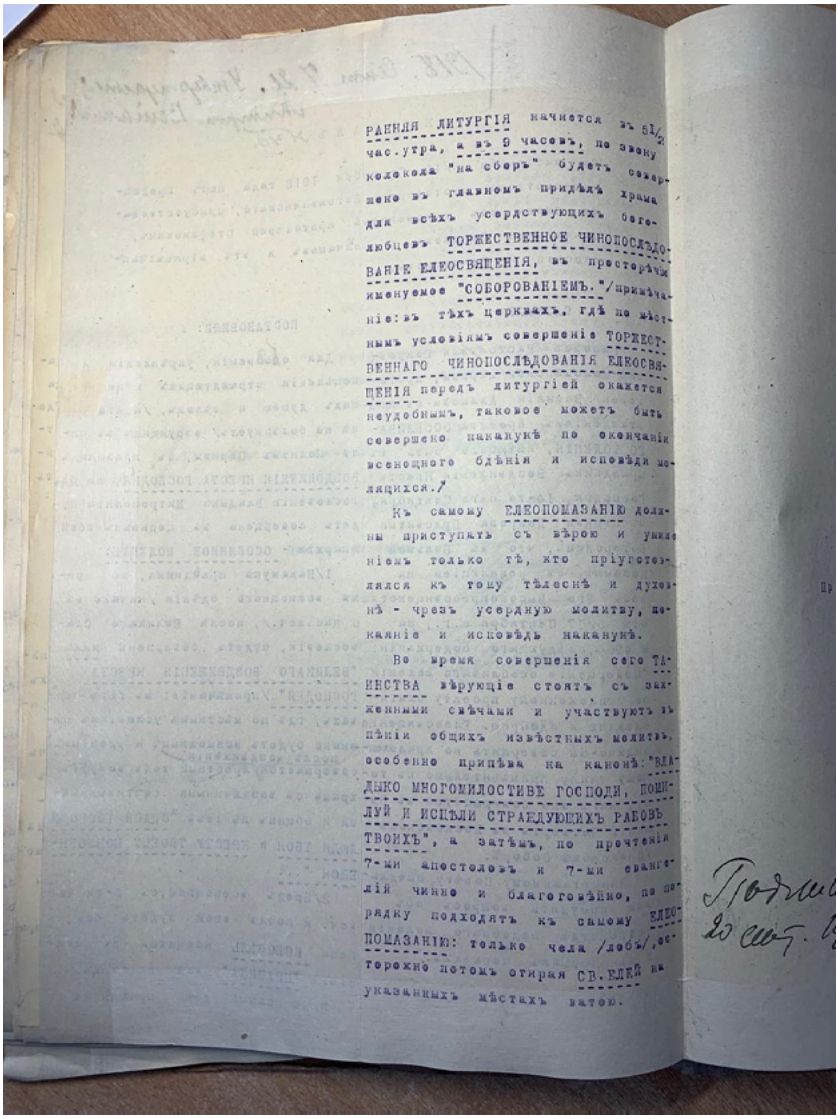
(Для обозренія, укрѣпленія и исцѣленія страждующихъ и недугующихъ душею и тѣломъ, /а кто нынѣ не болѣзнуетъ/ вѣрующихъ въ силу молитвъ Церкви, въ праздникъ ВОЗДВИЖЕНІЯ КРЕСТА ГОСПОДНЯ, по благословенію Владыки Митрополита будетъ совершено въ церквахъ всей епархіи - ОСОБЛИВОЕ МОЛЕНІЕ:

1/Наканунѣ праздника, во время всенощного бдѣнія /начало въ 6 час.веч./, послѣ Великаго Славословія, будетъ совершенъ чинъ "ВЕЛИКАГО ВОЗДВИЖЕНІЯ КРЕСТА ГОСПОДНЯ"./примѣчаніе: въ тѣхъ церквахъ, гдѣ по мѣстнымъ условіямъ признано будетъ возможнымъ и удобнымъ совершается послѣ воздвиженія крестный ходъ вокругъ храма съ возжженными свѣтильниками и общимъ пѣніемъ "СПАСИ ГОСПОДИ ЛЮДИ ТВОЯ и КРЕСТУ ТВОЕМУ ПОКЛОНЯЕМСЯ "...

2/Предъ всенощною, съ 5-ти час. веч. и послѣ оной будетъ совершена ИСПОВѢДЬ кающихся съ чтеніемъ "ПРАВИЛА" для таковыхъ.

3/Въ самый день праздника

Ф. 678. Оп. 2. Д. 3.
Журналы заседаний совета №№ 4–64 с 5 июля по 6 октября 1918 г.
Л. 74 — Журнал №40

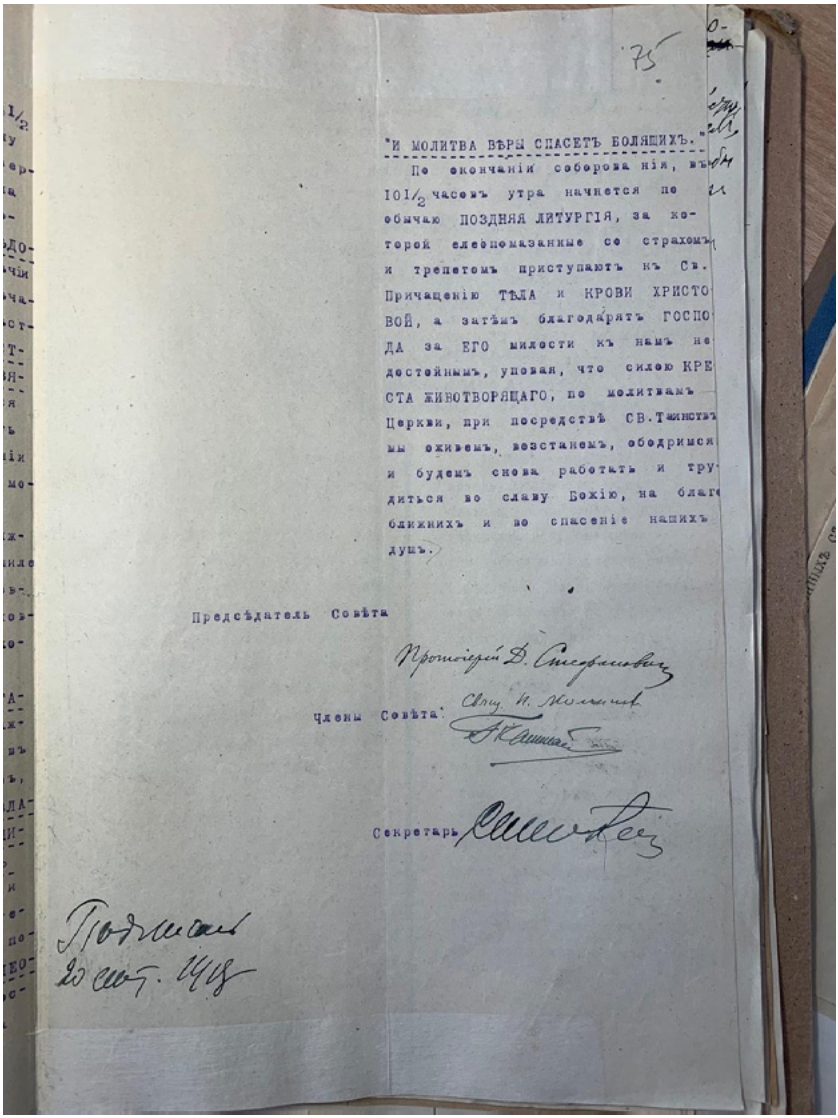


РАННЯЯ ЛИТУРГІЯ начнется въ 5½ час.утра, а въ 9 часовъ, по звону колокола "на сборъ" будетъ совершено въ главномъ придѣлѣ храма для всѣхъ усердствующихъ боголюбцевъ ТОРЖЕСТВЕННОЕ ЧИНОПОСЛѢДОВАНІЕ ЕЛЕОСВЯЩЕНІЯ, въ простонародіи именуемое "СОБОРОВАНІЕМЪ."/примѣчаніе:въ тѣхъ церквахъ, гдѣ по мѣстнымъ условіямъ совершеніе ТОРЖЕСТВЕННАГО ЧИНОПОСЛѢДОВАНІЯ ЕЛЕОСВЯЩЕНІЯ передъ литургіей окажется неудобнымъ, таковое можетъ быть совершено наканунѣ по окончаніи всенощнаго бдѣнія и исповѣди молящихся./

Къ самому ЕЛЕОПОМАЗАНІЮ должны приступать съ вѣрою и умиленіемъ только тѣ, кто пріуготовлялся къ тому тѣлеснѣ и духовнѣ - чрезъ усердную молитву, покаяніе и исповѣдь наканунѣ.

Во время совершенія сего ТАИНСТВА вѣрующіе стоятъ съ зажженными свѣчами и участвуютъ въ пѣніи общихъ извѣстныхъ молитвъ, особенно припѣвая на канонѣ: "ВЛАДЫКО МНОГОМИЛОСТИВЕ ГОСПОДИ, ПОШЛЫЙ И ИСЦѢЛИ СТРАЖДУЩИХЪ РАНОВЪ ТВОИХЪ", а затѣмъ, по прочтеніи 7-ми апостоловъ и 7-ми евангелій чинно и благоговѣйно, по порядку подходятъ къ самому ЕЛЕОПОМАЗАНІЮ: только чела /лобъ/, осторожно потомъ отирая СВ.ЕЛЕЙ на указанныхъ мѣстахъ ватою.

Ф. 678. Оп. 2. Д. 3.
Журналы заседаний совета №№ 4–64 с 5 июля по 6 октября 1918 г.
Л. 74 об. — Журнал №40



75

"И МОЛИТВА ВѢРЫ СПАСЕТЪ БОЛЯЩИХЪ."

По окончаніи соборнаго нія, въ 10 1/2 часовъ утра начнется по обычаю ПОЗДНЯЯ ЛИТУРГІЯ, за которой елеопомазанные со страхомъ и трепетомъ приступятъ къ Св. Причащенію ТѢЛА и КРОВИ ХРИСТОВОЙ, а затѣмъ благодарятъ ГОСПОДА за ЕГО милости къ намъ недостойнымъ, уповая, что силою КРЕСТА ЖИВОТВОРЯЩАГО, по молитвамъ Церкви, при посредствѣ СВ. Таинствъ мы оживемъ, возстанемъ, ободримся и будемъ снова работать и трудиться во славу Божію, на благо ближнихъ и во спасеніе нашихъ душъ.

Председатель Совѣта

Протоіерей Д. Смирновскій

Члены Совѣта:

Секретарь

Подписано
20 сент. 1918

Ф. 678. Оп. 2. Д. 3.
Журналы заседаний совета №№ 4–64 с 5 июля по 6 октября 1918 г.
Л. 75 — Журнал №40

ЦГАКФФД СПб. П 532. СН. 67
Группа священнослужителей-выпускников Духовной академии 1888 года; сидят слева направо: протоиереи Иван Афанасьевич Завазальский, Константин Гаврилович Изразцов, Владимир Игнатьевич Плисс, Сергей Владимирович Петровский, протоиерей Петр Федорович Забелин, архиепископ Виленский и Литовский Тихон (Беллавин), протоиереи Михаил Николаевич Славнитский, Василий Александрович Акимов, Николай Михайлович Пашкевич, Алексей Осипович Положинцев, Алексей Михайлович Юшков, Григорий Петрович Вышеславцев; стоят слева направо: 3-й — Николай Данилович Лебедев, 4-й — Василий Парфенович Емельянович, 5-й — Михаил Никанорович Грушевский, 6-й — Лавр Яковлевич Лавровский, 7-й — Петр Семенович Стручков, 8-й — Николай Фавстович Чуриловский, 9-й — Клавдий Иванович Тихомиров, 10-й — Михаил Алексеевич Дьяконов, 11-й — Николай Дмитриевич Андруцкий, 12-й — Леонид Александрович Лесков. Дата съемки: 30 декабря 1913 г.

ИСТОЧНИКИ

НИОР РГБ. Ф. 868. Оп. 4. К. 21.

ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 2. Д. 3. Журналы заседаний Епархиального совета Петроградской епархии. ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 1. Д. 1196-а Петроградский епархиальный совет. Указы за 1919 г.

ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 1. Д. 354. Дело об открытии Епархиального совета.

НИОР РГБ. Ф. 10-75/946. Требник. Венеция, 1570.

НИОР РГБ. Ф. 1-60/7456. Требник. М., 1625.

НИОР РГБ. Ф. 37. № 231. Требник. Б. м. XV в.

НИОР РГБ. Ф. 1-60/7311. Требник. М., 1623.

НИОР РГБ. Ф. 98. № 293. Собрание рукописных книг Е. Егорова. Требник. Б. м. Вторая четверть XVI в.

НИОР РГБ. Ф. 173.1. № 184. Требник. Собрание Троице-Сергиевой Лавры. Б. м. XIV в.

ЛИТЕРАТУРА

Никитин Д. Н. Михаил // ПЭ. 2017. Т. 45. С. 586–587.

Чельцов М. П., прот. Верую в Промысл Божий / Сост. Г. Г. Гуличкина, Е. А. Клевцова. М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2022.

Церковное Око (Устав Большой). М., 1642.

Памятники древнерусского канонического права / Ред. А. С. Павлов, проф. СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1908. Ч. 1. № 29.

Шкаровский М. В. Богоявленский Л. К. // ПЭ. 2003. Т. 5. С. 556–557.

Ткаченко А. А. Елеосвящение // ПЭ. 2008. Т. 18. С. 325–337.

Венедикт (Алентов), иером. К истории православного богослужения: Историко-литургическое и археологическое исследование о чине таинства Елеосвящения. К.: Общество любителей православной литературы, 2004.

Бовкало А. А. Вениамин // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 617–623.

Resolution of the Petrograd Diocesan Council of September 19, 1918 on the organization of special prayer in churches on the feast of the Exaltation of the Holy Cross: document analysis and liturgical features

Murzyukov Dmitry V., archpriest
Senior Lecturer at the Department of Church and Practical Disciplines
of the Kolomna Theological Seminary
3300457@mail.ru

FOR CITATION: *Murzyukov D. V., archpriest.* Resolution of the Petrograd Diocesan Council of September 19, 1918 on the organization of special prayer in churches on the feast of the Exaltation of the Holy Cross: document analysis and liturgical features // // Bogoslov. 2024. № 1 (1). P. 149-170. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.78.88.010

ABSTRACT The article is devoted to the description and analysis of an archival document stored in the Scientific Research Department of Manuscripts of the Russian State Library, in the fund dedicated to Archpriest, missionary, and author of numerous publications, Hieromartyr Mikhail Cheltsov (1870-1931). The document is a handwritten copy of the resolution of the Petrograd Diocesan Council of September 19, 1918. on the celebration of the Exaltation of the Holy Cross in all Petrograd parishes, a special prayer is performed, including the rite of the exaltation of the Cross, a procession, and the sacrament of Unction, the following of which has several features. This archival material is of scientific interest as an illustration of the church life and liturgical practice of the Petrograd Diocese of the early twentieth century. The appendix publishes the text of the analyzed handwritten document, as well as photographs of archival materials related to the document under study.

KEYWORDS: history of the Russian Church of the XX century, persecution, Petrograd diocese, New Martyr, Mikhail Cheltsov, liturgics, Unction

Молитвы «на сон грядущим» в Русской Церкви: страницы истории по источникам XIII–XVIII вв.

Далмат (Юдин), иеромонах
кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Московской духовной академии
https://orcid.org/0000-0002-1560-0071
mondalmat@gmail.com

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Далмат (Юдин), иеромон.* Молитвы «на сон грядущим» в Русской Церкви: страницы истории по источникам XIII–XVIII вв. // Богослов. 2024. № 1 (1). С. 171-193. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.26.26.011

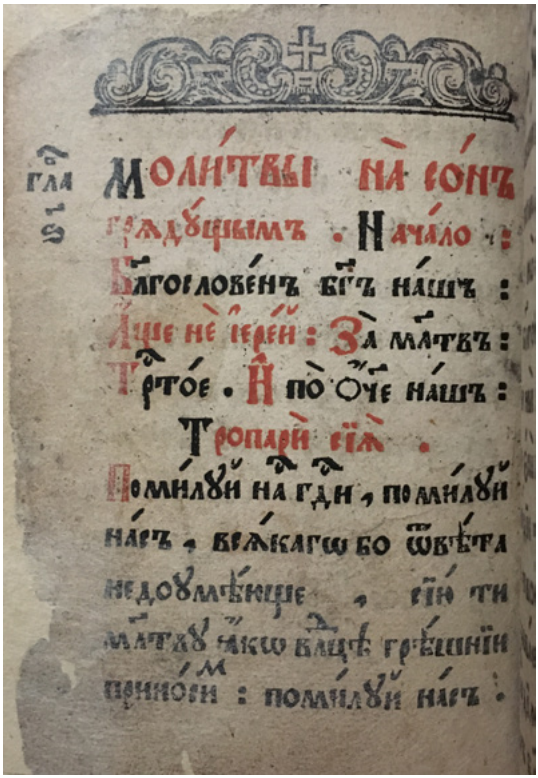
АННОТАЦИЯ История традиционных для Русской Православной Церкви молитв перед сном до настоящего времени остается малоисследованной с точки зрения возникновения, становления и окончательного формирования данного чина. Настоящая статья иллюстрирует несколько значимых этапов формирования этой традиции — от начального, отраженного в наиболее древнем источнике (древнерусский Часослов первой половины XIII в.), до закрепления традиции в изданиях Московского печатного двора конца XVII — начала XVIII в. Общецерковный статус традиция получила благодаря авторитету святителей Московских Алексия и Киприана во второй половине XIV — начале XV в. Кроме состава молитв перед сном, внимание уделено также тому, кем они использовались: хотя изначально традиция происходит из монашеской среды, однако уже с этапа распространения в Русской Церкви ее придерживались и в среде образованных мирян, о чем свидетельствуют источники XV–XVI вв.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: богослужение Русской Православной Церкви, келейное правило, молитвы перед сном, Часослов, Канонник, Псалтирь с восследованием

лицензия CC BY-NC 4.0

ВВЕДЕНИЕ

Общераспространенная в Русской Православной Церкви традиция чтения утренних и вечерних молитв появилась достаточно давно. На Московском печатном дворе уже после книжной справы патриарха Никона, при патриархе Иоакиме, в очередном издании Канонника (февраль 1679 г.)[1] были впервые напечатаны собрания молитв утренних[2] и «на сон грядущим» (илл. 1), то есть для тех, кто отходит ко сну[3], в том самом составе, что и доныне употребля-



Илл. 1. Канонник. М.: Печатный двор, 1679. Л. 137 об. (Из собрания книг Р. А. Лизогубова). Начало чина молитв «на сон грядущим»

[1] См.: *Зёрнова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках: Сводный каталог. М., 1958. С. 105. №354.

[2] Канонник. М., 1679. Л. 1 (глава 1).

[3] Канонник. М., 1679. Л. 137 об. (глава 6).

ется в русской традиции. Несколько позже, при патриаршем местоблюстителе митр. Рязанском Стефане (Яворском), указанные собрания молитв были помещены в конце Псалтири с восследованием (май 1701 г.) как дополнительные статьи (вне числа нумерованных глав, с новым счетом листов)[4]. Начиная с этих изданий и по сей день молитвы утренние и перед сном печатаются практически в неизменном виде в молитвословах и сборниках келейного правила.

Следует сказать, что предшествующая печатным московским изданиям история возникновения и бытования утренних и вечерних молитв, как правило, малознакома даже выпускникам и преподавателям духовных семинарий и академий. Так, например, отвечая на вопросы прихожан о молитвенном правиле, известный церковный ученый высказывает следующую гипотезу: «Исследования, проведенные современными литургистами, подводят нас к выводу, что современное утреннее и вечернее молитвенное правило начало формироваться не ранее XVII века. Попало оно к нам через Юго-Западную Русь и, скорее всего, не без влияния униатских богослужебных книг <…> правила эти стали общепринятыми не ранее, чем в синодальную эпоху»[5]. Можно не сомневаться, что почтенный автор изменил свое мнение, повод чему предоставила в 2017 г. статья на портале «Богослов.Ru», описывающая историю первопечатных русских изданий молитв утренних и перед сном[6]. Однако высказанная гипотеза должна получить основательное опровержение по нескольким пунктам. Во-первых, она погрешает относительно хронологии на 40 лет — срок между изданием Канонника 1679 г. с утренними и вечерними молитвами, когда указанные молитвенные правила получают рецепцию в книгах московской

---

[4] Псалтирь с восследованием. М., 1701. Л. 1 (3-го счета). Описание издания см.: *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации. М., 2010. С. 341. №1276.

[5] *Козлов М., прот.* Клир и мир. Книга о жизни современного прихода. М., 2007. С. 51–52.

[6] *Далмат (Юдин), иером.* Молитвы утренние и вечерние в составе печатных сборников частного молитвенного обихода: возникновение и путь в московскую книжность [Электронный ресурс]. URL:https://bogoslov.ru/article/5233602.

печати, и учреждением Синода[7]. Во-вторых, что касается среды, из которой происходят молитвы,— тут ошибка носит принципиальный характер. Есть основания утверждать, что реальная картина была прямо противоположной: возникновение печатных изданий с собраниями утренних и вечерних молитв связано с антиуниатской деятельностью православных типографий в конце XVI в. на территории Великого княжества Литовского[8], значительная часть населения которого исторически принадлежала к Русской Православной Церкви.

Первым изданием, отражающим православную традицию частного молитвенного обихода, является сборник «Молитвы повседневные» (Вильна, 1595 г.)[9], который выпущен в типографии православного виленского Свято-Духова братства. Следующим изданием, к которому восходит (опосредованно, через издания Киево-Печерской лавры) московская печатная традиция молитв утренних и вечерних, является Псалтирь с восследованием (Острог, 1598; название сборника на титуле: «Правило истинного живота христианского»), изданная в типографии кн. К. К. Острожского (илл. 2). Впрочем, история возникновения наших молитвенных собраний намного более древняя, чем события Брестской унии конца XVI в.,— эта традиция восходит к временам домонгольской Руси.

Цель данной статьи — на основании источников древнерусской книжности описать в главных пунктах историю возникновения и распространения традиции молитв перед сном как части молитвенного обихода Церкви, а также показать древность этой традиции, ее популярность не только в монашеской практике, но и в обиходе домашней молитвы мирян.

В Русской Церкви с начала ее существования и вплоть до секуляризации русского общества в эпоху реформ Петра I

---

7 25 января 1721 г. Петр I подписал манифест об учреждении Духовной Коллегии, получившей вскоре новое наименование — Святейшего Правительствующего Синода.

8 Об этом подробнее см.: *Далмат (Юдин), иером.* Начальный этап бытования молитв утренних и вечерних по печатным источникам (1596–1622) // Богословский вестник. 2015. №3–4 (18–19). С. 289–346.

9 См.: Книга Белоруссии: 1517–1917: Сводный каталог / сост. Г. Я. Голенченко. Минск, 1986. С. 70. №32 (июль 1595 г.). Повторное издание сборника, дополненного молитвами свт. Кирилла Туровского, вышло через четыре месяца (сентябрьский год) — в октябре 1596 г. (Там же. С. 75. №44).

Илл. 2. Правило истинного живота христианского. Острог, 1598. Л. 285 (4-го счета). Начало чина молитв «на нощь»

за эталон молитвы христианина (как и во всей Православной Восточной Церкви) принималось совершение служб суточного богослужебного круга[10] с приложением чтения Псалтири. Вполне закономерно, что основной книгой для совершения келейного правила до начала XVIII в. включительно оставался Часослов. Именно поэтому на Руси учились читать по Часослову, а также в изобилии строились часовни, чтобы совершать в определенное время свою частную молитву. В подтверждение укажем, что традиция молитвы по Часослову зафиксирована в «Домострое», памятнике русской книжности XVI–XVII вв., который служил сводом правил для благочестивого семейства: «В церкви же на службе стоять трепетно и в тишине молиться. Дома же всегда петь павечерницу, полунощницу и часы»[11]. Чтобы

[10] Из наиболее ранних свидетельств укажем «Сказание о Борисе и Глебе» (рассказывает о событиях 1015 г.). Св. Борис, ожидая своих убийц в походном стане на р. Альте, «повелел петь вечерню, а сам вошел в шатер свой и стал творить вечернюю молитву». Затем ранним утром велел начинать заутреню, а сам «умыв лицо свое, начал молиться к Господу Богу. Посланные же Святополком пришли на Альту ночью, и подошли близко, и услышали голос блаженного страстотерпца, поющего на заутрени Псалтырь» (Сказание о Борисе и Глебе // Библиотека литературы Древней Руси / ИРЛИ РАН. Т. 1: XI–XII века. СПб., 1997. С. 335).

[11] Из главы 13: «Как мужу и жене молиться в церкви…»

дополнить и разнообразить стандартные службы суточного круга, к ним в рукописных Часословах стали уже в древнейшее время прибавлять различные молитвы, среди которых встречаем как переводные византийские тексты, так и составленные русскими авторами.

ИСТОЧНИКИ, ОТРАЖАЮЩИЕ ИСТОРИЮ ЧИНА МОЛИТВ ПЕРЕД СНОМ

Появление молитв перед сном в келейном правиле относится к эпохе бытования Студийского богослужебного устава на Руси (70-е гг. XI в.— рубеж XIV–XV вв.). Традиция такого рода молитв тесно связана с последованиями Часослова, относящимися к ночному времени. Древнейшее свидетельство находим в самом старшем из сохранившихся русских Часословов *Q.n.I.57* (первая половина XIII в.), который принадлежал славянской монашеской келье при монастыре св. вмч. Екатерины на Синае, а ныне хранится в Российской национальной библиотеке (далее — Синайский Часослов)[12]. Во-первых, в рукописи есть собрание из трех молитв под общим заглавием «спати хотяще»[13] в конце службы «Великого мефимона»[14], которая представляет собой чин ночных часов по Студийскому уставу (почти аналогичен известному в русской книжности чину пения 12-ти псалмов). Первая молитва «Дажь нам Владыко на сон грядущим…»[15] — та же, что в конце повечерия современного Часослова. Вторая молитва, обращенная к ангелу-хранителю (илл. 3)[16], та же, что входит в состав современных вечерних молитв. Последняя молитва-запрещение «Запрещает ти

(Домострой / изд. подг. В. В. Колесов, В. В. Рождественская. СПб., 2007. С. 148).

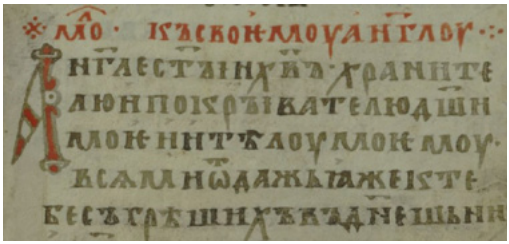
[12] Электронная копия рукописи на сайте РНБ, см.: http://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=D482D618-42C2-4D45-BBB3-FB9E8E0A06E5

[13] Подробнее о составе см.: *Далмат (Юдин), иером.* История чина молитв перед сном по славянским источникам XIII–XIV вв. из собрания рукописей Синайского монастыря // Богословский вестник. 2018. №4 (31). С. 194–203.

[14] Мефимоном называлось в древнерусских книгах повечерие.

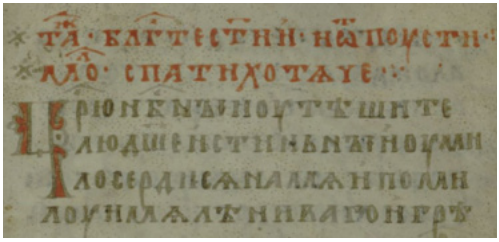
[15] Q.n.I.57. Л. 190.

[16] *Q.n.I.57. Л. 191.*



Илл. 3. Древнерусский Часослов РНБ. Q.п.I.57. Молитва 2-я из краткого собрания «спати хотяще»

Господь вселукавый диаволе»[17] — текст, скорее всего, русского происхождения, которые имеет аскетические мотивы и отражает тяготу мысленной брани («проклят еси и вся неприязниная твоя помышления, яже в нощи и в дне»). Во-вторых, в Синайском Часослове после чина полунощного пения находим специально составленное последование, озаглавленное «Молитвы спати хотяче», в котором тексты молитв чередуются с поклонами и краткими покаянными воззваниями[18]. Это последование начинается с молитвы: «Царю Небесный, Утешителю, Душе Истинный, умилосердися на мя...»[19] (илл. 4), которая аналогична третьей по современному собранию молитв перед сном. Здесь же в конце последования указано читать начальные стихи Пс. 67 «Да воскреснет Бог» (до слов: «а праведници возвеселятся»), которые послужили основой

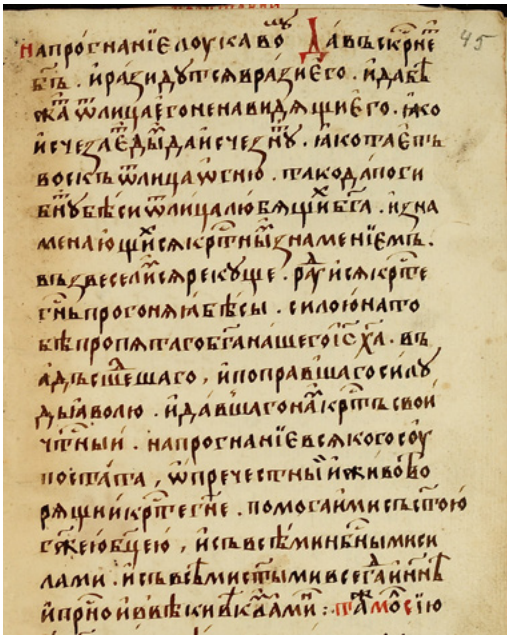


Илл. 4. Древнерусский Часослов РНБ. Q.п.I.57. Молитва 1-я из последования молитв «спати хотяще»

[17] *Q.п.I.57. Л. 191 об.*

[18] Подробнее о составе см.: *Далмат (Юдин), иером.* История чина молитв перед сном... С. 206–216.

[19] *Q.п.I.57. Л. 226.*



Илл. 5. Сборник богослужебный РГБ. Ф. 272. №243. Молитва Кресту «на прогнание лукавому»

для составителя той молитвы Кресту, что помещена сейчас в конце молитв «на сон грядущим». Происхождение данной молитвы как творческой переработки фрагмента из Пс. 67 следует отнести к XV в., поскольку наиболее ранние ее списки встречаем в чине молитв перед сном по рукописям конца XV в., например: *Син. библ.* 243 (Л. 45; см. илл. 5); *Кир.-Бел. 275/532* (л. 87). Впрочем, здесь молитва находится не в конце чина (как в Синайском Часослове), но помещена в число прочих молитв. Таким образом, современный чин молитв перед сном возвращает данному тексту исходную функцию, что согласно с замыслом русского книжника XII в.: молиться непосредственно перед тем, как ложиться на постель.

Кроме того, в древнерусских часословах Студийской эпохи в чине вечерни часто встречается молитва (4-я из нынешних вечерних) «Что Ти принесу, или что Ти воздам…» (например, Ярославский Часослов второй половины XIII в.)[20]. Аллюзии на текст данной молитвы находим в текстах седмичных молитв

[20] *ЯМЗ 15481*. Л. 151 об.

свт. Кирилла Туровского (создание их следует отнести к концу жизни автора, т.е. посл. четверти XII в.) (см. таблицу 1), которые он составил как келейное дополнение к службам суточного круга: вечерне, утрене и чину часов.

Таблица 1. Текстовые параллели в молитвах свт. Кирилла Туровского с молитвой «Что Ти принесу...»

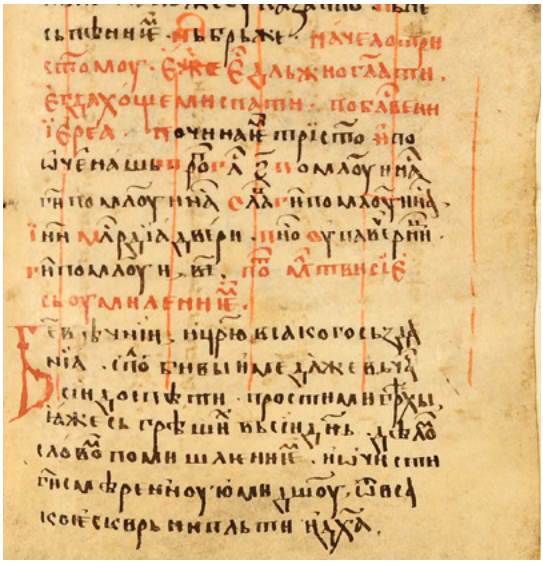
Молитва в конце вечерни древнерусского Часослова	**Молитвы свт. Кирилла Туровского**
Что ти принесу, ли **что ти въздам** великодарование Цесарю, щедролюбьче челвѣколюбьче Господи яко лѣнующася мене на угожение твое, ничтоже благо сътворьша приведѣ мя на конець прешедъшаго дне, обращение и спасение души моеи строя (*ЯМЗ 15481. Л. 151 об.*).	Како ли ся явлю лицу Твоему, Владыко Христе всѣх Господи? **Чтоже принесу Ти**, ихже требуеши? **Что Ти въздам**, полонь есмь всякыя нечистоты и безаконіа? (Молитва в пятницу после заутрени. *Сол. 802/912. Л. 192 об.*).
	Что Ти въздам, Господи Ісусе Христе Сыне Божій, за вся яже еси сътворил роду человѣческому? И **какову мзду принесу** Твоей благости?.. (Молитва в пятницу после часов. *Сол. 802/912. Л. 196*).

Элементы устава келейных молитв свт. Кирилла и текстовые параллели с его седмичными молитвами встречаются также в прежде упомянутом последовании «Молитвы спати хотяче» Синайского Часослова[21]. Перечисленные совпадения позволяют предположить, что русский Златоуст (так называют Туровского епископа за выдающийся дар красноречия), возможно, и был инициатором и составителем первых на Руси собраний молитв перед сном, которые представляли собой часть его собственного келейного молитвенного устава.

Нужно признать, что указанные выше последования молитв перед сном не получили распространения в славяно-русских рукописях XIII–XIV вв. Однако данная древнерусская традиция, судя по всему, оказала влияние на сербскую книжность[22], в которой начиная со второй половины XIV в.

[21] Подробнее об этом см.: *Далмат (Юдин), иером.* История чина молитв перед сном... С. 211, 214–215.

[22] Обмен текстами шел в кон. XII — перв. пол. XIII в. по направлению от русской книжности в сербскую, что связано с возрождением сербской культуры



Илл. 6. Начало чина молитв перед сном в сербской Псалтири с восследованием (РГБ. Ф. 270.II №6. Кон. XIV в. Л. 183)

становится популярным последование молитв перед сном. Речь идет об отдельном кратком чине (рассмотрим его на примере сербского списка конца XIV в. РГБ. Ф. 270.II. №6; см.: илл. 6), состоящем из обычного начала (Трисвятое по «Отче наш»), покаянных тропарей (тех же, что и в современных вечерних молитвах), трех молитв (ко Господу «Боже вѣчный», Ангелу-хранителю — та же, что в древнерусском Синайском Часослове, Пресвятой Богородице «Благаго Царя благая Мати») и окончания (здесь краткие молитвы к Божией Матери: «Взбранной воеводѣ» — первый кондак Великого акафиста, «Преславная Приснодѣва» и «Все упование мое» — из окончания великого повечерия). В таком кратком составе этот чин сохранялся

при свт. Савве, архиеп. Сербском. Данное явление как феномен культурного взаимодействия Руси и южных славян в рамках книжности получило в научной литературе именование «Первое восточнославянское влияние» (подробнее об этом: *Турилов А. А.* Древнерусские влияния на книжность южных славян // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 16. С. 162–171). На примере молитв перед сном данное влияние прослеживается на материале славянских рукописей XIII–XIV вв. из библиотеки Синайского монастыря св. Екатерины, о чем подробнее см.: *Далмат (Юдин), иером.* История чина молитв перед сном… С. 189–238.

в сербской книжности вплоть до перехода в печатный вид в конце XV — начале XVI в., что отражают Псалтири с восследованием, изданные иером. Макарием (Цетинье, 1495 г.)[23] и Божидаром Вуковичем (Венеция, 1520 г.)[24]. Однако для русской традиции келейных молитв данный чин стал тем малым семенем, из которого выросло целое древо разнообразных вариантов молитвенных собраний, предназначенных для подготовки перехода ко сну. С точки зрения богословско-аскетической, довольно очевидна важность подобного приуготовления: во-первых, всем известно, что именно во сне бесы стремятся через воображение пробудить в душе сочувствие к страстным образам, если душа не ограждена молитвой, во-вторых, временный сон нередко переходит в вечный, на что советует обращать мысль перед сном прп. Исаак Сирин: «Когда приближаешься к постели своей, скажи ей: „В эту ночь, может быть, ты будешь мне гробом…“»[25] (Слово 41). Аллюзия на данное место из творений прп. Исаака, по всей видимости, содержится в последовании молитв «спати хотяче» из Синайского Часослова, где заключительная фраза следующая: «И возлег помяни гроб, и рци: „Будеть ли заутра востати, или не будеть“?» (*Q.n.I.57.* Л. 228 об.).

Современная традиция молитв перед сном начата, судя по всему, свт. Алексием, митрополитом Московским. Свидетельством тому может служить пергаменный список Устава Чудова монастыря *Син. 329.* Здесь в ктиторской части[26], где собраны указания составителя Устава о жизни и порядках монастыря, содержится собрание молитв (числом пять), озаглавленное: «Аще ли кто произволяет от подвижных инок, наединѣ в келии своей, совершает и сия молитвы, егда должно есть спати иноку»[27] (илл. 7). Именно с этим надписанием данный чин молитв

---

[23] «Чин, егда должно есть спати» помещен в разделе Часослова после великого повечерия (листы в издании не нумерованы). Вслед за Трисвятым тропарей нет, но сразу следуют молитвы.

[24] «Чин, егда должно есть спати» помещен последней главой в конце сборника непосредственно перед выходными данными (листы в издании не нумерованы).

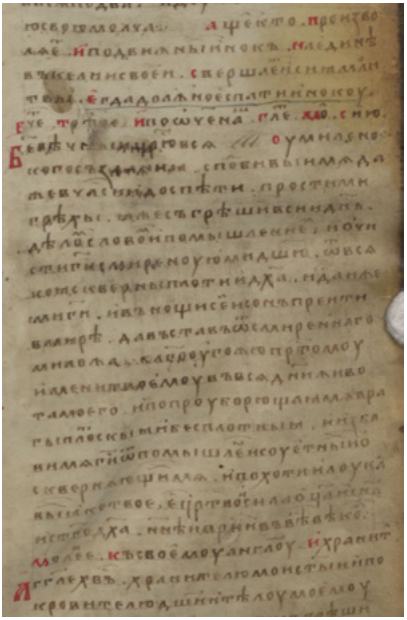
[25] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1998. С. 173.

[26] Ктитором именуется основатель монастыря и устроитель порядков внутренней жизни монастырского братства, как богослужебной, так и внебогослужебной. Для Чудова монастыря ктитором несомненно во всех смыслах был свт. Алексий Московский.

[27] *Син.* 329. Л. 9.

сохраняется в рукописях XV — начала XVII в. и впоследствии опубликован на Московском печатном дворе, а именно в первом издании Псалтири с восследованием (1625 г.) и последующих, вплоть до книжной справы при патриархе Никоне. В колонтитулах старопечатных дониконовских изданий, а также иногда в росписи состава некоторых рукописей XVI в. этот чин кратко именуется «молитвы спальные»[28] (далее будем использовать этот аутентичный для русской книжности термин).

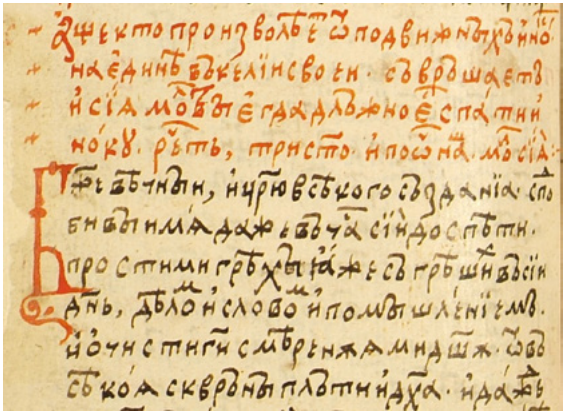
Нужно думать, что именно благодаря авторитету свт. Алексия и основанной им Чудовской обители, одного из передовых центров столичной книжности, чин «молитв спальных» становится традиционным для Москвы и относящихся к митрополичьей области монастырей. Впрочем, более широкое



Илл. 7. Чин молитв перед сном по Чудовскому уставу (Син. 329), третья четверть XIV в.

[28] Канонник. М., Печатный двор, 1636 (Л. 350 об.). Также укажем пример из рукописных источников. В Псалтири с восследованием XVI в. помещено содержание сборника (писано той же рукой, что и основной текст), в котором читаем: «Глава 38. Молитвы спальныя, да искусныя, а писаны межи канонов Покрова и Рожества Пречистой» (*Егор. 452*. Л. 451–452).

распространение этой традиции (уже на всю Русскую Церковь, включая юго-западные и северные пределы Руси) следует связывать уже с авторитетом преемника свт. Алексия по Киевской и Московской митрополии — свт. Киприана. В списке с его келейной Псалтири с восследованием, принадлежавшем Троице-Сергиевой обители[29] (теперь хранится в основной части собр. рукописей Московской духовной академии: РГБ. Ф. 173.I. №142; см.: илл. 8), находим все тот же чин «молитв спальных», однако некоторые несущественные текстологические отличия от «чудовского» варианта позволяют утверждать, что последующая традиция ориентирована именно на вариант чина митр. Киприана. Отличия выражаются, во-первых, в изменении порядка молитв (переставлены молитвы Ангелу-Хранителю и Божией Матери), а во-вторых, в использовании иной редакции краткой



Илл. 8. Чин молитв перед сном по Псалтири с восследованием митр. Киприана (копия 1430-х гг. из собрания Троице-Сергиева монастыря)

молитвы «Преславная Приснодево» в окончании чина (новые чтения: «Преславная» вместо «Славная», «принеси» вместо «донеси», к прежнему чтению «да спасет» добавлено «и просветит»).

Следует отметить также тот факт, что «молитвы спальные» уже на самом раннем этапе традиции вошли в обиход частной молитвы не только монашествующих, но и мирян.

[29] По филиграням на бумаге рукопись датируется 1430-ми гг.

Таблица 2. Состав «молитв спальных» по ранним источникам традиции[30]

Син. 329 **Чудовский устав**	*МДА 142* **Псалтирь с восследованием**	*ТСЛ 17* **Обиход церковный**
Молитвы		
1. Боже вѣчный и царю всякаго создания	1	1
2. Ангеле Христов, хранителю мой святый	3	3
3. Господи Боже наш, аще что согрѣших	2	2
4. Благаго Царя благая Мати	4	4
5. Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, ради честнейшия твоея Матере	5	5
Окончание: гимны и краткие тексты		
Възбранной Воеводѣ	+	+
Славная и Приснодѣво	Прѣславная…	Прѣславная…
Все упование мое к тебѣ	+	+
Богородице Дѣво, не презри мя грѣшнаго	+	+
Упование ми Бог, прибѣжище мое Христос	+	расширен. редакция
Слава: и нынѣ: Господи помилуй (3). Господи благослови. Отпуст: Господи Исусе Христе Сыне Божий, молитв ради Пречистыя ти Матере, и всѣх святых ради спаси мя грѣшнаго.	+	+

Свидетельством тому является список чина «спальных молитв» в редакции митр. Киприана в пергаменной рукописи №17 из основного собрания Троице-Сергиевой Лавры. Сопоставление состава чина молитв *ТСЛ 17* с вышеописанными источниками показывает полное соответствие с вариантом из Псалтири свт. Киприана (см. таблицу 2), при этом общим отличием от варианта *Син. 329* оказывается перестановка 2-й и 3-й молитв, а также редакция текста гимнов в окончании чина. Рукопись ТСЛ 17 представляет собой сборник для

[30] Нумерация в ячейках отражает порядок молитв в списке, знак «+» обозначает наличие текста.

келейной молитвы на базе Часослова, в котором при начале и окончании служб суточного круга регулярно встречаем указания, говорящие о том, что сборник этот универсальный — как для клириков, так и для мирян. Так, например, в начале утрени читаем: «Аще ли священник, да речет: „Благословен Бог наш…“. Аще ли инок или мирянин, начинает сице: „Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, молитв ради Пречистыя ти Матери и всѣх святых помилуй нас, аминь“»[31]. В начале вечерни аналогичное указание: «Поп речет: „Благословен Бог наш…“. Аще ли есть диакон, или инок, или мирянин глаголет: „За молитву святых отец наших…“»[32]. Очевидно, что совершение молитвы по Часослову, включая чин «молитв спальных», в московском обществе рубежа XIV–XV вв. было достоянием не только священнослужителей и иноков, но также грамотных мирян. Нужно думать, что состав личного молитвенного правила на Руси вплоть до секуляризации общества во время петровских реформ определялся уровнем образованности и степенью личного благочестия, а не положением человека в церковном или гражданском социуме.

О том, что употребление «молитв спальных» — это живая и развивающаяся традиция русской книжности XV–XVI вв., говорит разнообразие молитв, которые присоединялись к исходному ядру из пяти текстов. В качестве примера сравним состав чина молитв в сборнике прп. Кирилла Белозерского *Кир.-Бел. XV* (перв. четв. XV в.) и в Псалтири с восследованием *Кир.-Бел. 1/258* государева посольского дьяка Митрофана Федоровича Карачарова[33], которая писана в 1507 г. в книгописной мастерской Москвы[34]. В обоих списках добавлена молитва «Вседержителю, Слово Отчее» (2-я в современном чине),

[31] *ТСЛ 17*. Л. 28.

[32] *ТСЛ 17*. Л. 114 об.

[33] О нем см.: *Лихачёв Н. П.* Разрядные дьяки XVI в.: опыт исторического исследования. СПб., 1888. С. 139. М. Ф. Карачаров известен тем, что был послом Московского государя Ивана III в Венеции (1499–1504 гг.).

[34] *Кир.-Бел. 1/258*. Л. 450: «Сия книга рекомая Псалтирь написана быша (sic) рукою многогрѣшнаго Домента Михайлова в градѣ Москвѣ на Посадѣ в лето 7015 месяца марта в 13 день <…> при благовѣрном и христолюбивом государи нашем великом князи Василье Ивановиче всея Руси, а замышлением и повѣлением господина нашего Митрофана Федоровича Карачарова». Вероятно, речь идет о мастерской при монастыре «Николы старого», что на Никольской улице, где книгописным делом заведовал Михаил Медоварцев.

однако в сборнике Карачарова число добавлений больше: в конце чина встречаем молитвы Кресту и прп. Иоанна Дамаскина — те же, что завершают современное последование (сопоставление состава чина указанных сборников с начальной версией по *Син. 329* см. в таблице 3). Как сообщает запись в Псалтири Митрофана Карачарова, в 1526 г. он принял постриг в Пафнутьевом Боровском монастыре с именем Марко[35]. Видим, что Псалтирь служила ему в качестве сборника келейного правила как сначала в миру на государственной службе, так позже и в монашестве.

Таблица 3. Дополнение состава чин «молитв спальных» по спискам Кир.-Бел. XV и Кир.-Бел. 1/258 с исходным вариантом традиции (Син. 329)[36]

Син. 329. **Чудовский устав 1360–70-е гг.**	***Кир.-Бел. XV.*** **Сборник прп. Кирилла Белозерского. Нач. XV в.**	***Кир.-Бел. 1/258.*** **Псалтирь с восследованием. 1507 г.**
Ядро чина «молитв спальных»		
1. Боже вѣчный и царю всякаго создания	1	1
2. Ангеле Христов, хранителю мой святый	5	4
3. Господи Боже наш, аще что согрѣших	—	3
4. Благаго Царя благая Мати	6	5
5. Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, ради честнейшия твоея Матере	2	7
Дополнительные молитвы		
	3. Вседержителю, Слово Отчее	2. Вседержителю, Слово Отчее
	4. Помощнице моему спасению	6. О, преблагий Отче, во имя Единородного Сына
		9. Господи… не уже ли ми гроб будет постеля сия

[35] *Кир.-Бел. 1/258.* Л. 498 об.: «Лета 7035 октября 14 постригся Митрофан Карачаров в Пафнутьеве монастыре, а имя ему Марко».

[36] Нумерация в ячейках отражает порядок молитв в соответствующем списке.

Подводя итог историческому обзору, скажем, что закреплением московской традиции «молитв спальных» стала публикация данного чина в Псалтири с восследованием и в Каноннике, начиная с первых изданий этих книг в 1625 г. и 1636 г. соответственно. Здесь находим восемь молитв, среди которых новым для нас оказывается лишь собрание кратких молитв свт. Иоанна Златоуста по 12 часам ночи (в нынешней традиции помещены все 24 молитвы). Укажем состав «молитв спальных» по первому изданию Псалтири с восследованием (М.: Печатный двор, 1625), который сохранялся в дониконовских изданиях этого типа книги:

1) Боже вѣчный и царю всякаго создания;
2) Вседержителю, Слово Отчее;
3) Господи Боже наш, аще что согрѣших;
4) Ангеле Христов, хранителю мой святый;
5) 12 кратких молитв свт. Иоанна Златоуста. Господи, в покаяние приими мя;
6) Да воскреснет Бог, и разыдутся врази его (молитва Кресту);
7) Благаго Царя благая Мати;
8) Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, ради честнѣйшия Матере твоея;
9) Окончание (традиционные гимны и краткие молитвы).

В таком составе чин издавался в Каноннике вплоть до издания 1672 г., а изменение традиции произошло начиная с упомянутого в начале статьи нового типа Канонника (М.: Печатный двор, 1679), когда в московских изданиях стали помещать молитвы «на сон грядущим», а также молитвы утренние в составе, заимствованном из сборника частной молитвы «Полуустав» (Киев, тип. Лавры, 1643), инициатором издания которого был митр. Киевский Петр (Могила).

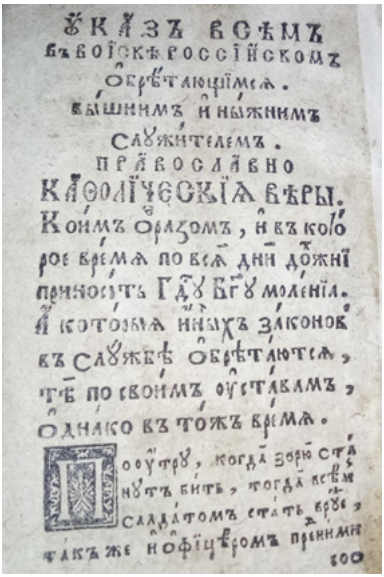
Касательно новых порядков в русском обществе при императоре Петре I и отношения последнего к молитве нужно отметить, что для армии и флота вместо традиционных молитв он повелел составить альтернативный чин, который был издан (в 1714 г.— для флота, в 1715 г.— для сухопутных войск) как особый Указ «всем в войске (флоте) Российском обретающимся. Вышним и нижним служителем, православныя кафолическия веры. Коим образом и в которое время по вся дни должно при-

носить Господу Богу моления»[37]. Таким образом, в российском обществе для всех православных, кто проходил воинское служение, личное молитвенное правило (пусть и совершаемое соборно) стало государственной обязанностью. Практически все издания данного устава военных молитв набраны гражданским шрифтом, однако одно из первых (вероятно, пробных) изданий имело церковнославянский набор, о чем свидетельствует личный экземпляр Петра I (см. илл. 9)[38].

Указ предусматривал взыскания за недолжное отношение к исполнению молитв: рядовым — телесные наказания, офицерам — выговоры и денежные штрафы. Чинопоследование совершалось в середине дня («пред полуднем»), то есть не было в строгом смысле аналогом утренних или вечерних молитв: утром и вечером, согласно указу, совершался иной, краткий чин молитв (молитва «на начало дела», «Отче наш» и «Богородице Дево радуйся»), но тоже соборно. Составлен чин молитвы по образцу часовой службы с некоторыми дополнениями из чина изобразительных: три «новоизбранных» псалма (избранные стихи из разных псалмов, отражающие военную тематику) и Пс. 130, четыре молитвы (две из светильничных молитв вечерни Служебника, «Многомилостиве и всемилостиве Боже мой» из утренних, молитва 6-го часа), тропари (для воскресного дня — блаженны Октоиха), зачала Апостола и Евангелия, Символ веры. Заключался чин молитв по образцу молебна великой ектенией и «новособранной» молитвой, в основу которой положены коленопреклонные молитвы (первая и третья) вечерни Пятидесятницы. В конце по литургийном возгласе: «И сподоби нас Владыко со дерзновением…» общим пением исполнялась молитва Господня «Отче наш». Составить чин воинских молитв, судя по сохранившимся письмам Петра I, император предписал в 1710 г. патриаршему местоблюстителю митр. Рязанскому Стефану (Яворскому), а при

[37] Подробнее об этом указе и чине молитв см.: *Кравецкий А. Г.* Гражданский шрифт в изданиях богослужебных текстов XVIII века: сборники молитв для матросов и солдат // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. 2021. №1. С. 186–204.

[38] Подробнее о нем см.: *Малахова И. В.* Молитвенник Петра I в фонде Российской государственной библиотеки: К истории поступления // Румянцевские чтения – 2022. Материалы Международной научно-практической конференции: в 2 ч. Ч. 2 / сост. Е. А. Иванова. Москва, 2022. С. 11–18.


ѸКАЗЪ ВСѢМЪ
ВЪ ВОЇСКѢ РОССІЙСКОМЪ
ОБРѢТАЮЩІМСѦ.
ВЫШНИМЪ И НЫЖНИМЪ
СЛУЖИТЕЛЕМЪ.
ПРАВОСЛАВНО
КАѲОЛІЧЕСКІѦ ВѢРЫ.
Коимъ образомъ, и въ кото
рое время по всѧ дни дожні
приносить Гдꙋ Бгꙋ моленіа.
А которыѧ иныхъ законов
въ службѣ обрѣтаютсѧ,
тѣ по своимъ оуставамъ,
однако въ тожъ времѧ.
Пооутрꙋ, когда зорю ста
нꙋтъ бить, тогда всѣм
салдатомъ стать врꙋ
такъ же и офіцѣромъ пренимн
600

Илл. 9: Титульный лист Указа «всѣмъ въ воїскѣ россїискомъ обрѣтающимсѧ»

недостатке времени у последнего перепоручил архим. Феофилакту (Лопатинскому), ректору Московской духовной академии[39].

ИТОГИ

Таким образом, мы видим, что возникновение самой идеи молитв перед сном в древнерусской книжности имело место во второй половине XII в. и нашло отражение в составе самого раннего из сохранившихся русских Часословов *(Q.n.I.57)*. Ряд молитв и связанных с ними текстов этого древнейшего этапа оказывается связанным с литургическим творчеством свт. Кирилла, епископа Туровского. Впрочем, новая традиция в виде «спальных молитв» рождается на Руси уже во второй половине XIV в. благодаря литургической деятельности свт. Алексия Московского и закрепляется в нашей книжности при его преемнике по Киевской и Московской митрополии

[39] *Кравецкий А. Г.* Гражданский шрифт… С. 188.

свт. Киприане. Развитие состава этих молитв отмечается на всем протяжении рукописной традиции: от сборников прп. Кирилла Белозерского до перехода в печатный вид при патр. Филарете (Псалтирь с восследованием. М., 1625). Значимым в истории «спальных молитв» является тот факт, что уже с начала XV в. можно указать сборники келейного правила, которые использовались мирянами. Вместе с изданием «спальных молитв» в составе Канонника на Московском печатном дворе (М., 1636; и последующие до 1672 г. включительно) указанные источники дают понять, что хотя традиция и родилась в монашеской среде, но широко использовалась во всем русском обществе, то есть стала нормой общенародного благочестия. Лишь во время книжной справы при патр. Иоакиме (Канонник. М., 1679) архаичная местная традиция была заменена на новую, из киевских книг: у молитв перед сном изменился состав, а также были добавлены молитвы утренние.

Преобразования русского общества при Петре I затронули и молитвенную практику. Подчеркнем, что император не отменял правило молитвы для армии и флота, но ввел новый воинский устав о молитве, для которого был разработан особый чин по образцу часовой службы. Этот важный пример позволяет наблюдать творческий подход к организации и составу молитвенного правила, что может быть прецедентом для поновления состава и пересмотра существующей традиции частных молитв в сторону как добавления новых текстов из рукописных источников, так и рассмотрения возможности альтернативных вариантов молитвенного правила перед сном, например на основании последования, восходящего к уставу свт. Кирилла Туровского.

ИСТОЧНИКИ

Библиотека литературы Древней Руси / ИРЛИ РАН; под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. Т. 1: XI–XII века. СПб.: Наука, 1997.

Домострой / изд. подг. В. В. Колесов, В. В. Рождественская. СПб.: Наука, 2007.

Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1998.

Канонник. Москва: Печатный двор, 1636.

Канонник. Москва: Печатный двор, 1672.

Канонник. Москва: Печатный двор, 1679.

Молитвы повседневные. Вильно: Тип. Свято-Духова братства, 1595.

Правило истинного живота христианского. Острог: Тип. кн. К. К. Острожского, 1598.

Псалтирь с восследованием. Венеция: Тип. Б. Вуковича, 1520.

Псалтирь с восследованием. Москва: Печатный двор, 1625.

Псалтирь с восследованием. Москва: Печатный двор, 1701.

РГБ. Отдел редких книг (Музей книги). Шифр: Н 56 (Инв. №7496). Указ всем в войске Российском обретающимся. Б. м. и г. (Нач. XVIII в.). 12°, 22+5 с.

РГБ. Собр. Е. Е. Егорова (Ф. 98). №452. Псалтирь с восследованием. XVI в. — *Егор. 452.*

РГБ. Собр. Московской духовной академии, основное (Ф. 173.I). №142. Псалтирь с восследованием. XVI в. — *МДА 142.*

РГБ. Собр. П. И. Севастьянова, слав. (Ф. 270.II). №6. Псалтирь с восследованием. Кон. XIV в.

РГБ. Собр. Синодальной библиотеки (Ф. 272). №243. Сборник келейных молитв. Посл. четв. XV в. — *Син.библ. 243.*

РГБ. Собр. Троице-Сергиевой лавры, основное (Ф. 304.I). №17. Часослов (Обиход церковный). Перв. четв. XV в. — *ТСЛ 17.*

РНБ. Основное собрание рукописных книг. Q.п.I.57. Часослов. Перв. пол. XIII в. — *Q.п.I.57.*

РНБ. Кирилло-Белозерское собр. №XV. Сборник богослужебный и аскетический. Нач. XV в. — *Кир.-Бел. XV.*

РНБ. Кирилло-Белозерское собр. №1/258. Псалтирь с восследованием. 1507 г. — *Кир.-Бел. 1/258.*

РНБ. Кирилло-Белозерское собр. №275/532. Часослов с дополнениями. Кон. XV – нач. XVI в. — Кир.-Бел. 275/532.

РНБ. Соловецкое собр. №802/912. Сборник богослужебный. 1460-е гг. — *Сол. 802/912.*

Ярославский музей-заповедник. Научная библиотека. №15481. Часослов. Втор. пол. XIII в. — *ЯМЗ 15481.*

ЛИТЕРАТУРА

Гусева А. А. Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации. М.: Индрик, 2010.

Далмат (Юдин), иером. Начальный этап бытования молитв утренних и вечерних по печатным источникам (1596–1622) // Богословский вестник. 2015. №3–4 (18–19). С. 289–346.

Далмат (Юдин), иером. История чина молитв перед сном по славянским источникам XIII–XIV вв. из собрания рукописей Синайского монастыря // Богословский вестник. 2018. №4 (31). С. 194–203.

Зёрнова А. С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках: Сводный каталог. М.: Гос. библиотека СССР им. Ленина, 1958.

Книга Белоруссии: 1517–1917: Сводный каталог / сост. Г. Я. Голенченко. Минск: Белорусская советская энциклопедия, 1986.

Козлов М., прот. Клир и мир. Книга о жизни современного прихода. М.: Изд. храма св. мч. Татьяны, 2007.

Кравецкий А. Г. Гражданский шрифт в изданиях богослужебных текстов XVIII века: сборники молитв для матросов и солдат // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. 2021. №1. С. 186–204.

Лихачёв Н. П. Разрядные дьяки XVI в.: опыт исторического исследования. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1888.

Малахова И. В. Молитвенник Петра I в фонде Российской государственной библиотеки: К истории поступления // Румянцевские чтения – 2022. Материалы Международной научно-практической конференции: в 2 ч. Ч. 2 / сост. Е. А. Иванова. Москва: РГБ, 2022. С. 11–18.

Турилов А. А. Древнерусские влияния на книжность южных славян // ПЭ. Т. 16. С. 162–171.

Prayers „for the Coming Sleep“ in the Russian Church: Pages of History According to Sources of the 13th–18th Centuries

Dalmat (Yudin), hieromonk
hD in Theology, Associate Professor at the Department
of Church-Practical Disciplines
at the Moscow Theological Academy
Sergiev Posad, Russian Federation
mon.dalmat@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-1560-0071

FOR CITATION: *Dalmat (Yudin), hieromonk.* Prayers „for the Coming Sleep“ in the Russian Church: Pages of History According to Sources of the 13th–18th Centuries // Bogoslov. 2024. № 1 (1). P. 171-193. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.26.26.011

ABSTRACT The history of prayers said before bedtime, which is traditional in the Russian Orthodox Church, has not been well studied to this day. This article explores several significant stages in the development of this tradition, from its initial form, as reflected in the oldest source, the Old Russian Book of Hours from the first half of the 13th century, to its consolidation in publications from the Moscow Printing House in the late 17th and early 18th centuries. Thanks to the influence of Metropolitan Alexey and Metropolitan Cyprian of Kyiv and All Russia in the second half of the 14th and early 15th centuries, this tradition gained widespread acceptance within the church.In addition to the composition of the prayers said before bedtime, attention is also paid to who uses them. Although the tradition originally originated from the monastic environment, from the stage of its general spread in the Russian church, it has also been used among the educated laity. This is evidenced by sources from the 15th and 16th centuries.

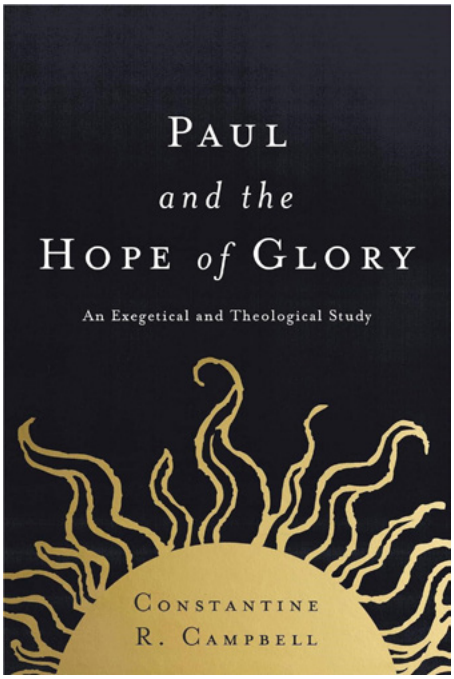
KEYWORDS: worship of the Russian Orthodox Church, cell rule, prayers before bedtime, Horologion, Kanonnik, Augmented Psalter

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ:

Campbell C. R. Paul and the Hope of Glory: An Exegetical and Theological Study

Grand Rapids: Zondervan Academic, 2020.
528 p. ISBN 9780310521204

Ковшов Михаил Всеволодович
доцент, кандидат богословия,
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии,
научный сотрудник Перервинской духовной семинарии
paul.quest@nextmail.ru
https://orcid.org/0000-0003-0656-1135



ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Ковшов М. В.* [Рецензия] // Богослов. 2024. № 1 (1). С. 194-201. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.21.65.012. — Рец. на: Campbell C. R. Paul and the Hope of Glory: An Exegetical and Theological Study. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2020. 528 p. ISBN 9780310521204.

CC BY-NC 4.0 лицензия

Книга «Павел и надежда славы: Экзегетическое и богословское исследование» представляет собой упражнение в новозаветном богословии, сфокусированное на эсхатологии апостола язычников. В монографии автор пытается дать всеобъемлющее изложение эсхатологии св. Павла в ее временной и пространственной составляющих, используя и развивая методологию своей более ранней книги «Павел и союз с Христом», опубликованной в 2012 году и удостоенной премии «Христианство сегодня» за 2014 год в номинации «Библейские исследования»[1]. Первый том задумывался Кэмпбеллом как самостоятельный проект, однако затем был им переосмыслен как первый в серии, включающей в себя оригинальную методологию. Последнюю Кэмпбелл объясняет в главе 1 рецензируемой книги и она может быть кратко изложена следующим образом: автор разбивает тему на множество подтем, и каждый отрывок, имеющий отношение к этой подтеме, получает экзегетическую обработку в последующих главах. Каждая подтема строится одинаково: непосредственный литературный контекст соответствующих отрывков приводится на греческом и английском языках, а затем следует отдельный блок, посвященный богословскому синтезу.

Объяснив свой метод, Кэмпбелл обращается в главе 2 к краткому изложению научных работ по Паулинской эсхатологии, уделяя внимание ключевым исследованиям и наиболее выдающимся авторам. В заключение он отмечает согласие большинства ученых в том, что эсхатология апостола язычников была характерно иудейской, чаще всего связанной с еврейской апокалиптикой, хотя нет никакого общего консенсуса по поводу того, в чем может заключаться эта связь, а также что вообще означает термин «апокалиптизм». С другой стороны, можно считать, что достигнут консенсус в понимании структуры эсхатологии св. Павла как во временном плане, с точки зрения

[1] https://www.amazon.com/Paul-Union-Christ-Exegetical-Theological/dp/0310329051

концепции «двух эпох»[2], так и пространственно, в виде двух царств.

Во второй части книги автор предлагает экзегезу соответствующих отрывков для каждой из выделенных им подтем Павловой эсхатологии: «Два века и два царства» (гл. 3), «Парусия» (гл. 4), «Последний день» (гл. 5), «Суд» (гл. 6), «Воскресение» (гл. 7), «Вечная жизнь» (гл. 8), «Божественное наследство» (гл. 9), «Новое творение» (гл. 10), «Израиль» (гл. 11), «Слава» (гл. 12) и «Надежда» (гл. 13). В этой части Кэмпбелл рассматривает вопрос о том, является ли апостол язычников апокалиптическим богословом. Хотя св. Павел писал послания, а не апокалипсисы, он использовал мистериальный язык, говорил о пришествии Сына Человеческого, придерживался эсхатологии двух эпох, верил в Господа Иисуса, получив от Него прямое откровение, и выражал сотериологию победы: смерть Христова уничтожила власть сил зла. В толковании на Кол. 2, 15 автор пишет: «Если под апокалипсисом мы понимаем, что нечто скрытое стало явным, то крест представляет собой высшее апокалиптическое событие, поскольку его видимость была противоположна его реальности. Он выглядел как поражение, но оказался победой Бога над Его врагами. Христос выглядел раздетым и опозоренным, но на самом деле были раздеты и опозорены бесовские силы. Момент унижения Христа был моментом триумфа Бога» (95–96).

Третья часть книги посвящена богословскому синтезу. В главе 14 «Христоцентричная эсхатология» автор фокусируется на «эсхатологической природе смерти, воскресения и вознесения Христа» и их значении для св. Павла (327). В главе 15 «Апокалиптическая эсхатология» Кэмпбелл утверждает, что богословие апостола язычников действительно апокалиптично, уточняя данный тезис применительно к современным научным тенденциям, что апокалиптизм св. Павла не отделен от Божьих заветных обетований (374). Вслед за этим, в главе 16 под

[2] Более подробно о концепции «двух веков» в богословии св. апостола Павла см. научно-исследовательский проект кафедр библеистики МДА и ПДС «Концепция «двух веков» в корпусе текстов апостола Павла»: https://elibrary.ru/knegkw ; https://elibrary.ru/item.asp?id=50176211 ; https://elibrary.ru/item.asp?id=44884154 ; https://elibrary.ru/item.asp?id=36291600 ; https://elibrary.ru/item.asp?id=30265798

названием «Грядущий век» автор указывает на содержащийся, с его точки зрения, в учении апостола язычников пробел: (а) будет ли всеобщее воскресение или только воскресение для тех, кто во Христе, и (б) о природе ада. В главе 17 «Настоящий век» Кэмпбелл обсуждает природу исполненной Духом Святым жизни в надежде, которая, по мнению св. Павла, должна характеризовать христиан в ожидании грядущей славы. Наконец, автор подводит итог своим выводам в заключительной 18-й главе.

Переходя к оценке рецензируемой монографии, хотелось бы начать с нескольких замечаний о методологии ее автора. Во-первых, к концу книги «Павел и надежда славы» можно легко заметить, как методология Кэмпбелла возникла из более раннего исследования, посвященного расшифровке богословия единства с Христом, учитывая такие постоянно повторяющиеся выражения, как εἰς Χριστόν, ἐν Χριστῷ, σὺν Χριστῷ и т.д. Во-вторых, несомненным плюсом монографии является то, что Кэмпбелл не делит послания апостола язычников на спорные и бесспорные, прото- и девтеропаулины и т.п. В этом смысле автор является приверженцем так называемого «канонического подхода» (Canonical approach), при котором, применительно к корпусу Паулинум, всем посланиям апостола язычников придается одинаковый вес и авторитет. В данном контексте объектом исследования Кэмпбелла является богословие «канонического Павла» в том виде, в каком оно было прочитано и воспринято в основанных им Церквах. У этого подхода есть определенные преимущества в сравнении с отрицательно-критическими подходами; например, он предлагает всеобъемлющее теологическое рассмотрение собрания Павловых посланий и вклада апостола язычников в Новый Завет. С другой стороны, при подобном подходе остается без ответа одна из вечных тем Паулинской эсхатологии, а именно: диахронический вопрос о том, развивалась ли и как именно развивалась эсхатология св. Павла на протяжении его жизни и богословского творчества. Решение данной проблемы нельзя назвать простым, поскольку оно затрагивает вопросы Павловой хронологии, а также точной взаимосвязи между посланиями апостола язычников и книгой Деяний святых апостолов. Кэмпбелл, однако, упреждает эти опасения, когда, например, утверждает, что такие письма,

как 1-е Фессалоникийцам, не следует читать как указание на ожидание апостолом язычников возвращения Христа при его жизни. С другой стороны, такие послания, как Ефесянам, по мнению автора, не следует понимать в контексте чрезмерно реализованной эсхатологии (Realized Eschatology).

Переходя к сути монографии Кэмпбелла, хотелось бы начать с общих замечаний о его экзегезе, учитывая при этом, насколько она обширна. Автор пытается дать такое прочтение св. Павла, которое, по его мнению, могло бы избежать теологических дискуссий, распространенных в систематических трактовках эсхатологии посланий апостола язычников. Например, Кэмпбеллу ясно, что из 1 Фес. 4, 13–5, 10 и 1 Кор. 15, 51–58 мы якобы не получаем ясного учения св. Павла о всеобщем воскресении или аде (см., например, стр. 113–116, 184–188, 201–203). С точки зрения Кэмпбелла, у нас якобы нет достаточных доказательств из сохранившихся писем апостола язычников, что он верил в воскресение неверующих во Христа и в традиционное представление об аде, хотя он и отмечает, что мы не можем утверждать о неверии в это св. Павла. Ключевым текстом для дискуссии об аде является 2 Фес. 1, 9 — отрывок, зачастую интерпретируемый как утверждение о том, что нечестивые будут испытывать вечную погибель вдали от (ἀπό) присутствия Господа. Кэмпбелл утверждает, что ἀπό следует понимать здесь инструментально, а это означает, что вечное уничтожение нечестивых происходит посредством присутствия Господа (стр. 159–160). Автор не считает это свидетельством, что св. Павел был аннигиляционистом, и не исключает традиционного взгляда апостола язычников на ад. Если св. Павел прямо не пишет об этом, то, по мнению Кэмпбелла, мы можем только предположить, что он, вероятно, верил в это, хотя и не писал об этом. Как пишет автор, «то, что Павел не упоминает „ад“ в привычных терминах, не означает, что он не верил в него… нет необходимости ставить Павла в противоречие с другими новозаветными авторитетами», например с Иисусом (397).

Аналогичная вечная эсхатологическая тема, которую зачастую приписывают апостолу язычников, — это тысячелетнее царство. Автор относится к этому вопросу примерно так же, как и к Воскресению и аду, хотя в данном случае и называет эту проблему «неактуальной» для св. Павла (стр. 455).

В действительности, лишь один текст в Библии ясно говорит о тысячелетнем царстве — это книга Откровения. В самом деле, при рассмотрении богословского труда по эсхатологии легко перескочить на дебаты о тысячелетнем царстве. Однако в рецензируемой монографии мы не найдем ничего о пред-, пост- или амилленаристских позициях, поскольку апостол язычников не упоминает о тысячелетнем царстве. Кэмпбелл скорее фокусируется на повсеместном акценте св. Павла на инаугурационной эсхатологии (Inaugurated Eschatology), идее о том, что блага будущего Царства были принесены в настоящее через смерть, Воскресение и Вознесение Господа Иисуса Христа.

В главе об Израиле (гл. 11) автор выступает против общепринятого толкования Рим. 11, 26 «весь Израиль спасется» как указания на спасение большинства этнических евреев в будущем, утверждая вместо этого, что оно относится только к верующему остатку (стр. 251–254). Затем автор интерпретирует «Израиль Божий» в Гал. 6, 16 как относящийся к верующим среди Израиля (стр. 254–255), в противоположность переопределению народа Божьего, включающего иудеев и язычников. С другой стороны, Кэмпбелл не согласен с предположением некоторых толкователей, что св. Павел был универсалистом, поскольку это утверждение попросту не соответствует доказательствам (стр. 405).

В целом рецензируемая монография представляет собой своего рода гибрид библейского комментария и систематического изложения теологии апостола язычников. В комментариях проводится достаточно подробная экзегеза, направленная на понимание смысла каждого конкретного отрывка. Авторский метод обеспечивает экзегезу каждого отрывка и в то же время группирует эти экзегетические выводы с аналогичными по тематике пассажами для богословского синтеза. Конечно, опасность такого подхода заключается в потере контекста каждого отдельного отрывка (Кэмпбелл осознает эту потенциальную слабость), но преимущества нового понимания благодаря свежей методологии перевешивают любую потенциальную опасность.

Давая итоговую оценку труду Кэмпбелла, необходимо отметить, что он производит двойственное впечатление. С одной стороны, автором проделана большая и сложная работа по экзегезе не только эсхатологии апостола язычников, но и всего

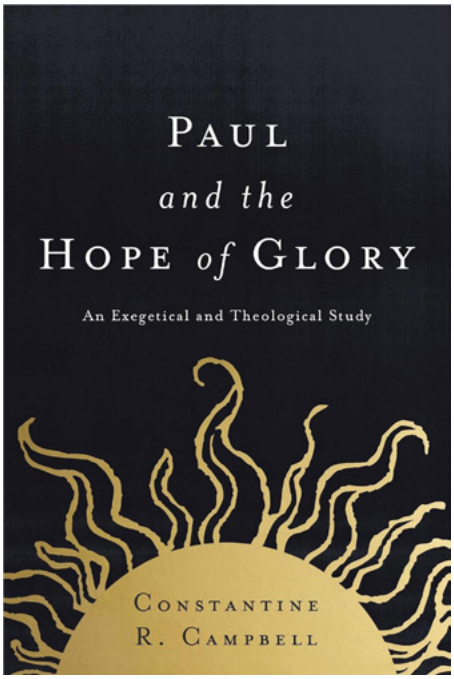
корпуса Паулинум в целом. В этой связи исследователи мысли и богословия апостола язычников вряд ли смогут обойти данный труд стороной. С другой, попытки автора абстрагироваться от Традиции и Предания для максимально «объективной» экзегезы приводят, на деле, только к тому, что он избирает одно из возможных толкований, ничуть не более обоснованное, чем другие и, таким образом, сам примыкает к определенной традиции и преданию. Скажем, хотя канонический подход Кэмпбелла и можно считать определенным плюсом в сравнении с радикальными библейскими критиками, в то же время он не вполне последователен и не доводит дело до конца, что было бы при включении в экзегезу Послания св. ап. Павла к Евреям. Очевидно, что далеко не все экзегетические выкладки автора будут приняты православными исследователями по этим и другим причинам. В рамках достаточно краткой рецензии неуместно начинать подробную и обстоятельную научную полемику, однако совершенно ясно, что она будет иметь место в исследовательских трудах православных паулинистов.

REVIEW OF:

Campbell C. R. Paul and the Hope of Glory: An Exegetical and Theological Study

Grand Rapids: Zondervan Academic, 2020.
528 p. ISBN 9780310521204

Kovshov Mikhail Vsevolodovich
PhD in Theology,
Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy, research fellow at the Perervinsky Theological Seminary
paul.quest@nextmail.ru
https://orcid.org/0000-0003-0656-1135



FOR CITATION: *Kovshov M. V.* [Review] // Bogoslov. 2024. № 1 (1). P. 194–201. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.21.65.012. — Rev. of: Campbell C. R. Paul and the Hope of Glory: An Exegetical and Theological Study. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2020. 528 p. ISBN 9780310521204. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.21.65.012

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ ПО ТЕОЛОГИИ №1(1) — 2024

БОГОСЛОВ

Литературный редактор, корректор — *О. А. Емельянова*
Макет и верстка — *С. В. Карташевская*

Адрес редакции: 141300, Московская область, город Сергиев Посад,
территория Троице-Сергиевой Лавры, Академкорпус, аудитория 011
E-mail: redactor.portala@gmail.com
Формат издания 132 × 210 мм

© АНО «Центр информационных технологий
Московской духовной академии Русской Православной Церкви»