

Русская Православная Церковь
Сретенская духовная
семинария

СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 6



Научные труды
преподавателей СДС

Сретенский ставропигиальный монастырь
Москва, 2015

УДК 271.22(470+571)
ББК 86.372
С 75

Под общей редакцией
Ректора Сретенской духовной семинарии
Епископа Егорьевского Тихона

Редакторы выпуска:
Протоиерей Николай Скурат
Иеромонах Иоанн (Лудищев)

Сборник научных трудов преподавателей
Сретенской духовной семинарии
печатается при поддержке
Благотворительного фонда Святителя Василия Великого

©Сретенская духовная семинария, составление, 2015
©Оформление: Издательство Сретенского монастыря, 2015
©Текст: авторы статей, 2015

ISBN 978-5-7533-1267-9

Подготовлен по решению Ученого Совета 2015

СОДЕРЖАНИЕ

1. БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА, ПАТРОЛОГИЯ

Жила Стефан, прот.

Христорологический гимн святого апостола Павла (Флп. 2:6–11)

9

Святитель Феодит Филadelphийский

Слова о трезвении (III–VI).

Перевод и комментарий профессора Сидорова А.И.

24

Василик Владимир, диакон, доцент

«Гелианд». Пролог. Явление Архангела Гавриила Захарии

50

«Гелианд»

Перевод доцента диакона Владимира Василика

57

2. АГИОГРАФИЯ

Гвоздецкая Н.Ю., профессор

Истоки почитания святителя Николая Мирликийского

в средневековой Англии:

исторический и литературный контекст

65

Доброцветов П.К.

Преподобный Иринарх Затворник (1548–1616): жизнь, подвиг, участие в судьбах России в эпоху Смутного времени и дальнейшее церковное почитание. К 400-летию со дня

кончины

81

3. ЛИТУРГИКА

*Желтов Михаил, иерей, доцент,
заведующий кафедрой Литургики*

Чин архиерейской литургии в Русской Церкви
в середине XVI века:
свидетельство Великих Миней-Четьих свт. Макария,
митрополита Московского
141

4. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

Силуан (Никитин), иеромонах
Распространение христианства на территории Финляндии:
православная и католическая миссии
181

*Иеромонах Иоанн (Лудищев),
проректор Сретенской духовной семинарии*
Архивные материалы о приходе и общине
Сретенского монастыря в 1925 году
228

*Скурат Николай, протоиерей,
секретарь Ученого Совета СДС,
заведующий кафедрой Богословских дисциплин*
О попытках закрытия московской Илие-Обыденской церкви
в 1931–1932 гг. (по архивным материалам)
250

5. ФИЛОСОФИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

*Задорнов Александр, протоиерей,
заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин*

Поиск «религиозного минимума»
в социальной антропологии XIX–XX вв.

285

*Стародубцев О.В., доцент,
заведующий кафедрой Церковной истории*

О влиянии преобразований Петра I на церковную архитектуру:
новации и преемственность

300

Шахов М.О., профессор

Объединения религиозного характера в современной Франции

319

6. СЛОВЕСНОСТЬ

Белов А.М.

Notae prosodiacaе:

об ударении в греческом тематическом аористе

397

Малинаускене Н.К., доцент

Редкие формы заимствований из греческого языка

(продолжение):

Философумена/философумены, теологумен/ теологумен,
трагодумен/трагодумены, мифологумены, окказионализмы
филологумен, психологумен

406

Малинаускене Н.К., доцент

Краткий этимологический словарь русской церковной лексики
греческого происхождения (проект)

428

Ужанков А.Н., профессор

К вопросу об авторе и месте создания «Слова о полку Игореве»

450

Ужанков А.Н., профессор

Заметки к истории открытия «Слова о полку Игореве» в конце
XVIII века

474

Маршова А.И., профессор

заведующая кафедрой Древних и новых языков

Тезаурусное описание церковнославянской лексики:
материалы к словарю

517

Шмелев А.А., профессор

Мир и смирение в русской языковой картине мира

532

Родина М.А.

«За Непрядвой лебеди кричали»: образ Куликова поля
в публицистике В.Г. Распутина

550

Положение

об исследовательских работах,

представляемых

для публикации в ежегодном

периодическом издании

Сретенской Духовной Семинарии (СДС)

«Сретенский сборник: научные труды

преподавателей СДС»

560

Содержание выпусков №№ 1–5 «Сретенского сборника»

566



БОГОСЛОВИЕ
БИБЛЕИСТИКА
ПАТРОЛОГИЯ



Протоиерей Стефан Жила

ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ ГИМН СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА (ФЛП. 2:6–11)

Святой апостол Павел в своих посланиях часто касается христологических вопросов, в частности вопросов Божественной и человеческой природы Христа. Этому вопросу посвящен отрывок послания святого апостола Павла к Филиппийцам 2:6–11, так называемый христологический гимн. Данная статья является продолжением рассмотрения автором христологической тематики в посланиях святого апостола Павла¹. Систематизируется экзегетический материал фрагмента Послания святого апостола Павла к Филиппийцам 2:6–11 с привлечением святоотеческих толкований и современных исследований. Рассматривается проблема идентификации отрывка послания в качестве древнехристианского гимна. На основании оригинального текста Послания и святоотеческой экзегезы автор статьи анализирует особенности употребления греческих христологических терминов (*σχήμα, μορφή, εἰκών*), а также показывает связь употребления имени Божия (тетраграммы *ΥΝΩΗ*) в Ветхом Завете с новозаветным Господь (*Κύριος*). Новизна работы состоит в попытке систематизации материала по данной тематике.

В новозаветных писаниях, в частности в посланиях апостола Павла, приводятся гимны, составленные

¹ См.: *Жила Стефан, прот.* Христология Послания апостола Павла к Колоссянам (1:14–20; 2:8–15) // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Выпуск 4 / Сретенская духовная семинария / Под. общ. ред. архим. Тихона (Шевкунова); ред. прот. Н.Скурат, иером. Иоанн (Лудищев). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С. 61–84.

в первохристианских общинах и употреблявшиеся на литургических собраниях¹. Тексты гимнов имели глубокое догматическое содержание, в них отражались основы христологического учения: вера в предвечное бытие Господа Иисуса Христа и важнейшие события Его искупительного подвига — воплощение, крестные страдания, смерть, воскресение и вознесение. Таковыми являются гимн о величии Христа (Кол. 1:15–20; Евр. 1:1–4), апостольское исповедание веры (1 Тим. 3:16), а также приводимый в Послании к Филиппийцам христологический гимн (2:6–11). В нем есть все признаки библейской поэзии: поэтическая ритмика, параллелизм, аллюзии на ветхозаветные события. Существует мнение, что ветхозаветным архетипом гимна Флп. 2:6–11 являются гимны пророка Исаии (Ис. 42:1–4; 50:4–11; 52:13–15)². Не исключено, что этот гимн составлен самим Апостолом³. Встречаются мнения исследователей гимнографии Священного Писания, что гимн был написан не апостолом Павлом, а является поздней интерполяцией. Но эта теория не встретила серьезной поддержки современных исследователей⁴. Английский ученый Дональд Гатри считает, что «теория интерполяции не заслуживает особого внимания, так как она не имеет рукописных подтверждений, и нельзя найти соответствующей ситуации, которая бы могла объяснить

1 Известно свидетельство римского наместника Плиния Младшего об употреблении гимнов первохристианами Малой Азии. Христиане воспевали на своих литургических собраниях «хвалу Христу, словно Богу». Покорны Петр, Геккель Ульрих. Введение в Новый Завет. М.: Изд-во ББИ, 2012. С. 167.

2 *Лаврентьев, А. В.* Гимны в посланиях апостола Павла // Альфа и Омега. 2010. № 2. С. 39–48.

3 *Сорокин А.*, прот. Христос и Церковь в Новом Завете. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2006. С. 117.

4 *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М.: Изд-во Русский путь, 2006. С. 202–203.

включение столь большого раздела после опубликования»¹. Версию, что эти места могут являть собою раннехристианские гимны, которые святой Павел цитировал, вплетая их в свои богословские рассуждения, косвенно подтверждает сам Апостол в Послании к Ефессянам 5:19: «...назидая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными». А также в Первом послании к Коринфянам 14, 15, 26: «...Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование, — все сие да будет к назиданию».

Разбираемый нами отрывок Флп. 2:6–11 всегда привлекал толкователей Священного Писания для решения основного христологического вопроса: кто же был Иисус из Назарета — Бог или человек, Сын Божий или сын человеческий? Вокруг этого вопроса «ломали копья» еретики всех мастей, начиная от гностиков, монофизитов, ариан, несториан, монофелитов (евтихиан), и др. святые отцы и учителя Церкви, разоблачая еретиков в вопросе о личности и природе Христа Спасителя, ссылались непременно и на христологический гимн Флп. 2:6–11. Несмотря на множество толкований и комментариев на данный текст, и в настоящее время существует интерес к экзегетическому анализу для углубленного изучения христологии апостола Павла. В капитальном труде протоиерея А. Сорокина «Христос и Церковь в Новом Завете» на основании достижений современной библеистики конспективно даны главные герменевтические идеи отрывка Флп. 2:6–11 как употреблявшегося в первохристианских общинах литургического гимна². В данной статье дается более подробный экзегетический анализ данного гимна.

¹ Гатри Д. Введение в Новый Завет. СПб., 1996. С. 412.

² Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2006. С. 117, 249.

По содержанию и смыслу гимн распадается на две части:

1. Божественное достоинство Христа в вечности и самоуничужение Его в рождении, служении и послушании даже до смерти (2:6–8).

2. Превознесение Христа во славу по воскресении и поклонение Ему всей твари (2:9–11).

Желая преподать верующим пример величайшего смирения Христа и расположить их к подражанию Ему, апостол Павел противопоставляет Божественное достоинство Христа в Его предвечном бытии, с одной стороны, и уничижение и смиренномудрие Его в воплощении и крестных страданиях — с другой: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (2:6–8).

БОЖЕСТВЕННОЕ ДОСТОИНСТВО И КЕНОЗИС ХРИСТА

Исходя из контекста первой части гимна (Флп. 2:6–7) видно, что Апостол в словах «Он, будучи образом Божиим» (*Иже во образе Божии сый* — ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, лат. in forma Dei esset), утверждает мысль о предвечном бытии Христа и о Его равенстве с Богом. Об этом говорит употребленный Апостолом термин μορφῇ (вид, образ, наружность, лат. forma). По отношению к Богу как Первообразу, абсолютно беспредельному, ни в каких образах не представимому, μορφῇ может означать только сущность Божества, причем, постоянная, никогда неизменяемая, сама себе равная. Также и μορφῇ всякого человека является его человеческая природа, раз и навсегда ему данная, хотя внешний образ (εἰκὼν, σχῆμα) ее постоянно меняется — младенец, ребенок, старик¹.

¹ Баркли Уильям. Толкование Посланий к Филиппийцам, Колоссянам

Наименование Христа образом Божиим в Флп. 2:6 близко библейскому повествованию о сотворении человека по образу Божию: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1:26–27, 5:1, 9:6). Здесь «по образу Божию» (κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ) употреблено синонимичное εἰκών — образ, изображение, подобие, статуя, мысленный образ, лат. *imago*). Образ Божий в человеке относится к его внутренней, духовной природе и то в относительной, несовершенной степени. Он не указывает на равенство и постоянство природы образа относительно Первообраза. Христианская догматика утверждает как непреложную истину изменение природы человека после его грехопадения — из бессмертного он стал смертным.

Другой пример именованя Христа образом Бога дан в Кол. 1:15: «Который есть образ Бога невидимого» — ὃς ἐστὶν εἰκών τοῦ θεοῦ. Здесь также εἰκών нельзя понимать буквально, иначе или Христос должен быть невидим, или Божественная природа в Нем должна быть видимой, что нелогично и недопустимо. Следовательно, εἰκών указывает на то, что Сын Божий есть также Бог, но «Который в Нем мысленно видится»¹. В полноте и совершенной степени Богообразность человека пребывает только в Сыне Божием, ибо «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9). Это и подчеркивает Апостол говоря о Христе: «будучи образом Божиим — ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων иже во образе Божии сый», а не «бывший» или «был».

Сознание Христом Своей Божественности подтверждается многими примерами. Так, Господь говорит о Себе: «Видевший Меня видел Отца... Я в Отце и Отец во Мне... верьте Мне, что Я в Отце, и Отец во Мне; а если не так, то верьте Мне по самим делам» (Ин. 14:9–11). И в другом месте Господь

и Фессалоникийцам. С. 34.

¹ Свт. Феофан (Говоров), *Затворник Вышенский*. Толкование посланий апостола Павла к Колоссянам и Филиппийцам. С. 66.

говорит: «истинно, истинно говорю вам: прежде нежели Авраам был Я есмь» (Ин. 8:58), что означает вечное, неизменное, самобытное бытие Сына Божия. Сама мысль о предсуществовании Христа подтверждает Его Божественность. Такое именование Бог прилагает к Себе, когда говорит о Себе: «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14), что значит самобытный, абсолютно ни от чего не зависящий. Слово *ὑπάρχων* в Флп. 2:6 именно и означает, что Христос, как образ Божий, пребывает в Первообразе, то есть в Боге, вечно, не слитно, нераздельно и неизменно.

Апостол Павел неоднократно называет Христа «образом Божиим», но различными словами. В Евр. 1:3 называет Его «образом ипостаси» Бога — *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* — (*χαρακτήρ* — оттиск, отпечаток и *ὑπόστασις* — сущность). В Кол. 1:15 называет Сына Божия «образом Бога невидимого» — *εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἄοράτου*. Так, русское «образ», употребляемое для перевода греческих терминов *μορφή*, *εἰκὼν*, *χαρακτήρ*, *σχῆμα*, не дает вербального ответа на вопрос: что подразумевается под этим термином — внешний образ, вид, подобие или сущность. Только исходя из контекста всей первой части христологического гимна, а еще шире — из всего Священного Писания следует, что в выражении *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* под образом понимается сущность Бога. Так и Отцы Церкви во всех, употребленных апостолом Павлом терминах, относящихся ко Христу и переведенных как «образ Божий», разумеют сущность Бога. «Когда Он жил среди людей, Он являлся Богом и в словах, и в делах. Ибо форма Бога ничем от Бога не отличается. В самом деле, Он потому зовется формой и образом Бога, чтобы дать понять, что Он Сам, хотя и различим с Богом Отцом, является всем тем, чем является Бог... Что такое форма Бога, как не явленные свидетельства Его Божественности — воскресение мертвых, возвращение слуха глухим, очищение прокаженных и прочее?»¹.

¹ *Амвросиаст*. На Послание к Филиппийцам. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Т. 8. С. 267.

Сознавая Свое равенство с Богом, естественно, Христос в Своем сознании *«не почитал хищением»* (присвоением чужого) *«быть равным Богу»*. Он и не восхитился к Божеству, подобно языческим мистикам в экстазе, но был истинный Бог по существу. Здесь апостол Павел явно имеет в виду историю сотворения человека *«по образу Божию»* (Быт. 1:27) и желание Адама восхититься до Божественного подобия путем хищения — вкушением запрещенного плода (Быт. 3:6). Апостол неоднократно обращается к истории ветхозаветного Адама, противопоставляя ему Христа, нового Адама, Который послушанием Богу Отцу до смерти крестной совершает спасение человеческого рода.

Но, сознавая Себя равным Богу и будучи Им по существу, Христос Сам Себя добровольно *«уничжил»* (ἐκένωσε — умалил, истощил, опустошил), то есть в воплощении явился во образе смиренного человека, лишенного славы и величия. Отсюда происходит термин «кенозис» — уничтожение Бога, открывшееся в Боговоплощении, а еще больше в крестной смерти Христа. *«Опустошил, Свое с Себя сложил, совлекись видимой славы и величия, свойственных Божеству и Ему, яко Богу, принадлежащих»*¹. Блж. Феодорит слово «уничжил» понимает как «сокрыл» славу Своего Божества, избрал крайнее смирение². Вершина послушания воле Небесного Отца и смиренномудрия и предельное уничтожение проявились в крестных страданиях и смерти Христа (Флп. 2:8).

Уничжение относится не к Божественной, неизменной, но к человеческой природе и к Богочеловеческой личности Христа. Именно в воплощении превечного Слова, когда *«Слово стало плотью»* (Ин. 1:14), Христос явился не во славе, какою имел

1 *Свт. Феодан (Говоров), Затворник Вышенский. Толкования Посланий апостола Павла к Колоссянам и Филиппийцам. С. 469.*

2 *Блж. Феодорит Кирский. Толкования на послания святого Павла. С. 65.*

предвечно, но «принял образ раба» (μορφή δούλου λαβών). «Образ раба» обозначает принятие не одной только формы рабской, но естества человеческого, в рабском состоянии находящегося. Речь здесь идет о принятии Сыном Божиим плоти человека, что для Него является самоуничижением, истощением славы Божества, — отказом от всемогущества, всеведения, вечности. Употребление в обоих случаях: «образ Божий» и «образ раба» слова μορφή только подтверждает, что первообразом для обоих образов является сущность, природа, причем, постоянная и неизменная. Святитель Григорий Нисский пишет: «Как Пришедший в образе раба вообразился в сущности раба, приняв на Себя не один только образ, не связанный с сущностью, но и сущность, образом подразумеваемую, так и Павел, сказавший, что Он был образом Божиим, на сущность указал посредством образа»¹. Также и блж. Феодорит Кирский, возражая против монофизитов, говорит: «Если некоторые скажут, что образ Бога не есть сущность Бога, то мы спросим их: что понимают они под образом раба? Конечно, они не станут, подобно Маркиону, Валентину и Мани, отрицать восприятие плоти Богом. Поэтому если образ раба есть сущность раба, то и образ Бога есть сущность Бога»².

Подчеркивая мысль о Боговоплощении в стихе 2:7, святитель Иоанн Златоуст говорит: «Что значат слова: “Зрак раба приим”? То говорит, что Он сделался человеком. Следовательно: “и во образе Божии сый” значит: был Бог. Ибо и там и здесь стоит одно и то же слово: образ (μορφή). Если истинно первое, то и последнее. Быть во образе раба значит быть человеком по естеству, и быть “во образе Божии” — значит быть Богом по естеству»³.

1 *Свт. Григорий Нисский*. Против Евномия. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. С. 267.

2 *Блж. Феодорит Кирский*. Толкования на послания святого Павла. С. 268.

3 *Свт. Феодан (Говоров), Затворник Вышенский*. Указанное сочинение. С. 466.

Говоря о Божестве Христа, Апостол выражается так: «*во образе Божиим сый*», то есть сущий, всегда пребывающий; а когда говорит о человечестве Его, то употребляет слова: «*принял*», то есть стал чем раньше не был. Итак, Апостол не дает повода ни смешивать, ни разделять Божество и человечество, но утверждает их единство в воплотившемся Сыне Божиим Иисусе Христе. «О Нем говорится, что Он уничижил Себя, а именно тем, что принял форму раба, не утратив формы Бога. Ведь та природа, в которой Он равен Отцу формой Бога, остается неизменной, когда Он принимает нашу изменчивую природу, через которую Он родился от Девы»¹.

«*Сделавшись подобным человекам*», то есть Христос в добровольным умалении славы Своего Божества, принявши природу человеческую, какую имел Адам до грехопадения, был не во всем тождественным людям, ибо у Него не было первородного греха, и во плоти Он оставался Сыном Божиим. Также и в Рим. 8:3 Апостол говорит, что Христос был «*в подобии плоти греховной*». Здесь также усматривается параллель с ветхозаветным Адамом, который, будучи образом Божиим по творению, должен был личным усилием, подвигом жизни по заповедям Божиим, достигать уподобления Богу (Быт. 1:26; 5:1). Также и именование Мессии рабом Адонаи, Который в будущем выисится — известный ветхозаветный образ (Ис. 52:13).

«*И по виду став как человек*» в том смысле, что по внешнему виду (*σχήμα* — внешний вид, образ, форма), по привычкам, жестам, речи, действиям, одежде Христос всеми воспринимался как обыкновенный человек². Божественная слава Мессии была сокрыта от людей и проявлялась лишь в творимых Им чудесах. Особенно проявилась и открылась во вне Божественная слава Его в преображении на Фаворе (Мф. 17:1–8).

¹ Блж. Августин, епископ Иппонский. Против Фавста. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. С. 271.

² Лопухин А.П. Толковая Библия. Т. 11. С. 288.

«Смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:8), — высшее смирение Христа проявилось в послушании Богу Отцу в Его крестной смерти. Христос смирил Себя не так, как раб исполняет все, повеленное ему, но добровольно, быв послушен, как сын. Послушлив же был Господь не злобе человеческой, не проискам иудеев, ни искушениям злой силы, ни року или судьбе Своей, но исключительно воле Отца Своего Небесного. Наиболее это проявилось в Гефсиманском борении, когда из уст Спасителя слышались слова: «*Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты*» (Мф. 26:39).

Смерть есть результат греха, ибо грех вошел в мир в преслушании Адама, и грехом вошла смерть, и смерть перешла во всех человеков (Рим. 5:12; Быт. 2:17). Только безгрешный Христос принимает смерть не как неизбежность, но по послушанию Отцу (Ис. 52:12). Он «*уничжил Себя Самого*», «*смирил Себя*», согласно Писанию, «*приняв образ раба*», то есть став как мы, чтобы мы стали как Он, преображаемые благодатью в совершенное Его подобие посредством действия Духа», — замечает святитель Кирилл Александрийский¹.

ПРЕВОЗНЕСЕНИЕ ХРИСТА ВО СЛАВУ (2:9–11)

Во второй части гимна изображается восхождение Христа во славу. За исполнение воли Божией, за беспредельное послушание Богу и «*Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца*» (Флп. 2:9–11)². Смысл

1 Свт. Кирилл Александрийский. Праздничные послания. Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. С. 277.

2 Этой великой тайне воплощения, смиренномудрия и прославления человеческой природы во Христе послужила Пресвятая Дева Мария

этого отрывка состоит в том, что Бог Отец за величайшее смирение Сына Своего в воплощении, в принятии Им человеческой природы, в смиренном крестоношении даже до смерти крестной воздал Ему величием, превознес Его как человека до величайшей славы — славы Божества. Личность Сына Божия превозносится и в Его человечестве, или иначе: человечество превозносится в Нем — в воскресении, в обожении, в вознесении, в седении одесную Бога. «Смирением Своим Христос не только не утратил того, что имел, как Бог, но восприял сие и как человек»¹.

В описании восхождения Христа во славу также усматривается много параллелей из Книги пророка Исаии в изображении страждущего Мессии (Ис. 53:2–10), а затем и прославление Его (Ис. 52:13; 45:23; Пс. 109:1).

Второй момент превознесения воплотившегося Сына Божия после Его самоуничужения — это дарование имени, присущего Ему как Богу искони, а теперь и как человеку. Как Бог, Он имел имя, которое не отошло от Него через воплощение и Крест, но теперь оно даруется Ему и как человеку. Какое же это имя? Оно «*выше всякого имени*», ибо это имя Богочеловека, Сына Божия, Бога. Так именовался Он прежде сложения мира. Он унаследовал имя превыше ангельского, «*Ибо кому когда из Ангелов сказал Бог: “Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя”?*» И еще: «*Я буду Ему Отцом, и Он будет Мне Сыном*» (Пс. 2:7; 2 Цар. 7:14; Евр. 1:5).

По воплощении Христа Ему дается имя Иисус, предсказанное Ангелом (Мф. 1:21) и Архангелом Гавриилом

Своим смирением, разделив унижение и славу Своего Сына. В ней в высшей степени были те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (2:5). По этой причине стихи 6–11 из второй главы Послания читаются на Апостольском чтении в Богородичные праздники — Рождества, Успения, Покрова Пресвятой Богородицы и Ее икон.

¹ *Блж. Феодорит Кирский, свт. Феофан (Затворник)*. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. С. 466.

с прибавлением, что Он наречется Сыном Всевышнего (Лк. 1:31–32). Сам Всевышний на вопрос Моисея о имени Говорившего с ним, ответил: «*Я есмь Сущий*» (Исх. 3:14). На еврейском языке слово «Сущий» выражается тетраграммой, которая латинскими буквами передается как YHWH (ЙГВГ — в русской транскрипции) и читалось как Ягве, Яхве или Иегова. Для древнееврейского сознания это священное имя было более чем просто имя, ибо давало возможность не только именовать Бога, но через произнесение Его имени пребывать в Божьем присутствии¹. Имя Божие было у евреев окружено величайшим почитанием и благоговением. Его даже не смели произносить вслух, и при громком чтении заменяли другим именем — Адонаи, что значит «Господь мой». Это привело к тому, что при переводе еврейской Библии на греческий язык (Септуагинта) чаще всего, где в еврейском тексте стоит эта священная тетраграмма (например, Исх. 3:14, Втор. 5:6), в греческом стоит не *ὁ ὢν* — Сущий, а *Κύριος*, означающее Господь, Господин². Это слово употребляли евангелисты и древние христиане для передачи священного имени как Бога, так и Сына Божия. Евангелист Лука на всем протяжении своего Евангелия наравне с именем Иисус употребляет имя Господь, в то время как другие евангелисты предпочтительно называют Христа именем Иисус. Но и имя Иисус *Ἰησοῦς* (Ieshua) — «Спаситель» содержит в себе смысл священной тетраграммы со значением «Господь спасает». Таким образом, имена Иисус, Господь, Яхве в приложении к воплотившемуся Сыну Божию и есть то дарованное Богом Отцом Имя, пред которым и должно поклоняться «*всякое колено небесных, земных и преисподних*» (2:10), то есть весь мир: и ангелы, и люди, и демоны, и праведники, и грешники. Это имя,

1 *Свт. Феофан (Быстров), епископ Полтавский, Новый Затворник.* Тетраграмма или ветхозаветное Божественное Имя. СПб. 1905. С. 7–10.

2 *Сорокин А., прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. С. 45–47.

произносимое в молитве с верою, преклоняет на милость Бога, Который творит великие чудеса (Мк. 16:17), совершает наше спасение (Деян. 4:12; Иоил. 2:32).

Это имя стало основой самой краткой и самой сильной покаянной молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного» (молитва Иисусова). Всякий язык исповедует имя Иисуса Христа «*в славу Бога Отца*» (2:11), то есть признает, что Иисус Христос есть Господь в равной славе с Богом Отцом.

На апофатичность дарованного Богом Христу имени указывает свт. Григорий Нисский: «Единственное имя, подобающее Богу, — это то, что Он — превыше всякого имени. Он превосходит всякое движение мысли и ускользает от формального определения, что для людей есть знак Его непередаваемого величия»¹.

Из этой богословской части Послания филиппийцы должны были сделать вывод, что если Иисус Христос, будучи Богом, умалил себя до того, что стал человеком, во всем подобным им, кроме греха, смирил Себя до того, что был распят и умер на Кресте за их грехи, то и в них должна быть такая же безграничная готовность ко всякому унижению ради Христа. И если Христос отказался от принадлежащей Ему по природе славы, то тем более филиппийцы не только не должны присваивать себе не принадлежащей им славы, но, ради спасения, по примеру Христа, еще отказываться и от того, что им принадлежит. В Послании к Колоссянам эта тема выражена в 1:24, где Апостол говорит о радости восполнения страдания за братьев по вере, то есть за Церковь.

Своим послушанием Богу и самоуничижением Господь исправил грех Адама, который, будучи образом Божиим (Быт. 1:27), возжелал, искушаемый сатаной, быть равным

¹ Свт. Григорий Нисский. Против Евномия. Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. С. 280.

Богу путем «хищения», нарушением заповеди Божией через вкушение запрещенного плода (Быт. 3:5). В результате он не только не достиг Божеского величия и славы, но потерял и ту славу, которую имел до грехопадения, став одним из земнородных. Христологический гимн в Флп. 2:6–11, таким образом, изображает домостроительство нашего спасения во Христе Иисусе, Который, будучи богат, обнищал ради нас, чтобы мы обогатились Его нищетою (2 Кор. 8:9).

ИСТОЧНИКИ

1. Библия. Синодальный перевод. М.: Издательство Московской Патриархии. 2011. 1380 с.
2. Septuaginta. Издательство: Deutsche Bibelgesellschaft. 2004. 942 с.
3. Novum Testamentum Graece. Nestle-Aland. М.: Библия для всех. 2010. 810 с.
4. *Блж. Феодорит Кирский*. Толкование на четырнадцать посланий святого апостола Павла // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 7. М. 1861. 752 с.
5. *Свт. Феофан (Быстров), епископ Полтавский, Новый Затворник*. Тетраграмма или ветхозаветное Божественное Имя. СПб. 1905. 258 с.
6. *Свт. Феофан (Говоров), Затворник Вышенский*. Толкование посланий апостола Павла к Колоссянам и Филиппийцам. М.: Правило веры, 2005. 611 с.
7. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том VIII: Послания к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам. Тверь: Герменевтика, 2006. 480 с.

ЛИТЕРАТУРА

8. *Баркли Уильям*. Толкование Посланий к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам, Фессалоникийцам. Издательство: Всемирный союз баптистов. 1986. 222 с.
9. *Гатри Д.* Введение в Новый Завет. СПб.: Библия для всех, 2005. 800 с.

10. *Каравидопулус И.* Введение в Новый Завет / Пер. Максим Михайлов. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2009. 366 с.
11. *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М.: Русский путь, 2006. 573 с.
12. *Лаврентьев А. В.* Гимны в посланиях апостола Павла // Альфа и Омега. 2010. N 2. С. 39–48.
13. *Покорны Петр, Гексель Ульрих.* Введение в Новый Завет / Пер. В. Витковский. М.: Изд-во ББИ, 2012. 798 с.
14. *Сорокин Александр, прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Киев. 2003. 646 с.
15. *Его же.* Христос и Церковь в Новом Завете. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2006. 646 с.

*Святитель Серафим
Филадельфийский*

СЛОВА О ТРЕЗВЕНИИ (III–VI)

ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ
ПРОФЕССОРА А.И. СИДОРОВА

До конца XX века творения святителя Феолипта Филадельфийского (ок. 1250–1322), учителя свт. Григория Паламы, были практически неизвестны: только один трактат (по плохой рукописи) был издан в греческом «Добротолюбии» (и, соответственно, переведен прп. Паисием Величковским и свт. Феофаном Затворником). Только в самом конце XX в. два ученых: Р.Синкевич и И.Григорулос практически одновременно издали найденные творения святителя, среди которых центральное место занимают аскетические сочинения (числом 23). Начиная с 2000 г. нами осуществляется перевод этих сочинений, ранее не известных русскому православному читателю. В настоящее время после «Посланий», «Оглашений», «Увещаний» и «Монашеских установлений» издается перевод и комментарии «III–VI слова о трезвении». Перевод «Первого слова о трезвении» был опубликован в сборнике: Московская Православная Духовная Академия. Материалы кафедры богословия. 2010–2011. Сергиев Посад, 2011. С. 285–313. Перевод «Второго слова о трезвении» был опубликован в издании: Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Выпуск 5. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. С. 51–98.

СЛОВО III ЕГО ЖЕ [СЛОВО] ОБ ИСИХИИ И МОЛИТВЕ

(MD 6)

1. Ремесленник, садясь за дело свое, отстраняется от всякой другой заботы, все попечение и усердие свое направляя на труд, а также устраняя лень усердием, а неумение — старанием. Поскольку в мысли своей он узревает награду за труд, а в сердце воображает прибыль, [ожидающую его], то пренебрегает [потребными для сего] усилиями и пищей.

2. И монах, желающий напитать свою душу, всегда имеет рукоделие, ибо боится праздности и вытекающего отсюда отсутствия пищи, согласно апостольской заповеди: «Праздный да не ест»¹. Ибо как праздный [и не работающий] руками жаждет еды — по словам: «в похотех есть всяк праздный» (Притч.13:4) — но не имеет ее, а испытывает голод вследствие отсутствия самого необходимого, так и тот, кто не радеет

¹ Свободная цитата из 2 Фес. 3:10. Как сообщает свт. Афанасий в «Житии преподобного Антония», этот отец монашества «работал собственными своими руками, слыша, что праздный *ниже да яст* (2 Сол. 3,10), и иное издерживая на хлеб себе, иное же на нуждающихся» (*Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. III. М., 1994. С. 181). Труд (или *рукоделие*), неразрывно сочетаемый, естественно, с молитвой, был непременным условием бытия иноков, начиная с самого появления монашества. Подробно см.: *Реньё А.* Повседневная жизнь отцопустынников IV века. М., 2008. С. 108–112. Причем, «главною целию труда была не выгода от него, но избежание праздности, а потому старцы не соглашались продавать свою работу тому, кому не было в ней нужды» (*Казанский С.* Общий очерк жизни иноков египетских в IV и V веках // *Сидоров А.И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 449.

о мысленном труде, открывает вход [в свой духовный мир] многообразным помыслам. По своему нерадению сочетаясь с ними и задерживаясь в них, он уподобляется [блудному сыну], удалившемуся в дальнюю сторону, расточившему [имение свое] и не насыщавшемуся свиной пищей (см.: Лк. 15:13–16)¹. И вот, смотри: поскольку он не размышляет над речениями Божиими, он — ленив, а поскольку ленив, то и не насыщается, так как не питается хлебом Божиих глаголов, а потому умирает от болезни неведения Бога. Тогда как имеющий ведение Бога причаствует Жизни. «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин.17:3) — подобным же образом тот, кто страдает неведением Бога, лишается и истинной Жизни, ибо он пасет смерть. Дело монаха есть памятование о Боге:

¹ Ср. толкование блж. Феофилакта, для которого слова: пошел в дальнюю сторону означают удаление от Бога, а когда удаляемся от Него, то «мы делаем и терпим всевозможное зло». Поэтому неудивительно, что блудный сын расточил имение, то есть добродетель. «Когда это имение расточено и человек не живет по разуму, то, по естественному закону, ни закону письменному не следует и пророков не слушает, тогда наступает для него сильный голод», то есть духовный голод и нужда духовная. Когда он «пошел», то предполагается его укрепление в злобе и примыкание к бесам (*пристал к одному из жителей страны той*). «Преуспев и сделавшись сильным в злобе, он пасет свиней, то есть и других учит злобе и грязной жизни. Ибо все находящие удовольствие в тине бесчестных дел и вещественных страстей суть свиньи». Этот несчастный сын «желает насытиться грехом, и никто не давал ему сего насыщения. Ибо привыкший ко злу не находит насыщения в нем. Удовольствие непостоянно, но как приходит, с тем вместе и отходит, и несчастный сей опять остается с пустотой в душе. Ибо грех подобен *рожкам*, имея сладость и горечь: на время он услаждает, но мучит навеки. Никто не даст насытиться злом тому, кто услаждается им» (Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского, Т. 1. Киев, 2006. С. 495–496).

«помести Бог человека в рай, делати и хранити» (Быт. 2:15)¹, то есть памятовать о Боге и иметь трезвение, чтобы человек, впад в нерадение и [удалившись] от устремленности к Богу, не претерпел забвения заповеди и не обратил взор свой к наслаждению преходящими [вещами].

3. Об этом говорит и Христос, заповедавший Своим ученикам: «Бодрствуйте и молитесь (Мф. 26:41; Мк.14:38)². Ибо подобно тому, как прекрасно возделанный огород и [сад], изобилующий плодами, легко разграбляется прохожими, если нет постоянного сторожа, так и мысль, [быстро] пробегающая по словам молитвы, но не имеющая ума, который, [подобно стражу], печется о сказанном, бесполезно молится, поскольку этот ум, похищаемый [и увлекаемый] другими мыслями, оказывается в пустоте и удаляется от соответствующего молитве ведения, отправляясь в странствие [по чужеземным областям]. Бог же Слово является [только] тем [христианам], которые чисто молятся и всегда стойко пребывают в размышлении о Божественных глаголах. Ведь Он изрекает: «Кто соблюдает заповеди Мои, тот любит Меня... и Я возлюблю Его, и явлюсь ему Сам» (Ин.14:21)³. Молитва вместе с вниманием⁴ позволяет

1 Так цитирует свт. Феодит.

2 В тексте, изданном Р.Синкевичем, несколько иной вариант: «Это испытал (πέπονθε) и Христос, заповедавший...».

3 Так цитирует свт. Феодит. Согласно блж. Феофилакт, Господь «говорит, кто любит Меня, тот имеет заповеди Мои, и не только имеет, но и соблюдает их, чтобы не пришел вор — диавол и не похитил это сокровище, ибо нужна тщательная осторожность, чтобы не потерять их» (Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского, т. 2. Киев, 2006. С. 221).

4 О значении этого понятия (προσοχή) в православной аскетике см. замечание С.Зарина: «Внимание, являясь отрицанием “нерадения” (ὀλιγοψία) и “рассеянности” (διάχυσις) души, выражая собою один из способов “попечения” (ἐπιμέλεια) подвижника о спасении, представляет

взойти [в душе] ведению Божиему. Божественное ведение, привлекая к себе любовь души, сочетает эту душу с Богом. Любовь, пригвождая все сердце к Богу, делает созерцание ума неразлучным от ведения Бога. Ибо любовь есть связь ума с Богом и Божественным¹.

4. Она, озаряя [своим] светом душу, разгоняет, словно мрак, всякую мысль и всякое помышление века сего, ибо, как говорит [Апостол], любовь «не мыслит зла» (1 Кор.13:5). Ведь душа, принявшая в себя стрелу любви, не позволяет уму отстать от неизреченного божественного наслаждения. Подобно тому, как ум, прилепившийся к телесному чувству, ощущает наслаждение преходящими [вещами], так он, соединившись целиком с любовью Божией, вкушает радость блаженства². Телесное

собою в высшей степени важный, существенный, основной и начальный способ “*трезвения*”, без которого все другие подвиги оказываются лишены силы и значения» (Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 584).

1 Ср. рассуждение одного из наших богословов XX века: «При вере в Бога, проясненной Священным Писанием, учением Святой Церкви и опытом, человек внутренне воспринимает в Божестве с гораздо большей живостью и определенностью высочайшую силу любви. Он то по временам, то постоянно чувствует на молитве, как к его сердцу прикасается явно Божественная сила и, снимая с него покрывало грубости, поставляет его в чувство Божия присутствия. Бог открывается здесь человеческому внутреннему переживанию неопишимо и необразно, как смягчающая сила». И кроме того, «Любовь есть непостижимое для нашего себялюбия Божие состояние, обнимающее всецело Существо Бога: Его ум, сердце и особенно волю. О каком бы Божественном свойстве мы не стали говорить, всякое из них найдем окрашенным неизреченной Любовью» (Вениамин (Миров), еп. Божественная Любовь по учению Библии и Православной Церкви. Саратов, 2011. С. 33–34).

2 Рассуждение о любви, или точнее — *опыт любви*, запечатленный здесь свт. Феодитом, в ряде существенных моментов сближается с аналогичным опытом прп. Симеона Нового Богослова. У него

сердце, пораженное каким-либо страданием, умирает, а мысль, пронзенная копьем Божественной любви, изливает из себя [обильный поток] умозрений жизни и света. Порой любовь погружает ум в ведение Бога и неведомым образом посредничает в соединении этого ума с Ним; она восхищает душу из всех сущих [вещей] и, вместо беседы удовольствия¹, ввергает ее в глубокое молчание — [тогда она] служит Богу в изливающимся к Нему душевном расположении. Но порой любовь, вводя [ум] в созерцании сущих [вещей], очаровывает мысль пестрым свечением умозрений. Иногда же любовь, исследуя многообразные способы добродетелей и осуществления добрых дел, распределяет [их], словно пищу, между членами тела. Бывает также, что любовь, услаждая ум размышлениями над Божиими глаголами, увещевает его в изобилии вкушать пищу из всего сказанного, как и [было заповедано] есть от всякого дерева в раю (см.: Быт. 2:16); и ум, [свершая это], внимательно исследует великолепие уготованного [ему] наследия умопостигаемых и божественных [вещей].

5. Видел я земледельца, труждающегося на ниве своей: ушедшие глубоко в землю камни он вырывал и отбрасывал прочь, а те камни, которые лежали на поверхности земли, он откатывал руками — первое требовало от него больших усилий, а второе он осуществлял с легкостью.

«любовь созерцается как несозданное явление Бога в человеке, или, чаще, как Божественная сила, соединяющая нас с Несозданным, она отождествляется даже со Святым Духом, реже со Христом. Во всяком случае, встреча созданного и Несозданным происходит через любовь и в любви. Это великое чудо, наполняющее прп. Симеона удивлением» (*Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). М., 1995. С. 329*).

1 Это не совсем обычное выражение (ἀντὶ διαλογῆς ἡδείας) предполагает, скорее всего, беседу (диалог) души с Богом во время молитвы.

6. И усердный монах, стремящийся сделать свое сердце чистым с помощью плуга трезвенной молитвы, всегда пытается отсечь приводимые врагом в движение внушения [помыслов] и отбрасывать их прочь от внутренних хранилищ души, имея при этом Руководителем Того, Кто изрекает: «Все языцы обыдоша мя, и именем Господним противляхся им» (Пс. 117:10)¹. Ведь лучше выжигать огнем молитвы из первой мысли [своей] нападки лукавого, сохранять [свою] мысль невозмутимой и беспрепятственно вести беседу с Господом, чем уступать лести таких нападков, беседовать с коварным [бесом], принимать чуждого как своего собственного и любить погибельное как полезное. Затем [в нашей душе появляется] видение [лукавого] обмана, возникает необходимость в [сильном] утруждении, исповеди и [обильных] слезах, чтобы смыть скверну, [рожденную] нерадением.

7. Подумай о праотце [нашем], когда он увидел жену, образованную из ребра его. Что он сказал и каковы были они оба? А «беста оба нага» (Быт. 2:25) — наги от дружбы с плотью, наги от срама страстей, не влекомые в разные стороны миром, не живущие животной жизнью², странники в мире как не возлагающие на себя ничего земного³. Наоборот, они были

1 Евфимий Зигабен приводит один из вариантов толкования этих слов: «Народами называет различные полчища демонов; ибо бесы, часто собираясь все, окружают и подвергают брани праведника, то устрояя его, то всеми способами искушая» (Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха). М., 1993. С. 240).

2 Так в конкретном случае представляется нам возможным перевести слово ἄβιοι («лишенные жизни»).

3 См. у прп. Иоанна Дамаскина: «Прежде же вкушения *беста оба нага*, и Адам, и Ева, и не стыдятся (Быт. 3:6,7; 2:25). Бог желал, чтобы мы были же такими бесстрастными (ибо это свойственно высочайшему бесстрастию), а также и беззаботными, имеющими одно дело, дело Ангелов: непрерывно и непрестанно воспевать хвалы Творцу,

царями мира как мыслящие о небесном¹, облеченные в божественную ризу и увенчанные диадемой любви к Богу. Но когда Адам перестал устремлять свой взор на живущую с ним и говорить с ней, а она перестала общаться с мужем и внимать словам его, они открыли путь змию. Тем самым расторжение сродных произвело соединение инородных. Нерадение разумных [существ] стало ревностным устремлением к неразумному змию, а затем, вследствие небрежения и отделения [от Бога и друг друга], они претерпели ужасные [вещи].

8. Итак, до тех пор, пока ум монаха пребывает в мысли, размышляет о божественных глаголах, думает о способах добродетели и осуществляет их (а до этого и после этого — ограждает [свое] сердце стеной упорной молитвы), монах не предоставляет места лукавому и ревностно отражает помыслы, внушаемые им. Он усердно предается делу своему, говоря вместе с пророком: «Дела рук наших исправи на нас и дело рук

и наслаждаться Его созерцанием, и на Него возлагать свою заботу» (Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 206).

¹ Ср. Кол. 3:2 («о горнем помышляйте: τὰ ἄνω φρονεῖτε; у свт. Феодипта: οὐρανόφρονες»). Согласно свт. Феофану, «мудрствовать — φρονεῖν — думать, держать в мысли, обдумывать, соображать как лучше что устроить. Два для сего предмета — небо и земля. Пока человек живет в самоугодии, дотоле только и дум у него, как бы лучше устроить свое земное благобытие, или земное счастье. Когда же благодать Божия пробуждает в нем усыпленные потребности духовные, тогда и думы его переходят на иное, отторгаются от земли и обращаются наипаче на обсуждение, как бы вернее устроить свое вечное благобытие, или достигнуть вечного блаженства и сподобиться Царства Небесного. Последнее есть горняя мудрствовать, а первое — земная. То занимает христиан истинных, а это тех, кои не суть в духе христиане, хотя и именуются так» (Творения иже во святых отца нашего Феодана Затворника. Толкование Посланий Апостола Павла. Послания к Колоссаем и Филиппийцам. М., 1998. С. 161).

наших исправи» (Пс. 89:17). Под *делами* пророк представляет способы добродетели, осуществляемые в теле, а [словом] *дело* обозначает мысленную молитву. И то, и другое исполняется молящимся прямым образом: благие деяния — без тщеславия, а молитва — без развлеченія¹. Ведь выражение «прямым образом» намекает на такой смысл: «Удостой нас, Господи, непрестанно и чисто возносить Тебе эту разумную жертву». Пробуждаясь от упомянутых трудов и насыщаясь ими, ум не обращается к внушениям врага, отлагает плотские помыслы, изглаживает ветхие воспоминания похоти, приводящие от повседневных дел, а подозрения и гнев на ближнего, порождаемые [его суетными] делами, словами или жестами, [полностью] отстраняет от себя.

9. Подвизающийся подобным образом очищает [себя], а ревностный [подвижник] обретает мир [в своей душе], ибо, постоянно припадая к Богу через смирение и моление, он извергает вон гордеца² и попирает все козни его силою победившего Крестом Иисуса Христа. Ему же подобает всякая слава, честь и поклонение со Безначальным Его Отцом и Благим и Животворящим Его Духом ныне и присно и во веки веков. Аминь.

1 Высказывания о такого рода молитве часто встречается в святоотеческих текстах. См., например: «Как Раав нимало не повредило пребывание ее с иноплеменниками, а напротив того, вера присоединила ее к части израильтян, так и грех не повредит с надеждою и верою ожидающим Искупителя, Который, пришедши, прелагает душевные помыслы, соделывает их божественными, небесными, добрыми и научает душу истинной, неразвлекаемой, нерассеянной молитве» (Творения преподобного Макария Египетского. М., 2002. С. 415). Кратко эту мысль сформулировал Евагрий Понтийский: «Блажен ум, который, предаваясь молитве без развлечения, всегда приобретает все большую любовь к Богу» (Творения аввы Евагрия. М., 1994. С. 90).

2 Этим словом (ὄφρῆφρον) явно обозначается диавол.

СЛОВО IV
ЕГО ЖЕ
[СЛОВО] О МОЛЧАНИИ

(MD 10)¹

1. Надлежит вам, братие, являть многое хранение [своих] телесных чувств, так как жало греха через них проникает в душу, умерщвляя ее и делая ее неподвижной на всякое благое дело. Ибо, как гласит [Писание]: «Взыде смерть сквозь окна ваша» (Иер. 9:21)².

2. Особую осторожность следует соблюдать вам по отношению к языку, как к органу, доставляющему множество зол тому, кто небрежен, ибо преткновение от языка весьма

1 Сочинение адресовано насельникам монастыря Спаса Человеколюбца.

2 Примечательно, что к этому месту Ветхого Завета дважды обращается св. Григорий Богослов. В первом случае он говорит: «Приставим к слуху двери, которые бы благовременно отворялись и затворялись, уцеломудрим око, не дадим осязанию приводить нас в бешенство, вкусу терзать, *да не взыде смерть сквозе окна наша* (Иер.9:21) (как, по моему рассуждению, названы чувства)». Во втором случае святитель скорбит о нашем печальном нравственном состоянии после грехопадения и пишет, что мы не подчиняем «худшего лучшему, то есть персти духу; не обращаем жизни в помышление о смерти; помня о горнем благородстве, не удерживаем за собой владычества над страстями; не укрощаем в себе ни ярости, делающей надменными и зверскими, ни унижающего превозношения, ни безрассудной скорби, ни необузданного сладострастия, ни блуднического смеха, ни наглого взора, ни ненасытного слуха, ни неумеренной говорливости, ни превратного образа мысли, ни всего, что против нас у нас же самих берет лукавый, вводящий, как говорит Писание, *смерть сквозе окно* (Иер. 9:21), то есть через чувства» (*Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский*. Творения. Т. I. М., 2007. С. 168, 330).

ужасно, поскольку, как мы слышим, лучше упасть с высоты на землю, нежели низвергнуться, преткнувшись о язык¹. Для упавшего с высоты это падение влечет либо болезнь, либо телесную смерть, но он не изведывает пагубы для души, поскольку [даже] в горечи смерти обрел надежду на отпущение грехов посредством [предшествующего] самоукорения и благодарения [Бога]². А не хранящий уст своих и душу свою губит, и ближнему наносит тяжкий вред. Первый претерпевает [только] телесный ущерб, а второй подвергает опасности свою душу. В одном случае вред причиняется единственному [человеку], а во втором — многим [людям]; и хотя часто имеющий бесстыдный язык, осознав свою опрометчивость, [пытается] через раскаяние загладить свое прегрешение, однако оскорбленному [брату], воспринявшему пагубные помыслы, он внушает память о зле и науку зла, а тем самым соделывает его сердце обителью для дьявола. Поэтому и пророк, зная, что падение вследствие [невоздержанности] языка является одним из самых тяжелых, призывает чад Церкви [к покаянию], указывает им путь к спасению и заповедует в качестве первого способа [достижения] добра иметь узду на языке и узы на устах. Он говорит, что, если хочешь обрести жизнь и «дни благи, удержи язык твой от зла, и устне твои, еже не глаголати лести» (Пс. 33:13–14). Словом «зло» он запрещает всякие разнузданные речи и злословие, а словом «лесть» препятствует [проявляться всякому] лукавству и [обнаруживаться] его

1 Ср.: Сир. 20:18 («Поползновение на земли лучше неже от языка». В синодальном переводе: «Преткновение от земли лучше, нежели от языка»).

2 Последняя фраза (διὰ τῆς αὐτομεψίας καὶ τῆς εὐχαριστίας), нашему мнению, может иметь и смысл исповеди и причащения Святых Таин на смертном одре.

последствиям, то есть притворству, угодничеству, лжи и загадочным речам, которые незримо уязвляют брата¹.

3. Горе мне, несчастному, ибо подобно тому, как я превратным образом употребил другие мои [телесные] члены, также случилось это и с языком. Ведь я получил этот орган от Бога не для того, чтобы мне произносить хулу на Него, или глумиться над братом, злословить на него и осуждать его, обвинять и лгать, или [совершать] какой-либо другой вид зла, который возникает посредством этого члена [тела], но я получил его для того, чтобы произносить правые догматы, возвещать глаголы Божии, воспевать Творца, хвалить ближнего и советовать ему полезное, осуждать самого себя, оправдывать брата и одерживать победу над диаволом — общим врагом нашего рода.

4. Итак, «кто премудр и сохранит» (Пс. 106:43) язык [свой], а также осознает ведением [своим] добродетель молчания? — [Чтобы ответить на этот вопрос следует знать, что] для затворившего язык отверзаются двери ведения. Сохраняющий уста свои неприкосновенными соблюдает и ум свой. Обуздывающий губы свои твердо стоит в [крепости] ограждения помыслов своих. Муж безмолвный не позволяет взять в плен сердце свое. Муж, воздержанный в языке, обращает душу свою к Богу и, наблюдая [за собой], приготавливает себя к принятию божественных даров. Ведь вместе с пророком он поет: «Услышу, что речет о мне Господь: яко речет мир на люди Своя, и на преподобныя Своя, и на обращающия сердца к Нему» (Пс. 84:9). Удерживающий язык свой легко

¹ Ср. у аввы Дорофея, который, кратко изъясняя Пс. 33:14, замечает: «Удерживать язык свой от зла значит не уязвлять чем-либо совести ближнего, не злословить, не раздражать. А *устнами своими не глаголити лъсти* значит не обольщать ближнего» (*Преподобный Авва Дорофей. Душеполезные поучения*. М., 2002. С. 48).

побеждает страсти, а также поучается в словесах божественных заповедей (см.: Пс. 112:47), чтобы не возглаголали уста его «дел человеческих» (Пс. 16:4). [Пребывающий] в ведении и молчащий¹ умертвил человека, [живущего] по чувству, и оживил человека, [живущего] по уму, ибо [сказано]: «Аз убию, и жити сотворю» (Втор. 32:39). Также [пребывающий] в ведении и молчащий закрыл свои телесные очи, а очи душевные отверз: он узревает умное Солнце, преходящим пренебрегает, а будущее рассматривает, словно в зеркале². Еще:

1 Так, по нашему мнению, можно перевести фразу: ὁ ἐν γνῶσει σιωπῶν. Здесь явный отзвук «Септуагинты» (Сир. 32:8): γίνου ὡς γινώσκων καὶ ἄμα σιωπῶν. В церковнославянском переводе (Сир. 32:10): «буди яко ведый, и вкупе молча», а в синодальном: «Будь, как знающий, и, вместе, как умеющий молчать».

2 Глагол ἐνοπτρίζεται, возможно намекает на 2 Кор.3:18 («как в зеркале, взирая на славу Господню»; только здесь — κατοπτρίζομενοι). Согласно блж. Феофилакту, это высказывание Апостола следует понимать так: мы «получаем ту же славу, и, подобно зеркалу, приемля блеск, отражаем его. Как серебро, лежащее против солнца, так и мы, очищенные Духом в Крещении и озаренные Его лучами, отражаем некий духовный блеск и преобразуемся по тому же образу от славы Духа в свою славу, и притом в такую, какую свойственно иметь тому, кто просвещен от Господня Духа, никому не подчиненного» (Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского. Т. 3. Киев, 2006. С. 287). Но более вероятно, что у свт. Феодипта здесь отзвук 1 Кор.13:12: «Видим убо ныне якоже зеркалом в гадании, тогда же лицом к лицу» (синодальный перевод не совсем точен: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло... »). По толкованию блж. Феодорита, «настоящее, говорит апостола, есть тень будущего, ибо во всесвятом Крещении усматриваем образ воскресения, а тогда увидим самое воскресение. Здесь видим вместообразная Владычнего тела, а там узрим Самого Владыку. Сие значат слова: *лицем к лицу*. Увидим же не невидимое Его естество, для всех незримое, но воспринятое Им от нас» (Творения блаженного Феодорита епископа Кирского. М., 2003. С. 284). Свт. Феофан лаконично суммирует основную мысль Апостола в этом месте следующим

[пребывающий] в ведении и молчащий воспринял в себя страх Божий, пришел в памятование о собственных грехах, стал думать о грядущем Суде, породил «дух умиления»¹ и внедрил в себя сокрушение. Он, пребывая в келлии своей, словно в могиле, оплакал свой ум, умерщвленный похотями. [А затем] он встретил Ангелов, ставших помощниками в трудах его и утешающих его. Ведь сказано: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5:4). [Пребывающий] в ведении и молчащий сохраняет то сокровище, которое имеет, а то, которое не имеет, приобретает; «продерзивый же устнама» (Притч.13:3) и то, что имеет, расточает и не переносит, чтобы оно было собрано другими. [Пребывающий] в ведении и молчащий стал чужестранцем для [этого] мира и, отослав свой ум в век грядущий, успокоился от всех тех [попечений], в которых плавают [люди], бросаемые волнами мятежного [моря] жизни сей. [Пребывающий] в ведении и молчащий собирает

образом: «Нынешнее наше знание относительно будущего похоже на ветхозаветное относительно настоящего» (Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования Посланий Апостола Павла. Первое Послание к Коринфянам. М., 1998. С. 491).

1 Ср.: Рим. 11:8; в синодальном переводе — «дух усыпления». Однако здесь термин *κατάνυξις* («сокрушение, удрученность») используется Апостолом в совсем ином смысле. По объяснению свт. Феофана, «*κατάνυξις* — умиление, сокрушение сердечное, есть доброе расположение; как же слово сие употреблено для обозначения недоброго состояния? Но слово сие от *νύσσω* — поражать, может изображать состояние такого поражения или поразительного впечатления, при котором пораженный теряется с мыслями собраться не может, смотрит и не видит, слышит и не ощущает слышимого. Таковы точно были иудеи пред лицом Господа и апостолов, как пораженные, отупевшие, остолбеневшие, подобные тем, о которых у нас говорится: столбняк напал» (Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования Посланий Апостола Павла. Послание к Римлянам. М., 1996. С. 708–709). Свт Феолипт же говорит как раз о «добром расположении».

свои мысли, [уводя] их от развлечения чувств¹; он чувствует [смадный] чад собственных страстей, но, посредством стенаний и печали [по Богу], иссушает свою сластолюбивую связь с плотью и поспешает возжечь в себе огонь Божественной любви. [Пребывающий] в ведении и молчащий вспахал свое сердце, словно плугом, страхом Божиим, насадил [в нем] помысл покаяния, оросил его мыслью о смерти и вырастил плод беспристрастия². [Пребывающий] в ведении и молчащий [еще]

¹ Так, по нашему мнению, можно перевести фразу: τὰς ἐαυτοῦ ἐννοίας ἀπὸ τοῦ πρὸς τὰς αἰσθήσεις μετεωρισμοῦ. Термин μετεωρισμός обозначает у святых отцов как греховное парение мыслей, так и *развлечение* и как *раздергивание* человека различными чувственными и мирскими ощущениями. Так, прп. Марк Подвижник говорит: «Любящий Истину и желающий трудиться сердцем (καρδιοπονεῖν)... должен бдить сердцем, преуспевать внутри себя (προκόπτειν εἰς τὸ ἐνδότερον) и приближаться к одному только Богу, чтобы не тяготиться трудами [духовного] внимания и терпения. Ведь пребывающий в [духовном] внимании и [удаляющий себя от] рассудочных парений (τῶν λογιστικῶν μετεωρισμῶν) и плотских наслаждений, ежедневно отделяет («отграничивает» — περιγράφων) себя не только внешне, но и внутренне от них, поскольку мы часто и мыслью, и делом пребываем в них» (Русский перевод: Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника Нравственно-подвижнические Слова). Но, поскольку этот перевод не совсем корректен, мы ориентировались на греческий текст: *Marc le Moine/ Traités*, t. I. /Ed. Par G.-M. Durand // Sources chrétiennes. N. 445. Paris, 1998. P. 370. Преподобный Макарий Египетский же высказывается о духовно преуспевающих христианах так: «И те непреткновенно шествуют, которые, по Господней заповеди, всецело отреклись от себя, [возгнушались] всеми мирскими похотями, связями, развлечениями, наслаждениями и занятиями, имея пред очами единого Господа и вождевая творить Его заповеди» (См.: *Преподобный Макарий Египетский. Духовные Слова и послания. Собрание типа I. М., 2002. С. 278. Перевод слегка исправлен по изданию: Makarios/ Symeon. Reden und Briefen. Hrsg. Von H. Berthold. Bd. II. Berlin, 1973. S.95.*

² Этой добродетели (ἀπροσπάθεια) прп. Петр Дамаскин посвящает

до кончины [своей] удаляется от удовольствий [преходящей] жизни [сей] и, будучи в мире, он живет, словно не пребывая в нем¹; он бывает видим, но не делается известным, ибо, не разговаривая ни с кем, он остается непознанным очами тех, кто зрит его. Восхваляемый, он укоряет себя, ибо [полагает, будто] обманул видящих [в нем праведника], а, обвиняемый, он вместе [с другими] осуждает себя, поскольку [считает], что правы те, которые его обвиняют. Поэтому он и не думает оправдываться, поскольку все попечение его направлено на то, как предстать пред страшнейшим Престолом Христовым, а также размышляя день и ночь о том, как сможет он примириться с нелицеприятным Судией в День Суда.

5. Мысля всегда об этом, возопим к Богу: «Положи, Господи... ограждения о устах моих» (Пс. 140:3) и [даруй мне] ведение понимания помыслов наших, чтобы соблюдали мы пути наши и не согрешали языком и ведением нашим, но отверзали и закрывали уста наши только в страхе Божиим. Ведь лишь Ты один можешь охранять вхождение ума нашего в ведение и исхождение его посредством речи. Тебе подобает слава, честь и поклонение, Отцу и Сыну и Святому Духу ныне и присно и во веки веков. Аминь.

целое «Слово», где, в частности, говорится, что «беспристрастие и в самом себе имеет смешанную с ним радость, подобно тому как и жизнь вещественная («погруженная в материальность» — ὑλώδης), [проводимая] в постыдных страстях, содержит печаль. Да избавимся мы от этой [плотской жизни], и да достигнем через бесстрастие жизни невещественной и вечной, ибо беспристрастие рождает умерщвление тела во Христе Иисусе Господе нашем» (Творения преподобного и богоносного отца нашего священномученика Петра Дамаскина. М., 1993. С. 260. Перевод слегка исправлен по греческому тексту: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Γ. ΑΘΗΝΑΙ, 1976. Σ.129).

¹ Ср.: «Кто возымел попечение об исходе из сей жизни, тот пресек многословие; и кто приобрел плач души, тот отвращает многоглаголания, как огня» (*Преподобный Иоанн Лествичник*. Лествица. М., 2002. С. 107).

СЛОВО V
ЕГО ЖЕ
[СЛОВО] О ПОСТЕ

(MD 12)

1. Радостно примем наступление следующего обычным порядком и священнейшего поста, поскольку пренебрежение им повергло нас в забвение. Приближение его заставляет нас сразу же вспомнить как о тех [видах] зла, которые мы претерпели через преступление [заповеди] этого поста, так и о тех [видах] благ, которые мы снова удостоимся, соблюдая его.

2. Свидетелями того, о чем мы говорим, являются и первый, и второй Адам: первый стал родоначальником тления, потому что не постился¹, а второй, называющийся Первенцем

¹ Ср. рассуждение свт. Василия Великого: «Пост — не новое изобретение, но сокровище отцов. Все отличающееся древностью почтено. Уважь древность поста. Он одного возраста с природой человека: пост узаконен в раю. В начале Адам принял заповедь: *От древа же, еже разумети доброе и лукавое, не снесте* (Быт. 2:17). А сие *не снесте* — есть узаконение поста и воздержания. Если бы постилась Ева и не вкусила с древа, то мы не имели бы теперь нужды в этом посте. Ибо *не требуют здравии врача, но болящии* (Мф. 9:12). Мы повреждены грехом — уврачуемся покаянием; а покаяние без поста не действенно. *Проклята земля... : тернии и волчцы возрастит тебе* (Быт. 3:17,18). Велено сокрушаться духом, а не предаваться роскоши. Постом оправдайся пред Богом. Но и самое пребывание в раю есть образ поста, не потому только, что человек, ведя жизнь равноангельную, в уподоблении Ангелам преуспел в том, что довольствовался малым, но и потому, что жившим в раю не приходило на мысль, что впоследствии изобретено человеком: ни употребление вина, ни заклание животных, ни все то, что делает мутным человеческий ум» (Святитель Василий Великий Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения. Т. I. М., 2008. С. 866–867).

нетления¹, потому что, восприняв наше естество, восполнил и то, что нам недоставало. Ведь Христос, постясь в пустыне, обратил в бегство искушителя и доставил нам победу.

3. Поэтому мы должны познать пришествие поста из [присущих ему] дел, чтобы, познав истинный характер воздержания из свойственных посту свершений, стать нам возлюбившими красоту этого воздержания и имевшими нужду в подведении итогов борений поста. Ибо таким образом удалившиеся, вследствие своего сластолюбия, от объятий этого поста, то есть от чистоты и благочестия, могут узнать запечатленный [в нас] образ его.

4. Первое борение поста есть воздержание от роскошных и жирных блюд, которое избавляет желудок от тяжести множества [видов] пищи и делает тело легким для служения добру, а зрение ума соблюдает в чистоте, словно легкостью диеты рассеивая туман испарений еды и отделяя [от ума] своим светом, как некий мрак [тяготу материи].

5. Второе борение есть умеренное вкушение пищи — зелени, бобов и воды, которое утверждает суровость поста и, словно [небесная] твердь, разделяет приливы сытости, не унижая благодати воздержания.

6. Третье борение поста есть умерщвление всякого лукавого действия и подавление стремления к пустословию. Ибо когда уничтожается деятельность, определяемая наслаждением, которая расслабляет и изнеживает как душу, так и тело, то [из этого] произрастают способы добродетели, а из уст текут благовременные слова и божественные гимны.

7. Четвертое борение есть отражение (при первом появлении их в мысли) приступов воспоминаний о том, что [мы], преисполненные страсти, некогда видели или совершали, чтобы таким образом не позволить душе соуслаждаться вместе

¹ Ср. 1 Кор.15:20, где Христос назван «первенцем из мертвых».

с рассеиванием помыслов и не разрешить ей быть увлеченной в глубокую бездну согласия [на грех]¹.

8. Пятое борение есть отделение [от себя] похоти очей и лукавых речей, чтобы мысль, когда двери зрения и слуха одновременно открываются и закрываются, пребывала невозмутимой, а ум проводил время в свете ведения.

9. Шестое борение есть удаление из мысли простых мечтаний, запечатленных [там], — удаление с помощью трезвенной молитвы и постоянного и смиренномудрого размышления над Божиими глаголами.

10. Ум, прошедший через таковые состязания поста, освободившийся от желания здешних [вещей], избавившийся от земного попечения и удалившийся от всякой мысли о сущих, [пребывающих долу], переходит к Богу; своим желанием привязавшись к Нему и через любовь соединившись с Ним, он полностью наслаждается бьющей оттуда, словно из источника, радостью и удостаивается неизреченного блаженства. Ибо посту присуще сохранять в том, кто соблюдает его, дары, полученные от Бога.

11. Это есть то, чему [человек] научается от своего праотца. Ведь до тех пор, пока праотец руководствовался постом

¹ Данное выражение (τὸ τῆς στυκαταθέσεως φρέαρ — букв. «колодезь согласия») указывает на важнейший момент развития страсти. В этом моменте «человек делает новый — решительный и важнейший — шаг по пути приближения к греховной страсти, поскольку в душе его, именно в данном моменте, назревает волевая *решимость* достигнуть того или иного употребления объекта страстного помысла, пустив в ход с этой целью все зависящие от самого человека средства. Следовательно, в принципе удовлетворение страсти решено, грех в намерении уже совершен. Остается только соответственное “производство дела”, фактическое удовлетворение возникшего и созревшего греховного желания» (Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 256–257).

и воздерживался от [вкушения плода] с запретного древа, то, благодаря посту, ему были доступны для трапезы [плоды] со всех деревьев в раю. Когда же он отверг пост и вкусил от запретного плода, то лишился и удовольствия от вкушения [плодов] со всех других деревьев.

12. Таким образом, пост избравших жизнь с ним обнажает от желания тленных [вещей], облачает их в одеяние Божественной любви и наполняет их вечной радостью во Христе Иисусе Господе нашем. Ему же слава во веки. Аминь.

СЛОВО VI
ЕГО ЖЕ
[СЛОВО] О ДУХОВНОЙ ЛЮБВИ

(MD 15)

1. Сестры и матери! Я хочу воспеть дело [духовной] любви, однако не могу представить [перед вами] благолепие ее. Ведь она — самая прекрасная из добродетелей¹ и, как глава [всяческих] благ, постигается делом и опытом. Поэтому эту дивную любовь знают точно [только] те, которые удостоились шествовать ее путем. Ибо носящие на [одних] устах [своих] любовь лишь говорят о ней, а стяжающие любовь в сердце [своем] являют ее всем посредством славных дел — и они, конечно, лучше первых. Впрочем, даже если исключительное свойство любви превосходит наше слово, тем не менее [следует] кратко воспеть ее, чтобы укрепить многих ревнителей, возлюбивших эту любовь.

2. Любовь, возлюбленные сестры мои, есть дело, свершаемое в душе, возгревающее сердце, просвещающее ум, пробуждающее мысль для размышления над Божиими глаголами и все тело побуждающее к трудам над божественными заповедями².

1 Ср. у св. Златоустого отца, называющего любовь «матерью бесчисленных благ» (Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. X. Кн. 2. М., 2004. С. 724).

2 Подобные восхваления любви очень часты в святоотеческой письменности. Ср., например: «Любовь есть подательница пророчества; любовь — виновница чудотворений; любовь — бездна осияния; любовь — источник огня в сердце, который чем более истекает, тем более распалает жаждущего. Любовь утверждение Ангелов, вечное преуспеяние» (*Преподобный Иоанн Лествичник*. Лествица. М., 2002. С. 246).

Изначала Бог предоставил человеку дар любви, которую тот и принял, словно богато украшенную одежду и облачился в нее, но грабитель душ наших разодрал одеяние и явил человека нагим и преисполненным всякого непотребства¹.

3. Как же был разодран хитон любви и как же он вновь восстанавливается? Послушай об этом. Когда человек от всего сердца любил Бога и совершал наилучшее для себя, тогда вся любовь души была нераздельной, поскольку всей любящей силой [своей] душа прилеплялась к Богу. Тогда душа, облаченная в красоту любви, словно в порфиру, сияла и казалась блистающей золотом голубицей². Однако когда человек начал любить золото, серебро, драгоценные камни и всякое иное вещество земли, а также роскошь, все многообразие яств, умирающую жизнь плоти и кратковременную славу

¹ Явные отзвуки Лк. 10:31–36, хотя в этом месте говорится во множественном числе (*разбойники*) и подразумевается состояние человека после грехопадения, а свт. Феопит ведёт речь о самом грехопадении. Тем не менее, тесная связь обоих мест очевидна. Ср. толкование: «Природа человеческая шла из *Иерусалима*, то есть из безмятежной и мирной жизни, ибо Иерусалим означает “видение мира”. Куда шла? В *Иерихон*, пустой, низкий и удушливый от жары город, то есть в жизнь, полную страстей. Смотри: не сказал “сошел”, но шел. Ибо природа человеческая всегда склонялась к земному, не однажды, но постоянно увлекаясь страстной жизнью. *И попался разбойникам*. — То есть попался бесам. Они, сняв с человека одежды добродетели, потом нанесли ему греховные раны. Ибо они сначала обнажают нас от всякого доброго помысла и покрова Божия, а потом наносят раны грехами» (Благовестник или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. Т. 1. Киев, 2006. С. 433).

² Ср.: Пс. 67:14 («криле голубине посребрене, и междорамия ея в бещании злата»). Согласно блж. Феодориту, «крилами голубиными Пророк называет благодать Духа, потому что в виде голубине снишел на струи иорданские» (Псалтирь с объяснением значения каждого стиха блаженного Феодорита епископа Кирского. М., 1997. С. 309).

человеческую; когда он желание своей души приложил ко всем этим вещам — тогда разделился и был разодран на куски хитон любви, а сама любовь расторглась и была передана этому миру. Вот тогда человек предстал покинутым, нагим и жалким. Ибо подобно тому, как если разрывается одеяние какого-либо человека, то напоказ выставляется непристойность плоти его, поскольку он лишается покрывающего своего, так и диавол, похитив, разделив и рассеяв по вещам тленного мира прекрасное желание души, полученное от Бога, обнажил душу от благой любви и одновременно лишил ее Божией помощи. Ведь когда душа отступила от Божественной любви, тогда она удалилась и от помощи Божией¹.

4. А о том, что не любящий Бога лишается и самой помощи Его, показывает и тропарь, который мы поем. Ибо душа, обнаженная от добродетели и любви, зрящая свое безобразие и скорбящая о своем жалком состоянии, говорит: «Чертог Твой вижду Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду вонь: просвети одеяние мое»². Другими словами, она изрекает: «Чертог Твоей помощи,

1 Ср. у прп. Антиоха Монаха, который, ведя речь о той же любви, говорит о ней так: «Я имею в виду любовь нерушимую, неделимую, нерассекаемую в различных искушениях и мучениях, но приближающую к Богу и чад Божиих рождающую. Ибо любовь Господня и страх [Его] более всего преизбыточествуют просвещением. Тот, кто с сердечным чувством любит Бога, тот познается Им. Тот, кто стяжал совершенную любовь к Богу, в сей жизни присутствует так, как если бы не присутствовал, ибо он все видимое считает чуждым себе, терпя ради Невидимого. Потому что весь он изменяется в любовь Божию, как вышедший единожды из любви к себе ради любви к Богу» (Всеобъемлющее собрание (Пандекты) Богодухновенных Святых Писаний /Перевод, комментарии П.К.Доброцветова. Редакция перевода Д.Е.Афиногенова. М., 2015. С. 695–696).

2 Триодь Постная. Ч. II. М., 1992. Л. ҃чи (Лист 398). Так цитирует свт. Феодит, а в «Триоди» продолжается: «одеяние души моея

Спасе, вижу, преисполненный всякой благодати, но не имею одежды любви, чтобы войти в оплот Твоей помощи. Поэтому, просвети мысль мою ризой любви, о Дарующий Свет, и спаси меня, чтобы, украшенная любовью, я удостоилась и спасения».

5. Желая опять насадить эту любовь в сердцах людей, Сын Божий пришел на землю и душу, которую диавол разделил по похотям мира, опять сшил, соединил [с самой собою] и целиком возвел ее к любви Божией, облачив ее в прежнюю ризу и вернув ей [богоподобную] красоту. Поэтому Он и говорит: «Огонь пришел низвести Я на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся» (Лк. 12:49). Как я думаю, «огнем» Он здесь называет любовь, которую погасил диавол и которую Христос вновь зажжет Своим святым житием и священными заповедями¹. Любовь есть знак и признак Христа. Он говорит: «По тому узнают все, что Вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35)².

Светодавче, и спаси мя». Напрашивается предположение, что данное «Слово» было произнесено святителем в Великий пост.

1 Ср. у прп. Макария Египетского: «И словно одержимый сильнейшей горячкой и сожигаемый ею гнушается и отказывается от любой приносимой ему пищи или сладчайшего питья, находясь под действием горячки и пресытившись ею, — точно также и воспламеняемые небесной любовью Духа и уязвленные (ср.: Песн. 2:5) священным вождением и страстью Божественной любви и божественным и небесным *огнем*, который Господь *пришел низвести на землю, желая*, чтобы вскоре он возгорелся (ср.: Лк. 12:49), находясь под сильнейшим действием и сожигаемый небесным вождением Христа... считают все славное и почитаемое в веке сем отверженным и мерзким по причине огня Христовой любви, охватывающей и сожигающей и воспламеняющей их привязанностью к Богу, от каковой любви ничто земное, небесное или преисподнее (ср.: Флп. 2:10) не сможет отлучить их» (*Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. М., 2002. С. 564*).

2 Ср.: «Это действительно отличительная, характерная черта христианина, самый верный признак, потому что истинная любовь есть основание всякой добродетели» (Толкование Евангелия от Матфея и Толкование

6. Насыщение грехами изглаживает любовь, ибо [Писание] гласит: «По причине умножения беззакония, во многих охладеет любовь» (Мф. 24:12)¹. Ибо как обилие воды приводит в гниение семени, так и обилие беззаконий изглаживает из души движения любви.

7. Уязвленный этой любовью великий Апостол говорит: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти» (Рим. 9:3). Ибо такова любовь². Ведь как воск свечи, сжигается огнем и огонь становится светом, который освещает держащего [свечу], так и любовь Божия, обитающая в душе, воспламеняет сердце и возгревает саму душу, чтобы она могла отдать свою плоть на труды и опасности ради спасения человек.

8. В своей душе я вижу искру этой любви; возгораемый ею, я пренебрегаю собственной жизнью: пересекаю моря и реки, перехожу через крутизны гор и зимние бури обрушиваются на мое тело. Однако во всех этих [испытаниях] любовь насыщает [и укрепляет] меня, заставляя терпеливо переносить скорби. Ибо пламя расположения к вам рассеяло зиму нахлынувших [на меня] искушений³, чтобы нечто произошло и я бы посоветовал

Евангелия от Иоанна, составленные по древним святоотеческим толкованиям византийским XII века ученым монахом Евфимием Зигабеном. СПб., 2000. С. 559).

1 Ср.: «Самым тяжким несчастьем будет то, что они не будут иметь утешения в любви» (Там же. С. 292–293).

2 Св. Иоанн Златоуст рассуждает на сей счет так: «Что ты говоришь, Павел? От возлюбленного Христа, от Которого не могли отлучить тебя ни царство, ни геенна, ни видимое, ни представляемое умом, ни другое тому подобное, — от Этого (Христа) ты желаешь теперь быть отлученным? Что произошло? Не изменился ли ты, не погубил ли любовь свою? Нет, говорит, не бойся, я только усилил в себе эту любовь» (Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. IX. Кн. 2. М., 2003. С. 689).

3 Как отмечает Р. Синкевич, в основе этих излияний свт. Феодипта лежат

вам что-либо, а также, чтобы я освободил вас от теснивших вас [со всех сторон] скорбей и удостоверил в своей любви к вам и в своем стремлении и заботе о вашем спасении.

9. Плод каждого человека познается из образа жизни и поведения его. Ведь Господь говорит: «По плодам их узнаете их» (Мф. 7:18). Подобно тому, как мы, видя плоды деревьев и пробуя их, познаем какие деревья являются хорошими, так мы из дел узнаем какие души являются боголюбивыми и человеколюбивыми, а также считаем слова их верными и надежными, поскольку они основываются на Божественных Писаниях и на собственном опыте.

10. Поэтому вам нельзя быть уносимыми всяким ветром лжеучения (ср.: Еф. 4:14), отгонять от себя благодать Святого Духа, отступать от Церкви и впадать в безразличие. [Наоборот], соединившись друг с другом в полноте удостоверенности, не прекращайте воспевать Господа, возлюбившего нас, искупившего нас Своей честной Кровью и сочетавшего нас в единую Церковь и единое стадо. Ему подобает всякая слава, честь и поклонение, ныне и присно и во веки веков.

реальные испытания и опасности, которым подвергался он, путешествуя из Филадельфии в Константинополь.

Доцент диакон
Владимир Васильев

«ГЕЛИАНД». ПРОЛОГ. ЯВЛЕНИЕ АРХАНГЕЛА ГАВРИИЛА ЗАХАРИИ

Впервые на русский язык переведен и здесь приведен фрагмент древнесаксонской поэмы «Гелианд», что составляет основную новизну данной работы. В предисловии рассматриваются общие вопросы создания данного произведения, его поэтики, значения для евангелизации германцев, отражения германской культуры и ментальности эпохи Каролингов.

Благосклонному вниманию читателей предлагается фрагмент из древнесаксонской поэмы IX века «Гелианд» (Спаситель)¹.

Поэма посвящена жизни Христа и основана на гармонии из четырех Евангелий, т. н. Диатессарон, одно Евангелие из четырех. Диатессарон был составлен во II в. Татианом Сирийцем², его латинский перевод лег в основу «Гелианда». Поэма сохранилась в двух рукописях: лондонской (Brit. Mus. Cotton Caligula A VII, ок. 970 (C)) и мюнхенской (Monac. CGM 25, ок. 850 (M)), а также в трех фрагментах из Берлина, Ватикана и Штраубинга³.

1 Heliand: mit ausführlichen Glossar / Hrsg. v. M. Heyene. Paderborn, 1873; Heliand und Genesis / Hrsg. O. Behaghel. Tüb., 1984.

2 Барский Е.В. Диатессарон. Православная энциклопедия. Т. 14. С. 629–635.

3 Gantert K. Heliand: (Fragm. P) // Aderlass und Seelentrost: Die Überlieferung deutscher Texte im Spiegel Berliner Handschriften und Inkunabeln. Mainz, 2003. S. 28–29.

Название «Гелианд — Спаситель.» было предложено первым издателем И. А. Шмеллером в 1830 г.¹ Состоит из 5983 аллитерированных строк.

Гелианд связан с именем франкского императора Людовика Благочестивого (814–840)², который, в отличие от своего грозного отца, стремился к мирной евангелизации германцев³. С этой целью он стремился сделать евангельские тексты максимально доступными в той или иной форме всем подданным германского происхождения. Один из способов был использовать аллитерационное германское стихосложение⁴. По преданию, Людовик поручил некоему саксу, известному в то время поэту, пересказать в стихах содержание Ветхого и Нового Заветов. Согласно другой, более поздней версии предания, это был простой крестьянин, который во сне получил приказание свыше сочинить поэму. Отметим, что во сне получает откровение и прп. Роман Сладкопевец, и англосаксонский певец Кэдмон⁵. Но то, что этот крестьянин был не так прост (если вообще это был крестьянин), доказывается заимствованиями из

1 Изд.: *Heliand: Oder die altsächsische Evangelien-harmonie* / Hrsg. J. A. Schmeller. Münch., 1830–1840. 2 vol.⁴

2 Наиболее подробная и глубокая работа о Людовике Благочестивом — *Egon Boshof, Ludwig der Fromme*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996. На русском языке *Тейс Л. Наследие Каролингов. IX–X века* / перевод с французского Чесноковой Т. А. М.: Скарабей, 1993. Т. 2. 272 с. *Хэгерманн Д. Карл Великий* / пер. с немецкого В. П. Котелкина. М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО ННП «Ермак», 2003. 684 с.

3 При нем был крещен вождь датчан Гаральд в 826 г. и началась миссия епископа Ансгара. См. *Губанов И. Б. Культура и общество скандинавов эпохи викингов*. СПб.: 2004. 142 с.

4 Аллитерация подразумевает одинаковое начало слов на один и тот же звук или букву (например: «Никто из народа сему не был сходен»).

5 См. *Василик В.В. Жизнь и творчество Романа Сладкопевца* // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. М., 2000.

комментариев Беда Достопочтенного на Евангелие от Луки, Алкуина на Евангелие от Иоанна и, возможно, Рабана Мавра на Евангелие от Матфея. Подобный круг чтения наводит на некоторые размышления: а не был ли этот сакс островным по своему происхождению и не принадлежал ли он к кругу той англосаксонской интеллигенции, которая вместе с Алкуином перебралась на континент и украшала двор Карла Великого, а затем и Людовика Благочестивого. Отметим, что традиции поэтического переложения библейских и христианских текстов были распространены в англосаксонском мире, свидетельством чему является поэмы «Бытие», «Елена», «Юдифь» и т. д.¹

В поэме прослеживается влияние древнегерманской народной поэзии: одна и та же мысль повторяется в различных вариациях, повторяются эпические формулы и т. п. При выборе эпизодов для пересказа автор учитывает вкусы публики. Евангельская история рассказывается с помощью образов, понятных местным жителям: пастухи, слушающие благую весть ангелов, превратились в тексте «Гелианда» в конюхов, искушение Христа происходит не в пустыне, а в лесу, а Нагорная проповедь представлена как совещание князя с дружиной. Действующие лица евангельского рассказа типологически схожи с героями эпосов, чьи титулы, поведение, образ мышления соответствовали нормам, принятым в высших кругах германского общества раннего Средневековья. Христос выступает здесь как «правитель», «сын правителя», «государь народов», «хранитель земли», «Небесный конунг», Богородица — как «женщина из знатного рода», апостолы — как «свободные мужи», «верноподданнейшие люди на земле», Ирод — как

¹ См. *Мельникова Е.М.* Меч и лира. М.: Мысль 1987.

«вассал императора», «кольцедаритель», пирующий с дружинниками, «друзьями кольца»¹ послы от фарисеев — герои, мужи мудрые, а Иуда — неверный воин, неверный вассал. Хотя в евангельских текстах часто говорится о предопределенности пути Спасителя, в «Гелианде» события интерпретируются в привычных для германского мира метафизических категориях, прежде всего судьбы, рока.

«Гелианд» является уникальным для столь раннего периода образцом религиозной поэзии на народном языке, к сожалению, эта линия не получила продолжения. Вместе с тем это пример проповеди на доступном и понятном простому народу языке. Парадоксально, но тем, кто читал Толкиена или смотрел фильмы по его произведениям, эти образы и слова, такие как «средиземье, друг кольца», тоже могут показаться родными и знакомыми.

Публикуемый Пролог для нас значим благодаря целому ряду причин.

Во-первых, его светлый и величественный космизм:

Внимали и зрели,* что Сам Он глагола,
 явил и дела* дивно* чудно
 столь многое людем* могучий Владыка,
 что Он от начала,* чрез Силу свою,
 Могучий Изрек и мир Он создал.
 Все сотворил Он* единым Словом —
 небо и землю,* все в них заключенно,
 явленно и созданно,* все Словом Бога
 крепко скрепленное.* И повелел Он
 роду людскому* владеть землею

¹ Подробнее о стилистике и образной системе Гелианда см. *Sowinski B. Darstellungsstil und Sprachstil im Heliand. Köln, 1985.*

Доцент диакон Владимир Василик

ей обладать пока век мира
не завершится...*

Можно говорить об известных параллелях из Германской поэзии — Вессобрунская молитва, прорицание Вельвы.

Стоит вспомнить также эпизод из Беовульфа:

там арфа пела
и голос ясный
песносказителя,
что преданье
повел от начала,
от миротворенья;
пел он о том,
как Создатель устроил
сушу — равнину,
омытую морем,
о том, как Зиждитель
упрочил солнце
и месяц на небе,
дабы светили
всем земнородным.
и как Он украсил
зеленью земли,
и как наделил Он
жизнью тварей,
что дышут и движутся¹.

¹ Беовульф. Перевод Тихомирова. Западноевропейский эпос. М., 1975. С. 10.

Вторая важная черта Пролога — римская идея и римское наследство, правда, переданная средствами германской средневековой поэзии.

Тогда Господь Бог
даровал силу* Римскому роду,
весьма великому.*И ко господству
сердца укрепил им.* Они подчинили
себе все народы* из дальнего Рима.
Владык покорили* шлемоносящих
воеводителей,* по вселенной вселили.
Людей подчинили* иноязычных.

Римский провиденциализм и идея Рима как некоего благословенного Богом царства была весьма важной для каролингской пропаганды.

Несколько неожиданной является характеристика Израиля:

над народом, в котором* было столь верных
служителей боя* сынов Израиля,
силой снабженных,* друзей неизменных.

В нашем сознании иудеи эпохи Христа — народ торговцев и земледельцев. Однако, если мы вспомним Иудейскую войну Иосифа Флавия — повесть об отчаянной, пусть и безнадежной попытке малого народа противостоять огромной римской военно-административной машине, то характеристика из «Гелианда» перестанет быть для нас чем-то гротескным, а напротив, в известной мере будет соответствовать исторической истине. Не исключено, что автор «Гелианда»

мог знать об Иудейской войне через чье-либо посредство, например Орозия.

Далее, весьма интересны хронологические выкладки, которые приводит автор, вероятно под влиянием Беды Достопочтенного.

Пять тысяч лет* средь сынов человеческих
промчалось. Шестое же* наступило блаженное
Силою Божьей* и Христос родился.

Перевод сделан диаконом Владимиром Василиком с древнесаксонского оригинала по изданию: *Heliand und Genesis* / Hrsg. O. Behaghel. Tüb., 1984.

ГЕЛИАНД

Многие с мыслию* правою правили
 початок речений* о мощном Мессии¹,
 что в человечестве* свершал чудеса
 и словом, и делом.* И мудрые многие
 хотели хвалить* сыны людские
 Христа Учителя,* Святое Слово Бога,
 своими руками* писать Писанье
 о том, что был должен* Сын совершить
 Человеческий.* Четверо было
 мужей из множества.* Имели Мощь Божью,
 Помощь от неба,* Духа Святаго,
 Силу Христову* на то избранны,
 чтоб благовестье* в книге писать,
 и столь великий* дар Господень,
 Святое Слово с неба,* о том что нет иного
 среди сынов человеческих* кто мог бы свершить сие.
 Силою Божьей* избраны были
 четверо эти —* Матфей и Марк.
 Лука с Иоанном,* Любимые Богом,
 так звались мужи.* Дела достойные
 должны те четыре* писать перстами,
 воспеть и составить* слова спасенья,
 то, что от Христа* с силою многой
 внимали и зрели,* что Сам Он глаголаал,
 явил и делал* дивно и чудно
 столь многое людям* могучий Владыка,
 что Он от начала,* чрез Силу свою,
 Могучий Изрек и мир Он создал.

1 Лук. 1., 1

Все сотворил Он* единым Словом —
 небо и землю,* все в них заключенно,
 явленно и созданно,* все Словом Бога
 крепко скрепленное.* И повелел Он
 роду людскому* владеть землею,
 ей обладать,* пока век мира
 не завершится.* * И после того же
 пять тысяч лет* средь сынов человеческих
 промчалось. Шестое же* наступило блаженное
 Силою Божьей* и Христос родился.
 Спаситель добрейший* от Духа Святаго,
 в сем средиземье,* помочь чтоб многим,
 сынов человеческих* избавить от злобы
 врага сокровенного.* Тогда Господь Бог
 даровал силу* Римскому роду
 весьма великому.* и ко господству
 сердца укрепил им.* Они подчинили
 себе все народы* из дальнего Рима.
 Владык покорили* шлемоносящих,
 воеводителей* по вселенной вселили.
 Людей подчинили* иноязычных.
 Был же Ирод* над Иудеев народом
 королем избран* ибо Кесарь его
 из города Рима* господином народа
 посадил над тем племенем.* Не принадлежал он
 к сынам Израиля* благородно рожденным.
 Из рода не вышел,* и благодаря кесарю
 из Римского града* власть стяжал он
 над народом, в котором* было столь верных
 служителей боя,* сынов Израиля,
 силой снабженных,* друзей неизменных*,
 долго владел им* Ирод народом

и господство держал *над людьми иудеев.
 И тогда был некий старец,* святой человек.
 мысль содержал священную* был из людей этих
 левитского рода.* И сын Иакова
 правого племени.* Захарией звался,
 был муж столь блаженный,* когда от от сердца
 служил Создателю* свершал его волю.
 И то же творила* его супруга,
 жена старая.* Не должен наследник
 от самой юности* им дароваться.
 пребыли без порока,* хранили любовь Божью,
 были столь преданы* Царю Небесному,
 Господству Господа,* не желали, чтоб демона
 над людским родом* свершались мерзости,
 ни грех с виною.* Но мысль их заботила,
 что наследника* иметь не могут.
 И дитя у них не было.* Должен дар Богу
 в Иерусалиме,* когда срок был уставлен,
 во время должное,* о коем он помнил,
 во святилище же* Властителя жертву
 свершать святую.* Царя небесного
 Божью службу* охотно свершал он,
 что высокою мыслью* выполнять был обязан.
 Пришло то время,* о коем поведали
 мужи мудрые* словами своими,
 что должен храм Божий* посетить Захария.
 Собралось много* от Иерусалима
 людей иудейских,* народа у храма,
 ведь Властителя Бога* в безмерном смиренье
 должны умолить они* о милости Господа,
 чтобы их Царь небесный* от зла избавил.
 Люди стояли * вне святого дома.

Вошел он в святилище* внутрь святого,
 вокруг храма стояли* еврейские люди,
 когда святой* свершал муж

Властителя волю.* Он нес каждень
 сей старец во Церковь* и вокруг алтаря
 он шел с фимиамом* служить владыке
 работал со страхом* своему Господину¹

Божью службу* охотным нравом* со светлой мыслью

Так муж ведь должен* служить владыке.*

И страх напал на него,* и трепет в святилище.

Узрел за ними* Ангела Господня*
 внутри Святого,* и он со словом*
 к нему обратился,* чтоб муж благочестный
 его не боялся.* Призвал не страшиться:

«Твои деянья* взошли ко владыке,
 слова стали славны,* служенье — в хваленьи.

И мысль, что содержишь,* одеялась силой.

Я — Ангел Господень* Гавриил глаголемый,
 Предстою пред Богом,* внимаю Всесильному.

Послать в посольство* меня пожелал Он.

В путь призвал Он* меня отправляться.
 Велед возвестить тебе,* что чадо родиться
 от старой супруги* тебе долженствует.
 явиться в сей мир* для слов премудрых.

Не должен в жизни* от земледельца
 вина взыскать он* до самой смерти.

Силу Господню* и мощь Божью
 он стяжает,* как сказал я,
 он должен в свите* Царя небесного
 ривлечь ко истине* реку, что в mnogой чести

¹ Пс. 2.

для Царства Божья* взыскал прощенья.
Сказал он, что муж добрый* Иоанн по имени
должен стяжать* дар, им же он назван,
сие дитя,* в мир грядущее,
реку, что Христово* произойти Пришествие
в мир широкий* должно состояться.
Самого Сына* и на сие самое
в посольство я послан,* как сказано свыше.



АГИОГРАФИЯ



Профессор Н.А. Воздецкая

ИСТОКИ ПОЧИТАНИЯ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ МИРЛИКИЙСКОГО В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АНГЛИИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ И ЛИТЕРАТУРНЫЙ КОНТЕКСТ

Впервые в отечественной научной литературе изучены истоки почитания святителя Николая в средневековой Англии, которые анализируются в широком историческом и литературном контексте церковной жизни Западной Европы и Англии VI–XII вв. Выявляется значение политических и культурных контактов с Нормандией на протяжении XI в., оценивается роль нормандского завоевания Англии 1066 года, а также связей с монастырями Северной Франции в распространении церковных служб святителю Николаю и в составлении его житий в Англии на латинском и английском языках. Статья открывает собой планируемую серию переводов на русский язык житий святителя Николая, созданных в средневековой Англии.

Имя святителя Николая, епископа Мир Ликийских, за-
свидетельствовано в богослужебных книгах древней
Англии довольно рано, примерно столетие спустя после креще-
ния англосаксов в 597 г. посланцами свт. Григория Двоеслова,
главы римского престола. Так, в *Мартирологии* Беды
Досточтимого (672/673–735) в списке праздников за декабрь
упоминается «рождение [в жизнь вечную] святого епископа
Николая, Мирейской Церкви митрополита» (Natale sancti

Nicolai Myrensis Ecclesiae metropolitani episcopi)¹. Однако повсеместное почитание свт. Николая в Англии распространилось, по-видимому, позднее. Имя его широко представлено в календарях лишь с середины XI в. и, прежде всего, на юге страны², а первое посвящение ему монастыря засвидетельствовано вскоре после нормандского завоевания Англии³. В рукописи под названием *Служебник Леофрика* (Leofric Missal, по имени епископа города Эксетера), принадлежащей, согласно данным палеографии, концу X в., имя свт. Николая добавлено лишь в XI в. Вставки такого рода встречаются и в календарях⁴. От второй половины XI в. дошел созданный в Англии (г. Вустер) манускрипт (the Cotton Corpus Legendary), включающий латинский текст службы свт. Николаю и одну из латинских версий его жития⁵. Подобные факты заставляют поставить вопрос об историческом и литературном контексте, который способствовал распространению почитания святителя в средневековой Англии.

С давних пор почитание свт. Николая отразилось в богослужебной практике христианского Востока и Запада. От

1 *Ненарокова М.Р.* Святитель Николай в гимнографии средневекового Запада // Евразия: Духовные традиции народов. № 4/2012. М., 2012. С. 217. Режим электронного доступа: http://рпу.рф/uploads/Nom_4-12.pdf (дата обращения: 04.11.2015).

2 *Treharne A.M.* Introduction // *The Old English Life of St. Nicholas with the Old English Life of St. Giles* / Ed. by E.M. Treharne. Leeds: University of Leeds, 1997. P. 45.

3 *Binns A.* Dedications of Monastic Houses in England & Wales: 1066–1216. Woodbridge, 1989. P. 24.

4 *English Kalendars before AD 1100* / Ed. by F. Wormald. London, 1934. P. 55.

5 *Treharne A.M.* Op. cit. P. 37–38. См. также: *Jackson P. and M. Lapidge.* The Contents of the Cotton Corpus Legendary // *Holy Men and Holy Women: Old English Prose Saints' Lives and Their Contexts*. Albany, NY, 1996. P. 131–146.

VI в. дошло свидетельство историка Прокопия Кесарийского о том, что император Юстиниан восстановил после землетрясения храм, ранее освященный в честь святителя Николая, что говорит о распространении его почитания в Восточном Средиземноморье¹. В греческом *Великом Молитвослове* (The Great Euchologion) свт. Николай упоминается среди отцов Церкви, к которым молитвенно обращались при освящении воды². В начале VII в. его имя появляется в списке праздников за декабрь в *Мартирологии по годовому кругу* (Martyrologium per anni circulum), который дополнял *Литургию* св. Протадия, епископа Безансонского (Восточная Франкия, 624 г.)³.

Достаточно рано возникает и первый письменный текст, связанный с одним из самых знаменитых эпизодов из жизни святителя. Согласно Г. Анриху⁴, это *Деяние о стратилатах* (Praxis de Stratilatis) — произведение, впервые засвидетельствованное в VI в. в Константинополе⁵. Этот текст

1 Crawford M.S. The Life of St. Nicholas by Wace. Philadelphia, 1923. P. 9. Ср. также: *Куприченков Д., диакон*. История мощей святителя Николая Мирликийского // Евразия: Духовные традиции народов. № 4/2012. М., 2012. С. 188. Издавна в Восточном Средиземноморье святителю Николаю посвящалось много храмов: так, в одном только Константинополе их насчитывали около двадцати пяти. См.: *Ortenberg, Veronica*. The English Church and the Continent in the Tenth and Eleventh Centuries: Cultural, Spiritual and Artistic Exchanges. Oxford, 1992. P. 71.

2 Trebarne A.M. Op. cit. P. 31.

3 Ненарокова М.Р. Указ. соч. С. 217.

4 Anrich, Gustav. Hagios Nikolaos: der heilige Nikolaos in der Griechischen Kirche. 2 vols. Leipzig, 1913–1917, II. S. 262–273.

5 Зарубежные исследователи связывают создание этого произведения с царствованием Юстиниана, ср.: *Trebarne A.M.* Op. cit. P. 29. В отечественной науке за последнее время приводятся доводы в пользу его создания в Мирах Ликийских вскоре после блаженной кончины

рассказывает о наиболее известном чуде, совершенном святителем с помощью Божией — спасении от казни трех несправедливо обвиненных военачальников. Данный греческий текст был положен в основу более поздних житий святого¹. Первое последовательное жизнеописание свт. Николая было составлено в первой половине IX в. (814–842) греческим автором по имени Михаил Архимандрит. Его труд послужил образцом для других средневековых житий святителя, и в дальнейшем этот канонический вариант предания подвергался разнообразным расширениям. Начиная с IX в. умножаются греческие версии жития, основанные на упомянутом *Деянии о стратилатах* и *Житии* Михаила Архимандрита. Наиболее значительные из них — это *Послание Мефодия Феодору* (Methodius ad Theodorem) и *Энкомий (Похвала) Мефодия* (Encomium Methodii)². *Энкомий*, объемом вдвое превосходящий *Послание*, послужил источником многих последующих греческих житий (его популярность подтверждается большим числом манускриптов). Наконец, еще один греческий текст, также основанный на *Деянии о стратилатах* и *Житии* Михаила Архимандрита, составил во второй половине X в. Симеон Метафраст. Этот

святителя, ср.: *Виноградов А.Ю.* Святой Николай между агиографией и археологией // *Добрый Кормчий: Почитание свт. Николая в христианском мире.* М., 2011. С. 36–55.

1 *Jones C.W.* Saint Nicholas of Myra, Bari and Manhattan: Biography of a Legend. Chicago, 1978. P. 29. Складыванию греческой житийной традиции свт. Николая посвящены работы А.В. Бугаевского и А.Ю. Виноградова в издании: *Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире.* М.: Скиния, 2011.

2 Оба текста приписывались святителю Мефодию, патриарху Константинопольскому († 847), который отстаивал иконопочитание в иконоборческую эпоху. В настоящее время авторство второго из них оспаривается. См.: *Treharne A.M.* Op. cit. P. 30.

текст получил широкое распространение, но на латынь был переведен лишь в 1446 г.¹

Историю почитания свт. Николая Западной Церковью принято возводить к концу IX в., когда некий Иоанн Диакон из церкви св. Януария в Неаполе сделал свободный перевод на латинский язык *Послания Мефодия Феодору*². Допускают, однако, и существование ранней латинской редакции *Деяния о стратилатах*, которую предположительно относят к VII в.³ Этот текст, по-видимому, проник на Запад еще до того, как было написано *Житие* Иоанна Диакона⁴. Иоанн Диакон расширил эпизод с воеводами, а также включил некоторые добавления из тех греческих житий, которые следовали тексту *Послания*. Сочинение Иоанна стало основным источником для более поздних текстов на латыни и на народных языках Западной Европы. К X в. восходят две близкие латинские редакции его *Жития*, положившие начало разнообразным последующим редакциям. В их основе лежит перечень чудесных событий (praesens букв. «деяние»), совершившихся по благодати Божией, а именно: постническое воздержание святителя во младенчестве, его тайные пожертвования нищему отцу трех девиц, возведение его в епископский сан, помощь мореплавателям в бурю, спасение голодающих благодаря прибытию груженных зерном кораблей, посрамление дьявола через разрушение

1 *Trebarne A.M.* Op. cit. P. 31.

2 История проникновения почитания свт. Николая на Запад описана в труде: *Jones C.W.* Saint Nicholas of Myra, Bari and Manhattan: Biography of a Legend. Chicago, 1978. Из последних работ см.: *Хеземанн, Михаэль.* Истоки почитания Николая Чудотворца на Западе // *Евразия: Духовные традиции народов.* № 4/2012. М., 2012.

3 *Trebarne A.M.* Op. cit. P. 29.

4 *Jones C.W.* Op. cit. P. 87.

языческого капища богини Артемиды, спасение от казни трех воевод¹.

Однако еще до появления перевода Иоанна слава свт. Николая распространилась с Востока в Западное Средиземноморье, откуда проникла через Альпы в Германию. В 818 г. Рабан Мавр (ок. 750–856), настоятель монастыря Фульда², сложил стихи, в которых упоминается свт. Николай. Узнать о святителе он, вероятно, мог из единственно известного тогда на латыни источника — *Деяния о стратилатах*. Позже, в 840–854 гг., Рабан воспроизводит содержание *Деяний* в своем *Мартирологе* (Martirologium). Возможно, ему были знакомы и краткие упоминания чудес святителя в составе крупных агиографических собраний, таких как, например, *Большой Мартиролог* (Passionarium maius) Санкт-Галленского монастыря (Швейцария). Характерно, что в *Мартирологе* Рабана Мавра день свт. Николая выделен красным цветом, как Успение Пресвятой Богородицы, день св. Мартина или Рождество Христово, что говорит о повышении значимости этого праздника³. Вслед за Рабаном, святителя Николая упоминают в своих мартирологах архиепископ Вьеннский Адон, диакон Флор из Лиона (Франция), Вандельберт, монах Прюмской обители (Бельгия) и другие⁴.

На протяжении X в. имя святителя все чаще появляется в годовом круге западных церковных праздников

1 Trebarne A.M. Op. cit. P. 32.

2 Этот монастырь был основан в первой половине VIII в. учениками англосаксонского миссионера св. Бонифация.

3 Trebarne A.M. Op. cit. P. 33.

4 Trebarne A.M. Op. cit. P. 33–34. Истокам западной агиографии о свт. Николае посвящена работа: Чоффари Дж. Латинские источники до X в. о святом Николае // *Добрый Кормчий: Почитание свт. Николая в христианском мире*. М., 2011. С. 108–165.

(sanctorale); наряду с этим и *Житие* Иоанна Диакона постепенно проникает в отдаленные от Средиземноморья области Европы. Самое раннее из более обширных жизнеописаний свт. Николая, основанное на труде Иоанна Диакона — это так называемая *История* (Historia) Регинольда, епископа г. Айхштатта (966–989). Этот труд, собрание гимнов, предназначенных для пения и чтения в храме, дает наиболее полное представление о жизни святителя¹. Полагают, что почитанию свт. Николая в Германии много содействовала в то время императрица Феофано, греческая супруга германского императора Оттона II (955–983), Воспитанная в обычаях восточной Церкви². Впрочем, известно, что и сам Регинольд побывал на Востоке и владел также греческим языком. Его рассказ о свт. Николае, «исповеднике Божиим» (Confessor Dei Nicholaus), значительно расширен по сравнению с его главным источником — *Житием* Иоанна Диакона; в него включены эпизоды, прежде не использовавшиеся в латинской традиции. Некоторые из них присутствуют в почти современном Регинольду греческом *Житии* Симеона Метафраста, что позволяет говорить о начале слияния разнообразных житийных традиций.

В первой половине XI в. в Германии появились два крупных повествования о свт. Николае — это жития, которые написал Отлох из монастыря св. Эммерама (Регенсбург), известный церковный писатель и наставник. Прежде чем поселиться в обители св. Эммерама, Отлох провел некоторое время в монастыре Фульды, так что, вполне вероятно, он познакомился с жизнеописанием свт. Николая благодаря трудам Рабана Мавра. Одно из его житий написано для монахов его обители,

1 Jones C.W. Op. cit. P. 114.

2 Хеземанн, Михаэль. Указ. соч. С. 200–201.

другое — для Викрада, настоятеля Фульды. Отлох использовал как *Историю* Регинольда, так и *Житие* Иоанна Диякона, добавив к ним эпизод, в котором свт. Николай воскрешает умершего сына некоего Гетрона. Полагают, что Отлох делал извлечения также из *Жития* Симеона Метафраста¹.

В XI в. особенно быстро растет почитание свт. Николая на Западе, что во многом связано с расширением торговых путей на Восток. Чаще всего путь вел из Константинополя в портовые города Западного Средиземноморья или из восточных портовых городов в города на Дунае и Рейне. Начало XI в. также ознаменовано ростом паломничеств. Так, герцоги Нормандии и Анжу едут из Франции в Константинополь, Антиохию и Иерусалим для поклонения христианским святыням. Фульк, герцог Анжуйский, чуть не утонул в одной из поездок, но после чудесного избавления от гибели стал настолько предан свт. Николаю, покровителю мореплавателей, что по благополучном возвращении домой основал в 1020 г. монастырь, посвятив его своему небесному спасителю². Настоятель этого монастыря Йохель Ле Манс составил около 1080 г. *Житие* свт. Николая, которое включает описание местных чудес, совершенных святым во славу Божию³. Наряду с увеличением числа житий свт. Николая, развивались также и другие словесные формы его почитания, в том числе гимнография⁴.

Начиная с XI в. увеличивается также число посвящаемых святителю Николаю храмов во Франции, особенно в герцогстве

1 *Trebarne A.M.* Op. cit. P. 35.

2 *Jones C.W.* Op. cit. P. 104.

3 *Ibid.* P. 108.

4 Именно к XI в. относятся, по мнению М.Р. Ненароковой, самые ранние датированные образцы латинских гимнов свт. Николаю. См: *Ненарокова М.Р.* Указ. соч. С. 221.

Нормандия, которое на некоторое время становится центром почитания святого. Это герцогство образовалось к началу X в., когда военные вожди датских и норвежских викингов (норманнов¹), захватившие северо-западную область Франции, приняли крещение, принесли присягу французскому королю и стали законными правителями этих земель. Благодаря завоеваниям и поселениям в Южной Италии и Сицилии, а также благодаря участию в крестовых походах норманны открыли для себя путь в Восточное Средиземноморье, где и узнали о чудесной помощи людям, которой удостоился свт. Николай через свою преданность Богу. Будучи морским и торговым народом², викинги-норманны приобрели особую любовь к святителю Николаю как святому покровителю мореплавателей и торговцев.

Таким образом, рост почитания святителя Николая в Англии может быть напрямую связан с ее завоеванием в 1066 г. нормандским герцогом Вильгельмом. Однако некоторые факты свидетельствуют о том, что почитание святителя в Англии стало возрастать уже со второй трети XI в. Так, рукопись под названием *Молитвослов Эльфвине* (г. Винчестер, ок. 1030 г.) включает пять молитв на латыни, обращенных к святителю Николаю³. Подобные факты

1 Наименование «норманны» (букв. «северные люди») распространилось в западной Европе потому, что отряды скандинавских воинов нападали с севера.

2 Древнескандинавское наименование *vikingr* восходит к слову *vik* «залив», то есть викинги — это «люди заливов». Многие из них действительно происходили из изрезанной заливами прибрежной полосы Скандинавского полуострова.

3 *Elfwine's Prayerbook* / Ed. by B. Günzel. London, 1993. P. 6–7, 11. Считается, однако, что тексты, упоминающие спасение трех девиц, мореплавателей и стратилатов, приписаны чуть позже.

могут объясняться тесными связями английского двора с нормандской знатью в эпоху Эдуарда Исповедника (1042–1066), сына нормандской принцессы. Эдуард провел долгое время в изгнании в Нормандии, когда его мать, по смерти его отца короля Этельреда (прозванного Неразумным из-за неудач в борьбе с викингами), вышла замуж за датского короля Кнута Могучего. После смерти Кнута Эдуард, взойдя на престол, окружил себя выходцами из Нормандии¹. Примечательна также связь упомянутой рукописи с Винчестером, вотчиной уэссекской династии, к которой принадлежал и Эдуард, потомок Альфреда Великого, положившего предел датским набегам на южную Англию в конце IX в.

После нормандского завоевания святитель Николай становится известен по всей Англии, о чем свидетельствует прежде всего включение его имени во все календари, написанные после 1100 г. Центром почитания свт. Николая в Англии стала, по-видимому, епархия г. Вустера на западе страны, поскольку имя святителя включено в *Portiforium* (*Бревиарий, Часослов*) Вульфстана Вустерского, одного из последних епископов англосаксонского происхождения, переживших нормандское завоевание². Это позволяет предположить, что почитание святого Восточной Церкви сложилось здесь еще до прихода норманнов. Память о святителе Николае могла храниться в вустерской епархии с давних пор и восходить к эпохе крещения Мерсии, в чем большую роль сыграл Офтфор Вустерский, епископ Хвиссы († 693)³, ученик прибывшего из

1 Гвоздецкая Н.Ю. Англосаксонская история в лицах и конфликтах. Иваново, 2001. С. 246–250.

2 Jones C.W. Op. cit. P. 40–42.

3 О епископе Офтфоре см.: Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов / Перевод с латинского В. Эрлихмана. СПб., 2001. С. 138–139.

Рима архиепископа Феодора Кентерберийского (родом грека, уроженца Тарса), возглавлявшего английскую церковь на протяжении более двадцати лет (668–690).

В период с 1066 до 2016 г. в честь свт. Николая были освящены двадцать четыре монастыря (один из них — на севере, в Йоркшире)¹; ему был посвящен также ряд лепрозориев в Кенте, Сассексе и Чeshire. Особенно часто посвящались ему храмы, построенные знатными выходцами из Нормандии в Норидже, Ярмуте, Сассексе, Уорвикшире².

Такого рода посвящения показывают, что Вильгельм Завоеватель и его соратники были глубоко преданы своему святому покровителю. Об этом свидетельствует также учреждение Вильгельмом в 1067 г. монастыря³, где монахи, приглашенные из аббатства Мармутье-ле-Тур во Франции (обитель св. Мартина), создали латинское житие святителя в стихах⁴. Позже рукопись передали в Эксетер, когда там был основан монастырь в честь свт. Николая. Это житие, по-видимому, говорит о личном почитании святителя Вильгельмом. Личную преданность Вильгельма свт. Николаю подтверждает средневековый английский хронист Ордрик Виталий (1075–ок. 1143) в своей *Церковной истории*, рассказывая, как Вильгельм молитвенно воззвал к святому, когда чуть не утонул в проливе Ла Манш⁵.

1 Knowles D. and R.N. Hadcock. Medieval Religious Houses in England and Wales. London, 1953. P. 262.

2 Binns A. Op. cit. P. 91, 102, 104.

3 Этот монастырь стали называть The Battle Abbey букв. «Аббатство Битвы», поскольку он был основан в память о битве при Гастингсе (1066 г.), с которой началось правление нормандских герцогов в Англии.

4 Некоторые исследователи, однако, полагают, что рукопись была создана еще в X в.

5 Orderic Vitalis. Ecclesiastical History, 6 vols / Ed. by M. Chibnall. Oxford, 1969–1980. Vol. 2. P. 208–209.

В пользу этой преданности говорят и особые церковные гимны — laudes (хвалитны), сочиненные специально для церемонии коронования Вильгельма в Лондоне. В них свт. Николай выступает в окружении свт. Мартина Турского, св. Бенедикта Нурсийского и свт. Григория Двоеслова¹.

Особенно важным фактором, содействовавшим развитию почитания свт. Николая в Нормандии и по всей Европе, было перемещение норманнскими мореплавателями мощей святителя из Мир Ликийских, где им угрожали набеги турков-сельджуков, в итальянский город Бари (1087). Оттуда и начали распространяться по всем храмам Европы святые частицы и святое миро, которые вскоре появились в Англии. Уже в *Службнике Леофрика* (Leofric Missal), епископа Эксетера (1046–1072), упоминается имя свт. Николая, как и хранение в Эксетере частиц его святых мощей. Рукопись *Службника* происходит из северной Франции и датируется X в., но указанная ссылка добавлена почерком конца XI в.² Это неудивительно, поскольку епископ Леофрик получил образование в Лотарингии, на северо-востоке Франции. Во время пребывания на континенте он стал приближенным будущего короля Эдуарда Исповедника и входил в его свиту по возвращении на родину из Нормандии³. «Миро святого Николая» упоминается также в перечне святынь (раздел De oleo sancti Nicholai), хранившихся в монастыре Thorney Abbey (неподалеку от Кембриджа). Этот перечень был добавлен в XII веке в привезенную с севера Франции рукопись Евангелия X века⁴. Итак, контакты с Францией,

1 *Lapidge M.* Anglo-Saxon Litanies of the Saints. London, 1991. P. 50–51.

2 *English Kalendars before AD 1100 / Ed. by F. Wormald.* London, 1934. P. 55.

3 *Гвоздецкая Н.Ю.* Указ. соч. С. 256–257.

4 *English Benedictine Kalendars after 1100 / Ed. by F. Wormald.* London, 1939.

предшествовавшие нормандскому завоеванию, могли содействовать распространению почитания святителя Николая в Англии.

Значительную роль сыграл в этом бенедиктинский монастырь Ле-Бек в Нормандии, крупнейший интеллектуальный и духовный центр христианского Запада в средние века. На рубеже XI–XII вв. в этом монастыре было составлено анонимное *Житие* святителя Николая, основанное на тексте Иоанна Диакона, но включающее ряд добавлений, связанных с местными чудесами¹.

Из монастыря Ле-Бек часть братии переселилась после нормандского завоевания в Англию, поскольку уже во второй половине XI в. эта обитель имела тесные контакты с Рочестером и Кентербери через таких монахов, как Ланфранк, Ансельм и Гундульф, которые стали прелатами английской церкви².

В середине XI в. Ланфранк (ок. 1005–1089) — монах, а затем приор монастыря Ле-Бек, открыл там школу, ставшую известной далеко за пределами Нормандии. Здесь обучались «семи свободным наукам» выдающиеся учёные и церковные деятели западного Средневековья. Получив сан архиепископа Кентерберийского (1070), Ланфранк перестроил храм Христа Спасителя в Кентербери по нормандскому образцу и, найдя в запустении его библиотеку, привез манускрипты из Ле-Бека, включавшие, вероятно, и упомянутое анонимное нормандское *Житие* свт. Николая. Не один Ланфранк, но и его ученик Ансельм (ок. 1033–1109), знаменитый западный богослов, сменивший учителя

Р. 129.

¹ *Vaughan S.* The Abbey of Bec and the Anglo-Norman State: 1034–1136. Oxford, 1981. P. 10–12.

² *Trebarne A.M.* Op. cit. P. 44.

на посту архиепископа Кентерберийского, был преданным почитателем свт. Николая Мирликийского. Известно, что в 1090 г., когда в монастырь Ле-Бек прибыл сосуд со святым миром, он сочинил вдохновенную молитву в честь свт. Николая¹. Гундульф, епископ Рочестера, инициировал там восстановление аббатства св. Андрея с часовней свт. Николая и содействовал возрождению монастырской библиотеки, для которой заказал одно из житий святителя².

Таким образом, вместе с распространением почитания свт. Николая в Англии растет число его латинских житий, которые в большинстве своем привозились с континента, из Франции. Первое житие на английской почве (из дошедших до нашего времени), было создано, как говорилось выше, в монастыре, основанном в 1067 г. самим королем Вильгельмом I (The Battle Abbey) и, возможно, по его прямому указанию³.

Среди латинских житий, созданных на протяжении конца XI–XII вв., выделяется уникальное житие на древнеанглийском языке. Анонимное древнеанглийское *Житие свт. Николая*, дошедшее в рукописи СССР 303 (Corpus Christi College Cambridge)⁴ принадлежит к текстам «переходного» периода, который последовал за нормандским завоеванием Англии и характеризовался временным угасанием англосаксонской письменной традиции. До сих пор, однако, недостаточно оценен тот факт, что литературная форма

1 Jones C.W. Op. cit. P. 217. См. также: *Southern R.W.* Saint Anselm: A Portrait in a Landscape. Cambridge, 1990. P. 111.

2 *Trebarne A.M.* Op. cit. P. 45.

3 Ibid. P. 44. Ранее это житие относили к X веку, чему противоречит эпизод перенесения святых мощей в Бари. Этот эпизод органично входит в стихотворный текст, что не позволяет считать его позднейшей вставкой.

4 Подробнее см.: *Trebarne A.M.* Op. cit. P. 1–28.

древнеанглийского языка оставалась значимой для церковных кругов даже после нормандского завоевания. Перевод латинского жития на родной язык отвечал потребностям англоговорящих прихожан, среди которых к тому времени было немало грамотных людей. Школы для обучения на родном языке были созданы в Англии еще в эпоху правления короля-просветителя Альфреда Великого (871–899), так что к X–XI вв. сложилась англоязычная церковная литература, которая включала проповеди, жития святых и даже стихи¹. Сам факт последующего завоевания и господства латинской и французской письменности не смог полностью уничтожить эту традицию. Именно церковным деятелям XIII в. принадлежит успешная попытка возрождения литературы на родном языке ради возрождения английской нации. Так, около 1200 г. монах, по имени Орм, написал на английском языке стихотворный пересказ Евангелия, в предисловии к которому он призвал своих соотечественников трудиться во славу Божию², следовать Евангелию, исполняя его «мыслию, словом и делом» (wiþþ þohht, wiþþ word, wiþþ dede)³.

1 О поэтической агиографии англосаксов см. в: *Гвоздецкая Н.Ю.* Спор о Законе и Благодати: эпизод из древнеанглийской поэмы «Елена» (главы 7–10) // Сретенский Сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 5. М.: Издательство Сретенского монастыря. С. 151–162; *Кюневульф.* Елена (Поэма. Главы 7–10) / Перевод с древнеанглийского и комментарии Н.Ю. Гвоздецкой и Е.Н. Клёминой // Там же. С. 163–176.

2 Букв. «из любви ко Христу» (for lufe off Christ).

3 Цит. по: *Смирницкий А.И.* Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII в. М., 1953. С. 43. Перевод Предисловия к поэме «Ормулум» и обзор истории ее создания см. в: Предисловие к «Ормулуму» (Введение и комментарии М.А. Волконской, перевод Н.В. Аносова и М.А. Волконской) // Атлантика. Записки по исторической поэтике. Вып. XII. М., 2015. С. 99–134.

Древнеанглийское анонимное *Житие свт. Николая*, несомненно, заслуживает самого пристального внимания ученых. Это произведение представляет собой самый ранний образец перевода на народный язык жития святителя. Однако вплоть до 1997 г. отсутствие научной публикации текста¹ не позволяло исследователям сосредоточиться на том, как попало предание о святителе Николае в Англию, на обстоятельствах возникновения древнеанглийской версии его жития и ее значения для развития древнеанглийской агиографии после нормандского завоевания. Проведенное в данной статье исследование лишь частично восполняет этот недостаток и потому требует продолжения.

¹ Имеется в виду цитированное выше издание: *The Old English Life of St. Nicholas with the Old English Life of St. Giles* / Ed. by E.M. Treharne. Leeds: University of Leeds, 1997.

П. К. Доброцветов

**ПРЕПОДОБНЫЙ ИРИНАРХ
ЗАТВОРНИК (1548–1616): ЖИЗНЬ,
ПОДВИГ, УЧАСТИЕ В СУДЬБАХ
РОССИИ В ЭПОХУ СМУТНОГО
ВРЕМЕНИ И ДАЛЬНЕЙШЕЕ
ЦЕРКОВНОЕ ПОЧИТАНИЕ
К 400-ЛЕТИЮ СО ДНЯ
КОНЧИНЫ¹**

В статье приводится обзор сведений о русском святом Смутного времени — преподобном Иринархе Затворнике Ростовском к 400-летию со дня его кончины — источниках его жизнеописания, его особом аскетическом подвиге, свидетельств о его духовном участии в деле освобождения Москвы от польско-литовских интервентов, прижизненном и посмертном почитании.

Относительно жизни и деятельности этого русского святого мы переживаем «юбилейное» время. Совсем недавно в 2013 году отмечалось 400-летняя дата окончания русской смуты, для которого он сделал много, а в 2016 г. празднуется 400-летие кончины прп. Иринарха. В связи с этим мы попытаемся представить свой обзор связанных с его жизнью и значением для Церкви и русской святости аспектов.

¹ Статья написана с учетом материалов для авторской энциклопедической статьи (*Доброцветов П. К.* Иринарх Ростовский, преподобный // Православная энциклопедия. Т. 26. М., 2011. С. 387–393), ряд из которых не вошел в опубликованный текст, а также других исследований.

Преподобный Иринарх Затворник Ростовский, Борисо-Глебский (в миру — Илия) родился в июне 1548 г. в селе Кондаково под Ростовом Великим; скончался и похоронен 13(26).01.1616 в Ростовском Борисоглебском на р. Устье мужском монастыре), схимонах, прп. (память совершается 13(26) янв.; 23 мая (5 июня) — в Соборе Ростово-Ярославских святых).

Источники. Основные сведения об прп. Иринархе содержатся в Житии святого, написанном его учеником — иноком Александром вскоре после кончины прп. Иринарха в 1616 г. Житие дополнялось и в более позднее время XVII в. (возможно, разными авторами) сведениями о посмертных чудесах и исцелениях на могиле прп. Иринарха, последнее упоминание из которых датировано 1693 г. или 1653 г.¹ Текст Жития (вместе с описанием чудес) имеет заметный объем².

Известный отечественный историк С. Ф. Платонов отмечает литературные достоинства Жития прп. Иринарха, называя его «приятным исключением» среди русской литературы Смутной эпохи: «Житие прп. Иринарха — памятник очень любопытный и по литературным приемам и по содержанию. Простотой своего рассказа оно приближается к безыскусственному биографическому очерку и содержит в себе много ценных исторических черт». Биографическую ценность Жития прп. Иринарха трудно переоценить. В Житии инок Александр «который был близок к Иринарху, в простых выражениях передает все то, что удержала его память о любимом учителе». Отличается Житие и своей исторической точностью и правдивостью: «Сопоставляя известия Жития о событиях смуты с другими источниками, мы не находим в Житии никаких неточностей». В этом отношении С. Ф. Платонов сближает Житие прп. Иринарха с такими ценными историческими

1 Корсунский Н. Преподобный Иринарх затворник Ростовскаго Борисо-Глебскаго монастыря, что на реке Устье. Ярославль, 1873. С. III.

2 В переводе на современную статистику — ок. 1, 8 авторского листа.

памятниками времени Смуты как «Новый летописец», вторая половина рукописи патриарха Филарета, труды Симона Азарына и Ивана Наседки¹.

Известно не менее 25 списков Жития прп. Иринарха. Они принадлежат в основном к XVIII–XIX вв.² Это Житие на славянском языке было издано архим. Амфилохием в Москве в 1869 году под заглавием «Жизнь преподобного Иринарха, затворника Ростовского Борисоглебского монастыря, что на Устье реке»³ на основании двух древних рукописей относящихся, вероятно, к XVII в.

Списки этого Жития сохранились с конца XVII в до середины XIX в.⁴

Также краткое упоминание о прп. Иринархе и его ученике Корнилии встречается в Сборнике⁵ нач. XVIII в. (полууставом) (ОР РНБ. О. I. 287. Л. 8, 244–245).

При цитировании Жития мы пользуемся пагинацией (в скобках указываются номера колонок) по изданию архим. Амфилохия⁶.

1 Платонов С.Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века, как исторический источник. Издание второе. СПб., 1913. С. 369, 371, 436.

2 «Житие преподобнаго Иринарха Затворника Ростовского Борисоглебского монастыря». СПб., 1909. С. III.

3 Амфилохий (Сергиевский-Казанский), архим. Жизнь преподобного Иринарха, затворника Ростовского Борисо-Глебского монастыря, что на Устье реке. 2-е изд.: испр. и дополн.: М., 1874.

4 Полный перечень рукописей см.: Доброцветов П. К. Преподобный Иринарх Затворник, его подвиг и участие в судьбах Отечества в эпоху Смутного времени (по материалам «Жития прп. Иринарха» инока Александра) // Сборник тезисов Всероссийской научно-исторической конференции 12–13 октября 2012 г. «Церковь и общество в России на переломных этапах истории». Сергиев Посад, 2012. С. 39–45.

5 РНБ. ОР. О. I. 287. Сборник слов и поучений. Нач. XVIII в. 298 л.

6 Амфилохий (Сергиевский-Казанский), архим. Указ. соч.

Биография прп. Иринарха

Детство и юность. Родителями прп. Иринарха были благочестивые крестьяне с. Кондаково под Ростовом Великим (вотчины Московского Новодевичьего мон-ря) Акиндин и Ирина. Прп. Иринарх (во Св. Крещении — Илья) был третьим сыном в семье (были и два старших — Андрей и Давид). С детства он отличался смирением, любовью, тихостью, кротостью и целомудрием, а кроме того — особыми провидческими духовными дарованиями. В возрасте 6 лет Илья в разговоре с матерью предсказал свою будущую монашескую жизнь (подобную прп. Макарию Калязинскому), а также особый аскетический подвиг, который он впоследствии взял на себя — ношение железных вериг («трудов») (Житие, 2).

В 18 лет (1566) по причине голода «в своей веси» Илья уехал в Нижний Новгород, там он находился три года (до 1569 г.). Вскоре в этот город прибыли и его братья. Здесь в Успенский пост он имел видение (за 300 верст) о благой кончине своего отца, которое и подтвердилось при возвращении в Кондаково (Житие, 3–4). Житие сообщает о последующей покупке в Ростове дома, переезде туда Ильи с одним из старших братьев — Андреем и об открытии собственного торгового дела. Новое положение давало Илье возможность часто посещать церковь и помогать нуждающимся. Общение с благочестивым и начитанным в духовной литературе посадским человеком Агафоником усилило в нем желание удалиться от мирской суеты, достичь спасения и наследия вечных райских благ. Вскоре Илья оставляет дом и уходит в Борисо-Глебский на р. Устье монастырь, где по его просьбе игумен Ермоген I (правил монастырем 1572–1579 гг.)¹, видя любовь юноши к Богу, постригает его в монахи (ок. сер. сент. 1578 г.) с именем

1 Чудинов А. Борисо-Глебский на Устье мон-рь: история, архитектура, святыни. Дисс. канд. богосл. МДА, Серг. Посад, 2000. С. 24.

Иринарха (Житие, 4–6, 57), вероятно, в память мч. Иринарха Севастийского (303) (память 28 нояб. / 11 дек.).

Монашеская жизнь прп. Иринарха. В монастыре прп. Иринарх пребывает в терпении, смирении, послушании у игумена и братии, а также проходит путь монашеской жизни под духовным руководством опытного старца, трудится в пекарне и усердно посещает монастырские богослужения: приходит в церковь прежде всех братий и уходит не ранее отпуста, ни с кем не говорит во время службы и не садится во время чтений (Житие, 6–7). После посещения в монастыре своим другом Агафоником, прп. Иринарх, сомневаясь относительно места своего спасения (предположительно, вследствие недостаточной для него и его аскетических устремлений строгости монашеской жизни в Борисоглебском монастыре) и желая уйти в Кирилло-Белозерский или Соловецкий монастыри, славившиеся по всей Руси особой аскезой¹, трижды после молитвы об этом слышит небесный глас, запрещающий ему идти в эти монастыри, и повелевающий оставаться в монастыре свв. Бориса и Глеба: «Здесь спасешься». После этого, трудясь на пономарской службе, прп. Иринарх усиливает свои подвиги, пребывая в молитвах днем и ночью, спит на голой земле. Житие сообщает и об особых подвигах прп. Иринарха: совершая благодеяния нуждающимся, он отдает свои сапоги страннику в зимний мороз, молясь Богу о даровании «теплоты ногам» и ходя босым летом и зимой во все последующее время жизни, носит «ветхие ризы», за что прп. Иринарх был подвергавшем со стороны игумена, старавшегося более о внешнем, чем о внутреннем благолепии², а также по зависти и по «сатанину действу», монастырским наказаниям, например: приказанию стоять по два часа под окном на молитве на морозе, долго звонить зимой на колокольне, трехдневному заключению в монастырскую тюрьму без пищи и питания. Наказания он переносил

¹ Там же.

² Там же. С. 25.

с терпением и с благодарением Богу (Житие, 8). Впоследствии, при хождении в Ростов с целью выкупа «некогого христолюбивого мужа», оказавшегося под долговым арестом, зимой, в сильную стужу, босой прп. Иринарх, отойдя от монастыря на 7 верст, отморозил ноги и три года (предположительно 1579–1581 гг.), находясь в Борисоглебском монастыре, тяжело болел, но Бог исцелил его.

Известны еще три «исхода» прп. Иринарха из Борисоглебского монастыря: 1) в результате продолжавшихся гонений со стороны игумена (возможно, Антония — правил 1579–1584 гг.), преподобный был отправлен на работы, при которых он лишался возможности посещать церковь, поэтому он ушел (не позднее кон. 1581–1582 г.) в Ростовский Богоявленский Авраамиев монастырь, где был принят на келарскую службу, а затем перешел в Ростовский Лазарев монастырь; 2) изгнание игуменом Ермогеном II по наветам нерадивых монахов (среди прочих обвинений было и то, что прп. Иринарх не пьет «хмельного» и учит жить так же). Прп. Иринарх ушел повторно в Ростовский Лазарев монастырь на 1 год и 2 недели; 3) посещение царя Василия Шуйского в Москве по откровению свыше (в 1608 г.) (Житие, 25–28).

Пребывая в Ростовском Богоявленском Авраамиевом монастыре в течение пяти с половиной месяцев¹ на должности келаря и печалясь о неумеренности расточающих монастырские запасы братий, прп. Иринарх однажды сподобился во сне утешительного явления прп. Авраамия Ростовского, похвалившего прп. Иринарха за его ревность и переносимые им аскетические лишения, сказавшего при этом: «Ты в Вышнем Царствии пространно поживеши», и повелевшего выдавать все требуемое невоздержным монахам-просителям, которые после смерти «взалчут вовеки» (Житие, 9–11). Житие сообщает об откровении свыше, полученном прп. Иринархом

¹ Амфилохий, архим. Указ. соч. С. 19.

во время «Херувимской песни» на литургии о кончине матери, которое и подтвердилось пришедшим братом Андреем. Вместе с ним прп. Иринарх по благословию игумена отправился на погребение матери. После этого прп. Иринарх, чуждаясь по смирению келарской службы как почетной, ушел из Авраамиева в Ростовский Лазаревский монастырь, где провел три с половиной года (ок. 1582–1585 гг.) в крайних аскетических подвигах и лишениях, по многу дней без пищи, молясь в церкви Пресвятой Богородицы. Здесь прп. Иринарх начал общаться с посещавшим его юродивым Христа ради блж. Иоанном (Московским) по прозвищу Большой Колпак (память 3 июля). В тонком сне прп. Иринарху, переживавшему скорбь по поводу ухода из родной обители, было видение свв. блгвв. князей-страстотерпцев Бориса и Глеба, приглашавших его вернуться в Борисоглебский на Устье монастырь, после чего вскоре от игумена Варлаама (правил монастырем ок. 1584 — не позднее сент. 1588 г.) пришли посланцы с тем же приглашением (Житие, 12–13).

Прп. Иринарх вернулся в монастырь, где ему была выделена отдельная келья. В монастырской церкви после вопрошания к Богу в молитве о том, как угодить Ему, преподобный от иконы Господа Иисуса Христа услышал повеление уйти в затвор: «Поиди в келию свою и буди затворник, неисходя, аки авва...¹, и тамо спасешися». Игумен Варлаам (бывший ключарь Московского Архангельского собора Владимир²) предположительно в середине сентября 1585 г., когда прп. Иринарху было 38 лет от роду³, благословил прп. Иринарха

1 В пропуске в рукописном тексте Жития, возможно, было указано имя одного из древних святых-затворников или столпников.

2 *Стрельников В. С.* Вкладные и кормовые книги Ростовского Борисоглебского монастыря: источниковедческие наблюдения // История и культура Ростовской земли. Конференция 1997 г. Ростов, 1998. С. 56.

3 *Амфилохий, архим.* Указ. соч. С. 19.

на затвор (Житие, 15) на территории монастыря свв. Бориса и Глеба. Прп. Иринарх, по словам жития, стал подвизаться, подражая древним святым подвижникам. Затворническая жизнь прп. Иринарха продолжалась в течение 30 лет и 4 месяцев (Житие, 23) до его кончины в 1616 г. Затвор был прерван на относительно длительное время лишь ок. 1597–1598 гг., когда прп. Иринарх от гонений игумена Ермогена II (правил монастырем с 1589/1590 по 1598 гг.) был вынужден покинуть монастырь и уйти в Ростовский Лазарев монастырь на 1 год и 2 недели, после чего был приглашен Ермогеном II обратно.

Уход в затвор и вериги прп. Иринарха. К этому же времени (1586) относится очередное посещение прп. Иринарха блж. Иоанном по прозвищу Большой Колпак. Он перед своим уходом в Москву (где и скончался в 1589 г.), предсказал прп. Иринарху его особый затворнический подвиг и грядущее молитвенное и пророческое служение в условиях оккупации Руси интервентами: «Даст тебе Бог коня, и никто не может на том коне, от Бога данном, ездить и на твоём месте после тебя сести... Дал тебе Господь Бог от востока и до запада наказати и научити и по всей вселенной учеников наполняти землю и от пьянства весь мир отводить. И для того беззаконного пьянства наведет на землю Господь Бог иноплемённых. И те бо твоему коню подвизятся и почюдятся многому страданию. И меч их тебя не вредит и они тебя прославят паче верных» (Житие, 17–18). Блж. Иоанн благословил Иринарха на особый подвиг — затвор и ношение вериг (что было частью духовного подвига преподобного Иринарха и называлось блж. Иоанном «конем»; то же, что на этом коне никто не сможет сесть и ездить означало, по-видимому, исключительность подобного примера ношения столь тяжких вериг и принятия строгого затвора, т.к. во все последующее время истории русской святости практически нет равных прп. Иринарху примеров), вкпе с высокой духовной миссией — старчеством и молитвенничеством. Блж. Иоанн сам носил вериги и, возможно, именно он побудил прп. Иринарха носить вериги еще в первые посещения его в Ла-

заревском монастыре. Житие сообщает о том, что еще во время пребывания в монастыре св. Лазаря (ок. 1582–1585 гг.) прп. Иринарх начал носить вериги — «железа тяжкая и на ногах путы» (Житие, 12–13), а также, что блж. Иоанн повелел ему сделать для ношения в качестве вериг еще «100 медных крестов по полугривенке каждый» (ок. 102 гр., всего — более 10 кг.) и что друзья прп. Иринарха — посадские люди Иван и Василий — принесли материал (медный крест и железную палку), о чем прп. Иринарх получил заранее откровение во сне. В затворе же прп. Иринарх сделал железную цепь и приковал себя к деревянному сидению (вероятно, березовому, пню — комлю) железными оковами (Житие, 16). К имеющимся уже «трусам» прп. Иринарха постепенно добавились от трех других старцев — насельников того же монастыря (Леонтия, Феодорита, Тихона) — их кресты и вериги разных видов и размеров. Железная цепь («ужище железное») прп. Иринарха была вначале длиной 3 сажени (в течение первых 6 лет 1586/1587–1591/1592 затвора). Увеличение длины цепи, которой прп. Иринарх приковал себя к сидению, историком И. Забелиным символически связывается с этапами закабаления крестьян на Руси и нарастания Смуты: «ужище — это прообраз оков крепостнических»¹. После гибели в Угличе в 1591 г. царевича Димитрия прп. Иринарх прибавляет еще три сажени, которые получил по совпадению от одного верижника из Углича (ок. 1591–1592 г.) и проводит в них еще 6 лет (Житие, 20) (приблизительно до 1597), по истечении которых прибавляет еще три сажени (Житие, 20). В 1611 г. — самом тяжелом для Русского государства — Иринарх прибавил еще 11 сажений цепи² и провел в них 5 лет³.

1 *Забелин И.Е.* Минин и Пожарский. Прямые и кривые в Смутное время. М., 1999. С. 108.

2 Житие, 23; *Лапицина П.В.*, Почитание подвига Преподобного Иринарха. История и современность. Дипломная работа в ЯГПУ. Ярославль, 2007. С. 25.

3 *Амфилохий, архим.* Указ. соч. С. 23.

В итоге Житие сообщает об оставшихся после смерти прп. Ириарха 142 медных крестах, 20 саженьях цепи (предположительно 42 м 672 см), одевавшейся с помощью обруча на шею, 7 «трудах плечных», ножных железных путах, 18 «железных и медных оковцах», надеваемых им во время молитвенного бдения на пальцы рук, «связнях» на поясе в пуд весом, железной палке (весом в 2 ф. 77 золотников¹ (ок. 1 кг), которой прп. Ириарх «прогонял бесов» (Житие 57, 20). Кроме того, Н. Корсунский, по всей вероятности, лично посетивший в сер. — кон. XIX в. монастырь и видевший вериги прп. Ириарха, дополняет свидетельство еще упоминанием о камне весом в 11 фунтов 60 золотников, обтянутом железными обручами, с кольцом на поверхности, через которое прп. Ириарх брал его в руку во время молитвы², чтобы осенять себя крестным знаменем. Имеют место упоминания о так называемых «будничных» и «праздничных» (или «полиелейных») веригах прп. Ириарха.

Не совсем ясно, посещал ли, пребывая уже в затворе и в столь тяжких «трудах», прп. Ириарх церковные богослужения. Житие ничего не говорит об этом. Напротив, имеются сообщения о повелении со стороны игумена Симеона в адрес прп. Ириарха (уже 62-летнего немощного от постов и трудов старца) «ходить в церкви молиться, а он не может в трудах своих великих» (Житие, 37). Местом жительства и подвига прп. Ириарха в Борисоглебском монастыре стала небольшая неотопливаемая кирпичная келья, пристроенная к внутренней восточной стороне крепостной монастырской стены на восток от алтаря соборной церкви свв. Бориса и Глеба.

Нося тяжкие вериги («прикован бяше на чеши, яко скот безсловесный, и окован всюду железома тяжкими» — Сбор-

¹ *Корсунский Н.* Преподобный Ириарх, затворник Борисо-Глебского монастыря // ЯЕВ — 1872. ч. неоф. № 43–50. С. 387.

² Там же.

ник нач. XVIII в. ОР РНБ. О. I. 287), пребывая в непрестанной молитве («смочаше бо и место потом на молитве» — *Там же*), посте (питаясь 1 раз в день сухоядением — *Там же*), в молении за царя, за православных христиан и «за плодоприношение всей вселенной», засыпая (и то — сидя) лишь на 1–3 часа в день, терпеливо перенося болезни, насмешки и оскорбления от братии (в т.ч. и потому, что не был занят на обычных монастырских послушаниях и работах, как вся остальная братия, что могло служить формальным предлогом для разного рода зависти и наветов (см. Житие 21, 37)), прп. Иринарх, которому Бог дал дар прозорливости — «видети в человецех тайная» (Житие, 22), осуществлял духовное и материальное окормление приходящих к нему: «от грехов их отводя и обличая тайные их согрешения», нуждающимся непрестанно передавал приносимые ему пожертвования и изготавливаемую им самим одежду, заступаясь за обижаемых перед сильными мира сего и др. (Житие 23, 48).

О личных христианских добродетелях, в частности, смирении и самоуничижении прп. Иринарха, свидетельствуют его слова о гнавшей преподобного монастырской братии: «они бо праведнии труды Тебе, Господи, приносят. Аз калный лишен добродетели»; о нелицемерной христианской любви ко всем (Житие, 58), и в т.ч. к врагам, свидетельствуют слова «Жития»: «ненавидящих его любляше их аки душу свою» (Житие, 22), а также о том, что прп. Иринарх принимал с радостью наносимые ему оскорбления, и даже телесные раны (Житие, 39).

Старческое служение прп. Иринарха продолжалось вплоть до конца его жизни, о чем есть свидетельство во «Вкладных и кормовых книгах Борисоглебского монастыря» «Лета 7123 (1615) ноября в 4 день дал Леонтий Безрукой вкладу 2 рубли, да 3 фунта ладану и за тот вклад постригли его в монастырь по Елинархову приказу»¹.

¹ *Титов А.А.* Вкладные и кормовые книги Борисоглебского монастыря.

Ученики прп. Иринарха. В «Житии» сообщается о двух учениках прп. Иринарха. Первым учеником его стал послушник Алексей, который поревновал житию прп. Иринарха и просил взять его в ученики в начале затворнического подвига прп. Иринарха, и тот повелел постричь его в монахи (ок. 1586 г.), дав в монашестве имя Александр (известен как Александр Ростовский). Он подвизался вместе с прп. Иринархом 30 лет и стал впоследствии автором Жития прп. Иринарха (архиеп. Димитрием (Самбикиным) ошибочно смешивается с блж. Алексеем Стефановичем (чтецом), подвизавшимся в XVIII в Борисо-Глебском монастыре и похороненном там же в особой гробничной палатке¹). Второй ученик прп. Иринарха — Корнилий упомянут в Житии, 31 при описании событий Смутного времени (1610), также подвизался всю оставшуюся жизнь вместе с прп. Иринархом и застал его кончину. Прп. Иринарх сам благословил Корнилия на монашеский постриг. Единожды «Житие» устами польского ротмистра пана Кирбицкого, обратившегося после посещения Борисоглебского монастыря к своему начальнику — Яну Петру Сапеге: «я нашел в монастыре у Бориса и Глеба трех старцев скованных», упоминает о том, что эти ученики прп. Иринарха, также как и он, носили вериги (Житие, 32). Сборник нач. XVIII в. ОР РНБ. О. I. 287 прямо сообщает о подражании Корнилия подвигам прп. Иринарха: «Також и ученик его, Корнилий, на чеппи окован железом всюду, дондеже и ребра его протрошася от толика тягости и крове текуще; нозе же его затекоша и расседошася, и пасоке текущее из них, якоже ужасно зрети, и зело сухо тело его, якоже точию кости и жилы». В рукописном

М., 1872.

¹ *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Месяцеслов святых всею Русскою Церковию или местно чтимых. Вып. V. Янв. Тверь, 1897. С. 123.

сборнике МДА (сер. XVII в.) перечислены имена еще четырех учеников прп. Иринарха — затворников, подражавших его подвигу: прп. Иоаким, подвизавшийся в Николо-Шартомском мон-ре Суздальского уезда, прп. Дионисий Переславский — в Никольском монастыре Переславля-Залесского (память 23 мая, 23 июня), прп. схимонах Корнилий — затворник Переславского Борисо-Глебского монастыря (память 22 июля), прп. Галактион затворник Вологодский (память 22 сентября), как имевшие один образ жития: носившие тяжелые железные вериги, прикованные к стене цепями, питавшиеся сухоядением и несшие подвиг духовного окормления приходивших к ним¹.

Пророчество прп. Иринарха и поездка к царю. Кроме духовнической прозорливости прп. Иринарх обладал также и даром пророчества. В 1608 г. в тонком сне прп. Иринарх имел откровение о разорении и пленении Москвы и государства Российского, сопровождавшееся видением Божественного света, а также слышал небесный голос, трижды повелевавший ему идти в Москву к царю и поведать об этом пророчестве. С благословения игумена прп. Иринарх тотчас отправился в столицу со своим учеником иноком Александром. По дороге в Москву, в Переславле-Залесском, прп. Иринарх совершил первое из сообщаемых в «Житии» прижизненных исцелений от болезни (своего друга Онуфрия — диакона переславской церкви прп. Симеона Столпника, произведенное посредством данной тому четвертушки хлеба) (Житие, 25–26). Встреча прп. Иринарха и Александра с царем Василием Шуйским (правил 1606–1609 гг.), любезно принявшим старца состоялась в Благовещенском соборе Кремля. Прп. Иринарх благословил царя крестом, поведал об откровении, а также по просьбе царя проследовал в царский дворец, где благословил царицу Марию Петровну, отказавшись

¹ Сборник исторический (XVII в.) НИОР РГБ. Ф. 173, № 201. Л. 335–335об.; Чудинов А. Указ. соч. С. 36.

при этом принять от нее в подарок полотенца, и пробыв после этого в Москве лишь 12 (всего 20) часов, на данном от царя экипаже вернулся в свой монастырь (Житие, 27–28).

Жизнь прп. Иринарха в период польско-литовской интервенции

Во время польско-литовской интервенции и военных действий между русскими и польско-литовскими войсками, несмотря на опустошение Ростовской земли и Борисоглебского монастыря, прп. Иринарх, не убоявшись, оставался в монастыре вместе со своими учениками — Александром и Корнилием. Стоит предположить, что прп. Иринарх и его ученики оказались в изоляции в среде монастырской братии, и не оказывали на нее особого влияния, т.к. из ее челобитных, обращенных к Лжедмитрию II, видно, что братия Борисоглебского монастыря признала Лжедмитрия II законным правителем и обращалась к нему с разными просьбами. Ростов, в отличие от ряда других городов Замосковского края, не стал центром восстания и перешел под власть царя Василия Шуйского только после решающих побед М. Скопина, из чего следует, что общение святого в это время было ограничено, а его действия не оказывали влияния на местное общество¹. Летом 1610 г. Ростов снова признал власть Лжедмитрия II. Житие прп. Иринарха сообщает о четырех посещениях поляками Борисоглебского монастыря и самого преподобного:

1) (предположительно в мае 1609 г.) польским военачальником паном Микулинским (Житие, 29–31), пришедшим после разграбления Ярославля (сражение Микулинского с русским ополчением в Ярославле состоялось 30 апреля 4 мая 1609 г., после чего он отступил к Угличу) и Углича². Также есть сведения о занятии монастыря свв. Бориса и Глеба, а также разграбления

1 См. Тюменцев И. О. Смутное время в России нач. XVII столетия. М., 2008. С. 404–407.

2 Каргалов В.В. Полководцы XVII в. М., 1990. С. 65.

его окрестностей романовскими татарами, находившимися на службе Лжедмитрия II в мае 1609 г. Монахи жаловались Яну Сапеге на то, что татары квартируют вместе со своими женами в монастырских кельях, вынуждая монахов жить в подсобных помещениях¹;

2) паном Сушинским (Житие, 33), разграбившим монастырь (дата неизвестна);

3) в последней декаде августа 1609 г. польским гетманом Яном Петром Сапегой (Житие, 31–34), отступившим под Ростов после сражения 18–19 августа 1609 г. под Калязиным с войсками М. Скопина-Шуйского²;

4) в период оккупации Москвы (с 21 сент. н.с. 1610 г.) — после 8 ноября н.с. 1611 г. поляки вновь заняли монастырь на два с половиной месяца (до середины — конца января 1612 г.). Во время последнего нападения игумен Симеон с братией бежали на Белое озеро. (Житие, 41–42). Прп. Иринарх же, сопровождаемый своими учениками — Александром и Корнилием, оставаясь в монастыре, всякий раз мужественно и бесстрашно встречал врагов, объявляя им Божие наказание за незаконное убийство (Житие, 31), исповедовал православную веру, молитву за царя Василия Шуйского, а не за польского короля или Лжедмитрия, так что поляки, впечатленные необычайным подвижничеством и бесстрашием Иринарха, не тронули его и двух его учеников. Польский военачальник гетман Ян Петр Сапега, посетив прп. Иринарха (в последней декаде июля 1609 г.), также подивился его подвигам, сказав, что такого подвижника он еще не встречал нигде, признал право прп. Иринарха молиться за русского царя Василия Шуйского, сообщил о наказании (через повешение) ограбившего монастырь польского офицера Сушинского, дал прп. Иринарху

¹ Тюменцев И. О., Тюменцева Н. Е. Жители Ростовского уезда и воры 1608–1611 гг. По материалам русского архива Яна Сапеги // Сообщения Ростовского музея. Вып. 12. Ростов, 2002. С. 68.

² Каргалов В. В. Полководцы XVII в. М., 1990. С. 78–81.

5 руб. и повелел своим воинам больше не трогать монастырь. Прп. Иринарх в свою очередь дал Сапеге пророческое предостережение, что если тот не покинет Руси или придет вновь на нее, то будет убит на русской земле (Житие, 34), о чем 2 года спустя снова захватившие монастырь поляки сообщили преподобному (Я. П. Сапега умер в Москве от болезни 1 (14) сент. 1611 г. в покинутых Василием Шуйским царских покоях в Кремле¹). Данное несоответствие предсказанной насильственной смерти Сапеге с постигшей смертью от болезни не отражено в одном из древнейших списков Жития — № 724, где сказано вместо этого: «И Сапега побежал под Иосифов монастырь, а из Тушина побежал прелестник в Калугу и тамо его убили»². С подобными призывами покинуть Ростовскую землю, не грабя ее, и оставить Российские пределы прп. Иринарх обращался и к другим полякам, приходившим к нему за молитвенным благословением (Житие, 41–42).

По оценкам автора Жития и отечественных историков видно, что прп. Иринарх сыграл значительную роль одного из главных духовных лидеров (наряду со сщмч. Ермогеном, патриархом Московским) в деле освобождения России от польско-литовской интервенции и преодоления Смуты, в чем его заслуги вполне сравнимы с заслугами прп. Сергия Радонежского в XIV в. в деле духовного обеспечения освобождения Отечества от иноземных захватчиков. Как писал И. А. Тихомиров, «русский народ, четко разделяя для себя подвиг духовный и подвиг воинский, выставил из своей среды, для своего же спасения, двух героев — воина кн. Пожарского и прп. Иринарха, Созерцателя Жизни, который своими подвигами обозначил народные думы о событиях времени. Сидя в затворе, он не удалял своих мыслей от дел государственных и чутко сте-

1 *Shubin D. B.* Tsars and Imposters. Russia's time of troubles. 2009, P. 204.

2 *Платонов С. Ф.* Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века, как исторический источник. Издание второе. СПб., 1913. С. 371–372.

рег ход событий»¹. Как отмечал известный русский историк И. Забелин, прп. Иринарх «очень хорошо мог знать и понимать, как и какими нитями завязывались смутные узлы и как, какими событиями они будут развязываться»². Он «поддерживал упавший дух народа и воодушевил многих на освобождение России»³. Ему «назначено было совершить великий духовный подвиг, благословляя в Смутное лихолетье XVII века ратных вождей и Спасителей Отечества»⁴. Однако следует отметить, что такая роль не отмечена ни в одном из памятников, созданных в Смутном времени и изданных в XIII т. Российской Исторической Библиотеки, посвященном Смутному времени, за исключением Жития прп. Иринарха. В рассказе о походе второго ополчения к Москве основанном, как показала В. Г. Вовина-Лебедева⁵, на рассказах самого Д. М. Пожарского, говорится о посещении им Спасо-Евфимьева монастыря и чудесных явлениях, имевших место при посещении Троице-Сергиевой Лавры, но ничего не говорится об прп. Иринархе. Впрочем, данные Жития прп. Иринарха о событиях похода ополчения Минина и Пожарского отличаются хотя и краткостью, но точностью⁶.

1 ГАЯО. Ф. 582. Оп. 1. Д. 213. Л. 17 об.; С. В. Лапшина. Созерцатель Жизни. Записки И. А. Тихомирова о прп. Иринархе — затворнике Борисоглебского монастыря // История и культура Ростовской земли. 2001. Ростов, 2002. С. 190.

2 Забелин И. Е. Безвестный герой Смутного времени. Минин и Пожарский. Прямые и кривые в Смутное время. М., 1999 г. С. 40.

3 Критский П. Наш край. Опыт родинovedения // Русь. № 3. 1998. С. 88.

4 Забелин И. Е. Безвестный герой Смутного времени. Минин и Пожарский. Прямые и кривые в Смутное время. М., 1999. С. 36.

5 Вовина-Лебедева В. Г. Новый летописец. История текста. СПб., 2004.

6 Платонов С. Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века, как исторический источник. Издание второе. СПб., 1913. С. 371–372.

Житие прп. Иринарха, написанное его учеником Александром сообщает, что прп. Иринарх оказывал всяческую духовную помощь русскому воинству; этому был посвящен его молитвенный подвиг, это проявилось в переписке и личных посещениях его видными русскими военачальниками, а также во внимании к ходу военных действий — в его неоднократных благословениях и нередких пророчествах о победе, которые он посылал перед сражениями русским военачальникам, сражавшимся за освобождение Российского государства:

И. Князю Михаилу Скопину-Шуйскому:

1) Житие упоминает о «слове старцевом» — по-видимому, о пророчестве прп. Иринарха о победе М. Скопина-Шуйского над поляками при Калязине 18–19 авг. 1609 г.;

2) М. Скопин-Шуйский из Переславля-Залесского (после 6 окт. 1610 г.), преследующий войска Яна Сапеги, сам послал за благословением к прп. Иринарху, который передал ему просфору и свой крест;

3) затем прп. Иринарх еще дважды присылал благословение и просфору и велел идти против поляков: «Дерзай, Бог поможет тебе!», после чего войска М. Скопина-Шуйского заняли 9 октября с боем Александров, отразили нападение польских сил 27–28 октября 1610 г., по повелению прп. Иринарха Скопин прибыл в Троице-Сергиеву Лавру, после того как его войска под руководством воевод Давида Жеребцова и Григория Валуева 12 января 1610 г. сняли польскую осаду, а затем нанес поражение отступившему из под стен Лавры Яну Сапеге под г. Дмитровом 20–21 февраля 1610 г., после чего вступил в Москву 12 марта 1610 г. (Житие, 34–35). В ответ сам М. Скопин-Шуйский в благодарность дважды посылал дары к прп. Иринарху, в первый раз — с гонцом после победы под Александровым, и второй раз со специально для приехавшим в Москву за крестом Иринарха, его учеником иноком Александром (в период 16 марта — 23 апр. 1610 г., когда М. Скопин-Шуйский умер в Москве) (Житие, 31–40);

II. Кн. Димитрию Пожарскому в период конец июля — начало августа 1612 г., шедшему со Вторым ополчением из Нижнего Новгорода через Ярославль и Ростов на Москву:

1) и заколебавшемуся при известии о мятеже в рядах Первого ополчения под Москвой и убийстве атаманом Иваном Заруцким главы российского ополчения воеводы Прокопия Ляпунова (22 июля 1611 г.), а также после неудавшегося покушения на Пожарского агентов Заруцкого в Ярославле. Прп. Иринарх же, передав Пожарскому через посланцев благословение и просфору, повелел не бояться интриг Заруцкого, но идти на Москву, сказав: «Узрите славу Божию» (Житие, 44);

2) тогда же, при прохождении русского войска через Ростов Д. Пожарский и К. Минин лично посетили прп. Иринарха в Борисоглебском монастыре и получили от него крест и благословение на битву (Житие, 44). По замечанию историка Костомарова, «прозорливый [Иринарх] на этот раз предсказал Пожарскому успех и тем, конечно, ободрил его дух»¹. После этого русское войско достигло Москвы 20 августа 1612 г., в сражении 22–24 августа отбило нападение польского гетмана Яна Ходкевича, шедшего на помощь осажденным в Кремле полякам Струся и Будилы, после осады взяло Китай-город 22 окт., что вызвало капитуляцию поляков 26 октября. Игумен Петр и братья упросили прп. Иринарха ходатайствовать перед кн. Д. Пожарским об освобождении разоренного поляками Борисоглебского монастыря от воинских сборов и налогов. Это было в виде грамоты даровано Пожарским обители вместе с крестом, возвращенным прп. Иринарху, через инок Александра (Житие, 43–46);

III. После воцарения Михаила Федоровича Романова 11 июля 1613 г., в 1614 г. воеводе, боярину и князю Борису Михайловичу Лыкову прп. Иринарх посылал один раз

¹ Костомаров Н. И. Смутное время московского государства в начале XVII столетия. М., 1994. С. 740.

благословение и просфору, а второй раз сам воевода во время военных действий посетил Борисоглебский монастырь, взяв благословение у старца на освобождение Северо-Западных Русских земель (Угличские, Вологодские и Костромские земли) от грабивших их казачьих шаек. Одержав над ними несколько побед, князь Лыков окончательно разгромил и пленил их под Москвой (Житие, 46–48).

Рукописное народное ростовское предание из архива А. Артынова сообщает о блж. юродивом Афанасии Благосверном, якобы племяннике прп. Иринарха, пророчески посланном прп. Иринархом в Москву с двумя просфорами — Пожарскому и новоизбранному русскому царю Михаилу Романову — во время избрания его на царство¹.

Гонение от игумена. При всей напряженной духовно-патриотической деятельности прп. Иринарх по освобождению Русской земли от интервентов, он в это же время (1610) вместе со своими учениками претерпел гонения от новопоставленного в Борисоглебский монастырь сщмч. патриархом Гермогеном игумена Симеона (правил монастырем ок. 1606–1612 гг.), о котором Житие повествует, что он был «лют, немилостив, свиреп, пьянчлив и невоздержателен» (Житие, 37). По словам В. О. Ключевского, «житие [Иринарха] ярко рисует падение монастырской дисциплины и нравственную распушенность в русском монашестве, обнаружившуюся с середины XVI в.»². Игумен Симеон повелел прп. Иринарху молиться не в келье, а вместе с братией в церкви, что было чрезвычайно трудно для ослабевшего от постов, вериг и преклонного возраста старца-затворника. Симеон с помощниками, придя в келью к прп. Иринарху, «ограбил его без милости», то есть

1 «Летопись временных лет Ростова Великого» ЯРМЗ. Р-292. С. 363–364; «История Ростова Великого в его князьях и иерархах. ЯРМЗ. Р. 239. С. 240–242.

2 Ключевский В. О. Древнерусские жития, С. 323.

забрал у него все его съестные запасы, но оставалось еще 4 пуда соли, после чего прп. Иринарх, подражая одному из древних святых¹, велел иноку Александру догнать и отдать и это, надеясь на умягчение злого сердца, но «немилостивый игумен и то взял» (Житие, 38). На утро игумен Симеон вместе с четырьмя монахами пришли в келью и вытащили оттуда прп. Иринарха вместе с его веригами («ужищем») и, сломав ему руку, бросили возле церкви, где прп. Иринарх пролежал 9 часов, молясь Богу (Житие, 39). Учеников прп. Иринарха — Александра и Корнилия разослали по другим кельям. И лишь после того, как инок Александр, стоя на молитве, услышал «от честных крестов» Божий глас: «Поиди к игумену и скажи ему: “Почто против судеб Божиих борешься?”», и, придя, обличил его в жестокости, игумен Симеон благословил прп. Иринарха и его учеников вернуться в свои кельи. Страдания прп. Иринарха сопровождались дважды явлением в виде светлого юноши Ангела, порицавшего немилосердие игумена Симеона, и после перелома руки, объявившего прп. Иринарху: «Услыша Бог молитву твою и терпение, и аще чесо просиши, даст ти Бог», а также небесным Божиим гласом: «Дерзай страдалец!.. Терпению твоему дивились все Ангелы и Архангелы вострепетали», который также объявил прп. Иринарху о прекращении гонения от игумена и об уготовлении прп. Иринарху Небесного Царствия (Житие, 38–40).

Кончина прп. Иринарха

Кончина прп. Иринарха в возрасте 68 лет и 4 месяца (Житие, 57) пришлась на день памяти св. мч. Ермила и Стратоника — 13 / 26 янв. 1616 г. в 9 часу ночи с пятницы на субботу (Житие, 56). Перед своей кончиной прп. Иринарх, призвав к себе учеников, преподал им последние наставления: о молитве за него к Божией Матери для избежания воздушных

¹ Ср. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Авва Макарий, 39; Скитский патерик, 19. Старец Евпрепий.

мытарств (Житие, 54–55), а также о пребывании учеников «в посте и в молитвах и во трудах и в пощении и во бдении, во слезах, еще и в любви меж себе без роптания и в послушании и в покорении», ссылаясь на Евангельские заповеди блаженств (Житие, 55). На просьбу учеников о небесном молитвенном ходатайстве за них после его кончины, прп. Иринарх утвердительно ответил: «Аз отхожду от вас телом, а духом с вами неразлучно», а также упомянул о заступничестве Божией Матери в случае обиды кого-то из его учеников или его святой обители: «...аще кто начнет обидити вас, или наступати на сию мою обитель, свыше данную от Бога, искупленную и по упрощению игумена и братии, ино им судит Мати Божия» (Житие, 56).

Погребение было совершено в пещере, вырытой прежде самим прп. Иринархом справа от входа в соборный храм свв. Бориса и Глеба. Погребение по благословию архиеп. Ростовского и Ярославского Кирилла IV (правил ок. 1610–1619 гг.) совершили Борисоглебский игумен Петр (правил монастырем ок. 1612–1616 гг.), духовный отец прп. Иринарха иером. Тихон, диакон Тит, а также ученики прп. Иринарха — иноки старцы Александр и Корнилий (Житие, 57).

Чин, в котором окончил свою жизнь прп. Иринарх, Житие (56, 57) называет «инок схимник». Хотя Житие святого нигде не сообщает о факте или времени возведения прп. Иринарха в Великую схиму, традиция почитания прп. Иринарха свидетельствует об оставшихся поле его кончины и хранившихся в XIX–нач. XX вв. схимнических одеждах¹. Схимником прп. Иринарх обозначает также и иконописный канон изображения святого², а также в схимнических одеждах он изображается на иконах.

1 Толстой М.В. Древние святыни Ростова Великаго. М., 1860. С. 85.

2 Сводный иконописный подлинник XVIII века по списку Г. Филимонова. М., 1874. С. 40.

Чудеса

Различные списки Жития повествуют о 24 чудесах прп. Иринарха, совершенных приблизительно с 1610 по 1653 г. (Рукопись № 259 из собрания Тихонравова последнее чудо, не публиковавшееся в известных изданиях Жития святого¹ — исцеление от беснования жителя с. Фантырева Суздальского уезда Петра в результате явления ему прп. Иринарха и повеления служить молебн у гробницы прп. Иринарха в Борисоглебском монастыре — 13-е датирует 1691 г.) (и об одном — в 1608 г. см. выше), из которых всего 10 прижизненных чудес (исцелений) и 14 посмертных (первое из которых — исцеление ученика прп. Иринарха старца Корнилия от болезни ног), совершенных по молитвам к нему (Житие, 49–54; 58–68), от его вериг, креста, земли с могилы, нередко смешанной с водой и даваемой страждущим и больным для питья. Кроме того, в качестве чудес рукописная традиция выделяла отгнание прп. Иринархом крестом на лесной дороге зверей — волков и медведей (Житие, 10), а также видение прп. Иринарха о разорении Москвы в 1608 г.² Большинство упомянутых прижизненных и значительная часть посмертных чудес связана с исцелением от различных психических расстройств или беснования. Чудеса более позднего времени упомянуты архим. Амфилохием, в частности избавление жителей с. Фантырева Суздальского уезда, Владимирской губ. от эпидемии, свирепствовавшей в 1771 г., когда жители села, ежегодно чтившие память прп. Иринарха, служили молебны пред его

1 Издано: *Доброцветов П. К.* Некоторые новые архивные материалы к жизнеописанию прп. Иринарха Затворника Ростовского (1548–1616) и истории Борисоглебского-на-Устье мужского монастыря // *Христианское чтение.* № 3, 2011. С. 126–127).

2 Житие Иринарха Ростовского. Выпись о чуде о видении разорения Московского царства 1608 г. XVIII в. I-я пол. полуустав. В сборнике Л. 363–364. НИОР РГБ. Ф. 354. Вологодское собрание. № 93.

иконой¹. Об одном из последних чудес дореволюционной эпохи — исцелении в сер. июня 1903 г. 12-летней дочери ростовского крестьянина А. А. Маринина Марии, страдавшей пороком сердца, воспалением легких и ревматизмом, от лечения которой отказались ростовские доктора, сообщается в летописи Борисо-Глебского монастыря (Ростовский Филиал (РоФ) Государственного Архива Ярославской Области (ГАЯО). Ф. 245. Оп. 1. Д. 334. Л. 3). После посещения монастыря и отслуженного молебна у мощей прп. Иринарха, больная выпила воды из источника прп. Иринарха и получила полное выздоровление, о чем засвидетельствовано через год ею и ее отцом. Современные чудеса прп. Иринарха также находят свое отражение в литературе². Частые случаи чудесных исцелений по молитвам к прп. Иринарху и с помощью вериг и воды из источника в с. Кондаково (преимущественно от онкологических и костных заболеваний) продолжают и поныне.

Почитание. Мощи

Инок Александр написал Житие прп. Иринарха, сохранившееся не менее чем в 25 списках. В. О. Ключевский приводит его слова о том, что инициатором написания жития был сам прп. Иринарх, который жизнь и подвиги свои повелел ему «по преставлении своем написать и предати церкви Божии, чтущим и слушающим на пользу души, на исправление добрых дел»³.

1 *Амфилохий, архим.* Указ. соч. С. 55–56.

2 *Маковский О.* По историческим святыням // Русский экскурсант. Ярославль, 1915. № 5. С. 29; *В. Гречухин.* Чудеса нечудесного века // Новое время. 1999. 3 февраля; *Т. Мартышина.* Предания старины глубокой // Новое время. 1999. 3 февраля; РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 334. Л. 3–Зоб.; *Чудинов А.* Указ. соч. С. 33; *М. Мартышина.* Скорый помощник и молитвенник // ЯЕВ. 1 (151)–2(152). 2004. С. 10–12.

3 *Ключевский В. О.* Православие в России. М., 2000. С. 245.

В нач. XX в. Житие прп. Иринарха было включено в издание «Житий святых» свт. Димитрия Ростовского.

Слава о чрезвычайных аскетических подвигах прп. Иринарха, а также прижизненных и затем посмертных его чудесах вызвала глубокое почитание прп. Иринарха у верующих как знатных, так и простых.

Заслуги прп. Иринарха были отмечены царем. Как отмечается в царской жалованной грамоте, в 1615 г., царь Михаил Феодорович Романов на поминование своего отца — патриарха Филарета сделал богатый вклад в монастырь свв. Бориса и Глеба деньгами, металлическими материалами и земельными угодьями «игумену Петру да затворнику Иринарху ради трудов его по Бозе»¹.

Известность и почитание прп. Иринарха как чудотворца, исцеляющего разные болезни, не ограничивались пределами Ростовской земли, но распространялись и далее, как можно судить по упоминаниям мест, откуда приходили к нему за исцелениями как при его жизни, так и после его кончины (Москва, Ярославль, Переславль, Кашин, Суздаль (Житие, 53, 56, 59, 60, 62, 65)). Среди фактов посмертного церковного почитания стоит указать свидетельство архим. Амфилохия о почитании прп. Иринарха жителями с. Фантырево Суздальского уезда в 1771 г.²

Время канонизации прп. Иринарха неизвестно³. Архим. Амфилохий свидетельствует, что молебны прп. Иринарху служились в монастыре свв. Бориса и Глеба еще с незапамятных времен⁴. Е. Голубинский в 1-м издании «Истории канонизации святых в Русской Церкви» причислил Иринарха к святым, но

1 *Латшина С. А.* Прп. Иринарх — духовный вождь Смутного времени. Сообщение на V краеведческих чтениях «На земле прп. Сергия Радонежского». Ростов. С. 3.

2 *Амфилохий, архим.* Указ. соч. С. 56.

3 *Чудинов.* Указ. соч. С. 33.

4 *Амфилохий, архим.* Указ. соч. С. 56.

во 2-м написал, что Иринарх — «гораздо вероятнее, он есть лишь почитаемый усопший»¹, впрочем, последнее утверждение опровергается древней церковной (и в т. ч. иконописной) традиции изображения прп. Иринарха, восходящей к кон. XVII — нач. XVIII вв.) почитания прп. Иринарха как святого. В монастырских записях 70—80 гг. XIX в.² этот святой именуется то как «преподобный Иринарх» (Л. 59), то как «блаженный Иринарх» (Л. 57, 60).

Могила прп. Иринарха в нескольких метрах к югу от главного — западного входа в соборный храм монастыря, вскоре после его смерти становится местом паломничества верующих, и в т.ч. многих стремящихся получить исцеления — из самых разных городов и всей Руси. Со временем могила украшается и обустроивается. Во второй половине XVII в. над ней почитателями памяти прп. Иринарха возводится гробничная палатка (часовня) — «каменное со сводами здание, покрытое деревянной чешуйчатой крышей»³ и в ней рака, под спудом которой находятся св. мощи прп. Иринарха, а близ раки находились его вериги. Это здание неоднократно перестраивалось и впоследствии в записях стало фигурировать как каменная «паперть» Борисоглебского собора, пристроенная к его западному фасаду. Впервые упоминание о ней встречается в описи 1752 г.⁴ Последнее летописное упоминание о гробничной палатке встречается в 1810 г. в «Описи имущества монастыря» за 1778–1913 гг.⁵ Рака согласно старейшей из дошедших описей Борисоглебского

1 Голубинский Е. Е. 1-е изд. С. 149, 2-е изд. С. 326.

2 Указы Консистории в Ростовский Борисо-Глебский мон-рь за 1870–1885 гг. — РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 227.

3 Титов А.А. Ростовский Борисо-Глебский монастырь, что на Устье, Ярославской епархии. С. 776.

4 ГАЯО. Ф. 582. Оп. 1. Д. 1000. Л. 36 об.; А. Г. Мельник. Исследования памятников архитектуры Ростова Великого. Ростов, 1992. С. 78, 101.

5 РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 5. Л. 71 об.

монастыря — описи за 1748 г. — «медная кованная, чеканная, золоченая с серебром, вокруг же тоя раки — решетка железная. На гробе — образ прп. Иринарха писан на красках, в возглавии Спасов образ»¹. Рака (размером 205 x 80,5 x 91 см.) была выполнена из дерева и обита медными листами, украшенными ложчатыми и выпуклыми чеканными кругами с орнаментальными узорами, покрытыми позолотой. Имеется надпись: «Пр(епо) д(о)бнаго о(т)ца Иринарха Затворника при архимандрите Иосифе» и изготовлена ок. 1688–1691 г.² 11 июля 1808 г. в гробничной палатке случился сильный пожар, пострадало Евангелие на гробнице прп. Иринарха³. В 1810 г. над этим местом возводится придел в честь св. прор. Илии (освящен 15 августа 1810 года архиепископом Ярославским и Ростовским Антонием при архимандрите Борисо-Глебского монастыря Анатолии II) и над могилой прп. Иринарха вновь устанавливается прежняя рака, постепенно получающая все большее украшение. Рака была покрыта покровом с изображением креста. Здесь же было еще несколько покровов⁴ или «3 пелены»⁵. Вблизи раки или непосредственно над ней находилась житийная икона прп. Иринарха и икона Покрова Пресвятой Богородицы. Еще одна житийная икона прп. Иринарха помещалась над входом в придел. На раке лежало печатное Евангелие и часть вериг прп. Иринарха: «...три креста больших медных с цепями железными. Поясных три креста медных небольших»⁶. В 1837 г. медная рака над мощами

1 ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Т. 1. Д. 1078. Л. 80 об. — 81 об.

2 Мельник А.Г. Надгробные комплексы Ростовских святых в XVII — нач. XX веков // История и культура Ростовской земли. 2005. Ростов, 2006. С. 445–446.

3 ГАЯО. Ф. 230. Оп. 1. Т. 2. Д. 3423.

4 РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 36. Л. 17, 36 об., 40.

5 Там же. Д. 5. Л. 186 или покровы из дорогих тканей — ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Т. 1. Д. 1078. Л. 80 об. — 81 об.

6 Там же; А. Г. Мельник. История почитания Ростовских святых в XII–

прп. Иринарха была частично высеребрена, частично вызолочена за счет настоятеля монастыря архим. Рафаила. За работу в целом было заплачено 450 руб. 50 коп.¹. В том же году на фасаде придела были изображены пять живописных клейм с изображением Господа Саваофа, пророка Илии, прп. Иринарха, св. Бориса и Глеба.

В XVIII–XIX вв. под ракой был сделан ступенчатый пьедестал². В 1830 г., находящийся на раке знаменитый крест прп. Иринарха, которым тот благословлял Минина и Пожарского (а возможно и перед этим — М. Скопина-Шуйского) был украден³. Изображение точной копии этого креста, хранившейся в Московском Даниловском монастыре, приведено в книге архим. Амфилохия⁴. В 1839 г. решетка у гробницы была позолочена. В 1846 г. неизвестные благотворители пожертвовали покров на раку из золотой парчи⁵. В 1848 г. была изготовлена на средства благотворителей чеканная посеребренная «через огонь» риза на верхнюю доску раки прп. Иринарха⁶. В 1876 г. на средства Санкт-Петербургского купца Е. С. Озерова вместо старой была установлена новая рака. В 1905 г. алтарь Ильинского придела был перенесен с северной стороны придела, где находилась рака с мощами прп. Иринарха, на южную сторону для более удобного совершения богослужений (ос-

XVII вв. Ярославль, 2003. Дисс. канд., С. 166.

1 Кн. достопам. историч. Л. 36.

2 *Мельник А.Г.* Надгробные комплексы Ростовских святых в XVII — нач. XX веков // История и культура Ростовской земли. 2005. Ростов, 2006. С. 451.

3 *Титов А.А.* Ростовский, что на устье Борисоглебский монастырь, С. 13; «Реестр исходящих бумаг за 1829–1832 гг.» РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 152. Л. 14об.

4 *Амфилохий, архим.* Указ. соч. Приложение. Л. 1.

5 Кн. достопам. историч. Л. 50.

6 Кн. достопам. историч. Л. 53.

вящен 2 окт. 1905 г.). В том же году обновлена сень над ракой прп. Иринарха¹.

В 1916 г. 1–2 мая (ст. ст.) в монастыре свв. Бориса и Глеба на их праздник торжественно отмечалось 300-летие со дня представления прп. Иринарха. Как следует из «Церковного церемониала в дни празднеств 300-летнего юбилейного торжества со дня кончины Преподобнаго Иринарха, Ростовскаго Борисоглебскаго Чудотворца», утвержденного настоятелем монастыря архим. Евангелом, богослужения предварялись прибытием крестных ходов из с. Кондаково — родины прп. Иринарха, г. Ростова Великого, а также близлежащих сел и деревень. По окончании праздничной архиерейской литургии совершался крестный ход вокруг обители с иконой прп. Иринарха и молебном, после чего икона святого с крестным ходом отправлялась в с. Кондаково, где должна была временно пребывать до 9 мая того же года².

После закрытия монастыря в 1928 г. Ильинский придел сильно пострадал. Иконостас и рака были уничтожены, но находившиеся под спудом мощи не пострадали в ходе кампании советской власти по вскрытию св. мощей в 1920 г. В советское время подвиг прп. Иринарха особо не акцентировался, но сюжеты, связанные с Я.П. Сапегой, благословением Димитрий Пожарского все равно присутствуют в советской краеведческой литературе³. После возрождения монастыря в 1994 г., в 1999 г. в Ильинском приделе была установлена временная рака с уцелевшей крышкой-иконой от прежней раки прп. Иринарха, изготовленной в XIX в.⁴. Вместо нее в 2002 г. трудами художника-резчика А. Г. Быстрова была установлена постоянная деревянная резная рака с металлической чеканкой —

1 Летопись мон-ря. РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 334. Л. 3об. — 4.

2 РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 278. Л.76–77; *Липшина П. В.* С. 44–46.

3 *Там же*, С. 11–12.

4 *Чудинов А.* Указ. соч. С. 142.

житийными изображениями преподобного, покрытая вышитым бисером покровом с изображением прп. Иринарха работы засл. художника Е. Ф. Филатовой.

Почитание памяти прп. Иринарха в монастыре свв. Бориса и Глеба было засвидетельствовано фотографом С. М. Прокудиным-Горским, по благоволению св. царственного стратотерпца имп. Николая II на встрече с ним 3 мая 1909 г. На дошедших до нашего времени 15 цветных фотографиях, сделанных в монастыре свв. Бориса и Глеба в 1911 г., были запечатлены среди прочего: сохранившиеся к нач. XX в. различные вериги, келия прп. Иринарха, знамя Сапеги и др.¹

Келья прп. Иринарха — кирпичная, частично встроенная с внутренней стороны в стенную нишу в восточной монастырской стене, длиной 4 м., шириной 1 м. и высотой свыше 2 м., (длиной 4 аршина, шириной менее 2 аршин с тесной скамьей под малым окном²) с двускатной крышей, построена в период не позже времени начала затвора прп. Иринарха. По некоторым предположениям (А. С. Рыбников, А. Чудинов) келья была построена самим прп. Иринархом. Выяснилось, что кирпичная кладка кельи несколько отличается от кладки остальных строений монастыря³. Келья прп. Иринарха также стала предметом паломнического почитания памяти святого. К ней совершались крестные ходы (в частности сообщается о крестном ходе «к келейке прп. Иринарха для литии и окропления» на праздник Преполовления Пятидесятницы в 1910 г.⁴). В восточной стене кельи имеется окно с решеткой,

1 *Поспелов А. Е.* Святыни Борисо-Глебского монастыря в творчестве С. М. Прокудина-Горского // Седьмые Всероссийские Иринарховские чтения. Сб. мат-лов. Борисо-Глебский мужской монастырь, 2004. С. 76–77.

2 *Толстой М. В.* Древние святыни Ростова Великаго. М., 1860. С. 86–87.

3 *Чудинов А.* Указ. соч. С. 131.

4 РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 306. Л. 59 об.

над которым снаружи выложен неглубокий киот, обрамленный вместе с окном единым наличником¹. Через это небольшое окно прп. Иринарх общался с паломниками и путешественниками, проходившими по дороге между Ростовом и Угличем мимо стен монастыря.

В 1825 г. была расчищена на 30 саженой дорожка от соборной церкви свв. Бориса и Глеба до кельи прп. Иринарха, усыпана щебнем с песком, усажена березками и обнесена палисадом². В 1837 г. с внешней стороны монастырской стены напротив кельи Иринарха была сооружена часовня³. В период советской власти в 1926 г. (по некот. сведениям в 1970-е гг.) келья была разрушена. В 1990 г. силами реставраторов под руководством А. С. Рыбникова она была восстановлена на прежнем (узнанным по старым фотографиям и остаткам фундамента) месте и в прежнем виде, и 6 авг. 1990 г. была освящена архиеп. Ярославским и Ростовским Платоном (Удовенко).

Служба и акафист

Служба и акафист прп. Иринарху были написаны А. Ф. Ковалевским в 1886 г. по просьбе настоятеля монастыря свв. Бориса и Глеба архим. Вениамина (правил монастырем в 1885–1897 гг.). Впрочем, отдельные молитвословия прп. Иринарху существовали и ранее⁴. Архим. Амфилохий опубликовал текст 4 молитв к прп. Иринарху, находившихся в рукописях и не вошедших в синодальное издание акафиста⁵. Служба была утверждена Синодальной цензурой 14 сент. 1910 г.⁶

1 Мельник А. Г. Исследования памятников архитектуры Ростова Великого. Ростов, 1992. С. 91.

2 Кн. достопам. историч. Л. 20.

3 Кн. достопам. историч. Л. 35.

4 Чудинов А. Указ. соч. С. 35.

5 Амфилохий, архим. Указ. соч. С. I, 58–59.

6 РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 306. Л. 32 об.

и напечатана в Московской синодальной типографии в 1910 г. Акафист был издан в 1916 г.

Известен и другой — рукописный вариант службы прп. Иринарху¹, написанный послушником Борисо-Глебского монастыря С. И. Горским и отличающийся от канонического — опубликованного текста службы². Еще один вариант рукописной службы по рукописи графа А. Уварова № 135 (XVIII–XIX вв.) прп. Иринарху издан П. К. Доброцветовым³. Память прп. Иринарха совершается в день его кончины — 13 / 26 января, в Соборе Ростово-Ярославских святых (23 мая / 5 июня). Имя прп. Иринарха упоминается на великой вечерне в славнике на стиховне и во втором тропаре пятой песни канона. Кроме того, память прп. Иринарха совершается и в неделю Всех святых в земле Российской просиявших. Имя прп. Иринарха упоминается в службе в молитве на литии и в первом тропаре седьмой песни канона. По рукописным святцам второй пол. XVII — нач. XVIII вв. память прп. Иринарха совершалась 20 июля и 28 ноября (по ст. ст.)⁴. До революции по монастырским записанным свидетельствам 1909–1911 гг. празднование памяти прп. Иринарха в монастыре свв. Бориса и Глеба происходило 28 нояб. (ст. ст.) / 11 дек. (н. ст.)⁵. Самое первое упоминание о праздновании памяти прп. Иринарха

1 Служба преподобному Иринарху Борисоглебскому. Рукопись, 1881 г. ФГУК ГМЗ «Ростовский Кремль», архив КП 10055/529, Р-535.

2 Лапшина П. В., С. 57.

3 Доброцветов П. К. Некоторые новые архивные материалы к жизнеописанию прп. Иринарха Затворника Ростовского (1548–1616) и истории Борисоглебского-на-Устье мужского монастыря // Христианское чтение. № 3, 2011. С. 127–131.

4 Сергей (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. Ч. 1. С. 219, 370.

5 См.: Летопись Борисо-Глебского монастыря за 1909–1913 гг. РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 306. Л. 13об., 33об., 51об.

в день его кончины — 13 / 26 января зафиксировано в кон. XVIII в. в связи с установлением местного почитания прп. Иринарха жителями с. Фантырево Суздальского уезда в 1771 г. по поводу избавления села от эпидемии¹.

Храмов или пределов, освященных в честь прп. Иринарха в Русской Православной Церкви пока не зафиксировано.

Вериги

Вериги («труды») играли большую роль как в совершении прижизненных, так и посмертных чудес прп. Иринарха. Исцеления совершались с помощью наложения креста от вериг, а также с помощью наложения вериг или возлегания на них (или даже привязывания к ним в тяжелых случаях психических болезней и беснования).

Прп. Иринарх был прикован железной цепью к двум продольным стенам своей кельи, на которых в XIX в. еще оставались железные скобы². Железная цепь прп. Иринарха, прибавляясь с годами, по жизнеописаниям составляла к концу жизни 20 сажень (предположительно 42 м. 672 см.). Архим. Амфилохий в примечании к 2-му изданию Жития за 1874 г. пишет, что к этому времени в цепи насчитывалось 14 сажень, 2 аршина и 9 вершков печатных или погонных 18 сажень и 9 вершков. (Не совсем архим. Амфилохию было понятно какими саженьями мерял цепь прп. Иринарха его жизнеописатель инок Александр). Вес цепи по словам архим. Амфилохия составлял в кон. XIX в. 4 пуда, 15 фунтов, 86 золотников³, то есть около 72 кг 31 гр.

По сообщению архим. Варлаама в апр. 1779 г. при гробе прп. Иринарха на паперти церкви свв. Бориса и Глеба находилось «крестов медных — 15, параманов железных

¹ Амфилохий, архим. Указ. соч. С. 56.

² Толстой М. В. Древние святые Ростова Великаго. М., 1860. С. 86–87.

³ Амфилохий, архим. Указ. соч. С. 23.

с цепями — 5, пояс железный, палка железная, окованный железом камень, железная цепь при стуле¹.

По сообщению архим. Неофита (правил монастырем в 1816–1820 гг.) в 1818 г. в обители находились следующие «труды» прп. Иринарха: «железных три парамана, в 1-м весу 1 пуд 10 фунт., во 2-м 36 ф., в 3-м 20 фунт.; крест медный большой в 10 фунт., лежащий на гробе прп. Иринарха; два креста двойных медных малых; крест серебряный чеканный такой же величины; в нем весу 20 золотников; пояс разгибной железный; палочка железная небольшая [2 фунта 77 золотников]; камень, окованный железными кольцами [11 фунтов 66 зол.]; цепь железная, мерою в 20 сажень при стуле деревянном»².

Н. Корсунский за 1874 г. сообщает также о кресте прп. Иринарха — медном «параманном» весом в 2 фунта 3 золотника, железном кольце 2 ф. 91 зол. для ношения на голове, железном поясе в 1 ф. 83 зол., кнуте с деревянной рукояткой и железной плетью весом 3 фунта 43 зол., состоящей из колец (17), которым прп. Иринарх смирял свое тело³.

Всего вериг по сообщению Корсунского в его время было 9 пудов, 34 фунта (свыше 150 кг.).

Настоятель монастыря свв. Бориса и Глеба архим. Евангел 11 марта 1872 г. сообщал, что при монастыре имеются следующие вещи прп. Иринарха: «1) медный крест, 2) шапочка, 3) связни или путы железные, 4) стул из березового кохла с железным ужищем длиной 42 аршина (ок. 29, 86 м), 5) железная палка, 6) железные вериги, 7) камень с железным обручем, 8) кнут с железным хвостом, 9) железное кольцо, 10) железный пояс»⁴.

1 РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 5. Л. 145 об.

2 *Неофит, архим.* Материалы для истории Ростовского Борисо-Глебского монастыря // ЯЕВ. 1890. Ч. неофиц. № 25. Стб. 398.

3 *Корсунский.* Указ. соч. приложение. Л. 1–4.

4 «Указы Ростовского Борисо-Глебского монастыря за 1870–1886 гг.». РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 207. Л. 56.

Постепенно количество и остальных вериг, хранившихся в Борисоглебском монастыре, сокращалось, и, прежде всего, по воле монастырских настоятелей, даривших части вериг попечителям монастыря, особо чтущим память прп. Иринарха. Первые свидетельства встречаются в документах уже XVIII в.: в 1759 г. наместник монастыря архим. Пармен отдал некой княгине Анне Михайловне часть вериг и крест, а в 1760 г. крест поясной — неизвестному секретарю из Ярославля¹. Впрочем, несомненно подобная практика существовала и ранее². Из 142 крестов после смерти прп. Иринарха осталось не более 4 крестов³. В 1872 г. прихожане с. Кондаково — родины прп. Иринарха просили о даровании их церкви в качестве реликвии части вериг прп. Иринарха «для всегдашнего памятования о нем, и по возможности подражания его житию, как нам, так и потомству нашему»⁴, и «что местные обыватели, чтя память подвижника сего, желают иметь пред очами своими некую часть вериг его»⁵. На это архиеп. Ярославский и Ростовский Нил дал соответствующее повеление настоятелю Борисоглебского монастыря архим. Евангелу (Дилигенскому) (правил монастырем в 1872–1881 гг.) отделить часть вериг в специальном ковчеге для удостоверения в их подлинности и «для вечного хранения»⁶. Отделенные вериги, а именно: «1) Железный параман, весу 21 ф., 2) конец цепи с кольцом, весу 9 ф. длинной 2 аршина 6 вершков, 3) конец цепи без кольца,

1 ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Т. 2. Д. 3237. Л. 71 об.

2 Чудинов. Указ. соч. С. 144.

3 Корсунский. Указ. соч. приложение. Л. 1.

4 Летопись церкви Христорожественской, Ярославской губернии, Угличского уезда, села Кондакова. Угличский Филиал ГАЯО. Ф. 43. Оп. 1. Д. 1. Л. 6. об. Цит. По: Чудинов. Указ. соч. С. 144.

5 Указы Ростовского Борисо-Глебского монастыря за 1870–1886 гг.» РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 207. Л. 57.

6 Там же. Л. 57 об.

весу 10 ф. длиною 2 аршина 13 вершков, 4) железная палочка весу 3 ф. длиною 13 верш., 5) крест медный 2 вершка, шириною полтора вершка» в присутствии духовенства и многочисленных верующих были торжественно переданы 6 июня 1872 г. архим. Евангелом настоятелю церкви с. Кондаково свящ. Иоанну Мансветову¹.

Другая часть вериг — так называемый «будничный» железный параман с 4 звеньями от вериг, которые были положены в храме Казанской иконы Божией Матери указанного монастыря, — была передана архим. Вениамином (правил монастырем в 1885–1897 гг.) по благословию архиеп. Ярославского и Ростовского Ионафана устроителю Высочиновского Казанского монастыря Харьковской губернии Андрею Федоровичу Ковалевскому за составление им службы и акафиста прп. Иринарху в 1886 г.²

Поэтому к началу XX в. в Борисоглебском монастыре по описи находились: «железные цепи мерою 65 аршин, крест медный 4 вершка, железный параман с бубенчиками весу 34 ф. 84 зол., железное кольцо 2 ф. 91 зол., железный пояс весу 1 ф. 83 зол.»³.

После упразднения Борисоглебского монастыря в 1924 г. вериги прп. Иринарха были изъяты в Борисоглебское отд. Ростовского музея. В 1940 г. в музейной экспозиции были выставлены: «обруч поясный, обруч шейный, жилетка железная, шейный камень окован железом, ужище железное», объясняемые как «средство своеобразного безмолвного протеста, сред-

1 Корсунский Н. Указ. соч. С. 65–66; также: «Указы Ростовского Борисо-Глебского монастыря за 1870–1886 гг.» РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 207. Л. 55–62.

2 Ярославско-Ростовские святыни в Высочиновском Казанском мужском монастыре Харьковской губернии Змиевского уезда // ЯЕВ. 1888. Ч. неофиц. № 22. Стб. 352.

3 АОАБМО. Ф. 131. Оп. 1. Д. 2. Л. 126–126 об. Цит. По: Чудинов. Указ. соч. С. 145.

ство привлечения масс и средство наживы от показа»¹. После закрытия Борисоглебского краеведческого музея в 1954 г. вериги среди прочих экспонатов были переданы в Ростов. В описи значились: «обруч для головы, молитвенный камень, нательный крест на цепи, железная жилетка, кнут железный, пояс обрубный, ораль железный, железная цепь длиной 40 метров»².

В 1999 г. в Угличском историко-художественном музее были обнаружены вериги, похожие на вериги прп. Иринарха, переданные в 1872 г. в Кондаковскую церковь. В результате разысканий, проведенных в 1999 г. наместником Борисоглебского монастыря игум. Иоанном (Титовым) выяснилось, что вериги, хранившиеся в музее как изъятые из церкви с. Нефедьево в 1967 г. действительно до 1934 г., находились в церкви с. Кондаково, затем были переданы в церковь с. Губачево, откуда и были изъяты в 1967 г., но по ошибке были приписаны с. Нефедьево. Подлинность вериг подтверждается зарисовкой в натуральную величину в приложении № 4 к изданию: *Архим. Амфилохий (Сергиевский-Казанский). Жизнь преподобного Иринарха, затворника Ростовского Борисо-Глебского монастыря, что на Устье реке (М., 1874)*, а также свидетельством прот. Льва Махно, посетившего церковь с. Губачева за несколько месяцев до ее закрытия в 1954 г. и сфотографировавшегося в веригах, и свидетельствами ряда прихожан этой церкви. Поэтому по просьбе архиеп. Ярославского и Ростовского Михея в 1999 г. эти вериги были переданы на временное хранение Борисоглебскому монастырю. В янв. 2000 г. В. А. Мансветова — внучка священника церкви с. Кондакова Иоанна Мансве-

1 РоФ ГАЯО. Ф. Р–882. Оп. 1. Д. 38. Л. 21; Д. 40. Л. 10. Цит. по Чудинов: Указ. соч. С. 146.

2 Лапина С. А. Здесь все дышит памятью // Новое время. 1999. 3 февраля.

това передала в дар обители семейную святыню — крест от вериг прп. Иринарха¹.

До революции 1917 г. окрестным жителям Борисоглебской слободы по понедельникам во время ярмарок и в дни особого стечения народа — 2 / 15 мая и 20 июля / 6 августа (в дни памяти свв. Бориса и Глеба), приходившим в монастырь свв. Бориса и Глеба для поклонения, позволялось во время молебнов надевать на себя вериги и прочие «труды» преподобного².

До советской власти в монастыре свв. Бориса и Глеба от Смутного времени также хранилось знамя Сапеги (на стене в келье³). Теперь знамя хранится в Государственной Третьяковской галерее. Бытовало предположение о том, что Я. П. Сапега оставил это знамя как охранительный знак против разграбления монастыря поляками⁴. Однако данное мнение подвергалась критике еще в XIX веке⁵. Скорее всего, знамя было прислано в монастырь русским полководцем Михаилом Васильевичем Скопиным-Шуйским⁶ в благодарность за молитвы о победе его воинства.

Архим. Амфилохий сообщает также об оставшейся и хранившейся в монастыре свв. Бориса и Глеба одежде прп. Иринарха — «толстой безрукавки из свиного волоса» и «шапочки сшитой из овчиных лоскутков»⁷. М. В. Толстой

1 Чудинов. Указ. соч. С. 147–148.

2 Амфилохий, архим. Указ. соч. С. 56–57.

3 Димитрий (Самбикин), архиеп. Месяцеслов святых всею Русскою Церковию или местно чтимых. Вып. V. Янв. Тверь, 1897. С. 122.

4 Указы Ростовского Борисо-Глебского мон-ря за 1870—1886 гг. РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 207. Л. 225 об.

5 Лапина П. В. Указ. соч. С. 12.

6 Шляков И. А. Путевые заметки о памятниках древнерусского зодчества. Ярославль, 1887. С. 35.

7 Амфилохий (Сергиевский-Казанский), архим. Жизнь преподобного Иринарха, затворника Ростовского Борисо-Глебского монастыря, что на

упоминает помимо железной цепи в 54 аршина и железных крестов, также о нарукавниках, власянице и схиме¹.

Современное почитание

Крестный ход памяти прп. Иринарха

Память прп. Иринарха читалась и крестными ходами. Крестные ходы совершались с иконой прп. Иринарха ежегодно в день празднования памяти святого вокруг обители², а также несколько раз в году в различные села и деревни ближней и дальней округи, и в частности на родину прп. Иринарха — в с. Кондаково. Есть предположения, что летний крестный ход от монастыря до с. Кондаково существовал задолго до нашего времени (со 2-й пол. XVII — нач. XVIII вв.), но четких документальных свидетельств этому пока не найдено. Архим. Варлаам в рапорте в Ростовскую Духовную Консисторию в апреле 1779 г. сообщал об отсутствии в Борисоглебском монастыре «соборных крестных ходов» за исключением престольных праздников обители³.

Архиеп. Ярославский и Ростовский Нил в 1873 г. указом № 12560 постановил проводить ежегодный крестный ход с иконой прп. Иринарха «в селения Ростовского и Угличского уезда — Кондаково, Давыдово, Ивановское-на-Лехте, Андреевское, Рождествено, д. Глинку»⁴, который и совершался регулярно до закрытия мон-ря в 1924–1928 гг.⁵. Крестный ход совершался летом с иконой прп. Иринарха от монастыря свв. Бориса и Глеба, к нему присоединялись местные жители

Устье реке. 2-е изд.: испр. и дополн.: М., 1874. Приложение. Л. 1.

1 Толстой М. В. Древние святыни Ростова Великаго. М., 1860. С. 85.

2 РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 278. Л. 76–77.

3 Там же. Д. 5. Л. 145.

4 «Указы Ростовского Борисо-Глебского монастыря за 1870–1886 гг.». РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 207. Л. 137–139.

5 Там же. Д. 334. Л. 4.

деревень, лежащих на пути Крестного хода¹. Есть свидетельство о проведении крестного хода «до с. Кондаково и далее» 8 мая 1909 г. на следующий день после Праздника Вознесения².

Существуют сведения и о множестве других — более скромных по масштабам крестных ходах с иконой прп. Иринарха в округе монастыря, и даже после революции. Известны такие крестные ходы с иконой прп. Иринарха на Пасху 1874 г. в д. Глинка, Псареве «для совершения молебствий»³. Только в 1918 г. было совершено 12 крестных ходов в Вошажниково, Протасьево, Варусово, Поникарово, Глинку, Дядьково, по селениям Ростовского и Угличского уездов⁴ в августе, сентябре, апреле, мае. Обычно для этого монастырем выделялась подвода, один или два иеромонаха и четыре послушника; на повозку ставили икону прп. Иринарха, которая отправлялась по селам и весям Ярославской губернии. На такой порядок указывает в частности один из архивных документов — «отпускной билет» для монахов с подводой и иконой прп. Иринарха из Борисглебского монастыря данный с 12 авг. по 30 дек. 1917 г. для служения молебнов перед этой иконой по селениям Ярославской епархии⁵.

В связи с возрождением монастыря и традиций почитания памяти прп. Иринарха с 1997 г. были возобновлены и ежегодные крестные ходы от монастыря к источнику прп. Иринарха, проводимые в последнюю неделю июля — перед празднованием памяти св. пророка Илии, в честь которого был крещен прп. Иринарх. Длина перехода составляет более 40 км. В 1997 г. в крестном ходе приняли участие 100 чел. В последующие годы

1 Кунаева Е. Крестный ход — Кондаково // Новое время. 1999. 3 февраля.

2 Летопись Борисо-Глебского монастыря за 1909–1913 гг. РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 306. Л. 1об.

3 «Указы Ростовского Борисо-Глебского монастыря за 1870–1886 гг.». РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 207. Л. 137–139.

4 РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 249.

5 Там же. Л. 103.

кол-во участников возросло до 1–2 тыс. чел. Возрожденный Крестный ход оказывает благотворное влияние на местность его проведения: на пути следования хода трудами энтузиастов восстанавливаются и ремонтируются заброшенные и разрушенные храмы, в которых сначала совершались молебны, а затем и Божественная литургия. Был заново отстроен деревянный храм на месте разрушенного в 60-е гг. XX в. в с. Ивановское-на-Лехте (освящен архиеп. Ярославским и Ростовским Кириллом (Наконечным) в 2004 г.), реставрированы храмы в с. Зубарево и с. Кондаково, устанавливаются поклонные кресты. Участники крестного хода несут икону прп. Иринарха на носилках и его сохранившиеся «полиелейные» или «праздничные» вериги. Крестный ход, заканчивающийся молебном прп. Иринарху на св. источнике у с. Кондаково, собирает ежегодно паломников из пос. Борисоглебского, г. Ростова, Ярославля, Москвы, Рыбинска, Санкт-Петербурга, Ростова-на-Дону, стран ближнего и дальнего зарубежья. Если первый крестный ход был совершен на автобусах в течение одного дня, то все последующие — пешие, совершались в 1998–2000 гг. за два дня, в 2001–2007 гг. за три дня, а с 2008 г. в течение пяти дней.

По материалам крестных ходов было снято несколько документальных фильмов: «Крестный ход в честь прп. Иринарха Затворника Ростовского».

Источник прп. Иринарха возле с. Кондаково

В 1 км на юго-запад от с. Кондаково — родины преподобного, в лесном овраге находится св. источник прп. Иринарха — колодец, по преданию выкопанный самим Иринархом еще до ухода его в монастырь. До революции над ним была построена часовня из красного кирпича, разрушенная затем в период советской власти. По словам старожилов «часовня была очень красивой, внутри стояли иконы и во время молебна священники заходили в нее. Колодец был обделан красиво камешками, а внизу лежал образ Иринарха, и туда бросали денежки. И так

красиво было, кто какие монетки бросал, и они ложились прямо по образу. К колодчику с горы спускалась железная лестница. По приступочкам можно было легко спуститься с горы»¹.

Несмотря на разрушение источник продолжал и в годы советской власти пользоваться среди местных жителей славой целебного и чудотворного.

Начиная с 1999 святой источник по благословию наместника монастыря свв. Бориса и Глеба — игум. Иоанна (Титова), силами монастырской братии и энтузиастов — почитателей памяти прп. Иринарха систематически реконструируется, а прилегающая к нему территория облагораживается. Колодец восстановлен, очищен и углублен. Над ним водружен крест, построены закрытые деревянные купальни, лестницы и мостки.

Всероссийские Иринарховские чтения проводятся ежегодно (начиная с 2006 г. — раз в два года) в начале февраля с 1997 в пос. Борисоглебский, г. Ростове и Ярославле. На чтениях обсуждаются история подвига прп. Иринарха, исторические и современные актуальные проблемы церковной, государственной и общественной жизни. За период с 1998 по 2015 гг. прошло 15 чтений. По их материалам выпущено 11 сборников докладов и выступлений².

1 Кунаева Е. В. Крестный ход в Кондаково // сб. «Иринарховские Чтения», вып. 1, 2002. С. 13.

2 Последний из них на момент подготовки данной статьи в печать: XIV Всероссийские Иринарховские чтения. Сборник материалов. Выпуск 11. П. Борисоглебский Ярославской области: Изд. Борисоглебского отделения обществ. Междунар. Фонда славянск. письм. и культуры, 2014. 124 с.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА К ЖИЗНЕОПИСАНИЮ

Ист.: Житие Преподобного отца нашего Иринарха. Рукопись. Борисоглебский филиал ГЗМ «Ростовский Кремль», РК–1 КП — 34294; Житие Иринарха Борисоглебского. Рукопись, 1840 г. ФГУК ГМЗРК, архив КП 10055 / 250, Р — 522; Служба Преподобному Иринарху Борисоглебскому. Рукопись, 1881 г. ФГУК ГМЗРК, архив КП — 10055/529 Р — 535; Акафист преподобному Иринарху Затворнику, Ростовскому чудотворцу. М., 1916; Акафист святому преподобному Иринарху Ростовскому чудотворцу // Акафисты русским святым. СПб., 1995. Т. 2. С. 278–287; То же. Изд. Ростовского Борисо-Глебского мон-ря, 1999; «Житие преподобнаго Иринарха Затворника Ростовского Борисоглебского монастыря» // Русская историческая библиотека. 13 том. М., 1869. стб. 1349–1416; отд. оттиск: СПб., 1909; Житие преподобного Иринарха Борисоглебского // Жития святых Российской Церкви, также иверских и славянских и подвижников благочестия. Сост. А. Н. Муравьев. 1-е изд. СПб., 1857, С. 330–357, 2-е изд. СПб. 1860. С. 337–366; Житие преподобного отца нашего Иринарха, Ростовского Борисоглебского монастыря, что на Устье // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 5: Январь. М., 1904. С. 397–405; История Ростова Великого в его князьях и иерархах. ЯРМЗ. Р–239. С. 240 — 242; Летопись церкви Христорождественской, Ярославской губернии, Угличского уезда, села Кондакова. Угличский Филиал ГАЯО. Ф. 43. Оп. 1. Д. 1. Л. 6. об.; Преподобный Иринарх Затворник. Акафист и житие. Борисо-Глебский монастырь, что на Устье, 2015. 48 с.; Сборник исторический (XVII в.). НИОР РГБ. Ф. 173. № 201. Л. 335–335 об.; Служба преподобному отцу нашему Иринарху Затворнику, Ростовскому чудотворцу. М., 1910; То же. Минея. Январь. Ч. 1. Изд-во Московской Патриархии, 1983. С. 544–558; То же. Минея. Изд-во МП, 1996. Январь. Ч. 1. С. 548–562; Жалованная грамота от 4 сент. 1615 г. царя Михаила Федоровича // ЯЕВ ч. неоф.

1893 г. № 37, стб. 581; «Церковный церемониал на 1-ое и 2-ое мая 1916 года — в дни празднеств 300-летнего юбилейного торжества со дня кончины преподобного Иринарха, Ростовского Борисоглебского Чудотворца, последовавшей 13-го янв. 1616 г.» (РоФ ГАЯО. Ф.245. Оп.1. Д. 278. Л. 76–77. — Лапишина П. В. Почитание подвига Преподобного Иринарха. История и современность. Дипломная работа в ЯрГПУ. Ярославль, 2007. С. 44–46).

Лит.: *Амфилохий (Сергиевский-Казанский), архим.* Жизнь преподобного Иринарха, затворника Ростовского Борисо-Глебского монастыря, что на Устье реке. 1-е изд.: М., 1863; 2-е изд.: испр. и дополн.: М., 1874; *Антоний, игум.* Ростовский второклассный Борисо-Глебский монастырь и его основатели преподобные старцы Феодор и Павел. Жизнеописание Борисо-Глебского затворника Иринарха. Ярославль, 1907; *Барсуков Н. П.* Источники русской агиграфии. СПб., 1882. Общество любителей древней письменности. Вып. 81. С. 224–225; *Боголюбский А.* Ростовский Борисо-Глебский монастырь // ЯЕВ. 1864. Ч. неофиц. № 28 — 34. С. 274–327; Верный месяцеслов всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно. М., 1903. С. 6, 64; *Вовина-Лебедева В. Г.* Новый летописец. История текста. СПб., 2004; *Гадалова Г. С.* Жития и службы ростовских святых в хранилищах Твери // История и культура Ростовской земли. 2002. Ростов, 2003. С. 337–342; *Головщиков К. Д.* Деятели Ярославского края. Изд. Яросл. уч. Археографической комиссии. Ярославль, 1898–1899; *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. Изд. 1-е. С. 149, Изд. 2-е. С. 326; *Гречухин В.* Чудеса нечудесного века // Новое время, 1999, 3 февраля; *Денисов Л.И.* Православные монастыри Российской империи. М., 1908; *Димитрий (Самбкин), архиеп.* Месяцеслов святых всею Русскою Церковию или местно чтимых. Вып. V. Янв. Тверь, 1897. С. 121–122; *Доброцветов П. К.* Иринарх Ростовский, преподобный // Православная энциклопедия. Т. 26. М., 2011. С. 387–393; *Доброцветов П. К.* Некоторые новые архивные материалы к жизнеописанию прп. Иринарха Затворника Ростовского (1548–1616) и истории Борисоглебского-на-Устье мужского монастыря // Христианское чтение № 3, 2011.

С. 123–132; *Доброцветов П. К.* Преподобный Иринарх Затворник, его подвиг и участие в судьбах Отечества в эпоху Смутного времени (по материалам «Жития прп. Иринарха» инока Александра) // Сборник тезисов Всероссийской научно-исторической конференции 12–13 октября 2012 г. «Церковь и общество в России на переломных этапах истории». Сергиев Посад, 2012. С. 39–45; *Дубровский М., прот.* Обозрение Высокопреосвященнейшим Ионафаном, архиепископом Ярославским и Ростовским, церквей, школ и монастырей // ЯЕВ. 1886. Ч. неофиц. № 47. С. 747–748; *Забелин И.* Безвестный герой Смутного времени // Древняя и новая Россия. СПб., 1875. № 3; *Концевич И. М.* Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси; *Каган М. Д.* Житие Иоанна, Московского по прозвищу Большой Колпак // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992; Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 355–359; Канонизация святых. Под общ. ред. митроп. Ювеналия (Пояркова). ТСА., 1988; *Каргалов В. В.* Полководцы XVII в. М., 1990. С. 23–160; *Ключевский В. О.* Древнерусские жития как исторический источник. М., 1988; *Ключевский В. О.* Православие в России. Москва. «Мысль», 2000 г. С. 245; *Коняев Н.* Победа над Смутой // Борисоглебское лето. М., 2005; *Корсунский Н.* Преподобный Иринарх затворник Ростовского Борисо-Глебского монастыря, что на реке Устье // ЯЕВ. 1872 г. Ч. неофиц. №№ 43–50. С. 343–348, 351–356, 359–364, 367–371, 376–380, 385–389, 393–397, 404–407; *Корсунский Н.* Преподобный Иринарх затворник Ростовского Борисо-Глебского монастыря, что на реке Устье. Ярославль, 1873; *Костомаров Н.* Смутное время Московского государства // Вестник Европы. СПб. 1866. Т. 3. С. 83, 97; *Крылов А.* Иерархи Ростово-Ярославской паствы, в преемственном порядке, с 992 года до настоящего времени. Ярославль, 1864; *Кузнецов И., прот.* Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради Московские чудотворцы (Критико-агиографическое исследование) // Записки Московского Археологического Института. Под ред. А. И. Успенского. М., 1910. Т. 8; Культурные сокровища России. М., 1913. Вып. 6: Ростов Великий, Троице-Сергиева Лавра. Сост. Ю. Шамурин; *Кунаева Е.* Крестный ход — Кондаково // Новое время. 1999. 3 февраля; *Лаврова В.И.* Иринарховский крест-

ный ход — возрожденная традиция // XI Всероссийские Иринарховские чтения. Сборник материалов. Выпуск 8. Поселок Борисоглебский: Борисо-Глебский-на-Устье мужской монастырь: Борисоглебское отделение общественного Международного фонда славянской письменности и культуры, 2010. С. 70–71; *Лапишина П. В.* Почитание подвига Преподобного Иринарха. История и современность. Дипломная работа в ЯГПУ. Ярославль, 2007; *Лапишина С. А.* Здесь все дышит памятью // Новое время. 1999. 3 февраля; *Лапишина С. А.* Созерцатель Жизни. Записки И. А. Тихомирова о преподобном Иринархе — затворнике Борисоглебского монастыря // История и культура Ростовской земли. 2001. Ростов, 2002. С. 189–192; *Лапишина С. А.* Прп. Иринарх — духовный вождь Смутного времени. Сообщение на V краеведческих чтениях «На земле прп. Сергия Радонежского». г. Ростов; *Лапишина С. А.* «Труждайтесь на месте сем...». К 650-летию Ростовского Борисо-Глебского на Устье монастыря и поселка Борисоглебский Ярославской области // Московский журнал. № 5 (269). Май 2013. С. 32–64; *Лествицын В.* Сапега в Ростовском Борисо-Глебском монастыре // ЯЕВ. 1884. Ч. неоф. № 42. С. 331; *Маковский О.* По историческим святыням // Русский экскурсант. Ярославль, 1915. № 5. С. 29; *Мартышина Т. В.* По страницам жития преподобного Иринарха-затворника Борисо-Глебского монастыря // Седьмые Всероссийские Иринарховские чтения. Сборник материалов. Вып. 4-й. 2004 г. Изд. Борисо-Глебского монастыря. С. 73–74; *Мартышина Т. В.* Предания старины глубокой // Новое время. 1999. 3 февраля; *Мартышина Т. В.* Христа ради юродивый Иоанн Большой Колпак — друг и сотаинник преподобного Иринарха // Седьмые Всероссийские Иринарховские чтения. Сборник материалов. Вып. 4-й. 2004 г. Изд. Борисо-Глебского мон-ря. С. 45–46; *Мартышина М. В.* Иринарховский Крестный ход в жизни борисоглебцев // Иринарховские чтения, вып. 2, 2003 г. С. 64; *Мартышина М.* Скорый помощник и молитвенник // ЯЕВ. 1(151)–2(152). 2004. С. 10–12; *Мельник А. Г.* Исследования памятников архитектуры Ростова Великого. Ростов, 1992. С. 78, 101; *Мельник А. Г.* История почитания Ростовских святых в XII–XVII вв. Ярославль, 2003. Дисс. канд.ист.наук: 07.00.02. 260 с.; *Мель-*

ник А. Г. Надгробные комплексы Ростовских святых в XVII — нач. XX веков // История и культура Ростовской земли. Конференция 2005 г. Ростов, 2006. С. 443–475; *Морев Ф., прот.* Обзорение епархии Преосвященнейшим Ионафаном, епископом Ярославским и Ростовским // ЯЕВ. 1882. № 39–40. Ч. неофиц. С. 311–315, 317–318; Настоятеля Ростовского Борисо-Глебского монастыря // Не отступим. М., 1998. С. 23–25; *Неофит, архим.* Материалы для истории Ростовского Борисо-Глебского монастыря // ЯЕВ. 1890. Ч. неофиц. № 25, 27. Стб. 397–400, 423–427; *Павлинов А. М.* Древности Ярославские и Ростовские // Труды VII археологического съезда в Ярославле 1887 г. Под ред. Уварова. М., 1892. С. 6–45; *Платонов С. Ф.* Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века, как исторический источник. СПб., 1888. С. 293–296; Издание второе. СПб., 1913. С. 368–373, 436, 437, 456; *Поселянин Е.* Полное собрание житий святых Православной Греко-Российской Церкви. Месяц Январь. СПб., 1908. С. 94; *Поселянин Е.* Русская Церковь и русские подвижники XVIII века. СПб., 1905; Православная Богословская энциклопедия. Стб. 1016–1017; *Поспелов А. Е.* Святые Борисо-Глебского монастыря в творчестве С. М. Прокудина-Горского // Седьмые Всероссийские Иринарховские чтения. Сб. мат-лов. Борисо-Глебский мужской монастырь, 2004. С. 76–77; *Потапов А., свящ.* Преподобный Иринарх // ЯЕВ. 13 января 1913 г. С. 29–32; *Ратшин А.* Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквях в России. М., 1852; Ростовский Борисо-Глебский на Устье монастырь // Здесь спасешься. М., 1998. С. 20–29; Русская историческая библиотека. Изд. Государственной Археографической комиссией Российской Академии Наук. 3-е изд. Л., 1925. Т. 13: Памятники древней русской письменности относящиеся к Смутному времени. Ч. 1. СПб., 864 стб.; *Рыбников А. С.* Исследование и реставрация кельи прп. Иринарха Затворника // Новое время. 1999. 3 февраля; *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 2. Ч. 1. С. 219, 370; Словарь исторический о святых, прославленных в Российской церкви и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. М., 1990. С. 123; Служба Всем святым

новым чудотворцам Российским. Сост. инок Суздальского Евфимиева монастыря Григорий. Гродно, 1786; Служба Всем святым, в земле Российской просиявшим / Сост. еп. Афанасий (Сахаров). М., 1987. Май. Ч. 3, С. 308–387; Служба Собору Ростово-Ярославских святых / Сост. митр. Никодим (Ротов) // Миняя. М., 1987. Май, Ч. 3. С. 21–36; *Соколов А., свящ.* Некролог. Архимандрит Евангел // ЯЕВ. 1881. Ч. неофиц. № 12. С. 92–94; *Соколова А. В.* Александр (в миру Алексей) — инок, автор Жития Иринарха Затворника // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992; Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 61–63; *Соловьев С. М.* Сочинения. М., 1989. Кн. 4: История России с древнейших времен. Т. 7–8. С. 447; Стопы мои направи: Крестный ход к источнику прп. Иринарха Затворника: Борисо-Глебский на Устье монастырь — село Кондаково. Изд. Ростовского Борисо-Глебского мон-ря, 2015. 88 с.; *Стрельников В. С.* Вкладные и кормовые книги Ростовского Борисо-Глебского монастыря: источниковедческие наблюдения // История и культура Ростовской земли. 1997. Ростов, 1998. С. 53–58; *Титов А. А.* Вкладные и кормовые книги Борисоглебского монастыря. М., 1872; *Титов А. А.* Описание рукописей Ростовского музея церковных древностей. Ярославль, 1886. Вып. 2; *Титов А. А.* Преосвященный Амфилохий как ученый и палеограф. СПб., 1894; *Титов А. А.* Ростовский Борисо-Глебский монастырь, что на Устье, Ярославской епархии // Исторический вестник. 1891. Т. 46. С. 767–782; *Титов А. А.* Ростовский уезд Ярославской губернии: Историко-археологическое и статистическое описание. М., 1885; *Титов А. А.* Ростовский, что на Устье, Борисо-Глебский монастырь. СПб., 1910; *Толстой М. В.* Древние святыни Ростова Великого // Чтения в имп. Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. Изд. второе. М., 1860. С. 85–87; *Толстой М. В.* Жизнеописание угодников Божиих, живших в пределах нынешней Ярославской епархии. Ярославль, 1905; *Толстой М. В.* Книга глаголемая Описание о Российских святых, где и в каком граде или области или монастыре и пустыни поживе и чудеса сотвори, всякого чина святых. М., 1887. С. 107; *Тюменцев И.О., Тюменцева Н. Е.* Жители Ростовского уезда и воры

1608–1611 гг. По материалам русского архива Яна Сапеги // Сообщения Ростовского музея. Вып. 12. Ростов, 2002. С. 53–73; *Ундольский В. М.* Библиографические разыскания // Москвитянин, 1846. Кн. XI–XII. С. 187–193; *Ундольский В. М.* Библиографические разыскания. М., 1846. С. 62–68; *Усов С. А.* Знамя-хоругвь // Древности. Труды императорского Московского Археологического Общества. М., 1885. Т. 10. Протоколы. С. 94–96; *Федорова М. М.* Предания Александра Артынова в собрании Ростовского музея // Седьмые Всероссийские Иринарховские чтения. Сборник материалов. Вып. 3-й. Изд. Борисо-Глебского монастыря, 2003. С. 31–33; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы. 862–1863. СПб., 1884. 511 с.; *Черняева Е.* Архимандрит Амфилохий — автор жития преподобного Иринарха // Седьмые Всероссийские Иринарховские чтения. Сборник материалов. Вып. 4-й. Изд. Борисо-Глебского монастыря, 2004. С. 62–63; *Чудинов А.* Борисо-Глебский на Устье монастыря: история, архитектура, святыни. Дисс. канд. богосл. Серг. Посад: МДА., 2000; *Щербакова М.И.* Ради будущего России // Славянский рубеж. №1. 2005. С. 2–4; *Щербаков С.* Крестный ход Борисоглеб — 2004. М., 2005; *Щербаков С.* В Борисоглебском раю // Борисоглебское лето. М., 2005; *Ювеналий, архим.* К истории Ростовского Борисо-Глебского монастыря // ЯЕВ. 1998. № 8. Ч. неофиц. С. 124–125; *Ярославский К., свящ.* Список угодников Божиих и других лиц, подвизавшихся в пределах Ярославской епархии и упоминаемых в разных печатных и рукописных святцах и исторических указателях // ЯЕВ. 1887. Ч. неофиц. № 22. Стб. 357–360; Ярославско-Ростовские святыни в Высочинском Казанском мужском монастыре Харьковской губернии Змиевского уезда // ЯЕВ. 1888. № 22. Ч. неофиц. Стб. 350–362. *Shubin D. B.* Tsars and Imposters. Russia's time of troubles. New York, 2009. P. 240.

ИКОНОГРАФИЯ ПРП. ИРИНАРХА

Почитание прп. Иринарха как святого выразилось, в частности, в появлении с 2-й пол. — кон. XVII в. его иконописных изображений. Некоторые списки Жития прп. Иринарха, сообщающие об исцелении от беснования жителя с. Фантырева в 1691 г., содержат сведения о наличии в Борисоглебском монастыре иконы этого святого у его мощей, а также повеление прп. Иринарха в видении исцеленному написать икону этого прп. Иринарха¹.

Есть сведения о трех иконах прп. Иринарха возле его гробницы: образ Иринарха, писанный красками в полный рост на верхней доске раки, две житийные иконы: вблизи раки или над ней, а также над входом в Ильинский придел.

Одна икона прп. Иринарха — житийная, лежала на его гробнице — «Образ прп. Иринарха в житии в молении и Спасителев образ, у Спасителя образа и у прп. Иринарха в разных чудесах пять венцов да четыре цаты разные серебряные позолоченные...»². Этот образ утрачен. Вторая икона, находившаяся также, возможно, в гробничной палатке — самая древняя из сохранившихся, икона прп. Иринарха — житийная, датируется кон. XVII — нач. XVIII в. Ныне хранится в запасниках Ростовского музея-заповедника. На ней в клеймах представлено 5 эпизодов из жизни Иринарха — 3 слева от центрального изображения прп. Иринарха и 2 справа (рождение, пророчество в 6 лет о будущем монашестве, снятие с себя обуви для странника, откровение от образа Спасителя

1 Уваров, № 135 — *Доброцветов П. К.* Некоторые новые архивные материалы к жизнеописанию прп. Иринарха Затворника Ростовского (1548–1616) и истории Борисоглебского-на-Устье мужского монастыря // *Христианское чтение.* № 3, 2011. С. 126–127).

2 Описные книги Борисоглебского монастыря. ГАЯО. Ф. 582. Оп.1. Д. 417; ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Т. 1. Д. 1078. Л. 80 об. — 81 об.

о затворе, погребение)¹. В центре — на светло-зеленом фоне, в молитвенной позе сам преподобный. Корпус его несколько повернут влево, руки подняты на уровень груди, лицо обращено к Иисусу Христу, изображенному в облаках в верхнем левом углу иконы. На прп.Иринархе — подризник, мантия и схимнический куколь. С левой руки свисают четки². Икона находилась в Ильинском приделе, а затем была перенесена в часовню за монастырской стеной. 15 мая 1854 г. в результате пожара часовня выгорела, но икона прп. Иринарха осталась целой³. Изъятая после закрытия мон-ря в 1924–1928 гг. икона была передана в Борисоглебский музей, а после его закрытия в 1954 г. — Ростовский музей⁴. Обнаруженная вновь в 1995 г. А. Г. Мельником, эта икона трудами художника-реставратора Ю. М. Баранова была очищена от более поздних наслоений XIX в.⁵ В 2009 г. трудами иконописца А. Ф. Дворникова была сделана копия с этой иконы XVII в. (размер 85 x 63 см.), которая хранится в Ильинском приделе соборного храма свв. Бориса и Глеба возле раки прп. Иринарха.

Третья икона преподобного из Борисоглебского мон-ря, уже до революции хранившаяся в ростовском музее церковных древностей, упомянута в изданном в 1910 году «Описании икон, хранящихся в Ростовском музее церковных древностей»: «Преподобный Иринарх Ростовский. Длина иконы 7, ширина 6 вершков Преподобный изображен во весь рост, стоящим

1 Мельник А. Г. История почитания Ростовских святых в XII–XVII вв. Ярославль, 2003. Дисс. канд., С. 166.

2 Мельник А. Г. Вновь открытая икона преподобного Иринарха в житии // Собрание Ростовского музея. Ростов, 2000. Вып. 10. С. 137.

3 ГМЗРК. Р — 258. Л. 42 об.; Мельник А. Г. Вновь открытая икона преподобного Иринарха в житии // Собрание Ростовского музея. Ростов, 2000. Вып. 10. С. 135.

4 Там же. С. 132.

5 Там же. С. 136.

в молитвенном положении пред облачным Иисусом Христом, изображенным в верхнем левом углу с благословляющей десницей. Преподобный Иринарх в куколе, епитрахили и мантии, накинутой поверх узкой, длинной нижней одежды, руки несколько простерты ко Христу. Лице покрыто среднею черной бородою. Фон иконы представляет растительность. Икона с выемкою. Поля обложены медным окладом чеканным»¹. К настоящему времени икона утрачена².

Сохранилась икона, составлявшая крышку раки преподобного. Она находится в запасниках Ростовского музея³.

Опись 1752 г. упоминает еще один житийный образ святого, который находился в киоте, над входом в гробничную палатку прп. Иринарха: «У предела над дверьми в стене в киоте образ преподобного отца Илинарха в житии писан на красках»⁴.

Преподобный также изображен в деисусном чине на иконе св. Иоанна Власатого Ростовского, датированной последней третью XVII в.⁵

В описи за 1748 г. упоминаются иконы прп. Иринарха и Покрова Божией Матери, находившиеся в часовне за пределами мон-ря: «оные образы Илинарха и Покрова Богородицы име-

1 *Богословский И.* Описание икон, хранящихся в ростовском музее церковных древностей. Ростов, 1910. С. 97; «У предела паперти в стене образ преподобного отца Иринарха в схиме писан на красках» ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Т. 1. Д. 1078. Л. 80 об. — 81 об.

2 *Лапшина П. В.* Указ. соч. С. 47–48.

3 Описные книги Борисоглебского монастыря. 1907. ГАЯО. Ф. 230. Оп.2. Д. 937.

4 Описные книги Борисоглебского монастыря. ГАЯО. Ф. 582. Оп.1. Д. 417.

5 *Мельник А. Г.* История почитания Ростовских святых в XII–XVII вв. Ярославль, 2003. Дисс. канд. С. 168.

ются вне монастыря в часовне»¹. По описи 1813 г. в церкви Бориса и Глеба значилась икона прп. Иринарха². В 1816 г. была написана икона этого святого и помещена в соборной церкви свв. Бориса и Глеба во втором ярусе иконостаса (Кн. достопам. историч. Л. 10). В июле 1842 г. была написана на церковные ср-ва и установлена в Благовещенской монастырской церкви большая икона преподобного 1 аршина в высоту. Была написана в Ильинском приделе икона Иринарха в местном ряду иконостаса, и в 1848 г. на нее на ср-ва благотворителей была наложена чеканная и посеребренная в огне риза (Кн. достопам. историч. Л. 53). Прп. Иринарх был также изображен на иконе «Собор Ростовских святых» (размер 53 x 44 см.) в верхнем правом ряду (2-я пол. XIX в.), находящейся в церкви Толгской иконы Божией Матери в г. Ростове³.

Известна икона преподобного, датируемая уже второй половиной XVIII века, — «прп. Иринарх перед распятием». Святой изображен на ней в молитвенном обращении ко Христу. Здесь запечатлено событие Божественного извещения прп. Иринарху о затворничестве.

Архим. Амфилохий сообщает о еще ряде известных ему фресковых, иконописных, «на окладе Евангелия» и даже живописных изображениях преподобного, относящихся к XVII–XIX вв., которые существовали в кон. XIX в., но до нашего времени сохранились очевидно не все: в мон-ре свв. Бориса и Глеба — более 4, в мон-рях и храмах г. Ростова и окрестностей — еще 5⁴.

1 ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Т. 1. Д. 1078. Л. 81.

2 Опись ризничных вещей. РоФ ГАЯО. Ф. 245. Оп. 1. Д. 36. Л. 14. об.

3 Вахрина В. И. Изображения местночтимых ростовских святых в иконописи // История и культура Ростовской земли. 2002. Ростов, 2003. С. 217.

4 Амфилохий, архим. Указ. соч. С. 57.

После открытия и возобновления мон-ря в 1994 г., в связи с возрождением традиции крестных ходов (вокруг монастыря и до с. Кондаково) (иконописцем Е. Драшусовой в 1999 г.), была написана икона прп. Иринарха (размером ок. 1 м. в высоту и 50 см в ширину) — точная копия центрального изображения этого святого на иконе XVII в., подлинник которой хранится в Музее Ростовского Кремля. На ней старец изображен молящимся в полный рост в схиме и бордовой мантии. Руки воздеты в молитвенном жесте к Спасителю образу, который расположен в верхнем левом углу. Икона имеет небольшой ковчег, фон и поля иконы светлые. Вверху надпись киноварью «Пр. Иринархъ затворникъ»¹. Икона, хранящаяся в соборной церкви свв. Бориса и Глеба, на специальных деревянных носилках во время ежегодного традиционного крестного хода в память прп. Иринарха следует впереди шествия.

К 60-летию Победы в Великой Отечественной войне (9 мая 2005 года) иконописцем К. Назаровым была создана ратная икона «Благословение Преподобным Иринархом —затворником Борисо-Глебским православного русского воинства, народных героев-вождей и спасителей Отечества — Козьмы Минина и Дмитрия Пожарского в 1612 году». Размер иконной доски — 130 x 100 см, ковчега — 104 x 84 см. Цвет светло и темно-зеленый. Икона насыщена воинской атрибутикой и символикой. Вокруг ковчега иконы идет золотая лавровая гирлянда, перевитая золотой лентой и символизирующая ратную славу. Венчает икону православный крест и перекрещенные у его основания лавровая и пальмовая ветви и девиз: «Сим победиши!». В верхней части иконы изображены крылатые ангелы-воины из небесного воинства в бело-красно-золотых одеждах, трубящие в золотые трубы. Золотыми лавровыми венками-венцами ангелы-воины награждают и венчают воинов-героев, воинов-победителей и воинов-мучеников,

¹ Лапина П. В., С. 66.

отдавших свои жизни за свободу и независимость отечества. Также изображен державный Российский золотой орел XVII в. с размещенным на щите изображением св. Георгия Победоносца и символически изображена столица России — Москва в виде башен и стен Московского Кремля и кремлевских соборов. Прп. Иринарх изображен на иконе в возрасте 64 лет в ветхих монашеских одеждах и веригах. Правой рукой он благословляет Димитрия Пожарского и Козьму Минина на освобождение Москвы. В левой руке прп. Иринарха медный крест-распятие. Босые ноги затворника в железных цепях и оковах. Над головой святого — золотой нимб и надпись — «Преподобный Иринарх Борисо-Глебский». Д. Пожарский изображен с обнаженным мечом и склонившимся на колени для благословения. За ним стоит К. Минин, держащий в руках шлем и неизвестный воин в шлеме и с мечом в правой руке. Все трое — одеты в воинские доспехи¹.

Изображение затворника было также на фресках конца XVII века² у южных св. ворот монастыря, на часовне у северных св. ворот Борисо-Глебского монастыря, построенной в кон. 70-х — начале 80-х годов XIX в., на келье прп. Иринарха над входом в нее (не сохранилось), а также существует изображение XIX в. работы художника И. И. Самойлова маслом в медальоне на южной стене колокольни Троицкой церкви с. Троица-на-Бору. Изображения находятся в плохом состоянии и требуют реставрации.

В Борисоглебском филиале ГМЗ «Ростовский Кремль» хранятся картины (холст, масло, размер 158 x 157 см) с изображением преподобного: «Преподобный Иринарх с Салегой», «Преподобный Иринарх с князем Димитрием Пожарским». Известна еще одна картина, считающаяся утерянной: «Исце-

¹ Латшина П. В., С. 66–68.

² Борисоглебский на Устье мужской монастырь // Стопы мои направи. Борисо-Глебский монастырь, 2015. С. 9.

ление Преподобным Иринархом бесноватого отрока». Картины датируются первой половиной XIX века. Однако есть архивные свидетельства существования картин, находившихся в апартаментах архимандрита уже в середине XVIII века. Их автором возможно является борисоглебский иконописец, ученик известных живописцев братьев Сапожниковых, И. И. Самойлов. Известна масляная роспись И. Самойлова на колокольне Троицкой церкви с. Троица-на-Бору. Изображение прп. Иринарха в медальоне на южной стене полностью идентично с изображениями этого святого на картинах. Также И. Самойлов написал сцены из жития преподобного для издания архимандрита Амфилохия¹.

В «Иконописном подлиннике» Филимонова прп. Иринарх описывается следующим образом: «Подобием надсед гораздо; брада аки Пафнутия Боровскаго; ризы преподобническия и в схиме»².

В центре пос. Борисоглебский 9 июня 2006 г. был установлен бронзовый памятник преподобному работы З. Церетели на средства самого скульптора (высота — 3 м, вес 2,5 т). Прп. Иринарх изображен в полный рост, в монашеском облачении, правая рука его поднята в благословляющем жесте.

1 Лапшина С. А. Братья Сапожниковы и «сапожниковский» стиль в древнерусском искусстве. Ист. справка, архив Борисоглебского филиала ГМЗ «Ростовский Кремль».

2 Сводный иконописный подлинник XVIII века по списку Г. Филимонова. М., 1874. С. 40.

БИБЛИОГРАФИЯ ПО ИКОНОГРАФИИ

Богословский И. Описание икон, хранящихся в музее Ростовских церковных древностей. Ростов, 1909; *Вахрина В. И.* Изображения местночтимых ростовских святых в иконописи // История и культура Ростовской земли. 2002. Ростов, 2003. С. 214–223; Иконография ростовских святых. Каталог выставки. Сост. А. Г. Мельник. Ростов, 1998; *Корсунский Н.* Преподобный Иринарх затворник Ростовского Борисо-Глебского монастыря, что на реке Устье. Ярославль, 1873; *Кривоносов В.* Борисоглебский монастырь. Архитектурный ансамбль. М., 2001; *Лапшина П. В.* Почитание подвига Преподобного Иринарха. История и современность. Дипломная работа в ЯГПУ. Ярославль, 2007; *Мельник А. Г.* Вновь открытая икона преподобного Иринарха в житии // Собрание Ростовского музея. Ростов, 2000. Вып. 10. С. 132–145; *Мельник А. Г.* Исследования памятников архитектуры Ростова Великого. Ростов, 1992. С. 78, 101; *Мельник А. Г.* Надгробные комплексы Ростовских святых в XVII — нач. XX веков // История и культура Ростовской земли. 2005. Ростов, 2006. С. 443–475; *Мельник А. Г.* Обзор коллекции икон Ростовских святых в собрании Ростовского музея // История и культура Ростовской земли. 1995. Ростов, 1996. С. 40–53 // История и культура Ростовской земли. 1995. Ростов, 1996. С. 40–53; *Мельник А. Г.* История почитания Ростовских святых в XII — XVII вв. Ярославль, 2003. Дисс. канд.; *Поспелов А. Е.* Святыни Борисо-Глебского монастыря в творчестве С. М. Прокудина-Горского // Седьмые Всероссийские Иринарховские чтения. Сб. мат-лов. Борисо-Глебский мужской монастырь, 2004. С. 76–77; Ростов Великий: Фотопутеводитель. Сост. В. Н. Иванов. М., 1986; Ростов Ярославский: Путеводитель по архитектурным памятникам. Ярославль, 1957; Сводный иконописный подлинник XVIII века по списку Г. Филимонова. М., 1874. С. 24, 40; *Титов А. А.* Ростовский Борисо-Глебский монастырь, что на Устье, Ярославской епархии // Исторический вестник. 1891. Т. 46. С. 767–782; *Титов А. А.* Ростовский, что на Устье, Борисо-Глебский монастырь. СПб., 1910; *Толстой М. В.* Древние святыни

Ростова Великого // Чтения в имп. Обществе истории и древностей
Российских при Московском университете. М., 1847. № 2. С. 1–88;
Толстой М. В. Святыни и древности Ростова Великого. М., 1866;
Чудинов А. Борисо-Глебский на Устье мон-рь: история, архитектура,
святыни. Дисс. канд. богосл. МДА, Серг. Посад. 2000.



ЛИТУРГИКА



Доцент иерей
Михаил Мелтов,
заведующий кафедрой Литургики

**ЧИН АРХИЕРЕЙСКОЙ
ЛИТУРГИИ В РУССКОЙ ЦЕРКВИ
В СЕРЕДИНЕ XVI ВЕКА:
СВИДЕТЕЛЬСТВО ВЕЛИКИХ
МИНЕЙ-ЧЕТЬИХ СВТ. МАКАРИЯ,
МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО**

В статье в научный оборот впервые вводится важный источник по истории богослужения Древней Руси: устав архиерейской литургии из Великих Миней-Четьих свт. Макария, митрополита Московского и всея Руси († 1563). Этот источник существенно дополняет информацию, содержащуюся в двух давно известных списках чина архиерейской литургии того времени, ГИМ. Син. 680 и 909. А поскольку копии указанных списков используются за архиерейским богослужением в старообрядных приходах Русской Церкви, публикуемый чин имеет не только большую научную, но и практическую ценность. Текст устава издается по Софийскому списку Великих Миней-Четьих и сопровождается подробным комментарием.

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Источники, описывающие древнерусский чин архиерейской литургии, столь малочисленны, что каждый из них заслуживает самого тщательного рассмотрения¹. Тем более удивителен тот факт, что один из этих источников, долгое время находившийся практически на самом виду у исследователей, до сих пор не был введен в научный оборот. Речь идет о самобытном русском диатаксисе² архиерейской литургии XVI в. — «Чине службы святительския, егда восхощет литургисати», — который содержится в приложениях к Великим Минеям-Четым (далее: ВМЧ) митрополита Московского и всея Руси св. Макария.

ВМЧ представляют собой знаменитый памятник русской книжности 2-й четв. — сер. XVI в., обширнейшее собрание агиографических, аскетических, богословских произведений, как переводных, так и оригинальных³. К настоящему времени

1 Обзор основных источников по истории епископского чина литургии в Византии и на Руси см. в нашей статье «Архиерейское богослужение» (Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 566–575). К указанной в этой статье литературе по вопросу следует прибавить две недавние диссертации, ин. Вассы (Лариной) и диак. М. Юдакова. Инокиня Васса защитила свою докторскую диссертацию в 2008 г. в Мюнхенском университете в 2008 г., а затем, доработав, опубликовала в виде монографии: *Larin V. The Byzantine Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's Proskinitarij*. R., 2010 (= *Orientalia Christiana Analecta*; 286). Диакон Максим защитил свою магистерскую диссертацию в 2010 г. в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете (тема работы: «Русский архиерейский чин Божественной литургии в XVI веке», не опубликована).

2 Термином *diataxis* (букв. «чин по порядку») в византийской традиции было принято называть детальные протоколы порядка совершения того или иного богослужебного чина — прежде всего, Божественной литургии (см.: *Акишин С. Ю.* Диатаксис // *Православная энциклопедия*. М., 2007. Т. 14. С. 628–629).

3 См. основную информацию об этом энциклопедическом труде

текст ВМЧ, сохранившийся в трех главных списках: Успенском, Царском и Софийском, — издан лишь частично.

Интересующая нас статья находится в самом конце сборника — в книге за август, не изданной. Состав приложения к этой книге, содержащего в том числе литургические статьи, был обнародован еще в 1848 г. В. М. Ундольским, опубликовавшим постатейную опись Успенского списка ВМЧ, подготовленную в кон. XVII в. справщиком Московского Печатного двора Евфимием, монахом Чудова монастыря в Кремле¹. А в 1892 г. архим. Иосиф (Левицкий) представил свою, значительно более подробную роспись того же списка²; в ней приведены в том числе и полное название и начальные слова интересующей нас статьи³. Они привлекли внимание Е. Е. Голубинского, великого историка Русской Церкви, который сделал соответствующую выписку, а затем включил ее в перечень

русских книжников XVI в. во главе с митрополитом Московским св. Макарием, включая подробный список литературы, в статье: *Дробленкова Н. Ф.* Великие Минеи Четии // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л., 1988. Вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.), ч. 1. С. 126–133; к приведенной здесь литературе можно прибавить: *Макарий (Веретенников), архим.* Великие Макарьевские Четьи-Минеи — сокровище духовной письменности Древней Руси // *Богословские труды*. М., 1989. Сб. 29. С. 106–126; *Гребенетский А.* Слова и поучения в Великих Четиих-Минях Митрополита Макария // Там же. 1993. Сб. 31. С. 175–266.

1 *Ундольский В.* Оглавление Четиихъ Миней Всероссійскаго митрополита, Макарія, хранящихся въ московскомъ Успенскомъ соборѣ, составленное справщикомъ, монахомъ Евфиміемъ // *Чтенія въ Императорскомъ обществѣ исторіи и древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ*. М., 1847 («годъ 3-й»; фактически книга вышла в 1848 г.). № 4. С. III–VI, 1–78 [четвертой пагинации]; здесь с. 72–74, 78.

2 Подробное ѡглавленіе великихъ четіихъ миней всероссійскаго митрополита макарія, хранящихся въ московской патріаршей (нынѣ вънодальной) епископскѣ. М., 1892.

3 Там же. Кол. 479.

имеющихся свидетельств о чине литургии на Руси в XVI в.¹ Но непосредственно текста устава архиерейской литургии из ВМЧ (как, вероятно, и самих списков ВМЧ) Голубинский не видел, и все его сведения ограничивались росписью архим. Иосифа. В монографии А. А. Дмитриевского, одного из ведущих дореволюционных русских литургистов, полностью посвященной богослужению Русской Церкви в XVI в.², включая в том числе и чин архиерейской литургии³, устав из ВМЧ не упоминается. В работах другого выдающегося русского литургиста того времени, А. П. Голубцова, исследовавшего особенности архиерейского и, шире, кафедрального богослужения в Византии и на Руси⁴, этот источник также не используется. В работах последующих исследователей устав архиерейской литургии из ВМЧ также не упоминался. Таким образом, его полный текст публикуется нами впервые.

Этот устав содержится в книге за август во всех трех оригинальных списках ВМЧ: Успенском (ГИМ. Син. 997. Л. 1486 об. — 1489 об.), Царском (ГИМ. Син. 183. Л. 711–714 об.) и Софийском (РГАДА. ф. 201. № 161. Л. 607–608 об.). Мы публикуем его по Софийскому списку⁵; впрочем, как мы непосредственно убедились, текст устава одинаков во всех трех

1 *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Периодъ второй, Московскій. М., 1911. Т. 2: 2. С. 428.

2 *Дмитріевскій А.* Богослуженіе въ Русской Церкви въ XVI вѣкѣ. Часть I: Службы круга седмичнаго и годичнаго и чинопослѣдованія таинствъ. Историко-археологическое изслѣдованіе. Казань, 1884.

3 Там же. С. 57–132.

4 *Голубцовъ А.* О предносной архіерейской лампадѣ // Богословскій вѣстникъ (издаваемый Московскою Духовною Академією). Сергиев Посад, 1905. № 7–8. С. 560–569 [третьей пагинации]; *он же.* О старомъ архіерейскомъ мѣстѣ въ храмѣ // Там же. С. 570–583; *он же.* Соборные Чиновники и особенности службы по нимъ. М., 1907.

5 Автор сердечно благодарит А. А. Турилова и Л. В. Мошкову за помощь в работе с ним.

списках, не считая мелких различий в написании отдельных слов. Единственное существенное разночтение — прибавление в Успенском и Царском списках к заглавию устава слов: ѿ ѿ поставленни свѣщеносца¹. ѿ четца. ѿ пѣвца. ѿ пѣлкона. ѿ дѣлкона. ѿ ерѣвѣ ѿ прѣчегѣ ѿ цѣнническаго чина, что, несомненно, представляет собой интерполяцию.

Текст устава публикуется с сохранением орфографии рукописи. Для удобства дальнейшего анализа текст разделен нами на части и на абзацы. Части сопровождаются условными нумерацией и подзаголовками, которые в рукописи отсутствуют.

ТЕКСТ УСТАВА АРХИЕРЕЙСКОЙ ЛИТУРГИИ ИЗ ВМЧ (ПО СОФИЙСКОМУ СПИСКУ)

[л. 607] ЧѢНЪ ѿ ѿгѣль службы стѣльскѣа. ѿгда вохощеть литургии.

1. Вход в храм

ѿгда ѿбо стѣтель вхѣднть въ цѣрковныа дверн. тогда пѣлци пою^т исполнѣти деспогѣа. г^г.

стѣль же вшѣ въ цѣрковѣ, ѿ цѣлоуѣтѣ стѣыа ѿкѣны. ѿ пакн вхѣдѣа во ѡлтарѣа цѣлоуѣтѣ цѣрѣскѣа дверн. дѣакономѣ ѡверзающнмѣа ѣмоу. ѿ вшѣе во ѡлтарѣа цѣлоуѣ^т стѣынѣ прѣтѣа, ѿ стѣое ѡвѣалѣе ѿже на прѣтѣа. держѣащн^м ѣмоу двѣма дѣакономѣа ѣ стѣанѣа. ѿ вхѣднть въ жѣртвеннкѣа. ѿ цѣлоуѣтѣ стѣынѣ днскѣѡ ѿ пѣчнрѣ. ѿ ѣа пѣдѣржащнмѣа ѣмоу дѣакономѣа. ѿ блѣнть ѿцѣнннка ѿ дѣакона котѣоры^ма проокоромнѣагн.

ѿ пакн ѿвхѣднть ѿзо ѡлтарѣа цѣрѣскнмн же дверн. ѿ ѿдегѣа на ѡгѣотѣѡбанное ѣмоу мѣстѣо средѣа цѣрѣвн. прѣхѣодащѣоу ѣмоу пѣакоу с лѣападоу. ѿ стѣавѣа на мѣстѣа ѿ ѡда погѣо пѣакоу. ѿ совлѣчнтѣа рнзѣа ѡбѣчнныа. пѣакоу

1 В Царском списке вместо этого слова — очевидная описка: ѿцѣннца.

сто́ящюу прамо ёмоу с лампадоу, н свѣтлннко^м горѣщн^м со ѡбо^о страноу лампады.

2. *Облачение епископа во время проскомидии*

і ѡбѣе началнѣншіи діаконз рече^т помалѹ бѣвн вѣко.

Сѣль же рече^{тъ}. бѣвнз бѣ ншѣ. н поци поютъ на ѡмбонѣ стн. Сѣлю же ѡблчачющюу сѣ в бѣ стѣльскн сан^ъ. н ѡблѣкса сѣде^т на оуготованнѣмз ёмѹ мѣсте. началнѣншіи же діаконз ставз прамо ёмоу. н возглашае^т, нполантн деспота. г^ч. н поѡцы пою^т на ѡмбонѣ. многолѣтїе пресѣенномѹ архїеппѹ. Сѣль же бѣвнтз діакона.

Н аще оубо е^т нѣкто хотан поставлѣтн сѣ в сѣенныа. і ѡбѣе поставлѣ^т бывае^т, нли нн. н посе^т стѣль оумывае^т рѣкн. вознвѣе^т же подіакѹ. нли новоставленн глѣ^т. ёанко вѣрнн. г^ч. н оумывз рѣкн, н бѣвнтѣ вознвѣающаго. сѣн же ѡходнтѣ к жертвеннкѹ. н быбае^тз ѡпѣе^тз.

3. *Малый вход*

н по ѡбычаю начннае^т сѣ бжтвеннаа лнтѹргїа.

Егда же прнспѣе^т время выхода. тогда поѡцы держѣщн свѣщл. прѣ стѣле^м. ннн же поѣмлю^т свѣтлннкн. н кѹпнѡ ѡхода^т с поклоненїе^м к жертвенноу. такоже н діаконн прѣстоѣщн стѣлю. ѡхода^т с поклоненїе^м во ѡлтарь цркннн двернн. Еднн же началнѣншіи діаконз, ѡставлѣе^т сѣ прѣ стѣлемз.

Н тако ндѹтъ діаконн. н сѣеннцы на выхо^о по чноу н. прѣходѣщнмз н^м двѣма поѡкомз сз свѣщамн. прѣ сѣвлїем же ндоу^т двѣ поѡка со свѣтлннкн. Егда^ж прнндоу^т до стѣла. поѡцы же носѣщн свѣща. сотворше поклоненїе стѣлю. н тѹ прѣстоѣ^т. носѣщн же свѣтлннкн. такоже сотворше поклоненїе, стѣлю, ѡхода^т ко ѡлтарю, н поставлѣаю^т свѣтлннкн. со ѡбою странз цркннхз дверен. Сѣль же бѣвн^т сѣенннка, которы проскорымн сѣлз.

двѣма дѣякономъ і странѣ, и поцелуетъ. и обратясь. и стѣвзъ въ цркви дверѣ. и блвлатъ свѣщею на црквь прѣмо себе и ѡдесндоу себе и ѡлѣвдоу. и ѡдѣсть свѣщъ поѡкоу стоащемъ прѣ црквини дверми. онъ же прѣемз глтъ. евлонсонз, киріонз доксосз, клирицыж. Сл. 1^м. стѣынъ бемртнынъ помнлн насз.

И ѡбръщъа стѣль къ прѣтлоу. и прѣемз свѣщъ двоиницъ. и с нею прекреститъ стое сѣгаліе рдкою, крѣтаѡбразно. ащ. и поцелуетъ, и блвнть свѣщею ѡдесндоу і олѣвдоу. и поцеловавъ стѣынъ престолз. и ндеъ на горнеє мѣсто, прѣходѡщимз прѣ нимз двѣма подѣакомз со свѣщамн. и сщенинко^мъ вслѣдѡщимъ емъ. поуще стѣынъ бже. вщ. и вшещъ емоу, на горнеє мѣсто. сщенинцыж которіи стоахъ ѡдесндоу стѣла прѣ прѣтло^м. сін стѣндоу ѡлѣвдоу стѣла. а которіи стоахъ ѡлѣвдоу стѣла. сін стѣноу^т ѡдесндоу. стѣль же прѣемз свѣщъ троиницъ. и блвлатъ прѣмо себе и ѡдесндоу и ѡлѣвдоу. сщенинцы же поутъ третюю стѣынъ бже. и ѡдѣвъ свѣщъ сѣде^т.

5. Литургийные чтения

и посемз дѣаконз възгласитъ. вонмѣ^м.

сщенинкъ же началѣншій стоанъ ѡ лѣввыа страны стѣла. рече^т мирз всѣ^м. дѣаконн же глѡтъ и прочла премѣнаа. поѡакъ же глтъ. прокмѣ. і аплз по ѡбычаю. стѣль же повелъ сщенинкомз свѣти. чтомоу же аплоу сщенинкъ же началѣншій сѣданъ ѡ лѣвдоу странѣ стѣла. вѣставз. и прихѡдн^т с праввыа страны къ стѣлю. стѣль же блвнть его. онъ же целуетъ его в полицѣ. и посемъ сщенинкъ началеншій, сѣданъ ѡ десндоу странѣ стѣла. вѣставз. и прихѡдн^т с лѣввыа страны къ стѣлю. и стѣль блвнть его онъ же целуетъ его во ѡмофорз. началѣншій^ж дѣаконз. кадитъ стѣынъ прѣтлз, и всъ стѣынъ ѡлтарь. держа на лѣво^м рдкою ѡмофорз.

ѣгда же поѡакъ кончаѣтъз аплъ. Тогда сѣль встанеть
 њ сѣенницы. началѣншии же сѣенникъ. стоаѡи ѡдеснѡю
 сѣла. рече^т мнрз вѣс^а. дїаконн же, премѣротъ вонмѣ^а.
 поѡак же. ѡло^а дѣдвз. аллѡта. Сѣль же целѣѣтъз сїса њже
 ња нимъ. гла мѣтвѡ^у, воїаѡи вз сѣнхъ наші. дїакон же
 прїемъз крѣтъз њ приносѣт^т къ сѣлю. Сѣль же целѡѡе^т. дїакон
 же нѡсѣтъз крѣтъз њ по прочимъз сѣенником^а. њ пакн сѣль
 садѣ^т. сѣенникомъз стоаѡщи^а. ѣгда же поѡакъ рече^т аллѡта.
 келевсате. Тогда сѣль встанѣ^т. њ здаетъ с соба ѡмофоръз.
 кончанѣ же бывши аллѡтн, њ по ѡбычаю сѣлїе.

По сѣлїи же. Сѣль рече^т мнр тн. њ њде^т з горнего
 мѣста прѣ сѣнѡ прѣтаз. подѣржащи^а ѣго двема сѣенникомъз
 по рѣкн. Сѣенницы же станоѡѡ^т ѡдеснѡю. сѣла. њ ѡ лѣвѡю
 прѣ прѣтломъз по прежнему. дїаконъз^ж глѣтъ ѡктенїю. держѡ
 ѡмофѡ на лѣвон рѣцѣ. ѣгда же речетъ. сѣще молнмса
 ѡ блговѣрномъз. Сѣль же прїемъз свѣщъз трѡиннцѣ. њ
 стѡвз б црѣкнхъ дверѣ њ блвлѣ^т на црѣковь прѡмо себе.
 њ ѡдеснѡю њ ѡлѣвѡю. њ ѡбращѣса къ прѣтлѡ њ блвлѣ^т
 тако^ж. дѡдїаконъз глѡщѡ, сѣще молнмса ѡ архїпїѣ наше^а.
 Сѣенницы же во ѡлтарн пою^т, гн помнѡдн. г^ч њ прочѡл.

б. Великий вход

ѣгда приспѣѣ^т возгла. Іако да по держѡвою твоѡю.
 глѣтъ сѣль, стѡвз б цѡрьскнхъ дверѣ. блвлѡлѡ рѣкою на
 цѣрковь по прежеписаномъ. њ ѡбращѣса к прѣтлѡ. њ глѣтъ
 мѣтвѡ втанѣ.

ѣгда же начнѣтъ њже херѡвнмъз пѣтн. тогда прнводнмъз
 быбѡѣтъз

[л. 608] поѡако^а. новопостѡвленнн с рѣко|моѡю прѣ црѣкѣ
 дверн. Сѣль же ѡумывѡѣтъз рѣкн. ѡн же вознѡлѡ глѣтъ,
 ѣлнко вѣрнїн. г^ч і ѣгда сѣль ѡумывѡѣ^т рѣкн. постѡвленнн
 же ѡдѡетъ лоханю поѡако^у ѡномъ. њ поклоннѣса прѣ
 црѣскнмн двернн. г^ч Сѣль же ѡѡтеръз рѣкн ѡѡбрѡсомъз.

и возложитъ на рамы его. и се блвнть его. он же ѡходитъ с поклоненіемъ на мѣсто свое. И стль блвнть поѡака. держащаго прѣ нимъ лоханю. и прекреститъ лоханю. гч. и пакн прекреститъ роукою в водѣ. гч. моча соеѣ очн, и оберъсь кз прѣтлѣ. и дѣнствѣтъ въ бычнѣ. поѡак же входитъ во ѡлтарь носѣ водѣ в лоханѣ. и сѣенницы же такоже мочатъ соеѣ очн.

и егда идѣтъ сѣенницы на выхѣ. прѣходатъ два поѡака со свѣщамн. ииин же два со свѣтнлннкн идѣтъ прѣ сѣенникомъ, несущимъ стын потирь. и ииин сѣенницы вслѣдѣютъ имъ несущѣ въ бычнѣ. послѣдн же всѣ идеть поѡакъ водѣ новопоставленаго. несуща водѣ в лоханн. и сеи носнтъ по всен цркви.

Сѣенницы же егда прѣидѣтъ прѣ цркви дѣрн. носѣиин же поѡацы свѣщѣ. сотворше поклоненіе стлю. и идѣтъ во ѡлтарь на своѣ мѣста. и посемъ дѣаконн носѣиин рипиды стѣвшѣ кз цркн дѣрѣ. и глѣтъ да поманѣтъ гѣ бѣ стльство его. и ѡходатъ во ѡлтарь. ѡвз на деснѣю странѣ. ѡвѣ же на лѣвѣю, и дѣаконн носѣиин ѡмофоръ и шапкѣ. такоже рекѣтъ приносѣ кз стлю. Стль же прѣемъ шапкѣ. и поцеловѣвъ возлагаетъ на главѣ свою. такоже и ѡмофоръ целѣтъ. и возлагаетъ на рамы его дѣаконъ. и дѣаконъ носѣиин каднло. покладн стла и ѡдѣтъ емоу каднло.

Стль же каднтъ стын дѣаконъ. носѣиин дѣаконѣ. или архдѣаконѣ. и прѣемъ стль дѣаконъ. и поцеловѣвъ поставлѣтъ его на прѣтлѣ. и пакн ѡберъсь и прѣемъ каднло. и каднтъ стын потирь. носѣиин сѣенникѣ стын потиръ. и прѣемъ его стль. и поцеловѣвъ поставлѣтъ на прѣтлѣ. и посемъ внидѣтъ и прочиин сѣенницы во ѡлтарь. носѣиин въ бычнѣ. хотѣи же совершитисѣ в попы.

НЕ ВХОДНТЬ С НИМИ ВО ѠЛТАРЬ. НО СТОИТЪ ПРѢ ЦРКНИ ДВЕРИМН.

ПО ВНЕСЕНІИ ЖЕ Ѳ ПО ПОЛОЖЕНІИ БЖІТВЕННѢ ДАРОВЪ. СѢЛЬ ЖЕ ПРІЕМЪ СВѢЦѢ ТРОИИЦѢ. Ѳ СТАВЪ ВЪ ЦРКНІ ДВЕРѢ Ѳ БЛБЛАЕ" ПО ѠБЫЧАЮ. ПѠАЦЫ ЖЕ ПОЮТЪ ПРѢ ЦРКНИ ДВЕРИМН. Ѳ ПОЛАНТИ ДЕПОТЪ. Г" ВОДАН ЖЕ ПѠАКЪ ѠНО НОВОПОСТАВЛЕНАГО НОВАЩА ЛОХАНЮ. ПРИБѢ. Ѳ ПОСТАВЛАЕ"ТЪ ЕГѠ ѠДЕСНЮ ЦРКНІ ДВЕРЕН. ДАЕТЪ ЕМУ СВѢТІЛНИКЪ ДЕРЖАТИ ДО ВРЕМЕНИ. ЕГДА ПѠАЦЫ НАЧНУТЪ ПѢТИ ДРЪГЮ КЪПАИДЪ.

7. Рукоположение священника

Ѳ ПОСЕМЪ ВВОДИМЪ БЫВАЕТЪ СЦЕННИКОМЪ, ХОТЯНІ СОВЕРШЕННА В ПОПЫ ВО ѠЛТАРЬ ЦРКНИ ДВЕРИ ПРѢ СѢЛЪ. СѢЛЬ ЖЕ БЛВНТЪ ЕГѠ. ДІАКОН ЖЕ ВОЗГЛАСИ" ВОИМѢМЪ. СЦЕННИЦЫ ЖЕ ПОЮТЪ СѢИМЪ МЧНИЦИ. ПРЕНАЧНАЮЩЪ ИМЪ СѢЛЮ. СЦЕННИКЪ ЖЕ ѠБЪЕМЪ Ѡ ШІИ ЕГѠ ПАТРАХИЛЬЮ. Ѳ ѠБВОДНТЪ ЕГѠ ѠКОЛО ПРІТЛА. Ѳ ПАКИ ПРИБОДИТЬ ЕГѠ КЪ СѢЛЮ. СѢЛЬ ЖЕ ПАКЪ БЛВН" ЕГѠ. Ѳ ПАКИ НАЧНАЕ" СѢИМЪ МЧНИЦИ. СЦЕННИКЪ ЖЕ ѠБВОДНТЪ ЕГѠ ѠКОЛО ПРІТЛА. Ѳ ПАКИ ТРЕТІЦЮ ТАКОМЪ.

Ѳ ПОСЕМЪ СТАНЕ" ПРѢ СѢЛЕМЪ НА ѠБОУ КОЛѢНЪ. ДІАКОН ЖЕ ВОЗГЛАСИ"ТЪ ВОИМѢМЪ. Ѳ СѢЛЬ ПОЛОЖА РЪКѠ НА ГЛАВѢ ЕГѠ. ГЛТЪ МЛТВѢ ВЕЛЕГЛНО. БЖІТВЕННА БЛГТЪ. Ѳ ЕГДА НЗГЛТЪ. СЦЕННИЦЫ ПОЮТЪ НА ѠБОУ КИРОСЪ. СѢЛЬ ЖЕ ПРЕКРЕСТИТЪ ГЛАВЪ. Г" Ѳ ГЛТЪ МЛТВѢ ВТАНІ.

ПОСЕМЪ СѢЛЬ ПРІЕМЛЕ" ПАТРАХИЛЬ. Ѳ ДАЕТЪ ЕМУ ЦЕЛОВАТИ. ѠНІ ЖЕ ЦЕЛДЕТЪ В ПАТРАХИЛЬ Ѳ В РЪКЪ СѢЛА. СѢЛЬ ЖЕ ВОЗЛОЖИ" НАНЪ ПАТРАХИЛЬ. Ѳ ПОЛОЖИ" РЪКЪ НА ГЛАВѢ ЕГѠ. Ѳ ВОЗГЛАСИ". ІЗІѠСЪ, СЦЕННИЦЫ ВО ѠЛТАРНІ ПОЮТЪ. ІЗІѠСЪ. Г". КИРНЦЫ" ПОЮТЪ. НА ѠБОУ КИРОСЪ ТАКОЖЕ. СѢЛЬ ЖЕ ПРІЕМЪ ПОИСЪ ДАЕТЪ ЕМУ ЦЕЛОВАТИ ТАКОЖЕ. ѠНІ ЖЕ ЦЕЛДЕ" В ПОИСЪ Ѳ В РЪКЪ СѢЛА. Ѳ ПРІЕМЪ ПОИСЪ Ѡ СѢЛА Ѳ ѠПОДДЕТЪ. СѢЛЬ ЖЕ ПРІЕМЪ РІЗЫ Ѳ ДАЕТЪ ЕМУ ЦЕЛОВАТИ. ѠНІ ЖЕ

целѣтѣ въ ризы и въ рѣкѣ стѣла. Стѣль же возложи на ны ризы. и положи рѣкѣ на главѣ его. и возгласи.

[л. 608 об.] *Ἰξίωεζ.* и сщеницы | пою. *Ἰξίωεζ.* г. т. тѣкоже и клирницы пою на ѿбои клироу.

и поемъ дѣакоуз глѣть. ѡктенью.

8. Анафора

ѿгда же рече возлюблѣннѣ дръгъ дръга. поѣацы же пою на ѡмбонѣ. оца и сна и стго дхл.

ѿгда клирницы пою. мѣть мнрз жертва. поѣацы на ѡмбонѣ, ѣдннз клнче. ѣлко вѣрны. дръгн ѡнсе пѣ. и пою ѣлко вѣрнымз.

и ѿгда клирницы пою. с, с, с. поѣацы тѣко на ѡмбонѣ. ѣдннз клнче ѡнсе пѣ, дръгн же, ѣлко вѣрнымз. и пою ѡнсе пѣ.

ѿгда же стѣль возгласи. твоа ѡ твоа. поѣак же клнче на ѡмбонѣ и ѡ вѣѣ и за всл.

и на призываніе стго дхл. обнме стѣль шѣпкѣ съ главѣ своел.

по достоинѣ же дѣакоуз возгласи. ѣгоже кнжо нмѣа помышленіе. ѡ своа согрѣшеніи. поѣацы же пою кѣпандѣ на ѡмбонѣ.

ѿгда стѣль возгласи. вѣ первы помани гн, и помниае началѣншаго, архіеппа митрополита. сщеник же началѣншн, помниае своел архіеппа, имк. дѣакоуз во ѡлтарн чте. свнтокз ѡ зрѣвн, и ѿгда кончае. поѣацы пою, на ѡмбонѣ дръгѣю кѣпандѣ. держан же свѣтнлннкз новопоствавленнѣ ѡнз, поствнѣ ѣго. и поклоннѣа прѣ цркімн дверьмн. г. т.

ѿгда же стѣль речеть, дан же на. клирницы пою. амн со дхомз твоимз.

9. Рукоположение диакона

ТОГДА ЪВОДИ^М БЫВАЕ^Т НОВОПОСТАВЛЕННЫ ДІАКОНЪ ВО
 ѠЛТАРЬ, ПРѢ СѢЛА. СѢЛЬ ЖЕ БЛѢНТЬ ЕГО. ДІАКОН ЖЕ
 БОГЛЕН^Т, ВОИМѢМЪ. СЦѢННИЦЫ ЖЕ ПОУ^Т СѢИМ МѢНЦЫ. СѢЛЮ
 ЖЕ НМЪ ПРЕНАЧНАЮЩЪ. ДІАКОН ЖЕ ѠБѢМЪ ОУБРОСОМЪ Ѡ ШІИ
 ЕГО. Н ѠБВОДИ^Т ЕГО ѠКОЛО ПРѢТЛА. Н ПАКИ ПРИВОДИ^Т ЕГО
 КЪ СѢЛЮ. СѢЛЬ ЖЕ ПАКИ БЛѢНТЬ ЕГО. Н ПАКИ НАЧНАЕ^Т
 СѢИМ МѢНЦЫ. ДІАКОН ЖЕ ПАКИ ѠБВОДИ^Т ЕГО ѠКРѢТЪ ПРѢТЛА. Н
 ТРЕТНЦЮ ТАКО^Ж.

Н ПОСЕМЪ СТАНЕ^Т ПРѢ СѢЛЕМЪ НА ПРАВО^М КОЛѢНѢ. ДІАКОН
 ЖЕ ВОЗГЛАСИ^Т. ВОИМѢ^М. Н СѢЛЬ ПОЛОЖА РЪКЪ НА ГЛАВѢ ЕГО
 ГЛѢТЬ МЛѢТВЪ, ВЕЛЕГЛНО, БЖѢТВЕНАА БЛГТЬ.

І ЕГДА НЗГЛѢТЬ, СЦѢННИЦЫ ПОУ^Т ГИ ПОМИЛНИ. ГЧ. Н
 КЛІРНЦЫ ТАКОЖЕ ПОУ^Т НА ѠБЕОИ КЛІРОЕЪ. СѢЛЬ ЖЕ
 ПРЕКРЕСТИ^Т ГЛАВЪ ЕГО. ГЧ. Н ГЛѢТЬ МЛѢТВЪ ВТАИ.

Н ПОСЕМЪ ПРІЕМЛЕ^Т ОУЛАРЬ. Н ДАЕ^Т ЕМЪ ЦЕЛОВАТИ. СѢЛЬ
 ЖЕ ПОЛОЖИ^Т ЕМЪ ОУЛАРЬ НА ЛѢВОМЪ ПЛЕЧИ. Н ПОЛОЖИ^Т РЪКЪ
 НА ГЛАВѢ ЕГО. Н ВОЗГЛАСИ^Т. ІІЖІѠЕЪ. СЦѢННИЦЫ ЖЕ ПОУ^Т
 АКСІѠЕЪ. ГЧ. ТАКОЖЕ Н КЛІРНЦЫ ПОУ^Т НА ѠБЕОИ КЛІРОЕЪ.

Н ПОСЕМЪ ДІАКОНЪ ГЛѢТЬ ѠКТЕНІЮ. Н ПРОЧАА.

10. Окончание литургии

І ЕГДА ЖЕ ДІАКОНЪ РЕЧЕ^Т ПРОСИТИ ПРІИМШЕ.

СѢЛЬ ЖЕ НЗХОДИ^Т НЗО ѠЛТАРА ПРЕНАЮЩЪ ЕМОУ ПѠІАКЪ
 І ЛАМПАДОЮ. Н ДРУГОМЪ ПОСЛАДЮЩЪ ЕЗЪДИ ^Ѡ І ПОГОХО^М. Н
 ШЕ СТАНАЕТЪ ЗА АМБОНО^М. Н РАЗДАЕ^Т ДОРЪ. Н ГЛѢТЬ Н ѠПОУ^Ѣ.

ПО ѠПЛОУЧѢ ЖЕ СТАВЪ НА МѢСТѢ НДЕ^Ж ѠБЛАЧИ^ТСА, Н
 СОВЛАЧИ^ТСА РІЗЪ СЦѢННЫ. ПѠІАКОМЪ ПОУЦИ^М, ПРЕСЦѢННОМЪ.
 Н ИСПОЛНИ^Т. Н ОУМЫВЪ РЪКИ СѢЛЬ. Н ѠБЛАЧИ^ТСА ВО
 ѠБЫЧНЫА РІЗЫ.

Н ШЕ КЪ ЦРКН^М ДВЕРЕ^М. Н ЦЕЛОУЕ^Т СѢЫА ИКОНЫ. Н ТАКО
 НЗХОДИ^Т ТАКОЖЕ ЦРКВН.

КОММЕНТАРИИ¹

Общие замечания

В языке памятника нет ни архаических, ни южнославянских черт; можно предположить, что текст был составлен в 1-й пол. XVI в. на Руси — возможно, самим свт. Макарием. Если это предположение верно, он мог составить устав в 1530-е гг. в бытность архиепископом Новгородским и Псковским. Впрочем, полностью отвергнуть переводной характер текста не представляется возможным. В тексте присутствуют интересные лексемы, в том числе слова «двойница» и «тройница» в значении «дикирий» и «трикирий», не вошедшие в «Словарь русского языка XI–XVII вв.» (М., 1975–).

Содержательно устав архиерейской литургии из ВМЧ представляет собой достаточно подробное описание действий священнослужителей во время службы, но не на всем ее протяжении, а лишь в некоторых частях. Они включают в себя: 1) встречу епископа в храме, 2) проскомидию и облачение архиерея, 3) малый вход литургии, 4) пение Трисвятого, 5) литургийные чтения из Апостола и Евангелия, 6) великий вход, 7) рукоположение священника, 8) евхаристическую молитву (анафору), 9) рукоположение диакона и 10) завершение литургии. Все эти части связаны с перемещениями клириков по храму: 1 и 10 — это вход епископа в храм для службы и выход из него по ее совершении, 3 и 6 — малый и великий входы литургии, 7 и 9 — привод ставленника в алтарь и обведение его вокруг св. престола, 4 и 5 — ряд малых перемещений епископа и клириков по алтарю и из него. В частях 2 и 8 говорится о действиях на облачальном месте и на амвоне,

¹ Автор статьи благодарит Р. Н. Кривко и А. Ю. Виноградова за консультации при работе над комментариями.

куда клирикам также требовалось переместиться. При этом ход службы в целом не описан, молитвы предстоятеля и пение хора упоминаются в минимальном объеме, ряд священнодействий — например, порядок причащения, — обойдены молчанием¹. Нет сомнений в том, что устав был создан для восполнения уже имевшегося у его составителей полного формуляра архиерейской литургии, проясняя только те моменты, которые были изложены в последнем недостаточно ясно или же отличались от реальной практики. Поэтому устав представляет собой важное дополнение к формулярам хорошо известных русских рукописей архиерейской литургии того же времени: ГИМ. Син. 680, XVI в., и 909, XVI–XVII вв.²

1 Впрочем, порядок причащения кратко описан в ВМЧ в статье, следующей за публикуемым нами уставом и озаглавленной так: *дѣла́ннѣ во ѡ́бщарнѣ новопоста́вленному ꙗ́ценнику ꙗ́ли дѣла́кону*.

2 В нач. XX в. текст архиерейского чина литургии из ГИМ. Син. 909 с разночтениями по ГИМ. Син. 680 был издан, с благословения Святейшего Правительствующего Синода, в типографии единоверцев (*Службеникъ ѡ́бщарнѣйскій*. М., 1910). Фактически, эти две рукописи до настоящего времени оставались единственным источником знаний о чине архиерейской литургии в Московской митрополии в XVI в. Известны еще две (южно-)русские рукописи архиерейского чина литургии того же времени — ГИМ. Син. 310, нач. XVI в., и БАН. 21. 4 .13 (Новг. 918), 1-й пол. XVI в., — но они происходят из Киевской митрополии и их чин не вполне совпадает с чином по ГИМ. Син. 680 и 909. Столь малое число списков архиерейской литургии, несомненно, объясняется тем, что русские епископы преимущественно использовали за богослужением обычный, священнический, формуляр литургии — например, именно он содержится в Службениках митрополита Московского свт. Киприана (ГИМ. Син. 601, кон. XIV в.; известно, что впоследствии по нему иногда служил, напр., патриарх Никон), патриарха Московского свт. Иова (ГИМ. Син. 1074, нач. XVII в.) и в ряде других рукописей, достоверно принадлежавших

Устав упоминает следующих участников богослужения: епископ («святитель»), священники и диаконы¹, иподиаконы («подьяцы»/«подиаци»), два хора («клиросы»), народ. Литургическое пространство включало в себя алтарь, жертвенник и основной объем храма, в котором выделены облачальное место епископа в центре: οὐροῦ ἁγίου ἐπιτοῦ [архиерею. — *свящ. М. Ж.*] μέστω ἐρεδῆς τῆς ἐκκλησίας, а также амвон.

Амвон, сооруженный в 1533 г. для Софийского собора в Новгороде при самом свт. Макарии, вероятном авторе устава, сохранился до наших дней и находится в Государственном Русском музее². Как и древние византийские амвоны³, он представляет собой высокую

епископам. Вероятно, при использовании епископами священнического формуляра литургии особенности архиерейской службы добавлялись по памяти: так, уже в древнейшем сохранившемся русском Служебнике, ГИМ. Син. 604, нач. XIII в., содержащем священнический формуляр литургии, имеются пометы позднейшей рукой (на л. 17 об.), свидетельствующие о совершении по нему службы епископом.

1 Среди них выделены «начальнѣйший» диакон и «начальнѣйшие» священники, но без использования терминов «протодиакон» или «протопоп» (впрочем, в описании церемонии великого входа в уставе неожиданно возникает термин ἀρχιδιάκονα, что заставляет предположить использование какого-то внешнего источника при составлении соответствующего раздела устава). В русских богослужебных книгах старше XVII в. также не встречаются молитвы на поставление в сан протодиакона и протопопа (протоиерея).

2 Клюканова О. Новгородский амвон 1533 г. // София. Новгород, 1998. № 4. С. 18–20.

3 См.: *Xydīs S. G.* The Chancel Barrier, Solea and Ambo of Hagia Sofia // The Art Bulletin. 1947. Vol. 29. P. 1–24; *Sodini J.-P.* L'ambon de la rotonde Saint-Georges: Remarques sur la typologie et le décor // Bulletin de correspondance hellénique. 1976. Vol. 100. P. 493–510; *idem.* Les ambons médiévaux à Byzance : Vestiges et problèmes // Θυμίμα στὴ μνήμη τῆς Λασκάρνας



СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК. ВЫПУСК 6

Амвон Новгородского Софийского собора

башенку с лестницами, но не каменную, как в Византии, а деревянную, что позволяло его передвигать. Размеры амвона: примерно 2.8 м в высоту (с учетом высоты боковых стен; стоявший внутри амвона находился примерно на полтора метра выше стоявших на полу), 2.2 м в диаметре. Принято считать, что сохранившееся в настоящее время в русской традиции архиерейского богослужения возвышение в центре храма (как правило, оно некорректно именуется «кафедрой») является рудиментом древнего амвона, однако устав из ВМЧ не упоминает о том, чтобы епископ восходил на амвон; таким образом, указанное возвышение тождественно не амвону, а облачальному месту. Амвон же, вероятно, стоял не в самом центре храма, а несколько в стороне.

Пение иподиаконов на амвоне и у царских врат

Наличие амвона-башенки, согласно уставу из ВМЧ, составляло существенную особенность архиерейской службы: устав многократно упоминает пение хора подъяков с амвона; вероятно, оттуда же читалось литургийное Евангелие (устав об этом не сообщает, но рукописи ГИМ. Син. 680 и 909 это прямо предписывают).

Аккламации, исполнявшиеся подъяками с амвона, составляют наиболее интересную часть устава архиерейской службы из ВМЧ, поскольку в других источниках упоминаются лишь некоторые из них, а после никоновской реформы почти все они были опущены. Аналогичным образом и в старообрядческой практике нет ни многих из этих аккламаций, ни самогó амвона, откуда они должны были исполняться.

Мпoύρα. Αθήνα, 1991. Σ. 303–307; Казарян А. Ю., Желтов М. С., Ключанова О. В. Амвон // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 108–110

Многие из аккламаций подъяков исполнялись по-гречески, то есть имели прямой прообраз в византийской традиции. Ниже приводится их полный список согласно уставу из ВМЧ с указанием исполнителя и места исполнения:

- *при входе епископа в храм: ѲПОЛНѢТИ ДЕСПОТА* [=εἰς πολλὰ ἔτη, Δέσποτα: «На многая лета, владыко»], трижды (эта аккламация пелась подъяками, видимо, не с амвона, а прямо у входных дверей храма);

- *в начале облачения: стихи на возложение священных одежд* (подъяки на амвоне);

- *по завершении облачения: многолетие* (подъяки на амвоне, после того как «начальнѣйший» диакон возгласит: ѲПОЛНѢТИ ДЕСПОТА, трижды);

- *на умовение рук перед литургией: ѲЛНКО ВѢРНѢН*, трижды (подъяк, либо ставленник, подававший архиерею воду для умовения рук);

- *при совершении малого входа: ПРѢИДѢТЕ ПОКЛОНИМЬСЯ*, то есть начало входного стиха (подъяк: вероятно, стоявший возле архиерея), а также ѲПОЛНѢТИ ДЕСПОТА, трижды (подъяки: возможно, на амвоне);

- *перед «Слава, и ныне» на Трисвятом: ѲВЛОНѢОНЪ, КНРѢОНЪ ДОКЛОГЪ* [=Εὐλόγησον, Κύρι τὸ Δόξα: «Благослови, [владыко, петь] Господу “Слава”»¹] (подъяк у царских врат);

- *перед чтением Апостола: прокимен* (подъяк; место произнесения не указано — амвон?);

- *перед чтением Евангелия: ѲЛО^а ДѢДВЪ. ѲЛЛѢТІА* — н ѲЛЛНДННРННІ СО СТНХАМН, а также прибавлением

1 Ср. «Церковную историю и таинственное созерцание» (толкование на Божественную литургию) псевдо-Германа Константинопольского, § 25.

2 Интересно, что слова «псалом Давыдов» прямо предписано произносить перед аллилуиарием, а перед прокимном они, как минимум, не упоминаются. Таким образом, предположение В. Ю. Григорьевой,

на последнем повторе аллилуария: ἄλλυῖα. ΚΕΛΕΥΣΑΤΕ [= Ἀλληλοῦῖα. Κελεύσατε: «Аллилуия. Повелите»] (подьяк; место произнесения не указано — амвон?);

- на умовение рук перед великим входом: ѐнко вѣрнѣн, трижды (ставленник у царских врат);

- по окончанию великого входа: нсполнѣти деспота, трижды (подьяки у царских врат);

- перед Символом веры: оца н снѣ н стго дхѣ после диаконского возгласа возлюбѣн дръгъ дръга (подьяки на амвоне — не клиросы!);

- во время анафоры (все — подьяки с амвона):

- когда клиросы поют обычные слова из диалога перед анафорой: млть мнрз... один подьяк возглашает: ѐнко вѣрнымз, второй: ѡнѣ пѣ [= "Ὅσοι πιστοί: «Только верные»]; позднее интерпретировалось как «а и се песнь», и хор подьяков поет: ѐнко вѣрнымз;

- когда клиросы поют «Свят, свят, свят...» из анафоры, один подьяк возглашает: ѡнѣ пѣ, второй: ѐнко вѣрнымз, и хор подьяков поет: ѡнѣ пѣ;

- после возгласа тѡѡ ѡ тѡн подьяк возглашает: н ѡ вѣѣ н за вѣ;

- после «Достойно есть» и возгласа диакона ѣгоже кнѣо нмѣа помышленіе. ѡ вѡн

озвученное в докладе «Некоторые вопросы богослужебной практики по дониконовскому чину: уставной аспект» (будет прочитан 26 января 2016 г. на конференции «Старый обряд в жизни Русской Православной Церкви: прошлое и настоящее» в рамках XXIV Рождественских чтений и опубликован в интернете по адресу http://www.oldrpc.ru/Zametki_Ro_Ustavu_-_Doklad.pdf), о появлении у старообрядцев слов «псалом Давыдов» перед аллилуарием под влиянием беглого духовенства, привыкшего к пореформенным книгам, не подтверждается.

согрѣшѣніи[∞] подьяки поют кѣпандѣ [= Καὶ πάντων καὶ πασῶν: «И [помяни] всех [верных мужского пола], и всех [— женского пола]»];
 о после возгласа в̄ пѣрвы[∞] поманнѣ г̄н и диаконского диптиха подьяки поют дрѣгѣю кѣпандѣ;

• после отпуста литургии и снятия священных одежд: многолетие (прещѣненномѣ...) и исполнѣнн дѣпота (подьяки; место произнесения не указано).

Столь активное участие иподиаконов в служении епископа — не только безмолвно прислуживающих ему, но и произносящих ряд возгласов и образующих самостоятельный хор, размещавшийся в самых заметных местах храма: у царских врат и на высоком амвоне возле середины церкви, — представляет собой наиболее яркую особенность чина дониконовской архиерейской литургии. Интересно отметить, что эта особенность частично сохранялась в практике московских кафедральных соборов даже в пореформенное время: так, ключарь храма Христа Спасителя прот. Н. Розанов в 1901 г. писал, что «при архерейском служении... обязательно [наличие,

1 В позднейшей традиции эти слова включены в диаконский диптих о живых (на современном богослужбном жаргоне: «выкличка»), однако в действительности они являются завершением давно позабытого диптиха об усопших (*Taft R. F. The Diptychs. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. IV). R., 1991. (= Orientalia Christiana Analecta; 238). P. 107–109, 155*); таким образом, устав из ВМЧ сохраняет след древнейшей практики.

2 Обозначение этой «кепанды» как «другой», то есть второй, соответствует древней традиции провозглашения двух различных диптихов во время анафоры — об усопших и о живых; впрочем, в уставе из ВМЧ от первого остался лишь фрагмент (см. предыдущее примечание), тогда как второй сохранился полностью и обозначен как вѣнтокъ ѿ зрѣбн.

помимо обычных певчих.— *свящ. М. Ж.*]... 3-х малолетних, одетых в стихари»¹, которые поют ряд текстов, переходя в различные места храма по ходу службы. Фактически, это и есть тот хор иподиаконов (не случайно предписывается облачение трех «малолетних» в стихари), о котором говорят дораскольские источники, хотя он поет уже не столь много песнопений, как раньше. Нет сомнения в том, что восстановление подлинного дораскольского чина епископской службы предполагало бы возвращение этих песнопений в полном объеме, равно как и восстановление амвона в той или иной форме².

Помимо певцов на клиросах и хора иподьяконов, в пении участвовали священники: они повторяли Трисвятое, исполняли одно троекратных из «Господи, помилуй» на сугубой ектении и все песнопения во время хиротоний.

1 Руководство для лицъ, отправляющихъ церковныя богослуженія при участіи митрополита, епископа... въ Московскомъ Кафедральномъ Христа Спасителя соборѣ и Московскомъ Большомъ Успенскомъ... составиль... *Протоіерей Николай Розановъ*, при сотрудицествѣ... *К. Соловьева*. М., 1901. С. 92.

2 К сер. XVII в. высокий амвон в центральной части храма составлял яркую особенность именно русского архиерейского богослужения, а греками был позабыт настолько, что они упрекали русских за его использование (хотя именно такие амвоны некогда были устроены в Св. Софии в Константинополе и других важнейших храмах, а кое-где — напр., в церкви Успения Пресв. Богородицы в Каламбаке у подножия Метеор — стоят до сих пор). Так, Арсений Суханов писал о увиденном им у греков: «Амвона отнюдь нигдѣ нѣту, и нашихъ зазирають, что церковь всю заслонили отъ того: и образы и престоль и царскіе двери и всю красоту отняли» (*Larin. The Byzantine Hierarchal...* P. 103–104).

Начало службы

Согласно публикуемому уставу, после входа епископа в храм при пении иподиаконов *исполнѣти дѣпота*, он целовал иконы и царские врата и входил этими вратами в алтарь. Входные молитвы в уставе не упоминаются, но в ГИМ. Син. 680 и 909 они расписаны подробно. В алтаре епископ целовал св. престол и напрестольное Евангелие, которое диаконы приподнимали для него, а затем проходил в жертвенник (молитвы у престола также не упомянуты), где целовал священные сосуды, которые вновь держали для него диаконы, благословлял священника и диакона на совершение проскомидии и царскими вратами исходил из алтаря на облачальное место.

С этого момента и до окончания литургии архиерея постоянно сопровождал иподиакон с предносной свечой — «лампадой»¹, — предположительно тождественной привычному нам «фонарю» на крестных ходах. Устав упоминает и другие виды переносных осветительных приборов: помимо «лампады», они включают «свечи», «светильники», а также архиерейские «двойницу» и «тройницу», то есть дикирий и трикирий. Под «свечами» следует понимать большие свечи, носившиеся в руках; «светильники» в определенный момент ставились на пол, откуда можно сделать вывод, что этот термин соответствует свечам на высоких напольных подставках.

Когда епископ приходил на облачальное место, иподиакон с «лампадой» (*далее: лампадчик*²) вставал

1 См. об этом древнем атрибуте архиерейской службы: *Голубцовъ. О предносной...*

2 В современной практике этого иподиакона называют «примикирий», но у прот. Н. Розанова в его «Руководстве...» он обозначается именно как «лампадчик» (с. 91), что вновь указывает на преемственность старых

напротив него, а по сторонам устанавливались две напольных свечи. Епископ отдавал иподиакону посох, снимал «обычные ризы», и после тихих (помолѣ) слов старшего диакона: БѢВН БѢКО, произносил возглас: БѢВНЗ БГЪ. Очевидно, этот возглас служил знаком к началу проскомидии и чтению часов; одновременно хор иподиаконов на амвоне начинал петь стихи на облачение архиерея. Возложив на себя все священные одежды («весь святительский сан»), архиерей садился на приготовленное на облачальном месте сиденье, а старший диакон возглашал: ѲПОЛАНТИ ДѢПОТѢ (трижды), после чего хор иподиаконов на амвоне пел многолетие, епископ благословлял диакона и совершал умовение рук перед службой. Произносился отпуст часов и проскомидии.

Малый вход

Начало литургии устав не описывает, лишь упоминая о нем. Но порядок малого входа раскрыт весьма подробно. Сначала устав говорит о том, что архиерей оставался в центре храма практически один: стоявшие напротив него иподиаконы с ручными свечами и диаконы, совершив поклон, удалялись (о появлении тех и других устав не говорит; вероятно, это происходило в начале литургии). Иподиаконы с ручными свечами, вместе с парой других иподиаконов, которые уносили с собой напольные свечи, шли к жертвеннику, а диаконы — царскими вратами! — в алтарь. Рядом с епископом оставался лишь старший диакон и, вероятно, лампадчик.

Далее совершалась первая часть процессии: из алтаря боковыми дверьми выходили два иподиакона с ручными свечами и, по старшинству, диаконы со священниками; отдельно упоминается диакон с Евангелием, перед

традиций московских соборов.

которым два иподиакона несли напольные свечи. Подойдя к облачальному месту, священнослужители выстраивались определенным образом: иподиаконы с ручными свечами, поклонившись, вставали по сторонам от облачального места; иподиаконы с напольными свечами, также поклонившись, шли к алтарю и устанавливали напольные свечи по сторонам от царских врат. Диакон с Евангелием передавал его старшему диакону и забирал у епископа «шапку», после чего уходил с остальными диаконами в алтарь. Епископ благословлял совершавшего проскомидию священника, а затем целовал Евангелие, которое подносил ему старший диакон, и благословлял диакона. Тот возглашал: *прѣмѣрѣть прѣстѣн*, и иподиакон запевал входное: *прѣидѣте поклонимсѧ*. В это время епископ принимал в руки трикирий и осенял им перед собой, а также на правую и левую стороны, при пении иподиаконами *исполнѣти дѣспѣта* — вероятно, в одно время с пением хорами входного стиха.

Совершалась вторая, главная, часть процессии: епископ сходил с облачального места и направлялся к алтарю, поддерживаемый двумя старшими священниками; перед ними шли лампадчик и два других иподиакона с ручными свечами, а за ними — иподиакон с архиерейским посохом (*далее*: посошник) и остальные священники. Иподиаконы со свечами¹ входили в алтарь, лампадчик вставал справа у царских врат, а посошник — слева (где они, очевидно, и оставались до конца литургии). Епископ целовал

¹ Речь идет о ручных свечах; когда в алтарь заносились также и напольные свечи, неясно. Но они не стояли у царских врат всю литургию, поскольку в описании великого входа говорится об их несении перед священником со св. потиром. Видимо, они уносились уже на малом входе, когда места у царских врат занимали лампадчик и посошник.

царские врата и снова надевал «шапку», взяв ее у диакона и поцеловав.

Завершением малого входа служило каждение епископом алтаря и жертвенника, в сопровождении иподиаконов с ручными свечами. В целом, описание малого входа существенно дополняет текст рукописей ГИМ. Син. 680 и 909 (и, следовательно, единоверческий Святительский Служебник). Немаловажно, что и в XVII в., вплоть до патриаршества Никона, малый вход совершался в целом по тому же чину — с передачей Евангелия от младшего диакона старшему и т. д. (см. чин архиерейской службы в рукописи ГИМ. Син. 690, сер. XVII в. Л. 30 об. — 33).

Трисвятое

Трисвятое литургии¹, согласно уставу из ВМЧ, исполнялось следующим образом. После слов диакона **время трисвѣго**, епископ возглашал: **Иѣ** ко **сѣхъ ѣи**, смотря из царских врат лицом к народу и благословляя рукой на три стороны. Клиросы пели Трисвятое трижды, причем в третий раз Трисвятое подхватывали и священники в алтаре (**егда начнѣть клирницы пѣти третьюю, сѣхъ ѣи. тогда цѣнницы во ѡлтари поѣ**). Епископ трижды осенял трикирием Евангелие (которое для этого приподнимали со св. престола два диакона), целовал его, а затем осенял народ из царских врат на три стороны и отдавал трикирий иподiakону, ожидавшему перед царскими вратами. Иподiakон возглашал: **ѡклонѣхъ, кирѣнѣхъ доклогѣхъ** [=Εὐλόγησον, Κύρι τὸ Δόξα], и хор пел «Слава, и ныне»

¹ Наиболее актуальным, хотя и требующим пересмотра, исследованием о Трисвятом в составе византийской литургии остается соответствующая глава из книги: *Mateos J. La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine: Étude historique.* R., 1971. (= *Orientalia Christiana Analecta*; 191). P. 91–126.

с окончанием Трисвятого. Епископ поворачивался ко св. престолу, брал дикирий, рукой осенял Евангелие один раз, целовал его, благословлял свечой священников справа и слева от себя, целовал престол, и шел на горнее место, в предшествии двух иподиаконов с ручными свечами, а на горнем месте благословлял трикирием на три стороны и садился. Во время шествия архиерея на горнее место священники вновь пели Трисвятое: два раза до осенения свечами и один раз — после.

Такой порядок исполнения Трисвятого существенно дополняет изложение чина в ГИМ. Син. 680 и 909. В этих рукописях говорится, что сначала Трисвятое трижды пели певцы, а затем диаконы приподнимали Евангелие со св. престола, и епископ трижды осенял его: сначала рукой, затем дважды трикирием (который обозначен просто как «свеча», но в приведенном здесь же толковании говорится о трех свечах), с произнесением определенных стихов¹. На каждое из осенений Евангелия епископом духовенство пело Трисвятое. Поцеловав Евангелие, архиерей должен был перейти на горнее место, и оттуда осенить духовенство свечой на три стороны; духовенство вновь пело Трисвятое. Таким образом, в ГИМ. Син. 680 и 909 опущены указания об осенении народа перед «Слава, и ныне», о самих словах «Слава, и ныне» и возгласе иподиакона перед ними, о пении Трисвятого духовенством во время перехода епископа на горнее место.

Если объединить данные ГИМ. Син. 680 и 909 и устава из ВМЧ, порядок исполнения Трисвятого за архиерейской литургией на Руси в XVI в. был следующим:

¹ В пореформенной практике один из них: «Господи, Господи, призри с небесе...» (ср. Пс. 79. 15–16), — превратился в архиерейский возглас при осенении епископом свечами народа.

1. *Епископ*: возглас молитвы Трисвятого (произносился лицом к народу, с осенением его рукой на три стороны);

2. *Хор*: Трисвятое, трижды;

3. *Духовенство*: Трисвятое, трижды (начиная во время третьего Трисвятого хора). В это время *епископ* трижды осенял Евангелие (сначала рукой, затем трикирием) и целовал его.

4. *Епископ*: трижды осенял народ трикирием, без возгласа.

5. *Иподиакон*: ѿклонѣнъ, крїѣнъ доколеѣ.

6. *Хор*: «Слава, и ныне», окончание Трисвятого. В это время *епископ* осенял рукой Евангелие и дикирием — духовенство справа и слева от себя (всего три осенения).

7. *Духовенство*: Трисвятое, трижды. Во время первых двух повторов *епископ* переходил на горнее место, на третий раз осенял оттуда трикирием на три стороны.

Следует, впрочем, отметить, что устав из ВМЧ не говорит о *троекратном* пении Трисвятого священниками на третьем Трисвятом хора (пункт 3 схемы). В свою очередь, рукописи ГИМ. Син. 680 и 909 не говорят о *троекратном* пении Трисвятого священниками при восхождении епископа на горнее место (пункт 7). Поэтому нельзя исключать того, что в одном из этих пунктов Трисвятое в действительности пелось однократно. Для сравнения, в одном из византийских уставов архиерейской литургии XIV в. говорится о пении Трисвятого сначала трижды хором, затем однократно духовенством (в это время епископ должен был трижды осенить трикирием Евангелие, со стихом «Господи, Господи, призри... »), после чего — «Слава, и ныне», и снова троекратное Трисвятое (по одному разу: хор, духовенство, хор)¹. Нетрудно заметить близость этой

¹ *Дмитріевскій А. А.* Описаніе литургическихъ рукописей, хранящихся въ бібліотекахъ православнаго Востока. Т. II: *Еὐχολόγια*. К., 1901. С. 306.

схемы к уставу из ВМЧ. Поэтому, скорее всего, Трисвятое пелось духовенством однократно именно в пункте 3, а указание рукописей ГИМ. Син. 680 и 909 о трех Трисвятых духовенства при осенении Евангелия трикирием следует либо понимать в смысле трех *частей* одного и того же Трисвятого¹, либо считать результатом переноса двух повторов Трисвятого во время шествия архиерея на горнее место на более раннюю позицию.

Как нам кажется, устав из ВМЧ проливает свет и на то, почему в позднейшей практике при архиерейском служении литургии Трисвятое поется с бóльшим числом повторов, чем при священническом. В уставе число повторов также уже больше, но лишь за счет пения священников в алтаре — фактически, непубличном, совершаемом как бы для них самих, во время действий епископа в том же алтаре: сначала они поют, накладываясь на хор, при осенении архиереем Евангелия; затем — при переходе на горнее место и осенении архиереем их самих. Вероятно, во втором случае Трисвятое в какой-то момент стали петь трижды, поскольку этот переход, особенно с учетом высоты горнего места в древних византийских храмах, мог совершаться весьма неспешно.

Также нельзя не отметить, что, в отличие от позднейшей практики, указание на «виноград сей» из Пс. 79. 15 и в византийских, и в древнерусских источниках соотнесено с действиями епископа в алтаре, а не с благословением народа. Ниже мы к этому еще вернемся.

Чтения из Апостола и Евангелия

Во время перехода архиерея на горнее место в конце Трисвятого священники, как это принято и в современной практике, перестраивались — старшие по сану вставали

¹ «Святыи Боже»; «Святыи крепкий» и т. д.

ближе к архиерею; при этом устав специально отмечает, что сторонами они меняться не должны: стоявшие справа оказываются слева от епископа и наоборот.

Диакон возглашал: **вонмѣмъ**, а старший священник — не сам епископ! — преподавал мир: **миръ вѣѣмъ**. Пели прокимен, затем читали Апостол, и священники садились на сопрестолии с двух сторон от епископа.

Только после этого совершалась церемония перемены сторон священниками, причем не всеми, а лишь двумя старшими. Тот, что находился слева от епископа и произносил **миръ вѣѣмъ**, вставал справа, а тот, что был справа, — слева. При этом они благословлялись у епископа и целовали его палицу (первый священник) и омофор (второй священник). Литургический комментарий, интегрированный в формуляр литургии согласно рукописям ГИМ. Син. 680 и 909, трактует это действие как символ Ветхого и Нового Заветов, но это не объясняет причину его возникновения. Возможно, в Византии эти священники должны были снять с епископа после его прихода в храм палицы и омофора — некогда имперских, а не церковных, регалий. Во всяком случае, чин из ГИМ. Син. 680 и 909 прямо предписывает священнику лично снять омофор с архиерея. Устав из ВМЧ не говорит о снятии омофора с архиерея священником, но сообщает, что во время чтения Апостола диакон кадит алтарь, перекинув омофор — возможно, только что снятый с епископа — через левую руку. При этом немногим ниже устав предписывает архиерею снимать омофор после аллилуйя: вероятнее всего, здесь составитель устава оставил незамеченным небольшое противоречие¹.

1 В противном случае следует предположить, что либо устав предполагал использование за литургией двух омофоров (большого и малого, как в позднейшей традиции)? В таком случае первый должны были снимать

По окончании Апостола, при пении аллилуария, епископ целовал образ Спасителя на горнем месте и читал молитву перед Евангелием (в ГИМ. Син. 680 и 909 о целовании образа не сообщается, но говорится, что святитель должен повернуться на горнем месте к востоку). В этот момент диакон брал со св. престола крест и подавал его для лобзания епископу, а затем всем священникам по очереди; этот обычай сохранился в старообрядной практике (в ней ради удобства епископу могут подносить не один крест, а два, для каждой из двух сторон, где стоят священники). Пока пели аллилуарий, епископ садился (из этого видно, что аллилуарий пели заметное время), а по его окончании вставал и, сняв омофор, слушал Евангелие.

Сугубая ектения

После Евангелия епископ спускался с горнего места, поддерживаемый двумя священниками, и вставал перед святым престолом. Диакон возглашал сугубую ектению, держа на левой руке омофор. Это можно сравнить с описанием греческой практики сер. XVII в. у Арсения Суханова, который отмечает, что «на Апостолъ патриархъ сдатьь съ себя амфоръ, архиѳіаконъ вземъ и положить у себя на лѣвомъ плечѣ концами назадъ себя и тако с нимъ Евангеліе чтесть и ектеню говорить»¹. В силу того, что устав из ВМЧ прямо говорит и о чтении диаконом ектении с омофором на левой руке, и (см. выше) о каждении с ним же на Апостоле, вряд ли следует думать, что между этими действиями, то есть на Евангелии, диакон откладывал омофор в сторону. В таком случае удивление Арсения

с епископа на аллилуарии, со вторым диакон совершал каждение), либо термином «омофор» называли не только омофор епископа, но и какой-то иной предмет.

¹ *Larin*. The Byzantine Hierarchal... P. 100.

Суханова должно означать, что либо к XVII в. у русских перестали возлагать омофор на руку диакона во время Евангелия и сугубой ектении (но в ГИМ. Син. 690 прямо утверждается обратное¹), либо омофором устав из ВМЧ в данном случае называет что-то еще (что маловероятно), либо, скорее всего, что в более древней традиции омофор перекидывался диакону через предплечье, а не возлагался на плечо, как у греков в XVII веке².

На прощении о самодержце архиерей принимал в руки трикирий из царских врат и из царских врат осенял народ на три стороны. В рукописях ГИМ. Син. 680 и 909 сообщается, что в этот момент архиерей произносил стих Пс. 19. 9 («Господи, спаси царя...»). В греческой практике в эпоху туркокрации этот византийский обычай молитвы об императоре трансформировался в осенение народа дикирием и трикирием после чтения Евангелия, что перешло и в русские сначала пореформенную, а позднее (через митр. Амвросия) — и в старообрядную практики.

Осенив народ (и самого царя, если он присутствовал на службе), архиерей поворачивался ко св. престолу и осенял его в четвертый раз; согласно рукописям ГИМ. Син. 680 и 909 это сопровождалось стихом Пс. 79. 15–16 («Господи, Господи, призри с небесе...»). В то же самое время диакон возглашал прошение о епископе, после которого священники в алтаре пели троекратное «Господи, помилуй»; рукописи ГИМ. Син. 680 и 909 даже оговаривают, что это «Господи, помилуй» поют одни лишь священники, а хоры молчат. Подобное обособление

1 Правда, омофор здесь предписано возлагать не на левую, а на правую руку: Л. 39 об.

2 В современной практике, как известно, младший диакон просто держит омофор на вытянутых руках во время чтения Апостола и проносит его перед Евангелием.

епископа, о котором молятся только представители духовенства, от светского правителя достаточно ярко иллюстрирует феодальную идею об особой власти епископа над лицами духовного звания (как известно, в Древней Руси епископу принадлежала полнота судебной власти над клириками, в т. ч. по гражданским делам¹). В том же ключе, видимо, понимался и образ виноградаря («виноград сей») из Пс. 79. 15, когда епископ осенял свечами в алтаре — на Трисвятом (см. выше) и на сугубой ектении².

Великий вход

Следующая часть службы, на которой устав подробно останавливается — это, естественно, великий вход: визуально самая торжественная часть византийского чина литургии³.

1 Ср. также, напр., церемонию передачи изверженного из священного сана клирика под компетенцию светской власти в конце чина извержения из сана согласно первопечатному униатскому архиерейскому Чиновнику, где епископ, в частности, говорит: *ИЗВОЛЮ... ДА СЕГО... СЪДЪ МИРСКІЙ, КЪ СВЮЮ СЪБЛАТЬ, АКИ ИЗВЕРЖЕННАГО ПРИЙМЕТЪ (ПОНТИФНКАЛЪ, И СЕТЬ СЛЪЖЕБНИКЪ СЪТІТЕЛКІЙ. Супрасль, 1716. Л. 42).*

2 Соответственно, превращение в пореформенной традиции стихов Пс. 79. 15–16 в возглас при осенении епископом не духовенства, а народа, можно считать знаком отхода от средневековой феодальной парадигмы.

3 См. знаменитую монографию об этом священнодействии: *Taft R. F. The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1975* [во 2-м изд. в 1978 г. к названию книги добавлен подзаголовок: *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 2.*] (= *Orientalia Christiana Analecta*; 200). Недавно была выпущена существенно дополненная версия этого исследования: *Taft R. F., Parenti S. Il Grande Ingresso: Storia della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo, vol. II* (Edizione italiana rivista, aggiornata e ampliata). Grottaferrata, 2014. (= *АНАЛЕКТА КРУПТОФЕРРИС*; 10).

Последний возглас перед великим входом (Іѣко да по̑ держа́вою) устав предписывает архиерею произносить, стоя лицом к народу в царских вратах и благословляя рукой по прежепни́номѸ, — то есть так же, как и возглас перед Трисвятым (Іѣко стѣхъ ѣи). Эта параллель двух возгласов не случайна: именно возглас перед Трисвятым некогда открывал собой литургию оглашенных¹; соответственно, возглас Іѣко да по̑ держа́вою начинает собой новую службу, литургию верных².

Произнеся возглас, епископ поворачивался к престолу и читал тайную молитву (очевидно, имеется в виду молитва «Никтоже достоин»). С началом пения херувимской песни иподиаконы подводили к царским вратам ставленника ѿ рѣкомоею̑, и совершался целый чин умовения рук³: епископ умывал руки (ставленник: ѣинко вѣрнѣи, трижды), затем ставленник отдавал лохѣню иподiakону и трижды поклонялся, а епископ вытирал руки и возлагает на плечи ставленнику полотенце, благословляя его (тот кланялся и отходил в сторону). Епископ благословлял иподiakона, держащего перед ним лохѣню, трижды осенял ее, затем три

1 Энарксис, то есть три антифона, перемежаемые малыми ектениями, исполняемые до малого входа, в классической византийской традиции IX–XII вв. еще не стал частью литургии, оставаясь лишь вступительным последованием, которое могло исполняться вне храма или вовсе отсутствовать (см.: *Mateos. La celebration...* P. 27–45). В свою очередь, мирная ектения до XII в. читалась не перед антифонами, а после малого входа, непосредственно перед Трисвятым. Даже в современной традиции в тех случаях, когда литургия совершается на вечерне, энарксис опускается, и литургия начинается с ектении (правда, не мирной, а малой) перед Трисвятым.

2 Впрочем, формально литургия верных начинается немногим ранее, после ухода оглашенных.

3 Ср.: *Taft, Parenti. Il Grande Ingresso...* P. 321–325.

раза крестообразно проводил рукой по воде, смачивал себе лицо и поворачивался ко св. престолу. Иподиакон вносил воду в алтарь, и священники также смачивали себе концы пальцев и лицо. Чуть позже, во время процессии великого входа, устав предписывает иподиакону в конце процессии вести за собой ставленника с этой водой, обходя весь храм — очевидно, чтобы все желающие также могли смочить лицо и пальцы.

Порядок самой процессии: два иподиакона с ручными свечами, два (?) диакона с рипидами, два диакона с омофором и «шапкой», диакон с кадилом¹, старший диакон с дискосом, два иподиакона с напольными свечами, священник со св. потиром, прочие священники с различными священными сосудами и крестами (ногаще ѡбычнѧ), в конце — иподиакон и ставленник с водой. У царских врат иподиаконы с ручными свечами кланялись епископу и уходили в алтарь. Следующими за ними диаконы с рипидами, встав в царских вратах, произносили: да поманеѣ гѣ бѣ стѣльство ѣго, — и входили в алтарь, располагаясь справа и слева от престола (где они, очевидно, и оставались стоять на протяжении всей анафоры²). Те же слова, входя в алтарь, произносили диаконы с омофором и «шапкой», после чего архиерей надевал «шапку» и принимал на плечи омофор. Следующий диакон, покадив епископа, отдавал ему кадило, и тот кадил дискос в руках

1 Интересно, что устав не содержит указаний о том, кто несет воздух: возможно, ставленник во иереи? Но устав подчеркивает, что ставленник во иереи не входит в алтарь на великом входе, а остается перед царскими вратами. При этом ничего не говорится о наличии у него воздуха или же о том, что при дальнейшем введении ставленника в алтарь он передавал воздух кому-либо.

2 Т. о., рипиды еще не превратились в достаточно формальный атрибут архиерейских процессий, как в позднейшей практике, но использовались по прямому назначению: отгонять насекомых от евхаристических Даров.

у старшего диакона¹. Отдав кадило и взяв и поцеловав дискос, епископ поставлял его на св. престол, а затем вновь брал в руки кадило и кадил св. потир в руках у священника. Отдав кадило и взяв и поцеловав св. потир, епископ также поставлял его на св. престол. Священники входили в алтарь, и великий вход заканчивался тем, что епископ из царских врат благословлял народ трикирием, а иподиаконы у царских врат пели *исполнѣннѣ дѣспотѣ*.

Устав ничего не говорит о гласных поминовениях на великом входе; вообще, все поминовения сводятся к словам двух пар диаконов (с рипидами и с омофором и «шапкой»): *да поманѣт гъ бѣз стльчѣво ѣго*, которые они произносили, входя в алтарь. Вероятно, поминовений или еще не было вовсе (в древнейшей византийской традиции их действительно не было²), или они имели частный характер³. Последнее соответствует чину литургии в ГИМ. Син. 680 и 909, где поминовения уже выписаны, но почти все — за исключением возгласа диакона с омофором — указано произносить «тихо». О том же, как справедливо отмечает В. Ю. Григорьева⁴, свидетельствует отсутствие разрыва в тексте херувимской песни в древнерусских певческих рукописях.

В конце чина великого входа приводятся указания о ставленниках. Если на литургии предполагалось совершить хиротонию во священника или во диакона, ставленники размещались возле царских врат:

1 Устав ничего не говорит о том, куда ставились напольные свечи, которые несли иподиаконы после диакона с дискосом. Можно предположить, что они устанавливались перед царскими вратами, по обеим сторонам от священника с потиром.

2 См.: *Taft, Parenti. Il Grande Ingresso...* P. 403–411.

3 См.: *Ibid.* P. 421.

4 См. выше ссылку на ее доклад.

поставляемый во священники — напротив них, а во диаконы — справа от врат, с напольной свечой (воду у него забирали).

Анафора и чины рукоположений

Далее устав описывает порядок рукоположения во священники. Мы предполагаем подробнее остановиться на чинах хиротоний из ВМЧ в одной из следующих публикаций; здесь можно лишь вновь отметить, что все песнопения иерейской и диаконской хиротоний пелись священнослужителями в алтаре (ср. сказанное выше о пении «Господи, помилуй» на сугубой ектении; впрочем, здесь часть песнопений — «Господи помилуй» и «Аксиос» вслед за священниками предписано повторять и певцам).

Порядок совершения анафоры примечателен исполнением иподиаконами на амвоне различных аккламаций на всем протяжении евхаристической молитвы, а также сохранением двух диаконских диптихов вместо одного; эти особенности были прокомментированы нами выше. После анафоры устав описывает порядок рукоположения во диакона.

Окончание литургии

В конце литургии, во время благодарственной ектении *прѣтн прѣимше*, епископ выходил из алтаря (перед ним шествовал лампадчик, за ним — посошник) и вставал сзади за амвоном. Здесь он раздавал народу антидор (дор^д)¹ и произносил отпуст.

После отпуста епископ вставал на облачальное место и снимал священные одежды, при пении иподиаконами многолетия и *нѣполнчн дѣепочтл*. Епископ умывал руки²,

1 Об истории этого обычая см.: *Taft R. F. The Communion, Thanksgiving and Concluding Rites. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, Vol. 6).* R., 2008. (= *Orientalia Christiana Analecta*; 281). P. 699–718.

2 Это уже третье умовение рук за время литургии. Указание о нем

одевался во внебогослужбную одежду (ѡбЫЧНЫѦ РЪЗЫ), подходил к царским вратам и, поцеловав св. иконы¹, покидал храм.

ВЫВОДЫ

Опубликованный в настоящей статье устав представляет собой важный источник по истории архиерейского богослужения в Древней Руси. Он существенно дополняет данные двух сохранившихся рукописей чина архиерейской литургии в Московской митрополии XVI в., ГИМ. Син. 680 и 909, на которых основан текст единоверческого Архиерейского Службника 1910 г. Его свидетельство имеет не только научную, но и практическую ценность и должно обязательно учитываться при совершении русскими архиереями литургии «старым чином».

восходит к диатаксам священнической литургии, где умовение рук по завершении службы является стандартным действием (ср., напр.: *Красносельцевъ Н. О. Матеріалы для исторіи чинопослѣдованія Литургіи святаго Іоанна Златоустаго.* Каз., 1896. С. 29, 78–79, 93, 114; до- и пореформенные издания Службника также предписывают его совершать). При священническом служении умовение рук совершалось в алтаре, здесь же, как и умовения в начале службы и перед великим входом, оно происходит на виду у всего народа — очевидно, потому, что архиерею предписано разоблачаться в центре храма. В ГИМ. Син. 680 и 909, где также говорится о разоблачении «на обычном месте на орле», умовение рук почему-то не упоминается.

1 Неясно, можно ли считать это указание намеком на исходные поклоны.



ЦЕРКОВНАЯ
ИСТОРИЯ



Меропоннаа Силуан

(Аукитин)

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА ТЕРРИТОРИИ ФИНЛЯНДИИ: ПРАВОСЛАВНАЯ И КАТОЛИЧЕСКАЯ МИССИИ

История распространения христианства в Финляндии — это тема, которая и сейчас еще ждет своего исследователя. Несмотря на имеющиеся труды как иностранных, так и отечественных историков, вопрос о христианской миссии с Востока и Запада в русскоязычных изданиях представлен очень слабо, в основном это переводные материалы первой половины XIX века. В данной статье делается попытка максимального освещения вопроса христианизации Финляндии с учетом современных исследований, которые подчас полностью ломают устоявшиеся мнения о знаковых событиях миссии среди финских племен.

Финляндия представляет собой одно из государств Европы, в котором христианство было проповедано достаточно поздно — в XII–XIII вв. Этому есть многие объяснения, из которых наиболее важными являются удаленность от центров христианского мира и особенности этнического развития.

Современная Финляндия к концу первого тысячелетия по Р.Х. представляла собой малозаселенную и малопривлекательную

ную окраину тогдашней ойкумены. Ее прибрежные южные и юго-западные области, омываемые Финским и Ботническим заливами, представляли собой ареал обитания для финноязычных племен, занимающихся преимущественно рыболовством и охотой. Центральные области современной Финляндии были заняты редким саамским населением, находящимся еще на более низкой стадии развития. По причине рассеянности на значительной территории и малочисленности древние финны не создали единого государства, а постоянно подвергались внешнему влиянию со стороны более развитых народов. Это непосредственно предполагает и влияние на религиозную жизнь древних финнов.

Самое раннее описание религиозности племен, населявших территорию современной Финляндии, мы находим у древнеримского историка Тацита в 98 г.: «...беспечные по отношению к людям, беспечные по отношению к божествам, они достигли самого трудного — не испытывать нужды даже в желаниях»¹. В «Орозии короля Альфреда» конца IX в. уже упоминаются квены, финны (терфинны) и бьярмы² как основные племена, соседствующие с восточными территориями скандинавов. В «Истории Норвегии» 1170 г. говорится, что «...на северо-восток простираются за Норвегию многочисленные племена, преданные язычеству, кирьялы и квены, рогатые финны, и те и другие бьярмоны»³. Данный фрагмент происходит из географического введения к хронике и описывает пограничные с Норвегией земли на севере Фенноскандии (граница Финляндии и Скандинавии) и их население. Так, кирьялы — это карелы, квены (фин. *kainuu, kainulaiset*) — финское

1 Тацит П.К. *Анналы*. Малые произведения. История. М.: АСТ; Ладомир, 2003. С. 712.

2 Кочкуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н. *Письменные известия о карелах (X–XVI в.)*. Петрозаводск, 1996. С. 49.

3 Там же. С. 51.

население прибрежной полосы у северной оконечности Ботнического залива — «Каяно море», территории современной Похьянмаа (шв. Эстерсботния), а «рогатые финны» — саамы (лопари), по мнению издателя «Истории Норвегии» Г. Сторма, отождествленные автором с сатирами. Бьярмоны же являются жителями легендарной Бьярмии (Перми), области, простирающейся на юго-восточном побережье Белого моря. Важно упоминание племени карел, которые во время составления «Истории» проживали на территории Северной Финляндии, то есть еще не были оттеснены на восток. К XII в. стало возможным говорить о существовании трёх ветвей населения: «собственно финны», проживавшие на юго-западе страны (сумь, ссуоми), тавасты — в Средней и Восточной Финляндии (хяме, емь, ямь), карелы — в Юго-Восточной Финляндии до Ладожского озера. В связи с географией расселения и внешнее влияние, оказываемое на религиозную жизнь данных народностей, было двояким: суоми подпадало под влияние Швеции, карелы — Руси, а хяме занимало промежуточное место.

Стурла Тордарсон в «Саге о Хаконе, сыне Хакона» описывает договор между норвежским конунгом Хаконсоном (1218–1263) и св. блгв. князем Александром Невским по поводу разделения сфер влияния в Северной Финляндии. Новгородские послы прибыли в Берген жаловаться на нападения должностных лиц норвежского конунга на кирьялов. К середине XIII в. нападения носили обоюдный характер — корела в свою очередь нападала на финнов и норвежских чиновников, предпринимая походы в Финнмарк и отнимая собранную с местного населения дань. Как полагает И. П. Шаскольский, с 40-х гг. XIII в. начинается карельское, а следовательно, прорусское и православное наступление на запад. Вмешательство новгородцев в эти конфликты в 1251 г. было вызвано попытками норвежских должностных лиц собирать налоги не только с населявших Финнмарк саамов, но

и с кирьялов, «которые обязаны данью конунгу Хольмгардов», что ущемляло интересы Новгорода¹. В саге говорится, что «продержалось это соглашение недолго»², однако, как это убедительно доказал И. П. Шаскольский, частью этого древнейшего соглашения Новгорода и Норвегии является так называемая «Разграничительная грамота».

Подробное описание финского языческого пантеона мы встречаем у первого финского лютеранского епископа Микаэля Агриколы (XVI) в предисловии к его Псалтири. Автор, с целью просвещения своей паствы, упоминает языческие божества и их функции, причем, не только почитаемых народом хяме (тавастами) — предков финнов, но и карелами. Агрикола указывает, что традиция поклонения языческим божествам, а также обожествляемым полусасохшим пням, давшим свежие ростки, соснам без капель смолы, камням, звездам, небу сохранялась даже в начале XVI в., то есть в последние годы католицизма в Финляндии. Языческие пережитки для него тесно переплетаются с католической эпохой, которая, по его мнению, своей обрядностью и способствовала сохранению среди простого народа идолопоклонства: «Так, еще недавно, несмотря на ученье папы, поклонялись открыто и тайно»³. Несмотря на все усилия отцов финской Реформации, даже в середине XVI столетия народ по-прежнему жил в мире представлений, сформировавшихся на исходе Средневековой эпохи и представлявших собой причудливый сплав исконных

1 *Джаксон Т. н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе: тексты, перевод, комментарий. Научное издание. Ответственный редактор В.Л. Янин. Издание второе, в одной книге, исправленное и дополненное. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. С. 522.

2 Там же. С. 541.

3 *Агрикола Микаэль.* Предисловие к Псалтири. URL: http://www.kirjazh.spb.ru/biblio/pizv_let/pizv_l4.htm (дата обращения: 01.12.2015).

фольклорно-мифологических образов с элементами католической веры.

Наиболее полное описание дохристианских религиозных представлений финнов в русскоязычной литературе мы можем найти у доктора богословия Санкт-Петербургской духовной академии Илариона Алексеевича Чистовича в его «Истории православной церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащей Санкт-Петербургской епархии». Большой материал для данного описания автору дал знаменитый финно-карельский эпос «Калевала». Особо интересно описание финского жречества, которое славилось искусством магии и чародеяния. Народная религиозность финнов была полностью пропитана магизмом, повсеместное распространение имела практика знахарей (tietajat), мало отличавшихся от шаманов. Шведский историк Олаус Магнус в своей «Истории северных народов» (1555) счел необходимым отдельно упомянуть финских знахарей и ведьм, которых, по его мнению, больше всего встречалось в области Похъянмаа (Эстерботния) и на Крайнем Севере. Названный автор оставил первое известное описание магической практики финских колдунов.

Этот факт особой любви финнов к колдовству для нас интересен по ряду причин. Первый историк Финляндии Йоханнес Мессениус в XVII столетии писал:

«Финны волшбою всегда занимались,
У Одина чарам они обучались.
А был он искуснее всех ведунов,
Книжников черных и колдунов.
Финны до нашего времени вплоть
Волшбою грешат, вразуми их Господь!»¹

¹ Йоханнес Мессениус «Рифмованная хроника Финляндская», пер. Я.Лопатка. URL: http://www.vostlit. Info/Texts/rus17/Messenius_1/frametext.htm (дата обращения: 01.12.2015).

Известно устоявшееся мнение соседних народов о финнах, карелах и саамах как о колдунах, которым приписываются различные бедствия. Так, неожиданная смерть в апреле 1597 г. одной из ключевых фигур финской истории «железного маршала» — Клауса Флеминга была приписана результатам колдовства ведьм из Похъянмаа. Мнение о Финляндии как об «отчизне ужасов природы и злого чародейства»¹ дошло до нас и из древне-норвежских и исландских саг, которые были интерпретированы Н.М. Карамзиным в «Истории государства Российского». Кроме того, особо заслуживает внимания поклонение финнов священным деревьям. И.А. Чистович упоминает об особой булле Римских пап, которой все священные языческие рощи и лес передаются епископу Або.

Стремление финских авторов XVIII века создать финское подобие «Саги об Инглингах» или «Саги о Кнюттингах» привело к не совсем удачной «Финской хронике». В этом анонимном сочинении сообщаются фантастические данные о древней истории финского народа, его легендарных королях, впоследствии обожествленных: Ростюф, Форньот, Снию, Альтус, Грис, Амунд, Йокула, Укко², Фрости, Логе, Тенгил, Мотле, Сумбле³, Кусо⁴ и Думбер. Эти короли описаны в лучших традициях романтизма, они прекрасные охотники и поэты, у них много любовных походов, они занимаются торговлей с легендарной Бьярмией и приглашают в гости других

1 Карамзин Н.М. «История государства Российского», М.: Альфа-книга, 2011. С. 36.

2 Это единственное божество, которое упоминается в «Калевале». Ему приписываются черты демиурга, бога-громовержца.

3 Автором «Финской хроники» опровергается теория, по которой название страны суоми связано с именем этого короля. Автор считает, что «суомалайсет» — происходит от «суому» — рыба чешуя, а следовательно, «суоми» — страна, где много рыбы.

4 Данный король разорил Бьярмию, где был храм бога Юмалы (по-фински Jumala — Бог).

скандинавских монархов. «Финская хроника» говорит о богатствах храмов финнов и о высоком культурном развитии их прихожан. Однако историческая достоверность данного источника оставляет желать лучшего, так, например, город Або согласно «Хронике» был построен еще до шведской колонизации, что не имеет никаких серьезных доказательств. Но нас интересует упоминание о русских, а следовательно, о Православии.

«Финляндская хроника» является самым ранним источником, который говорит о том, что финны были крещены русскими. «О том, какие деяния свершались в те времена, нам не ведомо ничего, кроме того, что наш народ обрел христианскую веру. Об этом свидетельствуют многочисленные русские росписи церквей, которые во множестве остались в Карелии»¹, — пишется в «Финской хронике». Если же ознакомиться с другими источниками, в первую очередь с работой И.А. Чистовича, то становится понятным, что проповедь христианства на территории Финляндии начинается со стороны русских, а не шведов. «Усердию иноков одолжена и Финляндская страна началом Христианства»², — пишет он о роли Валаамского монастыря в деле христианизации восточных финских земель. История славной обители очень древня. Так, из жития прп. Авраамия Ростовского, сподвижника первого ростовского епископа свт. Феодора, мы узнаем, что он был пострижен на Валааме. По мнению некоторых исследователей, доказательством значимой роли православных миссионеров в христианизации финнов служит ряд ключевых христианских понятий в финском языке,

1 Финляндская хроника. Текст переведен по изданию: *Johannes Messenius, Suomen, Liivimaan ja Kuurimaan vaiheita seka tuntematon tekijan Suomen kronikka*. Helsinki. 1988, S.19.

2 *Чистович И.А.* История православной церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к Санкт-Петербургской епархии. СПб.: Типография Я.Трея, 1856. С. 14.

представленный древними заимствованиями из русского: рар-ри — священник, risto — крест, гаамату — грамота, писание.

Одним из основных русскоязычных источников по истории дореформационной Финляндии являются летописи. Из них мы узнаем о постоянных военных конфликтах ями (финн. Хяме, шв. Тавасты) и корелы, двух народов, которые представляют собой западное и восточное основания современного финского народа. Упоминание народа ямь (ёмь) мы встречаем на протяжении с XI по XIV вв. Русское название «ёмь» может быть измененным финским названием исторической области Хяме. Это остается неясным, поскольку средневековые источники использовали названия далеко проживающих племён непоследовательно, зачастую вводящими в заблуждение. Так, на востоке от Онежского озера, по течению реки Емтца (фин. Jemtsajoki), находился погост Емь, также в Западной Ингерманландии проживала группа данного народа, в связи с чем на землях которого была впоследствии основана крепость Ям. О характере взаимоотношений можно сказать следующее: уже в 1042 г. новгородский князь Владимир, сын Ярослава Мудрого, совершает первый зафиксированный поход против ями. Если это действительно указывает на территорию нынешней Финляндии, а не на ямь с реки Емтца, то речь идёт о самом первом письменном упоминании, касающемся истории Финляндии. «Повесть временных лет» не упоминает среди союзников князя новгородцев, но в более ранней Первой новгородской летописи можно найти подтверждение того. Также «Повесть временных лет» сообщает о том, что ямь платила дань русам. В дальнейшем ямь упоминается в 1123, 1142, 1143, 1149, 1186, 1191, 1227 (или 1226), 1228, 1240, 1256, 1292, 1311 гг.¹ В 1142 г. ямь нападает на земли Новгорода и проигрывает сражение вблизи Ладоги, потеряв 400 человек. Ямь организует новое нападение в 1149 г., по русским источникам — из 1000 человек. Пятьсот новгород-

¹ Ямь

цев совместно с водью отправляются в погоню и побеждают. Мы не находим никаких упоминаний о православной миссии среди ями, что приводит к выводу о спонтанном распространении Православия на пограничных с Новгородским княжеством землях, находящихся под непосредственным контролем Новгорода. По сути, это может говорить о том, что вся сегодняшняя Финляндия, за исключением юго-запада и Аландских островов, безусловно испытывала преимущественное политико-культурное влияние Руси, что однозначно продолжалось до XIII в.

Современная церковно-историческая наука опровергает те, казалось бы, незыблемые теории, которые в течение столетий считались истинными. Одним из таких ключевых моментов в истории христианизации Финляндии, то есть встречи западного и восточного христианства на одной территории, является поход шведского короля Эрика с миссией к финским языческим племенам, значимость и важность которого долгое время не подвергались ни малейшему сомнению. Христианизацию Финляндии нельзя рассматривать без учета так называемых крестовых походов. Первым из такого рода походов принято считать поход короля Швеции Эрика IX «Святого» (1155–1161).

В 1147 г. Римский папа Евгений III пообещал отпущение грехов каждому, кто отправится обращать в христианство язычников, обитавших на побережье Балтийского моря, а противостояние Рима и Священной Римской империи привело к ограничению немецкого влияния в Скандинавии и всяческому поощрению самостоятельной религиозной политики датских, шведских и норвежских монархов. Этим и воспользовался шведский король Эрик IX для упрочения собственной власти и присоединения новых земель, провозгласив крестовый поход в Финляндию. Дату этого похода мы находим в Предисловии к Новому Завету у Микаэля Агриколы: «В лето 1150-е от Рождества Христова королем Швеции был избран Эрик Седварсон,

которого теперь мы величаем Эриком Святым. Тотчас после своего избрания стал он думать, чтобы веру Христову насадить также и в Финляндии. С этой целью отправился он туда с большим войском, захватив в поход и св. Генриха, тогдашнего епископа Упсальского»¹.

Личность епископа Генриха для историков весьма интересна, она до последних дней была окружена множеством легенд. Сама известная из них — «*Legenda sancti Henrici*» (фин. *Pyhän Henrikin legenda*). По происхождению Генрих был англичанин, в 1153 г. он в свите английского кардинала Николаса Брейкспира, в то время папского легата в Скандинавии, а впоследствии Римского папы Адриана IV (1154–1159), перебирается из Англии в Швецию для создания нового архиепископства Упсала, которое должно было бы возглавить шесть шведских епископств: Линчепинг (1104), Скара (1014), Стренгнес (1125), Вестерос (1100) и Векше (1158)². Создание в 1164 г. (1162 г. по «Шведской хронике») независимого шведского архиепископства в Упсале, как и ранее, в 1104 г., датского архиепископства в Лунде, было вызвано явным желанием римских пап не допустить немцев в Скандинавию, почему для данной миссии выбираются англичане. Особую опасность для Римского престола представляли претензии на скандинавские епархии архиепископства Бременского, которое отличалось яркой проимперской позицией³. Есть предположение, что архиепископство Упсалы заменило ранее существовавшее епископство Сигтуны, существовавшее с середины XI века.

1 *Heikkilä Tuomas* Pyhän Henrikin legenda. SKS 2006. S. 463 .

2 *Андерссон Ингвар*. История Швеции / Пер. с шведского И. А. Каринцева. М.: Издательство иностранной литературы, 1961. С. 57.

3 *Мейнандер Х.* История Финляндии / Пер. с швед. Зинаида Линден. М.: Весь Мир, 2008. С. 7. — (Национальная история).

«Шведская хроника» Олауса Петри о приезде кардинала Николая говорит немного другое: «В год от Рождества Христова тысяча сто сорок восьмой в Линчепинге состоялся церковный собор, на котором присутствовал кардинал Николаус де Альбано — англичанин, впоследствии ставший папой под именем Адриана IV. Как некоторые утверждают, этот Николаус привез в Швецию из Англии Генриха и сделал его епископом Упсальским»¹. Кроме того, в данном произведении прямо говорится о большом проценте англоязычного духовенства в тот период в Скандинавии, подтверждением чего автор приводит многочисленные сохранившиеся английские Часословы и колокола.

Легенда о походе короля Эрика говорит о сопровождающем его новоизбранном епископе Упсальском Генрихе, проповеди Евангелия которого предшествовало сражение с финским войском, а затем в обмен на мир — крещение побежденных. Из «Шведской хроники» мы знаем, что первым епископом Упсалы был Эверин, вторым — Николаус, третьим — Свен, четвертым — Хенрик, пятым — Копман, а за тем, в 1162 г., папа Александр III учреждает архиепископство². Никакого другого источника о епископах Упсалы не имеется, что заставляет задуматься о реальности существования самой кафедры до 1163/64 гг., когда впервые упоминается имя первого архиепископа Упсалы — Стефана, бывшего монаха цистерцианского монастыря Альвастра.

Иларион Алексеевич Чистович разделяет эту теорию о «Эриковом крещении» Финляндии и даже упоминает место основных событий — Луписальский источник³

1 *Петри О.* Шведская хроника. (En swensk croneka) / Ответственный редактор А.А. Сванидзе. М.: Наука, 2012. С. 45.

2 Там же. С. 48.

3 *Чистович И.А.* История православной церкви в Финляндии и Эстляндии,

(в финских источниках он известен как «источник Купитта»¹), впоследствии переименованный в источник святого Генриха, епископа Упсальского — участника данного похода.

После крещения финнов Генрих остается для дальнейшей проповеди в Финляндии, не получая титула епископа Финляндского, но в то же время не отказавшись и от кафедры в Упсале. Как это было возможно осуществить — объяснения отсутствуют. Можно предположить, что он был просто освобожден от управления архиепископством и взял на себя подвиг простого миссионера. На своем новом поприще он столь ревностно проповедовал, что вскоре был убит на замерзшем озере Кееле крестьянином Лалли. Об этом событии нам повествует народная руна «Смерть епископа Генриха» и «Финская хроника», где подробно описано само убийство и чудеса убитого. Олаус Петри даже указывает год этого события: «В год от Рождества Христова тысяча сто пятьдесят первый епископ Хенрик был убит»².

Любопытно, что данный «крестовый поход» был предпринят именно в районы Центральной Финляндии (область Сатакунта), которые к тому моменту уже были в значительной мере христианизированы, да и само имя

принадлежащих к Санкт-Петербургской епархии. СПб.: Типография Я.Трея, 1856. С. 17.

1 *Сухонен Мерви*. Чужие с востока... Новгородская I летопись и археологические раскопки как источники по истории XIV в. Финляндии. Новгород и Новгородская земля. // Новгород и Новгородская земля История и археология: [сборник] / Новгород. гос. объедин. музей-заповедник, Центр по орг. и обеспечению археол. исслед. Новгорода. — Великий Новгород: Б/и, 1989. Вып. 20: (Материалы научной конференции), Новгород, 24–26 января 2006 [г.] / [Сост. Е.А. Рыбина; отв. ред. В.Л. Янин]. 2006. С. 179.

2 *Петри О.* Шведская хроника. (En swensk croneka) / Ответственный редактор А.А. Сванидзе. М.: Наука, 2012. С. 47.

убийцы епископа Генриха — Лалли, то есть Лаврентий, свидетельствует о том же. Вполне допустимо, что истинной причиной убийства епископа было недовольство недавно обращенных финнов чрезмерной настойчивостью, с которой Генрих принуждал местное население выполнять повинности в пользу Католической церкви. С другой стороны, высказывалось предположение, что христианизированные финны могли даже выступить в качестве союзников шведов против финских племен, еще пребывавших в язычестве.

Сама легенда о миссии короля Эрика и епископа Генриха имеет весьма значимую политическую подоплеку — обосновать власть Швеции на Финляндию. Известно, что она была написана не ранее XIII века, предполагается, что место ее написания — шведское аббатство Вадстена¹. Для нас весьма интересно, что культ Генриха как католического святого и «апостола Финляндии» начинает развиваться только с середины 90-х гг. XIII в., что было обусловлено началом серии военных конфликтов шведов и новгородцев. Об этом свидетельствует появление только лишь в 1299 г. изображения Генриха на печати епископов Або, а в письме 1298 г. архиепископу Упсалы Нильсу Алессону капитул Абовского собора излагает рассказ о миссии Генриха среди финнов, где они вместе с королем Эриком представляются как мученики и покровители в борьбе с карелами, то есть союзниками Великого Новгорода. До этого покровителем Финляндии была одна Пресвятая Богородица (об этом говорится в послании папы Николая IV от 1292 г. капитулу собора Або), и лишь в 1320 г. Генрих упоминается как второй покровитель Финляндии, а в 1391 г. папа Бонифаций IX в своем послании упоминает его как святого.

О ложности легендарного похода и миссии епископа Генриха можно привести следующие доказательства:

¹ *Heikkilä Tuomas* Pyhän Henrikin legenda. SKS 2006. S. 463.

Согласно поэме «*Legenda sancti Henrici*», Генрих вырос в «Капустной земле» (Kaalimaa)¹, что озадачивало финских историков на протяжении веков. Возможно, здесь была просто ошибка автора, плохо знакомого с финским языком. Под «Капустной землей» надо было понимать Kaland («рыбная земля»), прибрежную зону в Северной Финляндии (область Сатакунта). Прибрежные районы современной Финляндии были освоены еще шведскими викингками в начале IX в., следовательно, вполне вероятно, что христианство здесь появилось еще до Эрикавого похода. Было ли это восточное христианство, принесенное торговцами из Новгородских земель, утверждать сложно, но как один из вариантов он не лишен правдоподобности. Главное то, что в описании похода короля Эрика упоминается какой-то брат Генрих, который мог быть одним из обращенных жителей Сатакунты, впоследствии автором интерпретированный как епископ Упсальский.

По легенде, мощи Генриха были перенесены в собор Турку уже в 1154 году, что, безусловно, было ложным, так как собор был построен только в 1290 г. Нет также никаких исторических источников, которые бы подтверждали существование епископа по имени Генрих в Финляндии. Первое упоминание о епископе Финляндии встречается лишь в 1234 г., имя его Томас. О плодах миссии среди финнов мы узнаем из буллы папы Александра III, адресованной Упсальскому архиепископу Стефану в 1172 г. Папа сообщает о своей осведомленности о лживости новообращенных финнов, которые, видя опасность для своей жизни и благосостояния, притворно принимают крещение, а затем по удалении войск неприятеля отрекаются от новой веры. Христианам же папа предписывал остерегаться

¹ *Heikkilä Tuomas* Pyhän Henrikin legenda. SKS, 2006. S. 463:

«Kasvoi ennen kaksi lasta,
toinen kasvoi kaalimaassa,
toinen Ruotsissa yleni».

подобного обмана и в случае нужды не давать никому из новообращенных помощи и защиты до тех пор, пока они не отдадут что-либо в залог¹. Но никакого упоминания о наличии епископа в Финляндии нет.

Впервые о епископе, носящем титул «Финляндский», мы узнаем из письма Лундского архиепископа Андерса Сунессона (1201–1222) папе Иннокентию III в 1209 году. По словам архиепископа, епископ вновь созданной епархии в Финляндии скончался, по-видимому, от естественных причин, и кафедра остается вакантной. Андерс Сунессон жалуется папе, что трудно было поручить данную кафедру человеку, не имеющему опыта жизни в Финляндии. Архиепископ Лундский здесь выступает как имеющий власть над церковной жизнью Финляндии, якобы подчиняющейся архиепископу Упсальскому, по причине изгнания последнего из Швеции и временном нахождении в Дании. С другой стороны, это разбивает сложившуюся теорию о контроле над христианскими общинами на территории Финляндии исключительно лишь со стороны Швеции. Только в 1216 г. папа Иннокентий III дает шведскому королю Эрику X Кнутссону (1208 — 10 апреля 1216 г.) право назначать епископов в захваченных землях Финляндии и Прибалтики. Епископы Родольфус, первый реальный епископ Финляндии, и его преемник Фолгиниус (Folquinus) были явными креатурами Дании². В качестве дополнительного доказательства датского влияния на Финляндию XI — нач. XIII вв. может служить система церковного налогообложения, аналогичная датской, но не шведской. В соответствии с датскими летописями, датчане предприняли ряд экспедиций в южные районы Финляндии

1 *Чистович И.А.* История православной церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к Санкт-Петербургской епархии. СПб.: Типография Я.Трея, 1856. С. 19.

2 *Heikkilä Tuomas* Pyhän Henrikin legenda. SKS 2006. S. 463.

в 1191, 1202 и 1210 гг., что подтверждает сильное присутствие датского влияния в этих землях.

Современная историография рассматривает историю христианизации Финляндии по-другому, в ней важность похода Эрика IX опровергается полностью. Так, И.В. Макаров, считает, что христианская миссия среди финнов началась задолго до похода Эрика IX, а сам поход имел своей целью лишь упрочение власти шведов в Юго-Западной Финляндии, а не крещение язычников¹.

Этому мы находим подтверждение и у Микаэля Агриколы, который считал, что население Уусимаа и побережье Похьянмаа (Южной и Западной Финляндии) было христианизировано еще первыми поселенцами из Швеции или с Готланда: «Когда же безбожные язычники-финны, обитавшие во внутренних районах, попытались по своему обычаю причинить вред островным жителям, те на кораблях и лодках бежали в Швецию, прося защиты и помощи у родственников и приятелей. По этой причине они сделались христианами задолго до того, как были обращены жители Финляндии»². Исходя из изложенного, роль похода короля Эрика IX приобретает черты не миссионерской экспедиции, но просто колониального расширения Шведского королевства.

Стоит помнить, что еще в начале IX века шведские викинги стали на южном берегу Финляндии создавать свои опорные торговые пункты. Снорри Стурлусон в «Круге Земном» упоминает, что Эйрик, конунг Упсалы, сын Эмунда каждое лето предпринимал поход из своей страны и ходил в различные

1 См. Макаров И.В. Очерки истории Реформации в Финляндии (1520–1620 гг.). URL: http://krotov.info/acts/04/makary_vel/arov_01.html (дата обращения: 11.12.2015).

2 Макаров И.В. Очерки истории Реформации в Финляндии (1520–1620 гг.). URL: http://krotov.info/acts/04/makary_vel/arov_01.html (дата обращения: 11.12.2015).

страны, и покорил среди многих восточных земель, в том числе и Финнланд¹. С этих пор в финское общество начал внедряться шведский элемент. Однако в отношении взаимной языковой ассимиляции и обычаев понимать в то время было трудно из-за отсутствия общности территории проживания, поскольку шведы оседали на побережье, а финские племена жили в лесах. По окончании эпохи викингов между государственными образованиями на Балтийском море начинается соревнование в колонизации финских земель, население которых пребывало в язычестве. Одновременно это было эпохой христианизации как в пользу Католической, так и Православной Церквей. Но стоит признать, что миссия западного христианства была более интенсивной и напористой.

Нам практически ничего неизвестно о православных миссионерах, несущих Веру Христову финским племенам, но о западных просветителях материала достаточно много. После смерти епископа Генриха Упсальского в 1156 г., по мнению современных финских и датских историков, территория Финляндия в церковном отношении подчиняется Дании, два епископа Родольфус и Фолгиниус получают посвящение не в Упсале, а в Лунде². С 1221 по 1536 территория Церкви Финляндии находилась в ведении епископов Римо-Католической Церкви, носивших титул — «episcopus Finlandiae», непосредственно подчинявшихся архиепископу Упсальскому и в значительной степени зависящих от шведских королей. Первым достоверно известным католическим епископом с титулом «episcopus Finlandiae» был англичанин Томас (1234–1245), последним — Мартин Шютте (1528–1550), при котором «рухнула власть папы над Финляндией, частные и домашние мессы были упразднены, из употребления вышла освященная

1 *Снорри Стурлусон*. Круг Земной. М.: Наука, 1980. С. 219.

2 *Heikkilä Tuomas* Pyhän Henrikin legenda. SKS, 2006. S. 463.

вода, прекратили освящать пепел и вербные ветки, в церковное пение были внесены изменения и исправления»¹.

Первоначально епископская резиденция находилась до 1229 г. в Рендамеки, по Чистовичу², а по Макарову, в Ноусиайнен, месте захоронения Генриха Упсальского. В 30-е годы XIII в. она была перенесена в замок Куусисто, несколько южнее от прежнего места, где со временем вырос город Турку (шв. Або), вскоре приобретший статус административного и торгового центра зависимой от шведов финской территории и давший титул католическим епископам Финляндии. В Або находился кафедральный епископский собор, посвященный Рождеству Пресвятой Богородицы (сейчас это кафедральный собор лютеранской архиепархии Турку).

Стоит указать, что епархия Або была самым богатым диоцезом Шведского королевства, имеющим и многообразие местных особенностей и традиций. Управление епископством сосредоточивалось в соборном капитуле, созданном в 1276 г., он же избирал епископа, но состав капитула утверждался либо в Риме, либо в Упсале. Делами приходов ведали местные священники. Во главе каждого прихода (фин. *pitäjä*, шв. *socken*) стоял его настоятель, которому помогал приходской совет. Все духовенство освобождалось от любых податей и существовало за счет разнообразных, значительных, специальных доходов и на средства благотворительности. На новую епархию распространилось постановление короля Магнуса Ладулоса 1281 г., освободившее духовенство Шведского королевства от налогов, признавшее за церковью право самостоятельно назначать своих епископов

1 *Агрикола Микаэль*. Жизнеописание Мартина (Мартти) Шютте // URL: www.scribd.com/block_big.html (дата обращения: 05.12.2011).

2 *Чистович И.А.* История православной церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к Санкт-Петербургской епархии. СПб.: Типография Я.Трея, 1856. С. 17.

и предоставившее ей собственную судебную юрисдикцию (судить духовных лиц могли только духовные лица). В итоге духовенство наряду с дворянством сделалось «свободным сословием» (фин. *raissi* < шв. *fralse*).

В 1291 г. произошло знаменательное событие: впервые епископом был избран Магнус (Мауну) I, финн по происхождению, представитель местного знатного рода Таваст. При нем в 1300 г. произошло освящение кафедрального собора в Турку, куда вскоре из Ноусиайнен были перенесены мощи св. Генриха, объявленного покровителем Финляндии. Еще в 1240-е гг. на территории Финляндии появились первые монахи: это были доминиканцы, пришедшие с епископом Томасом. В 1249 г. в Турку ими был основан первый на финской земле католический монастырь св. Олава.

Школьное обучение так же сосредоточивалось в руках духовенства. Древнейшей школой в Финляндии была кафедральная школа в Або, основанная в 1355 г., кроме того, имелись городские школы в Выборге, Рауме и Порвоо. По мнению до-революционного исследователя истории Финляндии М.М. Бородкина, «заметного нравственного влияния духовенство оказывать не могло вследствие низкого уровня его образованности, особенно среди приходских патеров, и вследствие несоблюдения ими предписанного полного безбрачия (целибата). Истины христианского учения постоянно мешались с остатками язычества в обрядах, песнях и празднествах»¹.

С XIII в. начинается открытое противостояние западной и восточной миссий распространения христианства на территории современной Финляндии. Новгородское влияние приобретает характер кратковременных набегов. Западными источниками они обычно рассматриваются как походы

¹ *Бородкин М. М.* Краткая история Финляндии. Часть 1. Период шведского владычества — СПб.: Государственная Типография, 1910. С. 319.

мщения шведским колонистам, облагающим коренное финское и саамское население принудительными налогами, или просто реакцией на грабительские походы, совершаемые «крестоносцами» в богатые пушниной области или поселенческие центры¹. Такой угол зрения все же достаточно узок. О других многосторонних контактах, к примеру, могут говорить находки в Средней Швеции керамического материала, принадлежащего славянской культуре, что указывает, возможно, на мирное сосуществование и торговлю. Но стоит согласиться, что к этому времени новгородская колонизация Финляндии прекращается полностью, а следовательно, и распространение Православия начинает ослабевать.

В «Хронике Эрика», сочинении XIII в., посвященном правлению короля Эрика Эриксона (1216–1250) красочно описан второй крестовый поход этого хромого и шепелявого правителя против тавастов (хяме, ямь, емь), одного из финских племен, населявших Центральную и Юго-Западную Финляндию. Основная причина похода — просвещение и крещение язычников — слабо отображена в «Хронике», преимущественно указывается покорение новых земель и строительство крепости Тавастаборг (сегодня Хяменлинна), что послужило началом шведской колонизации финских земель. Некоторые исследователи полагают, что тавасты даже заключили союзный

¹ *Сухонен Мерви*. Чужие с востока... Новгородская I летопись и археологические раскопки как источники по истории XIV в. Финляндии. Новгород и Новгородская земля // Новгород и Новгородская земля. История и археология: [сборник]/ Новгород. гос. объедин. музей-заповедник, Центр по орг. и обеспечению археол. исслед. Новгорода. Великий Новгород: Б/и, 1989. Вып. 20: (Материалы научной конференции), Новгород, 24–26 января 2006 [г.] / [Сост. Е.А. Рыбина; отв. ред. В.А. Янин]. 2006. С. 179–198. — На рус. яз.

договор с Новгородом, что не могло не беспокоить шведов, и вдобавок сожгли христианский храм¹. Итог миссии был таков:

«Тем, кто решился оружие сложить,
истинной вере смиренно служить,
свеи вернули имущество, скот.

Главное, что сохранили, — живот.

Если язычник мечу не сдавался,
тут же он с жизнью своей расставался²».

Точное время данного похода в Хяме и место нахождения замка ярла Биргера — крепости Тавастаборг являются наиболее дискуссионными вопросами средневековой истории Финляндии. В настоящее время называются две даты — 1230-е гг. или 1248–1249 гг.³ Отношения к Православию среди коренного финского народа было весьма неоднозначным, но как констатация факта о начале новой эпохи для Финляндии — эпохи шведского господства, автор «Хроники Эрика» пишет:

«Эту страну, что Эрик крестил,
думаю я, русский князь упустил»⁴.

1 *Мейнандер Х.* История Финляндии /Пер. с швед. Зинаида Линден. М.: Весь Мир, 2008. С. 9. — (Национальная история).

2 Хроника Эрика /Под ред. А. А. Сванидзе; перевод со старшведского А. Ю. Желтухина. 2-е изд. М., 1999. С. 126.

3 *Сухонен Мерви.* Чужие с востока... Новгородская I летопись и археологические раскопки как источники по истории XIV в. Финляндии. Новгород и Новгородская земля. // Новгород и Новгородская земля. История и археология: [сборник]/ Новгород. гос. объедин. музей-заповедник, Центр по орг. и обеспечению археол. исслед. Новгорода. Великий Новгород: Б/и, 1989. Вып. 20: (Материалы научной конференции), Новгород, 24–26 января 2006 [г.]/ [Сост. Е.А. Рыбина; отв. ред. В.Л. Янин]. 2006. С. 179–198. — На рус. яз.

4 Хроника Эрика /Под ред. А. А. Сванидзе; перевод со старшведского А. Ю. Желтухина. 2-е изд. М., 1999. С. 127.

С этого времени происходят серьезные изменения в отношениях соседей. С одной стороны, нам известны браки между представителями шведской, норвежской и русской знати, с другой стороны — взаимная пренебрежительность и отторжение религиозных традиций имели место уже с первых десятилетий XII в. Так, описываемое в той же «Хронике Эрика» основание Стокгольма сопровождается описанием разрушения прежней шведской столицы Сигтуны корельскими войсками, постоянными союзниками Новгорода. Нападающие получают наименование *ragani* — «темные язычники»¹, которые убивают в Альмарстеке архиепископа Упсальского Йона и вывозят среди награбленного знаменитые ворота, находящиеся и сейчас в соборе св. Софии в Новгороде. *Ragani* — язычники — это название в то время могло применяться и к православным. В шведской историографии нет единого мнения о том, кто же разрушил Сигтуну: «По Хронике Эрика, народом, напавшим на Сигтуну, были карелы; по Хронике Эрика, Олая — карелы и русские; по словам писателей XVI в. Олава Петри и Лаврентия Петри, — эсты², по словам Иоанна Магнуса (тоже XVI в.), — эсты или финны. Писатели XVII в. еще более разноречивы: Лощений приписывает нападение на Сигтуну эстам, карелам и русским, Мессений (описывающий это событие в двух сочинениях, входящих в состав его многотомной работы “*Scandia illustrata*”), упоминает в одном случае эстов, в другом — курляндцев. Асханеус и Оксеншерна приписывают нападение на Сигтуну русским, и т. д.»³

1 Там же. С. 126.

2 *Петри О.* Шведская хроника. (*En swensk croneka*). / Ответственный редактор А.А. Сванидзе. М.: Наука, 2012. С. 49.

3 *Шаскольский И.П.* Сигтунский поход 1187 г. // Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII–XIII вв. Л.: Наука, 1978. С. 42.

В русских летописях поход на Ситгуну нигде не отображен, а лишь в XVI—XVII веках шведами было зафиксировано предание об увозе русскими в 1187 г. из Сигтуны ворот, установленных впоследствии в Софийском соборе. По мнению И.П. Шаскольского, наибольшее доверие вызывает «Хроника Эрика», называющая нападавших карелами. Ее автор, видимо, не имел доказательств, что в походе участвовали непосредственно русские, но считал, что сам поход организован ими. В последующие века карелы перестали восприниматься шведами как опасный противник, способный совершить подобный поход, и другие средневековые историки стали все более выделять роль русских. Даже в некоторых позднейших списках Хроники Эрика вместо карел указаны русские, несмотря на нарушение при этом стихотворного размера. Молчание новгородских летописей, по его мнению, объясняется тем, что поход не являлся официальным мероприятием Новгородской республики¹.

Но ответная реакция шведских королей — реакция распространителей католической веры. Она выразилась в строительстве крепостей и более активном продвижении на восток, то есть в финские земли, что вызвало отпор новгородцев. Из наиболее заслуживающих внимания военных конфликтов той поры служит поход новгородцев в 1191 г. в Ямскую землю (обл. Хяме, Тавастланд, Центр. Финляндия). В ходе этого похода были разорены и уничтожены все шведские поселения и сожжен город на месте будущего Або. Впоследствии походы новгородцев имели место на протяжении всего XIII в.

Восстановлением шведской колонии занялся 4-й после Генриха епископ Финляндии Томас (управлял епархией до 1245 г.). Известно, что он был монахом доминиканского

¹ Там же.

монастыря в Висбю на о. Готланде. При нем был отстроен сожженный город Або, с возникновением которого епископы Финляндии начинают называться епископами Або или Абовскими. При епископе Томасе началось организационное укрепление новой епархии, в частности, церковь впервые получила земельные владения. Епископ Абовский «жил как феодал, окруженный многочисленной прислугой и охраняемый вооруженной конной стражей. Он подчинялся архиепископу Упсальскому и обязан был участвовать в съездах духовенства, происходивших в Швеции»¹. Подобное укрепление власти духовенства, конечно, не могло осуществиться без вмешательства Рима. Папа Гонорий III 13 июня 1221 г. выдал епископам Або привилегию запрета под страхом наказания всенародным покаянием ввозить жизненные припасы «варварам, которые старались об истреблении нового населения, и церковь, пришедшую снова к познанию истины, подвергли толиким смятениям и удручениям»². Возможно, немецкие и готландские купцы, как никто другой заинтересованные в торговле в данном регионе, и побудили Новгородское княжество к очередному походу в Финляндию. Лаврентиевская летопись говорит, что в 1227 г. князь Ярослав Всеволодович «ходил за море в Ямскую землю, повоевал всю и привел множество пленных»³.

Поход князя Ярослава связывается в отечественной исторической науке с крещением одного из племен тогдашней Финляндии — корелы (карелов, карьялы), который произошел,

1 *Бородкин М.М.* История Финляндии. Время Петра Великого. СПб.: Государственная Типография, 1910. С. 22.

2 *Чистович И.А.* История православной церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к Санкт-Петербургской епархии. СПб.: Типография Я.Трея, 1856. С. 20.

3 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: ЯРК. 2000. С. 42.

согласно Лаврентиевской летописи, в 1227 г¹. Военный союз карелов и новгородцев был достаточно давним, известны совместные походы 1142, 1143, 1149, 1178, 1188, 1191, 1227 гг., но мы ничего не знаем о православной миссии среди карелов. Есть версия, что миссия происходила неспешно и без какой-либо системы — в основном через военно-торговые отношения. Но нам ничего неизвестно о какой-либо православной церковно-административной системе на территории проживания корелы, а напомним, что из скандинавских источников, корела в XIII в. проживала даже на финском побережье Ботнического залива.

В 1228 г. был ответный поход шведов в Олонецкие приделы, окончившийся их разгромом при отступлении под Ижорой. По мнению И.А. Чистовича, инициатором военной агрессии со стороны Швеции был епископ Томас, который ввиду их неудачи обратился с просьбой в Рим о даровании новых привилегий его епархии, столь страдающей от неприятелей. В течение трех недель папа Григорий IX посылает пять покровительственных булл: в одну из них он берет под свое покровительство епископа, духовенство и финляндский народ; во второй — утверждает за епархией Финляндии места, прежде посвященные идолам; в третьей — позволяет перенести резиденцию в Або; в четвертой и пятой — приказывает епископу Линчепинга, аббату Готландскому, епископу Любека, епископу Ливонии, пробсту Риги и аббату Динамюндскому под страхом церковного наказания запретить торговлю с восточными землями, то есть с русскими княжествами, до тех пор, пока они не перестанут гнать новообращенных².

1 Полное собрание русских летописей. Том первый. Лаврентьевская летопись, 2-е издание. М.: Языки славянской культуры, 2011. С. 450.

2 Чистович И.А. История православной церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к Санкт-Петербургской епархии. СПб.: Типография Я.Трея, 1856. С. 21.

Последние две буллы не были услышаны, что привело к их повторению в 1230 г., а 24 ноября 1232 г. Ливонскому ордену было предписано защищать от русских шведские колонии в Финляндии.

В 30-е годы XIII в. в Швеции происходит междоусобная борьба между королем Эриком XI Косноязычным и Кнудом Хольмгерссоном Длинным, вылившаяся и в разграбление церковного имущества. После кровавого подавления королем Эриком восстания для успокоения и очищения совести шведов папа Григорий IX пишет 9 декабря 1237 г. архиепископу Упсальскому Ярлеру следующее послание: «На вероломных Тавастцев, которые, при помощи соседних врагов христианской веры, отпали и совершенно разорили новое насаждение, также жестоко поступили с правоверными и священниками, надлежит идти войной»¹, а участникам похода обещалось «отпущение грехов и иные выгоды, как будто шли они в Обетованную Землю»². Под «соседними врагами христианской веры» понимались и карелы, и языческие финно-угорские племена, и русские. Хотя папа писал о войне с хяме-тавастами, но шведы решили воевать только с русскими. Два года длилась подготовка к походу, к шведам присоединились норвежцы, и 1240 г. произошла кульминация данной войны — Невская битва. Во главе шведов стоял зять короля Эрика — Биргер и сам епископ Томас, который, впрочем, уцелел и благополучно вернулся в Або, а в 1245 г. ушел на покой, вернувшись в свой родной доминиканский монастырь в Висбю на о. Готланд. Возможно, это было связано с тем, что в эти годы папский престол окончательно решил, что христианизированные финские земли должны находиться в шведском подчинении, и Томас был не очень подходящей для этого фигурой.

¹ Там же. С. 23.

² Там же.

Таким образом, можно констатировать, что к 1260-м гг. вся Юго-Западная Финляндия, а также побережье Ботнического залива были окончательно включены в состав Шведского государства и тем самым вошли в сферу влияния Западной Церкви и культуры. В 1259 г. в источниках вместо титула «епископ Финляндии» впервые зафиксировано наименование «епископ Або (Турку)» — *episcopus Aboensis*, которым с тех пор стали обозначать первоиерарха Финляндской церкви; оно сохранилось и с началом Реформации.

Деятельность епископа Томаса так или иначе привела к усилению шведского влияния в Финляндии. Для Швеции здесь была тройная польза: с одной стороны, это было присоединение новых земель, с другой — улучшение отношений с Римским престолом за счет обращения язычников, с третьей же — использование новообращенных финнов в борьбе с русскими. В 1249 г. Биргер Магнуссон осуществил наконец-то военный поход против Тавастов, во время которого все местное население Центральной Финляндии или было крещено, или уничтожено. Подобные методы христианизации еще в XVI в. оправдывались исследователями. «Конечно, человек может лишь сердцем по-настоящему обратиться в христианство, и к этому нельзя принудить мечом. Но все же государи имеют право принуждать упорствующих, чтобы те дозволяли проповедовать Слово Божие. Тогда люди, услышав ту проповедь, смогут стать добрыми христианами»¹, — писал один из отцов шведской Реформации Олаус Петри. Став впоследствии королем Швеции, Биргер с согласия папы Александра IV разделил свои владения между четырьмя сыновьями, младшему из которых Бенедикту была отдана с титулом герцогства в управление Финляндия.

¹ *Петри О.* Шведская хроника. (*En swensk croneka*) / Ответственный редактор А.А. Сванидзе. М.: Наука, 2012. С. 53.

Завершение шведской экспансии на земле Финляндии приходится на конец XIII — начало XIV вв.: этот период истории назвали «битвой за Карелию». Шведский полководец Торгильс Кнутсон вместе с епископом Вестероса Петером (1284–1299) проводит ряд военных походов вглубь современной Карелии, захватывает погосты Яскис, Эурепя, Саволакс. В результате мощного сопротивления со стороны местных племен и новгородцев Торгильс основывает Выборг как пограничную крепость католических земель. Агрикола в Предисловии к Новому Завету описывает это так: «В год 1248-й другой король, Эрик, по прозвищу Леспэ, направил в Финляндию крупное войско под командованием своего зятя Биргера Ярла, который одержал победу над Хяме. И не оставлял он их в покое до тех пор, пока они не согласились принять крещение и сделаться христианами... Далее, в 1293 г. от Рождества Христова господин Торгильс, маршал Швеции, с немалым войском двинулся в землю карел, ибо последние много вреда причиняли Хяме и Финляндии, в особенности же христианам. Карелы были покорены шведами, которые вслед за тем выстроили Выборгский замок и город для отпора карелам и русским. Вот таким образом карелы сделались христианами, обратившись в веру Христову»¹. Подобное можно узнать и из «Шведской хроники» Олауса Петри: «В год от Рождества Христова тысяча двести девяносто третий марск герр Торгильс, что правил страной, собрал большое войско и послал в Карелию, поскольку карелы постоянно чинили ущерб Тавастланду и Финляндии. Теперь же шведы одолели и подчинили себе карел и основали Выборг, чтобы усмирять карел и русских; руководили этой деятельно-

¹ Макаров И.В. Очерки истории Реформации в Финляндии (1520–1620 гг.). URL: http://krotov.info/acts/04/makary_vel/arov_01.html (дата обращения: 11.12.2015).

стью прежде всего марск Торгильс и вестеросский епископ Педер; и тогда карелы обратились в веру Христову»¹.

Версии епископа Агриколы и Олауса Петри о крещении карел можно противопоставить Лаврентьевскую летопись, где за 1227 г. (6035 от сотворения мира) говорится, что «Князь Ярослав Всеволодович послав крестити множество корел — мало не вся люди»². Данное свидетельство показывает противоположность мнений западных и восточных источников по истории Православия в Финляндии. До сих пор эта двойственность имеет место в церковно-исторической науке, что в сравнении с католической миссией оттесняет историческую данность православной проповеди на второстепенный план.

В «Хронике Эрика» упоминается интересный факт, что «по соседству там русские жили, но неприятностей не приносили»³. Из этого можно судить, что экспансия шведов была направлена преимущественно против финнов-язычников, а не против православных. Но в том же источнике говорится о первых военных конфликтах и с русскими. Полководцем Сигурдом Локке и двумястами шведами был захвачен русский город Корела (Кексгольм), и была попытка построить на его месте крепость, но быстро подошедшие силы новгородцев отбили город и почти полностью уничтожили шведский отряд: «В лето 6803. Поставиша Свевя с воеводою своим Сигом город в Кореле; новгородци же, шедши, город розгребоша,

1 *Петри О.* Шведская хроника. (En swensk croneka) / Ответственный редактор А.А. Сванидзе. М.: Наука, 2012. С. 70.

2 Полное собрание русских летописей. Том первый. Лаврентьевская летопись, 2-е изд. М.: Языки славянской культуры, 2011. С. 450.

3 Хроника Эрика / Под ред. А. А. Сванидзе; перевод со старошведского А. Ю. Желтухина. 2-е изд. М., 1999. С. 129.

а Сига убиша, не пустиша ни мужа»¹. В ознаменование этой победы в 1296 г. в Новгороде была заложена надвратная церковь Воскресения Христова: «В лето 6804. Постави архиепископ Новгородский Климент (церковь) каменну Воскресение Христово, на градных каменных воротех, по сему завету, что Бог пособил Немец Новгородцам побить и город Корелу разграбить»².

«Хроника Эрика» описывает эти события следующим образом: «Русские ставили в крепости мудрых людей, чтоб христиан рядом не было с ней»³. Торгильс Кнутссон, несмотря ни на что, продолжил экспансию западного христианства в восточные земли. Им был предпринят поход на Неву в Ингерманландию, где была построена крепость Ландскруна и одержана победа над русским войском. Но эта крепость вскоре была также отвоевана русскими. К тому же в 1318 г. новгородцы разграбили всю Финляндию, дошли до Або и сожгли его, включая и недавно построенный собор, и епископский замок Куусисто⁴. Епископский замок Куусисто находится на острове примерно в 12 км от Турку на запад. На протяжении всего Средневековья

1 «История православия в северо-западном Приладожье». URL: <http://www.kirjazh.spb.ru/pravos.htm> (дата обращения: 01.12.2015).

2 История православия в северо-западном Приладожье». URL: <http://www.kirjazh.spb.ru/pravos.htm> (дата обращения: 01.12.2015).

3 Хроника Эрика /Под ред. А. А. Сванидзе; перевод со старошведского А. Ю. Желтухина. 2-е изд. М., 1999. С. 127.

4 *Сухонен Мерви*. Чужие с востока... Новгородская I летопись и археологические раскопки как источники по истории XIV в. Финляндии. Новгород и Новгородская земля // Новгород и Новгородская земля. История и археология: [сборник] / Новгород. гос. объедин. музей-заповедник, Центр по орг. и обеспечению археол. исслед. Новгорода. Великий Новгород: Б/и, 1989. Вып. 20: (Материалы научной конференции), Новгород, 24–26 января 2006 [г.] / [Сост. Е.А. Рыбина; отв. ред. В.Л. Янин]. 2006. С. 179–198. — На рус. яз.

замок являлся политически значимым, поскольку вся территория Финляндии и Выборгская Карелия были одной католической епархией. Куусисто был загородной резиденцией епископа Турку и запасным хранилищем, в котором собирались также и сборы с местных налоговых церковных владений. Первое сообщение о Куусисто датируется 1295 г., его археологические раскопки подтвердили пожар 1318 г.¹

Итогом «войны за Карелию» стал Ореховецкий мирный договор 1323 г., он был первым соглашением о «вечном мире» Руси с соседней страной. Новгородский князь Юрий передал Швеции три западно-карельских погоста: «...и да князь великий Юрги со всем Новымъгородом по любви три погосты: Севилакшу, Яскы, Агребу, Корельскыи погосты»². В тексте договора идет перечень основных пограничных пунктов на устанавливаемой договором государственной границе Новгородского государства и Швеции, необходимо подчеркнуть, что тем самым впервые устанавливалась определенно фиксируемая государственная граница Новгородского государства (и тем самым русских земель, всей Руси) со Шведским королевством. Новгород также добился сохранения имущественных прав своих подданных на земли и промысловые угодья на завоеванной шведами территории, запрещения покупки шведами новых земель в новгородской части Карелии, строительство новых крепостей. Торговые интересы были тоже учтены: предполагался свободный проезд по воде и суше с запада через Финский залив и Неву в Новгород и предоставление «чистого пути» новгородцам из устья Невы в море: «Гости гостити бес пакости изъ всей Немьцыной земле: из Любка, из Готского берега и Свойской

¹ Там же.

² *Шаскольский И. П.* Борьба Руси за сохранение выхода к Балтийскому морю в XIV в. М.: Наука, 1987. С. 59.

земле по Неве в Новгородъ горою и водою; а свеямъ всемъ из Выбора города гости не переимати; также и нашему гостю чистъ путь за море»¹. Оговаривалась также и взаимная выдача перебежчиков. Религиозный вопрос Ореховецким договором не оговаривался, что может дать повод к предположению о мирном решении данного вопроса без юридического оформления.

С подписанием Ореховецкого мира между обоими государствами возникла политическая граница, которая одновременно стала демаркационной линией, разделившей западные и восточные церковные общины. Таким образом, большая часть нынешней Финляндии подпала под шведское и римско-католическое владычество. Присоединение Финляндии к Западной Церкви повлекло за собой не только унификацию форм управления страной и ее духовной культуры в соответствии с характерными особенностями других регионов Европы, подчинявшихся папе Римскому. Тем самым финская культура медленно, но верно подвергалась ассимиляции со стороны общеевропейской католической культуры. Новые способы управления и церковное искусство отражали целый ряд духовных ценностей, которые в последующие века стали формировать у финского народа мироощущение и взгляды на жизнь — прежде всего в форме позднейшего лютеранства².

Во второй четверти XIV в. русско-шведские отношения принимают мирный характер, что способствует укреплению православной церковно-административной системы в Карелии и Юго-Восточной Финляндии. С этим периодом связано появление в пограничных землях православных монастырей.

¹ Там же. С. 58.

² *Мейнандер Х.* История Финляндии / Пер. с швед. Зинаида Линден. М.: Весь Мир, 2008. С. 10. — (Национальная история).

«Православные монастыри Карелии, сливаясь с природой, являлись сосредоточением аскетизма и созерцательности, центрами тихой миссионерской работы, в которых физический труд был частью образа жизни»¹ — таково общераспространенное мнение современных отечественных исследователей об этих северных обителях. В отличие от католических монастырей Финляндии, а их было совсем немного (доминиканские монастыри св. Олава в Турку и Выборге, францисканские в Раума, Выборге и на о. Шекар (Kökar) (Аландские о-ва), бригиттский в Наантали), о православных монастырях известно очень мало. Большинство письменных источников уничтожалось во время набегов северных соседей. Так, например, до сих пор нет единой версии об основании самого крупного монастыря Карелии — Спасо-Преображенского Валаамского. Об основании Валаамского монастыря мы узнаем из ряда источников:

1. «Жизнеописание Авраамия Ростовского», редакция начала XVI в. В нем говорится о посещении прп. Авраамием Ростовским Валаама не позже XII в. Прп. Авраамий застал там деревянную обитель.

2. «Валаамская беседа», издание второй половины XVI в. Сохранилось около 50 копий. В ней сказано, что мощи прпп. Сергия и Германа были возвращены из Новгорода на Валаам и произошла их канонизация при архиепископе Иоанне I в 1160–1180 гг.

3. «Уваровская хроника» («Летописец по Софийскому списку»), издание начала XVII в. Указывает дату перенесения мощей свв. прпп. Сергия и Германа в 1163 г.

4. «Рассказ об основании Усть-Шехонского монастыря», издание начала XVII в. Говорится об основании монастыря в 1251 г. выходцем из Валаамского монастыря Геннадием.

¹ Чистович И.А. История православной церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к Санкт-Петербургской епархии. СПб.: Типография Я.Трея, 1856. С. 33.

5. «Краткая хроника» летописца Арсения начала XVII в. Говорится о прибытии прп. Сергия на Валаам в 1329 г.

6. «Краткое сказание». Говорит об основании Валаамского монастыря в конце XIV в.

Сейчас большинство историков согласны признать датой основания монастыря вторую четверть XIV в., то есть после Ореховецкого договора.

Из стен Валаамского монастыря вышло множество проповедников, распространявших христианство в самых глухих уголках Русского Севера. В XIV в. валаамский инок прп. Корнилий основал Палеостровский монастырь на берегу Онежского озера. В 1397 г. валаамский инок прп. Арсений основал Коневецкий монастырь. В 1429 г. прп. Савватий основал Соловецкий монастырь. В 1487 г. прп. Александр Свирский основал обитель в Присвирье. В 1793 г. из стен монастыря отправился с проповедью на далекие Алеутские острова прп. Герман Аляскинский.

Наряду с Валаамским монастырем на Ладоге во второй половине XIV в. возникают на о. Коневец Коневский монастырь, а в конце XV в. на о. Хийнясенмаа (Сенной остров) Троицкий Сенной монастырь.

В «Челобитной иноков царю Ивану Васильевичу» Сенная обитель наряду с Валаамом и Коневцом, приводится в качестве примера строгого и неотступного соблюдения общежительного устава¹. Эти же три монастыря упомянуты и в «Пермском дорожнике» второй половины XVI столетия: «Нево озеро велико, 300 верст поперек и на поддину; а на нем стоят три

¹ *Гуляев А.А., Дмитриев А.П.* Троицкий Сенной монастырь XV–XVII вв. — младший собрат Валаама и Коневца «Вуокса». Приозерский краеведческий альманах. Приозерск, 2000, С. 50.

монастыри: Валаам, да Кловенець, а промежи ими 70 верст, а третьи монастырь Синное словет»¹.

Наиболее важным последствием Ореховецкого мира для распространения Православия на территории Финляндии стала миграция карельского, то есть православного населения, вглубь России (в северные уезды Твери). Вот что пишет о переселении карел на Тверскую землю исследователь истории и культуры тверских карел А.Н. Головкин: «При переселении с карельского перешейка карелы с собою — могли взять только самое ценное. Они несли иконы с надеждой и верой в лучшую их долю. Они пришли на Тверскую землю с тем, чтобы сберечь и сохранить в душе свою православную веру, от которой их пытались отречь шведы. Здесь, на Тверской земле, они с присущей для этого народа ответственностью соблюдали религиозные обряды»².

Переселение карелов с их исконных земель можно объяснить жестоким преследованием иноверцев в Шведском королевстве, которые вполне могли рассматриваться как неблагонадежный элемент. Пограничные территории Финляндии населялись выходцами как юго-западной части страны, так и из самой Швеции. Это впоследствии привело к тому, что Юго-Восточная Финляндия с центром в Выборге порой сильнее тяготела к Стокгольму и была более предана интересам короны, чем юго-запад с центром в Або.

В ответ на жалобу шведов о бегстве карелов, русскими был дан следующий ответ: «... а про Корилу тако ркоша: “аще к вам наши бежат, секите их или вешайте; или ваши к нам, мы же тако им створим, дажь не польстят промежу нами; а сих не

¹ Там же.

² Головкин А.Н. История Тверской Карелии. Тверь: Альба, 1999. 183 с.: фот.

выдадим: крещени суть в нашу веру; а и бес того мало бе их осталось, а то вси помроша гневом божиим»¹.

Заключение Ореховецкого договора сопровождалось спешным строительством пограничных крепостей и созданием административной системы приходов как на шведской стороне, так и на русской. Приход в русской традиции получил наименование погостов, центром которого являлся храм. По названию храма назывался и сам погост. В Корельский уезд, пограничный со Швецией, входили погосты Воскресенский (Городенский), Михайловский (Сакульский), Васильевский (Ровдужский), Рождественский (Кирьяжский), Никольский (Сердобольский), Ильинский (Иломанский) и Воскресенский (Соломенский)². В церковно-административном отношении данные приходы подчинялись архиепископу Новгородскому, которому принадлежало более трети земель Корельского уезда и право собирать с местных крестьян 1/3 урожая.

Начало XVI в. озаменовано появлением крупных монастырских землевладений в Корельском уезде. Валаамскому и Коневецкому монастырям принадлежало в Корельском уезде соответственно 67 и 58 деревень и более 400 крестьянских семей. Однако сами крестьяне не принадлежали монастырю, а были арендаторами на его землях. За аренду они также отдавали монастырю 1/3 урожая, как это видно из «Письменной книги Водской пятины»³.

1 Новгородская Первая Летопись младшего извода. URL:

http://www.lrc-lib.ru/rus_letopisi/Novgorod/gif_mm.php?file=104.gif (дата обращения: 10.12.2015).

2 *Неволин К. А.* О пятинах и погостах новгородских в XVI веке, с приложением карты. Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии Наук, 1853. С. 117.

3 Временное Императорское московское общество истории и древностей Российских. Книга 11. Москва: В университетской типографии, 1857. С. 141, 169.

Здесь стоит упомянуть о землевладении католических монастырей тогдашней Финляндии. Самым крупным по земельным владениям из финских монастырей в католическую эпоху был бригиттский монастырь в Наантали. Очень интересна для исследователей проблематика основания данного монастыря. В «Хронике епископов финляндских» Паавали Юстена мы читаем, как семнадцатый епископ Або Магнус (Мауни) II Таваст (1412–1450) пригласил из крупного шведского аббатства Вадстены монахов и монахинь бригиттского ордена и «отстроил для них монастырь в Наантали на правах первооснователя»¹. Для существования монастыря Магнус Таваст передает часть доходов, прежде принадлежавших самому епископу и настоятелю прихода Маску. Здесь видно совсем нетипичное для православной Руси финансирование одной церковной организации за счет другой. Впоследствии, когда между насельниками Наантали и епископом Олафом возникли разногласия, епископ отобрал у них земельные пожертвования, сделанные епископ Магнусом. В 1462 г. следующий епископ Конрад Битц проводит полное освящение монастыря.

На сегодня активная роль епископов Або в жизни финских монастырей подвергается сильному сомнению. Так, официальная версия основания монастыря Наантали выглядит совсем по-другому, нежели в сочинении Паавали Юстена. В 1438 г. риксдаг Швеции дал разрешение на строительство бригиттского монастыря в Финляндии. Первоначально с 1440 г. он располагался в приходе Маску в поместье Карин Стенберга. Вследствие неудачного выбора места (окружающие болота, отсутствие питьевой воды), он переносится на территорию прихода Райзио, на земли, пожертво-

¹ Макаров И.В. Очерки истории Реформации в Финляндии (1520–1620 гг.). URL: http://krotov.info/acts/04/makary_vel/arov_01.html (дата обращения: 11.12.2015).

ванные в 1442 г. рыцарем Генрихом Клауссоном Джейкном (Henrik Klauņpoika Djäkniltä) и его женой Лючией Скелген, дочерью Олава (Lucialta). Но и здесь было не все благополучно, и в 1443 г. он перемещается в Наантали (долина Vallis Gratiae — Армон, или на средневековом шведском языке Nadhendaal — Нодендал). 23 августа 1443 г. король Дании, Швеции и Норвегии Кристофер III Баварский своим указом одобрил строительство монастыря. Точное число насельников мы узнаем только за 1487 г.: 54 монахини, 8 монахов, 2 диакона и 6 храмовых служителей¹. Данный монастырь интересен тем, что здесь впервые переводятся на шведский язык отрывки Священного Писания: Йенс Будде — монах из Наантали, живший во второй половине XV в., перевел на шведский отдельные отрывки из Библии, а также собрал своего рода хрестоматию душеполезных текстов, предназначавшуюся в первую очередь для монахинь этого монастыря². После Реформации было запрещено принимать новых насельников, последняя монахиня — Элина Кнут скончалась в 1591 г., а 4 марта 1628 г. комплекс монастыря был уничтожен пожаром вследствие неудачной стрельбы шведского короля Густава Адольфа II по сидящим на церковной крыше сорокам.

Интересным фактом является наличие на территории епископства Або земельных владений эстонского цистерцианского аббатства Паадисте (Падизе, уезд Харьюмаа, Эстония), которое даже имело патронажное право назначения настоятелей на приходы, располагавшиеся на ее землях. Аббатство Паадисте приобрело эти владения ок. 1400 г. за деньги и впоследствии перепродало местным церковным властям. Так, при-

1 *Lamberg, Marko: Jöns Budde. Birgittalaisveli ja hänen teoksensa. Helsinki 2007. S. 97.*

2 *Макаров И.В. Очерки истории Реформации в Финляндии (1520–1620 гг.). URL: http://krotov.info/acts/04/makary_vel/arov_01.html (дата обращения: 11.12.2015).*

ходы Порвоо, Сипоо и Перная (Porvoo, Sipo, Pernaja) только с середины XV в. переходят в непосредственное управление епископа Або.

Католические монастыри в Финляндии были местными очагами культуры: при каждом из них действовала собственная школа, а Наантали, кроме того, был единственным местом в Финляндии, где девушки могли выучиться грамоте¹. Монахи и монахини помогали бедным и нуждающимся, в обратном случае их просто презирали. Так, после эпидемии 1490 года монастырь Наантали не мог ничем помочь нуждающимся, что впоследствии послужило одним из поводов к его закрытию в 1544 г. Но все же, как отмечают многие исследователи, в отличие от многих других стран Европы, в Финляндии в канун Реформации народ особой неприязни к черному духовенству не питал².

С присоединением в 1478 г. Новгорода к Москве, архиепископ Новгородский лишается большей части своих земельных владений. Монастыри по-прежнему сохраняют свои права на свои землевладения. В 1500 г. московский дьяк Дмитрий Китаев и подьячий Никита Губа составляет «Писцовую книгу Водской пятины», где впервые подробно дается перечень всех землевладельцев северо-запада Новгородской земли, в том числе и церковных. Известно, что происходит укрепление монастырских владений, Китаев упоминает много монастырских деревень, оставленных крестьянами.

В «Писцовой книге» мы находим и сведения о православных погостах. Причт храма обычно состоял из священника, дьячка, сторожа и просфорницы. В основном земли при храмах не было, но прихожане были обязаны предоставлять клиру до 1/3 урожая ржи (на примере

¹ Там же.

² Там же.

Никольского Сердоговского прихода)¹. Приходской священник выступал гарантом имущественного состояния своих прихожан при обложении их налогом, он же зачастую и хранил меры длины и веса.

Стоит особо указать, что со второй четверти XVI в. происходит катастрофическое уменьшение православного населения в пограничных территориях. Так, например, 70–90% владений Валаамского монастыря обезлюдело. Причины достаточно разнообразны: «крестьяне вымерли, а иные безвестно разошлись», деревни запустели «от государева тягла и государьских посох и от воинства государева», «от немецкие войны и государьских посох», «от свийских немец и государевых податей»². Чаще всего причиной покидания крестьянами своих поселений служит административные злоупотребления местных властей, выражающиеся в большом налогообложении. Так, в 1570 г. на Кирьяжский погост напал отряд опричников, было сожжено 14 домов, убито 30 человек, 13 человек подверглись пыткам и разграблен 21 дом.

К концу 90-х гг. XVI в. наиболее крупными карельскими погостами остались: Иломанси — 15 дворохозяств, Тохмаярви — 28, в Лиексе — самом крупном населенном пункте округа — 35³. Эти три погоста на сегодняшний момент являются муниципалитетами провинции Северная Финляндия, а Тохмаярви является «самым русским» муниципалитетом Финляндии. В процентном отношении к численности населения, которое составляет 5 тысяч человек, в Тохмаярви проживает больше

1 Временное Императорское московское общество истории и древностей Российских. Книга II. Москва: В университетской типографии, 1857. С. 143.

2 *Головкин А.Н.* История Тверской Карелии. Тверь: Альба, 1999. С. 111.

3 Там же.

всего выходцев из России, около 5 %¹. Православный приход Иломанси — один из самых древнейших действующих приходов на территории Финляндии, он впервые упоминается Дмитрием Китаевым как самый северный погост Водской пятины.

С присоединением Новгорода к Москве происходит и смена политики религиозной терпимости к остаткам язычества на пограничных территориях. Архиепископ Новгородский святитель Макарий, впоследствии митрополит Московский и всея Руси, в 1534 г. жалуется о почитании карелами языческих праздников и широкого распространения колдовства, о почитании священных деревьев и камней, а также об обращении к «арбуям Чюдцкым», то есть волхвам и знахарям. Вскоре к карелам для вразумления отправляется Рождественский священник Илья с детьми боярскими «Васюкой Палицыным да Ивашкой Ошманаевым»². Приказ им был от владыки «те скверныя молбища разоряти и истребляти, огнем жещи»³. Духовенству было приказано собрать свою паству во время посещения того или иного храма иеромонахом Илией и обратиться к прихожанам с приказанием уничтожить языческие капища, священные рощи и камни, упорствующих же в язычестве, колдунов и знахарей силой привести к Илие для увещевания. Если же они отказывались от увещеваний, то попадали в руки сопровождающих иеромонаха боярских детей. Святитель Макарий посылает карелам освященную им воду и советует Илие в каждом погосте с местным духовенством «пети молебны Господу Богу и пречистой Богородици и великим чудотворцом», освящать воду и, смешав ее с посланной от него агиасмой, кропить

1 URL: http://yle.fi/uutiset/tokhmayarvi_-_samyi_russkii_munitsipalitet_v_finlyandii/6600643 (дата обращения: 01.12.2015).

2 Дополнения к Актам историческим», изд. Археограф. Комиссией. Т. I. № 28. С. 1554.

3 Там же.

во всех погостах и селах. О конкретных результатах поездки священника Илии ничего неизвестно. В 1548 году уже архиепископ Феодосий отправляет с проповедью к карелам священника Никифора.

Как и католические монастыри Финляндии, православные обитатели так же выступали в качестве просветительских и образовательных центров. Одним из шедевров северного монастырского творчества по праву может служить «Валаамская беседа» — публицистическое сочинение середины XVI в., направленное против монастырского землевладения и вмешательства Церкви в государственные дела. В послесловии к рукописи Валаам назван не иначе как «Честною и великою лаврою Святого Спаса и Боголепнаго Преображения Господа нашего Иисуса Христа, Валаамского острова». Лаврою же называли наиболее крупные и значимые монастыри¹. Вероятно, в Валаамском монастыре была и большая библиотека. До нашего времени среди рукописей Софийско-Новгородской библиотеки сохранился комплект пергаментных рукописей XV века — Миней с пометками: «Сия книга Валаамского монастыря».

Завершая тему истории Православия в дореформационной Финляндии, стоит также указать, что, несмотря на взаимную заинтересованность Швеции и Новгорода в Ореховецком договоре, длительного мира так и не наступило: «В лето 6904 (1396) пришедше Немци в Корельскую землю и повоеваша 2 погоста: Кюрьескыйи и Кюлоласкыйи, и церковь сожгоша; и князь Костянтинъ с Корелою гнася по них, и языкъ изима и присла в Новъгород»². Возможно, причиной послужило и то, что в 1351 г. папа Климент VI издал шесть булл с призывом

¹ Головкин А.Н. История Тверской Карелии. Тверь: Альба, 1999. С. 77.

² Видекинд Юхан. История десятилетней шведско-московитской войны. М. Памятники исторической мысли. 2000. С. 322.

провести крестовый поход против «русских и защищаемых ими карел и ижорцев». В подтверждение этого можно сослаться на «Рукописание Магнуша» — древнерусское публицистическое сочинение нач. XV в., в котором говорится о неудачном походе шведского короля Магнуса II Эрикссона (года правления 1336–1364) на Ореховец. Потерпев поражение и будучи вынужден из-за различных бедствий (мор, наводнение, голод, междоусобица и личное заболевание безумием) бежать морем из Швеции в Норвегию, он потерпел кораблекрушение и был спасен монахами Валамского монастыря. Осознав свою греховность, он принял на Валааме великую схиму с именем Григорий и оставил в назидание шведам свое наставление. Главная мысль наставления Григория-Магнуша: «И нынѣ приказываю своимъ дѣтем и своей братьи и всей земли Свѣйской: не наступайте на Русь на крестномъ целовании; а кто наступитъ — на того огонь и вода, имже мене Богъ казнилъ»¹. Последние слова «Рукописания» прямо нам напоминают о верности некоему крестоцелованию — Ореховецкому договору. Стоит упомянуть, что король Магнус после неудачного похода был очень непопулярен и, будучи отлучен от Церкви папой, вполне мог перейти в Православие.

О том, что поход Магнуса является реальным событием, мы узнаем из Новгородской IV летописи и «Шведской хроники». Побуждаемый со стороны местного духовенства (некоторые исследователи сходятся во мнении о решающей роли Бригитты Шведской²), король в 1347 г. послал «черньци к Новугороду» с посланием устроить спор о вере. Святитель

1 Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРАИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: Наука, 1999. Т. 6: XIV — середина XV века. Рукописание Магнуша. С. 419.

2 *Кан А. С.* Швеция и Россия — в прошлом и настоящем. М.: РГГУ, 1999. С. 62.

Василий Калика, архиепископ Новгородский, ответил так: «Аще хочещи увѣдати, которая вѣра лучши, наша ли или ваша, пошли ко патриарху, занеже мы есме прияли отъ Грекъ правовѣрную вѣру, а с тобою не спираемся о вѣрѣ; а котораа обида будетъ межи вами и нами, о томъ шлемъ к тебѣ на съѣздъ»¹. В 1348 г., уже находясь в Новгородских пределах, Магнус ответил новгородским послам: «Обиды ми нѣту с вами ни которои; поидите в мою вѣру; а не поидѣте, иду на васъ ратью»². Разумеется, что никто не согласился на уступки, и войско шведов было разгромлено.

В «Шведской хронике» роль Бригитты как инициатора данного похода показана очень ярко: «О судьбе этого похода очень заботилась Святая Биргитта, которая в то время жила. Она утверждала, что получила-де откровение о том, как следует вести войну. Наставляла короля, каких воинов следует взять в поход, дабы снискать удачу; уверяла, что удачи не будет, если король не последует ее откровениям»³. Король Магнус отказался слушать наставления Бригитты и в 1348 г., собрав огромное войско, высадился в Новгородских землях. После захвата крепости Пекенсар (Орешек), его войско было разбито русскими и их союзниками татарами и литовцами. Олаус Петри с явной неприязнью замечает, что неудачный поход Магнуса имел огромную роль для увеличения авторитета Бригитты и упоминает, что заключенный с русскими мир сопровождался размежеванием границ между Русью и Швецией и стал причиной дальнейших притязаний шведов на Карелию. Нарушение данного договора своими соплеменниками Петри спокойно оправ-

1 Новгородская IV-я летопись (По изданию: ПСРЛ. Т. 4, ч. 1. М., 2000). С. 276–277.

2 Там же. С. 277.

3 *Петри О.* Шведская хроника. (En swensk croneka) / Ответственный редактор А.А. Сванидзе. М.: Наука, 2012. С. 88.

дывает: «То, что взято в бою, не принято отдавать так легко, по доброму согласию»¹.

Этот поход был наиболее ярким и последним походом шведов, направленным против православных угро-финских племен, обвиняемых в язычестве. Он хорошо показывает изменение сознания западных христиан — Православие окончательно для них отождествляется с язычеством, но Реформация в Швеции и ее последствия стали периодом еще более нетерпимого отношения к восточному христианству.

В 1397 г. Швеция вступает в Кальмарскую унию и на более чем 100 лет теряет возможность самостоятельно вести внешнюю политику, тем самым заканчивается и активная миссия католичества в Финляндии и сопредельных землях. Об отношении к Православию говорит тот факт, что в «Шведской хронике» за 1462 г. мы встречаем упоминание русских — как о «врагах христианского мира», на борьбу с которыми тогдашний король Кристиан даже отобрал у папского легата Маринуса половину сбора, полученного за продажу индульгенций.

Единственным примером военно-религиозной конфронтации XV в. можно назвать Русско-шведскую войну 1495–1497 гг., в ходе которой русскими войсками в 1495 г. был осажден Выборг и опустошена вся Южная Финляндия вплоть до Ботнического залива². Причиной войны послужила борьба Ивана III против монополии Ганзы на мореплавание и торговлю на Балтике, для чего в 1493 г. был заключен союз с датским королем Гансом, желавшим удержать Швецию под своей властью. Регент Швеции — Сванте Нильсон Стуре (1460–1512) находился в острой конфронтации с Гансом,

¹ Там же. С. 90.

² *Алексеев Ю. Г.* Походы русских войск при Иване III. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 106.

и в то же время Иван III был недоволен нарушением шведами Ореховецкого договора при Магнусе II Эрикссоне. Сами шведы обвинили в развязывании войны Данию: «Русские, по наущению короля Ханса, снова начали вторгаться в Финляндию»¹. Наиболее важным событием данной войны была осада Выборга, о результатах которой писал командир шведского гарнизона Кнут Поссе: «К счастью, Всемогущий Бог по своей великой милости к нам сделал так, что у них было много убитых и раненных и они отступили к своему лагерю»². Религиозная часть этого конфликта выражена в том, что регент Швеции, командовавший войсками в Финляндии, объявил свои действия против русских «крестовым походом под знаменем святого Эрика»³. Сванте Стуре отправил в Рим послание с целью получения папского благословения на крестовый поход. Это благословение «означало, что все, кто помогут шведам и последуют за ними, чтобы биться с русскими, получат отпущение грехов и освобождение от адских мук»⁴. Благословение было получено, но было перехвачено датчанами, что по сути делало поход Стуре нелегитимным. В 1496 г. шведами был захвачен Ивангород, население которого было поголовно уничтожено, а в марте 1497 году в Новгороде было заключено перемирие на шесть лет, не предполагавшее никаких территориальных изменений воюющих сторон.

Таким образом, становится понятным ранний этап взаимоотношений между западным и восточным христианством

1 *Петри О.* Шведская хроника. (En swensk croneka). / Ответственный редактор А.А. Сванидзе. М.: Наука, 2012. С. 208.

2 *Андерссон Ингвар.* История Швеции / Пер. с шведского И. А. Каринцева. М.: Издательство иностранной литературы, 1961. С. 120–121.

3 Там же. С. 121.

4 *Петри О.* Шведская хроника. (En swensk croneka) / Ответственный редактор А.А. Сванидзе. М.: Наука, 2012. С. 211.

на территории современной Финляндии. Став полем битв для шведских и русских колонистов, языческая Финляндия в зависимости от усиления в различных ее регионах того или иного влияния приобретала и соответствующее вероисповедание, но с XII века римско-католическая вера, подкрепляемая шведским правительством, начала распространяться на финских землях все быстрее и быстрее, преграждая миссию русского Православия.

Меропииа Моана Судниев),

проректор Сретенской духовной семинарии

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ О ПРИХОДЕ И ОБЩИНЕ СРЕТЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В 1925 ГОДУ

В статье представлены новые архивные материалы по жизни Сретенской обители в 1925 году. Изучение архивных первоисточников дает возможность увидеть с какими трудностями пришлось столкнуться в это время Русской Православной Церкви.

Кончина всероссийского святителя Тихона и начало трудностей периода местоблюстительства

Святейший Патриарх Тихон скончался 7 апреля 1925 года. На похороны почившего Первосвятителя собралось множество клириков и мирян. Кроме того, в день его погребения, 12 апреля 1925 г., в Донском монастыре состоялось совещание православных архиереев, на котором было вскрыто и оглашено «завещание» Святейшего Архипастыря. Согласно воле почившего Предстоятеля Русской Церкви, патриаршие права и обязанности временно (до законного выбора нового Патриарха) передавались местоблюстителю — митрополиту Казанскому Кириллу (Смирнову); в случае же невозможности его вступить в должность — митрополиту Ярославскому Агафангелу (Преображенскому), или, наконец, митрополиту Крутицкому Петру (Полянскому), если и митрополит Агафангел не сможет принять на себя обязанности патриаршего местоблюстителя. После ознакомления с завещанием было соборно составлено заключение: «... [Поскольку] ни митрополит Кирилл, ни митрополит Агафангел, не находящиеся теперь в Москве, не

могут принять на себя возлагаемых на них вышеприведенным документом обязанностей, Мы, Архипастыри, признаем, что Высокопреосвященный Митрополит Петр не может уклониться от данного ему послушания и во исполнение воли почившего Патриарха должен вступить в обязанности Патриаршего местоблюстителя»¹.

Однако уже в конце 1925 года против патриаршего местоблюстителя властью была развернута широкая кампания.

В ее рамках был начат Григорианский раскол: 22 декабря 1925 года никем (кроме Е.А. Тучкова) не уполномоченная группа из 10 архиереев под председательством архиепископа Григория (Яцковского) собралась в бывших покоях Патриарха Тихона в Донском монастыре и учредила так называемый Временный Высший Церковный Совет в составе шести членов². Активным деятелем этой группы явился и епископ Борис (Рукин).

Местоблюститель священномученик митрополит Петр (Полянский) и епископ Борис (Рукин)

Судьба Сретенского монастыря в 1925 году оказалась связана с епископом Борисом (Рукиным). О том, какую позицию он занимал по отношению к соборно избранному местоблюстителю, рассказывают протоколы допроса епископа Бориса по следственному делу в отношении митрополита Петра (Полянского)³.

«Вопрос: Когда и почему обострились у Вас отношения с митрополитом Петром.

1 Губонин М.Е. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве Высшей Церковной Власти 1917–1943. М. Изд-во ПСТБИ, 1994. С. 413–417.

2 КИФА — Патриарший местоблюститель священномученик Петр, митрополит Крутицкий (1862–1937). М.: ПСТГУ, 2012. С. 484.

3 ЦА ФСБ России. Д. Н–3677. Т. 4. Л. 24–25. (Здесь и далее при цитировании документов сохраняется орфография источника).

Ответ: Отношения с митрополитом Петром у меня стали обостряться непосредственно после смерти патриарха. На всех трех собраниях, на которых шла речь о признании его заместителем патриарха, я не присутствовал, и он остался этим недоволен. Не присутствовал я самым главным образом по независящим от меня обстоятельствам, а затем и потому что меня приглашали только на последнее заседание, а не два первых. Вскоре после смерти патриарха мною был поднят вопрос о необходимости, во-первых, установления в церкви Соборного начала, которое ясно было подтверждено собором 17–18 года; во-вторых, о необходимости установить ясное отношение с существующей гражданской властью в смысле заявления нашей аполитичности и желания жить с властью в мире и необходимости ходатайствовать перед властью церкви свободы и законного существования. Митрополит ответил мне, что мы не имеем права собирать собрания и рассуждать и что нам собрание разрешено не будет. В тоже время был частный разговор, я на нем слышал, что собрание церкви, то есть собрание епископов, еще при патриархе было разрешено, но с одним условием, чтобы на этом собрании не присутствовало три епископа, имена их мне он не называл. На мой вопрос, каким же образом можно было в интересах церкви отказываться от собрания из-за трех или четырех лиц и тем жертвовать интересами Церкви, — митрополит не дал мне удовлетворительного ответа. В мае месяце мне было предложено неким Полянским¹ образовать инициативную группу «Защиты Православия» и подать соответствующее ходатайство во ВЦИК.

Вопрос: «Защита Православия» от политиканства.

¹ Полянский Иван Васильевич, сотрудник ОГПУ-НКВД, полковник госбезопасности, преемник Е.А. Тучкова (КИФА — Патриарший местоблюститель священномученик Петр, митрополит Крутицкий (1862–1937). М.: ПСТГУ, 2012. С. 444, 933).

Ответ: Это неопределенно. Мы отказываемся от всяких политических предпочтений.

Вопрос: Защита православия от политиканства.

Ответ: Это несущественно. Теперь дальше. С ходатайством легализовать эту группу с разрешением церкви существовать на началах Соборности, свободы и полного устранения от политического предпочтения, это буквальное выражение, то есть о легализации или о признании законного в государстве существования православной церкви. Православная церковь в этом заявлении категорически отмежевывается от всяких новшеств, и в частности от обновленчества. К одному из епископов церкви, знающего дисциплину, я направил Полянского к митрополиту Петру, с тем, чтобы он высказал по этому поводу свое мнение. С своей стороны я просил, чтобы митрополит обратил очень серьезное внимание на положение церкви и именно на это дело более, что оно было чревато большими положительными последствиями для нашей православной церкви. Полянскому я прямо сказал, что без большинства епископов при всем желании и при всем сочувствии этому делу — начать его я не могу. Митрополит решительно отклонился принять какое бы то ни было участие в этом деле и как бы то ни было попытаться даже помочь церкви в такой, исключительный для православия момент. Обо мне уже пошли по городу слухи, что я красный, что внушаю разделение, что я образую какую-то свою церковь, и слухи, несомненно, неправильные, к тому, чтобы подорвать среди верующих масс авторитет. Выступление против меня было настолько решительно, что я должен был прекратить всякие разговоры по указанному вопросу. Но побывав много раз в уездах Московской губернии и насмотревшись, как странно, бесправно положение духовенства и наслушавшись также немало вопросов от мирян, почему Церковь находится в таком положении и до каких пор это будет, начал открытые переговоры с Полянским о возможности осуществления

легализации церкви на законных началах и снова обратился уже в более решительной форме к митрополиту Петру. Просил же на этот раз созвать непременно собрание епископов, о чем ходатайствовать перед властью, дабы они, то есть епископы, могли бы высказаться открыто по настоящему вопросу. Мною указывалось, что единоличного правления, согласно определениям Соборов Вселенского, поместных и Всероссийского собора 17–18 гг. православной Российской церковью быть не может, и главный ответ за состояние церкви лежал и лежит на всех епископах православной церкви, а затем уже на священниках и мирянах, и высшим органом управления является поместный Собор, законно канонически избранный на этой основе. Я получил решительный ответ, что никакого собрания быть не может и что на это нам, несомненно, не дадут разрешения и что, во всяком случае, при настоящих условиях авторитет порядка, о котором я говорил, неуместен.

Тучков: Это несущественно.

Ответ: Я же не мог иначе мыслить про православную церковь. Это мое глубокое убеждение как православного епископа, которое я должен отстаивать до самой смерти, и нарушение этого догмата соборности, одного из основных догматов, могло и может повести к величайшим внутренним церковным потрясениям. Вместе с этой неудачей я натолкнулся вначале на самую решительную и самую неприглядную для меня агитацию по всей Москве и на самые нелепые сплетни и недопустимые слухи. Употреблялись все меры к тому, чтобы меня не приглашали в храмы на богослужения. Вместо того, чтобы каким-нибудь образом на меня подействовать и как-нибудь обсудить создавшееся положение, митрополит, к сожалению, пустил по улицам дело высшей важности. Оно действительно идет по улицам во всю ивановскую. Мне грозили отлучением от церкви и запрещением.

Вопрос: Кто.

Ответ: Как же со всех сторон.

Вопрос: Но все-таки, кто же.

Ответ: Петр грозил мне, он предлагал мне убраться отсюда, а прямо он этого не говорил. Он говорил, что может перевести меня, а я отвечал, что без 12-ти епископов невозможно. Я настаивал даже на том, что без осуществления тех задач, о которых я говорил митрополиту, такой важный акт, как суд над епископами, устранение их с кафедры нельзя проводить без собрания 12-ти епископов и чтобы ни в коем случае он не устранял их единолично.

Это было почти в последнее время, вот числа я не помню. Это была пятница, Эту пятницу я был болен, а вот та пятница, которая была раньше, я не знаю числа. В это время за богослужением вечерни в Сретенском монастыре, это было в одну из пятниц, я неожиданно выслушал от секретаря Совета Сретенского монастыря Владимира Васильевича Андропова приблизительно такого характера сообщение: что к нему приходил член Совета того же монастыря Иван Сергеевич Попов, который вел беседу с ним приблизительно такого характера: епископ Борис изменяет Церкви, он хочет образовать какую то другую церковь, которая будет хуже обновленческой и намерен мириться с властью, что это совершенно невыносимо, что это разрушает все надежды на восстановление монархизма, и так как епископ Борис не выступает открыто, не нарушает церковных канонов, то мы не можем отлучить его от церкви и запретить ему священнослужение... »¹.

Приходское собрание членов общины Сретенского монастыря

23 июня 1925 года административный отдел Моссовета дал разрешение группе верующих при церкви Владимирской Божией Матери на Б. Лубянке, 19 на устройство общего собрания в здании культа, которое должно было пройти 30 июня 1925 года. Это разрешение поступило в отдел административного надзора. На повестке дня стояли: 1. Доклад председателя

1 ЦА ФСБ России. Д. Н-3677. Т. 4. Л. 24-25.

церковно-приходского Совета о состоянии Церкви; 2. Выборы церковно-приходского совета, церковного старосты¹.

Далее приводится текст Протокола общего собрания членов общины храма Владимирской Божией Матери (бывший Сретенский монастырь), состоявшегося, как и было оговорено в разрешении от властей, 30 июня 1925 года².

«Собрание открылось в 8 часов 15 минут. Присутствовало 48 человек.

1. *Предложение:* председателя Приходского собрания Н.И.Трусевича (неразборчиво. — *примеч. автора*) об избрании председателя общего собрания. *Постановили:* председателем собрания избрать члена общины гр. М.Н.Дударенко.

2. *Предложение:* избрать в общину граждан Бориса Рукина, В.Андропова, И.Попова, Дм. Крутеня, Г.Князева, Марию Степанову, К.Виноградова, о чем и доложить Отделу Управления в особых списках. *Постановили:* принять и доложить Отделу Управления Моссовета.

3. *Предложение:* председателя общего собрания избрать секретаря общего собрания — избран гр. Виноградов К.А.

4. *Предложение:* председателя избрать совет общины. *Постановили:* избрать состав членов совета граждан: Князева, Андропова, Рукина Бориса, Дударенко, Преображенского Феодора, Попова Ивана, Плаксина Сергея — все единогласно.

5. *Предложение:* председателя избрать членов ревизионной комиссии. *Постановили:* избрать гр. Крутеня, Сименову, и Витохина Димитриана — все единогласно.

6. *Предложение:* председателя иметь суждение по вопросу об избрании старосты. *Постановлено:* все имущественные дела ведать совету общины в целом и через месяц вопрос об старосте поставить на повестку дня. Пока заведывание ящиком церковным поручается

1 ЦГА г. Москвы. ЦХД после 1917 г. Ф. 1215. Оп. 4. Д. 35А. Л. 301.

2 Там же. Л. 302–303 об.

по очереди членам совета. Предложение совету собираться для проверки материальных и прочих дел общины не реже 2-х раз в месяц.

7. *Предложение:* председателя собрания о приемке имущества храма и всех документов, касающихся общины от прежнего состава совета общины. *Постановлено:* сдать имущество храма, документы, акт об изъятии ценностей, списки членов общины, протоколы собраний и все документы новому составу совета. Приемку от прежнего состава произвести новому составу совета общины совместно с вновь избранной ревизионной комиссией не позднее 7 часов вечера 21 августа 1925 года. Совет общины произведет проверку материальной части, дел и бумаг совместно с ревизионной комиссией и доложит следующему общему собранию о результатах проверки и приемке вещей и документов. Предлагается при приемке и проверке проверить в частности и ризницу по спискам и описям.

8. *Предложение:* председателя собрания, чтобы гр. Трусевич предоставил акт об его избрании председателем совета — собрание заслушало его ответ, из которого явствует, что у него, Трусевича, был [неразборчиво], и документа такого у него может быть и нет.

9. Председатель спросил гр. Трусевича, когда было последнее общее собрание — гр. Трусевич ответил, что он не помнит.

10. Гр. Трусевич объявил, что он не признает настоящего собрания без указания мотивов.

(Председатель собрания М. Дударенко 30 июня 1925 года. *Подписи членов собрания*)».

На следующем приходском собрании, состоявшемся 7 июля 1925 года, председатель общины Сретенского монастыря Н. Трусевич обращался в административный отдел Моссовета с просьбой: «Ввиду выбытия по разным причинам большинства членов совета общины Сретенского монастыря прошу административный отдел разрешить созвать на 17 июля сего года общее собрание членов общины в 5 часов вечера в притворе храма во имя Владимирской иконы Божьей Матери. Повестка дня: 1. Доклад председателя общины,

2. Выборы совета общины и его органов, 3. Выборы церковного старосты»¹.

Сведения о насельниках Сретенского монастыря в этот период сохранились в книге расходов денежных сумм на жалование церковнослужителям. Среди братии обители в 1925 году упоминаются²:

ЯНВАРЬ	ФЕВРАЛЬ	МАРТ	АПРЕЛЬ	МАЙ	ИЮНЬ
Архимандрит Виталий	Наместник Архимандрит Виталий	Наместник Архимандрит Виталий	Наместник Архимандрит Виталий	Наместник Архимандрит Виталий	Наместник Архимандрит Виталий
Архимандрит Сергий	Архимандрит Сергий	Архимандрит Сергий	Архимандрит Сергий	Архимандрит Сергий	Архимандрит Сергий
Иеромонах Владимир	Иеромонах Владимир	Иеромонах Владимир	Иеромонах Владимир	Иеромонах Владимир	Иеромонах Владимир
Иеромонах Димитриан	Иеромонах Димитриан	Иеромонах Димитриан	Игумен Димитриан	Игумен Димитриан	Игумен Димитриан
Иеромонах Гермоген	Иеромонах Гермоген	Иеромонах Гермоген	Иеромонах Гермоген	Иеромонах Гермоген	Иеромонах Гермоген
			Иеромонах Нектарий (с 25 апреля)	Иеромонах Нектарий	Иеромонах Нектарий
Гедике Павел Федорович звонарь	Гедике Павел Федорович звонарь	Гедике Павел Федорович звонарь	Гедике Павел Федорович звонарь	Гедике Павел Федорович звонарь	Гедике Павел Федорович звонарь
Диакон Василий Шаронов	Диакон Василий Шаронов	Диакон Василий Шаронов	Диакон Василий Шаронов	Диакон Василий Шаронов	Диакон Василий Шаронов

1 Там же. Л. 309.

2 Там же. Ф. 1184. Оп. 2. Д. 13. Л. 269–274.

СРЕТЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ В 1925 ГОДУ

ИЮЛЬ	АВГУСТ	СЕНТЯБРЬ	ОКТАБРЬ	НОЯБРЬ	ДЕКАБРЬ
Архимандрит Виталий	Архимандрит Виталий	Архимандрит Виталий	Архимандрит Виталий	Архимандрит Виталий	Архимандрит Виталий
Архимандрит Сергий	Архимандрит Сергий	Архимандрит Сергий		Архимандрит Сергий	Архимандрит Сергий
Иеромонах Владимир	Иеромонах Владимир	Иеромонах Владимир	Иеромонах Владимир	Иеромонах Владимир	
Игумен Димитриан	Игумен Димитриан	Игумен Димитриан	Игумен Димитриан	Игумен Димитриан	Архимандрит Димитриан
Иеромонах Гермоген	Иеромонах Гермоген	Иеромонах Гермоген	Иеромонах Гермоген	Иеромонах Гермоген	Игумен Гермоген
Иеромонах Нектарий	Иеромонах Нектарий	Иеромонах Нектарий	Иеромонах Нектарий	Иеромонах Нектарий	Игумен Нектарий
Гедике Павел Федорович звонарь	Гедике Павел Федорович звонарь	Гедике Павел Федорович звонарь	Гедике Павел Федорович звонарь	Гедике Павел Федорович звонарь	Гедике Павел Федорович звонарь
Диакон Василий Шаронов	Диакон Василий Шаронов	Диакон Василий Шаронов	Диакон Василий Шаронов	Диакон Василий Шаронов	Диакон Василий Шаронов
Иеродиакон Борис	Иеродиакон Борис	Иеродиакон Борис	Иеродиакон Борис		
	Игумен Нил				
	Иеродиакон Серафим (Крутедь)	Иеродиакон Серафим (Крутедь)	Иеродиакон Серафим (Крутедь)	Иеродиакон Серафим (Крутедь)	Иеродиакон Серафим (Крутедь)
		Иеромонах Иероним (Захаров)	Иеромонах Иероним (Захаров)	Иеромонах Иероним (Захаров)	Иеромонах Иероним (Захаров)

В следственном деле в отношении митрополита Петра упоминаются игумен Сретенского монастыря Димитриан (Витохин), благочинный монастыря иеромонах Нектарий (Немчинов), бывший иеромонах Сретенского монастыря Филарет (печет просфоры)¹.

Аресты членов приходского собрания Сретенского монастыря по делу митрополита Петра (Полянского)

Поскольку против митрополита Петра (Полянского) было возбуждено уголовное дело, многие из прежде упомянутых членов приходского собрания Сретенского монастыря были подвергнуты аресту и допрошены. Как показывают материалы следствия, в основном вопросы касались особенностей, сложившихся в то время внутрицерковных отношений.

Андронов Владимир Васильевич

Арестован 2 декабря 1925 года². Андронов Владимир Васильевич родился 9 июля 1881 года в селе Шалы, Темниковского уезда, Тамбовской губернии. До революции был управляющим сельскохозяйственным имением, а теперь без определенных занятий. Профессия до революции: специалист по сельскому хозяйству. Место жительства: Москва, Лобковский переулок, д. 2. Русский³.

Секретарь совета Сретенского монастыря⁴.

Из протокола допроса:

«С Поповым, Иваном Сергеевичем, я познакомился в июне месяце 1925 года, приблизительно, на квартире у моего знакомого Крутень Дмитрия. Числа 5 августа Попов И.С. был избран членом церковно-приходского совета Сретенского монастыря, где я также состоял. Скоро он отошел

1 ЦА ФСБ России. Д. Н-3677. Т. 4. Л. 26.

2 Там же. Т. 1. Л. 139.

3 Там же. Т. 4. Л. 48.

4 Там же. Л. 25.

от Сретенского монастыря, так как очень не сочувствовал линии епископа Бориса в Церковном вопросе. Поэтому я стал бывать у него на квартире, вернее, не на его собственной квартире, а на квартире некоей Гузеевой, у которой Попов столовался. Неоднократно резко критикуя Бориса и его деятельность, он в ноябре месяце 1925 года вскользь обронил предложение отравить Бориса, и заявил, что это единственное средство от него избавиться. Потом он то прекращал всякие разговоры на эту тему, то говорил о разных подробностях, как, например, о каком-то докторе, с лицом, с которыми он должен посоветоваться и т. д.

В качестве яда назвал раз цианистый калий. Меня эти разговоры крайне взволновали, и я сообщил о них епископу Борису, причем последний неоднократно предлагал мне написать об изложенном и довести до сведения власти.

Вопрос: почему вы этого не сделали?

Ответ: Зная Попова, как фанатика и молодого человека, я не придавал серьезного значения его словам.

Вопрос: Как вы представляете себе политические убеждения гражданина Попова И.С.?

Ответ: На этот вопрос ответить затрудняюсь, так как с этой стороны Попова не знаю.

Показание мне прочитано и с моих слов записано правильно, в чем и подписываюсь. Подпись: Андронов»¹.

Попов Иван Сергеевич

Попов Иван Сергеевич арестован 30 ноября 1925 года. 30 ноября 1925 года Уполномоченный 6 отд. А.В. Казанский допрашивал Попова Ивана Сергеевича, родившегося 12 сентября 1904 года в семье купца суконщика 2-й гильдии, в поселке Клязьма, Московской губернии. Сейчас дьячок церкви Бориса и Глеба на Поварской. Место жительства: Вспольный переулок, д. 5. Русский. Отец — Сергей Константинович, Мать — Варвара Сергеевна. Учился в Москве в гимназии. До

¹ Там же. Л. 49.

1919 года находился на иждивении отца, жил до 1920–1921 гг. в селе Березниках, летом 1921 года поступил в церковь Бориса и Глеба псаломщиком. Обыск, произведенный в 1918 году, состоялся одновременно с обыском отца — С.К. Попова. В ходе допроса И.С. Попов показал, что советскую власть принял как христианин: на вопрос об отношении к установившейся власти от арестованного был получен ответ: «не могу сочувствовать».

Из протоколов допросов:

«Мое отношение к разговорам В.В. Андропова крайне несерьезное. Предложение достать яд и на первый случай цианистый калий были того же несерьезного характера. Говоря об отпущении греха убийства епископа Бориса посредством отравления, я не стоял на этой точке зрения, что такое отпущение возможно вообще.

Добавление: Шутя говоря о доставлении яда Андронову, я всего только один раз упомянул цианистый калий, а до этого не приводил никакого конкретного названия»¹.

«Вопрос: кто у вас есть знакомый из Сретенского монастыря, где Вы служили, где вы состояли членом церковного совета. Перечислите нам ваших знакомых.

Ответ: есть, например, епископ Борис.

Вопрос: А другие.

Ответ: Вы говорите знаком, а видеть это не значит быть знакомым.

Вопрос: Ну, а еще кто.

Ответ: отец Дмитриан, отец игумен Сретенского монастыря, Крутень, Владимир Васильевич Андронов и больше никого.

Вопрос: значит, вы у них в гостях не бывали.

Ответ: бывал у Серафима, бывал у Дмитрия.

Вопрос: а у Крутенья не были.

Ответ: был.

Вопрос: когда вы были.

1 ЦА ФСБ России. Д. Н-3677. т. 4. Л. 10.

Ответ: я говорю, два месяца назад, когда он еще не переезжал с той квартиры.

Вопрос: а, Крутень у Вас бывал.

Ответ: да, последнее время недели две назад.

Вопрос: с кем из перечисленных вы имели оживленную связь и частые свидания.

Ответ: С Владимиром Васильевичем Андроновым, он бывал у меня, а кроме того, мы встречались с ним у Евдокии Петровны»¹.

«Вопрос: сколько ей лет.

Ответ: 50.

Вопрос: Ваше постоянное местожительства.

Ответ: Спольный переулок.

Вопрос: а почему Вы бывали у Евдокии Петровны.

Ответ: обедали и пили чай.

Вопрос: откуда вы ее знаете.

Ответ: это наша прихожанка.

Вопрос: с какого времени вы повадились к ней ходить.

Ответ: года два, три. Вернее, года два.

Вопрос: на какие источники дохода она живет. Ответ: не знаю.

Вопрос: она служит. Ответ: может быть, и служит, я не знаю.

Вопрос: вы ей платили за стол. Ответ: нет.

Вопрос: каким же манером вы думаете с ней расквитаться, на что же она живет. Ответ: я не знаю, может быть, ей кто-нибудь помогает»².

«Вопрос: почему же это она с вами возится, откуда же она матушка средства берет на это. Ответ: не знаю.

Вопрос: Значит, выходит дело, вы пили и ели у нее и не благодарили. Ответ: а какая же, по-вашему, должна быть благодарность.

1 Там же. А. 10–11.

2 Там же. А. 11.

Вопрос: а как же, по-вашему, это выходит, по-моему, это, получается, по нахала. Нет ли у нее каких-либо болезненных недостатков.

Ответ: нет.

Вопрос: а в церкви она несет какие-нибудь обязанности.

Ответ: нет.

Вопрос: а много к ней таких нахлебников ходит. Много ли лиц находится на ее столе. Вы один ходили туда обедать.

Ответ: один.

Вопрос: почему же вам такое счастье. Ответ: так Бог судил.

Вопрос: а кто к вам, кроме Адрианова, ходил. Ответ: Крутень Серафим.

Вопрос: а сколько комнат занимает эта женщина. Ответ: одну.

Вопрос: значит, вас оттуда выставляли, когда кто-нибудь приезжал. Ответ: нет мы были вместе.

Вопрос: скажите, кого же из церковных деятелей, кроме перечисленных, вы знаете. Ответ: то есть каких, что вы этим хотите сказать.

Следователь: я говорю о тех лицах, которые у Вас бывали и которых вы нам не назвали. Кого Вы так или иначе знаете из церковных деятелей и мирян, а также, значит, и из служителей культа, имеющих связь с церковью, относительно которых вы беседовали с целым рядом лиц.

Ответ: я никогда ни с кем не говорил о церковных делах, а если и говорил, то только о духовных делах.

Следователь: Ну знаете, я не настолько специалист в духовных делах, чтобы делать разницу между духовными и церковными.

Обвин.: я говорил с Серафимом и Андроновым о духовной жизни.

Вопрос: а вам никогда не приходилось беседовать о митрополите Петре в присутствии Евдокии Петровны.

Обвин.: как это так говорить.

СРЕТЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ В 1925 ГОДУ

Следователь: ну как бы то ни было, приходилось вам говорить или нет о его пригодности, были ли у вас такие разговоры с кем-нибудь, когда и на какие именно темы.

Ответ: говорил с Владимир Васильевичем»¹.

«Вопрос: наряду с этими разговорами какие у вас еще разговоры велись, еще не было ли каких разговоров? Ответ: говорили о монашестве.

Вопрос: как возник этот вопрос? Ответ: он предлагал мне принять постриг в Сретенском монастыре.

Вопрос: и тогда вы называли его отцом и при ком вы это говорили. Ответ: это говорилось при Евдокии Петровне.

Вопрос: при какой обстановке это было.

Ответ: за чаем.

Следов.: значит, чаек попивали и разговаривали, а еще о чем вы разговаривали, о Петре митрополите был у вас разговор.

Ответ: говорили, что он законный митрополит.

Вопрос: припомните, о каких лицах вы говорили, которые изменили мнение о Петре, которые изменили его в лучшую сторону. Ответ: ряд лиц я не мог называть, но очевидно, это был преосвященный Гурий. Обвин.: Гурий был приближен к митрополиту, когда скончался Святейший»².

«Вопрос: о ком вы еще говорили? Ответ: говорили о Преосвященном Борисе.

Вопрос: что именно говорили о преосвященном Борисе. Ответ: что он оставляет Сретенский монастырь.

Вопрос: по каким причинам. Ответ: не знаю, по каким.

Вопрос: а какое ваше личное мнение о Борисе. Ответ: если бы он был хороший монах, я бы пошел в монастырь, а то у него мало монашеской практики, он недавно сделался им.

Вопрос: а Петр давно стал митрополитом. Ответ: при Святейшем Патриархе.

1 ЦА ФСБ России. Д. Н-3677. Т. 4. Л. 11об. (Л11об. Т4 н3677).

2 Там же. Л. 13-13об.

Вопрос: давно или нет. Ответ: он был раньше архиепископом.

Вопрос: а монахом давно? Ответ: 10 лет.

Вопрос: почему вы считаете, что Борис не монах. Ответ: он был против удлинения церковной службы и против уставного служения, он рассчитывал на внешнюю помпу.

Вопрос: с чем вы были с ним не согласны. Ответ: то, что он делает против местоблюстителя.

Вопрос: как вы это понимаете. Ответ: он покушается занять митрополичий престол. Вопрос: что же это он так разошелся, какие у него данные к этому. Ответ: обвинить митрополита.

Вопрос: а данные-то у него какие, вдруг сразу из архиепископа в митрополиты. Какие у него данные быть митрополитом.

Ответ: То, что он в Сретенском монастыре, он был секретарем преосвященного Бориса, Борис обещал, что он устроит ему, он считал себя правой рукой Патриарха, как епископ Можайский, и он хотел свергнуть митрополита.

Вопрос: Каким же он манером хотел его свергнуть. Ответ: он хотел, как передавал мне Владимир Васильевич, собрать подписи архимандритов и потребовать созыва собора и его смещения.

Вопрос: какое к этому Ваше отношение.

Ответ: отрицательное»¹.

«Обвин.: например, воздействовать на митрополита Петра, чтобы он запретил служить Борису, так рекомендовал Андронов Владимир Васильевич. Я говорю это не пройдет, на это нет канонических оснований. И значит, об этом и речи быть не может»².

«Обвин.: у меня много раз бывал Андронов и говорил, что преосвященный Борис обошел митрополита Петра. И то, что он отстранил его, они сначала были дружны, а потом преосвященный Борис хотел собрать подписи с части епископов, примкнувших к нему, и хотел собрать собор для низложения его.

1 ЦА ФСБ России. Ф. Н-3677. Т. 4. Л. 14.

2 Там же. Л. 15-16.

Он говорил, что не может сочувствовать Борису, и говорил, что уйдет из Сретенского монастыря (2.12.1925)»¹.

Виноградов Константин Александрович

Его допрос, состоявшийся 16 декабря 1925 года, вел уполномоченный 6-го отдела СОГПУ Казанский А. В.

Виноградов Константин Александрович родился в 1897 году, 8 октября, в городе Вильно. Сын банковского служащего (надворного советника). В настоящее время — научный сотрудник Центрального музея народоведения. Проживал на Сретенке, Пушкарев переулок, дом 20. Русский, гражданин РСФСР. Учился в Московском университете на историко-филологическом факультете. Окончил военно-педагогический институт в 1920 году, затем по 1922 год в академии генштаба был лаборантом опытно-психологической лаборатории. До 1923 года учился в Институте востоковедения, который не окончил. Отношение к Советской власти — сочувственное.

Из протоколов допроса:

«Вопрос: знаете ли Вы епископа Гурия. Ответ: знаю с 1919 года. Вопрос: знакомы ли Вы с митрополитом Петром. Ответ: с м. Петром беседу я имел всего один раз по поводу вопроса о пении в Златоустовском монастыре. Я желал лично принять в нем участие, но хотел получить на это разрешение церковной власти, с каковой целью и был у м. Петра, который мне это и разрешил»².

Очередной допрос состоялся 30 декабря 1925 года:

«[Ответ:] С Юрием Самариным я познакомился в этом 1925 году по службе совместно с ним в Центральном музее народоведения. Он поступил туда в качестве сотрудника по славянскому отделу. Впрочем, ошибаюсь, Самарин Юрий поступил к нам глубокой осенью 1924 года. Как-то

1 Там же. Л. 16.

2 Там же. Л. 176.

он рассказал мне анекдотический случай, приписываемый патриарху Тихону. Патриарх будто бы сказал: «Сейчас у нас три прокурора, при мне Тучков, при Антонине Львов и Самарин при Федоре». Откуда Юрий Самарин услышал этот анекдот, я не знаю. Федор, о котором идет речь здесь, епископ в Даниловском монастыре. Я лично Львова не знаю, а с упоминаемым «третьим прокурором» Самариным знаком. Это отец Юрия Самарина — Александр Дмитриевич Самарин. О «кругах» так называемых я слышал от епископа Бориса в такой трактовке: Митрополит Пётр де отдал написать свое послание против обновленцев известным церковным кругам, которые и взялись за это дело. Высказывалась неуверенность в митрополите Петре: как бы он в случае каких-либо осложнений не выдал участников составления этого послания. Дело в том, что митрополит Петр, будучи очень неавторитетным и не имея достаточной почвы под ногами, ища опоры, обратился к «кругам», как я понимаю, бывших людей, ну дворян что ли. Насколько я представляю, к таким, интересующимся церковной жизнью бывшим людям и дворянам относятся Самарин и Талызина. Я лично никогда связыванию церкви с политикой, да еще контрреволюционной, не сочувствовал. Доказательством этому может служить следующий факт: раз придя в келью иеромонаха Димитриана в Сретенском монастыре, я застал там знакомого мне молодого человека И.С. Попова, знакомого Димитриана, Нектария, иеромонаха Сретенского монастыря, и еще двух лиц — одного иеродиакона и одного иеромонаха этого монастыря. Я застал конец разговора. Димитриан обратился ко мне с вопросом: «а вот мы здесь спорим, о том, полезно ли самодержавие для церкви и русского народа? Каково Ваше мнение? Я ответил, что, по моему глубокому убеждению, самодержавие-то и погубило церковь, придав ей официально-чиновничий характер и тем лишив ее жизненности. Впрочем, насколько помню,

с вопросом приведенным ко мне обратился иеромонах Нектарий»¹.

Судьба строений обители в 1925 году

Антицерковная деятельность Советской власти отразилась не только в обстоятельствах жизни насельников и прихожан обители, но и на судьбе монастырских храмов.

Никольский храм Сретенского монастыря и община евангельских христиан

Никольский храм обители в сентябре 1924 года был передан в пользование группы евангельских христиан Мещанского района². Стоял также вопрос о передаче храма и Союзу Пищевиков, но административный отдел Моссовета 6 марта 1925 года уведомлял президиум Моссовета, что бывшая надвратная церковь Сретенского монастыря «была ликвидирована Адмотделом согласно постановлению и предназначалась Московскому округу Союза Связи под клуб. Московский округ союза связи это помещение не использовал и официально отказался от помещения, мотивируя это тем, что оно непригодно под клуб. В силу этого Адмотдел передал помещение по договору общине евангельских христиан, каковая его отремонтировала и пользуется для молитвенных собраний. Адмотдел М.С. считает со своей стороны нецелесообразным передачу помещения Союзу Пищевиков, так как этот акт повлечет за собой протест со стороны общины евангельских христиан, которая истратила на ремонт немалую сумму денег»³.

Президиум Моссовета сообщал 9 марта 1925 года профсоюзу пищевиков: «Ходатайство Ваше о передаче Вам под клуб помещение надвратной церкви Сретенского монастыря отклоняется, т.к. означенная Церковь передана по договору общине

1 ЦА ФСБ России. Д. Н-3677. Т. 5. Л. 177.

2 ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 18. Д. 314. Л. 16-16об.

3 Там же. Л. 271.

христиан евангелистов, потративших на ремонт ее большие средства, и кроме того помещение этой церкви под клуб непригодно. Член президиума — Волков»¹.

В храме проходили собрания протестантских общин. 11 мая 1925 года Московская община евангельских христиан (Б. Лубянка, 21) сообщала в административный отдел Моссовета, что не встречает препятствий к тому, чтобы в ее помещении временно происходили богослужebные собрания Московской немецкой группы верующих, если на это будет соответствующее разрешение Моссовета².

1 декабря 1925 года московский областной отдел ВСЕХ доводил до сведения Адмотдела, что с 5 по 10 декабря сего года в Москве Б. Лубянка 21, помещение бывшего Сретенского монастыря состоится собрание исполнительного органа московского областного съезда евангельских христиан³.

Часовня Сретенского монастыря

28 апреля 1925 года Административный отдел Моссовета препровождал заявление Жилищного Товарищества при бывшем Сретенском монастыре по Б. Лубянке относительно ликвидации часовни бывшего Сретенского монастыря с тем, «чтобы использовать помещение часовни под торговое учреждение для увеличения доходов, и фотографию часовни. Адмотдел М.С. уведомляет Президиум М.С., что ликвидация часовни вполне возможна. Часовня юридически находится в пользовании группы верующих, но у таковой имеется 2 специальных здания культа для удовлетворения религиозных потребностей. Считая целесообразным предоставить права эксплуатации помещения часовни Жилищному Товариществу,

1 Там же. Л. 270.

2 ЦГА г. Москвы. ЦХД после 1917 г. Ф. 1215. Оп. 4. Д. 35А. Л. 266.

3 Там же. Д. 34.

вместо оставления культа Адмотдел М.С. считает возможным часовню ликвидировать»¹.

В материалах дела также имеется:

«23 июня 1925 года выписка из протокола президиума МСРК и КД: Слушали ходатайство общего собрания членов жилищного товарищества №5012 д.19 по Большой Лубянке о закрытии часовни Сретенского монастыря и передаче ее товариществу для эксплуатации. Постановили: Принимая во внимание 1. Что в пользовании верующих кроме часовни имеется еще два здания культа. 2. Что отправление культа в часовне так называемого Сретенского монастыря, вследствие соседства с антирелигиозно настроенными жильцами сопровождается эксцессами (споры, драки, требование верующих снимать шапки и запрет пения революционных песен и для установления порядка призывается милиция) — на основании инструкций НКВД и НКЮ по вопросам, связанным с отделением церкви от государства от 19.06.1923 года, часовню закрыть, помещение ее передать Жилищному Товариществу через МУНИ, а предметы культа передать по описи ближайшей группе верующих. На основании циркуляра ВЦИК от 21.07.1924 года и циркуляра НКЮ от 23.04.1924 года за №62 в случае протеста или жалобы верующих на настоящее постановление, фактическое закрытие церкви не может производиться до утверждения настоящего постановления ВЦИК»².

21 июля 1925 года начальнику МГУУР по распоряжению административного отдела Моссовета предписывалось «в срочном порядке фотографировать... часовню бывшего Сретенского монастыря по Большой Лубянке»³.

1 ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 18. Д. 352. Л. 345.

2 Там же. Л. 519.

3 Там же. Л. 480.

Протоиерей Николай Скурат,

*секретарь Ученого Совета СДС,
заведующий кафедрой Богословских дисциплин,
клирик церкви святого пророка Божия Илии,
что в Обыденском переулке города Москвы*

О ПОПЫТКАХ ЗАКРЫТИЯ МОСКОВСКОЙ ИЛИЕ-ОБЫДЕНСКОЙ ЦЕРКВИ В 1931–1932 ГГ. (ПО АРХИВНЫМ МАТЕРИАЛАМ)

На большом архивном материале советских организаций, так или иначе соприкасавшихся с московской церковью св. пророка Божия Илии, что слывет Обыденной, и на фоне общего положения православных церквей в советской столице и, особенно, в ближайшей к храму церковной округе, прослеживаются попытки закрытия храма в 1931–1932 гг., изъятия его оставшихся к этому времени ценностей. Ряд фактов и все исследование вопроса в целом публикуются впервые.

Неудавшаяся весной 1930 года попытка со стороны воинствующих безбожников закрыть московскую церковь святого пророка Божия Илии, что слывет Обыденной, и превратить ее в детскую техническую станцию¹, не обескуражила атеистов.

¹ Скурат Николай, *прот.* Борьба православных верующих против закрытия московской Илие-Обыденской церкви в 1930 году (по архивным материалам) // XVIII Кадашевские чтения. Сборник докладов конференции. Выпуск XVIII / Гл. ред. прот. А. Салтыков. М.: Лут духовный; О-во сохранения лит. наследия; Издательство ОРПК; Музей

В условиях массового закрытия и уничтожения храмов прямыми распоряжениями «сверху» или их негласным осуществлением через организованную инициативу «народных масс» незыблемость храмов, столетиями украшавших Москву, перешла в прямую противоположность — снести храм из всей массы городских построек атеистам стало проще всего.

Производственные предприятия были полностью задействованы в плановой экономике государства, давали продукцию, прибыль и рабочие места и потому защищались рабочим классом и служащими, не говоря уже о средствах, необходимых для их перемещения на другую территорию. Жилые дома перед сносом надо было расселять, и потому перспективным застройщикам освобождавшихся участков нужно было делать дополнительные значительные капиталовложения. Бульваров и скверов было и так мало, не говоря уже об отсутствии в столичном городе незастроенных свободных участков. А храмов, одним своим бытием противоречивших коммунистической доктрине исключительной материальности мира, было, по мнению атеистов, очень много, поскольку они особенно бросались в глаза безбожников, и те раздражались от их вида и звона¹, и даже от сознания их существования. Но, конечно, главная цель в разрушении или в перестройке храмов для нецерковных «нужд» была в прекращении членами их общин служения Богу, а также в демонстрации силы и внешнего «торжества» материалистических идей.

Лишь милость Божия к верующему народу и промыслительно возникающие «материальные факторы» — внешнеполитические обстоятельства, международное общественное мнe-

«Кадашевская слобода», 2016. С. 31–69 (в печати).

¹ Следствием этого стало полное запрещение колокольного звона в городах с начала 1930-х годов, а через некоторое время — по всему СССР. После 1939 года некоторое время звонили колокола возвращенных российских территорий западной Украины, Белоруссии и Прибалтики. Повсеместное возрождение звона началось лишь в конце 1980–1990-х годах.

ние, внутреннее напряжение в стране, где коренным образом производилась ломка традиционных форм сельского хозяйства, скрытое боязнью общее недовольство массовыми репрессиями и боязнью ухода православных в подполье удерживали большевиков от закрытия всех храмов. В основном по этим причинам в СССР в 1929 году было принято новое законодательство «о культах», хотя и ограничительное для верующих по сути, но отчасти регламентирующее положение религиозных общин. И даже несколько защищающее их от «незаконного закрытия», разрешая только «законное».

По закону церковные здания, земля вокруг храма и даже под храмом принадлежали исключительно государству¹. Все церковное имущество, внесенное в опись, в том числе и здание храма, и другие церковные постройки, брались прихожанами в пользование по специальному договору, по которому верующие принимали на себя всю ответственность за сохранность и поддержание в порядке всего имущества — церковного по назначению, но государственного — по праву собственности. Поэтому за закрытием храма следовало перераспределение всего имущества закрытого храма между различными государственными предприятиями и учреждениями. Лишь по настоятельной инициативе верующих отдельные святыни из закрываемых храмов иногда удавалось временно спасти от поругания, перенося в действующие церкви. В этом случае они по общепринятым правилам включались в опись нового места нахождения, и собственность государства не нарушалась.

Притязания к храмам были с разных сторон — в эпоху не по ресурсам развернувшейся в СССР индустриализации получили распространение и специально создавались утилизирующие организации, имевшие даже планы заготовок. И православные храмы были для таких «заготовок» весьма привлекательным

¹ Этот принцип существования православных храмов и монастырей сохраняется (за редким исключением) и до сих пор.

объектом. Конечно, в Москве главную ценность имела земля под храмом и внутри церковной ограды¹, которую обычно застраивали жилым домом или школой, место которой (или выделенное под которую), в свою очередь так же застраивалось жилым домом (обычно — для советской элиты). Еще удобнее было использовать уже существующее церковное здание, но переделка его требовала больших капиталовложений, поскольку мудрые предки не предполагали «непрофильного» использования церквей и строили их исключительно для общественной молитвы. Следующими по ценности (и привлекательности для утилизаторов) из всего оставшегося после первого десятилетия соввласти были колокола, самый тяжелый из которых на колокольне Илие-Обыденской церкви весил 7 тонн, а весь набор колоколов весил более 10 тонн и состоял из драгоценной колокольной бронзы, столь необходимой молодому советскому государству, что оно сбрасывало и разбивало исторические древние колокола с замечательно подобранным звуковым сочетанием, представлявшим единый музыкальный инструмент, индивидуальный для каждого храма, и передавало переплавленный металл на «нужды потребителей».

Ценные иконы и другие предметы утвари (без драгметаллов) из закрытых храмов (а в отдельных случаях — и из действующих) передавались в музеи или продавались через специальную контролируруемую НКВД сеть антикварных магазинов гражданам или иностранцам, а нереализуемые через продажу — сжигались. По отдельным просьбам чтимые образа, не

¹ В этом случае такой небольшой размер узкого земельного участка неправильной формы, ограниченного церковной оградой, как у Илие-Обыденской церкви, оказался спасительным — ни школы, ни отдельного жилого многоквартирного дома на нем одном построить без больших дополнительных затрат нельзя. Застройке участка более объемным и тяжелым зданием препятствовал и крутой обрыв коренного берега реки Москвы в нескольких метрах от южной стены храма и соответствующая ему зона «повышенной карстовой опасности».

имеющие большой материальной ценности, переносили в действующие храмы. Иногда святые направлялись на уничтожение в целях антирелигиозной пропаганды.

Поскольку содержащие драгметаллы крупные и дорогостоящие предметы церковной утвари были изъяты повсеместно еще в 1922 году и ранее, теперь интерес утилизирующих организаций представляли парчовые облачения духовенства, содержащие заметное количество серебряных и золотых нитей. Облачения эти шли по кускам в продажу на поделки, а остальное выжигалось, так чтобы «добыть» вытекший при расплавлении драгоценный металл¹. Золото также считалось с позолоченных крестов и куполов (так, например, секретный протокол № 6 заседания Постоянной Комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК от 16.06.1931 года, говорящий об утверждении сноса Храма Христа Спасителя, сразу же указывает: «Ходатайство Хоз.Отд. ОГПУ о смывке золота и ходатайство Строительства Дворца Советов внести на рассмотрение секретариата ВЦИК»²).

Использовался цветной металл из паникадил, подсвечников, решеток и т.п.

Распродавалась и церковная мебель, могущая быть использованной в быту организаций или граждан.

Демонстрировалось «хозяйственное» отношение советской власти к «народному добру».

1 Скурат Николай, прот. Борьба православных верующих против закрытия московской Илие-Обыденской церкви в 1930 году (по архивным материалам) // XVIII Кадашевские чтения. Сборник докладов конференции. Выпуск XVIII / Гл. ред. прот. А. Салтыков. М.: Лут духовный; О-во сохранения лит. наследия; Издательство ОРПК; Музей «Кадашевская слобода», 2016. С. 35–36. (в печати)

2 ГАРФ. Ф. 5263. Оп.1. Д.9. Л. 25. Здесь и далее в цитируемых документах мы сохраняем специфическую орфографию источников.

Условная «польза» извлекалась из всего, что только можно было как-то применить или унести и продать¹.

Даже взорванные храмы и монастыри разбирались на кирпичи и бутовый камень.

Принятое 8 апреля 1929 г. положение не предусматривало бесконтрольной ликвидации «молитвенных зданий» и «культового имущества», как того требовалось партии в момент коллективизации и индустриализации, и потому уже через полгода в Постоянной Комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК активно обсуждается и «признается целесообразным» «изменение существующего порядка ликвидации молитвенных зданий». Здесь же было постановлено, что «окончательное решение предоставить Край- и Облесполкомам, а для автономных республик и автономных областей, не имеющих деления на округа, оставить действующий порядок» (Протокол № 6 от 26 января 1930 г.)². Одновременно были рассмотрены вопросы реализации «ликвидации культового имущества» и особенно — колоколов.

В течение всего 1930 г. вопросы закрытия церквей и изъятия колоколов не сходили с повестки дня заседаний Постоянной Комиссии по вопросам культов.

Однако до принятия и утверждения руководством страны новых постановлений о закрытии храмов государственным структурам приходилось формально придерживаться действующего законодательства. Поэтому через партийные ячейки организуется жестко управляемый «стихийный процесс ликвидации

1 Процесс этот, судя по письмам верующих во ВЦИК (ГАРФ. Ф. Р-1235), очень напоминал мародерство военных победителей, с тем отличием, что война велась с историей, культурой, традициями и верой народа страны. В сельской местности при дефиците кирпича или даже бутового камня оставшиеся голые стены храмов постоянно разбирались неверующими жителями селения. Одновременно ограблялись и разорялись городские и сельские кладбища.

2 ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 1. Л. 3.

молитвенных зданий». В секретном протоколе № 7 от 6 февраля 1930 г. заседания Постоянной Комиссии по вопросам культа при Президиуме ВЦИК «признается», что «дело ликвидации молитвенных зданий опирается все в большей степени на активное участие широких масс. Должны быть приняты меры к тому, чтобы действия масс в этом направлении не встречали препятствий в формальном применении статей действующих законов. При этом положении особо вредными оказываются самочинные и насильственные действия отдельных безответственных групп. Поэтому самочинные действия отдельных лиц и групп необходимо своевременно пресекать, и в то же время должны быть приняты меры к развязыванию действий самих масс».

К «самочинным», то есть не направляемым партийно-государственными органами, совершенно очевидно относятся действия верующих по защите своих храмов и церковного имущества, которые и необходимо по этому решению «пресекать». К «развязываемым действиям» же «самих масс», строго управляемых партийной уздой, не должно быть «формального применения статей действующих законов» с одной стороны, а с другой — следует изменить саму законодательную основу настолько, чтобы этот процесс шел без нарушений закона и более эффективно. Именно это и констатирует тот же протокол: «в связи с развертыванием кампании по закрытию молитвенных зданий закон об отделении церкви от государства от 8 апреля 1929 г. подлежит пересмотру в сторону упрощения процесса закрытия и увеличения радиуса приходов...»¹.

На волне кампании по закрытию церковей в Совнарком РСФСР и ВЦИК с секретным письмом от 27.02.1930 (№ 2601/037/с) обратился зам. председателя Мособлисполкома и Моссовета Хлопьянкин: «За последнее время мы имеем ходатайства от целого ряда промышленных предприятий

¹ ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 1. Л. 4.

и колхозов о закрытии церквей и передаче помещений под клубы, общежития, зерноочистительные пункты и т. д.

Порядок закрытия церквей до сего времени существует следующий: решение общего собрания рабочих или колхозников рассматривается соответствующими советскими организациями — сельсоветом, РИКом, округом в области и райсоветом в городе, утверждается Президиумом Облисполкома и затем вносится на окончательное решение Президиума ВЦИК.

Надо полагать, что положение Московской области немногим отличается от других областей в части ходатайства рабочих и колхозников о закрытии церквей, но все материалы эти, направляемые в ВЦИК, не могут быть рассмотрены в краткий срок, что создает большую задачу и способствует тому, что порой местные организации, не дождавшись окончательного утверждения, закрывают церкви, под то или другое помещение.

Нам кажется, что существующий порядок закрытия церквей следовало бы изменить, предоставив право окончательного решения областным и краевым исполкомам»¹.

26 июня 1930 г. по предложению Секретариата ВЦИК было упрощено и ускорено «рассмотрение спорных вопросов о закрытии молитвенных зданий», с тем чтобы эти дела «рассматривать на заседания Постоянной Комиссии с участием представителей соответствующих исполкомов» (Секретный протокол № 10 от 26.06.1930г.)². По сути это означало передачу полномочий на места, а Постоянная Комиссия должна была разбирать только жалобы верующих. И если местные органы добивались отсутствия жалоб (на практике — в большинстве случаев — незаконными методами), то ВЦИК и Постоянная Комиссия даже и данных о закрытии храмов не имели. И эта техника закрытия церквей массово

¹ Там же. Д. 7. Л. 38.

² Там же. Д. 1. Л. 8.

применялась по всей стране и, особенно, в сельской местности, где у всех были свежи в памяти коллективизация и раскулачивание, под которое часто подводили для расправы всех не сочувствующих действиям местных властей.

Тем же заседанием Постоянной Комиссии было указано: «Разъяснить местным Исполкомам, что поскольку колокола являются государственным имуществом, находящемся на учете Госфонда и их снятие и распределение производится Рудметаллторгом с ведома Госфонда, никаких изъятий из существующего закона не допускать и руководствоваться существующим законоположением. Против снятия колоколов в случае прекращения колокольного звона не возражать»¹.

Вопрос о закрытии Илие-Обыденского храма ставился еще в 1930 году именно при помощи организованной стихийности соседних школ и фабрик. И в «деле» Обыденской церкви в «компетентных органах» уже хранились документы от коллективов предприятий и организаций, постановивших на своих собраниях о необходимости закрытия Ильинской церкви². Тем самым условие наличия зафиксированных «требований трудящихся» уже было соблюдено и хотя в 1931–1932 гг. к захлебнувшемуся стихийному закрытию уже не возвращались, но плоды этой «инициативы масс» могли дожидаться ее воплощения.

Первоначально (17 апреля 1931 г.) для постройки Дворца Советов был отведен земельный участок, занимаемый ныне Государственной Думой России, а ранее — Госпланом СССР,

1 ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 1. Л. 8.

2 Скурат Николай, прот. Борьба православных верующих против закрытия московской Илие-Обыденской церкви в 1930 году (по архивным материалам) // XVIII Кадашевские чтения. Сборник докладов конференции. Выпуск XVIII / Гл. ред. прот. А. Салтыков. М.: Лут духовный; О-во сохранения лит. наследия; Издательство ОРПК; Музей «Кадашевская слобода», 2016. С. 37. (в печати)

а до него — Советом Труда и Оборона (СТО)¹, «значащийся по плану Москвы под № 63 — квартал в границах Большая Дмитровка, Охотный ряд, Тверская, Георгиевский проезд, Большая Дмитровка, за исключением части участка занятого Домом Союзов, но с возможностью, в случае необходимости, присоединить часть квартала № 64² с закрытием Георгиевского проезда»³.

Но летом 1931 года положение изменилось, и сразу начались подготовительные работы на площади Храма Христа Спасителя.

Секретный протокол № 6 заседания Постоянной Комиссии по вопросам культов от 16/VI–1931г. фиксирует этот факт: «Ввиду отвода участка, на котором расположен Храм Христа Спасителя, под постройку Дворца Советов, указанный храм ликвидировать и снести. Поручить Президиуму Мосооблисполкома ликвидацию храма провести в декадный срок»⁴.

Во вновь объявленном конкурсе проектов здания «Дворца Советов» всем проектировщикам был предложен для застройки трапециевидный участок, ограниченный Соимоновским проездом, набережной Москвы-реки, Ленивкой и Волхонкой⁵ (Всехсвятский или бывший Большой каменный мост тогда упирался в Ленивку). В постановке задачи архитектурным бригадам говорилось: «Следует иметь также ввиду, что в ближайшие годы не подлежат сносу дома по Соимоновскому проезду»⁶, но не все представленные на выставку и конкурс проекты этого придерживались.

1 Дом СТО строился на месте варварски разрушенного древнего храма св. Параскевы Пятницы в Охотном ряду.

2 На месте Георгиевского монастыря.

3 ГАРФ. Ф. Р–5446. Оп. 32. Д. 9. Л. 110.

4 Там же. Р–5263. Оп. 1. Д. 9. Л. 25.

5 Там же. Р–5446. Оп. 32. Д. 9. Л. 67.

6 Там же. Л. 67-е.

Наиболее ответственные архитекторы, будучи по долгу службы вынуждены представить свой проект, не решились планировать свою постройку на месте Храма Христа Спасителя (А.В.Щусев, 2-й проект бригады САСС), предлагая строить его на Ленинских горах, 5 проектов вообще не имели привязки к местности, еще часть проектов Ильинский храм не затрагивали, но предполагали снос строений и по другой стороне Волхонки и всего квартала между Ленивкой и Кремлем. Но были проекты (Людвига¹, один из проектов Б.Июфана), которые вторгались вглубь района за Соймоновским проездом². Это уже представляло смертельную угрозу Ильинскому храму и приходу.

Но опасность для Обыденского храма оставалась и в итоговом проекте, где границы участка застройки его не затрагивали. Строительство Дворца Советов, а затем и метрополитена от Библиотеки им.Ленина до Дворца Советов и далее до Крымской площади представляли для Ильинской церкви серьезную опасность — если не в сносе заодно с соборным Храмом, как это было уготовано церкви Похвалы Пресвятой Богородицы в Башмакове (у основания Храма Спасителя — рядом с местом разрушенного после революции памятника Императору Александру III), то в закрытии и использовании под нужды строительства, как это было с церковью свт.Николая у Знаменской решетки, использовавшегося первоначально Метростроем под общежитие и контору³, а затем разрушенного.

1 Генрих Маврикиевич Людвиг впоследствии получил от Советской власти срок заключения и находился в Джезказганском

«исправительно-трудовом» лагере вместе с Илие-Обыденским прихожанином Андреем Владимировичем Трубецким (*Трубецкой А.В.* Пути неисповедимы. Воспоминания. В 3т. Т. 3 (1946–1955). М., 2015. С. 221.).

2 Бюллетень Управления строительством Дворца Советов Президиуме ЦИК СССР. 1931. № 2–3 (октябрь). М.: Изд-во Мособлисполкома, 1931. С. 3–45.

3 ГАРФ. Ф. Р–7952. Оп. 7. Д. 168. Л. 272.

Соседство с Храмом Христа Спасителя, превращенным 5 декабря 1931 года показательной серией направленных взрывов в руины, а затем — в строительную площадку будущего Дворца Советов, не предусматривало наличие действующего православного храма рядом с воздвигающейся цитаделью «нового мира». На перспективных планах городских кварталов¹, прилегающих к Дворцу Советов, Илие-Обыденская церковь в начале 1930-х годов уже не наблюдалась.

Развернувшееся «грандиозное социалистическое строительство» использовалось как повод для борьбы с памятниками духовной и материальной культуры народа и под цели этого строительства их было закрыто и даже уничтожено великое множество².

Так, несмотря на ходатайства верующих об отмене «Постановления Президиума Моссоблисполкома от 8 сентября 1931 о ликвидации и сносе церквей — Духовской — угол Кропоткинского бульвара, Похвалы — Всехсвятский проезд и Никольской — по ул.Фрунзе в гор. Москве» решением Постоянной Комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК от 16 октября 1931 г. (Протокол № 10) было постановлено: «указанные церкви ликвидировать и снести»³.

Храмы эти были на виду и по краям площадок отводимых под Дворец Советов и станцию метро «Дворец Советов». Илие-Обыденский храм был несколько удален от стройплощадок и до 1941 г. закрывался большим доходным домом, располагавшимся на Соймоновском проезде между современными 3-м Обыденским

1 См. Генеральный план Новой Москвы А.В.Шусева 1924 г., подготовительные материалы к Генплану реконструкции Москвы В.Н.Семенова и др.

2 *Романюк С.К.* Москва. Утраты: О разрушениях архитектурных памятников в Москве после 1917 г. М.: ПТО «Центр», 1992. 333 с., ил.; *Козлов В.Ф.* Жертвы Метростроя // Московский журнал. 1992. № 3.

3 ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 9. Л. 42.

и Курсовым переулками и разрушенным авиабомбой в Великую Отечественную войну¹.

На секретном заседании Бюро Хамовнического районного комитета ВКП(б) 6 августа 1931 г. (протокол № 27) коммунисты быстро отреагировали на «решение партии и правительства» по поводу предстоящей на территории района грандиозной стройки. Секретариату райкома было поручено «систематически и оперативно заниматься всеми вопросами помощи строительству Дворца Советов», а «фракции Райсовета» поручить оказать «содействие в размещении 300 человек рабочих строителей в районе», а также «разрешить вопрос о помещении столовой вблизи бывшего храма»². К этому времени Храм был уже «ликвидирован» и велась его разборка.

Наряду с указанными «потребностями», продолжалась плановая идеологическая работа по закрытию московских храмов. Изыскивались все новые причины и для закрытия и уничтожения и Илие-Обыденской церкви. Часто эти партийные решения шли «рука об руку».

Поскольку традиционное большевицкое прикрытие своих акций нуждами детей (вспомним ленинское — «все лучшее — детям»), использованное в 1930 году для закрытия храма, не принесло ожидаемого результата, изыскивались другие «нужды».

Весной 1930 года участок к югу от Ильинского храма был выделен Союзнефти, которая не торопилась его осваивать. Это отчасти можно объяснить положением в нефтяной промышленности и организационными изменениями в самой

1 Скурат Николай, прот. Московский православный приход в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. (на примере церкви святого пророка Божия Илии, что слывет Обыденной) // XVII Кадашевские чтения. Сборник докладов конференции. Выпуск XVII / Гл. ред. прот. А. Салтыков. М.: О-во сохранения лит. наследия; Издательство ОРПК; Музей «Кадашевская слобода», 2015. С. 225–226.

2 ГАРФ. Ф. Р–3316. Оп. 65. Д. 1. Л. 12.

Союзнефти, руководству которой было не до строительства дома в Москве в связи поставленными перед ней партией и правительством объективно невыполнимыми задачами, а также в связи с поиском органами госбезопасности и суровой расправой с «вредителями» в нефте-газовой промышленности.

В связи с этим в Комиссию по регулированию застройки г. Москвы обратилось Просветительное Общество «Прометей» с ходатайством о предоставлении ему земельного участка по 2-му Обыденскому переулку под постройку дома типографии и жилья.

Протоколом № 71 от 24 декабря 1930 года Комиссия зафиксировала следующее свое решение:

«Ввиду того, что Союзнефть в течение 7 ½ мес. не оформила свое право на участок, в отмену постановления комиссии от 10/V-с.г. изъять данный участок от Союзнефти и передать его Просвет.О-ву «Прометей» под постройку 5-ти этажного каменного дома, предназначенного для следующих целей: 3 этажа — производственного назначения /типография/ и 2 этажа — жилое помещение в пределах красных линий.

Возложить на «Прометей» снос строений, расположенных на участке и предоставление жилой площади гражданам, подлежащим выселению и осуществление проектируемого проезда.

Поручить РОУНИ снос строений и ликвидацию арендных договоров.

Предложить «Прометей» возбудить перед ВЦИК через МОССОВЕТ вопрос о сносе и закрытии церкви»¹.

Московская соввласть, формально инициированная Обществом «Прометей», вернулась к вопросу о закрытии Илие-Обыденского храма уже в начале 1931 года.

Последним (55-м) пунктом «Перечня вопросов к протоколу № 3 заседания Президиума Московского

1 ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 1. Л. 3.

Областного Исполнительного Комитета¹ от 7, 8, 9, 10 и 11 марта 1931 г.»² значился вопрос «О закрытии и сломе церкви Ильи в Обыденском пер.г. Москвы»³.

Рассмотрение печальных перспектив Свято-Ильинского храма к числу дискутируемых тем, по обстоятельствам времени и места (храмы в СССР закрывались в конце 1920 — начале 1930-х годов повсеместно тысячами и многие еще и организовано уничтожались), не относилось и было проведено опросом членов Президиума Мособлисполкома 10 марта 1931 года⁴, наряду со многими такими «простыми» делами.

Готовый проект постановления в печатном виде⁵ подписали «вкруговую» без существенных изменений (была исправлена лишь часть опечаток) «т.т. Давидсон, Дичев и Степанов».

Текст постановления гласил:

«Принимая во внимание, что участок по 2-му Обыденскому пер., на котором находится церковь т. н. Ильи, подлежит застройке жилым многоэтажным домом Просвет. О-ва “Прометей”, руководствуясь пост. ЦИК и СНК СССР⁶ от 8/IV–29 г. о религ. объединениях, указанную церковь закрыть, а здание ее снести. С предметами культа поступить согласно того же пост. от 8/IV–29 г.

Группе верующих предоставить возможность перейти в ближайшие функционирующие церкви, каковые являются церкви Успения и Воскресения на Остоженке.

1 Использовалось сокращенное именование — МОИК.

2 ЦГАМО. Ф. 2157. Оп. 1. Д. 716. Протокол № 3 заседания Президиума Московского Областного Исполнительного Комитета Р.К. и К.Д. с материалами за март 1931 г.

3 Там же. Л. 4.

4 Там же. Л. 47.

5 Там же. Л. 280.

6 Ошибка документа. Должно быть — РСФСР.

В случае жалобы группы верующих во ВЦИК в 2-х недельный срок со дня объявления настоящего постановления, ликвидация церкви может быть произведена не ранее рассмотрения жалобы ВЦИКом»¹.

Очевидно, что верующие воспользовались возможностью обжаловать решение Мособлисполкома, поскольку храм не закрывался и никому не передавался. Не располагая непосредственно этими документами, мы имеем ряд косвенных данных о причинах, приостановивших процесс закрытия на начальном этапе. Одной из них является задержка с решением вопроса во ВЦИК, перегруженном многочисленными просьбами в это напряженное для страны время (коллективизация, индустриализация, массовое закрытие храмов). Другой причиной безусловно являлось то, что предъявляя претензии на участок Илие-Обыденской церкви, Общество «Прометей» в 1931 году практически только готовилось к строительству на ранее выделенных ему участках — строились только временные сооружения². Вследствие замедления возникал вопрос о необходимости участка застройщику и о недостаточной финансовой базе строительства.

Работы по строительству Обществом «Прометей» велись импульсивно (не всегда хватало рабочей силы³ или рабочие простаивали⁴, подводили организации-подрядчики по свайным и фундаментным работам⁵) и не очень аккуратно — даже на мостовой рядом с Ильинской церковью лежал щебень. В связи с требованием постановления Мособлисполкома об уборке всех стройматериалов с проезжей части 8/Х–31 г. председатель Илие-Обыденской общины и настоятель протоиерей Виталий

1 ЦГАМО. Ф. 2157. Оп. 1. Д. 716. Л. 57–58.

2 ГАРФ. Ф. Р–8296. Оп. 2. Д. 2. Л. 3 об.

3 Там же. Л. 143–144.

4 Там же. Л. 171.

5 Там же. Л. 149.

Лукашевич обратился с просьбой об этом в Общество «Прометей»¹.

Несмотря на все трудности, Общество старалось закрепить на этих замечательных земельных участках — срочно велось проектирование² каменного пятиэтажного дома³, срочно вывозился с участков строительный мусор и даже по двойной цене⁴.

Велась, хотя и с некоторыми трудностями, работа по подготовке отселения жителей строений⁵, находящихся на участке, полученном «Прометеем». Акт отвода участка был выдан «Прометею» 7 июля 1931 г.⁶

Еще с одной трудностью неожиданно пришлось «Прометею» столкнуться после исследования грунтов участка, показавшего их неоднородность, что потребовало строить здание из двух частей — на отдельных основаниях⁷.

Все эти задержки пошли, как мы далее увидим, на пользу храму.

Значительно затормозило вопрос о закрытии храма решение Постоянной комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК от 11/VI—1931 г. (№ М/35), которое было сообщено Обществу «Прометей»: «Рассматривая Ваше ходатайство о сносе церкви по 2-му Обыденскому переулку, Комиссия решила предложить Вам вопрос о сносе возбудить перед Комиссией тогда, когда Вами будет уже преступлено к работам по постройке дома»⁸.

1 Там же. Л. 82.

2 Там же. Л. 169.

3 Там же. Л. 173.

4 ГАРФ. Ф. Р-8296. Оп. 2. Д. 2. Л. 163.

5 Там же. Л. 219–219 об.

6 Там же. Л. 220–220 об.

7 Там же. Л. 221.

8 Там же. Л. 244.

Мало успевая в строительстве, Общество «Прометей» не оставляло бумажных атак на Ильинский храм с целью еще до получения ожидаемого разрешения на закрытие и снос храма добиться сломки большей части церковной ограды с южной стороны храма и отрезания в свою пользу части церковной территории. Проектом «Прометей» перекрывался и т. н. Кривообыденный или 3-й Кривообыденский переулок (до революции он считался продолжением 1-го Обыденского переулка), обходящий храм с востока и юга (до этого храм стоял как бы на «острове», окруженный улицами вокруг всей ограды). В связи с этим Обществом были получены необходимые документы, и в августе 1931 года была направлена «Служебная записка Настоятелю церкви св. Илии в Обыденском пер.», в которой говорилось: «Согласно личным переговорам при сем прилагаю Вам в копиях: 1) Постановление Президиума М.И.К. за № 5747 от 27/VII–31 о разрешении сноса ограды Вашей Церкви 2) Постановление Сектора Науки Наркомпроса о том же...»¹.

Протоиерей Виталий Лукашевич, ясно понимая, что сопротивление в момент принятия окончательного решения во ВЦИКе только погубит и храм, и прихожан, ответил, что «Совет Общества верующих не уполномочен решать этот вопрос и убедительно просит Просветительное Об-во «Прометей» обратиться по сему делу в МОСОБЛИСПОЛКОМ. Со своей стороны, Совет Общины не возражает против сноса части ограды, если на это будет разрешение админ. органа»².

Это был не единичный случай попыток сноса церковных оград, так как в сентябре 1931 года готовился проект постановления Постоянной Комиссии по вопросам культов

1 Там же. Л. 145.

2 Там же. Л. 207.

при Президиуме ВЦИК, называвшийся весьма характерно для того времени: «О порядке сноса церковных оград»¹.

Кроме того, в дело вмешался Моссовет (Президиум Московского Исполнительного Комитета и Московского Совета), прислав 27/VIII–1931г. Обществу «Прометей» телеграмму, извещающую, что «Президиум Мосгорисполкома и Моссовета не считает целесообразным производить постройку на домовладении № 2/4 по 2-му Обыденскому пер., т.к. этот участок будет необходим для проведения по нему трамвайных путей кольца “А”, вследствие переустройства его в связи с строительством Дворца Советов»².

Общество «Прометей», инициировавшее закрытие и уничтожение Илие-Обыденского храма, состояло из бывших красных латышских стрелков, печально известных в России как ударная сила советской власти в начале социалистической революции и особенно прославившихся карательными действиями в годы Гражданской войны, а в 1924 году занявшихся издательской деятельностью. Официальный устав Общества³ был принят 21 марта 1929 г. Помимо «латышских стрелков» в обществе трудились члены их семей, другие латыши и представители иных народов европейской части СССР. «Просветительность» этого общества была в советском духе — здесь печаталась агитационная литература для советских латышей и отчасти — для латышей, живущих на территории буржуазной Латвии. Общество имело свои предприятия, издательство и типографию, доход от которых шел в пользу членов общества, творческих латышских и латгальских учреждений (театров и др.) и отдельных художников и писателей, а также руководства Общества, что, собственно, судя по архивным документам по делам Общества «Прометей», и послужило

1 ГТам же. Л. 111.

2 ГАРФ. Ф. Р-8296. Оп. 2. Д. 2. Л. 103.

3 Там же. Ф. 5446. Оп. 10. Д. 2569.

одной из важных причин его закрытия в 1937 году¹. Именно для верхушки этого Общества и предполагалось построить квартиры в новом доме на 2-м Обыденском переулке, для чего и были выделены участки № 2, № 4, к которым Общество добивалось присоединения участка № 6, на котором стоит Илие-Обыденский храм, с целью сноса храма и расширения строящегося дома дополнительной пристройкой.

Другими «претендентами» на имущество храма являлись две крупные государственные структуры, которым нужна была бронза, которую они хотели «добыть» из церковных колоколов «на неотложные нужды» — Народный Комиссариат Финансов (НКФ) СССР и Государственный трест по заготовке, переработке и снабжению металлическим ломом (МЕТАЛЛОМ) (ранее именовавшийся РУДМЕТАЛЛТОРГОм). Первому учреждению

1 24 мая 1937 г. заместитель председателя Совета Народных Комиссаров, член ВКП(б) с 1905 г., кандидат в члены Политбюро ЦК ВКП(б), главный покровитель Просветительского Общества «Прометей» Ян Эрнестович Рудзутак (*Никонов А.В. Последний латышский стрелок (Ян Эрнестович Рудзутак). М.: Этносоциум, 2011. 266 с.*) был арестован по обвинению в «контрреволюционной троцкистской деятельности и шпионаже в пользу нацистской Германии» и после тяжелых допросов и следствия 29 июля 1938 года приговорен к «высшей мере наказания» и захоронен на расстрельном полигоне «Коммунарка».

Вслед за высоким партийным покровителем были арестованы многие ведущие сотрудники Общества «Прометей», являвшиеся либо красными латышскими стрелками, либо их родственниками и близкими. Одновременно подготавливалось и 16 июля 1937 года было принято «Постановление Совета Народных Комиссаров Союза ССР № 1129 «О ликвидации просветительного общества “Прометей”». Некоторые сотрудники Общества в Москве и Ленинграде были расстреляны. Часть этого печального списка можно видеть среди жертв, нашедших последнее пристанище на расстрельных полигонах Бутова и Коммунарки (в нескольких километрах к югу от МКАД). Но судьбы этих людей раскрываются лишь в их рассекреченных архивных делах, а в постановлении СНК подробно описывается лишь распоряжения по имуществу Общества «Прометей».

бронзу в этом случае не нужно было закупать за границей, в том числе, и для чеканки мелкой разменной монеты, а также — выделять драгоценную валюту на металл для неотложных нужд советских заводов и фабрик. Второму было поручено заготавливать бронзу для тракторной промышленности и других целей социалистического строительства и индустриализации.

Инициатива этих организаций не была вполне самостоятельной, т.к. вопрос о колоколах и их звоне уже давно зрел в недрах партийно-государственного аппарата. Эта тема активно обсуждалась на заседании Постоянной Комиссии при Президиуме ВЦИК по вопросам культов 31 декабря 1929 года (Протокол № 3, пункт 3: «О колокольном звоне и об использовании колоколов»), где было решено:

«Регулирование или прекращение колокольного звона производить в тех местностях, в которых трудовые процессы вложились уже в непрерывную производственную неделю и там, где переход этих процессов на непрерывку производится.

В этом смысле и разработать инструкцию, разработку которой и поручить комиссии в составе: Вишнякова, Тучкова и Никитиной (с привлечением т. Икрянистовой).

Инструкцию по использованию металла (колоколов) поручить разработать т. Смидович и Икрянистовой, с привлечением представителей заинтересованных ведомств»¹.

Именно эти «заинтересованные» структуры внесли формально во ВЦИК вопрос о «заготовке» колокольной бронзы, который был сопряжен с вопросом о разрешении колокольного звона в городах. Секретный протокол № 5 заседания Постоянной Комиссии при Президиуме ВЦИК по вопросам культов 16 мая 1931 года в пункте № 2 сообщает:

«СЛУШАЛИ: О регулировании колокольного звона и изъятии колоколов с церквей там, где прекращен звон (Внесено НКФ СССР и Рудметаллторг).

¹ ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 5. Л. 6 об.

ПОСТАНОВИЛИ: По представлению НКФ СССР и Рудметаллторгом в комиссию обстоятельного доклада поручить тов. Смидович войти в директивные органы с ходатайством разрешить снятие колоколов с молитвенных зданий, в коих прекращен колокольный звон»¹.

Очередное решение по этому вопросу было принято на заседании Постоянной Комиссии при Президиуме ВЦИК по вопросам культов 16 сентября 1931 года (Секретный протокол № 9, пункт 8):

«**СЛУШАЛИ:** О снятии колоколов с молитвенных зданий, в которых прекращен колокольный звон (Внесено НКФ РСФСР и МЕТАЛЛОМом).

ПОСТАНОВИЛИ: Предложить заинтересованным ведомствам о потребности в колокольной бронзе представить свои соображения в СНК»².

Однако в формально-законной и в открытой опубликованной (не секретной) форме вопрос о снятии колоколов с действующих храмов в местностях, где запрещен колокольный звон, решен не был.

Поэтому для скорейшего закрытия и ликвидации храмов Москвы и Московской области 24 июля 1931 г. Президиумом Московского Облисполкома была утверждена Областная культовая комиссия. Функционировала она (то есть давала разрешение на закрытие храмов и снятие колоколов) почти без оглядки на действующее советское законодательство по религиозным вопросам, которое по сути своей было весьма антирелигиозным и дискриминационным. Это породило шквал жалоб во ВЦИК на незаконные постановления Мособлсполкома, причем, при общем сочувствии партийному «делу» закрытия храмов со стороны аппарата ВЦИКа, больше половины жалоб на действия местных властей Комиссия ВЦИК

1 Там же. Л. 14.

2 Там же. Л. 40.

формально вынуждена была удовлетворить (но не всё верующим могли и хотели вернуть — обычно оперативно сброшенные колокола тут же увозились на металлолом, даже если они не разбивались при падении). Если не считать исторической ценности (например, угличский колокол с вырванным языком) или к тому же еще и художественной (Царь-колокол), разбитый колокол являлся действительно кусками бронзы и даже при неправильном изъятии возврату общине не подлежал, как уже не культовое имущество, а фондируемый государством дорогостоящий цветной металл. Поэтому для сбрасывания колоколов «заготовители» бронзы предпочитали холодное время года — бронза становится очень хрупкой и хорошо раскалывается на морозе, а земля промерзает и становится очень твердой, что сугубо способствует вернейшему превращению колокола в слитки цветного металла. Очевидно эти цели и задачи были главной побудительной причиной для откладывания не только принятия решения, но и в слушании доклада на заседании Секретариата ВЦИК 25 ноября 1932 года (протокол № 62) ответственного секретаря Постоянной культовой комиссии при Президиуме ВЦИК «Об обследовании Комиссии по делам культов при Президиуме Московского Облисполкома»¹, где последняя подвергалась уничтожительной критике.

Так что, по крайней мере, две зимы изыматели действовали беспрепятственно, и весь планируемый объем бронзы был «заготовлен», а все ярусы звона на колокольнях православных храмов Москвы и области опустели. Свое дело члены областной комиссии сделали, и их можно было переводить «на другую ответственную работу».

Поскольку решение о регулировании звона принимала местная власть, то после таких решений о запрещении звона колокола начали изыматься повсеместно, и процесс стал иметь неуправляемый характер, когда колокола снимались и не доходили

¹ ГАРФ. Ф. Р-1235. Оп. 52. Д. 62. Л. 95–97.

до «заготовителей», а с другой стороны, изъятие колоколов из действующих храмов вызывало естественную неодобрительную реакцию верующего народа. Все это породило секретное письмо Постоянной Комиссии при Президиуме ВЦИК по вопросам культов в Рудметаллторг от 8/XII–1931г., в котором, в частности, указывалось: «Вопрос изъятия колоколов из не закрытых молитвенных зданий получил отрицательное разрешение со стороны директивных и правительственных органов. Поэтому действия местных органов по изъятию колоколов там, где налицо нет еще условий, указанных в ст. 40-й пост. ВЦИК^а и СНК от 8/IV–29г., то есть при отсутствии ликвидации молитвенного здания, являются незаконными и должны быть направлены в сторону недопущения закрытия их в дальнейшем»¹.

МЕТАЛЛОМ 14 декабря 1931 года отrapортовал Постоянной Комиссии, что «дано категорическое распоряжение всем нашим конторам на местах об изъятии колоколов исключительно с ликвидированных церквей, в полном соответствии с ст. 40-й Постановления ВЦИК и СНК от 8/XII–1929г. Одновременно сообщаем, что н/конторы производят съёмку колоколов исключительно по нарядам крайфинотделов /особых частей по Госфондам/»².

Очевидно причиной такого положения были внутренняя политическая обстановка в стране, так что в таком же секретном циркуляре (№ 57/4 от 1/II–32г.), разосланном всем местным культовым комиссиям, но с несколько противоположным акцентированием, ключевая фраза звучала уже иначе: «Вопрос изъятия колоколов от незакрытых молитвенных зданий не получил еще положительного разрешения со стороны директивных и правительственных органов»³.

1 ГАРФ. Ф. Р–5263. Оп. 1. Д. 14. Л. 71–71 об.

2 Там же. Л. 70.

3 Там же. Л. 186.

Только в 1932 году вопрос изъятия колоколов в Москве действующих церквей был решен «законно» — вступило в силу принятое решение о прекращении звона в столице. Поэтому Культурная Комиссия на вопрос Секретариата Президиума ВЦИК об изъятии колоколов с действующих московских церквей в секретном письме от 26/VIII–1932 (№ 57/4) отвечала:

«В Москве колокольный звон прекращен. Вопрос дальнейшего использования колоколов не имеет уже культового значения и Культурная Комиссия не имеет возражений к их использованию»¹.

Очевидно, что именно в этот период конца 1932 года и Илие-Обыденский храм лишился всей своей замечательной звонницы, оставив как память следы разрушений на ярусе звона колокольни.

К сожалению, не все этапы борьбы православных верующих Илие-Обыденского храма за оставление его в числе немногих действующих² обнаружены в сохранившихся документах центральных государственных и московских архивов (ГАРФ, ЦГА г. Москвы, ЦГАМО), но и из общего свидетельства церковных клириков и многочисленных прихожан храма описываемого периода, с которыми автор³ общался в 1960–1990-х гг., и из документов последующего времени видно, что

¹ Там же. Л. 142.

² К концу 1930-х годов в несколько увеличившихся границах города Москвы действовало 32 православных храма. В 1917 г. в городских границах Москвы насчитывалось около 850 храмов. (*Пашаева Н.М.* Москва в зеркале столетий: Очерки сохранившихся памятников. 1147–1997 / Гос. публ. ист. б-ка России, Церковно-приходская б-ка храма св. пророка Божия Илии, что в Обыденском пер. г. Москвы, Русской Православной Церкви. Ред., предисл., коммент. диак. Николая Скурата. М.: ГПИБ, 1997. 180 с.; *Голубцов Сергей, протодиакон.* Церковная Московия в 1935–1965 годах // Церковно-исторический вестник. № 11. М.: Изд-во О-ва любителей церковной истории, 2005. С. 5–71).

³ Автор крещен протоиереем Александром Егоровым (+2000) в Илие-Обыденском храме в 1959 году, став его прихожанином в 4-м поколении.

храм не закрывался даже на короткий период и продолжал свое спасительное служение. Жилищное строительство на месте храма не состоялось, и планируемая многоэтажка в стиле того времени не материализовалась. Но для уничтожения церкви и использования ее здания и имущества находились новые, чрезвычайно «весомые» — по тому времени — аргументы.

Строительство первой линии московской подземки было демонстрацией возможностей и достижений страны социализма всему миру и потому считалось делом не только Москвы и столичных властей, но делом всей страны и ее правящей коммунистической партии, что превращало просьбы для нужд Метростроя фактически в директивы для их исполнителей. Сразу же после пленума ВКП (б), объявившего (15.06.1931) о начале строительства метро в Москве, эта стройка объявляется ударной в РСФСР (20.10.1931), а затем и в СССР (13.11.1931). Линия, идущая от «Сокольников» (т. н. красная — именно по идеологическому подтексту), между станцией «Дворец Советов» (первоначальное название станции, ставшей «Кропоткинской» впоследствии, когда идея строительства Дворца полностью провалилась) и станцией «Парк культуры» прокладывалась открытым способом прямо под Остоженкой, вследствие чего эта улица в советское время несколько десятков лет именовалась «Метростроевской».

Следующий обнаруженный архивный документ, относящийся к истории попыток закрыть Илие-Обыденский храм — «Постановление Президиума Московского Областного Исполнительного Комитета Советов Р., К. и К.Д.»¹ от 20/III–1932 г. «Об изменении постановления През. МОИК'а от 11/III–31 г. о закрытии церкви Ильи в Обыденском пер. гор. Москвы». Постановление гласило:

¹ ЦГАМО. Ф. 2157. Оп. 1. Д. 843. (Протокол № 16 заседания Президиума Мособлисполкома и материалы к нему»). Л. 410.

«В связи с острой необходимостью использования здания церкви Ильи в Обыденском пер. для нужд строительства метрополитена — изменить постановление През. МОИК'а от 11/III–31 г. в части сноса здания культа для застройки домом О-ва “Прометей” и передать здание церкви с участком под контору строительства метрополитена»¹.

Однако и этому постановлению свершиться не удалось, так как главная причина для закрытия церкви отпала — 24 августа 1931 года Управление Метростроя получило помещения в доме № 3/4 по улице Ильинке², расположенное к проводившимся тогда работам в районе Охотного ряда ближе, чем Обыденские переулки, стройка поблизости от которых началась после долгих поисков и исследований. Разработка конкретного проекта метро-туннеля под Остоженкой стартовала³ только в середине 1933 г. Поэтому и итог рассмотрения дела во ВЦИК оказался радостным для прихожан.

Протокол № 3 заседания Постоянной Комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК 26 мая 1932 г. (присутствовали члены Комиссии — Смидович, Воробьев, Полянский, Олещук) гласит:

«11. С л у ш а л и: Постановление Президиума Мособлисполкома от 20.III–1932г. о ликвидации церкви Ильи в Обыденском пер. в гор.Москве (№ М–35).

Постановили: Постановление Президиума Мособлисполкома отменить, указанную церковь оставить в пользовании верующих»⁴.

1 Там же.

2 Протокол № 23 заседания Горисполкома и Моссовета Р.К. и К.Д. от 26/VIII–1931 г. М., С. 19. (отдельное издание), а также — ГАРФ. Ф. Р–7952. Оп. 7. Д. 146. Л. 140.

3 ГАРФ. Ф. Р–7952. Оп. 7. Д. 141. Л. 39.

4 Там же. Р–5263. Оп. 1. Д. 15. Л. 21.

<Рядом с этим пунктом в документе рукописная пометка: «контроль закончен»>.

Всю совокупность документов и доводов, послуживших к отмене постановлений Мособлисполкома (Московский исполком тогда был его внутренней составной частью) обнаружить пока не удалось, но судя по уровню важности потенциальных «потребителей» церковного имущества и здания храма, по сложившейся ситуации, аргументы Ильинского прихода были также весьма весомы и законны.

Предшествующими заседаниями 1932 г. решалась судьба еще ряда храмов. Из наиболее известных московских храмов, «ликвидация» которых была в то время также отменена, можно назвать, например, церкви Воскресения Христова в Кадашах¹ и Святой Троицы на Пречистенской улице (известной как «ц. Св.Троицы в Зубове»)². Решение о «ликвидации» ц. Николая в Плотниках отменить не удалось³.

Готовились к «ликвидации» другие окрестные храмы, найти причину для закрытия и сноса которых советской власти оказалось проще, а ликвидация которых сулила им большие выигрыши по удобным строительным площадкам — так чуть позднее рассматриваемого периода будут закрыты и снесены

1 Там же. Л.12. (Протокол № 1 заседания Постоянной комиссии по вопросам культов при Президиуме В.Ц.И.К., от 19 февраля 1932 г.). Впоследствии храм был закрыт и основную часть советского периода использовался не по назначению, но здание церкви в целом сохранилась, с середины 1990-х гг. начались богослужения и ныне храм реставрируется.

2 Там же. Л. 12. Но уже на этом протоколе, несмотря на принятое решение, поверх печатного текста имеется рукописный комментарий — «церковь ликвидир. Закончено». Церковь эта давно разрушена, на ее месте построен жилой дом.

3 Там же. Л.19. (Протокол № 2 (секретный) заседания Постоянной комиссии по вопросам культов при Президиуме В.Ц.И.К., от 16 апреля 1932 г.). Церковь эта разрушена после закрытия, на ее месте построен жилой дом.

последние ближайшие к Илие-Обыденскому действовавшие храмы — Воскресения Словоущего на Остоженке («Новое Воскресение»), вместо которого сейчас — маленький скверик на Остоженке напротив Зачатьевского монастыря, Успения Божией Матери на Остоженке, вместо которого ныне — так же маленький скверик на Остоженке. Остальные приходские окрестные храмы были к этому времени закрыты или даже разрушены (домовые храмы были закрыты и «ликвидированы» сразу после 1917 г.).

Можно выдвигать разные гипотезы, почему Общество «Прометей» так легко уступило значительную строительную площадку в центре столицы без боя, имея высоких благожелателей и благотворителей¹ — и недостаточная для такого строительства с отселением финансовая мощь, и затянувшаяся стадия подготовительных работ на площадке (к строительству самого собственно здания Общество так и не приступило — были построены некоторые временные подсобные помещения) и сложная с геологической точки зрения площадка и потому дорогостоящее по осуществлению строительство, и невыполнение подрядчиками своих обязательств, и наличие других влиятельных претендентов на этот участок. Возможно, что все эти факторы вместе с помощью

¹ Помимо Я.Э.Рудзутака, в 1920-х годах директора издательства «Прометей», ставшего с 1929 года частью Общества «Прометей», это И.И.Межлаук, бывший в описываемых годах заместителем управделами СНК СССР, его брат В.И.Межлаук, первый заместитель Председателя Госплана СССР, Р.П.Эйдеман, председатель Центрального совета Осоавиахима. На их имена или ссылались в документах Общества. Особое место в Обществе занимали помимо Рудзутака и другие «первые и действительные члены» и «члены учредители»: К.Х.Данишевский, Я.Д.Ленцман, К.К.Крастынь, Ф.И.Берновский (Проект Устава Просветительного Общества «Прометей» — ГАРФ. Ф. 5446. Оп. 10. Д. 2569. Л. 10). Из окончательной утвержденной версии Устава Общества «Прометей» 1929 года все фамилии были исключены.

почетных действительных членов «Прометей» во главе с Я.Э.Рудзутаком, тогда одним из замов Председателя СНК явились причиной перехода общества на новую площадку, большую по размерам и более удобную для строительства на Смоленском бульваре (часть Садового кольца)¹.

1 В Интернете на сайте «Международный мемориал» Общество «Прометей» именуется как Латвийское просветительное общество (<http://topos.memo.ru/latyshskoe-prosvetitelnoe-obshchestvo-prometej> (дата обращения: 22.12.2015)) и характеризуется как жертва советского режима, отобравшего у него значительную собственность, приобретенную в короткий срок (в том числе и незаселенную часть построенного-таки, но на Смоленском бульваре, большого дома Общества (№3–5)), хотя общество занималось пропагандой коммунизма и состояло из руководства бывших латышских стрелков, принявших активное участие в становлении советского режима и прославившихся подавлением анти-большевицких восстаний и карательными операциями. Почему-то принадлежность членов общества к красным латышским стрелкам в указанном источнике не отмечена, хотя они есть в материалах фондов ГАРФ, который позиционируется как участник программы «Международного мемориала» (ГАРФ. Ф. Р-9430. Оп.1. Д. 201 (Списки сотрудников латвийского изд-ва «Прометей» и латстрелков); Там же. Д. 204 (Копии: список актива латстрелков Московского областного членов просв. общества «Прометей». Список бандитов Екатеринославской губ., список атаманов на Украине) и др.). Только высокое покровительство могло быть причиной существования такого общества в советское время. Работая на государственных мощностях, площадях и фондируемых материалах, оно само распределяло свои прибыли в денежном виде и в виде материальных благ для верхушки общества. Помимо уже заселенных частей пятиэтажного дома на Смоленском бульваре, который до конца достроить общество не успело, и он достраивался и надстраивался позднее другими хозяевами, Общество имело еще целый ряд больших дач в ближнем Подмосковье, где постоянно жили и обслуживались руководящие члены «Прометей».

Именно на указанные цели шла львиная доля доходов Общества, а не на поддержку латвийского и латгальского искусства, как это было заявлено в уставе общества. Деятельностью общества партийно-государственные структуры были недовольны еще с начала 1930-х годов, но благодаря покровительству Рудзутака и других «латышских стрелков» в государственном аппарате Общество не трогали, даже когда руководство Общества решило сделать себе (и утвердить в Совнарком!) штатное

Можно также приводить обоснования тому, что, получив Обыденский храм под размещение своей управленческой конторы, Метрострой не задействовал его в своих производственных нуждах. Тут играли роль, возможно, и протесты общины, т.к. Метрострою под то же Управление уже были выделены помещения на Ильинке, и он их уже использовал с начала осени 1931 г., и большие расходы на переоборудование церкви под контору, и драгоценное время для этого переоборудования, а весной 1932 г., когда решалась судьба храма, уже должны быть начаты первые земляные работы на шахтах метрополитена в центре столицы при одновременном продолжении проектирования строительства на текущий момент и перспективу. С другой стороны, Метрострой уже имел публичную критику за «раздувание штатов управленческого персонала» и общественное мнение было не на стороне увеличения аппарата Метростроя. Здесь роль играло и недостаточное снабжение этой ударной стройки фондируемыми материалами, имевшее к тому же и перспективы сомнительные¹. И хотя Метрострой был, как уже отмечалось, ударной стройкой и РСФСР и СССР², но в начальный подготовительный период, не имевший никакого зримого результата, судя по всему, руководство Метростроя, чувствовало себя не очень уверенно под огнем критики и «самокритики»³,

расписание с зарплатами, превышавшими зарплаты наркомов. Но с низложением Рудзутака все изменилось в противоположную сторону, причем, как и при всякой кампании, пострадали и некоторые простые латыши, ни к «латстрелкам», ни к чекистам, ни к внутрипартийным советским «разборкам» отношения не имевшие.

1 ГАРФ. Ф. Р-7952. Оп. 7. Д. 141. Л. 16.

2 Там же. Л. 1.

3 Насаждавшаяся в советское время практика публичного доноса на коллегу внутри учреждения/предприятия. На собрании один работник критиковал работу другого. Это было удобным способом устранения лиц (часто физического, если человек объявлялся «вредителем» и на

сравнительно с тем, как это было потом, когда дело стало успешно и результативно осуществляться.

Можно также говорить о том, что Моссовет и Мособлисполком могли бы и дальше предпринимать попытки по закрытию храма, но, возможно, их успокаивала мудрая позиция настоятеля и общины — против сноса ограды не возражали, главную ценность — колокола — тоже отдали без сопротивления — как «власть предержащим», как и в 1922 году — драгоценные металлические предметы, да и община спокойная, проблем не создающая, кроме веры своей — во всем послушная. Да и храм — маленький, с больших улиц незаметный, со всех сторон застроенный, участок крохотный, неудобной формы и проблемный с геологической и строительной точек зрения. Можно предположить такое рассуждение «ответственных лиц»: «Если уж очень потребуется советской власти этот храм или его площадка — тогда и отберем. А пока пусть пользуются, здание и древние иконы содержат в порядке (иконами-то ведь все музеи забиты, хранить негде, а уж показывать и подавно) и налоги советскому государству по всем статьям платят исправно».

Других попыток закрытия храма в описываемый период (один из самых острых в истории храма) в архивах Москвы нами обнаружено не было.

Учитывая прошлый опыт, настоятели Илие-Обыденского храма даже при относительно благожелательном отношении советской власти к Церкви в период 1946–1948 гг. и в 1954–1955 гг. не приобретали новых колоколов до самого конца коммунистической власти, во избежание новых посягательств и изъятий¹.

него списывались все ошибки руководства) неугодных администрации или партаппарату.

¹ *Скурат Николай, прот.* Московский православный приход в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. (на примере церкви святого пророка Божия Илии, что слывет Обыденной) // XVII Кадашевские чтения. Сборник докладов конференции. Выпуск XVII / Гл. ред. прот.

Но помимо раскрытия и научного описания истории храма в этот период здесь напрашивается вывод нравственный.

Сохранение храма в те трудные годы было чудом и великой милостью Божией не только к прихожанам, но и ко всем верующим и молящимся Ему москвичам, прибегавшим за утешением и благодатной помощью Божией к иконам Божией Матери «Нечаянная Радость» (с 1944г.), святого Илии Пророка и к другим святыням Обыденского храма, одного из очень немногих сохранившихся и сохранивших весь XX век доброе духовное устройство, несмотря на все труднейшие обстоятельства этого великого и трагического периода.

Но именно в начале 1930-х годов на общине Илие-Обыденского храма той поры буквально и явно сбылись слова Спасителя «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф. 5:5; Синодальный перевод), — поскольку они, по милости Божией, наследовали самую ценную для них землю — землю, на которой стоит поныне их родной храм.



ФИЛОСОФИЯ
КУЛЬТУРОЛОГИЯ
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ



Протоиерей Александр Загорин,

заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин

ПОИСК «РЕЛИГИОЗНОГО МИНИМУМА» В СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ XIX–XX ВВ.

Современная философия религии тесно связана с иными дисциплинами философского и теологического цикла: социологией, социальной антропологией, религиоведением и т. д. Именно этот междисциплинарный аспект позволяет по-новому взглянуть на проблему определения того «минимума» проявления религиозной жизни, по которому можно судить о наличии религиозного компонента в том или ином обществе.

Ключевые слова: философия религии, социальная антропология, социология религии, религиозный минимум, позитивизм, диффузионизм, функционализм, Тайлор, Фрэнклер, Малиновский, Эванс-Причард, Вебер, Мосс.

Общая тенденция в изучении религии в эпоху Просвещения состояла в постепенном отделении собственно конфессиональной составляющей научной парадигмы (сохранявшейся на начальном этапе европейского модерна от Бэкона до Лейбница) от внеконфессионального («мировоззренчески независимого») научного подхода, требуемого господствовавшим со второй половины XIX века позитивизмом. Впоследствии именно позитивизм вкупе с эволюционизмом (а после революции — марксизмом) стал научной парадигмой в религиоведческой области,

восторжествовавшей к началу прошлого столетия в мировой науке.

В этой парадигме единственным легальным предметом научного исследования становится понятие «религиозных переживаний», которое знаменует попытку перехода от господствовавшего идеала *научного факта* к модели *феноменологического переживания*, в оценке и изучении которого законно привлечение других (столь же научных!) методов — от гуссерлевской идеации до зарождающейся в то время аналитической психологии Юнга.

Рассмотрим два этих научных полюса («факт» и «переживание») в приложении к философии религии.

Первый из них в первой четверти XX века постепенно пришел к своему логическому завершению в результате формирования ведущих направлений социальной антропологии¹. В отличие от классического религиоведения XIX столетия, социальная антропология исследует человеческое общество в широчайшей перспективе — от хозяйственной жизни австралийских аборигенов до понятий культурного релятивизма и рационализма. С другой стороны, социальная антропология как метод исследования применяет синтез как индуктивного, так и дедуктивного исследования. Иными словами, каждый антрополог одновременно и эмпирический исследователь, и теоретик, что позволяет не просто собрать, но и обобщить поистине грандиозный этнографический материал. Это, в свою очередь, приводит к научно обоснованным кросс-культурным выводам, что одновременно позволяет антропологу как исследователю опровергнуть претензии западной науки на безошибочность.

¹ Срв. общие работы по истории социальной антропологии как научного метода: *Никишенков А.* История британской социальной антропологии. СПб., 2008; *Эванс-Причард Э. Э.* История антропологической мысли. М., 2003.

Разумеется, в области религиоведческих исследований социальная антропология первоначально наследовала классическому эволюционизму, для которого при общем единстве человеческой культуры различие в культуре разных народов — следствие разных ступеней их эволюции.

Так, уже в своей опубликованной в 1851 г. «*Лиге ирокезов*» Л. Г. Морган использовал классический для социальной антропологии взгляд на системы родства с точки зрения одной выбранной в этой системе личности. Точно также эволюционист Д. Ф. Мак-Леннан в работе «*Исследование древней истории*» (1876) ввёл понятия «экзогамия» для обозначения браков вне собственного сообщества и «эндогамия» — внутри племени, а ещё ранее Г. Мэйн в «*Древнем праве*» (1861) развивал мысль о патрилинейности как изначальном правиле родового происхождения. Наряду с этими исследованиями в антропологии родства эволюционисты не обошли вниманием и сакральные тексты — так, У. Робертсон-Смит занимался исторической интерпретацией Ветхого завета в рамках антропологии религии. В «*Лекциях по религии семитов*» (1889) он развивал мысль о большем значении ритуала, чем догмы в традиционных религиях.

Наконец, знаменитый Джеймс Джордж Фрэзер первым провёл публичную презентацию новой религиоведческой методологии в рамках социальной антропологии, когда в «*Золотой ветви*» (1891), среди массы исторического материала выдвинул свой основной тезис о сопричастной («симпатической») магии, посредством которой магический материал имитирует эффект достижения заданного результата.

В развитии религиоведения как научной дисциплины особую роль сыграли работы британского антрополога Эдуарда Бернетта Тайлора. Разумеется, сегодня большая часть его главного труда «*Первобытная культура*» (1871) представляет интерес лишь для историка науки. Тем не менее, стоит остановиться на ней подробнее, чтобы проследить методологические изменения в подходе к религиоведческим исследованиям.

Как и большинство эволюционистов, свой труд Тайлор начинает с определения самого понятия «культура», а также термин «пережитки» в культурном аспекте. В последующих главах следует сравнительный анализ мифологии, а треть всей работы занимает исследование понятия, прославившего Тайлора — анимизма. В последней главе автор затрагивает вопросы, относящиеся ныне к так называемой *семантической антропологии* — описанию и выявлению смысла обрядов и церемоний.

Цель всей работы Тайлора — найти общезначимое и самодостаточное основание для определения *минимума религиозной веры*, содержащегося на всех стадиях культуры. Такое основание Тайлор видит в анимизме: «Целесообразнее всего будет просто принять за определение минимума религии верование в духовных существ»¹. Это понятие Тайлор рассматривает как динамическое и, следовательно, находящееся в развитии — от примитивных верований в духов у первобытных народов до политеистического монизма: «Образ верховного божества, будь то небесный бог, солнце или великий дух, принимая уже в представлении дикарей форму и функцию божественного правителя мира, выражает собою идею, развитие и определение которой составляет вековую работу систематического богословия»².

Что касается метода, то ему Тайлор посвятил специальную работу с названием, уже прямо относящимся к нашей теме: «*Антропология. Введение к изучению человека и цивилизации*» (1881), в которой развил идеи эволюционизма и понятия минимума религии, заложенные в предыдущих работах. В вопросе «свободы от оценок» в исследовании религии Тайлор придерживается следующего мнения: «Хотя рассмотренные здесь учения затрагивают не только развитие, но иногда и саму

¹ *Тэйлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 210.

² Там же. С. 452.

суть религиозных систем, я не чувствовал в себе ни способности, ни желания входить глубже в разбирательство этого великого вопроса, так как опыт показывает, что решать подобные задачи какой-нибудь диктаторской фразой является одной из самых распространённых ошибок»¹.

К сожалению, не все эволюционисты и историки религии вообще вняли этому предостережению.

Что касается значения трудов Тайлора для нашего времени, то необходимо считаться с мнением современных исследователей истории религиоведения, полагающих, что именно Тайлор продолжил те зачатки «функционалистской» интерпретации, которые имплицитно содержались уже у Моргана. Согласно этому взгляду, особое значение имеют полученные впервые именно Тайлором данные для статистики анализа социального феномена. Этот анализ был проведён Тайлором как часть «социальной арифметики» в связи с проблемой «резиденции» (места выбора) женитьбы у первобытных племён. Именно Тайлор указал на то, что связь между резиденцией и системой родства непосредственна и оказывает влияние на самый вид системы родства у того или иного народа. Женитьба на представителях иных племенных групп влекла за собою установление важных социальных связей, позволяющих заложить основы социальной солидарности.

Не вдаваясь в подробности вопроса о том, можно ли рассматривать Тайлора как предтечу функционалистов и сторонников теории альянса, необходимо отметить, что именно этот учёный поставил антропологические проблемы в том контексте, в котором они решаются и по сей день. И в этом — главное значение его работ.

В начале XX века научная монополия эволюционизма была поколеблена диффузионистским и функционалистским подходами. Причины такого подрыва вполне очевидны.

¹ Там же. С. 454.

Как отмечает классик социальной антропологии Э. Эванс-Причард, эволюционистский подход «перестал быть стимулом к дальнейшим исследованиям, поскольку, после того как все стадии человеческого развития были размечены, учёным не оставалось ничего более интересного, как прикреплять к ним канцелярские ярлыки»¹.

Со стороны *диффузионизма* предшествовавшая модель критиковалась за недостаточное внимание к заимствованным (а не самостоятельно эволюционировавшим) религиозным артефактам. Диффузионистское направление получило своё начало от теории «психического единства мышления» немецкого исследователя А. Бастиана, высказавшего ещё в 1860 году (в трёхтомной работе «*Человек в истории*») идею о некоем общем психологическом начале, одинаково присутщем всем народам (нечто подобное в XX веке стали называть «менталитетом»). Замкнутое общество перерастает в «открытое» при внесении в это его психологическое начало новых идей, выработанных в «чужих» обществах. Синтез автохтонных и гетерогенных идей даёт новый толчок общественному развитию.

Работы Бастиана — лишь зародыш идеи диффузионизма. Более развёрнутую его программу представил немецкий географ Ф. Ратцель, более известный своей теорией «жизненного пространства», положившей начало для современной геополитики, однако и для теоретического религиоведения большую роль сыграли его работы «*Политическая география*» (1897), «*Земля и жизнь*» (1902) и другие.

По Ратцелю, любое общество является взаимодействующим с окружающей природной средой организмом. Динамика такого взаимодействия усложняется также общением с этносами другого

¹ Эванс-Причард Э.Э. История антропологической мысли. М., 2003. С. 261.

«жизненного пространства». Эти связи налагают отпечаток прежде всего на сферу культуры данного общества. Изменение форм этой культуры под влиянием «чужих» — главный объект изучения диффузионизма, предложенный Ратцелем.

«Растекание» (собственно *diffusio*) из одного или многих центров культурных и религиозных начал требовало их строгого определения. Его попытался дать Л. Фробениус, занимавшийся этнографическими исследованиями на африканском континенте. Результатом его работы стала теория культур-комплексов — соединения поведенческого стереотипа данной культуры с культурными началами другого общества. Распространение таких «культур-комплексов» объясняет многочисленные сходства в религиях и культурах разных народов, столь поражавшие европейских миссионеров и просто путешественников XVIII–XIX вв. Свою «морфологию культуры» (сам термин потом прочно войдёт в философию XX столетия благодаря О. Шпенглеру) Фробениус связывал с теорией «общественных организмов» Ратцеля, что позволило ему отождествить «культурные круги» с «жизненным пространством» данного этноса.

Дальнейшее своё развитие диффузионизм получил в трудах немецкого исследователя Ф. Гребнера, но поскольку они больше относятся к сфере культурологии и этнографии, их влияние на религиоведение достаточно вторично. Новое дыхание теории принесли труды английского антрополога У. Риверса и группы его учеников, в которую входили У. Перри, Г. Элиот Смит и другие.

Отличительной особенностью этой группы стала их направленность на изучение систем родства исследуемых обществ. Так, начинавший как эволюционист У. Риверс вскоре увидел недостаточность применения этого метода при описании семейно-брачных отношений примитивных обществ. Его поворот к диффузионизму позволил найти объяснение происхождению этих отношений в Океании, но в то же время

страдал произвольностью привлекаемого фактического материала.

В целом же следует признать, что теория диффузионизма сыграла огромную роль в развитии именно компаративного метода в религиоведении. Позднее посылки этого направления оказали определённое влияние на становление исторического партикуляризма, обратившегося от изучения влияний на природу того или иного общества инородных культур к исследованию самих этих автохтонных начал.

Кроме того, именно к диффузионизму следует отнести теоретические установки профессора СПбУ И. Д. Андреева, замечаящего в своих лекциях: «Индия влияет на Вавилон, на Египет, Персия — на Вавилон. Вавилон — на Переднюю Азию, особенно Палестину. А все вместе — на христианство. Христианство научно без этих влияний не представимо»¹. Эта фраза как нельзя лучше соотносится с «панегиптизмом» того же Г. Элиота Смита, выведившего из фактов религиозной и культурной жизни Древнего Египта эпохи Ливийской династии (IX–VIII вв. до Р. Х.) всё цивилизационное развитие от Аравии до Океании. В качестве курьёза укажем, что именно эти идеи Элиота Смита и Перри побудили Тура Хейердала проверить их на практике...

Частным случаем преодоления крайностей эволюционистского и диффузионистского подхода в изучении религиозных феноменов явился исторический партикуляризм. Своими предпосылками он имел т. н. культурно-историческую школу, сформировавшуюся в первой четверти XX века. Порою его связывают преимущественно с американской антропологией и для такого отождествления есть свои основания — огромное значение для этой школы имела деятельность Ф. Боаса, немецкого географа, заинтересо-

¹ Андреев И. Д. История религий: религии Передней Азии и христианство. СПб, 2015. С. 57.

вавшегося антропологическими проблемами при изучении образа жизни североамериканских эскимосов. В основу своей теории он положил недоверие к априорному стремлению эволюционистов редуцировать всё религиозное развитие общества к схематизации поступательного движения от «примитивизма» к «прогрессизму» и «развитости». В то же время, Боаса не устраивала и позиция диффузионизма, пытавшегося во всём видеть следы чужеродного влияния.

В каждом обществе («этнографической ситуации» по Боасу) присутствуют свои собственные, только одному этому обществу присущие характеристики. Эти автохтонные признаки следует рассматривать как своего рода исторические и культурные частности (*партикулярии*), которые и должны быть главным предметом религиозоведческого и культурологического исследования. Эти партикулярии для Боаса — результат их независимого и самостоятельного исторического развития.

Объективно следует признать, что в целом такой подход приводил к снижению роли компаративного метода в религиоведении и требовал возвращения к культурному детерминизму и релятивизму, за что американские антропологи и подвергались критике со стороны своих европейских коллег.

Эту критику учёл в своих работах американский антрополог А. Крёбер, одним из первых объявивший общества разных типов *культурными комплексными системами*. Следовательно, внимание религиоведа должно быть направлено на составляющие этих систем в каждом отдельном случае — на т. н. чистые (или простые) системы. Эти системы-элементы присущи каждому обществу и различие здесь можно найти лишь в их конкретном качественном проявлении. Естественно, эта позиция позволяла сохранить сравнительный метод как основной при рассмотрении партикулярий каждого общества.

Тем не менее на протяжении всего XIX века (а по инерции — и далее) огромную роль играл в религиоведческих исследованиях именно эволюционизм, вобравший в себя большое количество

различных по своим целям течений, имевших, однако, общую методологическую базу.

Но со временем сделалась очевидной недостаточность как чисто диффузионистского, так и партикуляристского направлений. Из методологического сочетания этих подходов со временем выработалось *функционалистское направление*, объединившее как изучение частных в партикуляризме, так и универсалистский метод диффузионизма.

Появление функционализма, безусловно, связано с растущей популярностью французской социологии, в рамках которой основным предметом исследования общественных наук выступало понятие *социального факта*, рассматриваемого как вещь¹. Выдвигая социологию на роль объясняющей науки, французские социологи с Э. Дюркгеймом во главе считали культуру неким общим понятием, присущим каждому обществу независимо от стадии, на которой находится это общество. Каждому обществу присуща своя культура (в том числе — религиозная), порождаемая этим обществом и выполняющая свою функцию в этой среде.

Впитавший идеи Дюркгейма, Конта и Фрэзера А. Р. Рэдклифф-Браун в 1910-х гг. проводил полевые исследования в Австралии, результатом чего стало формулирование основных положений функционализма в *«Структуре и функции в примитивном обществе» (1952)* и в посмертно вышедшей работе *«Метод социальной антропологии»*. На практике понятие структуры исследовалось польско-британским антропологом Брониславом Малиновским, учеником Дж. Фрэзера, проведшим во время Первой мировой войны три года на Тробриандских островах близ Новой Гвинеи. С 1921 года в Англии выходят его работы

¹ См., например, классический труд Э. Дюркгейма «Социология» (рус. пер.: Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение. Пер. с фр., составление А. Гофмана. М., 1995).

«Аргонавты западной части Тихого океана», «Преступление и обычай в дикарском обществе», «Научная теория культуры»¹.

В этих трудах Малиновский разработал *теорию потребностей*, которые для него и являются стимулом человеческой деятельности. Удовлетворение этих потребностей и есть «функция», множество которых составляют структуру.

Не без влияния психоанализа как раз в 20-е годы Бронислав Малиновский обращается к теме мифа. Так же как его русский современник А. Ф. Лосев в те же годы, британский антрополог отмечает, что миф неизменно присутствует в любой культуре, поскольку он способен к регенерации. «Каждое историческое изменение, — пишет Малиновский, — создаёт свою мифологию, которая однако, всего лишь косвенным образом связана с историческими фактами. Миф — это постоянный побочный продукт живой веры, которая нуждается в чудесах, социального статуса, который требует прецедента, и морального правила, которому нужна санкция»².

Понятие *функции* во многом заменило собою понятие культуры и явилось новым предметом исследований в религиоведческих штудиях XX столетия. Антрополог теперь исследует не материальные проявления культуры данного общества, но саму систему взаимоотношений между его членами. Поэтому дальнейшее развитие этих тезисов привело к созданию особой школы под названием *структурофункционализм*.

Это направление, сформировавшееся уже в период после Второй мировой войны, обозначает торжество второго обозначенного нами полюса *феноменологического исследования*. Африканист и преемник Рэдклифф-Брауна по оксфордской

¹ Русский перевод этих работ доступен в изданиях: Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М., 1998; Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004; Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004.

² Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004. С. 332.

кафедре Э. Эванс-Причард объявил сутью структурного метода описание религиозных и прочих фактов не произвольным образом, но согласно выбранной социологической теории. Он же настаивал на связи между историей и антропологией и определял последнюю как интерпретацию и трансляцию других культур.

Причиной переориентации на феноменологическое «вчувствование» в предмет исследования стало разочарование в научном идеале объективного рационализма. По словам российского исследователя, «в этнографической работе рамки социологического реализма стали для него чересчур узкими, ибо в поле он имел дело не только с институтами, социальными структурами, поддающимися объективной фиксации, но и с феноменом человека с его ценностными ориентациями, вкусами, эмоциями. Познание же человека невозможно без человеческого же его понимания»¹.

Отметим, что возможной смене научно-методологических установок Эванс-Причарда способствовало и принятие им католицизма.

Характеризуя отличие собственного подхода от предшествующего варианта функционализма, Эванс-Причард отмечает неоправданную ориентацию антропологов прошлого на научную методологию естественных наук, в то время как есть смысл привлечь методологию историков. Только тогда можно будет окончательно отказаться от устаревшей просветительской парадигмы: «Я возражаю... против того, в чём я усматриваю остатки философских доктрин эпохи Просвещения и викторианских идей об исторических стадиях. На данном этапе концепция эволюции уступила место идее о прогрессе, но в остальном теоретические конструкции до

¹ *Никишенков А.* История британской социальной антропологии. СПб., 2008. С. 407.

сих пор сооружаются в философской манере и только потом накладываются на факты»¹.

Преодолеть это положение стало возможно лишь с приходом нового поколения антропологов — среди них Р. Фёрс, М. Фортес, М. Глакмен, Э. Лич и В. Тэрнер. Всех их объединяет выделение в области антропологии религии особой *семантической антропологии*, изучающей проблемы символа и ритуала.

Так, ученик Малиновского Р. Фёрс прославился своими работами по этнографии островитян Океании, в которых рассматривал обмен ценностями у островитян как составную часть социальной структуры и религиозной жизни. Тем самым он встроил давнюю идею племянника Дюркгейма М. Мосса о том, что общество держится на обмене подарками между своими членами, в широчайший полиэтнический и поликонфессиональный контекст.

В свою очередь, сочетавший ученичество у К. Леви-Строса и приверженность социальной антропологии Э. Лич в работе «*Происхождение мифа*» (1969) предложил рассматривать ритуал как один из аспектов обряда, в котором связь между сознанием проходящего данный ритуал и его конечным результатом является не иррациональной, но отвечающей особой логической схеме. Как и учитель, Лич считает, что символы и мифы вырабатывают религиозные, философские, экзистенциальные и социальные оппозиции.

Примером применения этой методологии к христианской литургике может служить следующее рассуждение Лича из его эссе «*Логика жертвоприношения*»: «Жертвоприношение в христианстве появляется лишь в замещающей символической форме, со ссылкой на мифологию... Это жертвоприношение является теперь постоянным каналом, по

¹ Эванс-Причард Э.Э. История антропологической мысли. М., 2003. С. 264.

которому милость Господа может изливаться на благочестивого верующего. Жертвователем является сам Христос, а священник, предлагая собравшимся хлеб и вино в качестве «тела и крови Христовой», тем самым как бы постоянно воспроизводит жертвоприношение — по завету божественного Жертвователя»¹.

Одновременно с этим Виктор Тэрнер в работах «*Чаща символов*» (1967) и «*Процесс ритуала*» (1969) рассматривал символы как часть социального процесса, вырабатывающего принцип солидарности; его подход фокусируется на природных отношениях между знаками, символами, внешним миром и внутренним опытом.

Тем самым становится очевидным, что подход к проблемам символизма зависит от принадлежности исследователя к той или иной антропологической школе. Для эволюционизма (вплоть до его новейших модификаций) ритуал — форма магии как первой ступени сознания общества; для функционализма — способ сакрализации реальности. Точно также искомый «религиозный минимум» (то есть минимальный признак религиозной жизни) эволюционистами видится в простейшей «вере в бытие духовного мира», анимизме, а функционалистами — в самом «наличии символического», которое Дюркгейм усматривал в тотемизме.

Эванс-Причард вполне откровенно писал об идеологической заданности сторонников возможности нахождения «минимума религии» в их критике христианства, ведь «явно или скрыто, объяснение примитивных религий было нацелено на объяснение всего того, что было названо «ранней» религией и, следовательно, — веры Израиля, из чего вытекало — и христианства тоже, поскольку оно происходит из этого источника»².

1 Лич Э. Культура и коммуникация. М., 2001. С. 113.

2 Эванс-Причард Э.Э. Теории примитивной религии. М.: ОГИ, 2004.

Как видим, уже к середине XX столетия религиоведение (как в теории, так и в полевых исследованиях) должно было отказаться от необходимости уравнивания феноменов религиозной жизни через понятие «религиозного минимума». Более того, благодаря развитию социальной антропологии была продемонстрирована теоретическая предвзятость в самой постановке вопроса. Тем самым, законное место в философии религии было возвращено традиционным теистическим теориям о принципиальной разнице между природными верованиями и религией Откровения.

Доцент О. В. Стародубцев,

заведующий кафедрой Церковной истории

О ВЛИЯНИИ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ ПЕТРА I НА ЦЕРКОВНУЮ АРХИТЕКТУРУ: НОВАЦИИ И ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ

Статья посвящена рассмотрению развития церковной архитектуры XVIII века — после смерти императора Петра I. Предлагается новый (в данном архитектурном контексте) взгляд на значимость петровских реформ, в первую очередь в отношении Церкви, запечатленных в православном зодчестве послепетровского времени.

На примере архитектурных памятников эпохи выдвигается тезис о том, что реформы Петра I были не столь масштабными и коснулись преимущественно основанного им города. Несмотря на петровские новации в архитектуре, в целом сохранялись традиции московского барокко конца XVII — начала XVIII вв., о чем свидетельствует церковное зодчество этого периода. Особое внимание уделяется появлению фактически нового архитектурного элемента (в своем утилитарном прочтении) как символа главенства монаршей власти над Церковью, — значительно возвышающейся над всеми церковными строениями колокольни.

Ключевые слова: московское барокко, Петр I, Петербург, Петропавловский собор, Церковь, церковная архитектура, XVIII в.

Представляя краткий обзор времени правления Императора Петра I, необходимо отметить следующее. Многие его ратные дела имели успех, главным среди которых стал выход и закрепление России в северных морях¹. То количество всевозможных реформ и нововведений, которое было предпринято в его правление, является, пожалуй, самым масштабным за всю историю русской государственности, но, справедливости ради, стоит подчеркнуть, что далеко не все указы и нововведения Петра I действительно работали и имели реальную силу. Новшества европейского толка, ожидаемо, положительно воспринимались иностранцами, во множестве окружившими русский престол, и холодно — русским дворянством, проживавшим вне Петербурга.

Исследователи по-разному оценивают историческую роль Петра I для России. Одни, такие как В.О. Ключевский, полагают, что все реформы Петра I — это лишь естественные и закономерные процессы хода русской истории и нет прямых оснований чрезмерно преувеличивать роль царя, именуя его — Великим. Другие, такие как Сергей Соловьев, напротив, видят в Петре истинного «реформатора и революционера»², который вывел Россию из средневековья и ввел в современную культуру и жизнь Европы тех времен.

Иностранная оценка церковной реформы Петра, преимущественно в странах протестантских, была хвалебной и положительной, как писали многие дипломаты из России и как провозглашалось в некоторых европейских изданиях³. Мы не будем склоняться ни к одному из полярных мнений, лишь отметим, что исторический образ Петра I формировался уже после окончания его деяний и был удобен преемникам

1 Геллер М. История Российской империи. Т. II. М., 1997. С. 53.

2 Карташёв А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1997. С. 371.

3 Там же. С. 372.

в разных вариациях, в зависимости от проводимых ими реформ, порой не самых популярных.

В церковном отношении главным деянием Петра I стало упразднение патриаршества и учреждение 25 января 1721 года коллегиального органа управления Церковью — Святейшего Правительствующего Синода¹. Говоря о сути церковной реформы, А.В. Карташёв отметил: «Исчез сидящий рядом с царем православный патриарх, исчезла и идея особого автономного канонического законодательства»². Теперь всё от государственных дел во внешней и внутренней политике до вопросов веры и учительства стало прерогативой неограниченной монаршей власти³. Фактически с этого же времени в церковное искусство начали нарочито вноситься новые художественные образы и идеи как зримое воплощение новых европейских реформ, ранее не свойственных укладу русской жизни и религиозности.

В рассматриваемый исторический момент, можно сказать, фактически произошло искусственное разделение на культуру сугубо церковную и культуру светскую. Последней было свойственно заимствование многого из разных европейских источников без особого критического подхода и прямой необходимости, а первая же была полностью и опять же искусственно переориентирована на некий универсальный собирательный образ секулярной европейской архитектуры и искусства. Историк И.К. Смолич так видит влияние петровских реформ на русское общество: «Под воздействием петровских реформ и их последствий радикально изменились религиозные, социальные и культурные условия жизни русского

1 Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви. М., 2010. С. 52.

2 Карташёв А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1997. С. 367.

3 Геллер М. История Российской империи. Т. II. М., 1997. С. 73.

народа»¹. Все же мнение известного историка можно принимать с определенной оговоркой. Философ И.А. Ильин, рассуждая о петровских реформах, все же верил в стойкость внутреннего духовного состояния русского человека, которое оказалось достаточно прочным и не сильно пострадало от быстро меняющихся культурных новаций, благодаря чему смогло сохранить определенную часть своей самобытности².

По завещанию Петра останки его были погребены в строящемся Петропавловском соборе в маленькой деревянной часовне. Здесь же похоронили и его жену Екатерину I³. Перезахоронение их последовало уже после освящения каменного Петропавловского собора, в 1733 году⁴.

Однако в завещании императора не говорилось о престолонаследии, в силу того что он не видел реального преемника, который бы продолжил его дело. Фактически последующая история правления «временщиков» подтвердила эту обеспокоенность императора⁵. При всех своих внутренних противоречиях, борениях, ошибках и постоянном поиске нового Петр с детским упорством и озорством, порой не всегда последовательно, искал новые пути для блага России. Пришедшие же за ним правители, прикрываясь его деяниями, в большей мере искали пользы не для России, но для себя⁶. Все это в первую очередь отразилось в памятниках церковной

1 Смолч И.К. История Русской Церкви 1700–1917. Ч. 1. М., 1996. С. 22.

2 Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. I. М., 1993. С. 300–306.

3 Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви. М., 2010. С. 51.

4 Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. М., 1999. С. 707.

5 Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви. М., 2010. С. 52.

6 Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. М., 1999. С. 707.

архитектуры того времени. Однако вернемся к архитектуре Петропавловского собора.

В своем архитектурном плане — это традиционная трехнефная базилика, ориентированная на западноевропейские образцы¹. Подобное архитектурное решение было принципиально новым для традиционно русской архитектуры, хотя в христианской традиции такой тип построек был широко распространен со времени св. императора Константина Великого². Все же обращает на себя внимание ориентир именно на европейские образцы и образцы совсем иного времени, которые из-за различия по некоторым ключевым вопросам вероучения и догматики разделили единую Церковь на Восточную и Западную. Идеино-философские образы архитектуры и убранства Петропавловского собора стали зримым выражением образа нового секулярного подхода к Церкви и ее вековым традициям.

Характеризуя эту постройку, И. Грабарь пишет: «Уже при беглом взгляде на общий силуэт Петропавловского собора бросается в глаза ничтожество самого храма по сравнению с гигантской колокольней. Точно зодчий задался мыслью создать не просто храм, а колокольню-храм, мыслью, быть может, навеянной ему самим царем»³. Главным отступлением от русского храмостроения был «латинский» интерьер собора, подчиненный продольной оси с тремя нефами⁴.

В то время, когда работы по возведению самого Петропавловского собора были еще далеки от окончания строительства и отделки, Петр I повелел «строить иконостас» для собора⁵.

1 Федотов А. Церковное искусство как пространственно — изобразительный комплекс. СПб., 2007. С. 119.

2 Вёрман К. История искусств всех времен и народов. Т. 2. СПб., Б.г. С. 21.

3 Грабарь И. История русского искусства. Т. III. Архитектура. М., Б.г. С. 50.

4 Павлов Н.Л. Алтарь. Ступа. Храм. М., 2001. С. 213.

5 Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. М., 1999. С. 707.

Работы были поручены искусному строителю и резчику И.П. Зарудному. Проект иконостаса для собора был выполнен уже к 1722 году и одобрен царем.

С уверенностью можно сказать, что этот проект впервые в русской храмовой традиции фактически полностью противоречил идейным и каноническим традициям русских иконостасов, формирование которых продолжалось не одно столетие и в конечном итоге привело к появлению совершенно уникального явления — высокого русского иконостаса¹.

Основой русского иконостаса в первую очередь была икона, если точнее, то предстояние икон, расположенных в строгом догматическом и историческом порядке. Об этом уникальном явлении русской церковной культуры наиболее емко писал Л.А. Успенский в своем труде «Богословие иконы Православной Церкви»². Декоративное убранство икон, тябл и колонок иконостаса лишь дополняло, но не преобладало над общим массивом иконописных изображений. Впрочем, нужно отметить, что уже в пору господства московского барокко стремление к увеличению декоративного элемента в новопостроенных храмах становилось все более значительным, но все же не доминирующим.

Выполненный И.П. Зарудным иконостас (окончание работ относится к 1726 году), фактически представлял собой в большей степени преграду между алтарем и центральной частью храма, чем иконостас, в виде своеобразных триумфальных ворот. Вдохновением для такой новаторской работы, возможно, послужили ворота самой Петропавловской крепости, а идеи триумфа, судя по всему, были навеяны самим Петром I после удачного окончания Северной войны³.

1 *Еремина Т.С.* Русский православный храм. История. Символика. Предание. М., 2002. С. 175.

2 *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. М., 1989. С. 223–231.

3 *Геллер М.* История Российской империи. Т. II. М., 1997. С. 53.

Впервые в русской практике при изготовлении данного иконостаса во главу угла было поставлено торжество золоченных форм роскошного стиля барокко, а не икона с ее сакраментальным содержанием¹. Незначительное количество иконописных изображений здесь практически не было заметно. Иконы, подобно небольшим драгоценным камням, фактически терялись в золоченном узорочии архитектурных элементов декоративного убранства иконостаса. Несмотря на недостатки символического и канонического свойства, в художественных достоинствах рассматриваемого иконостаса, а вернее предалтарной преграды, сомневаться нет необходимости — они значительны. В конце XIX века И.Э. Грабарь пишет следующее: «Иконостас Петропавловского собора существует до сих пор и, при всей разнuzданности его барочно-декоративных приемов, при кудрявости и вычурности форм свидетельствует о большом даре выдумки и неисчерпаемом художественном воображении автора»².

Иконостас Петропавловского собора, как главного собора Российской империи, оказал значительное влияние на устройство внутреннего убранства русских храмов середины XVIII века, став для них условным ориентиром и идейно-доминирующим образцом, низводя в небытие традиции высокого русского иконостаса. Декоративный блеск европейской, дворцовой позолоты отныне определял интерьер новых русских храмов, затмив выработанные долгим временем исторические и национальные традиции.

В 1756 году от удара молнии сломился шпиль Петропавловского собора и от случившегося пожара здание сильно пострадало³, характерно то, что восстановительные рабо-

1 Федотов А. Церковное искусство как пространственно-изобразительный комплекс. СПб., 2007. С. 120.

2 Грабарь И. История русского искусства. Т. IV. Архитектура. М., Б.г. С. 51.

3 Памятники архитектуры Ленинграда. Л., 1976. С. 32.

ты, как и само строительство собора, продвигались очень медленно и затянулись на целых двадцать лет. Стоит обратить внимание на то, что во времена императрицы Елизаветы Петровны архитектуру времени ее отца — «петровщину» — «находили вульгарной и не стеснялись ее выбрасывать, заменяя новейшими приемами»¹.

В результате проводимых ремонтно-реставрационных работ интерьер собора был практически полностью переделан согласно культурным тенденциям времен императрицы Елизаветы Петровны². Стены собора впервые в церковном храмостроительстве были расписаны под различные породы мрамора и украшены позолотой, вместо библейских сюжетов³. Фактически внутреннее пространство еще больше стало походить на европейское дворцовое сооружение, при этом дополненное роскошными люстрами с золочением и хрусталем. О новаторстве в этой постройке можно говорить еще более углубленно, но мы обратим внимание на одну существенную деталь, которая в последствии войдет в церковную традицию и во многом укоренится в ней.

Впервые во внутреннем убранстве применен технический способ имитации⁴ природного камня путем его воссоздания живописными средствами⁵. Подобной подмены понятий ранее в русском храмостроительстве встречать не приходилось.

В традиционных русских храмах всегда выполнялись росписи, представлявшие собой развернутые комментарии Евангельских повествований. Однако художник или иконописец

1 *Грaбapь И.* История русского искусства. Т. III. Архитектура. М., Бл. С. 52.

2 *Цытин В.* История Русской Православной Церкви. М., 2010. С. 51.

3 Памятники архитектуры Ленинграда. Л., 1976. С. 30.

4 *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. М., 1960. С. 241.

5 *Алексеев Ю. (Алюври).* Искусство живописи старых мастеров. М., 2008. С. 70.

никогда не преследовал цели создать реалистически достоверное изображение — плоды его трудов были схематичны и условны, но при этом узнаваемы. Их язык — это язык символов и знаков. В техническом отношении это были фрески, которые составляли единое целое с внутренним покрытием стен. Когда росписи не выполняли по какой-либо причине — в большинстве случаев из-за отсутствия финансовых возможностей, — интерьеры русских храмов просто выбеливали, что тоже было весьма символично. Можно с уверенностью сказать, что теперь новый художественный прием (имитация) как способ подмены базовых понятий постепенно входил в убранство церковных зданий и к XIX веку станет уже определенной традицией, впрочем, бытование этой традиции было вызвано особым подчиненным государству положением Церкви (в том числе и финансовым) в Синодальную эпоху.

Обобщая немногочисленные примеры церковной архитектуры времени правления Петра I, можно сказать, что ему было свойственно нарочитое, малоосмысленное, поверхностное заимствование далеко не лучших европейских традиций. Историк И.К. Смолич совершенно справедливо замечает по этому поводу: «Все преобразования царя были проникнуты духом секуляризации, который поколебал всю совокупность привычных норм народной жизни»¹.

После смерти Петра I монарший престол переходил из одних рук в другие несколько раз: «С удалением с горизонта титанической фигуры Петра, у части западников проснулся инстинкт фактического, а за ним и юридического, конституционного ограничения прав монарха, инстинкт аристократического ограничения его прав»². Здесь можно усмотреть одну интересную деталь: упразднив патриаршество (церковную власть во главе с Собором), Петр I перевел всю

1 *Смолич И.К.* История Русской Церкви 1700–1917. Ч. 1. М., 1996. С. 31.

2 *Карташёв А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1997. С. 378.

церковную жизнь под коллегиальное управление Синода, который полностью был подчинен монаршей воле. Именно этот принцип влияния теперь уже на монаршую власть пытались апробировать все те, кто был так близок и дорог Петру. Дальнейший период «временщиков» покажет губительность такого пути, в первую очередь для России¹.

Кратковременный период правления императрицы Екатерины I² фактически стал новым этапом в жизни государства, когда власть сосредоточилась не в руках императрицы, а у ближайших сподвижников Петра I, преследовавших собственные интересы и действовавших исключительно себе во благо³.

Созданный 8 февраля 1726 года Верховный тайный Совет стал определять и направлять всю деятельность монаршей власти. Среди прочих влиятельных персон того времени в него входил ближайший сподвижник Петра I барон А.И. Остерман — умный политик, дипломат и в общем достаточно колоритная фигура, заслуживающая определенного внимания. Он был немцем и происходил из семьи лютеранского пастора, однако, как говорили о нем его современники, «религиозности в нем было мало». Этот факт достаточно интересен в силу того, что Остерман был не только влиятельным сановником, но в разное время занимался воспитанием будущей императрицы Анны, служил наставником и обер-гофмейстером юного Петра II. Надо полагать, что он мог в определенной мере привить секулярные настроения будущим монархам.

1 *Добрюклонский А.П.* Руководство по истории Русской Церкви. М., 1999. С. 519.

2 *Пчелов Е.В., Чумаков В.Т.* Правители России. От Юрия Долгорукого до наших дней. М., 1997. С. 60.

3 *Знаменский П.В.* Руководство к изучению Русской церковной истории. Минск, 2005. С. 417.

Необходимо обратить внимание на то, что строительство храмов в 20-е годы XVIII века фактически не велось, за исключением Петропавловского собора. Любое строительство или выделение средств на ремонты строго контролировалось Синодом, который в свою очередь был уже теперь зависим не столько от монаршей власти, сколько от Высшего тайного Совета¹.

Кратковременный период монаршей власти малолетнего Петра II² во многом показал зыбкость и непопулярность многих петровских начинаний. Именно в правление Петра II под влиянием окружения, искавшего в первую очередь своих выгод, наметились некоторые перспективы возврата к старым традициям и религиозным устоям³. Необходимо упомянуть, что даже столица была переведена вновь в Москву, а Петербург очень быстро стал пустеть, что могло привести к полному его забвению. Понадобился даже специальный указ Сената от 16 июня 1729 года, повелевающий «под страхом каторги» вернуться в город купцам и ремесленным людям, не спешившим возвращаться в нелюбимый город⁴. Для привлечения их в Петербург и укрепления религиозности, которая всегда была основой русского самосознания, по проекту русского зодчего Коробова строятся два новых деревянных храма: в честь Богоявления в Кронштадте и Вознесения в Переведенских слободах. Надо полагать, что их облик мало отличался от уже стоявших немногочисленных деревянных церквей Петербурга. В свою очередь указом Петра II 31 января 1728 года в Москве:

1 *Карташёв А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1997. С. 380.

2 *Геллер М.* История Российской империи. Т. II. М., 1997. С. 83.

3 *Доброклонский А.П.* Руководство по истории Русской Церкви. М., 1999. С. 519.

4 История Русского искусства. Т. V. М., 1960. С. 125.

«не в пример прочим», Синод разрешил достроить несколько церквей, начатых и почти законченных»¹.

Важной исторической деталью, подводящей определенный итог петровским реформам, может служить и место погребения Петра II. Его прах по многовековой традиции был погребен в Архангельском соборе Московского Кремля, что в свою очередь еще раз подчеркивало не столь большую значимость всех начинаний Петра I.

Анна Иоанновна, приведенная к монаршей власти приверженцами старых допетровских порядков и устоев, участвуя во многих дворцовых интригах, избирает иной путь². Будто забыв о своих покровителях, приведших ее к власти, Анна Иоанновна открыто покровительствовала балтийским немцам, везде выдвигая их на ведущие посты³. Как отмечает А.В. Карташев: «Он (Генрих Иоганн Остерман) завоевал особое доверие государыни тем, что состоял в круге верховников, охотно предавал “затейщиков” и слился с немцами, окружившими царицу: Бирон, Миних, Левенвольд»⁴.

Нравственные и религиозные качества алчного Бирона, столь сильно повлиявшего на императрицу, были на более чем низком уровне. Он открыто пренебрежительно относился во всему русскому и само слово «русский» произносил «единственно в смысле укоризны». Однако, оказывая большое, если не колоссальное влияние на императрицу в делах внешней и внутренней политики, он в меньшей степени интересовался делами церковными⁵. Здесь свою роль играл другой «пленец гнезда Петрова», уже упоминавшийся нами — Г.И. Остерман. Именно он фактически руководил всеми финансовыми делами

1 *Грабарь И.* История русского искусства. Т. IV. Архитектура. М., Б.г. С. 59.

2 *Геллер М.* История Российской империи. Т. II. М., 1997. С. 83.

3 *Смолич И.К.* История Русской Церкви 1700–1917. Ч. 1. М., 1996. С. 178.

4 *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1997. С. 396.

5 *Геллер М.* История Российской империи. Т. II. М., 1997. С. 92.

Церкви. А с 1738 года Коллегия Экономии церковных дел, занимавшаяся всеми имущественными вопросами Церкви, была целиком подчинена Сенату¹.

Негативно характеризуя рассматриваемый исторический период, И.К. Смолич писал, что всему виной было даже не засилье иноверцев вокруг царского двора, а «Духовный регламент» — «в котором Феофан Прокопович, с одобрения Петра I, позволил себе многочисленные выпады против церковных обрядов»².

Не стоит преувеличивать, на наш взгляд, влияние немцев при дворе Анны Иоанновны. Огромную роль в ее правление играл еще один крупный политик из ближайшего круга Петра I — митрополит Феофан (Прокопович). Именно он являлся проводником всех западных идей в церковную жизнь России того времени. А.В. Карташёв дает этому человеку, или, правильнее сказать, этому времени, удивительно точную характеристику: «До 1737 года, то есть до смерти Феофана, именно Феофан должен быть поставлен рядом с Остерманом, как его помощник. Параллельно с бироновщиной в церкви была феофановщина»³.

После воцарения Анна Иоанновна достаточно долго находилась в Москве, но остановится императрице было негде: «Старый Кремлевский дворец был совершенно заброшен и превратился почти в развалины, — нечего было и думать в нем поселиться»⁴. Вследствие чего Б.Ф. Растрелли, молодой архитектор, получивший блестящую европейскую выучку, наскоро построил деревянный дворец, названный им-

1 *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. М., 2010. С. 26.

2 *Смолич И.К.* История Русской Церкви 1700–1917. Ч. 1. М., 1996. С. 179.

3 *Карташёв А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1997. С. 399.

4 *Грабарь И.* История русского искусства. Т. IV. Архитектура. М., Б.г. С. 62.

ператрицей «Аненнгоф»¹, после чего началось строительство большого дворца в Лефортово на Яузе.

Однако со временем Анна Иоанновна все чаще стала бывать в Петербурге и, будучи приверженкой европейских традиций и вкусов, окончательно поселилась там, вдали от всех своих неприятелей, которые в своем большинстве оставались в Москве. Так, фактически вновь делается выбор в пользу новой столицы и европейского вектора в культуре и искусстве.

Только во время правления Анны Иоанновны и более во времена царствования Елизаветы Петровны в старой столице налаживается новое храмостроительство, но за период с 1714 года, когда повелением Петра I было запрещено всякое каменное строительство в России, кроме Петербурга, многие самобытные традиции русских зодчих были утрачены, и теперь уже поневоле приходилось обращаться к опыту, накопленному в новой столице. Впрочем, Москва будет воспринимать все новое с определенной долей осмотрительности, что придаст ее церковной архитектуре более традиционные черты и формы.

Строительный масштаб каменного храмостроительства в аннинскую эпоху был невелик, если не сказать скромн, особенно в первые годы². Фактически в этот период в Москве работало только два зодчих: И.А. Мордвинов и его помощник И.Ф. Мичурин.

В основном их деятельность заключалась в освидетельствовании обветшалых строений, составлении смет и подготовке нового генерального плана Москвы. Необходимо отметить, что оба они в разное время получили достаточно хорошее образование и проходили обучение в Голландии. Однако выполненные по их проектам церковные постройки в большей мере относятся к так называемому старомосковскому вкусу.

1 *Скорнякова Н.* Старая Москва. М., 1996. С. 84.

2 *История Русского искусства.* Т. V. М., 1960. С. 153–155.

Укажем на еще одну существенную деталь храмостроительства в Москве этого периода. Императорского давления или принуждения к воплощению каких-либо новых образов в архитектуре здесь фактически не было. И.Ф. Мичурин после смерти И.А. Мордвинова «строил все по старым образцам»¹, лишь изредка оживляя новые строения вкраплениями современного ему европейского стиля.

Так, достаточно традиционными для московского барокко, но менее богатыми в контексте этого архитектурного стиля по убранству и пропорциям в Москве во времена Анны Иоанновны были построены: храм в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы в Семеновском (1731)² и храм в честь Девяти мучеников Кизических близ Новинского вала (1735–1738). Из архитектурных работ Мичурина стоит упомянуть: Троицкую церковь на Арбате (1739–1741) и надвратную церковь в честь Захарии и Елизаветы Златоустовского монастыря (1742)³. Важным моментом является тот факт, что внутреннее убранство новых московских храмов было более чем традиционным и восходило ко временам московского барокко конца XVII — начала XVIII вв.

Одной из первых петербургских церковных построек аннинской эпохи стала церковь Симеона и Анны на Моховой улице (1729–1734), выполненная по проекту М.Г. Земцова, получившего европейское образование⁴. В своей архитектурной основе этот храм во многом повторяет идеи московского барокко, что проявилось в основных подходах и порой неожиданных архитектурных смещениях

1 Памятники архитектуры Москвы. Территория между Садовым кольцом и границами города XVIII века. М., 1998. С. 284.

2 Там же. С. 277.

3 Дудина Т.А., Никитина Т.И. Каменное узорочье Москвы. М., 2006. С. 193. Оба храма были уничтожены в 30-е годы XX века.

4 История Русского искусства. Т. V. М., 1960. С. 128.

декоративных элементов разных стилей¹. Однако если ранее во время расцвета московского барокко русские мастера привносили, и достаточно смело, декоративные элементы европейской архитектуры в церковные сооружения, то в этом храме мы видим уже несколько иной подход. По сути, на европейскую постройку с сухой рациональностью по архитектурной идее приживляются традиционные русские архитектурные образы. На наш взгляд, наиболее важным здесь выступает наличие в храмовом комплексе достаточно высокой колокольни, что отсылает нас к Петропавловскому собору Петербурга, как по идейной направленности, так и по художественно-архитектурному выражению.

Интерьер храма был оформлен в духе европейской зальной архитектуры и в своих художественных решениях ориентировался на Петропавловский собор. Нехарактерным стало лишь появление традиционного для русских храмов многоярусного иконостаса, декорированного по европейским барочным образцам. Заметим, что храм был посвящен пророчице Анне, небесной покровительнице императрицы и до 1802 года являлся придворным храмом.

Для характеристики этой эпохи в петербургском храмостроительстве интересна еще одна постройка, а именно собор в честь Сампсона Странноприимца (1728–1740)². Из-за недостатка средств строительство этого небольшого храма затянулось более чем на десятилетие. Традиционно он был увенчан пятиглавием, но крохотные главки на высоких барабанах были собраны в единый архитектурный модуль столь плотно, что образовали самостоятельную архитектурную единицу. Трехъярусная колокольня Сампсониева храма, скромная по убранству, была четко ориентирована в архитектурно-

1 Федотов А. Церковное искусство как пространственно-изобразительный комплекс. СПб., 2007. С. 119.

2 Памятники архитектуры Ленинграда. Л., 1976. С. 294.

художественном выражении на колокольню Петропавловского собора, венчалась, однако, традиционным русским каменным шатром с небольшой главкой¹. Архитектурный ансамбль (храм с высокой колокольней) со второй половины XVIII века станет уже определенной традицией, при этом высокие колокольни будут пристраиваться и к древним храмам, создавая таким образом некое архитектурное смешение.

Можно с уверенностью сказать, что по своему художественному образу этот храм в большей степени близок московской камерной архитектуре, нежели архитектуре европейской. В тоже время на его примере трудно определить, чего здесь было больше: попытки продолжить традиции русского храмо-строительства или попытки максимально плотно совместить отечественную традицию и европейскую новацию. Очевидно, что этот храм стал самым «русским» в церковной архитектуре Петербурга XVIII века.

Памятуя о петровской задумке при постройке колокольни Петропавловского собора и о храме-башне Ивана Великого в Москве, императрица Анна Иоанновна в утверждение своей монаршей власти повелевает начать сооружение грандиозной колокольни в Киево-Печерском монастыре. Не стоит забывать, что идея символической демонстрации величия царской власти посредством воздвижения выделяющихся по своей высоте сооружений воплощалась в России и до Петра I. Так, например, царь Борис Годунов надстроил храм-башню Ивана Великого (с храмом в честь прп. Иоанна Лествичника и позднее перенесенным сюда храмом свт. Николая Гостунского) в Кремле, а царица Софья, после заточения, на свои средства повелела выстроить храм-башню (с храмом в честь прпп. Варлаама и Иосафа и св. ап. Иоанна Бого-слова) Новодевичьего монастыря (1689–1704), ставшую

¹ Там же.

впоследствии, по сути, вторым доминирующим центром столицы, не учитывая невысоких звонниц и звонниц шатровых.

Строительство грандиозной стометровой колокольни (без храма внутри нее) в Киеве было поручено архитектору И.Г. Шеделю в 1731 году¹. В своем архитектурном облике она являет яркий пример смешения разных стилей того времени, сделанных, однако, умело и во многом обогативших общий ансамбль монастыря.

Идея постройки столь высокой, отдельно стоящей колокольни интересна в контексте рассматриваемого периода, в т.ч. вследствие того, что в будущем подобные постройки станут появляться все чаще и уже к исходу XVIII века станут повсеместной практикой в России.

Символический подтекст колокольни очевиден: демонстрация могущества монаршей власти во всех концах империи. Тот факт, что местом для ее постройки был избран древнейший русский монастырь, по нашему мнению, лишь подчеркивает этот тезис, а также лишний раз и, в данном случае, особенно нарочито демонстрирует главенство и, если так можно выразиться, возвышение монарха над Церковью, однако подобное уже было опробовано царем Петром I.

Подводя краткий итог рассмотрению вопроса о церковном строительстве аннинской эпохи, нужно сказать, что по своим масштабам оно было крайне незначительным и скудным: в основном осуществлялся ремонт и восстановление старых сооружений, новые храмы в обеих столицах появлялись лишь изредка². О масштабах строительства красноречиво говорят и незначительные ежегодные субсидии, отпускавшиеся из государственной казны в пользу Церкви. Если в 1725 году на все

¹ Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. М., 1999. С. 707.

² Там же. С. 706.

расходы Синода было затрачено 29720 рублей, то в 1742 году всего 25082 рубля¹.

Подводя итог, необходимо отметить, что период церковного храмостроительства и искусства со времени правления Петра I до воцарения Елизаветы Петровны в целом сохранил все характерные черты московского барокко конца XVII — начала XVIII вв., когда в русскую культуру многое привносилось из культуры европейской. Справедливо замечает А. В. Иконников: «Традиция оказалась обновленной, но не разрушенной, не замененной, но обогащенной чужеземным опытом, который она ассимилировала»².

Наиболее яркой особенностью этого времени стало появление таких архитектурных сооружений, как — колокольня, причем, в своем утилитарном назначении — прославлении монаршей власти, идейном воплощении ее могущества. Однако, несмотря на первоначальный смысл подобных построек, которые служили образцом прославления власти императорской над Церковью, они со второй половины XVIII века теряют это идейно-философское звучание и достаточно быстро становятся неотъемлемой частью русского церковного зодчества, обогатив национальную культуру неповторимыми образами.

1 *Смолич И.К.* История Русской Церкви 1700–1917. Часть 1. М., 1996. С. 655.

2 *Иконников А.В.* Тысяча лет русской архитектуры: развитие традиций. М., 1990. С. 249.

Профессор М. О. Марков

ОБЪЕДИНЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ХАРАКТЕРА В СОВРЕМЕННОЙ ФРАНЦИИ

Научная новизна работы состоит в том, что в ней впервые на русском языке представлено полное исследование правового положения религиозных объединений в современной Франции, их формы, порядок создания и условия деятельности. В качестве источников и литературы автором использованы не переведенные на русский язык французские нормативно-правовые акты, регламентирующие создание и деятельность религиозных объединений, решения французских судов и фундаментальные исследования французских юристов. Данная тематика практически не освещена в отечественной литературе и представляет значительный теоретический и практический интерес для сравнительного изучения российского и французского законодательства о религиозных объединениях.

Актуальная религиозная ситуация во Франции На протяжении многих веков Франция является страной, где большинство населения принадлежит к Католической церкви. Однако из года в год численность духовенства и практикующих верующих медленно, но неуклонно снижается.

Католическая церковь на основной территории Франции (метрополии)¹ насчитывает 95 епархий и 14 114 приходов, лишь половина из которых окормляется священниками, постоянно проживающими в приходе. На 2012 г. в епархиях служит 13 331

¹ Европейская Франция, в противоположность её «заморским департаментам и территориям», в которых действует ещё 11 епархий.

священников, ещё 3499 монашествующих священников состоят в религиозных конгрегациях (в монашеских орденах).

Общее число монашествующих-мужчин, включая священников монашеских конгрегаций в 2012 г. — 6262 (в 1999 г. их было 10 652), общее число монахинь — 29 183 (в 1999 г. — 52 507). Во Франции служит 900 иностранных католических священников.

Каждое воскресенье служится более 20 000 месс. Около 3 млн. французов (примерно 4,5%) посещают мессу каждое воскресенье и около 9 млн. (15%) — раз в месяц.

В 2012 году было совершено 290 282 крещения детей и взрослых (при том, что ежегодно во Франции рождается свыше 800 000 человек) и 70 369 браковенчаний. Около 80% похорон сопровождаются отпеванием по католическому обряду.

(Приведенные выше сведения взяты из аналитической записки «Анализ финансовых отчетов епархий церкви во Франции. Констатации и тенденции», подготовленной Ж.-М. Куло и Ж.-Л. Постэ¹ и частично обновлены с использованием данных сайта Конференции епископов Франции²).

Координирующим органом Католической церкви является Конференция епископов Франции, которая была создана в 1966 г. как преемница ранее существовавшей Ассамблеи кардиналов и архиепископов Франции. Конференция объединяет епископов всех французских епархий. В рамках Конференции действуют такие структуры, как вероучительная комиссия, литургическая комиссия, комиссия по катехизации.

Конференцией руководит президент и два вице-президента, избираемые епископами из своего числа. Им помогает генеральный секретарь в сане священника. Исполнительным органом

1 Une analyse des comptes des diocèses de l'Église en France. Constats et tendances // La Documentation catholique, № 2473, 7 et 21 août 2011. P. 741–755.

2 <http://www.eglise.catholique.fr> (дата обращения: 20.12.2015).

Конференции является постоянный совет, состоящий из президента, вице-президентов, архиепископа Парижа и нескольких избранных епископов. Общее собрание, созываемое в Лурде два раза в год, принимает директивы, декларации и иные тексты, обращенные к католической пастве.

Протестантизм во Франции традиционно был представлен двумя своими основными течениями — реформатами и лютеранами. По обобщенным данным социологических опросов в 2004 г. протестанты составляли около 2,2% взрослого (от 18 лет и старше) населения страны¹, то есть примерно 980 000 человек. Исторически наиболее многочисленными протестантами во Франции были реформаты (гугеноты). Большая часть лютеран проживала в Эльзасе и Лотарингии. Временное отторжение этих регионов от Франции по итогам Франко-прусской войны привело к тому, что Евангелическо-Лютеранская церковь оказалась административно разделенной на две церковные структуры: в Эльзасе — Лотарингии и в остальной Франции. При этом вторая имеет гораздо более скромные размеры.

Двадцать две протестантские церкви входят в Протестантскую федерацию Франции (*Fédération Protestante de France*). В составе этих церквей 1400 приходов, 1650 пасторов (в том числе 200 пасторов-женщин). Крупнейшие среди этих церквей²:

Единая протестантская церковь Франции (ЕПЦФ)³, образованная в 2013 г. при соединении двух церквей —

1 На континентальной территории Франции в 2015 году проживало 65 миллионов человек, на остальных территориях — 2 миллиона; в 2004 году — соответственно — 58.5 и 2 миллиона (*Примеч. ред.*)

2 Данные сайта <http://www.eurel.info/spiP.php?rubrique353> (Сайт международного научно-исследовательского проекта, содержащий социологические и юридические данные о религиях в странах Европы) (дата обращения: 20.12.2015)

3 Официальный сайт <http://www.eglise-protestante-unie.fr> (дата

Реформатской церкви Франции и Евангелическо-Лютеранской церкви Франции. ЕПЦФ включает 470 местных культовых объединений с 1000 культовых зданий, 450 пасторов, около 250 000 регулярно практикующих верующих и 400–500 000 лиц, участвующих в совершении важнейших таинств и обрядов (крещение, венчание брака, отпевание);

Протестантские церкви Эльзаса — Лотарингии насчитывают около 240 000 членов. Протестантская церковь Аугсбургского исповедания Эльзаса — Лотарингии имеет 200 000 членов, 235 приходов, 280 пасторов. Реформатская протестантская церковь Эльзаса — Лотарингии включает 33 000 членов, 55 приходов, 51 пастора.

В Протестантскую федерацию Франции входят также часть баптистских, адвентистских, пятидесятнических объединений.

Со второй половины XX века во Франции активно развиваются новые виды евангелического протестантизма. Численность последователей неопротестантских организаций оценивается в 395 000 человек, из них около 200 000 принадлежат к движениям пятидесятнического типа. Значительная часть Евангельских церквей объединена в Национальный Совет¹ евангеликов Франции, созданный в 2003 г. Некоторые Евангельские церкви входят и в Протестантскую федерацию Франции, и в Национальный Совет евангеликов Франции.

Численность **иудеев** во Франции оценивается социологами в размере 500–600 000 человек. До принятия закона 1905 г. об отделении церквей от государства иудаизм относился к четырем «признанным культам» наряду с католиками, реформатами и лютеранами. Основная часть иудейских культовых объединений входит в «Центральную консисторию — Союз еврейских общин Франции» (Consistoire Central — Union des

обращения: 20.12.2015)

1 Официальный сайт <http://www.lecnef.org> (дата обращения: 20.12.2015)

Communautés Juives de France)¹. Существуют также независимые от Центральной консистории иудейские культовые объединения, относящиеся к хасидизму, реформированному и ортодоксальному иудаизму.

Численность лиц, исповедующих **ислам**, стремительно увеличивалась во Франции во второй половине XX века, в основном за счет иммигрантов из бывшей Французской Африки. В настоящее время ислам является второй по числу последователей религией во Франции после католицизма. В 2000 г. Верховный Совет по интеграции оценивал численность мусульман во Франции в 4 млн. человек, из которых 1,55 млн. — выходцы из Алжира, 1 млн. — из Марокко, 350 тыс. — из Туниса, 315 тыс. — из Турции, 250 тыс. — из черной (негритянской) Африки. Насчитывалось также 40 тыс. обратившихся в ислам французов². За прошедшее с 2000 г. время численность мусульман, несомненно, увеличилась. Однако её оценки в размере 7 млн. авторитетные французские ученые считают фантастическими или алармистскими. Следует также учитывать несовершенство методик подсчета, при которых все выходцы из мусульманских стран и их родившиеся во Франции потомки считаются исповедующими ислам. Так, в итоге социологического исследования, проведенного в 2008–2009 гг., в ходе которого было опрошено 220 000 человек, численность мусульман была оценена в 2,1 млн. человек, причем 95% из них иммигранты и их потомки, от 70 до 100 000 человек — обратившиеся в ислам коренные французы и француженки³.

1 Официальный сайт <http://www.consistoiredfrance.fr> (дата обращения: 20.12.2015)

2 <http://www.eurel.info/spiP.php?rubrique353> (дата обращения: 20.12.2015)

3 *Droit français des religions / sous la direction de F. Messner, P. -H. Prelot, J.-M. Woehrling. 2^e édition*. P., 2013. P. 387.

Министерство внутренних дел насчитывает около 2400 мест, где совершаются мусульманские богослужения. Из них 24 мечети с минаретами, около 120 молитвенных залов, а остальное — различные помещения, приспособленные для богослужений. Значительная часть мусульманских общин предпочитает создавать не культовые объединения, а обычные (общественные) объединения, имеющие право вести, помимо культовой, иные, самые различные виды деятельности. Этих объединений создано около 1200.

Попытки объединения французских мусульманских общин в единую централизованную религиозную структуру под эгидой Большой мечети Парижа, несмотря на косвенную поддержку МВД, не достигли успеха. В 2002 г. был образован Французский Совет мусульманского культа (*Conseil français du culte musulman*), призванный представлять интересы мусульман в диалоге с органами власти. Среди влиятельных мусульманских структур — Национальная федерация мусульман Франции (*Fédération nationale des musulmans de France*), созданная в 1985 г. и Союз исламских организаций Франции (*Union des organisations islamiques de France*), созданный в 1982 г. и идейно близкий «Братьям-мусульманам».

Число **православных** верующих во Франции оценивается в размере 300–400 000 человек. В стране сосуществует несколько канонических православных структур:

Корсунская епархия Русской Православной Церкви объединяет приходы и монастыри на территории Франции, Испании, Швейцарии и Португалии. В 2014 году в епархии насчитывалось 74 храма и евхаристических общины; имели официальную регистрацию 38 приходов, 4 монастыря (2 женских и 2 мужских) и скит; в штате епархии состояли 48 священника и 9 диаконов. Из них во Франции 16

приходов (включая кафедральный собор), 12 общин и четыре монастыря¹;

Греческая православная митрополия Франции, подчиненная Константинопольскому Патриархату, включает 27 приходов, митрополит пребывает в Париже;

Архиепископия Русских православных церквей в Западной Европе (экзархат Константинопольского Патриархата) насчитывает 46 приходов и общин, архиепископ пребывает в Париже. Исторически возникла из приходов русских эмигрантов, сейчас стала многонациональной;

Архиепископия Антиохийского Патриархата в Европе создана в 1980 г. для арабоязычных ливанских и сирийских приходов. Из числа приходов 4 находятся во Франции, архиепископ (митрополит) пребывает в Париже;

Французская и Западноевропейская епархия Сербского Патриархата, образованная в 1969 г., имеет во Франции 16 приходов, епископ пребывает в Париже;

Западная и Средиземноморская Румынская православная митрополия, подчиненная Румынскому Патриархату, приходов во Франции и в её заморских территориях — 70, митрополит пребывает в г. Лимур (Иль-де-Франс).

Для координации деятельности православных структур в 1997 г. была создана Ассамблея православных епископов Франции (L'Assemblée des Évêques Orthodoxes de France)².

Численность **буддистов** во Франции достигает 600 000 человек, в основном это выходцы из бывших французских колоний в Азии (Вьетнам, Лаос, Камбоджа) и китайцы. Буддийские организации объединены

1 По данным официального сайта Корсунской епархии <http://www.cerkovru.eu/istoriya-eparhii/> (дата обращения: 20.12.2015).

2 Официальный сайт <http://www.aeof.fr> (дата обращения: 20.12.2015).

в Буддистский союз Франции, образованный 1986 г (L'Union Bouddhiste de France)¹.

Среди **новых религиозных движений** во Франции значительна численность Свидетелей Иеговы: существует 1054 местных культовых объединения с молитвенными помещениями («Залами царств»), каждое из которых объединяет от 20 до 150 верующих. Местные культовые объединения входят в Христианскую федерацию Свидетелей Иеговы Франции. В г. Лувье (Louviers) действует общезительство иеговистов («Вефиль»), в котором проживает примерно 330 человек².

Значительная часть населения Франции не религиозна, более 25% французов считают себя не исповедующими никакой религии. В исследовании о важности религии, проведенном институтом Гэллапа в 143 странах мира в 2006–2008 гг., Франция заняла 9-е место среди наименее верующих стран. Только один француз из четырех считает, что религия занимает важное место в его повседневной жизни³.

Конституционно-правовые основы религиозной свободы и государственно-конфессиональных отношений во Франции

В соответствии с преамбулой нынешней Конституции Французской Республики от 4 октября 1958 г., свою юридическую силу донныне сохраняет Декларация прав человека и гражданина, принятая 26 августа 1789 г. В соответствии со статьей 10 Де-

1 Официальный сайт <http://www.bouddhisme-france.org> (дата обращения: 20.12.2015)

2 Philippe Goni. Les Témoins de Jéhovah: pratique cultuelle et loi du 9 décembre 1905. Paris. Ed. L'Hartmann, 2004. P. 58–60.

3 Данные взяты из статьи S. Papi. Les dérives de la laïcité française face à l'islam // Droit et Religions. Annuaire. Vol. 6 (Tome 1). Année 2012–2013. Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2012. P. 92.

кларации, «никто не должен быть потревожен за свои взгляды, даже религиозные, при условии, что их проявление не нарушает общественного порядка, установленного законом». (Использованное во французском тексте слово «*inquiétude*», по нашему мнению, точнее будет перевести именно как «потревожен», а не «преследуем», «притесняем». То есть человека нельзя не только преследовать, но и тревожить, беспокоить по причине его неординарных взглядов, отличающихся от общепринятых убеждений. Выражение «*даже религиозные взгляды*» отражает достигнутый между создателями Декларации компромисс: она не провозгласила полную религиозную свободу, но гарантировала свободу убеждений в любой области, даже в такой донныне несвободной, как религия.

Принципы отделения церквей от государства и свободы совести были установлены во Франции законом от 9 декабря 1905 г. «Об отделении Церквей от государства». Согласно первой статье закона, «Республика обеспечивает свободу совести». Другого важнейшего принципа государственно-конфессиональных отношений в современной Франции — принципа светскости — законом 1905 г. не устанавливалось.

В действующей Конституции Франции 1958 г. отсутствует прямое провозглашение свободы совести. Конституционный Совет в решении от 23 ноября 1977 г. констатировал, что из статьи 10 Декларации и из сохраняющей свою юридическую силу преамбулы Конституции от 27 октября 1946 г. следует, что «свобода совести должна рассматриваться как один из фундаментальных принципов, признанных законами Республики¹».

Первая статья действующей Конституции от 4 октября 1958 г. провозглашает, что «Франция — неделимая, светская,

¹ Понятие «фундаментальные принципы, признанные законами Республики» введено Преамбулой Конституции 1946 г. без раскрытия содержания этих принципов. Впоследствии Конституционный Совет своими решениями отнес некоторые важнейшие права и свободы к числу этих принципов.

демократическая, социальная Республика. Она обеспечивает равенство перед законом всех граждан независимо от происхождения, расы или религии. Она уважает все верования».

Таким образом:

принцип светскости государства является *конституционным принципом*¹;

принцип свободы совести (включающий свободу отправления религиозного культа) является *«фундаментальным принципом, признанным законами Республики»*;

свобода объединения, служащая дополнительной гарантией религиозной свободы, не содержится в Конституции, но также отнесена Конституционным Советом (решение от 16 июля 1971 г.) к *«фундаментальным принципам, признанным законами Республики»*;

принцип отделения религиозных объединений от государства является принципом, *установленным законом* (а не конституционным или «фундаментальным»). В Конституции Франции принцип отделения религиозных объединений от государства отсутствует. Строго говоря, и во французском законодательстве формула об отделении религиозных объединений (церквей) от государства не существует нигде, кроме как в названии (не в тексте) соответствующего Закона 1905 г.

Вопрос о соотношении принципов светскости государства и отделения от него религиозных объединений (церквей) нуждается в более подробном рассмотрении.

1 Решением от 6 апреля 2001 г. Государственный Совет причислил светскость также и к «фундаментальным принципам, признанным законами Республики». Это может вызывать недоумение, поскольку принцип светскости является непосредственно установленным Конституциями 1946 и 1958 гг. Но этот подход позволяет Государственному Совету утверждать, что принцип светскости уже существовал во Франции ранее и был лишь вновь подтвержден на конституционном уровне.

Франция имеет репутацию «образцового» светского государства, а некоторые французские авторы вообще считают светскость уникальной, чисто французской моделью отношений между государством и религиозными объединениями. В то же время точное правовое определение светскости, её признаков или составных частей можно считать до конца не сформулированным в качестве обязательной нормы.

Некоторыми авторами содержание принципа светскости государства истолковывается в свете положений закона 1905 г. об отделении церквей от государства таким образом, что отделение является отличительным признаком, неотъемлемой составной частью светского государства. Это правильно для российской Конституции, в статье 14 которой после слов «Российская Федерация — светское государство» содержится формулировка об отделении религиозных объединений от государства¹. Однако во французском конституционном праве ситуация существенно иная. Переосмысление проблемы соотношения между принципами светскости и отделения, содержащееся в новейшей практике Конституционного Совета Франции, Государственного Совета и во втором издании фундаментальной коллективной монографии «Французское законодательство о религиях»², вышедшей в 2013 году, приводит к довольно интересным выводам.

Впервые формулировка о светскости французского государства появилась в первой статье Конституции 1946 г.: «Франция — неделимая, светская, демократическая, социальная Республика». Соответствующая поправка в ходе подготовки проекта Конституции была предложена представителем коммунистической партии Этьеном Фажоном и принята единогласно. При этом члены Конституционной ассамблеи истолковывали светскость в весьма разных значениях. Для

1 В дальнейшем мы кратко именуем его «принцип отделения».

2 *Droit français des religions / sous la direction de F. Messner, P.-H. Prelot, J.-M. Woehrling. 2^e édition* N. P., 2013.

коммунистов светскость была тождественна отделению церкви от государства и устранению религии в сферу частной жизни. Председатель Конституционной комиссии Андрэ Филип воспринимал светскость как принцип, обеспечивающий свободу совести, сосуществование различных религий и убеждений. Морис Шуман, представлявший центристскую партию Республиканское народное движение, расценивал светскость как отказ от государственной идеологии или религии. В его представлении «открытая светскость», в отличие от воинствующей антиклерикальной светскости Третьей республики, не направлена против религий, а охраняет их свободное существование.¹

Как уже было сказано выше, первая статья действующей Конституции от 4 октября 1958 г. сохранила формулировку «Франция — светская республика». Разработка и принятие проекта новой Конституции не сопровождалась углубленным обсуждением вопроса о том, что понимается под «светской республикой», несмотря на сохранявшуюся после 1946 г. неопределенность термина. В некотором роде создатели Конституции оказались связаны фактом присутствия этого положения в предшествующей Конституции. Было признано, что, хотя никто и не помышляет о введении государственной религии, но исключение из проекта новой Конституции упоминания о светскости спровоцирует волнения среди её приверженцев².

Президент Шарль де Голль, отвечая на вопрос католических епископов Страсбурга и Меца о том, как повлияет новая Конституция на правовое положение конфессий и о значении формулы «Франция — светская республика», ответил: «Позвольте мне сказать вам, что это выражение — простая

1 См.: *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français. Textes, pratique administrative, jurisprudence* (далее — LRRCDF). P., 2005. P. 278.

2 См.: LRRCDF, P. 279–280.

констатация нерелигиозного характера государства, характера, который всегда признавался Церковью Франции. Это никак не повлияет на особый статус департаментов Эльзаса и Мозеля в отношении конфессий и школ»¹.

Конституция Франции не дает никакого юридического определения принципа светскости, не раскрывает напрямую его содержание. В связи со столетием принятия закона 1905 г. об отделении церкви от государства в Публичном отчете Государственного Совета Франции за 2004 г. был составлен специальный раздел «Размышления о светскости»². В нем утверждается, что «термин *laïcité* (светскость) — нельзя перевести на другие языки, кроме латинских и, возможно, именно поэтому светскость часто представляют как исключительно французскую особенность»³. Там же признается, что понятие «светскость» является неоднозначным, а его точного юридического определения не существует.

Государственный Совет в том же Публичном отчете за 2004 г. подчеркивает, что «светскость должна, как минимум, выражаться в трех нижеперечисленных принципах: **нейтральность государства, религиозная свобода и уважение к плюрализму**»⁴. Отметим, что принципы «отделения религиозных объединений от государства», «непризнания»

1 Цит. по: *Droit français des religions*. P. 670.

2 В качестве печального курьеза укажем на русское издание этой части доклада. В оригинале он носит название «*Réflexions sur la laïcité*» («Размышления о светскости»). Анонимный переводчик вместо «светскости» поставил в заглавии книги и по всему тексту выражение «отделение церкви от государства», видимо, считая эти термины тождественными. («Общие соображения по поводу отделения Церкви от государства». Изд. Посольства Франции в Российской Федерации. М., 2006. 392 с.) Подобные «вольности перевода» способны сбить с толку читателя, не знакомого с французским оригиналом текста.

3 *Rapport public du Conseil d'Etat de 2004*. P. 249.

4 *Ibid*, P. 272.

и «запрета финансирования» государством конфессий в этом перечне отсутствуют.

Государственный Совет в решении от 16 марта 2005 г. установил, что «**конституционный принцип светскости, который... включает нейтральность государства и территориальных властей Республики и одинаковое обращение с различными конфессиями**, сам по себе не воспрещает любого государственного финансирования деятельности и оборудования, связанных с конфессиями, в общественных интересах и в условиях, определенных законом». (Рассматривался вопрос о законности выделения властями Французской Полинезии средств на ремонт поврежденного циклоном дома священника евангелической церкви. Государственный Совет принял во внимание, что дом священника используется и для общественно полезных целей: для образовательной деятельности, для оказания помощи пострадавшим от циклонов.) Это решение Государственного Совета выделяет «**нейтральность**» и «**одинаковое обращение**» (*traitement égal*) в качестве важнейших элементов принципа светскости. Одновременно это решение косвенно подтверждает, что установленный законом 1905 г. принцип запрета государственного финансирования конфессий не имеет конституционного значения.

Принципы отделения церквей от государства и свободы совести были установлены во Франции законом от 9 декабря 1905 г. Согласно первой статье закона «Республика обеспечивает свободу совести. Она гарантирует свободу отправления религиозных культов с единственными нижеперечисленными ограничениями в интересах общественного порядка».

Статья 2 установила: «Республика не признает¹, не финансирует и не субсидирует никакую конфессию (*culte*).

1 Имеется в виду не «игнорирование» конфессий, а отказ от режима, при котором государство наделяло отдельные конфессии особым правовым статусом «признанных». До 1905 г. признанными конфессиями

Вследствие этого с первого января после опубликования настоящего закона, в бюджетах государства, департаментов и коммун упраздняются расходы на отправление культов. В названные бюджеты, однако, могут быть включены расходы на капелланские службы, предназначенные обеспечивать свободное отправление культов в таких государственных учреждениях как лицеи, колледжи, школы, богадельни, приюты и тюрьмы¹. Государственные религиозные учреждения упраздняются, с оговорками, установленными в статье 3».

Как мы уже отметили, упоминание о принципе светскости государства в законе 1905 г. отсутствовало.

Запрет на оказание государством материальной помощи конфессиям в отправлении культа, установленный статьей 2 закона 1905 г. может быть дополнен исключениями или отступлениями, устанавливаемыми другими нормами, занимающими высшее или равное им место в правовой иерархии. Сам закон 1905 г. предусматривает отступления, разрешая государственное финансирование капелланских служб (ст. 2), расходов на содержание и сохранение культовых зданий, находящихся в публичной собственности (ст. 13), и на ремонт культовых зданий, принадлежащих культовым объединениям (ст. 19). Исключения предусмотрены также Общим Кодексом об административно-территориальных образованиях, Общим Кодексом о собственности юридических лиц публичного права. В пяти решениях, принятых 19 июля 2011 г., как и в вышеупомянутом решении от 16 марта 2005 г., Государственный Совет признал законным выделение местными властями средств только на общественно

являлись Католическая церковь, Евангелическо-Лютеранская церковь, Реформатская церковь и иудаизм.

1 Не упомянутые здесь капелланские службы во французской армии существуют на основании специального закона от 8 июля 1880 г., сохраняющего свою силу до настоящего времени и декрета от 01 июня 1964 г. № 64–498 относительно священнослужителей в вооруженных силах (с изменениями в 2005 и 2008 г.).

полезные цели, связанные с содержанием культовых зданий и деятельностью культовых объединений¹.

В первом издании фундаментального исследования, вышедшем в 2003 г. под названием «Трактат о французском законодательстве о религиях»², закон 1905 г. «Об отделении Церквей от государства» был отнесен авторами в раздел «дополнительных конституционных источников права» (*les sources constitutionnelles subsidiaires*) и квалифицирован как «источник, которым пренебрегают» (*une source négligée*)³. В вышедшем в 2013 г. под названием «Французское законодательство о религиях» втором издании этой книги авторы пишут, что судебная практика последних лет позволяет им быть более категоричными и отнести закон 1905 г. к числу отвергнутых в качестве конституционных источников права (*les sources constitutionnelles "refusées"*)⁴.

Авторы издания отмечают, что предлагаемое некоторыми политиками и юристами возведение принципа отделения и вытекающего из него запрета на государственное финансирование и поддержку конфессий в ранг правовых норм конституционного уровня вызвало бы значительные затруднения. Закон об отделении церквей от государства установил сложный правовой режим, в котором трудно разделить сущность принципа отделения от особенностей и исключений, которые предполагается оставить на уровне законодательных, а не конституционных норм.

Из двух компонентов принципа отделения, определенных статьей 2 закона 1905 г., отказ от всякой поддержки или финансирования религиозной деятельности не является консти-

1 См. *Laïcité et liberté religieuse. Recueil des textes et de jurisprudence.* P., 2011. P. 18–23.

2 *Traite de droit français des religions / sous la direction de F. Messner, P.-H. Prelot, J.-M. Woehrling.* P., 2003.

3 *Ibid.* P. 390.

4 *Droit français des religions.* P. 597.

туционным принципом (что подтверждается решениями Государственного Совета), а «непризнание никакого культа» имеет недостаточно конкретное значение, чтобы претендовать на ранг конституционного принципа. Государственной Церкви во Франции не существовало¹ и до принятия закона 1905 г., а система «признанных культов», сохранившаяся в Эльзас-Мозеле и на «заморских территориях», не является противоречащей Конституции (что было подтверждено решением Конституционного Совета от 21 февраля 2013 г., перевод которого приводится нами далее).

Косвенным подтверждением того, что принцип отделения в настоящее время не относится во Франции к числу конституционных принципов, являются появляющиеся предложения о придании ему такого статуса. В предвыборной программе социалиста Ф. Олланда на президентских выборах 2012 г. был пункт о «конституализации» статьи 2 закона 1905 г., правда, с оговоркой по поводу режима в Эльзас-Мозеле. Он предлагал включить в статью 1 Конституции второй абзац: «Республика обеспечивает свободу совести, гарантирует свободное отправление культов и уважает отделение церквей от государства в соответствии с первой статьей закона 1905 г., за исключением особых правил, применяемых в Эльзасе и Мозеле»². Однако до настоящего времени этот пункт предвыборной программы Ф. Олланда не был реализован.

Французские ученые делают вывод, что «конституализация» принципа отделения поставила бы проблему, как поступить со многими предусмотренными законами отступлениями от него (например, государственное финансирование военных

1 Последним конституционным актом, в котором Католическая Церковь провозглашалась «государственной», была Конституционная хартия от 4 июня 1814 г. Уже в Конституционной хартии от 14 августа 1830 г. этот статус был заменен на признание католической религии «религией, исповедуемой большинством французов».

2 Цит. по Droit français des religions. P. 670.

капелланских служб, особый статус финансируемых государством «признанных культов» (конфессий) в Эльзас-Мозеле). Если отступления станут антиконституционными, это породит многочисленные конфликты и возражения. Чтобы избежать этого, потребовалось бы четко прописать в Конституции границы применимости принципа отделения. А эти границы, сложившиеся в ходе политической эволюции и разрешения практических задач, не поддаются определению в ясных и точных выражениях, необходимых для конституционной нормы. Иначе говоря, чтобы не возводить в ранг конституционного принципа жесткую норму отделения, которая дезорганизует всю существующую систему законодательства, отделение можно было бы включить в Конституцию, только усвоив ему достаточно широкое содержание, в общем идентичное принципу нейтральности государства¹.

Отметим, что в настоящее время во Франции принцип отделения воспринимается не как синоним нейтральности государства, а как её жесткая форма. Если при «нейтральности-сотрудничестве» государство просто не отождествляет себя с каким-либо вероучением, при «нейтральности-отделении» оно, сверх того, демонстрирует волю к тому, чтобы дистанцироваться от конфессий, избегать их².

Кроме того, возможна нейтральность государства без отделения, когда государство поддерживает более или менее тесные связи с религиозными объединениями, но не содействует распространению определенной религии. Напротив, строгое отделение, имевшее место в социалистических странах, сопровождалось антирелигиозной политикой государства³. В самой Франции в начале XX в. отделение сочеталось с дискриминацией и преследованием католических религиозных конгрегаций

1 См.: *Droit français des religions*. P. 598–599, также p. 608.

2 *Ibid*, P. 76–77.

3 *Ibid*, P. 618.

(монашеских орденов). Поэтому отождествить нейтральность с отделением возможно только ценой придания обоим терминам предельно общего, абстрактного, отвлеченного содержания.

Различие между принципами светскости и отделения особенно ярко проявляется при изучении особого правового режима государственно-конфессиональных отношений, который исторически сложился и сохраняется до настоящего времени в трех департаментах Франции на границе с Германией. Департаменты Верхний Рейн и Нижний Рейн (составляют регион Эльзас), департамент Мозель входит в регион Лотарингия. Эти три департамента обычно именуется также Эльзас-Мозель. После Франко-прусской войны в 1871 г. эти территории были отторгнуты от Франции и присоединены к Германии. Таким образом, закон 1905 г. «Об отделении Церквей от государства» здесь не был введен в действие и сохранился отмененный на основной территории страны режим, основанный на конкордате 1801 г. и так называемых органических статьях, которыми Франция дополнила его в одностороннем порядке. Католическая церковь, Евангелическо-Лютеранская церковь, Реформатская церковь и иудаизм имели статус «признанных культов», деятельность которых и денежное содержание священнослужителей финансировались государством. Это положение сохранялось и под властью Германской империи. После Первой мировой войны Эльзас-Мозель был возвращен в состав Франции. Однако ввиду того, что большинство населения не желало изменения правового режима государственно-конфессиональных отношений, закон 1905 г. не был введен в действие в Эльзас-Мозеле. После Второй мировой войны (в ходе которой Эльзас-Мозель снова подвергался немецкой аннексии) и появления в Конституции принципа светскости республики неоднократно поднимался вопрос о том, совместим ли с ним режим «признанных культов» и локальное неприменение закона 1905 г.

Однако до недавнего времени правовое положение конфессий в Эльзас-Мозеле не было предметом проверки на конституционность.

В решении от 6 апреля 2001 г. Государственный Совет отверг тезис о том, что режим признанных культов был «по умолчанию» отменен введением в Конституции 1946 и 1958 гг. принципа светскости. Государственный Совет указал, что принцип светскости, хотя и был впервые провозглашен в Конституции 1946 г., он и до этого времени существовал в качестве «фундаментального принципа, признанного законами Республики» (не указав, правда, каким именно законом и когда он был признан). Поэтому законодатель, легализовав законом от 1 июня 1924 г. продолжение действия режима признанных культов, тем самым признал этот режим не противоречащим принципу светскости.

Французские юристы добавляют, что теория о косвенной отмене режима признанных культов принятием Конституций 1946 и 1958 гг. приводит к парадоксальному выводу о том, что в течение пятидесяти лет органы власти пребывают в заблуждении, продолжая применять отмененные правила¹.

Конституционный Совет Франции впервые рассмотрел вопрос о соответствии Конституции одного из правовых положений режима признанных культов в 2013 г.

Решение Конституционного Совета от 21 февраля 2013 г. № 2012–297 по запросу «Объединения для продвижения и распространения светскости» о соответствии Конституции нормы закона, действующего в департаментах Верхнего Рейна, Нижнего Рейна и Мозеля, согласно которой пасторам протестантских церквей выплачивается государственное денежное содержание²

1 Droit français des religions. P. 670.

2 <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank/pdf/conseil-constitutionnel-136084.pdf> (дата обращения: 10.02.2015,

«Конституционный Совет (...)

1. Принимая во внимание, что в соответствии со статьей VII органических статей о протестантском культе закона от 18 жерминаля X-го года относительно организации культов: «Пасторы консисторских церквей будут обеспечены содержанием за счет имущества этих церквей¹ и плодов пожертвований, установленных обычаями или правилами»;

2. Принимая во внимание, что объединение-заявитель полагает, что эти установления, предусматривая обеспечение содержания пасторов консисторских церквей, противоречат конституционному принципу светскости; что заявитель ссылается на то, что правило о не-финансировании / государством/ культов и принцип непризнания культов, вытекающие из принципа светскости, воспрепятствуют органам власти финансировать отправление культа и присваивать особый статус или оказывать государственную поддержку определенным конфессиям;

3. Принимая во внимание, что закон от 18 жерминаля X-го года утвердил и сделал исполняемыми в качестве законов Республики, с одной стороны «соглашение, заключенное в Париже 26 мессидора IX-го года между Папой и французским Правительством, обмен грамотами о ратификации которого произошел в Париже 23 фрюктидора IX-го года» и, с другой стороны, органические статьи данного соглашения и органические статьи о протестантских культах; что в выражениях статьи 3 закона от

перевод М.О. Шахова). Видеозапись прений сторон (на французском языке) <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/videos/2013/fevrier/affaire-n-2012-297-qpc.135991.html> (дата обращения: 20.12.2015).

¹ Следует иметь в виду, что церковное имущество было уже национализировано декретом от 2 ноября 1789 года. До настоящего времени денежное содержание выплачивается пасторам (равно как католическим священнослужителям и раввинам) из государственного бюджета.

17 октября 1919 г. относительно переходного режима в Эльзасе и в Лотарингии, принятого вследствие восстановления суверенитета Франции на этих территориях: «Территории Эльзаса и Лотарингии продолжают, вплоть до введения в действие французского законодательства, регулироваться законодательными и подзаконными установлениями, действующими на данный момент»; что пункт 13 статьи 7 закона от 1 июня 1924 г., приведшего в действие французское гражданское законодательство в департаментах Верхнего Рейна, Нижнего Рейна и Мозеля, сохранил действие в этих департаментах (в качестве временного) всё местное законодательство о культах и религиозных конгрегациях; что, наконец, согласно статье 3 ордонанса от 15 сентября 1944 г. относительно восстановления республиканской законности в департаментах Верхнего Рейна, Нижнего Рейна и Мозеля: «Законодательство, действовавшее... на дату 16 июня 1940 г., остается единственным применяемым и временно сохраняющим действие»;

4. Принимая во внимание, что из предшествовавшего следует, что в департаментах Верхнего Рейна, Нижнего Рейна и Мозеля не были введены в действие положения закона от 9 декабря 1905 г. и, в частности, положения первого предложения статьи 2, которая установила: «Республика не признает, не финансирует и не субсидирует никакой культ», так же, как и положения его статьи 44 в силу которых: «Отменяются все положения относительно государственной организации культов, ранее признававшихся государством и все положения, противоречащие настоящему закону, в частности, закон от 18 жерминаля X-го года»; что, таким образом, в этих департаментах оспариваемые положения относительно содержания пасторов консисторских церквей остались действующими;

5. Принимая во внимание, что в соответствии со статьей 10 Декларации прав человека и гражданина: «Никто не должен быть потревожен за свои взгляды, даже религиозные, при условии, что их проявление не нарушает общественный

порядок, установленный законом»; что в соответствии с тремя первыми предложениями первого абзаца статьи I Конституции: «Франция — неделимая, светская, демократическая, социальная Республика. Она обеспечивает равенство перед законом всех граждан независимо от происхождения, расы или религии. Она уважает все верования»; что принцип светскости входит в число прав и свобод, гарантируемых Конституцией; что из него следует нейтральность государства; что из него равным образом следует, что Республика не признает никакой культ; что принцип светскости предписывает, в частности, уважение ко всем верованиям, равенство всех граждан перед законом без различия религии и что Республика гарантирует свободное отправление культов, что он /принцип светскости/ предполагает, что она /Республика/ не финансирует никакой культ;

6. Принимая во внимание, Однако что из материалов работ по подготовке проекта Конституции от 27 октября 1946 г., относящихся к её первой статье, равно как из таковых по подготовке проекта Конституции от 4 октября 1958 г., которая восприняла то же положение, следует, что, провозглашая Францию «светской Республикой», Конституция ни в коей мере не подразумевала пересмотр особенных законодательных или подзаконных установлений, применяемых во многих частях территории Республики во время введения в действие Конституции и относящихся к организации некоторых культов, в частности, к выплатам содержания служащим культов;

7. Принимая во внимание, что из всего вышеизложенного следует, что жалоба, основанная на том, что статья VII органических статей о протестантском культе закона от 18 жерминаля X-го года относительно организации культов противоречит принципу светскости должна быть отклонена;

8. Принимая во внимание, что оспариваемые положения не противоречат никаким иным правам и свободам, гарантированным Конституцией и что, следовательно, они должны быть объявлены соответствующими Конституции;

РЕШИЛ:

Статья 1. — Статья VII органических статей о протестантском культе закона от 18 жерминаля X-го года относительно организации культов соответствует Конституции. (...)»

Таким образом, Конституционный Совет признал совместимым с конституционным принципом светскости закон, в соответствии с которым в Эльзас-Мозеле священнослужителям выплачивается государственное денежное содержание. (Следует отметить, что во французских антиклерикальных кругах распространено убеждение, что в Эльзас-Мозеле сохраняется архаичный и антиконституционный режим, который из политических соображений признается совместимым с Конституцией. Именно эти «борцы за светскость» инициировали данное судебное разбирательство.)

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что принцип отделения религиозных объединений от государства играет важную роль в государственно-конфессиональных отношениях в современной Франции. Особенностью правового положения культовых (у католиков — епархиальных) объединений является то, что они не вправе заниматься никакой деятельностью, не связанной с отправлением культа, в том числе социально полезными видами деятельности (благотворительной, культурно-просветительной, образовательной). Для осуществления этих видов деятельности должны создаваться иные организационно-правовые формы юридических лиц. Соответственно, поле возможного сотрудничества государства и конфессий остается крайне узким и основания для государственного субсидирования общественно полезной деятельности культовых объединений очень немногочисленны. По совокупности правовых последствий принцип отделения более жестко разделяет государство и конфессии во Франции, чем в России.

ОСНОВЫ ПРАВОВОГО ПОЛОЖЕНИЯ НЕКОММЕРЧЕСКИХ (ОБЩЕСТВЕННЫХ) ОБЪЕДИНЕНИЙ

Свобода объединения¹ была установлена во Франции Законом от 1 июля 1901 г. «Об учредительном договоре объединения». До принятия этого закона всякое объединение, насчитывающее более 20 участников, должно было быть «разрешено» властями. При отсутствии разрешения оно рассматривалось как противозаконное «неразрешенное объединение», создание которого наказывалось в соответствии со ст. 291 и след. тогдашнего Уголовного Кодекса.

В соответствии со статьей 1 Закона 1901 г. «Объединение — это соглашение, которым два или более лица объединяют на постоянной основе свои знания или деятельность для достижения иной цели, чем распределение получаемых доходов». Статья 2 установила, что объединения могут создаваться свободно, без получения предварительного разрешения или без декларации о своем образовании. Однако права юридического лица объединения получают только в результате добровольной декларации в предусмотренном законом порядке. При этом всякое объединение, созданное для запрещенных целей, противное законам и морали или имеющее целью посягательство на территориальную целостность страны и на республиканскую форму правления, юридически ничтожно (статья 3). Решение о роспуске такого объединения и запрете любых собраний его членов выносится Судом большой инстанции по заявлению любого заинтересованного лица или по инициативе прокуратуры.

Интересной особенностью французского законодательства об объединениях является то, что свобода каждого члена выйти

1 Решением Конституционного Совета от 16 июля 1971 г. свобода объединения отнесена к «фундаментальным принципам, признанным законами Республики».

из объединения обуславливается его обязанностью уплатить имеющуюся задолженность по членским взносам, включая текущий год (статья 4). Объединение — это договор, соглашение, а в соответствии со ст. 1134 Гражданского Кодекса «соглашения, законно заключенные, занимают место закона для тех, кто их заключил». Таким образом, объединение имеет право востребования неуплаченных членских взносов.

НЕДЕКЛАРИРОВАННЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ

Недекларированные объединения имеют право на существование, которое предусмотрено ст. 2 Закона 1901 г. Они создаются на основании учредительного договора, который заключается между его членами в письменной или устной форме. Они не обладают юридической правоспособностью, не имеют прав юридического лица и рассматриваются во французском праве как простые соглашения между членами объединения.

Недекларированное объединение не может:

- обращаться от своего имени к правосудию;
- заключать сделки от своего имени;
- получать дары, в том числе ручные¹ и субсидии;

¹ Точного юридического определения термина «don manuel» (ручной дар, дар «из рук в руки») не существует, под ним подразумевается дарение в денежной или натуральной форме, не сопровождающееся оформлением договора дарения имущества, переходящего из рук в руки. Поэтому в качестве ручного дара не может дариться недвижимое имущество. Передача ручного дара должна осуществляться при жизни дарителя. Проблемы возникают при рассмотрении вопроса о признании ручным даром дарения наличных денег, в том числе их перечислением через банк, или дарения движимого имущества большой ценности. Эти виды дарений могут быть квалифицированы не как ручной дар, а как обычные пожертвования, получение которых в некоторых случаях может быть запрещено законом (например, для простых декларированных

– обладать исключительным правом (*droit privatif*) на свое наименование;

– обладать собственным имуществом, в особенности недвижимостью.

Однако для того чтобы недеklarированное объединение имело возможность осуществлять свою деятельность, допускается, чтобы оно:

– собирало членские взносы в любой форме;

– обращалось к правосудию в целях защиты (обращения с просьбами (*demandes*) также иногда принимаются к рассмотрению судами);

– заключало сделки через представителя, уполномоченного всеми членами общества.

Имущество — наличные денежные средства, иное движимое и недвижимое имущество недеklarированного объединения с точки зрения права и на практике является неделимой общей собственностью всех членов объединения.

Декларированные объединения

Со времени декларирования в префектуре или супрефектуре по месту пребывания и соответствующей публикации в *Journal officiel*¹ объединение получает права юридического лица и юридическую правоспособность безо всяких дополнительных обязательных действий, кроме предварительного

объединений закона 1901 г.), либо подчинено специальным правилам о регистрации. Но на практике к ручным дарам могут быть отнесены любые дары, которые не составляют значительной доли всего имущества дарителя. (См. *X. Delsol, A. Garay, E. Tawil. Droit des cultes. Personnes, activités, biens et structures. Ed. Juris associations. 2005. P. 466*).

¹ Ежедневное официальное издание, в котором публикуются законодательные акты и иные подлежащие обязательному опубликованию документы.

декларирования. Службы префектуры не «дают согласие» на создание объединения, а только регистрируют его существование, если поданная декларация правильна по форме. А если заявленная цель деятельности объединения противоречит действующему законодательству, префект может только уведомить прокуратуру, чтобы через суд было принято решение о роспуске объединения или о признании акта его создания ничтожным (Решение Государственного Совета от 25.01.1985).

Объединение, информация о создании которого была опубликована в *Journal officiel* (обычно это происходит в срок от трех недель до месяца с момента обращения учредителей в префектуру) приобретает права юридического лица и может вступать в правоотношения с третьими лицами. Оно вправе:

- обладать собственным имуществом (с некоторыми ограничениями в отношении недвижимости);

- получать членские взносы, государственные или муниципальные субсидии, ручные дары или дарения от учреждений, признанных общественно полезными;

- обладать исключительным правом на свое наименование;

- осуществлять предпринимательскую деятельность.

Однако осуществление предпринимательской деятельности контролируется: объединение не может продавать продукцию или оказывать услуги, если соответствующая деятельность не предусмотрена в его уставе.

Декларированное объединение:

- может обладать только той недвижимостью, которая безусловно необходима для осуществления ее уставной деятельности;

- не может принимать пожертвования, дары и завещанное имущество), за исключением ручных даров. Получать пожертвования разрешено только объединениям, единственной уставной деятельностью которых является благотворительность, социальная помощь, научные и медицинские исследования.

Объединение должно осуществлять свою деятельность в соответствии со своим уставом, который в качестве учредительного договора между его членами определяет порядок управления объединением. Типовой устав предусматривает, что общее собрание членов объединения должно избирать на определенный срок орган управления объединением (административный совет). Последний назначает в своем составе бюро, состоящее из руководителей и администраторов (председатель, заместитель председателя, казначей, генеральный секретарь и т. д.), обеспечивающих текущее управление объединением.

Но этот порядок внутреннего устройства, равно как и наименование органов управления и распределение обязанностей между ними, не является общеобязательным. Достаточно, чтобы все участники учредительного договора закрепили бы в уставе порядок назначения и объем полномочий как минимум двух уполномоченных лиц. Малочисленное и не ведущее деятельности большого размаха объединение может обходиться ежегодным общим собранием, назначающим председателя и казначея.

Каждое объединение должно иметь перечень своих органов управления и должностных лиц, составляемый и заверяемый его председателем. Этот перечень должен представляться в префектуру или супрефектуру по месту пребывания объединения в трехмесячный срок после происшедших изменений в составе руководящих органов и администраторов (ст. 5 закона 1901 г.).

Объединения, признанные общественно полезными

Понятие «общественная полезность» (*utilité publique*) существует во Франции очень давно, однако не имеет точного юридического определения. Признание объединения «обще-

ственно полезным» совершается дискреционным правовым актом компетентных властей. В течение многих десятилетий признание объединений общественно полезными осуществлялось довольно легко (например, все большие традиционные спортивные объединения имеют этот статус). В настоящее же время статус «общественно полезных» предоставляется весьма ограниченно, несмотря на принятый 23 июля 1983 г. закон о развитии меценатства, который, по замыслу законодателя, должен был содействовать увеличению численности объединений, признанных общественно полезными.

Чтобы быть признанным общественно полезным, объединение должно соответствовать следующим критериям:

1) существование в течение не менее 3 лет. Объединение, существующее в течение меньшего срока, не может ходатайствовать о признании его общественно полезным. Этот испытательный срок позволяет органам власти убедиться, что объединение соответствует другим предъявляемым требованиям (общепользная цель деятельности, влияние, минимальное число членов, имущественный ценз (*dotation*), а также что его финансовое положение устойчиво. Если объединение обладает достаточными ресурсами, чтобы обеспечить свое финансовое положение в течение трех лет, испытательный срок может не требоваться (ст. 10 закона 1901 г.).

2) имущественная обеспеченность (ценз, *dotation mobilière*). Государственный Совет установил, что объединение должно обладать состоянием в размере не менее 1000 франков. Эта сумма, никогда не подвергавшаяся переоценке, является «социальным капиталом» общества, хотя в наше время она утратила практическое значение. Хотя несоблюдение требования о наличии имущественного вклада как правило не является основанием для отказа в признании, на практике объединение должно иметь таковой в размере минимум 1–2 тысячи евро.

3) принятие типового устава. Объединение, ходатайствующее о признании его общественно полезным, должно принять

типовой устав, содержащий ряд положений, обеспечивающих выполнение условий, которые Государственный Совет считает неизменными для признания:

а) все уплачивающие взносы члены объединения должны иметь возможность участвовать в общем собрании с правом решающего голоса;

б) администраторы объединения должны избираться только из числа его членов;

в) участие государственных чиновников в управлении объединением воспрещается или, по крайней мере, сведено к минимуму по причине их должностного положения;

г) члены «по праву» (неизбираемые) должны быть в меньшинстве в составе административного совета объединения;

д) наемные служащие могут входить в состав административного совета только с правом совещательного голоса, если они не введены в него как представители наемного персонала.

Изменения, вносимые в типовой устав в индивидуальных случаях, не должны противоречить основным требованиям, установленным Государственным Советом.

4) важность и влияние объединения. Признанными общественно полезными могут быть только объединения, обладающие достаточной значимостью. Как правило, отклоняются ходатайства о признании объединений, насчитывающих менее 200 членов. Если речь идет о союзе объединений или федерации, численность членов состоящих в союзе объединений также может быть принята во внимание. Аргументом в пользу признания может быть тот факт, что влияние объединения распространяется за пределы одной местности или одного департамента.

5) неучастие в качестве члена другого признанного объединения. Власти, как правило, отклоняют ходатайства о признании объединений, которые входят в союз или федерацию, уже признанные общественно полезными или имеющие возможность в них вступить. Признание общественной полезности

объединения должно оставаться исключительным актом, вследствие которого у объединения возникает важное право получать дары и завещанное имущество. Поскольку такие пожертвования возможно направить в федерацию или союз объединений с условием передать его объединению — члену союза, нет практического смысла предоставлять признание каждому члену союза объединений.

Признание общественной полезности объединения является дискреционным актом органов власти, то есть осуществляется компетентными властями по их свободному усмотрению. Признание никогда не предоставляется автоматически каждому объединению, выполнившему все формальные требования. Напротив, власти могут признать общественно полезным объединение, которое не вполне соответствует всем вышеперечисленным критериям. На первом месте находится мера общественной значимости деятельности объединения, которая и принимается в расчет Государственным Советом и Министерством внутренних дел.

Не может быть признано общественно полезным объединение, осуществляющее деятельность политического, экономического или религиозного характера. (Однако объединение, хотя и вдохновляемое религиозными убеждениями, но имеющее филантропический или социальный характер, может быть признано общественно полезным, как например «Secours catholique»). Наконец, деятельность объединения и по значимости, и в географическом плане должна иметь общенациональный характер. Таковым, в том числе, может быть объединение, управляющее особо достопримечательной местностью (например, «Общество друзей Мон-Сен-Мишель¹»).

¹ Остров, на котором расположен старинный бенедиктинский монастырь. Памятник истории, включен в список объектов Всемирного наследия ЮНЕСКО.

Ходатайство объединения о признании его общественно полезным направляется в Министерство внутренних дел, которое при необходимости может запросить заключение муниципального совета коммуны по месту пребывания объединения и рапорт префекта. Решение о признании объединения общественно полезным осуществляется декретом Государственного Совета.

В отличие от обычных декларированных объединений, объединения, признанные общественно полезными, имеют право получать пожертвования и имеют большие возможности в отношении владения недвижимостью. Жертвуемое объединению имущество и сопутствующие условия относительно характера его использования должны соответствовать цели деятельности объединения-получателя пожертвования. Даже дарение движимого имущества (кроме ручных даров) должно быть оформлено нотариально.

По причине своего особого статуса объединения, признанные общественно полезными подвергаются большему контролю со стороны МВД, чем обычные декларированные объединения, в частности:

- в момент признания;
- при принятии пожертвования;
- в случае отчуждения движимого имущества, входящего в *dotation mobilière* или связанного с ним недвижимого имущества;
- в случае изменения устава;
- по запросу органов власти в связи с деятельностью объединения.

ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ОБЪЕДИНЕНИЙ РЕЛИГИОЗНОГО ХАРАКТЕРА ВО ФРАНЦИИ

Во Франции различается частное и публичное отправление религиозного культа¹. Отправлять культ частным образом возможно индивидуально или коллективно, на частных религиозных собраниях. Различные лица, будь то мирянин или служитель культа, или же общественное объединение, могут владеть культовым зданием и совершать в нем богослужения либо для самих себя, либо для нужд специально приглашаемых лиц, в том числе если приглашения носят не одноразовый, а многократный характер. В отличие от публичного отправления культа частным считается религиозное собрание, обладающее следующими тремя признаками: 1) его участники получают персональные приглашения; 2) наличествует предшествующая собранию связь между организаторами собрания и приглашенными; 3) имеется контроль за входом в место собрания, чтобы не допускать никого, кроме лиц, снабженных именными приглашениями. Данные отличия имеют значение не потому, что для частного отправления культа имеются ограничения, но в связи с тем, что отправление культа, на которое доступ публики ограничен вышеназванными условиями не может считаться публичным.

Законодательство не запрещает образование недеklarированных объединений, имеющих религиозную цель деятельности. Однако такие объединения имеют ряд существенных отличий от российских религиозных групп. Необходимыми условиями существования недеklarированного объединения в соответствии с Законом от 1 июля 1901 г. являются:

¹ Во французском законодательстве используются подчеркнуто светские термины «отправление культа» (*exercice du culte*), «служитель культа» (*ministre du culte*), а не «богослужение», «священнослужитель». Эту терминологию, по всей видимости, позаимствовало советское законодательство. Мы сознательно воспроизводим в переводе эти терминологические нюансы.

1) персонально идентифицированный состав участников (фиксированное членство);

2) наличие учредительного договора объединения;

В России группа граждан, более или менее регулярно собирающаяся для совместных молитв или другой религиозной деятельности, но формально не проводившая учредительного собрания, может быть признана религиозной группой¹. Во Франции подобная группа не считается недеklarированным объединением. Католический приход не является ни культовым объединением или иным юридическим лицом, ни недеklarированным объединением (см. ниже).

Законом от 9 декабря 1905 г. «Об отделении церквей от государства» (далее именуемым «Закон 1905 г.») была упразднена установившаяся в XIX в. во Франции система «признанных конфессий» (*cultes reconnus*), которых было четыре: Католическая церковь, две протестантские церкви — Лютеранская и Реформатская (кальвинисты) и иудаизм.

Декретом от 2 ноября 1789 года церковное имущество было национализировано. Эта мера была осуществлена не в антиклерикальных целях, а ради изыскания средств для выхода из финансового кризиса, к которому привело страну королевское правительство.² Заключенный в 1801 г. конкордат с Папским престолом не привел к отмене национализации, в нем лишь указывалось, что соборы и церкви предоставляются в распоряжение епископов. (Встречается ошибочное мнение, что национализация церковного имущества была осуществлена только при принятии закона 1905 г.).

1 С 2015 г. в статью 7 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» внесено изменение, предусматривающее, что религиозная группа в России уведомляет о начале своей деятельности органы Министерства юстиции. Таким образом, для религиозных групп установлен порядок, сходный с французским декларированием объединений, но упрощенный и не дающий им прав юридического лица.

2 См.: *Droit français des religions*. P. 209.

Государство управляло имуществом признанных конфессий посредством юридических лиц публичного права, государственных религиозных учреждений, к числу которых относились:¹

- 1) государственные кассы епархий (*les menses archiépiscopales et épiscopales*);
- 2) государственные кассы приходов (*les menses curiales*);
- 3) приходские советы по управлению имуществом (*les fabriques*);
- 4) капитулы (коллегии каноников католической епархии);
- 5) высшие² семинарии (епархиальные учреждения для обучения будущих членов епархиального клира);
- 6) приходские кассы помощи;
- 7) пенсионные дома;
- 8) консистории (местные и региональные органы управления протестантского и иудейского культов);
- 9) пресвитерские советы (протестантские руководящие органы).

Закон 1905 г. в статье 2 установил: «Республика не признает³, не финансирует и не субсидирует никакую конфессию (*culte*). Вследствие этого, с первого января после опубликования настоящего закона, в бюджетах государства, департаментов и коммун упраздняются расходы на отправление культов. В названные бюджеты, Однако могут быть включены расходы на капелланские службы, предназначенные обеспечивать свободное отправление культов в таких государственных учреждениях как

1 Droit canonique Ed. Dalloz. 2e editioN. 1999. P. 537–538.

2 Кодекс канонического права Римско-католической церкви различает «высшие» и «низшие» семинарии. (см. напр. Каноны 234, 237 Кодекса 1983 г.).

3 Имеется в виду не «игнорирование» конфессий, а отказ от режима, при котором государство было компетентно признавать или не признавать конфессии в качестве таковых и наделять их особым правовым статусом.

лицей, колледжи, школы, богадельни, приюты и тюрьмы. Государственные религиозные учреждения упраздняются, с оговорками, установленными в статье 3».

Установленные нормами закона 1905 г. отделение церквей от государства и ликвидация государственных религиозных учреждений потребовало от законодателя определить судьбу имущества этих учреждений, статус культовых зданий и создать новую юридическую конструкцию, призванную прийти на смену упраздняемым учреждениям. Французскими законодателями для вновь создаваемых культовых объединений¹ была избрана введенная незадолго до этого законом 1901 г. модель общественного объединения, создаваемая группой равноправных граждан-учредителей. Такая демократическая, строящаяся «снизу вверх» концепция культового объединения соответствовала протестантскому взгляду на строительство церкви (при том, что некоторые члены протестантских церквей сыграли большую роль в принятии закона) и в то же время отвечала желаниям антиклерикалов, видевших тогда в законе инструмент, призванный снизить влияние Папы римского на Католическую церковь Франции².

Статья 18 Закона 1905 г. определила, что «объединения, создаваемые для покрытия расходов на содержание культа и для

1 Французский термин **association culturelle** мы переводим как «**культовое объединение**». Термин «association» в принципе может быть переведен русскими терминами «объединение» или «ассоциация», однако первый вариант предпочтительнее, поскольку в русской юридической лексике термин «ассоциация» применяется к объединениям юридических лиц, а переводимый французский термин подразумевает объединение физических лиц. Нежелательно переводить «association culturelle» как «религиозное объединение», поскольку в российском законодательстве последний термин применяется как к религиозным организациям (юридическим лицам), так и к незарегистрированным религиозным группам.

2 Droit français des religions. P. 1236.

его публичного отправления, должны быть созданы в соответствии со статьей 5 и последующими статьями главы 1 Закона от 1 июля 1901 г.».

В отличие от общих правил, установленных для образования объединений Законом 1901 г. и предусматривающих, что членов объединения должно быть не менее двух, Законом 1905 г. в ст. 19 определено, что культовые объединения должны состоять не менее чем из семи лиц в коммунах с населением менее 1000 жителей, не менее чем из 15 лиц в коммунах с населением от 1000 до 20 000 жителей и не менее чем из 25 лиц в коммунах с населением свыше 20 000 жителей. Члены культового объединения должны быть совершеннолетними, постоянно или временно проживающими в данном религиозном округе¹. Закон не устанавливает требования, чтобы каждый член культового объединения принадлежал к соответствующему вероисповеданию, оставляя этот вопрос на урегулирование внутренними правилами объединения.

Первичные члены культового объединения могут рассматриваться как его учредители, но этот термин не имеет реального содержания, отличающего их от прочих членов объединения. Установление Законом 1905 г. минимального числа членов культового объединения объяснялось заботой о том, чтобы имущество упраздняемых государственных религиозных организаций не было передано фиктивным культовым объединениям.

Из четырех «признанных конфессий» три — лютеране, реформаты и иудеи образовали культовые объединения в установленный Законом 1905 г. срок до 10 декабря 1906 г. Им было передано культовое имущество упраздненных государственных религиозных объединений этих конфессий. Эти культовые объединения выделяются в особую разновидность

1 Статья 4 Закона 1905 г. говорит о том, что культовые объединения создаются в соответствии с общими правилами организации данной конфессии, что объясняет упоминание в ст. 19 религиозного территориального деления.

«культовых объединений — получателей имущества» (*les associations cultuelles attributaires*). Появление новых культовых объединений такого вида по истечению вышеуказанного срока передачи культового имущества возможно только в отдельных случаях, когда прежнее культовое объединение — получатель имущества ликвидируется или утрачивает право обладать переданным имуществом¹. Тогда данное имущество передается другому культовому объединению той же конфессии.

Католическая церковь отказалась от создания культовых объединений. В энциклике *Vehementer nos* от 21 февраля 1906 г. папа Пий X осудил Закон 1905 г., констатируя, что этот закон вручает управление и опеку над культом не Богоустановленной иерархии, а объединениям мирян. В действительности положение Закона 1905 г., согласно которому целью культового объединения является публичное отправление религиозного культа допускало различные истолкования относительно предмета деятельности объединения. Расширительное толкование относилось к обеспечению отправления культа не только организационную, материальную сторону (финансирование, помещения), но и духовную (назначение или избрание служителей культа, богослужebные и вероучительные вопросы). Протестантская еkkлезиология была близка к такому толкованию. Католическая доктрина, согласно которой Церковь образует не собрание верующих или религиозное объединение, а присутствие преемника апостолов — епископа, не допускала включения в компетенцию культового объединения духовных вопросов.

В энциклике *Gravissimo officii munere* от 10 августа 1906 г. Пий X запретил французским католикам организовывать

¹ Утрата права на переданное культовое имущество возможна в двух случаях: а) если культовое объединение начало осуществлять не соответствующую уставу деятельность и тем самым утратило статус культового и б) перестало соответствовать общим правилам организации данной конфессии, например, прекратило повиноваться своим религиозным иерархам.

культовые объединения, которые «не могут быть созданы без нарушения священных прав, на которых держится сама жизнь Церкви»¹. Как полагают авторитетные французские исследователи, можно говорить о провале первоначальной концепции Закона 1905 г., поскольку конфессия, исповедуемая подавляющим большинством населения, отказалась принять предусмотренную им юридическую модель². В то же время было совершенно невозможно по этой причине прекратить богослужения в десятках тысяч католических приходов. Чтобы избежать народных волнений, правительство допустило продолжение публичного отправления католического культа и, чтобы обеспечить соблюдение законности, проделало достаточно сложную работу по изменению законодательства.

Закон от 2 января 1907 г. установил в ст. 5, что при отсутствии культового объединения, здания, предназначенные для отправления культа вместе с сопутствующим движимым имуществом предоставляются верующим и служителям культа чтобы совершать обряды своей религии, кроме случаев изменения назначения использования зданий, предусмотренных Законом от 9 декабря 1905 г. Отныне католические приходы во главе со священниками получили законную возможность совершать богослужения и другие религиозные обряды в культовых зданиях без образования юридического лица, в соответствии с общими правилами проведения публичных собраний, без предварительного уведомления властей, которое было отменено Законом от 28 марта 1907 г.³ Закон от 2 января 1907 г. разрешил также, в ст. 4 и ст. 5 предоставление культовых зданий в бесплатное пользование общественным объединениям, образованным по

1 Poulat E. Les Diocésaines. P., 2007. P. 78.

2 Droit français des religions. P. 1237.

3 Католическая церковь отказывалась выполнять требование законодательства о предварительном уведомлении властей о публичных религиозных собраниях.

правилам Закона 1901 г., (не обязательно декларированным, то есть являющимся юридическими лицами) предоставляя католикам возможность создания иных форм религиозных объединений, чем отвергнутые Папой культовые объединения. В то же время это не приравнивало объединения 1901 г. к культовым объединениям. По-прежнему только последние имели право на получение в собственность культового имущества бывших государственных религиозных учреждений и на ряд других преимуществ. Фактически, вплоть до урегулирования проблемы посредством создания в 1920-е гг. католических епархиальных объединений, передачи культовых зданий в пользование католическим объединениям не происходило. Реализовывалась первая из предложенных Законом 1907 г. альтернативных моделей организации католического культа, то есть проведение священнослужителями и верующими публичных религиозных собраний в культовых зданиях.

И в настоящее время ни католические приходы, ни католические епархии не являются юридическими лицами. Материальное обеспечение католического культа, управление движимым и недвижимым имуществом Католической церкви, являющимся ее собственностью или предоставленным ей в безвозмездное пользование государственными органами осуществляется в основном епархиальными объединениями, созданными в католических епархиях Франции.

ОСНОВНЫЕ ВИДЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ФРАНЦИИ

Культовые объединения

Единственной уставной целью деятельности культовых объединений является «покрытие расходов на содержание культа и публичное отправление культа» (ст. 18 Закона 1905 г.).

Членами культового объединения могут быть совершеннолетние физические лица, проживающие постоянно или временно в коммуне, соответствующей территориальной сфере деятельности объединения. Их число должно быть не менее 7, 15 и 25 соответственно в коммунах с населением менее 1000, от 1000 до 20 000 и свыше 20 000 жителей¹.

Если вследствие отставки, смерти или иных причин число членов объединения оказалось менее вышеуказанного минимума, культовое объединение должно в трехмесячный срок уведомить компетентные органы власти о выбывших членах и о вновь присоединившихся им на смену².

Статья 18 Закона 1905 г. установила, что культовые объединения должны создаваться в соответствии с требованиями 5-й и последующих статей главы 1 Закона 1901 г. об учредительном договоре объединения. Это означает, что культовые объединения должны в обязательном порядке декларироваться и обладать правами юридического лица. Это вполне логично, поскольку Закон 1905 г. предусматривал их образование с целью передачи им имущества упраздняемых государственных культовых учреждений.

Декларирование объединения, согласно правилам, установленным ст. 5 Закона 1901 г., требует предоставить в префектуру

¹ Ст. 19 Закона 1905 г. и ст. 31 Декрета от 16 марта 1906 г. содержащий Регламент публичной администрации о применении Закона 1905 г.

² Ст. 32 Декрета от 16 марта 1906 г.

или супрефектуру округа, в соответствии с местопребыванием объединения, декларацию, содержащую название объединения, цель деятельности, место расположения его учреждений, имена, профессии, адреса и гражданство лиц, занимающих административные должности в объединении, его территориальную сферу деятельности¹. К декларации должен прилагаться заверенный руководителем объединения список из 7, 15 или 25 совершеннолетних членов объединения (в зависимости от численности населения коммуны, в которой оно создается) и его устав. К декларации также прилагается перечень принадлежащего создаваемому культовому объединению недвижимого имущества, причем, оно должно быть необходимым для достижения уставных целей объединения.

Законодательство не предъявляет жестких требований к содержанию устава культового объединения. Однако он должен отражать, что цель деятельности объединения соответствует цели, определенной законодательством для культовых объединений в статье 19 Закона 1905 г.

Орган власти в пятидневный срок выдает расписку в получении декларации объединения. Получив расписку, представитель объединения должен передать в месячный срок для публикации в *Journal officiel* сведения о дате декларирования объединения, его название, цель деятельности и местонахождение. Объединение считается обретшим права юридического лица после публикации в *Journal officiel*.

В отличие от правил, действующих в России, членами, в том числе первоначальными (то есть учредителями) могут быть не

¹ Территориальная сфера деятельности культового объединения может определяться им самостоятельно (Заключение Государственного Совета от 13 декабря 1923 г. относительно проекта типового устава епархиальных объединений). Её границы должны быть достаточно точно обозначены и лица, заявленные в списке членов объединения должны проживать в пределах этих границ. Однако территориальной сферой деятельности объединения может быть им беспрепятственно названа вся Франция.

только граждане Франции. Другое принципиальное отличие от российской процедуры регистрации религиозных организаций как юридических лиц состоит в том, что французские органы власти в соответствии с отказом от режима признания конфессий не осуществляют при декларировании объединения какую-либо проверку, действительно ли объединение является культовым. Декларирование совершается объединением в уведомительном порядке, не требуется акта органа власти, утверждающего или подтверждающего декларацию. Однако нарушение правил декларирования наказывается штрафом, налагаемым на руководителей объединения и может быть основанием для вынесения судом решения о роспуске объединения (ст. 23 Закона 1905 г.).

Расписка органа власти в получении декларации о создании культового объединения не является подтверждением или юридическим доказательством того, что созданное объединение действительно культовое. Равным образом, расписка не доказывает, что представленный устав объединения соответствует требованиям законодательства. Органы власти рассматривают вопрос о том, является ли объединение культовым не в момент ее декларирования, а впоследствии, в случаях, когда объединение намеревается воспользоваться правами и льготами, установленными для культовых объединений¹. Противоречие законодательству положений устава объединения также не является основанием для отказа в выдаче расписки.

Принцип свободы объединения исключает возможность осуществления властями предварительного контроля его законности в момент создания (декларирования). Однако если устав декларируемого объединения содержит противозаконные положения, за выдачей расписки в получении декларации следует обращение префекта в суд с заявлением о ликвидации

¹ См. Заключение Государственного Совета (секция внутренних дел) от 14 ноября 1989 г. LRRCDF. P. 798–799.

объединения (см. ниже). Префектура вправе также предупредить учредителей о возможных негативных последствиях для объединения или его членов в случае обнаружения при декларировании нарушений требований законодательства. Например, если название декларируемого объединения совпадает с названием уже существующего объединения, властями может быть сделано предупреждение о возможном судебном иске, который, вероятно, выиграет ранее созданное объединение. Такое предупреждение может быть отмечено в выдаваемой расписке о получении декларации.

В выдаче расписки о получении декларации может быть, Однако отказано, если к декларации приложен неполный комплект требуемых законом документов. Так, Государственный Совет признал правомерным отказ префекта выдать расписку в получении декларации, в приложениях к которой не была указана профессия администратора-секретаря объединения¹. В выдаче расписки в получении декларации также может быть отказано, если решение уже существующего объединения об изменении его устава или смене руководства принято органом, не наделенным соответствующими полномочиями в уставе данного объединения.

Важнейшим преимуществом, которым пользуются культовые объединения, является право получать дары и завещанное имущество в соответствии с Законом от 25 декабря 1942 г. (Как отмечалось выше, кроме культовых объединений французское законодательство предоставляет это право только некоторым благотворительным и научным общественным объединениям, а также объединениям, имеющим статус «признанных общественно полезными»). В каждом конкретном случае культовое объединение должно получить разрешение префекта департамента, в пределах которого оно действует, принять подаренное или завещанное ему имущество, в том числе денежные средства.

1 Conseil d'Etat, 26 mars 1990, Association s.o.s. Défense et Bertin.

При выдаче такого разрешения префект должен удостовериться, что данное объединение является культовым.

Аналогично, налоговая администрация должна проверить статус религиозного объединения в случае применения ст. 1382–4 Общего Кодекса законов о налогах, которая предусматривает освобождение от земельного налога «зданий, предназначенных для отправления культа», принадлежащих религиозным объединениям.

После того, как разрешение на получение пожертвования было получено от префекта и тем самым подтверждено, что данное объединение является культовым, в течение пяти лет при получении новых пожертвований не требуется повторная проверка, обладает ли объединение всеми признаками культового. Префектом проверяется только, способно ли культовое объединение использовать пожертвование в строгом соответствии с уставными целями. Однако если в течение пятилетнего срока префектура или налоговые органы получают информацию, что объединение утратило признаки культового (например, занялось деятельностью, не связанной с отправлением культа), у объединения могут быть запрошены объяснения. В случае обнаружения нарушений, префект уведомляет объединение, что предшествовавшее признание его культовой природы при разрешении на получение пожертвования или на доступ к налоговым льготам утрачивает силу с настоящей даты и оно более не может принимать пожертвования и пользоваться налоговыми льготами.

Отказ в признании объединения культовым может быть обжалован в административном суде, которому принадлежит право подтвердить отказ или отменить решение исполнительной власти и признать объединение культовым.

Государственный Совет выделяет три признака, наличие которых обязательно для того, чтобы объединение обладало статутом культового¹:

- объединение должно обладать вероисповеданием (быть религиозной общиной верующих);
- цель его деятельности должна быть *исключительно* культовой;
- его деятельность не должна нарушать общественный порядок.

Рассмотрим более подробно, что понимается под каждым из этих трех признаков.

1) Вероисповедание

В начале XX века во Франции последователи других вероисповеданий, кроме четырех признанных конфессий (католики, лютеране, реформаты и иудеи), были очень немногочисленны, поэтому проблемы определения, что является религией, вероучением, а что нет, на практике не возникало. Более того, отказ от системы признанных конфессий некоторыми авторами и в наше время истолковывается как отказ от права государства давать юридическое определение религии. Однако юридическое определение религии не ставит своей задачей раскрыть сущность религии, дать философский ответ на вопрос «что есть религия?». Юридическое определение религии позволяет установить критерии, в соответствии с которыми будут применяться определенные правовые нормы, устанавливающие для религиозных (культовых) объединений особые правила, предоставляющие им преимущества и льготы.

В своем заключении от 8 декабря 1923 г. Государственный Совет установил, что могут создаваться культовые объединения любых вероисповеданий, например, мусульманские или буддистские. После этого в течение нескольких десятилетий вопрос об определении понятий «вероисповедание», «культ»,

¹ *Schwartz R. Un siècle de laïcité. P. 2007. P. 25–29.*

«конфессия» не возникал. Однако увеличение во Франции численности новых для страны конфессий привело к возникновению судебных разбирательств, в ходе которых потребовалось уточнить эти понятия.

В такой системе государство ограничивается констатацией наличия двух признаков религиозного объединения, называемых объективным и субъективным¹. Объективный признак — наличие общины верующих, отправляющих религиозные обряды, субъективный признак — наличие у этой общины веры в Бога, в сверхъестественное. Невозможно ограничиться констатацией наличия в общине ритуалов, ибо они могут присутствовать и в светских сообществах, чуждых религии. Однако власти ограничиваются констатацией присутствия веры в божество, в трансцендентное, в священное, полностью устранившись от обсуждения вопроса об «истинности», «правильности» этих верований.

Французское правосудие отказалось признать за Союзом атеистов, также являющимся объединением граждан на основе общих убеждений об устройстве мира, право пользоваться льготами, предусмотренными для религиозных объединений. С точки зрения Государственного Совета Союз атеистов, уставной целью которого является «объединение тех, кто считает Бога мифом» не может, с точки зрения закона, рассматриваться как объединение с целью отправления религиозного культа². Европейская Комиссия по правам человека сочла, Однако что во французском законодательстве в данном случае имеет место дискриминация по мировоззренческому признаку³.

2) Исключительно культовая деятельность.

1 *Schwartz. R. Un siècle de laïcité. P. , 2007. P. 17. О проблемах определения религии см. также Droit français des religions. P. 33–56.*

2 Conseil d'Etat. 17 juin 1988, Union des athées. LRRCDF. P. 797–798.

3 Commission européenne des droits de l'homme, Rapport 6 juillet 1994, Union des athées c/ France. LRRCDF. P. 147–149.

В заключении от 24 октября 1997 г. по делу местного объединения культа Свидетелей Иеговы города Риома Государственный Совет определил, «что из норм статей 18 и 19 Закона 1905 г. об отделении церквей от государства следует, что объединения, претендующие на статус культовых объединений должны иметь в качестве цели деятельности исключительно отправление культа, то есть, по смыслу этих норм, совершение лицами, объединенными общим религиозным верованием, некоторых обрядов и ритуалов. Кроме того, эти объединения могут вести только деятельность, связанную с этой целью, такую как приобретение, наем, сооружение и содержание культовых зданий, содержание и обучение служителей культа и другого персонала для отправления культа.

Признание культового характера объединения обусловлено, таким образом, констатацией наличия культа и соблюдения того условия, что отправление культа есть единственная цель объединения. Должно оцениваться соблюдение условия об исключительно культовом характере объединения как в уставных положениях объединения, так и в его реальной деятельности. Осуществление объединением иных видов деятельности, кроме вышеперечисленных и не связанных напрямую с отправлением культа, не имеющих в строгом смысле вспомогательного характера, лишает объединение права пользоваться статусом культового объединения»¹.

Из числа допустимых видов деятельности культового объединения исключена деятельность (даже религиозного характера) в области образования, благотворительности, социального служения. При этом проводится различие между религиозным образованием и катехизацией, разрешенными культовому объединению и собственно образовательной деятельностью.

Государственный Совет счел, что русское православное объединение св. Анастасии, имеющее первой уставной целью

¹ LRRCDF. P. 801.

деятельности оказание моральной и материальной помощи престарелым и нуждающимся русским людям, а второй уставной целью — отправление православного культа, не является культовым объединением¹.

Объединение, которое помимо своей основной культовой деятельности занимается изданием и распространением богословской литературы, не считается имеющим исключительно культовую цель (Государственный Совет, 9 июня 1986 г. Объединение «Братство служителей нового мира»). Объединению, осуществлявшему исключительно отправление культа, было отказано в признании его культовым в связи с тем, что в качестве уставной цели оно определило «содействовать духовной, образовательной, социальной и культурной жизни армянской общины» (Государственный Совет, 29 октября 1990 г. Культурное объединение Армянской апостольской церкви Парижа). Объединение, цели деятельности которого смешанные, то есть культовые, а также социальные и культурные «не может пользоваться статусом, предусмотренным главой 4 Закона от 9 декабря 1905 г. для объединений, единственной целью которых является отправление культа» (Государственный Совет, 9 октября 1992 г. Коммуна Сен-Луи против Объединения «Шива Супраманьен» Сен-Луи).

3) Соблюдение общественного порядка

Государственный Совет ввел дополнительный критерий для квалификации объединения в качестве культового, основанный на охране общественного порядка. «Факт, что некоторые из видов деятельности объединения могут нарушать общественный порядок, препятствуют тому, чтобы данное объединение пользовалось статусом культового объединения». Государственный Совет обосновал этот вновь примененный критерий тем, что «свобода вероисповедания обеспечивается Республикой в силу ст. 1 Закона от 9 декабря 1905 г. исключительно с такими огра-

¹ Там же. Р. 796.

ничениями, которые необходимы в интересах общественного порядка» (заключение Государственного Совета от 24 октября 1997 г. по делу местного объединения культа Свидетелей Иеговы г. Риома).

В решении от 23 июня 2000 г. Государственный Совет занял позицию, согласно которой суд должен оценивать не вероучение, а реальную деятельность объединения на предмет соблюдения общественного порядка. Если объединение не совершало правонарушений и не побуждало к их совершению своих участников, то, какова бы ни была его религиозная доктрина, рассматривать содержание которой суд не должен, она не может считаться нарушающей общественный порядок. (Государственный Совет, 23 июня 2000 г. Местное объединение культа Свидетелей Иеговы города Кламси. Рассматривался вопрос, может ли объединение, учение которого запрещает переливание крови, рассматриваться как опасное для общественного порядка?)¹.

Государственный Совет подтвердил законность отказа префекта в признании права пользоваться статусом культового объединения по причине угрозы общественному порядку, вытекающей из его деятельности объединению «Торжествующий Ваджра», уставной целью которого было публичное отправление культа «аумизма». Он выявил, что объединение воздаст религиозное почитание основателю данного культа, многократно осуждавшемуся за действия, не лишённые связи с его культовой деятельностью. Кроме того, данное объединение осуществляет свою деятельность в тесной связи с двумя другими объединениями, неоднократно осуждавшимися за тяжёлые преднамеренные нарушения градостроительного кодекса. (Государственный Совет, 28 апреля 2004 г. Культовое объединение «Торжествующий Ваджра»².)

1 См.: *X. Delsol, A. Garay, E. Tawil. Droit des cultes. Personnes, activités, biens et structures.* P. 436; *Schwartz R. Op. cit.* P. 28–29.

2 *Schwartz R. Op. cit.* P. 29; *LRRDCDF.* P. 979–980.

Помимо вышеперечисленных трех критериев, имеется норма, установленная ст. 4 Закона 1905 г., согласно которой культовые объединения, наследующие бывшим государственным религиозным учреждениям, должны соответствовать «общим правилам организации культа, отправление которого они намерены осуществлять», чтобы иметь право получить имущество этих государственных учреждений.

Авторы «Droit des cultes» полагают, что Государственный Совет расширил область применения этой нормы, указав в своем заключении от 13 декабря 1923 г., что все культовые объединения должны соответствовать общим правилам организации культа, отправление которого они намерены осуществлять. Это правило, по их мнению, имеет практические последствия, воспрещая доступ к статусу культового объединению, которое причисляет себя к той или иной конфессии, руководство которой отказывается его признавать принадлежащим к ней. Например, эта норма не допускает, чтобы старокатолики или левевристы¹ могли образовать культовое объединение, имеющее своей целью отправление католического культа².

Однако Административный суд Парижа в решении от 27 марта 1998 г. посчитал неправомерным отказ в праве получить дар и завещанные денежные средства объединению «Священническое братство св. Пия X», сделанный на основании того, что данное объединение традиционалистов не соответствует общим правилам организации католического культа, вследствие чего не может пользоваться статусом культового объединения. Суд указал в своем решении, что правило о соответствии культового объединения общим правилам организации культа относится исключительно к процессу передачи имущества бывших госу-

1 Католические консерваторы-традиционалисты, отвергнувшие решения II Ватиканского Собора, называемые так по имени их духовного лидера, архиепископа Марсея Левевра.

2 Droit des cultes. P. 435.

дарственных религиозных учреждений после принятия Закона 1905 г. и что в настоящее время власти не вправе осуществлять контроль за соблюдением этого условия культовыми объединениями в иных случаях¹.

ЧЛЕНЫ КУЛЬТОВОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ

Как уже отмечалось нами ранее, из статьи 18 Закона 1905 г. следует, что членами культовых объединений являются физические лица. В соответствии с общим принципом свободы объединения и со специальной нормой ст. 18 Закона 1905 г. членство является добровольным. Каждый из членов объединения может выйти из него в любое время, при условии уплаты предусмотренных членских взносов за текущий год.

Как следует из общих норм Закона 1901 г. и специальных норм для культовых объединений Закона 1905 г. членство в культовых объединениях является фиксированным. Ограничения права стать членом объединения могут быть обусловлены его целью деятельности и определены в уставе объединения, как и процедура приема в члены объединения. Устав культового объединения может также предусматривать различные категории его членов. Например, в христианских конфессиях служители культа в силу своего сана являются обязательными членами культовых объединений, как правило, руководителями. Возможно различие между членами объединения с правом решающего или совещательного голоса, обусловленное, например, уплатой членских взносов. Исключение из числа членов культового объединения возможно в соответствии с уставными правилами, в том числе вследствие нарушения религиозных предписаний и правил поведения. В случае возникновения судебного спора,

¹ LRRCDF. P. 975–977; *Schwartz R. Op. cit.* P. 20–21.

связанного с исключением члена культового объединения суд не вмешивается в религиозные доктрины, но может принять их во внимание, оценивая правильность или неправильность поведения сторон спора или для оценки соответствия культовой организации общим правилам организации данной конфессии.

Понятия «члена» (*adhérent*) и «верующего» (*fidèle*) не совпадают. По определению, культовые объединения осуществляют публичное отправление культа. Хотя прилагательное «публичный» (*public*) во французском праве имеет несколько значений, но в любом случае, чтобы быть публичным, отправление культа должно быть открыто для публики. Следовательно, возможность присутствовать при отправлении культа не может быть предоставлена одним только членам объединения, иначе отправление культа превратится из публичного в частное (см. выше) и объединение утратит характер культового в строгом смысле слова. Поэтому верующие или прихожане, не являющиеся членами культового объединения должны иметь возможность доступа на публичные богослужения и другие отправления религиозного культа. При публичном отправлении культа в зданиях, являющихся собственностью государства или коммуны, в частности отнесенных к памятникам истории, свободный доступ должен быть разрешен и для других посетителей, например, туристов.

Если по каким-либо причинам (смерть, перемена места жительства) число членов культового объединения становится ниже минимального числа, установленного ст. 19 Закона 1905 г., культовое объединение обязано в трехмесячный срок декларировать список выбывших членов и членов, вновь принятых для пополнения численности до нормы.

РУКОВОДЯЩИЕ ОРГАНЫ КУЛЬТОВОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ

Законодательство предоставляет культовым объединениям право самостоятельно определять в своих уставах форму, статус и полномочия их руководящих органов, порядок избрания или назначения должностных лиц и отстранения от должности. Однако существование такого органа как общее собрание членов объединения прямо предусмотрено статьей 19 Закона 1905 г., согласно которой отчет управляющих или директоров об осуществлявшейся ими финансовой деятельности и управлении имуществом должен не реже одного раза в год представляться общему собранию членов объединения для контроля и одобрения, невзирая на любые противоречащие этому правила устава.

Источники доходов культового объединения

Источники доходов культового объединения определены в ст. 19 Закона 1905 г. К ним относятся:

1) членские взносы — денежные средства, уплачиваемые в соответствии с уставом членами объединения во исполнение своих обязательств по учредительному договору. (В связи с этим закон говорит об обязанности выбывающего по собственному желанию члена объединения уплатить взносы за текущий год.) Существование членских взносов не является обязательным, устав может их и не предусматривать. Их размер определяется объединением в уставе самостоятельно. В отличие от денежных средств, которые объединение взимает со своих членов взамен за предоставление им каких-либо услуг, членские взносы рассматриваются как средства на покрытие общих расходов объединения. Как правило, членские взносы составляют малую часть доходов культового объединения;

2) сбор пожертвований на культовые расходы. Под этим наименованием подразумеваются средства, которые верующие или просто сочувствующие подают добровольно, в произвольном размере, безо всяких тарифов или заранее обусловленных сумм взноса с целью покрытия расходов по осуществлению культовой деятельности. Сбор пожертвований может осуществляться в культовых зданиях, в общественных местах или по жилищам с помощью кружек или ящиков для пожертвований. С точки зрения гражданского и налогового права эти пожертвования относятся к «ручным дарам» (*don manuel*) и на них не распространяется требование о получении специального разрешения властей на принятие дара культовым объединением;

3) вознаграждения за совершение религиозных обрядов и церемоний;

4) завещанное имущество и дары от живых (включая денежные средства), предназначенные для осуществления уставной деятельности культового объединения или обремененные условием их использования в культовых или благочестивых целях. Эти дарения разрешено принимать на основании изменений, внесенных в статью 19 Закона 1905 г. Законом от 25 декабря 1942 г. правительством Виши, донныне сохраняющего силу, как и другие благоприятные для культовых объединений законодательные акты Виши. При этом культовое объединение обязано предварительно испросить разрешение органов административного надзора (префекта департамента, на территории которого оно действует) на принятие подаренного или завещанного имущества.

Меценатство, осуществляемое частными лицами и предприятиями в соответствии с законами о развитии меценатства от 23 июля 1987 г. и от 30 декабря 1999 г., является видом дарений культовым объединениям, которое сопровождается предоставлением меценатам налоговых льгот;

5) средства государства, департаментов или коммун могут выделяться на ремонт зданий, предназначенных для публичного

отправления культа, в том числе не являющиеся их собственностью и не относящиеся к памятникам истории. Эти средства не считаются субсидиями культовым объединениям и могут выделяться на основании поправки внесенной в статью 19 Закона 1905 г. Законом от 25 декабря 1942 г.¹

б) финансовая помощь от других культовых объединений, которые могут передавать излишки своих доходов культовым объединениям, имеющим аналогичную цель.

Помимо вышеперечисленных источников доходов, культовые объединения могут в некоторых случаях получать доходы от использования своего движимого и недвижимого имущества. Закон 1901 г. в ст. 6 определил, что объединения вправе приобретать, владеть и распоряжаться помещениями для размещения

¹ См. также Письменный запрос Национального Собрания № 36 554 от 15 февраля 1988.

Г-н Франсис Арди запросил Министра внутренних дел о том, при каких условиях коммуны могут оказывать помощь в содержании культовых зданий, сооруженных после вступления в силу Закона об отделении Церквей от государства.

Ответ. — Первоначально, Закон от 13 апреля 1908 г., изменивший ст. 13 Закона от 9 декабря 1905 г. об отделении Церквей от государства, предоставил государству, департаментам и коммунаам возможность нести необходимые расходы на содержание и сохранение культовых зданий, признанных находящимися в их собственности. Закон от 25 декабря 1942 г. дополнил ст. 19 Закона от 9 декабря 1905 г. уточнением, согласно которому объединения для отправления культов не могут получать субсидии от государства, департаментов и коммун, но субсидиями не считаются суммы, предоставляемые на ремонт зданий, предназначенных для публичного отправления культа, независимо от того, являются ли они памятниками истории или нет. Это законоустановление может быть истолковано как разрешающее местным властям выделять в любом виде финансовую помощь на содержание и ремонт зданий, в которых публично отправляется религиозный культ, даже если власти не являются собственниками зданий, в частности, зданий, сооруженных после вступления в действие Закона от 9 декабря 1905 г. (Цит. по: LRRCDF. P. 1088–1089).

своей администрации и для проведения собраний своих членов и недвижимостью, необходимой исключительно для ведения уставной деятельности.

В принципе, культовое объединение не должно владеть другой недвижимостью, в частности, приносящей доход. Культовое объединение вправе продать часть своего имущества, например, в случае, если оно решает сократить объем своей деятельности. Однако оно не вправе систематически заниматься куплей-продажей с целью получения прибыли или владеть имуществом с единственной целью регулярно получать доходы, например за счет сдачи его в аренду.¹

Но на практике это ограничение не всегда соблюдается и некоторые культовые объединения обладают недвижимостью, приносящей им доходы. По закону, сделка по приобретению такой недвижимости культовым объединением должна признаваться недействительной. Но признание сделки недействительной может осуществляться по инициативе либо заинтересованных лиц (а таковых, как правило нет, за исключением продавца), либо органов прокуратуры. Прокуратура, как правило, воздерживается от предъявления претензий, поскольку властям известно, что сдача в аренду недвижимости подчас является единственным реальным способом покрытия расходов на культовые нужды².

1 См.: Droit des cultes. P. 456.

2 Droit français des religions. P. 1244.

ПРЕКРАЩЕНИЕ¹ КУЛЬТОВОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ

1) Добровольное прекращение, включает роспуск культового объединения решением общего собрания и роспуск по основаниям, заранее предусмотренным уставом. Культовое объединение в этом вопросе подчиняется общим правилам о роспуске объединений, установленных в ст. 9 Закона 1901 г. с некоторыми особенностями. Поскольку цель деятельности культового объединения относится к таким, которая не может быть «выполнена» или «достигнута», устав не может предусматривать роспуска в связи с выполнением уставной цели. Однако культовое объединение может принять решение о самороспуске по таким причинам как прекращение публичного отправления культа вследствие наступившего отсутствия верующих или переход в другое вероисповедание. Если уставом культового объединения не предусмотрена процедура роспуска, то применяются нормы общего права, то есть требуется единодушное решение его членов на общем собрании. Общее собрание должно определить судьбу имущества распускаемого объединения. (Как правило, оно передается другому культовому объединению, имеющему аналогичные цели.) В случае отсутствия решения собрания о судьбе имущества применяются нормы общего права. При роспуске культовых объединений, которые в соответствии с Законом 1905 г. получили имущество упраздненных государственных религиозных учреждений, на это имущество префектом налагается секвестр, и оно передается органу по управлению имуществом (*administration des domains*);

2) фактическое исчезновение культового объединения происходит, когда оно прекращает свою деятельность, не приняв

¹ Французский термин «*disparition*» здесь переводится как соответствующий русский термин «прекращение» (юридического лица).

формального решения о роспуске. Эта ситуация была в неявном виде предусмотрена в Законе 1905 г. для культовых объединений, которым было передано имущество упраздненных государственных религиозных учреждений. В ст. 8 Закона говорится, что передача имущества культовому объединению может быть оспорена в Государственном Совете, если оно «более не способно исполнять свои задачи». Схожее правило установлено в отношении имущества, которое предоставлено в пользование (ст. 13);

3) неявное прекращение культового объединения происходит в том случае, если оно формально или фактически изменяет цель своей деятельности, которая перестает быть связанной исключительно с отправлением культа. В этом случае культовое объединение неявно, но с неизбежностью превращается в обычное общественное объединение Закона 1901 г. и утрачивает право собственности или пользования в отношении переданного ему культового имущества;

4) прекращение через слияние с другим объединением относится к добровольному роспуску. Возможны два варианта. В первом случае прекращается только одно объединение, а второе сохраняется (присоединение). Во втором варианте оба сливающиеся объединения прекращаются и возникает новое. В обоих случаях переход имущества, ранее переданного в собственность или в пользование упраздняющемуся культовому объединению, не происходит автоматически, в отношении него должно быть принято решение компетентных органов власти. В случае, если образующееся в результате слияния объединение не является культовым, с передачей имущества могут возникать проблемы;

5) принудительное прекращение культового объединения.

Административный роспуск возможен на основании норм Закона от 10 января 1936 г. с изменениями, внесенными ст. 9 Закона от 1 июля 1972 г. в отношении объединений, которые «либо подстрекают к дискриминации, к ненависти или к насилию в отношении лица или группы лиц по причине их проис-

хождения, их принадлежности или непринадлежности к определенному народу, нации, расе или религии, либо пропагандируют идеи или теории, оправдывающие или поощряющие эту дискриминацию, ненависть или насилие».

РОСПУСК ПО РЕШЕНИЮ СУДА

Суд общей юрисдикции может принять решение о роспуске объединения если его деятельность оказалась парализована по причине неисполнения своих обязанностей членом объединения или возникшего в нем серьезного конфликта. В последнем случае конфликт должен проявиться в бездеятельности органов управления или в пассивности членов объединения.

Неисполнение правил декларации объединения и публикации в *Journal officiel* может быть наказуемо роспуском объединения в судебном порядке (ст. 7 ч. 2 Закона 1901 г.: «В случае нарушения норм ст. 5 (устанавливающих порядок декларации. — *М.Ш.*) решение о роспуске может быть принято по жалобе любого заинтересованного лица или прокуратуры»).

Решение о роспуске объединения по причине противозаконной деятельности может быть принято судом по гражданским делам — Судом большой инстанции — по заявлению прокуратуры или любого заинтересованного лица (члена объединения, третьих лиц и т. д.) в следующих случаях:

а) роспуск может быть следствием ничтожности объединения, имеющего уставную цель деятельности, которая противозаконна, противоречит морали или посягает на целостность территории государства или республиканскую форму правления (ст. 3 и 7 Закона 1901 г.). Префект, получивший при декларации объединения устав, в котором он усмотрит такие уставные цели, обязан, тем не менее, выдать расписку в получении декларации, но затем он обратился бы в суд большой инстанции, в юрисдикции которого на-

ходится местонахождение культового объединения с заявлением о признании ничтожным создание объединения и о его роспуске решением суда. С таким объявлением имеет право обратиться в суд также любое заинтересованное лицо.

На практике такие судебные решения никогда не выносились, поскольку объединения избегают явным образом указывать противоречащие законодательству цели деятельности в своих уставах;

б) статьей 23 Закона 1905 г. предусмотрена возможность роспуска в судебном порядке культового объединения в случае установленного судом нарушения руководством объединения правил создания и деятельности объединения;

в) роспуск может также быть основан на ст. 1 Закона № 2001–504 от 12.06.2001, который предусматривает ликвидацию всякого юридического лица, независимо от его организационно-правовой формы и целей деятельности, если оно осуществляет деятельность, направленную на то, чтобы создавать, поддерживать или использовать физическое или психическое подчинение лиц, участвующих в этой деятельности («антисектантский» закон Абу-Пикар, называемый так по именам инициаторов его принятия);

г) после введения в действие нового Уголовного Кодекса в 1994 г. решение о роспуске может быть принято уголовным судом как дополнительное наказание, предусмотренное ст. 131–39 Кодекса. (Последующая ликвидация объединения происходит в другом суде. Согласно ст. 131–45 Уголовного Кодекса «решение о роспуске юридического лица отсылается в компетентный трибунал для принятия решения о его ликвидации»). Для вынесения такого решения необходимо, чтобы объединение было создано с целью совершения правонарушения или отступило от своих уставных целей, чтобы совершить преступление, за которое физические лица караются заключением на срок свыше пяти лет. Это своего рода «смертная казнь» для юридических лиц. До настоящего времени такие решения в реальной судебной практике не выносились.

КУЛЬТОВЫЕ СОЮЗЫ

Статьей 20 Закона 1905 г. предусмотрена возможность образования союзов культовых объединений или культовых союзов, обладающих центральным руководящим органом. Минимальное число членов культовых союзов, в отличие от культовых объединений, не устанавливается (очевидно, что их должно быть не менее двух). Членами культового союза могут быть только культовые объединения. Следовательно, в культовые союзы не могут напрямую вступать физические лица. По этой же причине невозможен союз культовых союзов, обладающий статусом культового объединения (но он может существовать в качестве общественного объединения, предусмотренного Законом 1901 г.). Общие правила организации конфессии могут требовать обязательного вступления в культовый союз всех культовых объединений, причисляющих себя к данной конфессии.

Создание культовых союзов осуществляется путем декларации в соответствии с нормами ст.ст. 1–7 Закона 1901 г. При декларации указываются, среди прочего, названия, уставные цели и места нахождения культовых объединений, образующих культовый союз. Впоследствии культовые союзы могут принимать в свой состав новые культовые объединения, причем, вступление каждого из них в культовый союз должно быть декларировано в трехмесячный срок¹.

1 Circulaire du 23 juin 2010 des ministres de l'Intérieur et de l'Economie relative au support institutionnel de l'exercice du culte // Laïcité et liberté religieuse. Recueil de textes et de jurisprudence. P. 2011. P. 141.

СПЕЦИФИКА ПРАВОВОГО ПОЛОЖЕНИЯ КАТОЛИЧЕСКИХ ОБЪЕДИНЕНИЙ

Епархиальные объединения (*associations diocésaines*)

По рассмотренным выше причинам Католическая церковь сочла невозможным создавать культовые объединения. Переговорный процесс между французскими властями и Римом, вынужденно прерванный Первой мировой войной, в конечном итоге привел к достижению компромиссного варианта, приемлемого для обеих сторон. При этом удалось избежать необходимости внесения изменений в Закон 1905 г. Католической стороной к 1923 году был разработан и представлен для обсуждения проект типового устава католического епархиального объединения. Заключение общего собрания Государственного Совета от 13 декабря 1923 г. было признано, что этот проект типового устава соответствует Закону 1905 г. Вслед за этим энцикликой *Maximam gravissimamque* от 18 января 1924 г. папа Пий XI предложил французскому епископату предпринять опыт по созданию епархиальных объединений.

Епархиальные объединения во французской правовой системе являются разновидностью культовых объединений. Как и другие культовые объединения, они являются декларированными объединениями (юридическими лицами) в соответствии с порядком декларирования, установленным Законом от 1 июля 1901 г. об учредительном договоре объединения.

Типовой устав епархиального объединения ограничивает цели его деятельности только *обеспечением* содержания культа, исключив из сферы компетенции епархиального объединения отправление католического культа. В соответствии со ст. 2 типового устава «Объединение имеет целью покрывать расходы на содержание культа, под властью епископа, в общении со Святым престолом и в соответствии с конституцией Католической

церкви».¹ Таким образом, «публичное отправление культа», предусмотренное ст. 18 Закона 1905 г. в качестве второй цели деятельности культового объединения, оказалось изъятым из компетенции епархиального объединения. Таким образом, епархиальное объединение — это не католическая епархия, а нечто вроде «хозяйственного управления» епархии с правами юридического лица.

Первоначальная идея Закона 1905 г. предполагала, что весь смысл деятельности культовых объединений состоит в публичном отправлении культа. Однако после отказа католиков от создания культовых объединений уже в 1907 г. законы от 2 января и 28 марта легализовали публичное отправление культа другими способами. Стало допустимым и образование культовых объединений, имеющих целью только материальное обеспечение публичного отправления культа, не вторгающихся в управление богослужением и в вероучительные вопросы. Статья 4 типового устава дополнительно подтверждает, что «Объединению формально воспрещены всякое вмешательство в организацию божественной службы, в духовное управление епархией, в частности в назначение и перемещение членов клира, равно как в руководство и управление семинариями, в образовательный процесс»².

Самоограничение объединений Католической церкви относительно возможностей, предоставленных культовым объединениям Законом 1905 г., выразилось также в том, что в одной епархии допускается создание только одного епархиального объединения и в отказе от создания приходских культовых объединений. Приход является, с гражданско-правовой точки зрения, филиалом или отделением епархиального объединения.

Католический приход есть внутрицерковная община верующих, создаваемая епископом для исполнения на своем уровне

1 LRRCDF, P. 813.

2 Ibid.

миссии Церкви. Во французской правовой системе католические приходы не являются юридическими лицами и не обладают юридической правоспособностью.

Некоторые решения Государственного Совета и Кассационного Суда, в которых были сочтены приемлемыми к рассмотрению обращения в суд, представленные приходскими кюре от имени приходов не означают автоматического признания судом прав юридических лиц за приходами. В данных случаях, принимая жалобы или иски от кюре, являющихся физическими лицами, суд интересуется только тем, полномочен ли кюре действовать от имени верующих, составляющих приход.

Кроме того, Государственный Совет давно установил, что ликвидированное объединение вправе обжаловать административное решение о ее роспуске, хотя в это время она уже перестала существовать как юридическое лицо (Государственный Совет, 22 апреля 1955. Франко-русское объединение «Русский дом»). Признание права на обращение в суд не обязательно предполагает наличие юридического лица.

Тот факт, что налоговые и социальные органы власти признают приход в качестве «работодателя», также не означает его признания юридическим лицом. Все юридические действия, требующие наличия юридического лица, должны осуществляться епархиальным объединением или его председателем — епископом или на основании его разрешения. При продаже или приобретении недвижимости, заключении договора аренды, получении даров и завещаний, открытии банковского счета или вклада в сберегательной кассе приходу необходимо получить разрешение епископа или решение административного совета епархиального объединения.

МОНАШЕСКИЕ КОНГРЕГАЦИИ (ОРДЕНА)

Республиканские законодатели начала XX в. видели в монашеских конгрегациях опасные клерикальные силы. Поэтому, принимая закон, обеспечивавший свободу объединений, они предусмотрели в нем специальную третью главу (статьи 13–21) о конгрегациях. Ею был установлен особый, весьма жесткий в сравнении с «обычными» объединениями, правовой режим для конгрегаций.

Статья 13 закона от 1 июля 1901 г. в первоначальной редакции предусматривала, что создание и деятельность конгрегации могут быть допущены во Франции только на основании законодательного разрешения (принимаемого парламентом закона, который в индивидуальном порядке разрешает образование конкретной конгрегации). Не получившие такого официально-го разрешения (признания) конгрегации считались противозаконными, не имеющими права на существование.

В период между 1-й и 2-й Мировой войной, прошения конгрегаций о признании, за единичными исключениями, отвергались. В то же время власть «закрывала глаза» на существование непризнанных конгрегаций. Иезуиты после принятия закона 1901 г. даже не пытались ходатайствовать о признании своей конгрегации, не без оснований будучи уверенными в том, что им откажут. Но в феврале 2001 г. «Общество Иисуса» получило официальное признание¹.

Закон от 8 апреля 1942 г., изданный правительством Виши, изменил статью 13 закона 1901 г. В новой редакции указывалось: «всякая религиозная конгрегация может получить признание посредством декрета, издаваемого на основании заключения Государственного Совета». Такая формулировка косвенным образом признала право на существование непризнанных

¹ *Xavier Ternisien. Etat et Religions /Ed. Odile Jacob/ // La documentation française. 2007. P. 37.*

конгрегаций, придав процедуре признания добровольный, а не обязательный характер. После освобождения Франции эта поправка осталась действующей, как и некоторые другие законодательные новеллы Виши, смягчившие правовой режим культовых объединений.

Фактически процедура признания почти не применялась как при вишистском режиме, так и в послевоенный период. Признание религиозных конгрегаций стало практиковаться после 1970 г. по инициативе президента Жоржа Помпиду. Декретом от 8 октября 1970 г. была признана женская католическая конгрегация «Малых сестер Успения». За этим последовали другие многочисленные акты признания конгрегаций. В течение 20 лет получили признание 360 женских католических конгрегаций из 700 реально существовавших и около 50 из ста мужских конгрегаций¹.

Традиционное различие между культовыми объединениями и религиозными конгрегациями становится в настоящее время всё менее и менее существенным. Хотя правовой режим, установленный для конгрегаций, выделяет в качестве важного отличительного признака наличие общинной жизни, возникают новые формы религиозного общежития, мало сходные с традиционными в католицизме. Статус религиозных конгрегаций используется и для общин нового типа, в частности, объединяющих супружеские пары. Этот статус стал доступен и для других вероисповеданий — протестантов, православных, буддистов. Кроме того, в самом католицизме члены монашеских общин, как правило, обладающих статусом конгрегаций, всё чаще привлекаются к пастырскому служению в епархиях. Монашествующие всегда осуществляли пастырское служение (особенно монахи апостольских орденов — доминиканцы, ассумпционисты и т. д.), но ранее оно имело вторичное значение относительно участия в жизни монашеской общины, а ныне ситуация изменя-

1 Rapport public du Conseil d'Etat de 2004. P. 289–290.

ется. Ранее загнанные в режим жестких правовых ограничений, конгрегации постепенно стали одной из полноправных организационно-правовых форм религиозной жизни.

Государственный Совет уточнил признаки конгрегации, отличающие её от культового объединения и одновременно расширил доступ к получению статуса конгрегации. В своем заключении от 14 ноября 1989 г. он выделил четыре признака конгрегации:

обеты;

общинная жизнь;

правила общежительства;

утверждение конгрегации соответствующими религиозными властями.

Признак общинной жизни (совместного проживания в общине) является основным. В 1998 г. Государственный Совет отказал объединению «Рабочие за новый мир» в признании в качестве конгрегации по той причине, что «хотя правила жизни, установленные для её членов, регулируют различные аспекты их общинной деятельности, они не требуют от них никакой совместной жизни»¹.

Государственный Совет также отказал в законном признании конгрегации «Братьев блаженной Девы Марии горы Кармель — братьев-кармелитов» по той причине, что их группа состоит только из братьев других провинций ордена кармелитов и что их малочисленность и рассеяние между тремя монашескими учреждениями, расположенными в местностях, очень удаленных друг от друга, не позволяет вести совместную жизнь, которая характерна для конгрегации².

Правовой режим конгрегации иногда кажется слишком тяжелым для членов религиозных общин, которые предпочитают

1 CE avis, 10 novembre 1998, Ouvriers pour un monde nouveau, n° 360986.

2 (3) CE avis, 25 avril 2000, Frères de la bienheureuse Vierge Marie — Frères Carmes, n° 564441.

образовывать «общественные» объединения согласно общим нормам Закона 1901 г. В 1983 г. по запросу Министерства внутренних дел Государственный Совет представил заключение по этому вопросу. В своем заключении от 12 июля 1983 г. он указал, что свобода объединения, которую Конституционный Совет решением от 17 июля 1971 г. признал одним из «фундаментальных принципов, признанных законами Республики», распространяется только на беспрепятственное создание объединений, но не конгрегаций. Последние действующее французское законодательство рассматривает как организации, отличающиеся от объединений. Поэтому, если объединение обретает права юридического лица путем свободного декларирования, без получения какого-либо разрешения или согласия на регистрацию от органов власти, то конгрегация не может получить права юридического лица путем декларирования. Конгрегации после 1942 г. имеют право образовываться без разрешения властей, но правами юридического лица они пользуются, только получив законное признание.

В заключении Государственного Совета от 14 ноября 1989 г. ещё раз подтверждается, что группа лиц, обладающая всеми существенными признаками конгрегации (подчинение обетам, общинная жизнь по правилам, утвержденным религиозными властями), подпадает под правовой режим, установленный для конгрегации, а не для культового объединения. (Культовое объединение обретает права юридического лица посредством декларирования, а конгрегация — посредством законного признания.)

Статус конгрегации уже в XIX веке был доступен не только для монашеских общин. Признавались общины немонашеских священников, ведущих общинную жизнь, такие как «Лазаристы» или «Священники Сан-Сюльпис». В наше время Государственный Совет признает, что возникли новые формы общинной жизни, на основе которых возникают кон-

грегации. Он допустил, чтобы секулярный институт¹ «Священники Прадо» был признан в качестве конгрегации. Новые общины, объединяющие клириков и мирян, безбрачных и супружеские пары, даже католиков и протестантов, могут пользоваться законным признанием, так же как община «Новый путь», канонически являющаяся объединением верующих². Наконец, в качестве конгрегаций могут признаваться общины иных вероисповеданий, кроме католического. Конгрегации православных, протестантов, буддистов и индуистов уже получили признание. До настоящего времени не существует мусульманских конгрегаций, но Государственный Совет в своем отчете, изданном в 2004 г., не исключает возможности их признания³.

КОНТРОЛЬ ГРАЖДАНСКИХ УСТАВОВ КОНГРЕГАЦИЙ

Премьер-министр не может издать декрет о законном признании конгрегации кроме как на основании соответствующего заключения Государственного Совета. Государственный Совет осуществляет контроль соответствия гражданских уставов конгрегаций, подавших заявление об их законном признании, требованиям законодательства. Этот контроль не допускает

1 Кодекс канонического права определяет: Кан. 710 — Секулярный институт есть институт посвященной жизни, в котором верные Христу, живя в миру, стремятся к совершенству христианской любви и стараются содействовать освящению мира, причем прежде всего изнутри. Кан. 711: Член секулярного института в силу своего посвящения не изменяет свойственного ему канонического положения мирянина или клирика в Народе Божиим, причём должны быть соблюдены предписания права, относящиеся к институтам посвященной жизни.

2 CE avis, 22 juin 1993, Communauté du Chemin neuf, n° 354722.

3 Conseil d'État, Rapport public 2004. P. 292.

включения в уставы конгрегаций положений о вечных обетах. Он также обеспечивает применение галликанского принципа, ставящего конгрегации под контроль местного епископа и обеспечивает соблюдение требования о ясности положений (точности формулировок) устава.

а) Запрещение вечных обетов

Декрет от 13 февраля 1790 г. и статьи 7 и 8 декрета от 18 февраля 1809 г. воспрещают вечные (даваемые навечно) религиозные обеты. Такой запрет в наши дни может показаться не вполне соответствующим принципу светскости государства. В светском государстве принятие вечных обетов бедности, целомудрия, послушания и др. не влечет за собой никаких юридических последствий. Это является личным нравственным выбором человека, принимающего обеты, к соблюдению которых его никто не вправе принуждать, равно как и препятствовать их принятию.

Однако эти правовые нормы сохраняют свою юридическую силу, что было ясно подтверждено в заключении, принятом генеральной ассамблеей Государственного Совета от 6 декабря 1990 г. Положения этих декретов должны истолковываться в том смысле, что понятия «торжественных», «вечных» или «окончательных» обетов не признаются во Франции и не могут присутствовать в гражданских уставах конгрегаций. Государственный Совет отверг также возможность использования в гражданских уставах конгрегаций выражения «бессрочные обеты», расценив его как синоним вечных обетов, и слов «окончательно», «окончательные» применительно к обязательствам монашествующих.

Следует обратить внимание на то, что данное ограничение носит чисто формальный характер. Государственный Совет воспрещает не саму практику принятия вечных обетов, а только их упоминание в гражданских уставах. В реальности это не препятствует свободному принятию вечных обетов членами конгрегаций.

б) Контроль местного епископа над конгрегациями

В терминах статьи 19 декрета от 16 августа 1901 г. гражданские уставы конгрегаций должны включать положение о «подчинении конгрегации и её членов юрисдикции ординария (местного епископа)». Статья 20 декрета предусматривает, что «к заявлению о признании конгрегации должна прилагаться декларация, в которой епископ данной епархии обязуется принять конгрегацию и её членов в свою юрисдикцию». Эти положения, навеянные духом галликанизма, имели целью воспрепятствовать исключению из юрисдикции местного епископа монашествующих, подчиняющихся непосредственно папе Римскому (институтов папского права)¹. Этому требованию соответствует устав конгрегации, предусматривающий, что «община папского права находится под наблюдением местного ординария».

Государственный Совет не контролирует, подчиняется ли в реальности конгрегация местному епископу. Контроль носит формальный характер, он касается проверки наличия упоминания о подчинении епископу в тексте устава и наличия соответствующей епископской аттестации в деле о законном признании конгрегации.

в) Ясность положений устава

В заключении от 29.10.1991 Государственный Совет установил принцип свободного создания конгрегациями своих собственных уставов. Государственный Совет вмешивается только чтобы проконтролировать, что устав соответствует требованиям законодательства и поддержания общественного порядка

1 Кан. 589: Институт посвященной жизни называется институтом папского права, если он учреждён Апостольским Престолом или утверждён его официальным декретом; диоцезного права — если, будучи учреждён диоцезным епископом, он не получил от Апостольского престола декрета о своем утверждении. Кан. 593 — Хотя предписание кан. 586 остаётся в силе, в отношении внутреннего управления и дисциплины институты папского права непосредственно и исключительно подчиняются власти Апостольского Престола.

и что он действительно наделяет объединение необходимыми признаками конгрегации.

Однако в рамках этого контроля Государственный Совет проверяет точность и четкость формулировок положений устава относительно порядка назначения настоятеля, формирования совета конгрегации и назначения его членов, сроков и объема полномочий различных органов конгрегации. Например, им был отклонен устав буддистской конгрегации, который, предусматривая выборы настоятеля, не уточнил порядок проведения голосования.

В то же время Государственный Совет стремится обеспечить уважение индивидуальной свободы членов конгрегаций. Он отказал в признании конгрегации, устав которой воспрещал сестрам покидать конгрегацию без разрешения главной настоятельницы, даваемого на основании заключения совета конгрегации, утвержденного епархиальным архиереем. Охраняя право членов конгрегации защищать себя, Государственный Совет отказывает в признании уставов конгрегаций, которые допускают возможность исключения членов без предварительного заслушивания их объяснений или возражений.

Государственный Совет также стремится гарантировать каждому члену конгрегации право пользоваться своей собственностью, в частности заработной платой и пенсией. Вследствие этого он отклонил 6 марта 2001 г. положение устава, предусматривающее, что «всякое имущество, приобретенное трудами и деятельностью члена конгрегации, принадлежит конгрегации». Аналогично, 3 декабря 2002 г. он отверг проект устава «Братства Шарля де Фуко», по той причине, что он устанавливает право конгрегации на пенсии, получаемые её членами, что противоречит установлениям законодательства о гражданских и военных пенсиях.

КОНТРОЛЬ ЗА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ КОНГРЕГАЦИЙ

Изменения гражданского устава (включая изменение названия и цели деятельности конгрегации, которые должны быть обязательно отражены в уставе) разрешаются правительственным декретом после соответствующего заключения Государственного Совета. Также на основании декрета утверждается решение о роспуске (самороспуске) конгрегации.

Конгрегация должна вести поименный список своих членов и информировать префектуру о перемене лиц в своих руководящих органах. Наравне с объединениями, признанными общественно полезными, конгрегации вправе приобретать недвижимое имущество (кроме как с целью спекуляции или извлечения дохода) и пользуются схожими налоговыми льготами. Совершение сделок с недвижимостью конгрегация осуществляет с предварительного разрешения префектуры. Как и культовые объединения, конгрегации имеют право получать ручные дары, пожертвования и завещанное имущество.

ЦЕРКОВНЫЕ ПРОФСОЮЗЫ

Несмотря на то что отношения между католическим священником и Церковью (епископом) не считаются трудовыми, священники, как и лица «свободных профессий», не работающие по найму, обладают правом создавать профсоюзы. Профсоюз протестантских пасторов Франции был образован в 1920 г. Первые католические профсоюзы священников появились на юге Франции в 1922–1923 гг. В настоящее время во многих католических епархиях действуют профсоюзы священников, созданные с благословения епископов.

Создание профсоюзов осуществляется ещё более свободным образом, чем декларация культовых объединений — достаточно

представить в мэрию экземпляры устава и список руководителей профсоюза. Профсоюзы имеют больше прав, чем культовые объединения: они могут не только получать подаренное или завещанное имущество, но и обладать недвижимостью, в том числе используемой для получения доходов. Епископы поддерживают создание священнических профсоюзов, поскольку им может принадлежать имущество, которое не вправе иметь в собственности епархиальное объединение, но полезное для нужд епархии и духовенства: здания и иное имущество церковных школ, семинарий и католических университетов, жилые помещения для проживания служащих и пребывающих на покое священников, доходные дома и т. д. Можно констатировать, что в форме католического церковного профсоюза подчас создаются объединения, подлинной основной целью которых является не защита трудовых прав своих членов, а управление имуществом, которое не может напрямую принадлежать епархиальному объединению. Конфликты между священником и церковной иерархией продолжают разрешаться в рамках канонического права, а не с участием профсоюза духовенства. В то же время профсоюзы, объединяющие капелланов, выполняющих свою миссию в государственных учреждениях, представляют интересы своих членов в диалоге с органами власти.



СЛОВЕСНОСТЬ



А. М. Белов

NOTAE PROSODIACAЕ: ОБ УДАРЕНИИ В ГРЕЧЕСКОМ ТЕМАТИЧЕСКОМ АОРИСТЕ

В статье рассматриваются важные как для истории языка, так и для педагогической практики проблемы акцентуации форм древнегреческого тематического аориста (типа *λαβεῖν*). Высказывается мысль, что нулевая ступень корня в таких аористах является не следствием окситонного ударения, а его причиной, чему приводятся в том числе и славянские типологические соответствия. Попутно ставится вопрос о полногласии / неполногласии в греческом.

Ключевые слова: Акцентология, история греческого языка, чередования гласных, окситонеза, баритонеза.

Древнегреческий тематический аорист, свойственный в особенности глаголам IV, V, VI классов (формы типа *ἔλιπον* от *λείπω* ‘оставлять’, *ἔμαθον* от *μανθάνω* ‘учить’, *ἔπαθον* от *πάσχω* ‘претерпевать’), представляет собой явление, весьма интересное в самых различных отношениях. Это касается и проблем ударения, которые в этой видо-временной форме возникают как минимум дважды.

Во-первых, формы тематического аориста — в отличие от подавляющего большинства других глагольных форм в греческом — сохраняют следы окситонезы¹. Причём окситонезу здесь мы находим не только в многочисленных причастных образованиях (*λιπών, λιπόντος* ‘оставивший’), но даже

¹ Под *окситонезой* мы здесь будем понимать принадлежность слова к такой акцентной парадигме, при которой ударение следует принципу колунальности (то есть стремится сохраняться на той же морфеме в исходе основы слова).

и в некоторых финитных формах — например, в инфинитивах (*λαβεῖν* ‘взять’, *γενέσθαι* ‘возникнуть’) и даже некоторых императивах: *εἰπέ* ‘скажи’, *εὔρε* ‘найди’, *λαβέ* ‘возьми’ и т.п. Это тем более примечательно, что в подавляющем большинстве других случаев древнегреческий глагол демонстрирует повальную тенденцию к баритонезе — то есть удержанию места ударения в максимально далёкой от конца позиции¹. Поскольку греческая баритонеза родственна по своей природе синтагматическому фразовому ударению², объединяющему в одну тактовую группу последовательность энклиноменов, то этот факт возможно рассматривать как косвенное, но вполне очевидное свидетельство безударности раннегреческого глагола в одном из предшествующих периодов.

Во-вторых, тематический аорист такого типа вполне регулярно представляет собой нулевую ступень чередующегося по аблауту индоевропейского корня. Так, *ἐπτόμην* ‘прилетел’ — это нулевая ступень от *πέτομαι*, *ἐπίδο* ‘убедил’ — от *πείδω*, а *ἔπαθον* (**ePnth-om*) ‘претерпел’ от корня *πενθ-* (ср. *πένθος* ‘боль’)³.

Связь нулевой ступени с безударностью выглядела несомненной уже для первых компаративистов. Несколько позже

1 В книге (Белов 2015, С. 191 слл.) это позиция определяется как «третья вокалическая мора от конца слова». При этом две *безударные неконечные* моры (как, например, центральный слог слова *ἄν-θρω-πος* ‘человек’) трактуются как одна нерасчленимая единица, содержащая тем самым одну вокалическую, но две силлабические моры.

2 Белов 2015, С. 263.

3 Традиционная индоевропеистика учит, что в нулевых ступенях гласный *e* (или *o*) выпадает «до нуля»; если же в корне есть сонорный (или похожий на него в этом отношении «ларингал»), то последний в таких корнях становится слогаобразующим. В греческом сонанты **j* и **w* дают в таких случаях гласные *i*, *υ*, **η*, **ι* — *α*, а при **r*, **l* возникает «паразитический» *α*.

Ф. де Соссюр в своём знаменитом *Мемуаре...* 1879 г.¹ высказал весьма тонкую мысль о том, что индоевропейское ударение подвержено тенденции «дрейфа» вправо по той причине, что всякое образующее слог окончание стремится «перетянуть на себя тон предшествующей окончанию ячейки»; соответственно в ячейке, утратившей ударение, наблюдается возникновение нулевой ступени. Соссюр, однако, не проводил строгого различия между ударением и тоном и не знал о том, что баритонеза в древнегреческом может рассматриваться как позиция ударения по умолчанию. В современную эпоху эта связь описывается в терминах так называемых *акцентных парадигм* праязыка, предполагающих, в частности, признание тембра *e* (парадигматически) ударных морфемах и нулевую ступень (или реже *o*) для безударных позиций². Изменение тембра чаще всего видится как действие редуцирующих процессов, предполагающих в особенности сокращение до нуля предупредного гласного.

Однако традиционное объяснение, предполагающее возникновение нулевой ступени в безударном положении, хотя и вполне естественно, но не кажется единственно возможным. Кроме того, объяснение нулевых ступеней через редукцию гласных, на первый взгляд, казалось бы, противоречит другому традиционному представлению о том, что в греческом и, видимо, индоевропейском языке были моры. С другой стороны, предложенное в работах³ разделение вокалических и силлабических мор, а также ряд типологических наблюдений над материалами других языков, в том числе и славянских, наводят на следующие размышления.

1 Соссюр 1977. С. 471.

2 Из новых работ см. например, (Николаев 2010, сс. 292–299) и (Герценберг 2010, §20).

3 Белов 2009; 2015.

Нулевая ступень корня в греческом аористе явно выглядит так, как если бы она всегда стремилась быть в исторических временах безударной. В причастных формах типа *πιδόντος* ударение «не доходит» до неё; в формах типа *ἔ-πιδ-ον* оно, напротив, «перескакивает» через корень, останавливаясь на дополнительной мере аугмента. Представляется разумным связать появление аугмента с ритмическими ограничениями баритонезы (необходимость в третьей просодеме), и в таком случае действие этого принципа должно относиться, по крайней мере, к греко-армяно-арийской эпохе, от которой был унаследован аугмент; немаловажно и то, что и в (древне)армянском, и в санскрите, и даже в новогреческом аугмент может рассматриваться именно как ритмическое явление¹. Для санскрита, имеющего гораздо более широкое распространение нулевых ступеней в глагольных формах, чем в греческом (в т.ч. и в основе презенса), объяснение природы аугмента как исконно ритмического явления представляется не менее заманчивым: ср. случаи *ávidat* (*a*-aor. ind.) : *vidāt* (*a*-aor. copl.). Таким образом, получалось бы, что аугментация есть позднейшая генерализация того принципа, что баритонеза в исторических временах несовместима с акцентуацией корней в нулевых ступенях.

Это весьма интересное положение вещей легко поддаётся интерпретации в рамках нашей теории фонологической кратности таким образом, что не всякая силлабическая мора может оказываться вокалической: в этом смысле в одну из предшествующих эпох формам типа *ἔ-πιδ-ον* (или **e-bhidh-om*) должен был быть почти эквивалентен упомянутый выше случай типа *ἄνδρωπος* — в том отношении, что если в последнем двум силлабическим морам (центрального слога) соответствует

¹ Иная трактовка аугментации представлена в традиции индоевропистики: см. *Meyer-Brügger 2002*, F213.

одна вокалическая, то в первом одной силлабической соответствует ноль вокалических. Речь идёт как бы о «пустых просодемах» — существующих в одном ритмико-фонологическом «измерении» и недоступных в других.

Такому пониманию, конечно, будут противоречить греческие аористы в других наклонениях: *πύδωτο* (орт.), *πύδῃτο* (соп.), в которых ударение всё же падает на корень в нулевой ступени, — но, принимая во внимание «дефолтный» характер баритонезы, мы имеем право думать, что здесь имеет место позднейшая генерализация (случившаяся на фоне общей тенденции греческого глагола к безударности); см. также работу Моргенрота¹, где, например, ни одна ведийская форма *a*-аориста от *vid- 'finden'* ни в одном наклонении не даётся как имеющая ударение на корне. Особняком стоит сложный случай *γενέσθαι*, в котором корень также безударен, хотя он и не нулевой, — но здесь глагол с тяжёлой базой, поведение которого может быть отличным. Дать удовлетворительное объяснение (вне явления аналогии) последнему случаю пока не представляется возможным².

Насколько подобное вообще может быть реально? Как кажется, одни лишь индоевропейские языки дают весьма немало похожих и аналогичных примеров.

Сама возможность нулевых ступеней в моросчитающем языке подтверждается примером санскрита, в котором, однако, слоги в нулевых ступенях (с сонорными) в ритмике оказываются принципиально неотличными от слогов с кратким гласным.

С другой стороны, возможность существования недоступных для ударения просодем широко известна в славистике, где она, в частности, связана с общеизвестным случаем сильных и слабых редуцированных *ъ*, *ь*. «В раннедревнерусском сила или слабость редуцированного зависит только от фонемного окружения

1 *Morgenroth 1989*, SS. 244–245.

2 См., однако, о глагольных ударениях (*Meyer-Brügger 2002*, F214.); мысли автора о глаголах с тяжёлыми базами (*Белов 2011*. С. 49–54.).

и... никак не зависит от акцентуации»¹; сила или слабость конкретного редуцированного определяется последовательной серией правил, применяемых от конца тактовой группы к её началу². Особого внимания заслуживает тот факт, что «фонологическое ударение не может падать на слабый редуцированный»³.

Так, случаи типа *сон : сна* показывают различное поведение древнерусских редуцированных в связи с ударением: слабый редуцированный окончания им. пад. оказывается неспособным принять на себя ударение окситонезы, которое уходит на корень (с последующим пояснением *ѵ > о*), тогда как в других формах оно напротив размещается на окончании (с последующей элиминацией корневого *ѵ*): **сѵнь* > *сон* ~ **сѵна* — **сѵну* и т. д. Как бы мы не рассматривали природу древнерусских просодем, мы всё равно убеждаемся в том, что иные просодемы, в особенности содержащие редуцированные гласные, будучи самостоятельными единицами в ритмике, оказываются «закрытыми» для постановки ударения.

Если же принять во внимание известную мысль акад. Фортунатова о том, что всякая индоевропейская нулевая ступень с сонантом развивает паразитический («иррациональный») гласный, близкий по свойствам к редуцированным, то параллель между славянским и прагереческим (позднеиндоевропейским?) случаями окажется весьма близкой.⁴

1 Зализняк 1985. С. 115.

2 Эти правила таковы: 1) конечный редуцированный группы — слабый; 2) группа *редуцированный + плавный* (*р/л*), стоящая в окружении согласных, напротив, содержит сильный редуцированный; 3) в прочих случаях сила и слабость редуцированных чередуется от слога к слогу: редуцированный силен, если в следующем слоге стоит слабый редуцированный, и слаб, если это не так (*ibid.*).

3 Зализняк 1985, С. 119.

4 Важным отличием будет то, что в раннедревнерусском на слабый

Наконец, известен и весьма показательный пример, когда в моросчитающем языке реально произносимые слоги должны трактоваться как нулевые (0 мор): это случай латинской *элизии*¹. Для наблюдателя это выглядело бы так, что реально произносимый (и различимый на слух!) слог в определённых позициях исключался из метрической (фонологической) структуры текста.

Кроме того, здесь же следует отметить и несколько особых случаев, в которых греческий язык проявляет ряд черт, близких общеизвестному славянскому полногласию / неполногласию. Это случаи, когда нулевые ступени некоторых корней с тяжёлыми базами, бывших исторически в полной ступени трёхморными², выступают с различной реализацией по вокалическим морам. Например, как *θάνατος* : *θνητός* ('смерть' : 'мёртвый'), *ἔβαλον* : *βλήτο* ('кинул' : 'поскользнулся'), на которые первым обратил моё внимание проф. К. Г. Красухин. Есть достаточно много и других примеров. Нулевые ступени приведённых корней содержат в себе две моры (ср. также санскр. *jā́tá-* 'рождённый', *bhū́tá-* 'бывший'), тембр *-α-* (*-η-*) в греческом явно указывает на то, что ступень именно нулевая. Но в одном случае корень стоит перед доминантным суффиксом причастия **-τό-*, принимающем на себя ударение, а в другом — вне зависимости от его исторической природы — суффикс этот явно недоминантен и ударение принимается корнем. В полном согласии с нашими правилами древнегреческого ударения безударная

редуцированный могло падать т. н. «автоматическое», по акад. Зализняку, ударение (то есть создающее тактовую группу; о нём см. *Зализняк 1985*, С. 121), тогда как в (пра)греческом исконно на слог в нулевой ступени, видимо, не могло падать никакое — ни окситонное, ни близкое фразовому («автоматическому») баритонное ударение.

¹ Белов 2009. С. 111–115, особ. С. 114.

² Белов 2011.

неконечная долгота реализуется отлично от ударной: позиция ударения в *θάνατος* заставляет думать, что, по крайней мере для исторического времени, мы имеем дело с двумя вокалическими морями в корне, тогда как *ἔνιπτός*, похоже, указывает только на две силлабические моры, но не две вокалические. Причины такого различия можно дополнительно связывать или не связывать с какими-либо тональными различиями (хотя первое было бы, надо сказать, естественно), но факт тот, что сочетание силлабических и/или вокалических мор с нулевыми ступенями не только возможно, но иной раз и совершенно необходимо.

ЛИТЕРАТУРА

Белов А. М. (2009). Латинское ударение (проблемы реконструкции). М.: Academia, 2009. 286 с.

Белов А. М. (2011). Проблема моры в индоевропейских аблаутных чередованиях: корни с тяжёлыми базами // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. 2011. Т. 70, № 5. С. 49–54.

Белов А. М. (2015). Древнегреческая и латинская просодика (мора, ударение, ритмика). М.: Academia, 2015. 460 с.

Герценберг А. Г. (2010). Краткое введение в индоевропеистику. СПб: Нестор-История, 2010. 316 с.

Зализняк А. А. (1985). От праславянской акцентуации к русской. М.: Наука, 1985. 432 с.

Николаев А. С. (2010). Исследования по праиндоевропейской именной морфологии. СПб: Наука, 2010. XVII + 437 с.

Сосюр Ф. д. (1977). Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. 696 с.

Meyer-Brügger M. (2002). Indogermanische Sprachwissenschaft. Berlin; N. Y.: Walter de Gruyter, 2002. 450 S.

Morgenroth, W. (1989). Lehrbuch des Sanskrit: Grammatik, Lektionen, Glossar. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie, 1989. 365 S.

Доцент А. К. Малинаускаене
**РЕДКИЕ ФОРМЫ ЗАИМСТВОВАНИЙ
ИЗ ГРЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА
(ПРОДОЛЖЕНИЕ)¹:
ФИЛОСОФУМЕНА/
ФИЛОСОФУМЕНЫ, ТЕОЛОГУМЕН/
ТЕОЛОГУМЕНЫ, ТРАГОДУМЕНЫ/
ТРАГЕДУМЕНЫ, МИФОЛОГУМЕНА,
ОККАЗИОНАЛИЗМЫ
ФИЛОЛОГУМЕН, ПСИХОЛОГУМЕН**

Данная статья является продолжением предыдущей публикации, в которой рассматривалась группа заимствований из греческого языка, объединенная в языке-источнике общим грамматическим признаком: принадлежностью к причастиям настоящего времени медио-пассивного залога. Слова этой группы характеризуются с точки зрения пути их проникновения в русский язык, графики, этимологии, фонетической и морфологической адаптации, семантического развития, а также употребления в истории русского языка. Подобного комплексного исследования в отношении этих терминов в лингвистике не проводилось.

Ключевые слова: древнегреческий язык; русский язык; заимствования: философүмена, теологүмен, мифологүмена, трагодүмены, филологүмен, психологүмен.

Разделы науки: историческая лексикология русского языка (заимствования греческого происхождения: этимология, графика, фонетическая и морфологическая адаптация, семантическое развитие).

¹ Редкие формы заимствований из греческого языка: игумен/игуменья, ойкумена (экумена, икумени), феномен, ноумен, пролегомены (пролегомена), паралипоменон // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 4. М.: Сретенский ставропигиальный монастырь, 2013. С. 381–401.

В статье, опубликованной в «Сретенском сборнике» (выпуск 4), уже рассматривалась группа редких заимствований, пришедших в русский язык из древнегреческого в форме причастий настоящего времени медио-пассивного залога с суффиксом *-μεν-*. Один из выводов указанной статьи заключался в том, что данные формы употребительны исключительно в терминологической области, а именно в сфере церковной и научной терминологии. К этой группе относятся также употребительные в специальной литературе термины *философумена* и *теологумен*, редкие образования *мифологумена* и *трагодумены*, а также появившиеся по аналогии в недавнее время окказионализмы¹ *филологумен* и *психологумен*. В словарях русского языка эти термины не представлены.

Особенностью рассматриваемых в данной статье терминов является то, что все они восходят к медио-пассивным причастиям с суффиксом *-μεν-* в пассивном значении. Кроме того, поскольку они образованы от слитных глаголов, в результате обычного для аттического диалекта греческого языка слияния гласных *εο > ου*: (например: *φιλοσοφεόμενα > φιλοσοφούμενα*), при фонетическом оформлении этих заимствований в русском языке результат слияния отражается в звукосокращении *-умен-* (как и в рассмотренных ранее терминах *игумен* или *ойкумена* и в отличие от терминов *феномен* или *пролегомена*).

Существительное *философумена* восходит к форме множественного числа среднего рода медио-пассивного причастия настоящего времени в пассивном значении от слитного глагола *φιλοσοφέω* *быть философом, заниматься философией, философствовать; заниматься науками, исследовать; любить мудрость.*

¹ Окказионализм (в лингвистике) — индивидуально-авторский неологизм, созданный автором по существующим в языке непродуктивным словообразовательным моделям и использующийся исключительно в условиях данного контекста (см.: Розенталь Д.Э. и Теленкова М.А. Словарь-справочник лингвистических терминов. М.: Просвещение, 1976).

Глагол же образован от существительного ὁ φιλόσοφος *любящий мудрость, друг мудрости, философ; ученый, мудрый человек*. Это существительное является сложением двух основ: начальная часть φίλο- восходит к слову φίλος (как существительное с артиклем ὁ φίλος *друг*, как прилагательное — *милый, любимый*) и часто имеет глагольное значение (ср. производный от φίλος глагол φίλέω *любить*), а конечный элемент -σοφος — к прилагательному σοφός *мудрый* (при субстантивации в среднем роде τὸ σοφόν *мудрость*)¹. Поскольку в древнегреческом языке множественное число среднего рода употребительно в собирательном значении, в обобщающем смысле, то причастие глагола φιλοσοφέω (в субстантивированном виде τὰ φιλοσοφούμενα) — это *то, о чем философствуют, что исследуют*.

Данный термин в русском языке засвидетельствован в переводе с греческого языка сочинения в десяти книгах, заглавие которого (Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. Philosophumena sive omnium haeresium refutatio) можно перевести как «Философские мнения, или обличение на все ереси». Впервые его текст был издан в 1851 г., а перевод на русский язык опубликован в «Православном обозрении» за 1871 год. В Словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона в статье «Философумена» приведены также следующие сведения: «В первых четырех книгах автор рассматривает мнения греческих философов и предания древней языческой магии и астрологии, бывшие, по его мнению, источниками ересей в христианском мире. В следующих пяти книгах рассматриваются сами еретические учения, начиная с древнейших, полуязыческих и оканчивая сектами II в. — каллистан и эказанитов. Десятая книга представляет сокращение предшествующих: автор повторяет здесь сущность рассмотренных философских и еретических учений и в заключение излагает главные черты истинного христианского учения (ἀπόδειξις τῆς

1 Chanttraîne P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. T. IV–I. Paris, 1977.
Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. II. Heidelberg, 1970.

ἀληθείας). Автором “Ф[илософумены]” считали Оригена, затем Кая и, наконец, св. Ипполита, в пользу которого высказывается ныне большинство исследователей “Ф[илософумены]”. В полном виде, кроме 2-й и 3-й книг, “Ф[илософумена]” стала известна с 1842 г., когда ученый грек Миноида Мина открыл на Афоне рукопись XIV в.»¹.

Очевидно, что в русском языке форма этого существительного изначально воспринималась как форма единственного числа женского рода и оформлялась по первому склонению. Однако в других изданиях сохраняется исходное множественное число данного термина и в русском языке: *философумены*. Так, в Православной богословской энциклопедии (1904 г.) в статье, посвященной раннехристианскому автору св. Ипполиту (II–III), используется именно форма множественного числа: «Важнейшее из приписываемых св. Ипполиту творений — это его полемическое сочинение “Обличение всех ересей” (*Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*). О сочинении Ипполита под таким заглавием упоминают уже Евсевий и Иероним, но до открытия в 1842 году на Афоне рукописи, содержащей почти 8 из 10 книг этого сочинения, известна была под названием “Философумены” лишь первая книга, да и та приписывалась Оригену»². Этот же текст повторен и в энциклопедическом словаре «Христианство»³ 1993 г.

1 Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. XXXVa. СПб.: Брокгауз-Ефрон. 1902. С. 853–854. [Электронный ресурс] URL: <http://enc-dic.com/brokgause/Filosofumena-32467.html> (дата обращения 02. 08. 2015). Ср. также: Новая философская энциклопедия: В 4 тт. / Под редакцией В.С. Стёпина. Т. 2. М.: Мысль, 2001.

2 Православная богословская энциклопедия / под ред. А.П. Лопухина. Т. V. Петроград, 1904. Столб. 1005. Ср. также [Электронный ресурс] URL: http://churchtoday.ru/biblios/files/texts/classics/hippolytus_philosoph/000.html (дата обращения 08. 07. 2015).

3 Христианство. Энциклопедический словарь, в 2-х тт. / Ред. коллегия: С.С. Аверинцев, А.Н. Мешков, Ю.Н. Попов. Т. I. М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. С. 643.

В издающейся ныне с 2000 г. Православной энциклопедии данный термин используется во множественном числе, но не в статье о св. Ипполите, а в статье о св. Иринее Лионском (и в некоторых других): «В “Философуменах” Ипполит приводит выдержки из 1-й книги этого трактата И[ринейя]». И далее: «Под таким же названием известен трактат Ипполита Римского, о котором автор упоминает в конце “Философумен”»¹.

Таким образом, форма женского рода в единственном числе *философумена* представлена в указании на сочинение, при переводе которого она впервые появилась в русском языке, в дальнейшем же происходит иное оформление этого термина по модели образования множественного числа: *философумены* (ср. *пролегомены*).

Термин *теологүмен* восходит к форме единственного числа среднего рода причастия настоящего времени в пассивном значении $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ от слитного глагола $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\omega$, являющегося сложением основы $\theta\epsilon\omicron$ - существительного $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ *бог* и конечного элемента $-\lambda\omicron\gamma\epsilon\omega$, восходящего к существительному $\delta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ *слово* (ср. глагол $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ *говорить*)².

По отношению к язычеству в словаре классического древнегреческого языка Вейсмана³ глагол $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\omega$ представлен в значении *учить или исследовать о боге и божественных делах* с пометой «поздн.», то есть «в позднейшей прозе», с приведением субстантивированной во множественном числе формы при-

1 Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия». Т. 26, 2011. С. 422–450. Ср. Т. 15. 2007. С. 224–228; Т. 20. 2009. С. 677–682. [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravenc.ru> (дата обращения 16. 08. 2015).

2 *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Т. IV–I. Paris, 1977. Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. II. Heidelberg, 1970.

3 *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991.

частия с обобщающим значением τὰ θεολογούμενα *исследования или учения о божестве и божественных делах*. В более полном словаре И.Х. Дворецкого¹ наряду со значением глагола θεολογέω *исследовать природу богов, заниматься богословием* указаны и авторы, употреблявшие в античности этот глагол (Аристотель), и субстантивированное причастие τὰ θεολογούμενα *богословские изыскания* (Плутарх, Секст Эмпирик). В словаре Лидделл-Скотта² для глагола θεολογέω дается значение *рассуждать о богах и космологии* (*discourse on the gods and cosmology*), а список ссылок несколько расширен: в частности, указано название сочинения Асклепиада из Менды «Τὰ θεολογούμενα» «*Рассуждения о богах*» (*Discourses about the gods*), которое упомянуто у Светония в «Жизни двенадцати цезарей» («Август», 94).

В Словаре греческой патристики³ для глагола θεολογέω общее значение *говорить о Боге* (*speak of God*) конкретизируется в нескольких направлениях с приведением многочисленных примеров из текстов христианских авторов: 1) *рассуждать или учить о Боге* (*speculate or teach about God*); 2) *говорить о Боге* в молитве, то есть *славословить* (*speak of God in prayer, hence praise*); 3) *думать, говорить в качестве Бога* (*think of, speak of as God*); 4) *говорить о, обсуждать Божественные истины* (*speak of, discuss divine truths*); 5) *признавать как Божественное* (*acknowledge as divine*). Среди приведенных примеров встречаются и интересующие нас причастные формы, однако специальной статьи для τὸ θεολογούμενον или τὰ θεολογούμενα в Словаре не приводится. Таким образом, для греческой патристики θεολογούμενον — это в широком смысле *высказываемое о Боге*, с некоторыми указанными выше контекстуальными нюансами значения.

1 Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. Т. 1. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.

2 Greek-English Lexicon. Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. Oxford: Clarendon press, 1996.

3 Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford University Press, 1961.

Что же касается античного наследия, то известно сочинение древнегреческого философа и математика, представителя неопифагореизма II в. н.э. Никомаха Герасского «Теологумены арифметики» (Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς), что можно перевести как «Рассуждения о богах и числах». В них обсуждалось символическое значение чисел первой десятки в сопоставлении с пантеоном греческих богов и богинь. Из сохранившегося в «Библиотеке» Фотия изложения «Теологумен арифметики» известно, что «каждое число рассматривалось как в отношении к его индивидуальным математическим свойствам, так и в отношении к уподобляемым ему физическим, этическим и теологическим предметам»¹. До наших дней дошли также фрагменты сочинения Никомаха, включенные в анонимный трактат на основе труда Ямвлиха с таким же названием «Теологумены арифметики».

Именно в связи с этим последним сочинением термин *теологумены* вошел в научный оборот на русском языке в издании «Истории античной эстетики» выдающегося русского философа и филолога А.Ф. Лосева в 1988 году². Указывая, что «проблема «теологумен арифметики» — это весьма важная проблема истории античной философии и для этой проблемы в науке имеется немаловажная литература»³ (приведенная литература — исключительно на иностранных языках), автор подчеркивает: «в античности эти теологумены арифметики были

1 Щетников А.И. Никомах из Герасы // Античная философия. Энциклопедический словарь / Под ред. П.П. Гайденоко, М.А. Солоповой. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 512–515.

2 Лосев А.Ф. История античной эстетики: Последние века. Т. VII. Кн. I. М.: Искусство, 1988. С. 218–244 (Текст трактата в переводе на русский язык В.В. Библихина приводится в Приложении: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Последние века. Т. VII. Кн. II. М.: Искусство, 1988. С. 395–419. Ср. также отдельное издание перевода: Теологумены арифметики / Пер. В.В. Библихина и А.И. Щетникова. Вступит. статья и комм. А.И. Щетникова. Новосибирск: АНТ, 2007).

3 Там же. С. 238.

целым литературным жанром, так что появление соответствующего труда в школе Ямвлиха совсем не было чем-нибудь необычным или фантастическим. В науке уже давно установлена традиция этого жанра теологумен, восходящая к не дошедшему до нас трактату Аристотеля»¹. Далее в рамках традиции перечислены Аристотель — Спевсипп и вообще Древняя Академия — Посидоний — Модерат — Никомах. А.Ф. Лосев также отмечает, что «поскольку весь трактат “Теологумены арифметики” дается в пифагорейской традиции, предшественников данного трактата можно было бы указать очень много...», и ограничивается «...указанием на таких двух предшественников, которые, как обычно полагают, во всяком случае, были использованы в данном трактате вполне непосредственно»², а именно на Никомаха из Герасы и Анатолия.

Давая трактату общую характеристику, А.Ф. Лосев отмечает: «читая в названии этого трактата термин «теологумены» не нужно падать в обморок, формалистически и буквально переводя греческий термин «теология» как «богословие», а нужно понять этот предмет исторически. Исторически же античная теология была просто учением о предельных обобщениях космоса и всего космического. Поэтому страшное для многих название «Теологумены арифметики», если отнестись к этому предмету строго филологически и строго историко-философски, нужно перевести так: аритмология как учение о предельно обобщенных космических структурах. Само собой разумеется, что наше предложение именно так, а не иначе понимать название трактата продиктовано стремлением формулировать его рациональное зерно»³.

Таким образом, термин *теологумены* в отношении античной традиции в русском языке появился в форме множественного числа лишь в конце XX в. применительно к конкретным сочине-

1 Там же. С. 237.

2 Там же. С. 238.

3 Там же. С. 234.

ниям весьма специального характера и по содержанию далеким от современного понимания богословствования.

Впервые же в русский язык в единственном числе термин *теологумен* был введен также не в широком смысле *предмета богословских размышлений*, но в несколько суженном значении профессором В.В. Болотовым, православным церковным историком, богословом и филологом, прекрасно владевшим древними и новыми языками. Как отмечает прот. И. Мейендорф, «слово было пущено в ход западными учеными Нового времени» и «служило для обозначения каких-то мнений отцов, отклонявшихся, с точки зрения этих авторов, от церковного учения; в болотовском словоупотреблении это точнее всего будет соответствовать “частному богословскому мнению”»¹.

В.В. Болотов в своих «Тезисах» о *Filioque*, представленных впервые Синодальной комиссии по старокатолическому вопросу в 1893 году, опубликованных на немецком языке в 1898 г., а на русском языке уже посмертно в 1914 году, давая определение этому термину, приводит его только по-гречески: «Но меня могут спросить, что я разумею под *θεολογούμενον*. В своем существе это — то же богословское мнение, но только мнение *тех*, которые для всякого кафолика — более чем только богословы: это — богословские мнения святых отцов *единой неразделенной* церкви; это — мнения *тех* мужей, среди которых стоят и *те*, которые достойно именуются “учителями вселенной”, *οἱ διδάσκαλοι τῆς οἰκουμένης*»².

Используется В.В. Болотовым и греческая форма множественного числа: «*Θεολογούμενα* я ставляю высоко, но во всяком

1 Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы // Византинороссика. 1997. С. 400–402. Следует отметить, что В.В. Болотов (Болотов В.В. К вопросу о *Filioque*. СПб.: Типография М. Меркушева, 1914) проводит различие между догматом (С. 31), святоотеческим теологуменом (С. 31–34) и частным богословским мнением (С. 34–36).

2 Болотов В.В. Указ. соч. С. 31.

случае не преувеличиваю их значения и думаю, что “достаточно резко” отличаю их от догмата»¹.

При склонении русское окончание приписывается к греческой форме через апостроф: «Содержание догмата — истинное: содержание θεολογούμενον’а — только вероятное. Область догмата — necessaria, область θεολογούμενον’а — dubia: In necessariis unitas, in dubiis libertas!»²

Никто разумеющий дело не властен воспретить мне — в качестве моего частного богословского мнения держаться θεολογούμενον’а, высказанного хотя бы только одним из отцов церкви, если только не доказано, что компетентный церковный суд уже признал это воззрение погрешительным»³.

Таким образом, сам В.В. Болотов, вводя новый термин в русский текст, еще вполне осознает его непривычность и сохраняет его исходную греческую форму. Такого рода заимствования, не утратившие своего графического облика, в лингвистике относят к «варваризмам»⁴.

В Предисловии же профессора А.И. Бриллиантова к публикации трудов В.В. Болотова по вопросу о Filioque 1913 г.⁵ термин *теологумен* уже оформлен как существительное единственного числа мужского рода (с отпадением греческого окончания -ον среднего рода): теологумен. Кроме того, он

1 Там же.

2 Лат. necessaria — *необходимое*, dubia — *сомнительное*. In necessariis unitas, in dubiis libertas — *В необходимом единство, в сомнительном свобода*.

3 Там же.

4 Литература и язык. Современная иллюстрированная энциклопедия / Под редакцией проф. А.П. Горкина, М.: Росмэн, 2006. Ср.: «Варваризм — заимствованное слово или выражение, не полностью освоенное языком и воспринимаемое как чужеродное» (Комлев Н.Г. Словарь иностранных слов. М.: Эксмо-Пресс, 2006).

5 Бриллиантов А.И. Труды профессора В.В. Болотова по вопросу о Filioque и полемика о его «Тезисах о Filioque» в русской литературе // Христианское чтение, 1913, IV. С. 446, 449.

упоминает и других авторов, участвовавших в обсуждении работы Болотова, в частности приводит цитату из статьи А.А. Киреева 1903 г. со ссылкой на Болотова, что тот «неопровержимо ясно доказал в своем исследовании о *Filioque*, что... оно *не догмат*, а только *теологумен*». Это свидетельствует о графическом и морфологическом оформлении данного термина в соответствии с нормами русского языка еще до издания труда Болотова 1914 г. в ходе его обсуждения. Следовательно, к этому времени термин *теологумен* уже не был варваризмом для русского читателя. В таком виде он использовался в течение всего XX века и был воспринят в веке XXI, в том числе в Интернете, например на православном интернет-портале «Азбука веры»¹.

В то же время в Предисловии 1931 года к изданию своего исследования о Достоевском Вяч. Иванов, находившийся в то время в эмиграции, подает этот греческий термин латиницей, понимая его в широком смысле как *размышления о религии*: «Троякому изучению Достоевского как автора трагического, мифотворца и религиозного учителя соответствует деление книги на размышления о трагедии (“*Tragodumena*”), о мифе (“*Mythologumena*”) и о религии (“*Theologumena*”)»². По этому поводу дочь Вяч. Иванова в воспоминаниях об отце пишет: «Несмотря на почтительные возражения издателя, боявшегося спугнуть читателей слишком непонятными выражениями, Вячеслав настаивал, чтобы три части книги носили подзаголовки, вдохновленные дорогим сердцу автора греческим языком: *Tragodumena*.

1 [Электронный ресурс] URL: http://azbyka.ru/religii/konfessii/kuraev_dogmat_48_all.shtml (дата обращения 12.07.2015).

2 См.: *Иванов Вяч. И.* Собрание сочинений. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 485. Ср. С. 486.

Mythologumena. Theologumena. Долгие споры об этих терминах дали богатую пищу для безграмотных редакторов...»¹.

В парижском издании книги прот. Г. Флоровского «Пути русского богословия» 1937 года термин *теологумен* дается в кавычках². В кавычках иногда подает его и в своей обстоятельной статье «Теологумены в современном богословии» священник Даниил Сысоев³. Обосновывая понимание, что «теологумен» — это «результат отклонения человеческой мысли от Откровения», автор использует также производные от этого термина слова: существительное «теологуменист» и прилагательное «теологуменический» (с вариантами/опечатками? «теологумист» и «теологумический»).

На основании вышеизложенных материалов можно установить следующий путь термина *теологумен* в истории русского языка: в конце XIX века В.В. Болотов вводит его в греческом графическом оформлении, заимствуя из трудов на западных языках Нового времени, в смысле «вероятного» «богословского мнения святых отцов единой неразделенной церкви». Однако уже в ходе дискуссии по вопросу о Filioque термин оформляется в соответствии с нормами русского языка и графически, и морфологически (в единственном числе мужского рода). В таком виде он используется в течение всего XX века, а в XXI веке от него образуются производные (существительное и прилагательное). В конце XX века термин *теологумены* во множественном числе вводится в научный оборот А.Ф. Лосевым в связи с античной

1 *Иванова Лидия.* Воспоминания. Книга об отце. М.: Феникс, 1992. [Электронный ресурс] URL: http://www.e-reading.by/bookreader.php/1033859/Ivanova_-_Vospominaniya_Kniga_ob_otce.html

2 *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. Репринт: Вильнюс, 1991. С. 375.

3 *Сысоев Даниил, свящ.* Теологумены в современном богословии // Благодатный Огонь. № 8. 2002. [Электронный ресурс] URL: <http://www.blagogoN.ru/articles/269/> (дата обращения 15.07.2015).

традицией для обозначения учений о языческих богах и космологии.

Подобно вышеприведенным существительным *философумы* и *теологумы*, термин *трагодумы* восходит к форме множественного числа медио-пассивного причастия среднего рода в пассивном значении. Это причастие *τραγωδοῦμενα* образовано от древнегреческого слитного глагола *τραγωδέω* *представлять трагедию, изображать в трагедии*; в переносном значении: *представлять возвышенно, в трагическом стиле*. Глагол является отыменным образованием от существительного *ὁ τραγῳδός* < **τραγῳδοῦς* *участник трагического хора, трагический актер, трагический поэт*¹. Это слово состоит из основ двух существительных: *τράγος* *козел* и *ὠδή* *песнь*, что связано с происхождением трагедии, первоначально песни, видимо, исполнявшейся при жертвоприношении козла в честь Диониса. Кроме того, по Аристотелю («Поэтика», гл. 4), трагедия «ведет свое начало от запева дифирамба», исполнявшегося хором сатиров, которые изображались козлоподобными существами. Причастие глагола *τραγωδέω* в субстантивированном виде *τὰ τραγωδοῦμενα* встречается у Платона в значении *трагедийные темы*.

Известны сочинения на темы трагедий античных мифографов Асклепиада Трагильского и Демарата, сохранившиеся во фрагментах. С конца XIX века их названия проникают в издания на русском языке: первоначально в греческой или латинской графике (иногда с параллельной передачей формы слова кириллицей). Так, в труде В.В. Латышева² упоминается

1 *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. T. IV–I. Paris, 1977.
Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. II. Heidelberg, 1970.

2 *Латышев В.В.* Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе. Т. 1. Греческие писатели. Вып. 1. СПб., 1893–1906, оригиналы и русский перевод, Переиздание русского перевода: Вестник древней истории. 1948. №№ 1–4. [Электронный ресурс] URL: <http://podelise.ru/docs/index-25367437-1.html> (дата обращения 25 июля 2015).

Демарат как автор неизвестного времени, под именем которого приводится, в частности, сочинение «ТРАГОДУМЕНЫ» (ΤΡΑΓΩΙΔΟΥΜΕΝΑ). «Трагодумы» Асклепиада Трагилейского помещены в списке произведений древнегреческих авторов, сохранившихся во фрагментах, в учебном пособии Н.Н. Болгова¹.

При передаче древнегреческого долгого дифтонга ωι = ω, в котором йота не произносилась уже в классический период (в новогреческом языке она и не пишется), она опускается и при русском фонетическом оформлении слова. Морфологически термин *трагодумы* адаптируется в форме множественного числа.

М.Е. Грабарь-Пассек в книге, изданной в 1966 году, дает следующие сведения: «Мы имеем лишь упоминания о том, что некоторые мифографы касались использования мифов в литературе. Так, Асклепиад Трагильский, ученик Исократ (IV в. до н. э.), написал сочинение «Tragodumena» на эту тему, но немногие сохранившиеся от него фрагменты ничего не дают»².

Тем не менее к концу XX века специалистам удалось на этом материале сделать существенные для филологов выводы. Так, с учетом исследований западных ученых, Д.О. Торшилов в своей монографии 1999 года подводит некоторые итоги: «Самые знаменитые «Трагедумы»³ в шести книгах составил ученик Исократ Асклепиад из Трагила. В сохранившихся фрагментах Асклепиад, помимо подробного изложения мифов, бывавших фабулами трагедий, сравнивает версии различных поэтов и предпосылает сюжетам длинные генеалогии, ссылается на прозаических мифографов, перечисляет противоречивые варианты. <...>

1 Болгов Н.Н. Античные письменные источники. Греция. Ч. 2. Белгород, 2000. С. 21.

2 Грабарь-Пассек М.Е. Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе. М.: Наука, 1966. С. 297.

3 По поводу фонетического оформления термина см. ниже.

Идея воссоздания *historiae fabulosae*, мифологической системы, по трагедиям, быть может, воплощенная Асклепиадом, важна для становления фабульной мифографии»¹.

Далее автор останавливается и на «Трагедумах» Демарата. В результате анализа его фрагмента сделаны следующие выводы: «Простота языка, отсутствие как ученого аппарата ссылок и версий, так и украшающих текст риторических фигур, насыщенность фразы глаголами, а содержания — действиями, четкое противопоставление завязки... и развязки... — всё это характеризует вполне сложившуюся фабульную форму»².

Следует остановиться на оформлении термина (*трагедумена*) в последней работе, поскольку, несмотря на уже существовавшую форму его подачи в русской традиции *трагедумена*, опиравшейся на греческий источник (ср. выше: ТРАГОДУМЭНЫ (ΤΡΑΓΩΙΔΟΥΜΕΝΑ)), автор следует иной традиции, основанной на латинском посредстве данного заимствования в современные языки: *Tragoedumena*. Греческие дифтонги *οι* и *ωι* в латинском языке отражались как *oe*, звучавшее как огубленное *ē* (ср. немецкое *ö*: *die Tragödie*), но впоследствии потерявшее свою огубленность (франц. *la tragédie*, англ. *the tragedy*)³. Именно таким путем в русский язык через немецкий пришло слово *трагедия*: «Через нем. *Tragödie* из лат. *tragoedia* от греч. *τραγῳδία* — от *τράγος* «козел» + *ᾠδή* «пение», потому что народные песнопения, из которых развилась трагедия, исполнялись на вакхических торжествах хором тан-

1 Торшилов Д. О. Античная мифография: Мифы и единство действия. СПб.: Алетейя, 1999. С. 144–145. (Ср. также: Торшилов Д. О. О комическом цикле // Греко-латинский кабинет. Вып. 4. М., 2002. С. 32; Торшилов Д. О. Фабульный метод мифографии. Авт. канд. дисс. М., 1997. С. 9, 11).

2 Там же. С. 145–147.

3 Тронский И. М. Историческая грамматика латинского языка. Общеиндоевропейское языковое состояние (вопросы реконструкции). 2-е доп. изд. / Отв. ред. Н. Н. Казанский. М.: Индрик, 2001. С. 80.

цующих, наряженных козлами. Русск.-цслав. козьлогласование <...> представляет собой неудачную кальку с греч[еского]»¹. Таким образом, фонетическое оформление термина как *трагедумена* сближает его с привычным русскому читателю словом трагедия и его производными (*трагедийный, трагедийность*).

Кроме названий сочинений античных мифографов, обращавшихся к мифам, использовавшимся в античных трагедиях, термин *трагедумена* представлен в истории русского языка как название исследований филологического и историко-культурного характера. В отношении античной трагедии его использовал Ф.Ф. Зелинский (Tadeusz Zieliński), польский и российский филолог-классик с мировой известностью, профессор Санкт-Петербургского и Варшавского университетов, член Краковской академии наук, назвав свое исследование «Tragodumena. Исследования в области развития трагических мотивов» (Известия Российской Академии наук. Пг., 1918).

И.М. Тронский в статье, посвященной Ф.Ф. Зелинскому в Литературной энциклопедии, отметил, что тот «дал метод восстановления утерянных греческих трагедий путем вскрытия рудиментарных мотивов в трагедиях более поздних авторов», и сослался среди прочих его трудов на краковское издание «Tragodumenon libri tres», Краков, 1925². В данном случае интересующий нас термин приведен латиницей, но изменяется по греческому типу склонения (родительный падеж множественного числа).

Таким образом, Ф.Ф. Зелинский, продолжая линию употребления данного термина в отношении античной трагедии, переводит его из мифографии в филологию.

В 1931 году другой филолог-классик, Вячеслав Иванов, в Предисловии к изданию своего исследования о Достоевском, как уже отмечалось выше, своим размышлениям о трагедии дал

1 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. IV. М.: Прогресс, 1973.

2 Тронский (Троцкий) И.М. Литературная энциклопедия. Т. 4. М.: Изд-во Коммунистической академии, 1930.

название «*Tragodumena*». Это употребление термина, традиционно сохраняющее его латинский облик, тем не менее по существу значительно расширяет его смысл, поскольку не только отходит от исконного употребления мифографов, но и вообще переносится из области античности на тексты Нового времени.

В том же Предисловии 1931 года у Вяч. Иванова представлен и термин *мифологүмена*, который также дается латиницей в форме множественного числа среднего рода («*Mythologumena*») и объясняется как «размышления о мифе». Причем опять-таки эти размышления касаются в первую очередь Ф.М. Достоевского, хотя там и имеются общие рассуждения о сущности мифа.

Данный термин имеет основу в древнегреческом языке, представляя собой причастие настоящего времени в пассивном значении от слитного глагола *μυθολογέω*, состоящего из основы многозначного существительного *μῦθος* *речь, слово; повествование; предание, миф; сказка, басня, вымысел* и уже известного нам конечного элемента *-λογέω*, восходящего к существительному *λόγος* слово. По материалам Словаря И.Х. Дворецкого¹ в античности этот глагол употреблялся в трех значениях: 1) (о преданиях и мифах у Платона и Исократа) *повествовать, излагать*; 2) *подробно передавать, обстоятельно рассказывать* (Платон); 3) *сочинять, выдумывать* (Платон) с приведением интересующей нас формы у Диодора *τὰ μυθολογούμενα мифы о богах*. Словарь Лидделл-Скотта² дополняет список авторов, использовавших этот глагол, и к форме *τὰ μυθολογούμενα* дает перевод *fabulous tales* со ссылкой на Аристотеля (*мифологические выдумки, басни, История животных*. VI 29, 578 b 24). В Словаре греческой патристики³ глагол

1 Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. Т. II. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.

2 Greek-English LexicoN. Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. Oxford: Clarendon press, 1996.

3 *Lampe G.W.H. A Patristic Greek LexicoN. Oxford University Press, 1961.*

μυθολογέω отсутствует при наличии близкой формы μυθολογεύω *рассказывать* со ссылкой на «Оракулы Сивиллы».

В дальнейшем этот термин не получил большого распространения. Во всяком случае, кроме исследований о творчестве Вяч. Иванова, в которых этот термин дается латиницей, встречаются лишь отдельные употребления слова *мифологумена*, воспринимаемого как существительное женского рода единственного числа. Именно так склоняется оно в книге 2014 года А.Л. Хосроева, российского коптолога, специалиста по гностицизму: «В другом сочинении мифологического гностицизма находим более подробное изложение этой мифологумены»¹ или «Пространный список мифологумен, которые не ограничиваются четырьмя перечисленными, см.: Schenke, 1981, 593–594; Turner в: Barry et al., 2000, 134–139, где автор говорит о четырнадцати общих для этой разновидности гностицизма точках соприкосновения»². Из последней цитаты видно, что в употреблении термина *мифологумена* автор опирается на труды предшественников на иностранных языках.

Исследователи наследия Вяч. Иванова термин оставляют без изменения в его латинизированной форме. Так, например, он подается в диссертационном исследовании О.Н. Склярва: «Один из разделов книги (“Mythologumena”) был написан уже в эмиграции, и центральное место в нем отводится рассмотрению мифологической природы романов Достоевского»³. Приводится латинскими буквами в несклоняемом виде этот термин и в статьях А.Л. Доброхотова: «”Живая Земля” в контексте мифологии Иванова указывает на развитый в части

1 Хосроев А.Л. Другое благовестие: «Евангелие Иуды»: Исследование, перевод и комментарий. СПб.: Нестор-История, 2014. С. 86.

2 Там же. С. 31.

3 Склярва О.Н. Неотрадиционализм в русской литературе XX века: философско-эстетические интенции и художественные стратегии. Дисс. докт. филолог. наук. М., 2014. С. 291.

“Mythologumena” мотив женственного начала, который Иванов прослеживает во всем романном корпусе Достоевского. Русская Душа-Земля, гласит эта мифологема, томится ожиданием суженого жениха, героя Христова. Она есть женское начало сокровенного народного бытия, плененное и покинутое. Но при всей своей слабости и даже безумии, она обладает мистическим даром отличить истинного богоносца от изменника и самозванца»¹. И далее: «Однако фактически тема осталась на уровне анализа в “Mythologumena” довольно сложной типологии женских образов — воплощений стенающей и ожидающей своего спасителя Мировой Души — в романах Достоевского»².

Таким образом, термин *мифологумена*, появившийся в изданиях на русском языке в латинизированной форме множественного числа, так до конца и не адаптировался к нормам русской грамматики, в отличие от приведенных Вяч. Ивановым наряду с ним терминов *теологумены* и *трагодумены*, принявших формы множественного числа по обычной модели, как это произошло с терминами *философумены* или *пролегомены*.

Еще более редкими, чем *трагодумены/трагедумены* и *мифологумена*, являются недавно появившиеся в русской речи слова *психологумен* и *филологумен*. Они явно созданы в современном русском языке по аналогии с термином *теологумен* и ему подоб-

1 *Доброхотов А.А.* Морфология зла в книге Вяч. Иванова «Достоевский» // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. 2010. Вып. 4 (32). С. 82–83. [Электронный ресурс] URL: <http://pstgu.ru/download/1294675176.dobrohotov.pdf> (дата обращения 27. 07. 2015).

2 Там же. С. 83. См. также: *Доброхотов А.А.* Демонология Вяч. Иванова в книге «Достоевский» // Ф.М. Достоевский и культура Серебряного века: традиции, трактовки, трансформации. К 190-летию со дня рождения и к 130-летию со дня смерти Ф.М. Достоевского. М.: Водолей, 2013. С. 181, 186, 187. [Электронный ресурс] URL: http://www.v-ivanov.it/wp-content/uploads/2013/05/dobrokhотов_demonologiya_ivanova_v_knige_dostoevsky_2013.pdf (дата обращения 27. 07. 2015).

ными. В Интернете, например, засвидетельствовано следующее высказывание: «Частное богословское мнение называют теологуменом, теологумен может быть и ересью с точки зрения догматики, но обычно не осуждается. Частное мнение о психотерапии можно назвать, например, психологуменом»¹. Следует отметить, что предполагаемый в таком случае исходный глагол *ψυχολογέω в древнегреческом языке не представлен. Однако, видимо, и для слова *филологумен* основой послужили русские образцы, а не существующий слитный глагол *φιλόλογέω любить* или *вести ученые беседы*. Примеры взяты из Интернета: «Этакий, значит, филологумен. Неведомый, так сказать, отцам (в лице Фасмера, например). Но вы-то его выдавали за неоспоримый факт и строили на нем свое толкование св. Иеронима, не так ли?»². Речь здесь идет не о любви к ученой беседе, а о филологической трактовке, частном филологическом мнении, как и в следующей фразе: «Оставим спорные случаи суду истории, тем более что тут всегда можно иметь свои собственные филологумены»³.

Употребление подобных слов — большая редкость, связанная с той или иной ситуацией и стилем речи говорящего. Поэтому последние два слова мы можем считать окказионализмами. Тем не менее их появление нельзя не отметить.

Подводя общие итоги проведенному анализу, можно сделать некоторые выводы. Рассмотренные термины, относящиеся к сфере научной терминологии и не зафиксированные словарями русского языка:

- 1) являются сравнительно поздними заимствованиями, появившимися в русском языке (в основном при посредстве

1 [Электронный ресурс] URL: <http://carljung.ru/node/8721?page=7> (дата обращения 27. 07. 2015).

2 [Электронный ресурс] URL: [zagloba.me>index.php...](http://zagloba.me/index.php...) (дата обращения 27. 07. 2015).

3 [Электронный ресурс] URL: [catholichurch.ru>index.php/topic/329-как-пишется-...](http://catholichurch.ru/index.php/topic/329-как-пишется-...) (дата обращения 27. 07. 2015).

западноевропейских языков) в связи с развитием гуманитарного знания в конце XIX века, и находятся на разных ступенях адаптации к русской графике: некоторые из них до настоящего времени подаются параллельно греческим (и/или латинским) и русским шрифтами;

- 2) могут отражать как византийскую (*мифологумена, трагедумена*), так и западноевропейскую традицию фонетической передачи заимствований (*теологумена, трагедумена*), что зависит от конкретного пути проникновения слова в русский язык и уже сложившейся в нем традиции передачи родственных слов (*мифологумены*, ср. *миф*; *теологумены*, ср. *теология; философумены*, ср. *философия*);
- 3) восходят к формам причастий (все — от слитных глаголов) настоящего времени среднего рода в пассивном значении как в единственном, так и во множественном числе, субстантивация которых произошла еще в древнегреческом языке;
- 4) не имеют единой модели морфологического оформления: при заимствовании формы именительного падежа единственного числа среднего рода термин оформляется по мужскому роду (*теологумен*); при заимствовании формы именительного падежа множественного числа среднего рода в собирательном значении оформление идет по правилам образования формы множественного числа в русском языке (*философумены, трагедумены, мифологумены*) или по конечному гласному исходной формы — в женском роде (*философумена, мифологумена*);
- 5) сохраняя свое первоначально широкое значение рассуждения на темы: *философские (философумены), мифологические (мифологумены), трагедийные (трагедумены), о богах (теологумены)*, могут сужать его до специального (*теологумен как вероятное авторитетное богословское мнение или как частное богословское мнение*);

- 6) понимаемый как *частное богословское мнение*, термин *теологумен* служит основой для появления окказионализмов *психологумен* (*частное мнение в психотерапии*) и *филологумен* (*частное филологическое мнение*);
- 7) могут перекрещиваться в своих значениях: философумены рассматривают не только философские и еретические теории, но и излагают главные черты христианского учения, сближаясь с *теологуменами*; *теологумены* в античности обозначают учения о языческих богах и космологии, что относится и к области *мифологумен*; *трагодумены/трагедумены* излагают мифы, бывшие фабулами трагедий, приближаясь к *мифологуменам*, а *мифологумены* в понимании авторов Нового времени вторгаются в область философии и богословия.

Доцент А. К. Малинаускаене

КРАТКИЙ ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ЛЕКСИКИ ГРЕЧЕСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ (ПРОЕКТ)

Подготавливаемый к изданию этимологический словарь может быть использован в учебных целях для воспитанников духовных учебных заведений и воскресных школ, а также в качестве научно-популярного справочника для широкого круга читателей. Собрание воедино церковных терминов, пришедших к нам из греческого языка, поможет не только уяснить происхождение каждого из них, вписать их структуру и семантику в уже знакомый контекст, но и более объемно представит значение древнегреческого языка для Православного мира. Предлагаемый словарь следует рассматривать как один из первых шагов в изучении церковной лексики в контексте современной науки.

Ключевые слова: церковная лексика, словарь, этимология, древнегреческий язык, русский язык, заимствования, гекзаплы, икос.

Разделы науки: историческая лексикология русского языка, лексикография, этимология.

Во многих популярных справочниках, уже изданных на русском языке, даются очень краткие, приблизительные, а порой и неверные этимологические комментарии по поводу лексики греческого происхождения. Авторитетные энциклопедические издания и толковые словари имеют другие цели, связанные с подробным разъяснением смысла терминов, их историей. Происхождение слов в них только упоминается, но специально не рассматривается. В предлагаемом же словаре особое внимание уделяется именно этимологии с приведением только достоверных трактовок.

В словаре будут представлены термины разных церковных дисциплин, а также слова, встречающиеся в Священном Писании и связанные с историей Церкви, в том числе и (по рекомендации преподавателей) некоторые общеупотребительные,

как например *аристократия, архитектура, василевс, психология, философия*. Подобные слова хотя и не относятся к сугубо церковной терминологии, тем не менее активно используются при изучении церковной истории, церковного права, искусства и т. д.

Учитывается лексика греческого происхождения, заимствованная в разные периоды истории греческого языка как прямым путем, так и через языки-посредники. Полезно, видимо, добавить и некоторые значимые для церковных текстов слова, пришедшие через греческий язык из других языков (как из латинского — *солея*, из древнееврейского — *суббота*). В Словарь включаются также сложения, появившиеся в Новое время на основе греческих терминоэлементов, в том числе и сложные слова, одна из частей которых имеет греческое происхождение, а вторая взята из другого языка (например из латыни, как *антиминс*).

Подготовка словаря церковной лексики с полным учетом заимствований иного происхождения (древнееврейского, латинского и др.) — дело будущего. Это касается и расширения части словарной статьи, связанной с историей вхождения термина в русский язык, поскольку данный аспект нуждается в детальном исследовании, требующем значительного времени. Создание полного историко-этимологического словаря такого рода возможно только совместными трудами филологов и богословов.

В структуре предлагаемого издания предусматривается Введение, включающее принципы его составления и характеристику типов произношения греческих слов (классическая и византийская традиции), основная часть с расположением слов в алфавитном порядке, где фонетические варианты (*Киот/Кивот*) представлены через косую черту (на первом месте предполагается указывать более употребительную в православной традиции форму), а также Приложения. Приложение I будет представлять собой список условных обозначений и сокращений

(например: знак < имеет смысл *происходит из, восходит к*, знак* указывает на форму, не засвидетельствованную в текстах, но закономерно реконструируемую). Древнегреческие формы даются без каких-либо обозначений, остальные имеют пометы: ср.-греч. *среднегреческая*, новогреч. *новогреческая*, лат. *латинская* и т. д. Приложение 2 — это список использованной литературы и Интернет-ресурсов. Приложение 3 предполагает более подробные статьи о терминах со сложной этимологией, которые представляют интерес для преподавателей и студентов, углубленно изучающих греческий язык, а также могут быть ориентиром для желающих писать в этом направлении квалификационные работы.

В словарной статье на первом месте помещается русский термин, далее — его греческий источник и исходное значение, этимологическая справка, современное (актуальное для церковных текстов) значение/значения. Древнегреческий термин подается в словарной форме, что содействует осмыслению его грамматической принадлежности. Кроме приведения непосредственного слова-источника, дается характеристика его структуры, с указанием значения не только его корня (или корней в сложениях), но и приставок и суффиксов. При их многозначности приводится значение, существенное для данного конкретного слова. Подобная подача термина способствует лучшему усвоению словообразовательных аспектов древнегреческого языка.

История слова прослеживается только на материале древнегреческого языка без учета индоевропейских праформ или калькирования из других языков. По поводу прямых заимствований в греческий язык предполагается указание, откуда это слово в него пришло. Включение лингвистических подробностей в краткий словарь общеобразовательного, а не сугубо научного характера, не представляется целесообразным. Однако такие материалы должны приниматься во внимание при написании более пространных исследований отдельных

терминов (см. Приложение 3). Кроме того, этот словарь может послужить основой для подбора тем курсовых и дипломных работ, в которых церковные термины рассматривались бы группами с объединением либо по тематическому (например: богословские термины, термины церковного зодчества), либо по лингвистическому принципу (например: кальки из древнееврейского языка, субстантивированные прилагательные), либо с точки зрения употребления терминов в языке того или иного христианского автора или эпохи. Исследования, касающиеся адаптации церковной лексики в русском языке, впоследствии могут быть использованы при составлении более полных словарей.

Не включаются в словарь кальки, пришедшие из греческого языка в русский язык через церковнославянский (например *Благовещение, Богородица*): по объему это отдельная работа, а также собственно русские производные от греческих слов, образование которых очевидно (например: *псаломщик* от *псалом*). Специального издания заслуживают и имена собственные.

Ниже прилагается ориентировочный Словник (около 500 слов), который находится в стадии доработки. Искренняя благодарность протоиерею Вадиму Леонову, протоиерею Николаю Скурату, М.А. Скобелеву, Е.В. Горской и Л.А. Самуткиной, которые приняли участие в его пополнении, а также всем заинтересованным лицам, которые смогут сделать это в дальнейшем. После Словника приводятся образцы некоторых уже подготовленных словарных статей и развернутых статей для Приложения 3. Пожелания и дополнения можно направлять по адресу: malinauskene@gmail.com.

СЛОВНИК (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ СПИСОК)

Автокефалия, Автократор, Автономия, Агапа, Аггел, Агиасма, Агиография, Агиология, Агиос, Агноит/Агноэт, Аграфы/Аграфы, Ад, Адамант, Аделофаг, Адиафора, Академия, Аканф/Акант, Акафист, Акация, Акривия, Акростих, Аксиология, Аксиос, Алавастр/Алебастр, Аллегория, Аллилуйя, Алоги, Алоэ, Алфавит, Амартология, Амвон, Аминь, Амфитеатр, Анабаптист, Анаволий, Анагност, Анакатарсис, Аналав, Аналой/Налой/Аналогий, Анархизм, Анафема, Анафора, Анахорет, Ангел, Андрогин, Аномей, Аноним, Антидор, Антилегомена, Антиминс, Антиномизм, Антиномия, Антипаша, Антистих, Антитринитарии, Антифон, Антихрист, Антроподицея, Антропология, Антропоморфизм, Антропоморфит, Антропософия, Анфологион/Анфологий, Аорист, Апокалипсис, Апокатастасис, Апокриф, Апологетика, Апория, Апостол, Апофаза/Апофатический метод/Апофатизм, Апсида/Абсида, Аретология, Аристократия, Аромат, Артос, Архангел, Археология, Архетип, Архив, Архидиакон/Архидьякон, Архиепископ, Архиерей, Архимандрит, Архипастырь, Архипресвитер, Архисинагог, Архистратиг, Архитектон, Архитектура, Архитриклин, Архондарик, Асбест, Аскеза, Аскет, Асфальт, Атеизм, Афтартодокетизм

Базилика, Баптист, Баптистерий, Библиотека, Библия

Барвар, Василевс/Басилевс/Басилей/Базилевс, Високосный, Виссон, Власфимия/Бласфемия

Гапакс, Гармония, Гедонизм, Геенна, Гекзаплы/Гексаплы/Гексапла/Ексаплы/Ексапла/Экзаплы, Генеалогия, Герменевтика, Герой, Гиацинт, Гиматий, Гимн, Гимназия, Гимнография, Гиперкритицизм, Гипс, Гликофилуса, Глосса, Глоссарий,

Глоссология, Гносеология, Гностицизм, Гомилетика, Гомилия, Гомологумена, Грамматика

Деисис/Деисус, Декалог, Демиург, Демократия, Демон, Демонизм, Дьявол/Дьявол, Диадема/Диадима, Диакон/Дьякон, Диаконисса/Дьяконисса, Диалект, Диалектика, Диалог, Дидаскал, Дидаскалия, Дидрахма, Дикийри, Диптих, Дискос, Догмат, Догматик, Догматика, Докетизм, Дориносима, Драхма

Евангелие, Евхаристия, Екклесиаст/Экклезиаст/Экклесиаст/Экклезиаст, Эксапостиларий/Эксапостиларий, Ектения/Ектеня, Елей, Елеуса/Элеуса/Елеус, Епархия, Епендит, Епископ, Епистолия, Епитимия/Епитимья/Эпитимия, Епитрахиль, Ересь

Зилот

Игемон, Игумен, Игуменья, Идол, Иерарх, Иерархия, Иерей, Иеродиакон/Иеродьякон, Иерократия, Иеромонах, Изосиллабизм, Икона, Иконография, Иконом, Икономия, Иконостас, Икос, Икумени, Ипакои, Иподиакон/Иподьякон, Ипокрит, Ипостась, Ирмос, Исагогика, Исихазм, Исихаст, Исон, Исполать, История

Какофония, Камилавка, Канон, Канонарх, Катавасия, Катакомбы, Катапетасма, Катарсис, Катары, Катафаза/Катафатический метод, Категория, Катехизис/Катихизис, Католицизм, Католический/Кафолический, Кафедра, Кафизма, Кафоликон/Католикон, Кедр, Келарь, Келья/Келлия/Келия, Кеносис, Кенотаф, Керамика, Киворий, Кимвал/Цимбал, Киновия, Киот/Кивот, Кипарис, Кифара, Клир, Клирик, Клирос, Коливо, Колон, Кондак, Конха, Космос, Крин, Крипта, Кристалл/Хрусталь, Ктитор, Кувуклия, Кукулий, Кукуль, Кулич

Лавра, Ладан, Лампада, Лахань/Лохань, Левкас, Лексикон, Лепта, Лира, Литания, Лития, Литургика, Литургия, Лифостротон/Литостротон, Логика, Логос

Макрокосм, Мантия, Мартиролог, Мегалинария, Метанойя, Метафизика, Метр, Микрокосм, Милоть, Минея, Миро, Мистерия, Мистика, Митра, Митрополит, Митрополия, Миф, Монастырь, Монах, Монодия, Монотеизм, Монофелиты, Монофизиты, Мусикия/Музыка

Наос, Нард, Нартекс/Нарфик, Некрополь, Неофит

Ода, Одигитрия, Октагон/Октогон, Октаплы, Октоих, Омиусиос, Омотония, Омоусиос, Омофор, Онагр, Ономатодексия, Онтология, Орарь, Орос, Ортодоксия, Орфос

Палея, Палимпсест, Панагия, Паникадило/Поликандило, Панихида, Пантанасса, Пантократор, Папа, Параеккlesiарх, Параклис, Параклит, Параклитик, Паралипоменон, Паралич, Парастас, Парафраза, Паренеза, Паренетика, Паримия/Паремия, Пасха, Патерик, Патриарх, Патриархат, Патриархия, Патристика, Патрология, Пентикостия, Пилон, Пира, Пирг, Плинтус, Плинфа, Пневма, Пневматология, Пневматомах, Полемика, Полиелей, Полиптих, Полиставрий, Политеизм, Пономарь, Понт, Порфира, Потир, Поэзия, Пресвитер, Примикирий, Проимий, Прокимен, Пролог, Пронаос, Проскомидия, Прости, Просфора/Просвира, Протодиакон, Протоиерарх, Протоиерей, Протопоп, Протопресвитер, Протосингел/Протосинкелл, Прорфетизм, Псалом, Псалтырь, Психология, Пурпур

Рипида, Ритм, Риторика, Рифма, Ряса

Саккос, Сатана, Серафим, Сикамора/Сикомора, Символ, Синагога, Синаксарь, Синадрион, Синергия,

Синклит, Синод, Синодик, Синопсис, Синоптический, Скимен, Скиния, Скипетр/Скиптр, Скит, Скуфья, Смирна, Солея, Сотериология, София, Софиология, Ставропигия, Ставропигиальный, Ставрос, Стадий/Стадия, Стакти, Стамна, Стасидия, Статир, Стих, Стихарь, Стихира, Стомах, Стрoфа, Суббота, Схизма, Схима, Схолия

Талант, Тартар, Теизм, Тектон, Теология, Теологумен, Теосис/Теозис, Теодицея, Теократия, Теофания/Феофания, Тетрадрахма, Тетраконх, Тетраплы, Тетрапод, Тетрарх, Теург, Техника, Тимпан, Типикон, Томос, Трапеза, Трикирий, Триодь, Триптих, Тростат, Тропарь

Усия, Утопия

Фанатизм, Фелонь, Феноменология, Филология, Философия, Фимиам, Финик, Фобия

Хайретизмы, Хамелеон, Хаос, Харизматизм, Хартия, Хартофилакс, Херувим, Хилиазм, Хиротесия, Хиротония, Хитон, Хламида, Хор, Хорал, Хорепископ, Хорос, Хоры, Христология, Хронограф

Церковь

Школа

Эвтаназия, Экзарх, Экзегеза, Экклезиология/Экклесиология, Эклектика, Эконом, Эксапостиларий, Экседра, Экстаз, Экуменизм, Эмпора, Энергия, Энколпион, Энтазис, Эон, Эортология/Еортология, Эпакта, Эперон, Эпистемология, Эстетика, Эсхатология, Этика, Этимология, Этиология

Яхонт

ОБРАЗЦЫ СЛОВАРНЫХ СТАТЕЙ

Аγράφы/Άγραφα (< τὰ ἄγραφα *незаписанное* < ἄγραφος, οὐ *незаписанный, устный, неписанный*, в христианской литературе — как определение к существительным: ἡ παράδοσις, εὼς *предание*, ἡ διδασκαλία, ας *учение*, ἡ μνήμη, ης *упоминание* < ἄ- приставка со значением *не-* + γράφω *писать*) — слова и изречения, приписываемые Иисусу Христу, но не вошедшие в канонические Евангелия. Субстантивированная форма множественного числа среднего рода τὰ ἄγραφα (в собирательном значении *незаписанное*) передается на русский язык с разным оформлением: аграфы (по множественному числу) и аграфа (точная передача греческой формы).

Аксиология (< ἡ ἀξία, ας *цена, ценность, оценка* < ἄξιος, α, οὐ *ценный, достойный* + -логия < -λογία часть сложных слов со значением *учение, знание, наука* < ὁ λόγος, οὐ *слово, суждение, разум* < λέγω *говорить* + суффикс -ία- со значением *действия*) — учение о ценностях.

Άксиос (< ἄξιος, α, οὐ *достойный*) — Достоин! Торжественное восклицание при рукоположении во диакона, иерея, епископа, а также при интронизации Патриарха и при вручении церковных наград священнослужителям.

Ανάθεμα (< τὸ ἀνάθεμα, ατος *приношение по обету*, в НЗ *проклятие, отлучение* < ἀνατίθημι < *возлагать, жертвовать* < ἀνα- приставка со значением *движения вверх* + τίθημι *класть* + суффикс -μα[τ]- со значением *результата действия*) — соборно провозглашаемое отлучение христианина от Церкви, применяемое в качестве высшего церковного наказания.

Ανтроπολογία (< ὁ ἄνθρωπος, οὐ *человек* + -логия < -λογία часть сложных слов со значением *учение, знание, наука* < ὁ λόγος, οὐ *слово, суждение, разум* < λέγω *говорить* + суффикс -ία- со значением *действия*) — учение о человеке. Христианская антропология — богословская дисциплина, изучающая божественное Откровение о человеке.

Архимандрит (< ὁ ἀρχιμανδρίτης, ου буквально: *старший над оградой, главный в монастыре* < ἀρχι- *начинающий, властвующий* < ἀρχω *быть первым, иметь власть* + ἡ μάνδρα, ас *загон, стойло, овчарня, ограда; монастырь* + суффикс τη[ς] < -τᾶ[ς] со значением *действующего лица*) — в Православной Церкви: высшее звание священника-монаха; почетный титул настоятелей мужских монастырей, ректоров духовных учебных заведений.

Баптист (< ὁ βαπτιστής, οὔ *креститель* < βαπτίζω *погружать, обливать; крестить* < βάπτω *погружать* + суффикс -τη[ς] < -τᾶ[ς] со значением *действующего лица*) — последователь одной из ветвей протестантизма, проповедующей добровольное крещение в сознательном возрасте путем полного погружения в воду¹.

Геённа (< ἡ γέεννα, ης < арамейск. Gēhinnā < ивр. Gehinnam/ Gehinnom *Долина Еннома*) — название долины недалеко от Иерусалима, где древние евреи сжигали мусор и мертвых животных; место наказания грешников, адские муки и сама преисподняя (в иудаизме, христианстве и исламе).

Гекза́плы/Гекса́плы/Гекса́пла/Екса́плы/Екса́пла/Экза́плы (< τὰ ἑξαπλᾶ [βιβλία] *шесть раз сложенные, в шесть рядов расположенные [книги]* < ἑξαπλοῦς, ἦ, οὖν *шестикратный* < ἕξ-/ἕξα- *шесть* + -πλοῦς < -πλόος *складывать, сгибать*) — рукописное издание Ветхого Завета, осуществленное Оригеном и включавшее еврейский текст, его греческую транслитерацию и четыре греческих перевода. Все они были расположены в виде шести параллельных столбцов.

Конда́к (< τὸ κοντάκιον, ου — уменьшительная форма от ὁ κόνταξ, акос *гимн, повтор* < ὁ κοντός, οὔ *шесть, палка*, первоначально *пергаментный свиток с текстом песни, намотанный на палочку*, поскольку для записи многострофного песнопения требовался целый свиток + уменьшительный суффикс -ιο[ν])

1 Баптистами отрицается крещение в традиционных христианских конфессиях (в том числе и в Православии) и в обязательном порядке совершается крещение всех новых членов. Впервые такое отношение появилось у предшественников — анабаптистов (примеч. ред.).

— 1. в ранневизантийской гимнографии многострофный гимн строго определенной формы; 2. краткое однострофное песнопение в честь святого или праздника.

Нартекс/Нартфик (< ὁ νάρθηξ, ηκος *нартекс, ферула (Ferula comminis)*, зонтичное растение с коленчатым стволом; *трость, палка; коробочка, ларчик*) — притвор, входное помещение в христианских храмах для лиц, не имевших права входить внутрь главного помещения для молящихся.

Паренэтика (< ἡ παρανετική [τέχνη] < παρανετικός, ἡ, ὅν *убеждающий, действующий путем убеждения* < παρανέω *убеждать, увещевать, советовать* < приставка пара- со значением *передачи, переноса* + αἰνέω *высказывать, одобрять, предлагать, обещать* + суффикс -(τ)ικ- в значении *способности к совершению действия*) — искусство/наука убеждения как часть этики.

Протосίνгел/Протосίνкелл (< ὁ πρωτοσύγκελλος, ου *первый сокелейник* < πρῶτος, η, ον *первый* + ὁ σύγκελλος, ου *сокелейник* < συν- приставка со значением *совместности, соучастия* + ср.-греч. τὸ κελλίον, ου, мн. ч. κελλία, κέλλα < лат. *cella комната, чулан*) — первый помощник Патриарха или митрополита, высший церковный чин.

Стихάρь (< τὸ στιχάριον, ου *пестрая, раскрашенная туника* < ἡ στιχή *разновидность туники* < στείχω *идти* + уменьшительный суффикс -αρι[ν]) — длинная одежда без разреза спереди и сзади, с отверстием для головы и с широкими рукавами (облачение дьякона, иподьякона, псаломщика).

Трикірий (< τὸ τρικήριον ου *трисвещник* < τρεῖς, τρία, в начале сложных слов три- *три* + τὸ κηρίον, ου *восковая свеча*, первоначально *медовый сот* < ὁ κηρός, οὔ *воск* + уменьшительный суффикс -ιο[ν]) — подсвечник для трех свечей, употребляемый на архиерейских службах.

ОБРАЗЦЫ АНАЛИЗА СЛОВ СО СЛОЖНОЙ ЭТИМОЛОГИЕЙ для Приложения 3

Гекзаплы

Термин *гекzáплы* может быть представлен также как *ексáплы*, *ексáпла*, *гексáплы*, *гексáпла*, *экзáплы*. Это происходит в результате разной фонетической передачи субстантивированной формы среднего рода множественного числа греческого прилагательного *ἕξαπλούς* *шестикратный* (< τὰ ἕξαπλᾶ βιβλία *шесть раз сложенные книги*). Все упомянутые варианты встречаются и в настоящее время. Наиболее ранним является чтение *ексáпла*, хотя и в ней есть некоторое изменение: ударение перенесено с последнего слога на предпоследний. Так представлен этот термин в словаре П.А. Алексеева¹. Буква «э» официально была введена в русский алфавит в XVIII в., хотя и использовалась раньше при передаче в основном (за очень редким исключением) иноязычных слов. Поэтому со временем появились варианты произношения данного слова с начальным «э». Варианты с «-к-» в середине слова передают произношение сочетания глухих согласных (ξ — *кси*) в греческом языке, варианты с «-кз-» появились под влиянием передачи слова через языки-посредники (латинский, немецкий, ср. *гекзаметр*, *гексаметр*, *ексаметр*, *эксаметр*). Формы с конечным «-ы» — ориентация на множественное число греческой формы, а с конечным «-а» — на ее фонетический облик.

Прилагательное *ἕξαπλούς* *шестикратный* в словарях древнегреческого языка не засвидетельствовано, кроме как в словаре Пассова², однако и здесь — неполно, без указания на Оригена, который ввел этот термин. В словаре греческой па-

1 Алексеев П.А. Церковный словарь, или Истокование речений славенских древних, також иноязычных без перевода положенных в Священном Писании и других церковных книгах. Ч. 1. М., 1773.

2 Passow F. Handwörterbuch der griechischen Sprache. Bd. 1. Abt. 2, Leipzig, 1847.

тристики¹ оно дается со ссылкой на Оригена и последующее использование. Его первым компонентом является числительное ἕξшесть, которое в качестве предыдущего члена сложения обычно имеет вид ἕξα⁻², ср. ἕξάμετρος *шестистопный, гексамер*; ἕξάμηνος *шестимесячный*, аналогично: тетра- *четырёх-*, ἑπτα- *семи-*. Таким же способом образованы употребительные в древнегреческом языке прилагательные ἀπλοῦς, ἦ, οὖν < ἀπλόος, η, ον *простой, одиночный, в один ряд расположенный* и διπλοῦς, ἦ, οὖν < διπλόος, η, ον *двойной, двусторонний, двукратный*. Очевидно, что все эти прилагательные являются сложениями одного типа: δι- в сложных словах означает *дважды*, ἕξα- — *шестикратно*, а ἀ- восходит к индоевропейскому корню *sṃ-, обозначающему единичность; в аттическом диалекте они относятся к редкому типу склонения (слитное) с обязательным конечным обремененным ударением.

Вторым компонентом в этих сложениях является -πλοῦς < -πλόος, восходящий к индоевропейскому корню *pel-/rol-/P. I- со значением *складывать, гибать*, который представлен также в глаголе πλέκω *складывать*, прилагательном διπλαῖς *дважды сложенный, двойной*. Ср. также в латыни: plico *складывать*, simplus или simplex *одиночный, простой*, duplus или duplex *двойной*, triplus или triplex *тройной* и др.³

Таким образом, ἕξαπλοῦς — это буквально *шесть раз сложенный, шестикратный, в шесть рядов расположенный*. Так называется рукописное издание Ветхого Завета, осуществленное Оригеном и включавшее еврейский текст, его греческую транслитерацию и четыре греческих перевода. Все они были расположены в виде шести параллельных столбцов.

Позднее по этой же словообразовательной модели были образованы и термины как для сокращенного до четырех

1 Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford University Press, 1961.

2 Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg. Bd. I, 1960.

3 Walde A., Hoffman J.B. Lateinisches etymologisches Wörterbuch, Bd. II, Heidelberg, 1938.

столбцов варианта, так и для варианта с увеличением количества столбцов до восьми: тетраплы *свод четырех переводов Библии* (< τὰ τετραπλῆ βιβλία), октаплы *Библия в восьми вариантах, напечатанная в восемь столбцов* (< τὰ ὀκταπλῆ βιβλία).

Икос

Термин *'икос* восходит к древнегреческому существительному ὁ οἶκος, которое означает *обиталище, жилище, дом, семья, род*¹. Как и русское существительное *'весь* *селение* (ср. *по городам и весям*), оно произведено от общеиндоевропейского корня *uoik-/ueik-/uik- со значением *поселение*², понимаемое как *объединение домов; дома, сгруппированные в общинные поселения*³.

Э. Бенвенист обосновывает для этого корня значение *общности, образованной из нескольких семей*. Он также указывает, что формы от него «распространены по всему индоевропейскому ареалу, за исключением кельтских языков». По его мнению,

1 Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х Дворецкий. Т.П. М.: Гос. изд. иностранных и национальных словарей, 1958.

2 Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris, 1974; Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1972.

3 Образования от этого корня широко представлены в славянских (ст.-сл. вьсь, русск. весь, укр. весь, бел. вёска, польск. wieś, чешск. ves, словац. ves, каш. vjes, в.-луж. wjes, н.-луж. wjas, словенск. vās), балтийских (лит. viešpat(i)s *хозяин, господин*, латышск. vīesis *гость*, прус. waispattin (acc. sg.) *хозяйка*), индо-иранских (др.-инд. vīc, *место жительства, дом*, veças *сосед, дом*, авест. vīs- *дом, род*) языках, а также в греческом (οἶκος *дом*), албанском (vīs *место, местность*), латинском (vīcus *селение*), готском (weihš *деревня, местечко*). См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I. М.: Прогресс, 1964; Этимологический словарь русского языка. Вып. 3 / Под ред. Н.М. Шанского. М.: Изд-во МГУ, 1968; Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II, Тбилиси, 1984. С. 742–743 (переизд. Благовещенск, 1998).

«социальный характер их смысла подтверждается точными соответствиями», такими как авест. *vīs-rod*, *vīs-ratiš-* *главный в роду*, др.инд. *viś-* *жилище, род*, *viś-rati-* *хозяин дома, племени* и лит. *višpats* *господин*. «Но в других языках произошло смещение к смыслу материального характера — *группа домов, деревня, поселок*: лат. *vicus* *поселок, (городской) квартал*, ст.-сл. *visi* *деревня*, гот. *weihs* *деревня, поместье*. Гр. (w)οἶκος занимает промежуточное положение: сначала оно значило *большой дом*, в котором проживало все потомство главы семейства, затем оно стало субститутом слова δόμος... и, наконец, стало означать *дом, строение* в композите οἰκοδόμος *строитель, зодчий*, а также в других многочисленных производных и композитах. Таким образом, название социальной единицы было перенесено на жилище, постройку, которая служит выделению этой единицы»¹.

Слово οἶκος и его производные заимствовались в русский язык в разное время и в разной форме, что прежде всего в нашем случае отразилось в передаче дифтонга οι. Известно, что в византийский период заимствование происходило в рейхлиновой системе произношения, для которой была характерна передача этого дифтонга как звука *и*. При заимствовании из западных языков, воспринявших это слово через латынь (*oecus* — *зал для приема гостей в римском городском доме-особняке, служивший также столовой*), характерна передача дифтонга οι в начальной позиции как э < ое < οι. В неначальной позиции передача данного дифтонга может колебаться: *метеки, периеки и метэки, перизки, диэцезия, реже диэцезия, чаще диоцезия или диоцез* (также и *диокеза*). В терминологиях нового времени при заимствовании слов или терминоэлементов непосредственно из древнегреческого языка дифтонги сохраняются в их классическом произношении. Именно в таком виде в русский

¹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Пер. с фр. / Общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М., 1995. С. 205 (в передаче примеров сохранена орфография издания).

язык вошло обозначение особого налога на переселенцев за право на жительство — *метойкион* (μετοίκιον), при наличии заимствования *метек* < μέτοκος *переселенец*, проникшего в новые языки, очевидно, через латынь. Реже используются термины *метойки* и *перийки*.

Поскольку заимствование слова *ойкос* в русский язык шло всеми указанными путями, то в настоящее время в русской лексике представлены три варианта его передачи: *ойкос*, *экос* и *икос*. Точно так же все возможные фонетические варианты передачи начального дифтонга представлены и среди производных, образованных от этого существительного (например: *ойкумена*, *экология*, *иконом*). Раньше всего в истории русского языка появились слова этого круга, заимствованные в византийской традиции произношения.

Существующие словари обычно дают для слова *икос* самое общее значение. Так, в словаре древнерусского языка *икось* обозначает *род богослужбного песнопения*¹. В энциклопедии Брокгауза и Ефрона оно определяется как «богослужбные песни с восхвалением чествуемого святого или празднуемого события»². Ф. Павленков дает такую формулировку: «церковное песнопение, в котором излагаются различные подвижничества и богоугодные дела, совершенные празднуемым святым»³. В словаре 1910 г. это «церковная песнь, содержащая восхваление и прославление чествуемого святого или празднуемого церковного события»⁴. В словарях советского периода слово отсутствует.

1 Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. / Гл. ред. Р.И. Аванесов. Т. III. М.: Русский язык, 1990.

2 Н.Б. [Барсов Н.И.] Икос // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 т. Т. 12А (24). СПб., 1894. Репринт: М.: Терра, 2001.

3 Павленков Ф. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. СПб., 1907.

4 Чудинов А.Н. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского

Однако в церковной традиции конкретное содержание слова *икос* было неоднозначным. Так, в Православной богословской энциклопедии 1904 г. отмечается: «В богослужбной практике различаются икосы канона и икосы акафиста. Первые обычно исполняются после шестой песни канона». И далее: «Икосами акафиста в современной его редакции называются те двенадцать песнопений, которые заканчиваются приветствием: “радуйся”. Между тем в древности наименование икос усваивалось всем 24-м песням акафиста»¹. Характеристику, учитывающую изменение значения слова, дает церковнославянский словарь² и энциклопедический словарь на сайте «Академик»: «в ранневизантийских гимнах, именуемых кондаками, — строфа особого рода, содержащая подробное развитие (часто с нравоучительной целью) его темы. В настоящее время — песнопение, которое служит дополнением к кондаку и помещается вместе с ним после 6-й песни канона»³. В современной Православной энциклопедии специальной статьи об икосе не представлено. Термин «икос» в связи с разными традициями его использования поясняется в статьях Акафист, Гимнография, Кондак (с привлечением обширной литературы)⁴.

языка. СПб., 1910.

1 Петровский А.В. Икос // Православная богословская энциклопедия. Т. 5, столб. 838. Петроград: Приложение к духовному журналу «Странник», 1904.

2 Полный церковнославянский словарь / Сост. прот. Г. Дьяченко. М., 1899 (Репринт: 2005).

3 Икос. [Электронный ресурс]: Академик / Энциклопедический словарь. 2009 / Толкования. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/76957/%D0%98%D0%9A%D0%9E%D0%A1> (дата обращения 16.11.2014).

4 Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», Т. 1, 2000. С. 371–381; Т. 11, 2006. С. 489–513; Т. 36, 2015. С. 586–591. [Электронный ресурс]: Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru> (дата обращения 20.11. 2015).

Большинство же словарей ориентируется только на какое-то одно употребление слова: у Даля: «протяжная песнь в каноне, после кондака» (с пометой церк[овное])¹, у Михельсона «протяжная песнь в акафисте, ставящаяся после кондака»², у Попова «песнопение, чередующееся в акафисте с кондаком; содержанием её служит прославление подвигов поминаемого святого»³, у Фасмера «церк[овное] пение по 6-му канону»⁴.

Далее Фасмер приводит для слова *икос* следующую этимологию: «Из ср.-греч. οἶκος “дом”, “строфа” под влиянием др.-еврейск., где “дом” употребляется тоже в знач. “песнь»»⁵. Однако семитологи (консультировал Л.Е. Коган) считают, что «еврейский язык здесь можно полностью исключить — никаких подобных значений у слова *bayit* не засвидетельствовано ни в Библии, ни в раввинистической литературе». Совмещение значений представлено в сирийском и арабском языках, «при этом явления, обозначаемые соответствующими словами в этих двух языках, не совсем одинаковые»⁶.

1 *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М.: Русский язык, 1998.

2 *Михельсон А.Д.* Объяснение 25 000 иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с означением их корней. М., 1865.

3 *Попов М.* Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке. М., 1907.

4 *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. Т. II. М.: Прогресс, 1967. (Это выражение в словаре М.Фасмера некорректно. Правильно: *церковное песнопение после 6-й песни канона* — примеч. Ред.).

5 Там же.

6 Ср.: «БАЙТ (букв. дом, палатка) — по-арабски стих, являющийся вместе с тем и древнейшей строфой (т. к. он состоит из двух полустиший: шатр или мисра — букв. половина, створка двери), а с европейской точки зрения скорее двустихием, иногда равным 30 и более слогам» (Байт. [Электронный ресурс]: Литературный словарь. Термины. Определения.

Подобную точку зрения высказывал и С.С. Аверинцев: «Слово *oikos* буквально означает “дом”. Возможно, его употребление в качестве литературного термина отражает влияние сирийского языка, в котором одно слово совмещает значения “дом” и “строфа стихотворения»¹. «То же с арабским термином *baït* (“дом” и “двустиишие”, “байт”). Итальянское слово *stanza* (“строфа”, буквально “дом”, “помещение”, “комната”) — поздняя аналогия ближневосточного и византийского терминологического обихода»².

По церковному преданию автором первых икосов был прп. Роман Сладкопевец родом из Сирии (V–VI вв.), который знал и греческий, и сирийский языки³. В связи с его ролью в становлении жанра кондака в Православной энциклопедии отмечается, что «термин отражает влияние сирийской литературной традиции на формирование византийского кондака» и «сирийские истоки кондакарной поэзии на сегодняшний день не подвергаются сомнению»⁴. У прп. Романа Сладкопевца кондаки, как особо подчеркивает С.С. Аверинцев, «состоят из объемистых, многостихных строф (*oïkoï* “икосов”), имеющих идентичное метрическое (соответственно мелодическое)

URL: http://www.litsovet.ru/index.php/material.read?material_id=14027 (дата обращения 16.11.2014).

1 Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. С. 286 (со ссылкой на: Brockelmann C. Lexicon Syriacum. Halis Saxonium, 1928, с. 72 b).

2 Там же.

3 Подробнее см.: Василик В., диакон. Жизнь преподобного Романа Сладкопевца. [Электронный ресурс]: ПРАВОСЛАВИЕ.РУ / Документы истории / Архив. URL: <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/74385.htm> (дата обращения 23.11.2014).

4 Кривко Р.Н. Кондак // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 36. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2015. С. 586–587.

построение и единый рефрен, своим ритмичным возвращением четко членящий целое на равные отрезки»¹. Понимание строфы как строения фигурирует и в Словаре греческой патристики: пятое значение для слова οἶκος, отмеченное как переносное, формулируется следующим образом: «разновидность гимна как строение, составленное из хвалений» (a kind of hymn as a building composed of praises)².

Таким образом, толкование в словаре М. Фасмера требует уточнений, поскольку имеется больше оснований в пользу того, что в русском языке *икос* — семантическая калька не древнееврейского, а сирийского слова. Что же касается другого встречающегося объяснения связи значений дома и строфы, его можно рассматривать как народную этимологию: «По словам Марка Ефесского, подобное наименование усвоено песнопениям потому, что “первоначально они были петы в прекрасных покоях, домах (οἶκος), в которых обычно совершал всенощную их первый составитель — Роман Сладкопевец”»³.

Принимая этимологию, что *икос* — семантическая калька сирийского слова, тем не менее нельзя не упомянуть и другой существующей версии. В этимологическом словаре А.Г. Преображенского предлагается толкование сторонников иной трактовки происхождения этого слова, которые видят в нем указание на то, что песнопение служит образцом, подобием для всего последования. А именно: из греч. οἶκος < ἑοικός *похожий, подобный* (перфектное причастие глагола ἕοικα *быть похожим* в форме именительного падежа ед. ч. ср. рода)⁴. Смысловое обо-

1 Аверинцев С.С. Указ. соч. С. 210.

2 Lampe G.W.H. A Greek Patristic Lexicon. Oxford, 1961.

3 Петровский А.В. Указ. соч., столб. 838 (со ссылкой на: Симеон Солунский, [свт.]. Писания отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию богослужения, Т. III. С. 284).

4 Преображенский А.Г. Этимологический словарь русского языка. М.:

снование этой этимологии находят в сходстве кондака и икоса по содержанию и оформлению.

Действительно: «В этих песнопениях изображается сущность праздника или похвала святому с тем, однако, различием, что вкондаке это содержание изложено кратко, а в икосе — пространно. Сходны эти песнопения и по внешнему виду: они написаны одним размером, большею частью оканчиваются одними и теми же словами и поются на один глас. По содержанию своему кондак и икос служат обыкновенно образцом для всего последования, к которому принадлежат: кондак представляет собой как бы тему последования, развитие которой предлагается в икосе»¹. Но этой этимологии противоречит написание слова в греческих текстах акафистов: именно *oikos*, а не с иным местом и характером ударения, как в реконструкции А.Г. Преображенского (*oikós*). Тем более что слитная форма *oikós* является ограниченной в употреблении и в словарях дается с пометой *ион[ический диалект]*². Однако мы все же не знаем достоверно, как ставили в этом слове ударение в V–VI вв., когда преп. Роман Сладкопевец создавал свои икосы, так что, видимо, следует учитывать и такое понимание (даже если оно и вторичное).

Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. Ср.: *Никольский К.Т., прот.* Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви, изд. 3-е. СПб., 1874. С. 316, пр. 2.

1 *Лебедев П.* Наука о богослужении Православной Церкви. М., 1895. Ч. 1. С. 62. Ср.: О церковном пении / Сб. статей, сост. О.В. Лада. М., 1997, 2-е изд., М., 2001. См. также: URL: <http://archiv.orthodox.org.ua/old/library/penie/4.html> (дата обращения 16.11.2014). Подробнее о структуре икоса: *Людоговский. Ф.Б.* Церковнославянский акафист как современный гимнографический жанр: структура, адресация и функционирование // *Славяноведение*. 2004. № 2. С. 58–59.

2 См., напр.: *Древнегреческо-русский словарь* / Сост. И.Х. Дворецкий. Т. II. М.: Гос. изд. иностранных и национальных словарей, 1958.

Профессор А. А. Урсаилов

К ВОПРОСУ ОБ АВТОРЕ И МЕСТЕ СОЗДАНИЯ «СЛОВА О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Впервые в отечественной научной литературе изучены истоки почитания святителя Николая в средневековой Англии, которые анализируются в широком историческом и литературном контексте церковной жизни Западной Европы и Англии VI–XII веков. Выявляется значение политических и культурных контактов с Нормандией на протяжении XI века, оценивается роль нормандского завоевания Англии 1066 года, а также связей с монастырями Северной Франции в распространении церковных служб святителю Николаю и в составлении его житий в Англии на латинском и английском языках. Статья открывает собой планируемую серию переводов на русский язык житий святителя Николая, созданных в средневековой Англии.

Пожалуй, самое заманчивое в изучении «Слова о полку Игореве» — это поиск Автора (буду писать его, из уважения, с большой буквы) — безмянного гения древнерусской словесности. Более двухсот лет пытаются ученые, начиная с первых издателей «Слова», разгадать эту тайну.

Самым распространенным при этом является посыл: кто *может быть* Автором? И называют самые различные имена: от Оврула, способствовавшего побегу Игоря Святославича, «славного певца Митуса в Киеве», упомянутого в Галицко-Волынской летописи, до шурина Игоря — Владимира Ярославича Галицкого, его сестры — жены Игоря — Ярославны. Авторство приписывалось даже киевскому князю Святославу Всеволодичу,

его жене Марии Васильковне, и, наконец, самому князю Игорю Святославичу¹.

Более осторожно к проблеме авторства подошел академик Д.С. Лихачев. Он просто попытался охарактеризовать автора, не называя его имени: «Автор “Слова” мог быть приближенным Игоря Святославича: он ему сочувствует. Он мог быть и приближенным Святослава Киевского: он сочувствует и ему. Он мог быть черниговцем и киевлянином. Он мог быть дружинником: дружинными понятиями он пользуется постоянно. Он, несомненно, был книжно образованным человеком и по своему социальному положению вряд ли принадлежал к эксплуатируемому классу населения. Однако в своих политических воззрениях он не был ни “придворным”, ни дружинником, ни защитником местных интересов, ни идеологом князей, бояр или духовенства. <...> Автор “Слова” занимал свою, независимую от правящей верхушки феодального общества патриотическую позицию. Ему были чужды местные интересы феодальных верхов и близки интересы широких слоев русского трудового населения, повсюду стремившегося к единству Руси»².

Ни один из претендующих в кандидаты «авторов», предполагаемых или уже названных по имени, не соответствует столь всеохватывающей характеристике. Понятно, что и ее саму можно расценивать как своеобразный художественный образ древнерусского автора, созданный исследователем. Тем не менее несомненно, что перед тем, как рискнуть установить имя автора “Слова”, необходимо попытаться максимально охарактеризовать его на основании скрытых в самом произведении данных.

1 См. обзор точек зрения по этому вопросу: *Дмитриев Л.А.* Автор «Слова» // Энциклопедия “Слова о полку Игореве”. Т. 1. СПб., 1995. С. 24–36.

2 Слово о полку Игореве. Изд. 7-е. Вступит. ст., ред. текста, досл. и объяснит. пер. с древнерус., примеч. Д.С. Лихачева. М., 1978. С. 34–35.

Эта характеристика писателя, наряду с установленным временем и местом создания творения, и позволит максимально приблизиться к раскрытию тайны авторства.

О ВРЕМЕНИ НАПИСАНИЯ «СЛОВА»

Почему так упорно пытаются определить время написания «Слова»? Потому что время создания произведения позволяет правильно решить ряд проблем, из числа которых выделяю две: во-первых, определить причины, побудившие автора взяться за перо, тем самым, понять его *идею*; во-вторых, хронологическими рамками сразу же отсечь целый ряд «претендентов» в Авторы «Слова». И что же получается?

При датировке «Слова о полку Игореве» исследователи исходили из посыла (по умолчанию), что «внутреннее время», то есть «художественное время» произведения, совпадает с реальным временем, то есть «внешним», когда работал сам а Втор. «Слово о полку Игореве», таким образом, воспринимали, чуть ли не как репортаж, во всяком случае, как произведение, написанное «по горячим следам»: или после бегства князя Игоря из плена (1185); или после возвращения в 1188 г. Владимира Игоревича с женой (дочерью Кончака — Кончаковной) и ребенком на Русь. Правда, высказывалось мнение, что «Слово» могло быть написано и немногим позднее, но еще при жизни основных участников похода — Святославичей — Игоря и Всеволода, то есть до 1196 г., года смерти Всеволода, умершего раньше брата; или же после смерти в 1198 г. Ярослава Черниговского, к которому «Слово» относилось явно недоброжелательно и т. д.¹

¹ Более подробный обзор разных точек зрения см.: Ужанков А.Н. О «внутреннем» и «внешнем» времени произведения и датировке

Как мне представляется, выявить время работы автора над произведением помогают авторские экскурсы за пределы 1185 года — «внутреннего» времени произведения — в современное ему «внешнее» время. Попросту говоря, необходимо определить круг событий, отразившихся в «Слове», но произошедших уже после похода Игоря Святославича в 1185 г.

Верхняя временная граница осведомленности автора выявляется довольно легко, уже в самом начале «Слова»: «Почнем же, братие, повесть сию от стараго Владимира до *нынешняго Игоря*...»

Поскольку герой «Слова» Игорь Святославич умер после лунного затмения 22 декабря 1200 года, как о том сообщает Лаврентьевская летопись, то, стало быть, произведение написано до его кончины, ибо Игорь назван «нынешним» князем, то есть еще живым. А далее мы сталкиваемся с целым рядом художественных отражений событий, выходящих за рамки 1185 г.

Так, в диалоге Гзака и Кончака содержится явный намек на потерю половцами «сокольца и красной девицы», то есть на возвращение из плена Владимира Игоревича и Кончаковны в 1188 г.

Во «сне Святослава», как его тонко интерпретировала Н.С.Демкова, чувствуется знание автором о смерти Киевского князя 27 июля 1194 г. О том же говорят и авторские слова: «Того стараго Владимира нельзе бе пригвоздити къ горамъ Киевьскимъ: сего бо ныне сташа стязи Рюриковы, а друзии — Давидовы».

Рюрик Ростиславич стал киевским князем после смерти Святослава в июле 1194 г. и правил Русской землей со своим братом Давыдом по лето 1201 г. При жизни Святослава следовало бы говорить о другом дуумвирате — Рюрика и Святослава.

«Слова о полку Игореве» // *Ужанков А.Н.* Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII веков. М., 2009. С. 215–252.

Академик Б.А.Рыбаков, в свое время, обратил внимание, как на датирующий признак, на поход Всеволода Большое Гнездо в 1183 г. на Волгу во фразе: «Великий княже Всеволоде!.. Ты бо можеша Волгу веслы раскропити», но оставил без внимания ее продолжение, «а Дон шеломы выльяти». Поход Всеволода Суздальского на Дон состоялся в 1198 г.

Странной кажется фраза в конце «Слова»: «Игореви князю Бог путь кажет из земли Половецкой на землю Рускую, *к отню злату столу*». «Слово» заканчивается тем, что «Игорь едет по Боричеву къ Святей Богородици Пирогощей», но это — не «отчий престол».

По Ипатьевской летописи Игорь бежит в Путивль, где его ожидала жена, а затем в Новгород-Северский. Но и это — не отцов Черниговский престол. Его он займет только после смерти Ярослава Всеволодовича Черниговского в 1198 г.

И, наконец, Роман Галицкий, упоминаемый в «Слове» как покоритель половцев, не мог ходить на них ранее осени-зимы 1200 г., как показали последние исследования А.В. Майорова¹.

Таким образом, в «Слове о полку Игореви» отразились события, современные автору вплоть до 1199–1200 гг.

К этому следует добавить, что есть серьезные основания полагать, что автор использовал в своей работе тот Киевский летописный свод, который был составлен в Выдубицком монастыре игуменом Моисеем в 1199–1200 гг. Из него он заимствовал сведения о походе Владимира Мономаха на половцев в 1111 г.

Следовательно, можно сделать вывод, что «Слово» было написано не ранее зимы 1200 г. — после похода Романа Галицкого на половцев, и не позднее лета 1201 г. (напомню, что новолетие

¹ Майоров А.В. Русь, Византия и Западная Европа. СПб., 2011. С. 233–234.

начиналось 1 марта) — до изгнания Рюрика Ростиславича из Киева¹.

Это заключение позволяет сразу же отсеять ряд серьезных претендентов в Авторы «Слова», скончавшихся до этого времени: и епископа Туровского Кирилла, и, главное, брата жены Игоря Святославича — Владимира Ярославича Галицкого, умершего в 1199 г., и многих других.

Ответив на вопрос «*когда*», попытаемся дать характеристику автора «Слова», основываясь на самом произведении.

ХАРАКТЕРИСТИКА АВТОРА «СЛОВА»

Прежде всего, следует обратить внимание на христианское (православное) обращение Автора к своим слушателям или читателям: «Не лѣпо ли ны бяшетъ, *братие*, начяти старыми словесы трудныхъ повѣстий о пълку Игоревѣ».

Итальянский профессор Риккардо Пиккио полагает даже, что это обращение было маркированным, присущим монашеской среде: «Формально фразы из “Слова” звучат ближе к традиции, в соответствии с которой *братие* понимались как члены религиозных объединений. Это не значит, что повествователь “Слова” на самом деле стремился обращаться исключительно к сообществу монахов. Тем не менее это могло означать, что он использовал маркированную формулу в духе церковной традиции и таким образом выражал согласие с особым кодом. Потерян ли этот условный знак в “Задонщине”? Или он замещен чем-то иным, но функционально равноценным?... Как бы то ни было, есть

¹ Более подробно см.: Ужанков А.Н. О «внутреннем» и «внешнем» времени произведения и датировке «Слова о полку Игореве» // Ужанков А.Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII веков. М., 2009. С. 215–252.

достаточные основания полагать, что значение *братие* в “Слове” изменено компиляторами “Задонщины”»¹.

Мне так же кажется, что Автор, когда создавал свое непревзойденное творение, принадлежал к монашеской среде, и для него обращение к читателям или слушателям «*братие*», шесть раз встречаемое в «Слове», было естественным.

Правда, некоторые исследователи (Н.В. Шарлемань, И.И. Кобзев, В.А. Чивилихин, Л.Е. Махновец, В.В. Медведев и др.), особенно в советское, да и в постсоветское время, видели в Авторе князя, обращавшимся так к другим князьям, как, например, великий князь Святослав в своем «золотом слове»: «А чи диво ся, *братие*, стару помолодити?...». Но, во-первых, так дважды обращается и князь Игорь Святославич ко *всем* своим *воинам*. Поскольку княжескую власть на Руси воспринимали как Богом данную, а княжеское служение — это мирское служение Богу, тогда вполне логично такое обращение Игоря Святославича к своим дружинникам: он обращается к ним как братьям во Христе. Обращение «*братие*» — это обращение православного князя к православным воинам, а не призыв к своим единокровным братьям, как полагали некоторые ученые. Во-вторых, «в текстах XI–XII вв. не зафиксировано ни одного случая употребления слова “князь” в обращениях князей друг к другу»².

К тому же, совершенно очевидно, что Автор не мог быть по своему статусу князем. Использование им в качестве обращения к князьям слова «господине» свидетельствует об этом³.

1 Пиккио Риккардо. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык*. М., 2003. С. 481.

2 Дмитриев Л.А. Автор «Слова» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 1. СПб., 1995. С. 30.

3 Франчук В.Ю. К вопросу об авторе // Вопросы литературы. 1985. № 9; она же. Киевская летопись. Киев, 1986. С. 88–108; Дмитриев Л.А. Мог ли Владимир Ярославич Галицкий быть автором «Слова о полку Игореве»

Думается, для начала нужно вести разговор не о статусе Автора, кем он был, а о том багаже знаний, которыми он владел, и попытаться понять, а где, в каком месте он мог их получить в таком объеме?

Здесь важна любая деталь, любая авторская оговорка, как, например, авторская ремарка в тексте “Слова о полку Игореве”: «*Что ми шумить, что ми звенить* давеча рано предъ зорями? Игорь плькы заворочаетъ, жаль бо ему мила брата Всеволода». Создается впечатление, что автор вновь переживает те события, участником которых он был сам...

Следовательно, *Автор мог быть участником похода* Игоря Святославича на половцев в 1185 г.

ЧТО ЗНАЛ АВТОР «СЛОВА О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»?

Уже давно, с самого начала изучения «Слова», исследователи обратили внимание на широкий кругозор Автора, на его хорошее знание междукняжеских отношений, военного дела, исторических преданий, да и русской истории XI–XII веков.

По наблюдениям историка В.А. Кучкина, Автор знал ряд «исторических реминисценций» XI века, о которых не упоминают летописи, причем «хронологический диапазон этих припоминаний оказывается достаточно широким: с 1022 г. по 1097 г., то есть три четверти века»¹, при этом Автор, по мнению В.А. Кучкина «был хорошо знаком с летописными памятниками», прежде всего, конечно, с «Повестью временных лет».

// Русская литература. 1991. № 1. С. 88–103.

¹ Кучкин В.А. XI век в «Слове о полку Игореве» // Вестник Общества исследователей Древней Руси за 2000 г. М., 2002. С. 61. Далее представлено реферирование этой работы. Ссылки на ее страницы указаны в тексте статьи.

Предлагаю вслед за В.А. Кучкиным рассмотреть эти реминисценции.

1. В самом начале поэмы Автор сообщает, что Боян пел песню не только «храброму Мстиславу», но и «красному Романови Святъславличю». В летописных источниках эпитет «красный», то есть красивый, по отношению к Роману отсутствует. «Очевидно, автор “Слова о полку Игореве” знал о том, что Роман Святославич был красив, не из летописи» (С. 62), — делает первый вывод В.А.Кучкин.

2. «Автор “Слова” знал о Мстиславе Владимировиче гораздо больше, чем написано об этом князе в его произведении. Он знал не только о победе Мстислава над Редедюю, но и о княжении Мстислава в Тмуторокани, о вражде его с Ярославом. Источник этих знаний точно указан быть не может. Но им могла быть и летопись, поскольку те факты о Мстиславе, которые можно извлечь из “Слова”, есть и в известных к настоящему времени летописных сводах» (С. 63), — делает второй вывод В.А.Кучкин.

3. «В 1094 г. Мономах, узнав о военном походе Олега из Тмуторокани, должен был позаботиться об обороне Чернигова. Согласно «Слову» он это и делал, поскольку другое значение выражения «закладывать уши» — закрывать уши, проушины, проемы, балкой запирает ворота. Городские ворота запирались на ночь, а утром открывались. Мономах же, по «Слову», запирает ворота Чернигова уже с утра. Ни в какой летописи о мерах Мономаха по обороне Чернигова не говорится. Но в «Поучении» Мономаха сообщается, что при осаде города Олегом с половцами «бишася дружина моя с нимъ 8 днии о малу греблю и не владуче имъ въ острогъ». Следовательно, Чернигов был действительно укреплен. Отвлеченные, казалось бы, строки поэмы отразили реалию событий 1094 г., штрих, не

указанный памятниками летописания» (С. 64), — третье заключение В.А.Кучкина.

Существенно отметить, что эти известия можно было узнать только у Мономаховичей.

4. «Осмысляя судьбу Всеслава (Полоцкого. — А.У.), автор «Слова» хочет сказать, что основой, опорой превращения полоцкого князя в князя киевского стали те козни против него, что совершили Ярославичи 3 июля 1067 г. Не будь их, Всеслав не смог бы вокняжиться в Киеве». В.А.Кучкин обращает внимание на предложенную еще в 1948 г. Р. О. Якобсоном конъектуру «вазни с три кусы» (вместо «вознистрикусы»), «то есть Всеслав добился успеха в трех попытках. В чем заключался успех, “Слова” говорит далее: “отвори врата Новуграду”. Действительно, в 1067 г. Всеслав сумел на время захватить Новгород. Но при чем здесь число три? Исследователи указывали на еще одну попытку Всеслава занять Новгород в 1069 г. Всего получалось две, третьей не было. Следует, однако, напомнить, что в 1065 г. Всеслав напал на Псков, а Псков принадлежал Новгороду. Автор “Слова” знал о всех трех нападениях Всеслава на Новгород (как на территорию Новгорода, так и на сам город) и знал, что только одно нападение было успешным» (С. 65–66), — делает четвертый вывод В.А.Кучкин.

«Самое же примечательное заключается в приведенной в разделе о Всеславе фразе: “Всеславъ князь людемъ судяше, княземъ грады рядяше”. Выясняется, что Всеслав, стремясь удержать за собой Киев, вошел в соглашение со своими недавними врагами, Святославом и Всеволодом Ярославичами, отдав им Новгород и Владимир Волынский, которыми раньше распоряжался их старший брат Изяслав. И когда Изяслав с помощью поляков в 1069 г. вернул себе Киев, он уже не нашел поддержки у братьев. Через 4 года те вообще изгнали Изяслава

из Киева. Свидетельство "Слова" уникально, оно раскрывает причины той борьбы за власть, которая разгорелась на Руси в конце 60-х — начале 70-х гг. XI в.» (С. 66).

5. «Наконец, последнее конкретное известие "Слова о полку Игореве" о событиях XI столетия помещено в самом конце поэмы, где реке Донцу, помогшей Игорю бежать из половецкого плена, противопоставлена река Стугна: «Не тако ли, рече, рѣка Стугна: худу струю имѣя, пожръши чужи ручьи и стругы, рострена к усту, уношу князю Ростиславу затвори Днѣпръ темнѣ березѣ. Плачется мати Ростиславля по уноши князи Ростиславѣ». Речь идет о гибели 26 мая 1093 г. в Р. Стугне бежавшего от половцев брата (по отцу) Владимира Мономаха князя Ростислава. Летопись сообщает, что Стугна тогда наводнилась, что вместе с Ростиславом реку переплывал Владимир Мономах, но он не смог помочь брату, что тело Ростислава потом нашли, принесли в Киев и все плакали «уности его ради». «Слово» не сообщает причины, по которой Ростислав должен был переправляться через Стугну, ничего не говорит о Мономахе, в иных, образных словах дает понять, что река была наводнена. Но поэма указывает и на детали, которые отсутствуют в летописи: что переправа проходила близ впадения Стугны в Днепр, что именно Днепр «затвори» князя Ростислава, причем у «темного берега», что Ростислав был юношей. Как следует из летописи, спасавшиеся от половцев Владимир и Ростислав хотели переправиться через Стугну и уйти на левый берег Днепра. Сделать это лучше всего было близ устья Стугны. Но Стугна была полноводна, имела сильное течение («худу струю») и при впадении в Днепр должна была образовывать водовороты. В один из них, очевидно, и попал Ростислав. Потом тело князя течение Днепра прибило к крутому правому («темному») берегу реки. Все эти мелкие реалии и изложены в поэме. Реально было и определение

Ростислава как юноши. Он родился в 1070 г. В год смерти ему было 22–23 года. По В.И.Далю, юношей считался человек от 15 до 20 с небольшим лет. В летописи сказано, что Ростислав был оплакан «оуности его ради», однако из таких слов нельзя заключить, что погибший был именно юношей, а не отроком. Очевидно, все перечисленные детали автор поэмы почерпнул не из летописи, а из другого или других источников. А поскольку в «Слове» прямо названы песни Бояна, слагавшего славы старым князьям, их и надо считать этими источниками» (С. 67), — делает пятый вывод В.А.Кучкин.

Опять хочу обратить внимание, что и эти сведения можно было узнать только у Мономаховичей.

«Таким образом, — заключает В.А.Кучкин, — в “Слове о полку Игореве” при изложении далеких от его автора событий XI в. обнаруживаются разного рода детали, которые при внимательном анализе оказываются не вымышленными, придуманными, а вполне реальными. Историческая ценность таких реалий неодинакова. Красота Романа Святославича, юность Ростислава Всеволодовича, переправа его у устья Стугны добавляют штрихи к нашим представлениям о людях и событиях XI столетия, но штрихи эти весьма скромны. Иное дело свидетельства “Слова” о раздаче Всеславом Полоцким городов князьям и повелении Святополка Изяславича привезти тело погибшего под Черниговом отца в Киев и похоронить в Софийском соборе. Эти свидетельства вносят существенные коррективы в историю политических взаимоотношений русских князей XI в. Но и большие, и малые детали «Слова о полку Игореве», относящиеся к этому столетию, обнаруживающие свою уникальность и полную достоверность, ясно свидетельствуют о подлинности этого выдающегося произведения древнерусской и мировой литературы» (С. 67).

Возникает вопрос: а где и из каких источников Автор мог почерпнуть эти сведения, ведь они носят отнюдь не устный характер? К тому же, ряд из них явно происходят из киево-переславского рода Мономаховичей, сам же Автор пишет в «Слове» о враждебном им князе из черниговского рода Ольговичей (Святославичей).

Очевидно и то, что Автор пользовался летописной статьей, повествующей о походе Игоря Святославича на половцев, которая вошла в Киевский летописный свод, работу над которым завершил в 1200 г. игумен Киевского Выдубицкого монастыря Моисей. Где автор мог познакомиться с этой рукописью? Напрашивается вывод, что только в Выдубицком монастыре.

К этим наблюдениям о смысловых связях Мономаховичей и Ольговичей добавляю еще несколько важных для нас не только из XI, но и XII века, которые способствуют пониманию идеи произведения.

Уже в самом начале своего повествования автор выражает желание изложить «повесть сию отъ *старого Владимира до нынешняго Игоря*», уловив в их правлении некую смысловую параллель. Какую?

Автор затрагивает тему княжеских междоусобиц от начала вражды в 1078 г. двух княжеских ветвей — Ольговичей (князей черниговских, потомков Олега Святославича) и Мономаховичей (князей переславльско-ростовских и киевских, потомков Всеволода Ярославича) — и ее окончания в 1198 г., когда произошло примирение главы Мономаховичей — Рюрика Ростиславича Киевского и главы Ольговичей — Игоря Святославича, князя Черниговского. Любопытно отметить, что в Киевском летописном своде, составленном в Выдубицком монастыре в 1200 г., приводится как родословная Мономаховичей от Владимира до Рюрика Ростиславича, так

и характер взаимоотношений упомянутых двух княжеских родов в 90-е годы XII века.

Тема княжеских междоусобиц оказывается тесно взаимосвязанной с половецкой темой как в «Слова», так и в Выдубицком летописном своде.

Традиционно приводят «поганных» на Русскую землю князя из рода Святославичей: Олег *Святославич* (с Борисом Тмутараканским) против Всеволода Ярославича и одерживает над ним победу 25 августа 1078 г. Затем, в 1079 г., Роман *Святославич* из Тмутаракани и опять против Всеволода Ярославича. В третий раз — снова Олег *Святославич* в июле 1094 г. против сына Всеволода Ярославича — Владимира Мономаха, и отбирает у него Чернигов.

Характерно, что половцы выступают союзниками черниговских князей — Святославичей (в последствии — Ольговичей), а Всеволод Ярославич и Мономаховичи воюют постоянно против половцев, и часто — с Ольговичами.

Но так было не всегда. При жизни Святослава Ярославича, отца Олега, князя Черниговского, а затем и Киевского (с 1073 по 1076 гг.) двоюродные братья Олег и Владимир были очень дружны. Они ходили в совместный поход против Чехов (как союзники поляков). По возвращении из похода Владимир Всеволодович узнает о рождении своего первенца — Мстислава (Гарольда), крестным отцом которого становится Олег Святославич.

Однако после смерти Святослава Ярославича в Киев возвращается изгнанный им и Всеволодом старший Ярославич — Изяслав. Всеволод Ярославич перебирается из Переяслава южного в Чернигов. При этом он ограничивает свободу его истинного хозяина — Олега и отдает свою Переяславскую вотчину сыну Владимиру Мономаху.

Олег же оказывается без княжеского удела в Русской земле и в последующие годы силой пытается установить справедливость, становясь на защиту интересов всех Святославичей, оказавшись после гибели в 1078 г. Глеба Святославича старшим среди них. Так разгорается конфликт между двумя княжескими ветвями.

Владимир Всеволодович Мономах являл собой пример совершенно иного рода — благоверного князя — и *смирением* своим достигает Киевского престола.

После смерти отца в 1093 г. он уступает Киев Святополку Изяславичу, хотя, если бы захотел, мог бы отстоять его силой. В 1094 г. уступает Чернигов Олегу Святославичу, не желая кровопролития. Более того, прощает ему убийство в 1096 г. своего второго сына Изяслава под Муромом. Поселяется в маленьком Переяславле, а Любечский съезд 1097 г. закрепляет за ним эту вотчину.

По кончине князя Святополка Изяславича в 1113 г. по праву старшинства, заповеданного Ярославом Мудрым, в Киеве должен был сесть Олег Святославич, но на престоле оказывается... Владимир Мономах! Мало того, что Олег Святославич уступил Владимиру Киевское княжение, он еще и выступил ему на помощь против половцев, узнавших о смерти киевского князя, чтобы защитить столицу Руси. Незадолго до смерти Олег Святославич вместе с Владимиром Всеволодовичем организуют совместные торжества по перенесению 2 мая 1115 г. мощей святых Бориса и Глеба, как символ братней любви и примирения двух родов.

Какое имеет отношение к «Слову о полку Игореве» история взаимоотношений двух княжеских семей — Мономаховичей (Всеволодовичей) и Ольговичей (Святославичей)? Оказывается, самое непосредственное.

Во времена Игоря Святославича соправителями в Киеве были Ольгович Святослав Всеволодович (власть в Киеве)

и Мономахович Рюрик Ростиславич (власть в Киевской земле). Причем, именно Рюрик Ростиславич пригласил в соправители Святослава Всеволодовича.

Походу 1185 г. предшествовал февральско-мартовский поход объединенных русских войск 1183 г. под предводительством Ольговича Игоря Святославича против пришедших под Чернигов половцев. Игорь отказал Мономаховичу Владимиру Глебовичу, князю Переяславскому, в просьбе «ездити наперед полков». Тогда Владимир Глебович в отместку пустился разорять Игоревы земли. Ответ Игоря не заставил себя долго ждать. Незадолго до апрельского похода 1185 г. на половцев Игорь Святославич «берет на щит» город Глебов у Переяслава — княжестве Владимира Глебовича.

Налицо новый конфликт Мономаховичей и Ольговичей, в который втягиваются и половцы: во время плена Игоря Святославича его сват Кончак разоряет земли Мономаховичей под Переяславом.

Однако возникает еще одно ретроспективно-смысловое сопоставление Владимира Мономаха — «старого главу Мономаховичей» и Игоря Святославича — «нынешнего главу Ольговичей».

Вспомним о высказанной самим Игорем Святославичем цели похода в 1185 г.: «Хощу бо, — рече, — копие приломити конецъ поля Половецкаго, съ вами, русици, хощу главу свою приложити, а любо *испити шоломомъ Дону*».

Стало быть, цель Игоря — Дон.

Но здесь сразу же возникает ретроспективная историческая аналогия с Владимиром Мономахом: «Тогда Володимеръ и Мономахъ *пилъ золотом шоломомъ Донъ*, и приемшу землю ихъ (половцев — *А.У.*) всю и загнавшу оканьныя агаряны» во главе с половецким князем Отроком за «Железные врата».

После смерти Владимира Мономаха Сырчан посылает к Отроку гудца, чтобы тот убедил Отрока вернуться в Половецкую землю. Вдохнув запах степей — траву евшан — Отрок возвращается в родные места. Именно от него родился Кончак, сват Игоря, и, естественно, недруг Мономаховичей. Вот почему он мстит переяславскому князю Владимиру Глебовичу.

Но это не единственная и не основная ретроспективная параллель между Владимиром Мономахом и Игорем Святославичем. Есть куда более значимая по смыслу — поход к Дону весной 1111 г. ряда русских князей, предпринятый по инициативе Владимира Мономаха.

Так же как и в начале похода Игоря, ему предшествует небесное знамение: «В то же лето бы знаменье в Печерьскомъ монастыри февраля въ 11 день. Явися столпъ огнень от земля до небесе, а молнья осветиша всю землю. И на небеси погреме в часъ 1 нощи. Весь миръ виде...»¹.

А огненный столб — это явление ангела!

«Се бо анѣглъ вложи въ срѣдце Володимеру Манамаху поустити братью свою на иноплеменники Русьскіи князи. Се бо якоже рекохомъ видинье видиша в Печерьскомъ монастыри, еже стояше столпъ огнень на тряпезнице, таже преступив на црѣквь ... Ту бо бяше Володимеръ... И тогда се анѣглъ вложи Володимеру въ срѣдце нача понужати, якоже рекохомъ» (Слб. 268), — отмечает автор «Повести временных лет».

Чем, таким образом, отличаются между собой оба похода? Да тем, что Владимир Мономах выступает по воле Божией, а Игорь Святославич по своему желанию славы, то есть по гордыне своей!

¹ ПСРА. Т. 2. М., 1998. Слб. 260–261. Далее столбец указывается в тексте статьи.

Мысль о походе Владимиру Мономаху вложил Бог, а он привлек уже и других князей на Богоугодное дело — защиту рубежей Отечества. Поэтому идут русские князья благословясь, постом, с молитвой и пением тропарей, а потому «с Божию помощью молитвами святыя Богородица и святыхъ ангель възвратишася Русьстии князи въ свояси съ славою великою къ своимъ людемъ. и ко всимъ странамъ рекуще къ Грекомъ. и Оугромъ. и Ляхомъ. и Чехомъ. дондеже и до Рима преиде на славу Богу всегда и ныня и присно во веки аминь...» (Слб. 273). Но, как замечает автор «Слова», «то было в те рати и в те походы, а такой рати не слышано!»

Если поход Мономаха был «на славу Богу», то Игорь Святославич преследует совершенно иные цели: «Помужаемъ сами: *предыдущую славу себе похитим, а нынешнюю сами поделим!*»

Игорь Святославич, движимый тщеславием и гордыней, отправляется в поход ради *своей* земной славы. И, как результат Божьего наказания за гордыню, — бесславие, плен: «Тут немцы и венециане, тут греки и моравы ... корят князя Игоря... Тут Игорь князь пересел с седла золотого да в седло невольничье». А для русского войска — гибель: «Тут разлучились братья на берегу быстрой Каялы; тут кровавого вина не достало; тут пир окончили храбрые русичи: сватов напоили, а сами полегли за землю Русскую... Уже, братья, невеселое время настало, уже трава силу русскую прикрыла».

Совершенно очевидно, что праведному походу под предводительством Владимира Мономаха на защиту Русской земли автор «Слова» противопоставляет несправедливый поход (славы ради) Игоря Святославича.

По гордыне своей захотели молодые князья похитить «переднюю славу» русских князей, двумя годами ранее разбивших половцев, и «испити шеломомъ Дону», как когда-то Владимир Мономах.

Предваряя рассказ об этом походе, один из составителей Ипатьевской летописи заметил под 1184 г.: «Всемилюстивый Господь Богъ гордымъ противиться и светы (планы, замыслы. — А.У.) ихъ разруши (разрушает. — А.У.)».

Итак, *причиной похода была гордыня, а наказание Божие за нее — плен!* Господь предупреждал Игоря затмением солнца, но князь, по гордыне своей, пренебрег и знамением...

В конце «Слова о полку Игореве» Автор сообщает, что «Игорь ѣдетъ по Боричеву къ святѣй Богородици Пирогощей». Церковь Пресвятой Богородицы Пирогощей, то есть Путеводительницы на Подоле в Киеве — семейный храм князей Мономаховичей. К ним, по всей видимости, и *поехал с примирением* князь Игорь Святославич, чтобы прекратить вековую междусемейную вражду. Кстати, летописи сообщают о возвращении Игоря Святославича в Путивль, где его ожидала жена. А где и от кого Автор мог узнать эту важную информацию?

Опять на ум приходит Выдубицкий монастырь Мономаховичей.

Свято-Михайловский Выдубицкий монастырь был основан в 70-е годы XI в. Всеволодом Ярославичем, женатым на византийской принцессе Анне — матери Владимира Мономаха. Очевидно, что с ней на Русь приехали и монахи-греки. Возможно, именно для них и был создан Всеволодом Ярославичем этот монастырь.

Во время своей поездки в Орду к Батюю в 1246 г. за ярлыком на княжение Даниил Галицкий¹, наполовину грек, так же останавливался в Выдубицком монастыре. Последний факт свидетельствует о связях Галицкой Руси и Выдубицкого монастыря. Во всяком случае, мы вполне можем предположить,

¹ Ужанков А.Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII веков. М., 2009. С. 326–338.

что названный митрополит Кирилл, сопровождавший Даниила Галицкого в той его поездке в Орду, мог познакомиться с какой-то повестью о Владимире Мономахе, половецких князьях и траве евшан именно в его ктиторском Выдубицком монастыре и поместил выдержку из этой повести в первую часть «Летописца Даниила Галицкого» («Жизнеописания Даниила Галицкого»), в написании которого принимал непосредственное участие¹.

Тогда же он мог познакомиться и со «Словом о полку Игореве», литературная манера которого отразилась в первой редакции «Летописца Даниила Галицкого»².

В свою очередь, связь галицко-волынских князей с Выдубицким монастырем позволяет предположить, что и сведения о походе Романа Мстиславича на половцев в 1200 г., о котором мы говорили при датировке «Слова», Автор мог узнать непосредственно от галичан.

С полным основанием можно утверждать, что в XII веке в Выдубицком монастыре сложилась целая литературная школа.

В начале XII века, около 1115–1117 гг., в нем было составлено анонимное «Сказание о Борисе и Глебе»³. Сюда, после вокняжения в 1113 г. в Киеве, переносит летописание из Киево-Печерского монастыря Владимир Мономах, и до 1118 г. игуменом монастыря Сильвестром была составлена новая редакция «Повести временных лет»⁴. В нее было помещено и «Поучение» Владимира Мономаха. Здесь же ведется на протяжении XII века киевское летописание и завершается

1 Там же. С. 287–356.

2 Там же. С. 401–419.

3 Там же. С. 132–153.

4 Там же. С. 152–153.

игуменом Моисеем в 1199–1200 гг. В этот выдубицкий летописный свод войдет и повесть о походе в 1185 г. Игоря Святославича на половцев (эта киевская летопись в свою очередь войдет в состав Ипатьевского летописного свода). Здесь игумен Моисей напишет и произнесет 24 сентября 1199 г. «Слово» на “обновление” (освящение) церкви архистратига Михаила, которое тоже войдет в составленный им Выдубицкий летописный свод.

Автор «Слова» использовал в своем труде скрытые цитаты из Книги пророка Иеремии на греческом языке¹. Логично предположить, что с греческой рукописью Книги пророка Иеремии он мог познакомиться именно в Выдубицком монастыре. На церковнославянский язык Книга пророка Иеремии еще не была переведена, известны были только паремийные чтения, но их следы в «Слове» не обнаружены.

Подведем общий итог сказанному. Для этого кратко перечислим все обнаруженные нами свидетельства, содержащие информацию об Авторе и возможном месте его работы над «Словом».

¹ Ужанков А.Н. В свете затмения. (Христианская основа «Слова о полку Игореве») // Образ Спасителя в мировой культуре. М.: ГАСК, 2000. С. 32–49; *Он же*: «Слово о полку Игореве». (К интерпретации авторской идеи произведения). Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 2000 г. М.: Изд. ПСТБИ, 2000. С. 442–449; *Он же*: Книга пророка Иеремии и «Слово о полку Игореве»: эпифаническая связь реальностей в их духовном воплощении // Духовный потенциал русской классической литературы. Сборник научных трудов. М.: Русский мир, 2007. С. 182–202; *Он же*: Поход 1185 г. Игоря Святославича на половцев в контексте Священного Писания и древнерусского предания // Древняя Русь. 2009. № 2. С. 64–71 и др.

Автор обращается к читателям (слушателям) «*братие*», что является характерным и традиционным для монашеской среды.

Автор знал о событиях XI века не понаслышке, а пользовался историческими источниками (скорее всего, недошедшими до нас летописями), из которых черпал детали и сведения, не имеющиеся в известных нам летописях. Это можно было сделать только в хорошей библиотеке, скорее всего монастырской.

Большая часть этих сведений происходит из княжеской семейной среды Мономаховичей. Поскольку сами князья часто переезжали из одного города в другой, то, логично предположить, что семейный архив хранился в родовом монастыре — Выдубицком, или Красном дворе — княжеской резиденции Мономаховичей, построенной его отцом Всеволодом Ярославичем на холме чуть выше Выдубицкого монастыря. В 90-е годы XII века там проживал правнук Владимира Мономаха Рюрик Ростиславич, который упоминается в «Слове», и о котором много повествует игумен Моисей в составленном им летописном своде.

Автор акцентирует внимание на княжеских междоусобицах и вражде двух княжеских ветвей — киево-переяславской и черниговской, противопоставляя «старого Владимира» Мономаха и Игоря Святославича. Для Автора оба князя дороги. О вражде Мономаховичей и Ольговичей пишет и игумен Моисей в составленном им летописном своде.

В конце «Слова о полку Игоре» Автор сообщает о поездке Игоря в Киев, в церковь Пресвятой Богородицы Пирогощей на Подоле — семейный храм князей Мономаховичей. Узнать об этом частном эпизоде он мог, скорее всего, от Мономаховичей.

Автор пользовался летописной статьей о походе Игоря Святославича на половцев, вошедшей в Киевский (Выдубицкий)

летописный свод, работу над которым завершил в 1199–1200 гг. игумен Киевского Выдубицкого монастыря Моисей.

Именно в Выдубицком монастыре автор первой редакции «Летописца Даниила Галицкого» митрополит Кирилл мог познакомиться как с использованной им в своем труде повестью о Владимире Мономахе и траве евшан, так и со «Словом», литературная манера которого отразилась в «Летописце».

Имелась тесная связь галицко-волинских князей с Выдубицким монастырем, от которых Автор мог узнать о походе Романа Мстиславича на половцев в 1200 г.

Автор «Слова» был знаком с Книгой пророка Иеремии на греческом языке и использовал в своем труде скрытые цитаты из нее. Познакомиться с книгой на греческом языке мог именно в Выдубицком монастыре, где монахами были греки.

Автор был участником похода 1185 г. на половцев, и вспоминает об этом в «Слове».

Автор был монахом, а поэтому стоял над княжескими отношениями, осмысляя их через призму грядущего Страшного суда, приводя в «Слове» оценку происходящему.

Автор в своей оценке событий занимал независимую от князей позицию и равно относился к двум княжеским родам — Мономаховичей и Ольговичей.

Каждый по себе факт содержит, кажется, небольшую информацию и подсказку, но собранные воедино, они серьезно дополняют друг друга и слагаются в цельную неповторимую цепь доказательств, приводящую к выводам, что «Слово о полку Игореве» было написано в Свято-Михайловом Выдубицком монастыре. Чтобы опровергнуть эти выводы, нужно, во-первых, опровергнуть каждый факт в отдельности; во-вторых, их взаимную связь; а, в-третьих, подвергнуть научному анализу всю систему доказательств.

А в заключение — несколько обобщающих слов об Авторе «Слова о полку Игоре»». Он был человеком очень образованным; знал греческий язык и работал с рукописями исторического характера в монастырской библиотеке и княжеской резиденции Мономаховичей, расположенной рядом с монастырем; был когда-то хорошим воином и охотником, участвовал в походе 1185 г. Игоря Святославича на половцев; а во время написания «Слова» пребывал в монашестве в Свято-Михайловом Выдубицком монастыре. Там он узнал и подробности из жизни Мономаха и рода Мономаховичей, о которых говорилось выше. Можно предположить, что он был одним из тех немногочисленных русских воинов, которым удалось выжить, и в благодарность Богу за свое спасение, он постригся в монастырь. И теперь, служа Богу словом, описал воспринятые духовными очами поход, пленение и освобождение расквашенного православного князя Игоря Святославича в назидание потомкам...

Можно ли попытаться назвать его по имени? Пожалуй, можно — это игумен Свято-Михайловского Выдубицкого монастыря Моисей. Однако это уже тема другой статьи.

Профессор А.И. Мусинов

ЗАМЕТКИ К ИСТОРИИ ОТКРЫТИЯ «СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ» В КОНЦЕ XVIII ВЕКА

В статье рассматривается несостоятельность имеющихся на сегодняшний день трех «историй» приобретения рукописи со «Словом о полку Игоре» графом А.И. Мусиным-Пушкиным в конце XVIII в. и поддерживается идея доверия словам графа о приобретении им рукописи у бывшего игумена Спасо-Ярославского монастыря архимандрита Иоила (Быковского) из его личного собрания.

Рукопись со «Словом о полку Игоре» «объявилась» в коллекции ценителя и собирателя русских древностей графа А.И. Мусина-Пушкина в конце 80-х годов XVIII в. Таинственность её приобретения, а затем исчезновение в Московском пожаре 1812 года, породили сомнения о подлинности древнерусской поэмы. До конца они не развеяны и в наши дни. И хотя за последние 50–60 лет накопилось достаточное количество материалов, проведены целенаправленные исследования и написаны монографии, мы, тем не менее, не можем ни восстановить подробности приобретения графом А.И. Мусиным-Пушкиным рукописи со «Словом», ни написать историю открытия и первого издания «Слова».

В этой небольшой статье дан обзор исследований, касающихся истории открытия «Слова о полку Игоре», сделаны предварительные обобщения, обозначены имеющиеся проблемы и намечены пути их решения.

Несмотря на имеющуюся монографию Л.А.Дмитриева «История первого издания “Слова о полку Игореве”» (М. — Л., 1960) сама история первого издания «Слова» до сих пор так и не написана. Эту книгу Л.А.Дмитриева можно скорее было бы назвать «Материалы к истории первого издания “Слова о полку Игореве”», так как она содержит именно материалы к истории: описание экземпляров первого издания «Слова», разбор разновидностей этих экземпляров (названный «Историей печатания первого издания “Слова о полку Игореве”»), фотокопию первого издания «Слова» 1800 г., описание бумаг Екатерины II с материалами по «Слову», описание бумаг А.Ф.Малиновского и их фотокопии, выписки из «Слова» и «Истории государства Российского» Н.М.Карамзина, тексты и анализ первых переводов «Слова» XVIII в., — но нет в ней самой истории первого издания, начиная с истории приобретения графом А.И. Мусиным-Пушкиным рукописи «Слова», точнее, рукописи конволюта Спасо-Ярославского хронографа, в котором и находится текст «Слова».

Этот недостаток своей работы, видимо, чувствовал и сам Л.А.Дмитриев, опубликовавший два года спустя специальную статью «История открытия рукописи “Слова о полку Игореве”»¹. Но и в ней, из-за недостатка материала, было поставлено больше вопросов, нежели дано на них ответов, а имеющиеся выводы в основе своей были гипотетичны.

Спустя еще два года Л.А.Дмитриев, в статье «Проблемы исследования “Слова о полку Игореве”»²,

1 *Дмитриев Л.А.* История открытия рукописи «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» — памятник XII века. М. — Л., 1962. С. 406–429.

2 *Дмитриев Л.А.* Проблемы исследования «Слова о полку Игореве» //

подводя некоторые итоги изучения истории первого издания памятника и ставя новые задачи, писал: «Следует подробнее, чем это делалось до сих пор, остановиться на рассмотрении всей деятельности А.И.Мусина-Пушкина. Следовало бы более пристально рассмотреть вопрос о возможности участия в подготовке к изданию «Слова» И.Н. Болтина. Необходимо тщательно изучить архивы всех лиц, близких к А.И. Мусину-Пушкину, каким-либо образом связанных с его собирательской деятельностью и с историей подготовки к печати «Слова о полку Игореве». Поиски в этом направлении могут дать очень ценные и интересные материалы по истории открытия рукописи «Слова», расширить наше представление о первоначальной работе над «Словом», о характере отношения к «Слову» в конце XVII — начале XIX вв.»¹.

Однако последующее десятилетие, если не считать двух небольших статей, косвенно затрагивающих эту тему², не принесло ничего нового в её разработку, и спустя двенадцать лет Л.А.Дмитриеву пришлось повторить те же проблемы в статье «175-летие первого издания “Слова”»: «Следует продолжить и архивные разыскания, — и здесь могут быть обнаружены новые материалы, как по истории приобретения А.И.Мусиным-Пушкиным рукописи “Слова”,

ТОДРА. Т. 20. М. — Л., 1962. С. 120–138.

1 *Дмитриев Л.А.* Проблемы исследования «Слова о полку Игореве». С. 136.

2 *Соловьев А.В.* Ростовские хронографы и Хронограф Спасо-Ярославского монастыря // *Летописи и хроники.* М., 1974. С. 354–359; *Филитовский Г.Ю.* Дневник Арсения Верещагина // *К истории рукописи «Слова о полку Игореве»* // *Вестник МГУ. Филология.* 1973. № 1. С. 63–68.

так и по истории первого издания и первых переводов памятника»¹.

Первоначально показалось, что 1976 год станет переломным в разработке обозначенной темы, поскольку вышла интересная монография Г.Н.Моисеевой «Спасо-Ярославский хронограф и “Слово о полку Игореве”...»², в которой более аргументировано и скрупулезно, чем в монографии Л.А.Дмитриева, с привлечением нового материала были рассмотрены как история приобретения А.И.Мусиным-Пушкиным конволюта рукописи Спасо-Ярославского хронографа, в котором находился и текст «Слова», так и использование этого хронографа в середине XVIII в. Василием Крашенинниковым. Впервые столь тщательно были исследованы взаимоотношения А.И. Мусина-Пушкина с архимандритом Спасо-Ярославского монастыря Иоилем (Быковским) и сделан вывод о его непричастности к приобретению рукописи «Слова» А.И. Мусиным-Пушкиным, а также рассмотрена и опровергнута выдвинутая скептиками гипотеза об архимандрите Иоиле (Быковском) как возможном авторе «Слова».

Монография Г.Н. Моисеевой была переиздана в 1984 г. с добавлением новых материалов. Казалось, наконец-то найдены и опубликованы неопровержимые данные, которые помогают воссоздать достоверную историю приобретения графом А.И. Мусиным-Пушкиным рукописи со «Словом о полку Игореве», но с самим расследованием Г.Н.Моисеевой и с полученными ею выводами не всегда можно было согласиться.

1 *Дмитриев Л.А.* 175-летие первого издания «Слова о полку Игореве». Некоторые итоги и задачи изучения «Слова» // ТОДРА. Т. 31. М. — Л., 1976. С. 12.

2 *Моисеева Г.Н.* Спасо-Ярославский хронограф «Слово полку Игореве»: К истории сборника А.И. Мусина-Пушкина со «Словом». Л., 1976.

Вслед за работой Г.Н.Моисеевой появился целый ряд статей, затрагивающих в той или иной степени рассматриваемую нами тему.

О.В.Творогов ещё раз коснулся вопроса о датировке сборника со «Словом»¹. Изучению «Слова» в конце XVIII — начале XIX веков были посвящены исследования А.С. Мыльникова, Ф.Я.Приимы², и снова Г.Н.Моисеевой³. Более подробно мы остановимся на них ниже.

В начале 1980-х годов изучением архивов круга людей, связанных с А.И.Мусиным-Пушкиным, занялся В.П.Козлов. Ему удалось найти целый ряд свидетельств, которые способствуют восстановлению истории подготовки к печати «Слова», а также расширить круг лиц, изучавших «Слово» до его первой публикации⁴. Прежде всего, это касается находки цитаты из «Слова» в «Опыте повествования о России» И.П.Елагина, сделанной в 1787–1788 гг.⁵ Это, пока, наиболее раннее из известных нам цитирование «Слова» в XVIII веке.

1 Творогов О.В. К вопросу о датировке Мусин-Пушкинского сборника со «Словом о полку Игореве» // ТОДРА. Т. 31. Л., 1976. С. 137–164.

2 Прийма Ф.Я. «Слово о полку Игореве» в русском историко-литературном процессе первой трети XIX века. Л., 1980.

3 Моисеева Г.Н. О времени ознакомления И.П. Елагина с рукописью «Слова о полку Игореве» // Вопросы истории. 1986. № 1. С. 170–173.

4 Козлов В.П. Новые материалы о рукописях, присланных в конце XVIII в. в Синод // Археографический ежегодник за 1979 г. М., 1981. С. 86–101; *Он же*: Об одном хронографе из собрания А.И. Мусина-Пушкина // Летописи и хроники. 1984. М., 1984. С. 113–120; *Он же*: Малоизвестная рукопись И.Н.Болтина — источник первых комментариев «Слова о полку Игореве» // Русская речь. 1986. №2. С. 91–99; *Он же*: Доказательство «Словом» И.П.Елагина // Альманах библиофила. М., 1986. Вып.21. С. 85–87.

5 Козлов В.П. «Слово о полку Игореве» в «Опыте повествования о России» И.П.Елагина // Вопросы истории. 1984. № 8. С. 23–31.

Обобщением частных исследований В.П.Козлова стала его монография «Кружок А.И. Мусина-Пушкина и “Слово о полку Игореве”» (М., 1988). Она в значительной степени пролила свет на проблему, но не решала её полностью, поскольку рассматривала более узкий вопрос.

Все перечисленные выше исследования в значительной степени дополняли друг друга, и создавалось впечатление, что проблема с историей приобретения А.И.Мусиным-Пушкиным Хронографа со «Словом о полку Игореве» наконец-то решена. Она даже вошла в некоторые учебники и научно-популярную литературу.

Однако в начале 90-х годов Е.В. Синицына опубликовала небольшую заметку, в которой сообщила об обнаружении в собрании Ярославского музея того самого «тайнственно исчезнувшего» Хронографа под № 285, который, по мнению Г.Н. Моисеевой, содержал «Слово о полку Игореве» и был передан А.И.Мусину-Пушкину, а по официальной версии — «уничтожен за ветхостью и согнитием»¹.

Тактщательно выстроенная замногие годы стараниями многих исследователей гипотеза о приобретении А.И.Мусиным-Пушкиным рукописи со «Словом о полку Игореве» рухнула². Правда, не так давно с новой статьей на эту тему выступил А.Г. Бобров³. Получается, что поиск нужно начинать с самого начала?!

Рассмотрим, однако, что мы имеем.

1 *Синицына Е.В.* К истории открытия рукописи со «Словом о полку Игореве» // Русская литература. 1992. № 1. С. 85–87.

2 *Творогов О.В.* История открытия «Слова» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 2. С. 318–320; *Он же:* Мусин-Пушкинский сборник // Там же. Т. 3. С. 287–291.

3 *Бобров А.Г.* Происхождение и судьба Мусин-Пушкинского сборника со «Словом о полку Игореве» // ТОДРА. Т.LXII. СПб., 2014.С. 528–553.

ТАИНСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ ПРИБРЕТЕНИЯ РУКОПИСНОГО СБОРНИКА СО «СЛОВОМ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ» ГРАФом А.И. МУСИНЫМ- ПУШКИНЫМ

Сведения о том, где, когда и при каких обстоятельствах была обнаружена рукопись «Слова о полку Игореве», представляют, несомненно, большую значимость для воссоздания судьбы «Слова» в истории русской литературы. Но поскольку у этого неординарного произведения была и неординарная судьба, вызвавшая немало споров в науке, подлинная история открытия рукописи «Слова» принципиально важна и при решении вопроса о подлинности «Слова о полку Игореве».

Впервые о существовании замечательной «древнерусской поэмы» любители русской словесности узнали из примечания к 16-й песне поэмы М. Хераскова «Владимир Возрожденный»: «Недавно, — писал М. Херасков в 1797 г., — отыскана рукопись под названием: “Песнь о полку Игореве”, неизвестным писателем сочиненная. Кажется, за многие до нас веки в ней упоминается Боян — российский песнотворец»¹.

Вскоре о находке «древнерусской поэмы» сообщил и Н.М. Карамзин в октябрьском номере издаваемого в Гамбурге журнала французских эмигрантов «Le Spectateur du Nord» за 1797 год: «Два года тому назад в наших архивах был обнаружен отрывок из поэмы под названием “Песнь воинам Игоря”, которую можно сравнить с лучшими

¹ Цит. по: Курилов А.С. «Слово о полку Игореве» и русская филология на рубеже XVIII–XIX вв. // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. М., 1988. С. 286.

оссиановскими поэмами, и которая написана в XII столетии неизвестным сочинителем»¹.

Немногим позднее, в 1801 году, в «Пантеоне российской словесности» в пояснении к портрету Бояна Н.М. Карамзин внес небольшое уточнение: «За несколько лет перед сим в *одном монастырском архиве* (выделено мной. — А.У.) нашлось древнее русское сочинение, достойное Оссиана и называемое «Песнью воинам Игоря»².

Интересно отметить, что во всех трех сообщениях не указан ни первооткрыватель «Слова», ни владелец рукописи. Оба известия Н.М.Карамзина очень похожи, правда, во втором речь идет уже о каком-то *монастырском архиве*, а в первом — указывается приблизительное время «открытия» «Слова» — 1795–1796 гг.

Может показаться довольно странной эта недосказанность вокруг ошеломляющего открытия. Но ее можно отнести на счет краткости заметок, ведь они не были специально посвящены этому открытию, а носили чисто информационный характер. Казалось, дождутся читатели публикации этого древнерусского творения и получат ответы на все вопросы.

Действительно, при первом издании «Слова» в виде отдельной книги в конце 1800 года, в предисловии и в примечании к нему уже был указан владелец рукописи — граф А.И.Мусин-Пушкин, и приведены минимальные сведения о конволютном сборнике³, куда входили тексты «Слова» и еще семи произведений⁴, в том

1 Цит. по: *Моисеева Г.Н.* Спасо-Ярославский хронограф и «Слово о полку Игореве». Л., 1976. С. 15.

2 См.: *Прийма Ф.Я.* К истории открытия «Слова о полку Игореве» // ТОДРА. М. — Л., 1956. Т. 12. С. 52–53.

3 *Конволютный сборник* — сборник, состоящий из нескольких самостоятельных сочинений, объединенных под одним переплетом.

4 По мнению исследователей, в этот конволют входили: «Книга, глаголемая гранограф...» (Хронограф), «Временник, еже нарицается

числе и Хронографа¹, которому суждено будет стать путеводной нитью в распутывании сложной судьбы рукописи и самого сборника, и «Слова о полку Игореве», но ничего не было сказано о его открытии.

«Слово о полку Игореве» сразу же поразило читателей своей неординарностью, системой художественных и исторических образов, искусным стилем. «Молчавшая» до сих пор древнерусская словесность вдруг заговорила высокохудожественным словом. Это было столь неожиданно (поскольку практически не знали других письменных творений Древней Руси, ибо они не были еще открыты), что стали говорить о талантливой подделке под старину. Скучность информации об открытии этого древнерусского сочинения только усиливала слухи.

После пропажи рукописного собрания А.И.Мусина-Пушкина (в числе которого был и сборник с единственным списком «Слова») во время пожара Москвы, оккупированной французами в 1812 г., таинственная история рукописи «Слова» стала одним из важнейших аргументов скептиков, до сих пор пытающихся доказать, что «Слово» — подделка XVIII века. Нет рукописи — нет доказательств!

летописание русских князей и земля Рускыя», «Сказание о Индии богатой» («Сказание об Индийском царстве»), «Повесть об Акире Премудром» («Синагрип царь Адоров и Наливския страны»), «Слово о полку Игореве», «Девгениево деяние» См.: Мусин-Пушкинский сборник // Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: <http://feb-web.ru/feb/slovinc/es/>

¹ *Хронограф* — памятник древней письменности, в отличие от летописей, излагающих древнерусские события в строгой хронологической последовательности по «летам» (годам), повествует о ходе мировой истории или истории отдельной страны по правлениям царей или императоров. По мнению исследователей в рукописи был представлен Хронограф так называемой Распространенной редакции 1617 года.

Стремясь рассеять сомнения о подлинности «Слова», молодой тогда ученый К.Ф.Калайдович задал в 1813 году несколько вопросов владельцу утраченной рукописи графу А.И.Мусину-Пушкину, в том числе, где была найдена рукопись и что она собой представляла?

Граф уточнил, и где был им найден сборник со «Словом», и при каких обстоятельствах приобретен: «До обращения Спасо-Ярославского монастыря в Архиепископский дом, управляя оным архимандрит Иоиль, муж с просвещением и любитель словесности; по уничтожении штата, остался он в том монастыре на обещании до смерти своей. В последние годы находился он в недостатке, а по тому случаю *комиссионер мой купил у него все русские книги, в числе коих в одной под № 323, под названием Хронограф, в конце найдено «Слово о полку Игореве»*¹.

Обращает на себя внимание, что информация А.И.Мусина-Пушкина о приобретении рукописи из *личного* собрания архимандрита Спасо-Ярославского монастыря несколько расходится с ранее высказанной Н.М.Карамзиным информацией о пребывании «древнерусской поэмы» непосредственно в самом монастырском архиве. Казалось бы,

¹ *Калайдович К.Ф.* Библиографические сведения о жизни, ученых трудах и собрании российских древностей гр. А.И. Мусина-Пушкина // Записки и труды Общества истории и древностей российских, учрежденного при имп. Московском университете. М., 1824. Ч. 2. С.35–36. Комментируя это известие, Д.С.Лихачев заметил: «Очевидно, что покупка «Слова» состоялась не ранее 1788 года... после упразднения Спасо-Преображенского монастыря, а упразднение его состоялось в 1788 г.». Однако, здесь Д.С.Лихачевым допущена ошибка: указом Екатерины II монастырь был упразднен в мае 1787 г., и с этого года архимандрит монастыря Иоиль (Быковский) был переведен на пожизненную пенсию и жил в монастыре до своей кончины в августе 1798 г. (См.: *Моисеева Г.Н.* Спасо-Ярославский хронограф и «Слово о полку Игореве». С. 15).

это несущественное расхождение в фактах: частную подборку книг архимандрита, живущего в монастыре, легко можно было спутать с монастырским архивом. Однако Н.М.Карамзин был историком, ему не подобало делать подобные ошибки. К тому же, он дважды говорит об архиве. С обер-прокурором Святейшего Синода графом А.И.Мусиным-Пушкиным историк был настолько хорошо знаком, что брал из его частного собрания необходимые ему для работы над «Историей государства Российского» рукописи. Так что подобные разночтения настораживают. Кто-то из них был неточен в своих словах. Но ведь Н.М.Карамзин мог получить информацию только от самого владельца рукописи, с которым находился в хороших отношениях, и у графа, видимо, не было причин вводить в заблуждение историка. Изучавшие этот вопрос историки приняли сторону своего коллеги, и не вняли словам обер-прокурора. Этот выбор и определил направление всех будущих исследований.

Однако имеется еще одна информация по этой теме, полученная, по всей видимости, от того же А.И.Мусина-Пушкина, которая уже совсем не согласуется с предыдущей. На экземпляре первого издания «Слова о полку Игореве», принадлежавшем митрополиту Евгению (Болховитинову), сделана его рукою надпись: «Он (Мусин-Пушкин. — А.У.) купил ее (то есть рукопись «Слова». — А.У.) в числе многих старых книг и бумаг у Ивана Глазунова, все за 500 р., а Глазунов после какого-то старичка за 200 р.»¹.

Какой смысл был *обер-прокурору* Святейшего Синода А.И. Мусину-Пушкину вводить в заблуждение *митрополита* Евгения, церковного историка, тонкого знатока

¹ Маслов С.И. Киевские экземпляры «Слова о полку Игореве» в издании А.И. Мусина-Пушкина // ТОДРА. М. — Л., 1954. Т. X. С. 252.

русской истории и древностей? Правда, митрополит Евгений мог положиться на чей-то рассказ, но откуда он мог взяться?

Такие разноречивые сведения наводили ученых на мысль, что владельцу рукописи было зачем-то нужно скрывать истинную историю приобретения того рукописного сборника, в который входило и «Слово». В этом, якобы, убеждает и сокрытие им истории незаконного приобретения списка Лаврентьевской летописи из Новгородского Софийского собора¹.

Не случайно, один из крупнейших исследователей XIX в. «Слова о полку Игореве» Е.В.Барсов высказал еще в 1889 г. свои сомнения по поводу достоверности указанных А.И.Мусиным-Пушкиным сведений о рукописи «Слова»².

Однако есть ли у нас основания не доверять словам А.И.Мусина-Пушкина о приобретении им рукописи конволюта со «Словом» и Спасо-Ярославским хронографом из *частного собрания* архимандрита Иоиля (Быковского)? Думается, что нет, да и с какой стати? Граф А.И.Мусин-Пушкин приобрел эту рукопись еще до того, как стал обер-прокурором Священного синода, то есть не злоупотребил своим служебным положением, в чем его пытались обвинить некоторые исследователи. Еще был жив Н.Н. Бантыш-Каменский, который длительное время подготавливал рукопись к печати и хорошо знал архимандрита Иоиля (Быковского), и который мог бы опровергнуть признания А.И.Мусина-Пушкина, если бы в них были неточности, способные очернить честное имя архимандрита Спасо-Ярославского

1 *Моисеева Г.Н.* Спасо-Ярославский хронограф «Слово полку Игореве»: К истории сборника А.И. Мусина-Пушкина со «Словом». Л., 1976. С. 19–20.

2 *Барсов Е.В.* «Слово о полку Игореве» как художественный памятник Киевской дружинной Руси: В 3-х т. Т. 1. М., 1887. С. 61–62.

монастыря. Но как же тогда быть с разночтениями в имеющихся свидетельствах?

По сути дела, их нет! Граф говорит К.Ф.Калайдовичу, что рукопись у архимандрита Иоиля (Быковского) приобрел для него его коммивояжер, а в записи митрополита Евгения (Болховитинова) сообщается, что А.И.Мусин-Пушкин купил ее в числе многих старых книг и бумаг у известного торговца стариной Ивана Глазунова, который, в свою очередь, приобрел ее у какого-то старичка.

А что, если Иван Глазунов и есть тот самый коммивояжер А.И.Мусина-Пушкина, а упомянутый «старичок» — это архимандрит Иоиль (Быковский)? Тогда все очень просто сходится, и в этих двух свидетельствах нет никаких разночтений, более того, они дополняют друг друга. Кстати, хочу заметить, что Хронограф мог быть пронумерован под № 323 как раз в собрании книг архимандрита Иоиля (Быковского).

Может возникнуть закономерный вопрос: почему находящийся на покое архимандрит Иоиль (Быковский) так дешево продал книги и рукопись со «Словом» Ивану Глазунову? Думается потому, что знал, для кого тот их приобретает. Архимандрит уже был в летах и просто хотел сохранить эти рукописи для потомков, зная их историческую цену. Кто знает, что с ними случилось бы, если бы они остались в уже *закрытом* монастыре? Графа же А.И.Мусина-Пушкина в особой щедрости не заподозришь. Он мог бы и отказаться от большой цены, если бы ее запросил коммивояжер, и тогда книги могли бы пропасть. Расчет архимандрита был верным, поэтому книги и оказались в коллекции графа А.И.Мусина-Пушкина, который по достоинству оценил «Слово о полку Игореве» и даже издал его.

В 1960 г. Л.А.Дмитриев разыскал в Ярославском Государственном архиве «Дело о высылке 3 Хронографов

и 1 Степенной книги Мусину-Пушкину и опись их из Ярославского архиерейского дома 1793 года ноября 20-го»¹. В «Реестре», приложенном к этому «Делу», подробно описано содержание трех Хронографов и Степенной книги, но в нем не названы ни «Слово о полку Игоре»е», ни другие входившие в состав мусин-пушкинского сборника произведения. Находка Л.А.Дмитриева не внесла ясности в историю рукописи «Слова», но дала весьма важную информацию, что граф А.И.Мусин-Пушкин *получал* в 90-е годы XVIII в. *казенные рукописи* из Ярославского архиерейского дома.

Д.С.Лихачев и Л.А.Дмитриев приложили немало сил в 50–60-е годы XX века, чтобы воспроизвести историю находки и первого издания «Слова о полку Игоре»е»². Однако до конца им этого сделать так и не удалось.

За последние три десятилетия XX века стали известны не только новые документы, связанные с судьбой сборника со «Словом», но и цитаты из древнерусского творения в трудах русских историков XVIII века. Тем не менее и ныне не представляется возможным установить достоверно, когда точно и у кого приобрел А.И.Мусин-Пушкин свой знаменитый сборник со «Словом». Самая значимая попытка в отыскании

1 *Дмитриев Л.А.* История открытия рукописи «Слова о полку Игоре»е» // «Слово о полку Игоре»е» — памятник XII века. М. — Л., 1962. С. 406–429.

2 *Лихачев Д.С.* История подготовки текста «Слова о полку Игоре»е» к печати в конце XVIII в. //ТОДРЛ. М. — Л., 1957. Т. 13. С. 66–89; (Перепечатано с некоторыми добавлениями в книге: *Лихачев Д.С.* «Слова о полку Игоре»е» и культура его времени. Л., 1978. С. 237–277); *Дмитриев Л.А.* История первого издания «Слова о полку Игоре»е». Материалы и исследования. М. — Л., 1960; *Его же:* История открытия рукописи «Слова о полку Игоре»е» // «Слова о полку Игоре»е» — памятник XII века. М. — Л., 1962.

новых документов и восстановлении истории приобретения «Слова» принадлежит, как уже говорилось, Г.Н.Моисеевой.

Сопоставив выше приведенные сведения, исследовательница решила начать поиск следов того Хронографа, о котором А.И.Мусин-Пушкин сообщал и в первом издании «Слова о полку Игореве», и в письме 1813 г. К.Ф.Калайдовичу. Хронографу, якобы полученному из *личного собрания* архимандрита Спасо-Ярославского монастыря Иоиля (Быковского). С этой целью она обратилась к изучению сохранившихся описей имущества и книг *самого* Спасо-Ярославского монастыря, стремясь выяснить, были ли подобные хронографы в *библиотеке* Спасо-Ярославского монастыря, сколько их было, и в какое время. То есть исследовательница предприняла поиски Хронографа не в частном собрании архимандрита Иоиля, о котором ничего не известно, а в библиотеке самого монастыря, тем самым уже априори предположив, что рукопись оттуда. Усложнив задачу, она предприняла попытку найти следы использования «искомого» Хронографа, и в особенности «Слова о полку Игореве», в литературной традиции Ярославля XVIII века.

Эти поиски увенчались определенным успехом.

С 1956 года в Государственном архиве Ярославской области хранится рукописное сочинение В.Д.Крашенинникова «Описание земноводного круга»¹.

В числе источников своего труда автор назвал «Большой рукописный Атлас или Козмография», «Большой рукописный Гранограф Спасова Ярославского монастыря», «Гранограф полудестевой рукописный древняго Толгского монастыря».

¹ Моисеева Г.Н. Спасо-Ярославский хронограф «Слово полку Игореве»: К истории сборника А.И. Мусина-Пушкина со «Словом». Л., 1976. С. 23. Далее ссылки на страницы этой работы указываются в тексте книги.

Внимание исследовательницы привлекло упоминание о Хронографе Спасо-Ярославского монастыря, и она попыталась выяснить, когда В.Крашенинников пользовался этим Хронографом? И тот ли это Хронограф, который получил впоследствии граф А.И.Мусин-Пушкин из Спасо-Ярославского монастыря?

Наблюдения над текстом «Описания земноводного круга» и водяные знаки на его бумаге позволили Г.Н.Моисеевой придти к выводу, что работа над главой «О Российском государстве», в которой использована информация из разыскиваемого нами Хронографа, велась В.Крашенинниковым в конце 40-х — начале 50-х годов XVIII века (С. 32–33).

Важно отметить, что рукопись переписана на бумаге Ярославской фабрики Затрапезновых, датируемой также концом 40-х — началом 50-х годов XVIII века. (С. 33).

«Следовательно, — замечает Г.Н.Моисеева, — он (В.Крашенинников. — *А.У.*) обращался к «Большому рукописному Гранографу Спасова-Ярославского монастыря» за два десятилетия до приезда в Ярославль Иоиля Быковского, назначенного в 1776 г. архимандритом Спасо-Ярославского монастыря, и более чем за три десятилетия до того, как Хронограф оказался в библиотеке А.И.Мусина-Пушкина» (С. 33). То есть Г.Н.Моисеева изначально намерилась опровергнуть слова А.И.Мусина-Пушкина о приобретении им рукописи *из частного собрания*.

Возник закономерный вопрос: а тот ли это Хронограф, который впоследствии заполучит в свою коллекцию А.И.Мусин-Пушкин?¹

1 Сразу же отвечу, что не тот. Но Г.Н.Моисеева тогда об этом еще не знала. Хронограф, которым пользовался В.Крашенинников, находился в монастыре еще до прибытия в оный архимандрита Иоиля (Быковского), и по новой описи 1811 г. снова окажется в монастыре. То есть он куда

По мнению Г.Н.Моисеевой, ответ на него дает анализ шести сохранившихся описей Спасо-Ярославского монастыря, отысканных исследовательницей в различных архивах Москвы и Ярославля: 1-я опись 1701 г.; 2-я опись 1709 г.; 3-я опись 1735 г.; 4-я опись 1776 г.; 5-я опись 1787 г.; 6-я опись 1788 г. (С. 36).

Сопоставив описи, Г.Н.Моисеева пришла к выводам, что с 1701 по 1787 гг., то есть с того времени, когда в конце 40-х — начале 50-х годов XVIII века составлял свое «Описание земноводного круга» В.Крашенинников, и до того времени, когда появилась у А.И.Мусина-Пушкина «Книга, глаголемая Гранограф», в Спасо-Ярославском монастыре был единственный «Гранограф», который *исчез из монастырской ризницы* как раз между 1787 и 1788 годами. (С. 67–98).

Вот тут-то и завязывается интрига. Если доказать, что это и есть тот самый Хронограф, который позднее приобрел А.И. Мусин-Пушкин, тогда выявится вся неблагоприятность его поступка.

Проведя анализ развернутого заглавия Хронографа, входившего в состав «мусин-пушкинского сборника», ряд ученых выдвинули предположение, что изучаемый сборник представлял собой конволют, и что Хронограф был редакции 1617 г. (С. 37–38)¹.

«В работе, посвященной этому вопросу, — отмечает Г.Н. Моисеева, — О.В.Творогов установил, что Хронограф, находившийся в одном сборнике со «Словом» представлял

не исчезал. См. об этом ниже.

¹ Барсов Е.Б. "Слово о полку Игореве" как художественный памятник Киевской дружинной Руси: В 3-х т. Т. 1. М., 1887. С. 65; Сперанский М.Н. История древнерусской литературы. М., 1921. С. 353; Орлов А.С. Слово о полку Игореве. 2-е изд. М. — Л., 1946. С. 51–52; Зимин А.А. Приписка к Псковскому Апостолу 1307 года и «Слово о полку Игореве» // Русская литература». 1966. № 2. С. 68.

собой Распространенную редакцию Хронографа 1617 г., образовавшуюся в результате дополнения текста Основной редакции Хронографа 1617 г. по списку Хронографа 1599 или 1601 г.» (С. 37–38)¹.

Г.Н.Моисеевой были сопоставлены как выписки, сделанные В. Крашенинниковым из рукописи Спасо-Ярославского хронографа, так и весь текст главы «О Российском государстве» из его «Описания...», с сохранившимися хронографами именно этой редакции. Результаты ее наблюдений подтвердили выводы О.В.Творогова.

В таком случае, если В.Крашенинников работал с Хронографом, находившемся в одном сборнике со «Словом о полку Игореве», то знаком ли был с самим древнерусским шедевром? Только косвенные данные, как отмечает Г.Н.Моисеева, могут свидетельствовать о таком знакомстве. Прямых же ссылок на «Слово» в сочинении В.Крашенинникова нет (С. 56–60)².

Еще одним свидетельством существования Спасо-Ярославского хронографа в середине XVIII века, служат два отрывка «Девгениева деяния», входившего, как известно, в конволют вместе со «Словом», переписанные в 1744 г. ярославским посадским Семеном Малковым. Этот ярославский список «Девгениева деяния», как свидетельствуют исследования Н.С.Тихонравова, М.Н.Сперанского и В.Д.Кузьминой, восходят к интересующему Г.Н. Моисееву сборнику со «Словом о полку Игореве»³.

1 *Творогов О.В.* К вопросу о датировке мусин-пушкинского сборника со «Словом о полку Игореве». // ТОДРЛ. М. — Л., 1976. Т. 32. С. 137–164.

2 И это очень важное обстоятельство, позволяющее предполагать, что, во-первых, описываемый Г.Н. Моисеевой Хронограф и Хронограф А.И Мусина-Пушкина суть разные рукописи. А, во-вторых, что рукописи Хронографа со «Словом о полку Игореве» в Спасо-Ярославском монастыре тогда еще не было.

3 *Кузьмина В.Д.* Девгениево деяние: (Деяние прежних времен храбрых

Проследим теперь занимательную историю с утаением (!) Хронографа по описям Спасо-Ярославского монастыря, как ее представляет Г.Н.Моисеева.

Самое раннее упоминание Хронографа содержится в описи Спасо-Ярославского монастыря от 25 мая 1701 года¹: «Книга Хронограф письменная в дествь»² (С. 70).

Следующая опись Спасо-Ярославского монастыря — 1709 г. — содержит на л.83 следующую запись: «Книга Гранограф письменная в дествь в перекление» (надо полагать, «в переплете») (С. 74). Аналогичная запись находится в описи 1735 г., к ней рукой бывшего в то время архимандрита монастыря Кариона Голубовского приписано ниже: «По свидетельству явилась оная книга» (С. 74), то есть книга была представлена для свидетельства ее наличия.

В 1776 г. архимандритом Спасо-Ярославского монастыря был назначен Иоиль (Быковский), переведенный в Ярославль из Чернигова. И в том же году была составлена новая опись, в которой впервые «книги печатные и письменные» были пронумерованы. Интересующий нас «Хронограф в дествь» находится под № 67 (С. 75).

Следующая опись появилась во исполнение указа Екатерины II от 3 июля 1787 г. о преобразовании Спасо-Ярославского

человек.) М., 1962. С. 42–45.

1 До нас дошла и более ранняя опись 1691 года, но в том месте, где должно быть описание печатных и рукописных книг, она оборвана. См.: *Соловьев А.В.* Ростовские хронографы и Хронограф Спасо-Ярославского монастыря // *Летописи и хроники.* М., 1974. С. 70.

2 Эта запись от 1701 г. противоречит предположению В.В.Калугина, что до 1709 г. в Спасо-Ярославском монастыре не мог находиться Хронограф со «Словом о полку Игореве». См.: *Калугин В.В.* Об одном источнике «Келейного летописца Дмитрия Ростовского» // *Археографический ежегодник за 1982 г.* М., 1983. С. 124–132.

монастыря в архиерейский дом. По ней архимандрит Иоиль (Быковский) сдавал архиепископу Ростовскому и Ярославскому Арсению (Верещагину) казенное имущество монастыря, в числе которого были и книги, хранившиеся в ризнице Спасо-Преображенского собора.

В этой описи сохранились важные пометы: на листе 59 против № 247 «Часослов писаной на паргамине» на поле справа имеется почти полностью *стертая* небольшая, по-видимому, в одно слово, *запись*. Аналогичная ей имеется на том же месте против № 272: «Псалтырь на паргамине». Еще две *стертые записи* различимы на л. 60 против № 279 «Аввы Дорофея» и против № 285 — «Хронограф в дествь», то есть, и против интересующего Г.Н. Моисееву Хронографа.

Что же это за записи? Вот если бы их восстановить, может быть, именно одно это слово и прояснило бы ситуацию с Хронографом?

За прочтение его взялся Д.П.Эрастов. В результате оптико-фотографического исследования ему удалось прочесть стертую запись: она читается как «Отданъ»! Во всех четырех случаях! Стало быть, все четыре пергаменные рукописи были кому-то отданы. Кем и кому?

Любопытно в этой связи отметить, что *приписка* «Отданъ» на полях против четырех рукописей *сделана не рукою архимандрита Иоиля (Быковского) и отсутствовала* во время передачи им казенного монастырского имущества во второй половине 1787 года. То есть, сделал ее кто-то уже после передачи архимандритом Иоилем монастырского имущества.

На основании нового указа Екатерины II, отправленного в мае 1788 г. в упраздненный Спасо-Ярославский монастырь, в том же году была составлена новая подробная опись казенного имущества для представления ее в Синод.

По мнению Г.Н.Моисеевой, «новая опись 1788 г. основывалась на «приправочной ведомости» — описи 1787 г., на которой уже были отмечены словом «Отданъ» четыре отсутствующие рукописи» (С. 80). Но небольшой крестик слева, видимо, означал их наличие «в принципе».

Важно отметить, что против упомянутых выше четырех рукописных книг, в том числе и «Хронографа в десть», в описи 1788 г. появилась новая запись: «За ветхостью и согниванием уничтожен» (С. 82)¹, хотя нигде ранее ветхость этих книг не отмечалась.

Обнаружившая и впервые опубликовавшая опись 1788 г. Е.М.Караваева заметила и карандашную пометку NB рядом с номером Хронографа и приписку: «Р. S. Иподиакон Соколов». Исследовательница предположила, что иподиакон Соколов интересовался Хронографом, зная, что «Слово о полку Игореве» входило в состав этого же сборника².

Спустя время, изучавший эту же опись А.В.Соловьев, высказал другое предположение, что четыре рукописи, отмеченные в описи 1788 г. как уничтоженные, были *присвоены* архимандритом Иоилем (Быковским), а позднее, «когда Мусин-Пушкин приехал в Ярославль, Иоиль продал ему за хорошую цену четыре рукописи, будто бы уничтоженные»³.

1 На это раньше Г.Н.Моисеевой обратила внимание Е.М. Караваева: *Караваева Е.М.* Хронограф Спасо-Ярославского монастыря в описи 1788 года // ТОДРА. Т. 16. М. — Л., 1960. С. 82–83.

2 *Караваева Е.М.* Хронограф Спасо-Ярославского монастыря в описи 1788 года. С. 82–83.

3 *Соловьев А.В.* Ростовские Хронографы и Хронограф Спасо-Ярославского монастыря // Летописи и хроники. Сборник статей. 1973 г. М., 2974. С. 358–359. Так мог подумать только глубоко мирской человек, который не понимает психологии старого монаха, для которого дни этой жизни

Однако, ни Е.М.Каравасва, ни А.В.Соловьев не знали о существовании описи 1787 г., по которой архимандрит Иоиль сдал все казенное монастырское имущество, включая книги. Об этом архимандриту было выдано 17 февраля 1791 г. «Свидетельство», в котором четко указано, что «начету никакого на нем... а равно и ко взысканию с него ничего не открылось» (С. 85–87). Поэтому сразу же необходимо отвергнуть как несостоятельные предположения этих двух ученых и реабилитировать честное имя последнего настоятеля Спасо-Ярославского монастыря Иоиля (Быковского)¹.

уже сочтены, и он готовится предстать пред Высшим Судией...

¹ «С определенной долей уверенности можно утверждать лишь то, — отмечает другая исследовательница Е.В.Синицына, — что последний настоятель Спасской обители, Иоиль Быковский, не был причастен к исчезновению казенного «Хронографа в десть». Это вытекает из того факта, что в 1791 г., когда были подписаны документы о совместном хранении имущества, упраздненного пять лет назад РАД (Ростовского архиерейского дома. — *А.У.*) и Спасского монастыря, Иоиль Быковский получил официальное «Свидетельство... в том, что находившийся в ево ведении Спасо-Ярославский монастырь со всем движимом имении и зданием онаго, также ризница и прочее все, значущея по описям, от него... приняты... и начету никакого на нем, архимандрите, а равно и ко взысканию с него ничего не открылось». Позднее, в 1796 г., еще при жизни Иоиля, было произведено освидетельствование имущества ЯАД (Ярославского архиерейского дома. — *А.У.*). В «Репорте», представленном затем архиепископу Арсению Верещагину, эконому и казначей объявили, что «все хранится по описям в целости... и никакого казенным вещам, также церковной утвари и ризничным вещам же утраты и хищения не было». См.: *Синицына Е.В.* Исторические судьбы Хронографов из Ростовского архиерейского дома и Спасо-Ярославского монастыря в свете поисков рукописи со «Словом о полку Игорева». С. 6.

<http://www1.rostmuseum.ru/publication/srm/016/sinitsina01.html> (дата обращения: 10.12.2015).

Если четыре рукописи по описи значились первоначально как отданные, то «такая приписка — по мнению Г.Н.Моисеевой, — позволяет предполагать, что отдавшие эти рукописи надеялись их получить обратно. В ином случае приписка носила бы другой характер — или вообще, если кто-то хотел утаить эти рукописи, они не были бы включены в опись, которая проверялась «поштучно», о чем можно судить по крестикам с левой стороны против каждого названия. Когда же стало ясно, что лицо, взявшее из Спасо-Ярославского монастыря эти четыре рукописи, не возвратит их, тогда приписки «Отданъ» были с большой тщательностью выскоблены в описи (1787 года. — А.У.)» (С. 83). А в описи 1788 г. на ее месте появилась запись: «Оный Хронограф за ветхостию и согниванием уничтожен». То есть исследовательница допускала, что уничтожение названных рукописей было фиктивным.

Поскольку опись эта обращена «к докладу его пресвященства», Г.Н.Моисеева задает вопрос о том, кто же в 1788 г. имел право санкционировать акт об уничтожении четырех монастырских рукописей? (С. 84).

«Его преосвященством был в то время архиепископ ярославский и ростовский Арсений Верещагин, облеченный в этот высокий сан Екатериной II в 1787 г. После упразднения Спасо-Ярославского монастыря и превращения его в архиерейский дом — местожительство архиепископа, Арсений Верещагин представлял в Ярославской губернии высшую церковную власть, и только он мог санкционировать акт о пропаже или об уничтожении ризничных вещей» (С. 84).

Бывший в 1776–1787 годах архимандритом Спасо-Ярославского монастыря Иоиль (Быковский) был уволен на пенсию, однако остался там проживать и, по мнению Г.Н.Моисеевой, «со времени упразднения монастыря

и превращения его в архиерейский дом то есть, с 1787 г. был отстранен от всех должностей и дел» (С. 85).

Однако с этим утверждением Г.Н.Моисеевой нельзя согласиться, поскольку опись 1788 г. подписана именно архимандритом Иоилем, то есть он узаконил своею подписью списание четырех рукописей.

Дальнейший ход рассуждений исследовательницы прост. Согласно дневникам архиепископа Арсения (Верещагина), он был дружен с семейством ярославских помещиков, владельцев громадного имения Иломна — Иваном Яковлевичем и его сыном Алексеем Ивановичем Мусиными-Пушкиными.

Среди записей архиепископа Арсения (Верещагина) есть и такие, в которых он зафиксировал передачу в 1789–1797 гг. А.И.Мусину-Пушкину, уже занимавшему пост обер-прокурора Синода, некоторых книг, правда, не интересующих нас (С. 90).

По мнению Г.Н.Моисеевой, именно архиепископом Арсением (Верещагиным) и «было узаконено исчезновение из ризницы Спасо-Преображенского собора четырех рукописей, в числе которых был «Хронограф в десть». С согласия «его преосвященства» — самого архиепископа Арсения (Верещагина) — в описи было отмечено, что они «за ветхостию и согниванием уничтожены» (С. 95).

«Следовательно, — заключает исследовательница, — только всевластный архиепископ Арсений Верещагин, ставленник императрицы Екатерины II, смог передать Хронограф А.И.Мусину-Пушкину, с которым он находился в многолетних деловых и дружеских отношениях» (С. 95).

Произошло это, по ее мнению, как и сообщал в своем письме к К.Ф.Калайдовичу сам А.И.Мусин-Пушкин, в 1787–1788 гг., после упразднения Спасо-Ярославского монастыря. Исследование же шести монастырских описей позволяло Г.Н.Моисеевой сделать вывод, что до

1787–1788 гг. Хронограф со «Словом» находился в ризнице Спасо-Ярославского собора (С. 98).

Все расследование Г.Н.Моисеевой касалось выяснения судьбы Хронографа под № 285. Он числился по описям в монастырском хранилище *еще до прибытия* в Спасо-Ярославский монастырь архимандрита Иоиля (Быковского), но исчез около 1788 г. Само собой напрашивался вывод, что это и есть тот самый Хронограф, который затем объявится у А.И. Мусина-Пушкина. Правда, у графа он будет указан под другим номером (№ 323, сообщенном в письме К.Ф.Калайдовичу), но это уже казалось несущественной деталью.

Эта гипотеза рассеялась как дым, когда Е.В. Синицыной в начале 90-х годов в собрании Ярославского музея был найден тот самый потерявшийся Хронограф под № 285, а в более поздней описи нашлись и другие «уничтоженные» или «отданные» рукописи, со временем вновь оказавшиеся в Ярославле: «Так, в описи имущества ЯАД (Ярославского архиерейского дома. — А.У.) 1811 г. под номером 1229 был вновь обозначен «Часослов, писан на паргамене» (в 2о). Эта рукопись сохранилась и имеет на полях первого листа номера, соответствующие тем, под которыми она значилась в описях 1787 и 1788 гг. «Объявилась» и «Псалтырь на паргамене» (в 4о), в описи 1811 г. она не записана, но в следующем библиотечном каталоге ЯАД 1819 г. она появилась. На начальных листах этого кодекса имеется традиционная запись рубежа XVII–XVIII в. о принадлежности ее Спасо-Ярославскому монастырю и инвентарные номера, под которыми «Псалтырь на баргамине» фигурировала в описях 1787 и 1788 гг. Что касается третьей рукописи, Поучений аввы Дорофея, то она так и не появилась в архиерейской библиотеке. Последняя рукопись из числа

«уничтоженных», — знаменитый «Хронограф в десь», — также был возвращен в книгохранительницу ЯАД. Он был вписан между номерами 1214 и 1215 в опись архиерейского имущества 1811 г. Эта рукопись счастливо сохранилась до настоящих дней в собрании Ярославского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника и на л. 1 имеет номера, которые совпадают с теми, под которыми проходил в описях 1787 и 1788 гг. Спасо-Ярославский Хронограф»¹ — констатирует Е.В.Синицына. Теперь он хранится под номером 15443. Никакого «Слово о полку Игореве» в нем, к сожалению, нет.

Почти детективная история с обретением графом А.И.Мусиным-Пушкиным рукописи Хронографа со «Словом о полку Игореве» оказалась не более чем занимательная научная фантазия...

Но что важно здесь отметить по результатам проведенных исследований: все хронографы, которые были в библиотеке Спасо-Ярославского монастыря, как свидетельствуют описи, сохранились. Тогда какие есть основания не доверять словам А.И.Мусина-Пушкина, что он приобрел рукопись со «Словом» из частного собрания архимандрита Иоиля (Быковского)?

Помимо рассмотренной «ярославской» версии происхождения рукописи Хронографа № 285 существует и другая, так называемая «ростовская». У ее истоков стоит гипотеза Е.В. Барсова, согласно которой сборник со «Словом» мог поступить к А.И.Мусину-Пушкину от архимандрита Иоиля

1 Синицына Е.В. Исторические судьбы Хронографов из Ростовского архиерейского дома и Спасо-Ярославского монастыря в свете поисков рукописи со «Словом о полку Игореве». С. 5–6.

<http://www1.rostmuseum.ru/publication/srm/016/sinitsina01.html> (дата обращения: 10.12.2015)

(Быковского), к которому, в свою очередь, он попал из библиотеки Ростовского архиерейского дома¹. В 1786–1788 гг. в связи с его упразднением библиотека (или часть ее) была переведена в Ярославль. В ней оказался и рукописный сборник под № 323 со «Словом», о котором упомянул А.И. Мусин-Пушкин в письме к К.Ф. Калайдовичу.

По мнению В.П. Козлова², к гипотезе Е.В. Барсова примыкают разыскания Е.В. Синицыной, изучившей описи Ростовского архиерейского дома за 1691, 1743, 1765 и 1790 гг. Описи 1743 и 1765 гг. среди рукописных книг в «десть» называют «Гранографов шесть». Опись 1790 г. по-прежнему, отмечает наличие шести хронографов, однако на ее полях имеется приписка: «1800 года одного еще не явилось, на лицо — два», а далее по подчищенному: «Три отданы по приказанию покойного преосвященного синодальному обер-прокурору его превосходительству Мусину-Пушкину, а одного не явилось».

А.И. Мусин-Пушкин получил три хронографа и Степенную книгу в 1792 г. Но поскольку из библиотеки Ростовского архиерейского дома исчезли рукописи, то Е.В. Синицына допускала, что один из хронографов мог так же «исчезнуть», а точнее — оказаться в коллекции А.И. Мусина-Пушкина. Однако в последних по времени работах исследовательница более осторожно относится к такому предположению³.

1 Барсов Е.Б. "Слово о полку Игореве» как художественный памятник Киевской дружинной Руси: В 3-х т. М., 1887. Т. II. С. 59–62.

2 Козлов В.П. Кружок А.И. Мусина-Пушкина и «Слово о полку Игореве». М., 1988. С. 140.

3 Синицына Е.В. Исторические судьбы Хронографов из Ростовского архиерейского дома и Спасо-Ярославского монастыря в свете поисков рукописи со «Словом о полку Игореве»:

<http://www1.rostmuseum.ru/publication/srm/016/sinitsina01.html> (дата

«Ростовская» версия происхождения “Слова о полку Игореве” основана на том факте, что одна из переданных А.И. Мусину-Пушкину рукописей РАД (Ростовского архиерейского дома. — *А.У.*) представляла собой Хронограф редакции 1617 г. Напомним, что сборник со “Словом” открывался именно этим произведением. Однако вряд ли стоит связывать находку древнерусской поэмы XII в. с хранилищем РАД. Дело в том, что ростовские исторические рукописи неоднократно были предметом самого “наипрележнейшего рассмотрения со стороны духовных людей”, однако “Слово о полку Игореве” обнаружено в них не было”, — отмечает Е.В.Синицына. “Добавим, что, если сопоставить время поступления поэмы к А.И. Мусину-Пушкину, а это событие произошло, по мнению В.А. Кучкина, после лета 1789 до июля 1791 г., а по наблюдениям В.П. Козлова в 1788–1790 гг., с датой отправки ростовских рукописей — не ранее декабря 1792 г., — то станет очевидной несостоятельность так называемой ростовской версии происхождения “Слова о полку Игореве”»¹ — подводит итог своим исследованиям Е.В.Синицына.

Очевидно, что эта версия уступает «ярославской», поскольку в ней слишком много допущений и предположений: гораздо менее имеется оснований исчезнувший Хронограф принимать за

обращения: 10.12.2015).

1 Синицына Е.В. Исторические судьбы Хронографов из Ростовского архиерейского дома и Спасо-Ярославского монастыря в свете поисков рукописи со «Словом о полку Игореве». С. 3.

<http://www1.rostmuseum.ru/publication/srm/016/sinitsina01.html> (дата обращения: 10.12.2015)

«...Ни в «Реестре» 1791 г., ни в заметках Антония Знаменского указаний на то, что Хронограф редакции 1617 г. из библиотеки РАД содержит помимо своего основного текста еще какие-либо литературные произведения, нет». С. 4.

Хронограф со «Словом», да и нигде не указано, что эта рукопись находилась в архиерейской библиотеке под № 323.

К тому же, сама исследовательница, хотя и рассматривает эту гипотезу, но придерживается версии о поступлении сборника со «Словом» в коллекцию графа А.И.Мусина-Пушкина из Спасо-Ярославского монастыря, точнее, от его архимандрита Иоиля (Быковского): «Итак, если учесть судьбу исторических рукописей из РАД, а также принять во внимание, что в «Спасо-Ярославском Хронографе», ЯГИАХМЗ–15443, «Слово о полку Игореве» не обнаружено, то можно утверждать, что *ни одна из версий о поступлении поэмы к А.И.Мусину-Пушкину из хранилищ РАД или Спасского монастыря не подтверждается источниками* (выделено мной. — А.У.). Таким образом, вслед за В.А. Кучкиным¹, можно констатировать, что правдоподобность свидетельства самого графа о приобретении им древней поэмы у бывшего спасского настоятеля Иоиля Быковского резко возрастает»².

Далее исследовательница делает весьма важное заключение: «...в результате настоящего исследования было установлено, что открытие рукописи со «Словом о полку Игореве» не было связано ни с хранилищем Ростовского архиерейского дома, ни с библиотекой Спасского монастыря. В этой связи по-новому убедительным становится свидетельство А.И. Мусина-Пушкина о покупке древней поэмы у последнего настоятеля упраздненной Спасской обители. Отсюда следует необходимость проведения дальнейших разысканий, причем не только в ярославских

1 Кучкин В.А. Ранние упоминания о Мусин-пушкинском списке «Слова о полку Игореве» // Альманах библиофила. Вып. 21. М., 1986. С. 68.

2 Синицына Е.В. Исторические судьбы Хронографов из Ростовского архиерейского дома и Спасо-Ярославского монастыря в свете поисков рукописи со «Словом о полку Игореве». С. 8.
<http://www1.rostmuseum.ru/publication/srm/016/sinitsina01.html> (дата обращения: 10.12.2015)

книгохранилищах и архивах, но и там, где в разные годы своей жизни служил архимандрит Иоиль и откуда мог происходить сборник со «Словом о полку Игореве» (уместно в этой связи напомнить, что Иоиль был переведен в Ярославль из Чернигова, а «Слово», возможно, является памятником черниговского происхождения)»¹.

Еще одну детективную версию можно построить на основе исследований В.П. Козлова² и А.Г. Боброва³. В.П. Козлов обнаружил, что граф А.И.Мусин-Пушкин не выполнил распоряжение императора Павла I от 1797 г., в котором предписывалось вернуть все рукописи, взятые в Синоде после указа Екатерины II от 1791 г., в те места, откуда они прибыли в Петербург. Было заведено даже специальное по такому случаю «Дело о возвращении присланных в Святейший Синод в 1791 году из епархий и монастырей летописцов в те места, откуда оные взяты». В его составе дошла до нас копия «Реестра взятым к его сиятельству графу Алексею Ивановичу Мусину-Пушкину, по бытности его обер-прокурором Святейшего Синода, относящимся к Российской истории книгам, которые от него не возвращены».

1 *Синицына Е.В.* Исторические судьбы Хронографов из Ростовского архиерейского дома и Спасо-Ярославского монастыря в свете поисков рукописи со «Словом о полку Игореве». С. 10.

<http://www1.rostmuseum.ru/publication/srm/016/sinitsina01.html> (дата обращения: 10.12.2015)

2 *Козлов В. П.* Новые материалы о рукописях, присланных в конце XVIII в. в Синод // Археографический ежегодник за 1979 год. М., 1981. С. 92, примеч. 43; *Козлов В.П.* Кружок А.И. Мусина-Пушкина и «Слово о полку Игореве». М., 1988 и др. См. выше.

3 *Бобров А.Г.* Происхождение и судьба Мусин-Пушкинского сборника со «Словом о полку Игореве» // ТОДРА. Т.LXII. СПб., 2014.С. 528–553.

«Очевидно, — замечает А.Г. Бобров, — что этот документ (далее — Реестр 1797 г.) представлял собой запрос о судьбе перечисленных в нем разыскиваемых 11 рукописей. Эти материалы числились по передаточным описям церковных собраний в Синод (через епархиальных архиереев), но не были обнаружены при сдаче дел А. И. Мусиным-Пушкиным новому обер-прокурору. Рукописные книги считались взятыми “к его сиятельству графу Алексею Ивановичу Мусину-Пушкину” и не возвращенными в соответствующие собрания. На выдвинутые претензии собиратель ответил в собственноручной приписке к документу: “Подлинный Реестр подписан рукою его сиятельства графа Мусина-Пушкина тако: “Летописи и выписки требованы по имянному Ея величества покойной Государыни императрицы указу, которые и внесены по Ея же повелению тогда же в Комнату, о чем известно всему Святейшему Синоду””. Граф, таким образом, отвечал своим обвинителям, что разыскиваемые книги были отданы им без документального оформления лично покойной императрице Екатерине II, сославшись для верности на всех членов Синода как свидетелей, однако ни в Комнате императрицы, ни вообще во дворце, ни где-либо еще большинство из них так и не было никогда обнаружено»¹.

Всего, по мнению В.П. Козлова, граф не вернул девять рукописей, среди которых в Реестре 1797 г. упоминается и «Хронограф в лист». Его состав и судьба заинтересовали А.Г. Боброва, который предположил, что этот Хронограф под № 624 происходил из Кирилло-Белозерского монастыря. В описи он характеризуется так: «[Именование книгъ въ листъ]. Историческая, Гранографъ (Хронографъ). История церковная Ветхаго и Новаго Завета и гражданская, съ частымъ баснословныхъ повестей прибавлениемъ, по 1687 годъ».

¹ Бобров А.Г. Происхождение и судьба Мусин-Пушкинского сборника... С. 539.

Под «баснословными повестями» А.Г. Бобров подразумевал, на основании рассмотрения записей Н.М. Карамзина, те светские повести, которые входили в состав рукописи Хронографа со «Словом»: «Повесть об Акире Премудром», «Сказание об Индии богатой», «Девгениево деяние». Более того, исследователь заключает, что «вполне вероятно, что Н. М. Карамзин знал или догадывался о тождестве Кирилло-Белозерского Хронографа № 624 и Мусин-Пушкинского сборника со Словом»¹.

В конечном итоге А.Г. Бобров делает следующие выводы: «А.И. Мусин-Пушкин получил рукописный сборник, содержащий Слово, не в конце 1780-х гг., а существенно позже, уже будучи обер-прокурором Синода, зимой 1791/92 г. Эта рукопись происходила из библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря — той самой обители, где в XV в. священноиноком Ефросином была создана Краткая редакция «Задонщины», произведения, основанного на тексте Слова. Сумма фактов убедительно, на наш взгляд, свидетельствует, что осенью 1791 г. Хронограф со Словом был привезен из Кирилло-Белозерского монастыря. По Реестру А 1791 г. в составе комплекса из 26 рукописных книг он был передан в ведение митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Гавриила (Петрова), а по Реестру Б 1791 г. — от архиерея в Святейший Синод. На каком-то этапе по личному указанию владыки Гавриила Хронограф вместе с Палеей был изъят из комплекса кирилло-белозерских рукописей. Митрополит Гавриил передал эти две рукописи (а, возможно, и третью — Лаврентьевскую летопись) графу А.И. Мусину-Пушкину. Несмотря на наличие передаточных описей (Реестров А и Б 1791 г.), обер-прокурор

¹ Там же. С. 552.

Синода все же решился изъять эти книги для своей личной коллекции»¹.

Вполне допускаю, что какой-то Хронограф XVII в. из Кирилло-Белозерского монастыря попал в личное собрание графа А.И. Мусина-Пушкина, и он мог оставить его себе, но где доказательства, что в рукописи вместе с Хронографом было и «Слово о полку Игореве»?

Далее А.Г. Бобров предполагает: «Уйдя в отставку с должности обер-прокурора Синода, А.И. Мусин-Пушкин не смог расстаться с некоторыми попавшими в его руки книгами, в том числе с двумя Кирилло-Белозерскими рукописями — Хронографом № 624 и Палеей № 592, выдвинув версию об их исчезновении во дворце при покойной императрице Екатерине II. Очевидно, стремясь запутать следы, собиратель указал в Первом издании «ложный» номер Хронографа (№ 323) вместо соответствующего Кирилло-Белозерской описи 1766 г. «правильного» № 624 (хотя не исключено, что на рукописи имелся и второй, старый номер). Кирилло-Белозерский Хронограф в дальнейшем стал известен в науке под названием Мусин-Пушкинского сборника и сгорел в 1812 г. вместе с основной частью библиотеки графа»².

Все бы хорошо, но есть три нестыковки. Во-первых, во всех рассмотренных выше исследованиях искомый Хронограф со «Словом» фигурирует под разными номерами (то № 285 у Г.Н.Моисеевой, то № 624 у А.Г. Боброва), но никто из исследователей так и не обнаружил Хронографа под № 323, на который указывал А.И.Мусин-Пушкин в своем письме К.Ф.Калайдовичу. Во-вторых, в рассматриваемом

¹ Бобров А.Г. Происхождение и судьба Мусин-Пушкинского сборника... С. 553.

² Там же.

А.Г. Бобровым Хронографе повествовании, судя по описи, было доведено до 1687 г.: «Историческая. Гранограф, История церковная Ветхаго и Новаго Завета, гражданская по 1687 год, Из Кирилло-Белозерского монастыря». В то же время, по мнению ученых, в рукописи со «Словом» был Хронограф редакции 1617 г. Очевидно, что речь идет совершенно о разных Хронографах и разных рукописях.

Объяснение этого казуса, предпринятое А.Г. Бобровым в малозаметном примечании под № 63, не может нас устроить: «Если принять тождество Мусин-Пушкинского Хронографа со Словом и упомянутого в Реестре 1791 г. Хронографа с прибавлением «баснословных повестей», то следует считать, что «по 1687 г.» были доведены добавления к тексту Хронографа 1617 г. или же приписки к этой рукописи»¹. А если не принимать этого «тождества», тогда понапрасну затрачены силы?

К тому же, в третьих, эта версия А.Г. Боброва о получении прокурором А.И. Мусиным-Пушкиным рукописи Хронографа со «Словом» напрямую из Кирилло-Белозерского монастыря в корне противоречит словам самого графа о приобретении ее у бывшего настоятеля Спасо-Ярославского монастыря архимандрита Иоила (Быковского). Зачем было графу А.И. Мусину-Пушкину возводить напраслину на покойного архимандрита?

Подводя итог имеющимся разысканиям в вопросе о времени и обстоятельствах приобретения рукописи со «Словом о полку Игореве» А.И. Мусиным-Пушкиным, можно сказать, что наличествующих материалов пока недостаточно, чтобы ответить на него. Необходимы дополнительные данные, которые могли бы более точно свидетельствовать, в каком году рукопись

¹ Бобров А.Г. Происхождение и судьба Мусин-Пушкинского сборника... С. 546.

со «Словом» оказалась в собрании А.И.Мусина-Пушкина. И искать их нужно в трудах историков, окружавших графа.

УПОМИНАНИЕ «СЛОВА О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ» В ТРУДАХ ИСТОРИКОВ КОНЦА XVIII ВЕКА

Долгое время известия М.Хераскова и Н.М.Карамзина 1797 года об открытии «Слова о полку Игореве» были самими ранними. Но в последнее время, благодаря архивным находкам, удалось обнаружить еще более ранние упоминания «Слова» в конце XVIII века.

Разыскания Г.Н.Моисеевой привели к открытию в рукописях чешского слависта Йозефа Добровского выписки из «Слова о полку Игореве».

С августа по середину сентября 1792 г. он находился в Петербурге. В письме от 9 октября 1792 г., посланном из Петербурга своему учителю и другу венскому слависту Фортунату Дуриху, Й.Добровский сообщил, что познакомился с А.И. Мусиным-Пушкиным. В последующих письмах он говорит, что ознакомился с личным собранием рукописей графа, и с собранными им в Синоде по указу от 11 августа 1791 г. древними рукописями, привезенными из церковных и монастырских библиотек¹.

Г.Н. Моисеевой вместе с чешским ученым М.М. Крбец удалось найти в архиве Й.Добровского выписки из многих рукописей, принадлежавших А.И.Мусину-Пушкину, в том числе и из «Слова о полку Игореве». Со ссылкой на *manuscriptum*

¹ Моисеева Г.Н. Спасо-Ярославский хронограф «Слово полку Игореве»: К истории сборника А.И. Мусина-Пушкина со «Словом». Л., 1976. С. 100.

(рукопись) Й.Добровский пишет о «Гранографе», в одном сборнике с которым находилось и «Слова о полку Игореве».

Как видно из собственноручных выписок Й.Добровского, он ознакомился со «Словом о полку Игореве» по рукописному Спасо-Ярославскому сборнику в октябре 1792 г. в Петербурге.

Кроме того, есть основания полагать, что в 1789–1790 гг. над переводом «Слова» трудился славист и историк И.Н.Болтин (С. 105).

Но еще более раннее использование древнерусской поэмы оказалось в рукописях другого крупного историка второй половины XVIII века — И.П.Елагина.

Как показали поиски В.П.Козлова, И.П.Елагин использовал выписки из «Слова о полку Игореве» в своем «Опыте повествования о России», при доработке рукописи. Исследователь заключает, «что елагинская вставка о «Слове» была внесена <...> между январем 1788 г. — маем 1790 г. Однако практически, очевидно, она могла быть сделана между январем 1788 — мартом 1789 г.»¹.

Исследуя этот вопрос, Г.Н.Моисеева, на основании хронологии работы И.П.Елагина над частями «Опыта», цитату из «Слова о полку Игореве» также относит по времени к 1788–1789 гг. В.А. Кучкин датирует ее после лета 1789 — до июля 1791 г.²

Поскольку И.П.Елагин входил в круг друзей А.И.Мусина-Пушкина, пользовался его прекрасной библиотекой и собранием рукописей, то можно предположить, что уже в 1788–1790 гг.

¹ Козлов В.П. Кружок А.И. Мусина-Пушкина и «Слова о полку Игореве». М., 1988. С. 149.

² Кучкин В.А. Ранние упоминания о Мусин-пушкинском списке «Слова о полку Игореве». С. 66–68.

древнерусская поэма находилась в коллекции А.И.Мусина-Пушкина¹.

Констатируя этот факт, В.П.Козлов делает, однако, неверное, на мой взгляд, заключение: «...Здесь важно подчеркнуть, что время поступления памятника в коллекцию графа очень близко ко времени с упразднением Ростовского архиерейского дома в 1786–1788 гг. А это означает, что версия о возможности поступления “Слова”... из Ростова имеет не меньше оснований, чем ярославские гипотезы»².

Сделав столь сильный крен в сторону «ростовской гипотезы», исследователь не увидел, что своими поисками в архиве И.П.Елагина и уточнением времени появления цитаты из «Слова» в трудах историка, оказывает весьма значительную поддержку как раз «ярославской версии».

Воспроизведем еще раз хронологию взаимоотношений А.И.Мусина-Пушкина со Спасо-Ярославским монастырем, преобразованным 3 июля 1787 г. в архиерейский дом.

В апреле 1792 г. А.И.Мусин-Пушкин побывал в Ярославле, а 20 ноября 1792 года было составлено «Дело о высылке 3 хронографов и 1 степенной книги Мусину-Пушкину».

Публикуя этот документ, Л.А.Дмитриев предположил, что «...едва ли был случаен особый интерес Мусина-Пушкина к хронографам из собрания Ярославского архиерейского дома. Есть все основания связывать его с тем, что текст

1 Козлов В.П. Кружок А.И. Мусина-Пушкина и «Слово о полку Игореве». М., 1988. С. 150. Правда, недавно А.Г. Бобров подверг сомнению эту датировку. По его мнению, И.П.Елагин (умер 22 сентября 1793 г.) работал с рукописью со «Словом» после апреля и до октября 1792 г. См.: Бобров А.Г. Происхождение и судьба Мусин-Пушкинского сборника... С. 537.

2 Козлов В.П. Кружок А.И. Мусина-Пушкина и «Слово о полку Игореве». С. 159.

“Слова о полку Игореве” находился в Хронографическом сборнике, приобретенном, как сообщил сам Мусин-Пушкин, у бывшего настоятеля Спасо-Ярославского монастыря Иоиля Быковского. Весьма вероятно, что хронографы в августе 1792 г. были посланы Мусину-Пушкину в то время, когда у него на руках уже был хронограф со “Словом о полку Игореве” и он потому и заинтересовался хронографом Ярославского архиерейского дома, что обратил внимание на “Слово” в хронографе, купленном им у Иоиля»¹.

Обнаруженные выписки И.П.Елагина из «Слова о полку Игореве», сделанными им в 1788–1789 годах, подтверждают предположение Л.А.Дмитриева сорокалетней давности о наличии в собрании графа рукописи со «Словом» до 1792 года. И, в свою очередь, отчасти подтверждают слова самого А.И.Мусина-Пушкина, высказанные в письме К.Ф.Калайдовичу о приобретении хронографа со «Словом» «по уничтожении штата» монастыря и преобразовании его в архиерейский дом, то есть, после соответствующего указа Екатерины от 3 июля 1787 г., у архимандрита Иоиля (Быковского)².

Я написал «отчасти подтверждает», поскольку далее А.И.Мусин-Пушкин сообщает, что приобрел эту рукопись «в последние годы» жизни архимандрита Иоиля (умер он в 1798 г.), когда архимандрит «находился в недостатке». Последнее утверждение не совсем соответствует истине: архимандрит Иоиль (Быковский) получал 500 рублей пенсии — сумма по тем временам немалая. А «последними

1 *Дмитриев Л.А.* История первого издания «Слова о полку Игореве»
Материалы и исследования. М. — Л., 1960. С. 309.

2 *Моисеева Г.Н.* Спасо-Ярославский хронограф «Слово полку Игореве».
С. 13.

годами» граф назвал, видимо, конец 80-х — начало 90-х, поскольку в это время рукопись, как указывалось выше, уже находилась у А.И.Мусина-Пушкина.

Необходимо теперь проверить утверждение А.И.Мусина-Пушкина о приобретении рукописи непосредственно у архимандрита Иоиля (Быковского).

Изучившая этот вопрос Г.Н.Моисеева пришла к выводу, что «бывший архимандрит Спасо-Ярославского монастыря Иоиль Быковский, безусловно, хорошо знавший состав «письменных и печатных книг», хранившихся в ризнице Преображенского собора, что следует из описи 1787 г., по которой он сдавал монастырское имущество доверенному лицу архиепископа Арсения Верещагина, однако с этого времени отстраненный от всех дел, не мог оказывать влияния на дальнейшую судьбу ценнейших книг и рукописей, находившихся в Спасо-Ярославском монастыре. Следовательно, только всевластный архиепископ Арсений Верещагин, ставленник самой императрицы Екатерины II, мог передать Хронограф А.И.Мусину-Пушкину, с которым он находился в многолетних деловых и дружеских отношениях» (С. 95).

К этому выводу Г.Н.Моисеева пришла в ходе анализа уже упоминаемых выше описей имущества Спасо-Ярославского монастыря, в частности, за 1787 и 1788 годы. Причем она даже более категорична: «Из приведенных документов (описей и «свидетельства» Иоилю (Быковскому), о которых говорилось выше. — А.У.) очевидно, что ни в 1787 г., ни в 1788 г., ни позднее Иоиль Быковский не мог передать кому бы то ни было ни один предмет из имущества Спасо-Ярославского монастыря» (С. 87).

Однако исследовательница упустила одну существенную деталь из описи 1788 г., которая дает возможность с таким ее выводом не согласиться, точнее, внести в него существенную

поправку: уточнить, что мог сделать в то время архимандрит Иоиль (Быковский).

Напомним, что в описи 1787 г. против «Хронографа в дествъ» написано «отданъ», а в описи 1788 г. — «Онъи Хронограф за ветхостью и согниванием уничтожен» (С. 79–84). Как можно объяснить эти две надписи?

Опись 1787 года заканчивается подписью архимандрита Иоиля и расписками лиц, принявших от него монастырское имущество. Его подпись и скрепа по нижнему полю всей описи вполне обоснована обстоятельствами: архимандрит Иоиль сдавал казенное имущество (С. 79).

Нам доподлинно не известно, когда появилась запись «отданъ» против четырех рукописей в описи 1787 г., но одно ясно, что сделана она не рукой архимандрита (С. 134), и эти рукописи за ним не числились. Но кто их отдал? И знал ли об этом сам архимандрит Иоиль?

Спустя год после своего указа об упразднении Спасо-Ярославского монастыря, Екатерина II подготовила новый указ (в мае 1788 г.) о представлении в Синод подробной описи казенного имущества монастыря.

Так появилась новая опись 1788 г., но, что самое главное, и чему не придавала значения Г.Н.Моисеева, эта опись составлялась под наблюдением все того же архимандрита Иоиля, отнюдь не «отстраненного от всех дел», как полагала Г.Н.Моисеева.

Дело в том, что опись 1788 г. также подписана Иоилем (Быковским), казначеем, уставщиком и иеродиаконом, а по нижнему полю имеет скрепу: «Находившийся в Спасо-Ярославском бывшем монастыре настоятель архимандрит Иоиль Быковский»¹.

¹ *Караваева Е.М.* Хронограф Спасо-Ярославского монастыря в описи 1788 года // ТОДРА. Т. 16. М. — Л., 1960. С. 82.

Стало быть, со всем тем, что внесено в опись, архимандрит Иоиль был согласен, то есть, и с надписью «Оный Хронограф за ветхостью и согниванием уничтожен», если, правда, она не сделана позднее. Важно, что в двух других подобных приписках сказано: «К докладу его преосвященства», то есть, архиепископу Арсению (Верещагину).

Следовательно, можно полагать, что «списание» четырех рукописей произошло не только не без ведома архимандрита Иоиля, но и при его непосредственном участии: ведь он подписал новосоставленную опись и представлял сведения «к докладу» архиепископу об уничтожении рукописей.

Такой расклад событий не согласуется с мнением Г.Н.Моисеевой о безучастии архимандрита Иоиля в судьбе рукописи Хронографа под № 265.

Только год спустя, 16 апреля 1789 г. архиепископ Арсений (Верещагин) отправил в Синод рапорт о принятии имущества от архимандрита Иоиля (Быковского) и отстранении его от всех имущественных дел. Об этом писала и сама Г.Н.Моисеева, но не придала этому факту значения (С. 87).

И лишь два года спустя, 17 февраля 1791 г., бывшему архимандриту Спасо-Ярославского монастыря было выдано свидетельство о том, что «начету на нем архимандрите, а равно и по взысканию с него ничего не открылось» (С. 87).

Какой же из всего изложенного напрашивается вывод?

Очевидно, что Хронограф № 265 был отдан (а не продан!) какому-то лицу, что нашло отражение в описи 1787 года. К сожалению, химический анализ чернил сделан не был, и трудно сказать, когда появилась приписка «отданъ» в описи: или во время ее составления, и тогда ее «подписал» архимандрит Иоиль (Быковский), или же уже после им подписанной описи. Кажется, не вызывает сомнения тот факт, что она была сделана до середины 1788 г., то есть, до составления новой описи, в которой

присутствует уже новая легенда — об уничтожении рукописей. Тогда-то и пришлось вытереть запись «отданъ» в предыдущей описи как противоречащую утверждению о ветхости книг. Прodelать же подобные манипуляции с записями без ведома архимандрита Иоиля было невозможно, поскольку он подписал вторую из них. Но из этого следует вывод, что Хронограф № 265 был отдан из монастыря до середины 1788 г. (видимо, уже после упразднения Спасо-Ярославского монастыря 3 июля 1787 года) лицу, близкому архиепископу Ярославскому Арсению (Верецагину), о чем был уведомлен (а может быть и по согласованию с ним) архимандрит Иоиль (Быковский). Этим человеком и был, скорее всего, близкий друг архиепископа Арсения, граф и любитель старины, будущий обер-прокурор А.И.Мусин-Пушкин.

Вполне возможно, что передача монастырской рукописи состоялась с обоюдного согласия церковных иерархов, которые впоследствии официально зафиксировали ее уничтожение «за ветхостью и согниванием». Произошло это в конце 1787 или начале 1788 г. Однако сейчас мы уже достоверно знаем, что Хронограф под № 265 не содержал добавления со «Словом о полку Игореве», был возвращен в Спасо-Ярославский монастырь не позднее 1811 г., и находится ныне в Ярославском музее.

Из этого следует, что все же нужно сделать различия между рукописями, которые *получал* А.И.Мусин-Пушкин из Спасо-Ярославского монастыря *официально*, и теми рукописями, которые *купил* до этого у архимандрита Иоиля (Быковского).

Если же учесть, что все рукописные Хронографы, хранившиеся в ризнице Спасо-Ярославского монастыря и упоминаемые в монастырских описях XVII в. благополучно вернулись в монастырь не позднее 1811 г., то можно со значительной долей вероятности утверждать, что рукописный Хронограф со «Словом

о полку Игореве» пребывал в частном собрании книг игумена упомянутого монастыря архимандрита Иоиля (Быковского), от которого и перешел к графу А.И. Мусину-Пушкину.

Поскольку в конце 80-х или начале 90-х годов с этой рукописью уже работал И.П. Елагин, и брал он ее у А.И.Мусина-Пушкина, то становится правдоподобным, что рукописный Хронограф со «Словом» был действительно продан будущему обер-прокурору Синода, собирателю древностей, графу А.И.Мусину-Пушкину.

Надо полагать, что граф А.И.Мусин-Пушкин в письме к К.Ф.Калайдовичу вполне достоверно указал на обстоятельства приобретения им рукописи со «Словом» из Спасо-Ярославского монастыря, не боясь быть уличенным в злоупотреблении своими дружескими отношениями с архиепископом Ярославским Арсением (Верецагиным), а потому и сказал, что *кутил* ее у бывшего игумена монастыря, и находилась эта рукопись *в частной собственности архимандрита Иоиля (Быковского)*.¹

Теперь, после проведенных научных расследований, все меньше остается оснований не доверять этим словам графа А.И.Мусина-Пушкина, которому мы и обязаны открытием шедевра древнерусской словесности.

У рукописи «Слова о полку Игореве» началась новая история.

¹ Думается, права Е.В. Сеницына, которая предлагает в дальнейшем сосредоточить внимание исследователей на местах служения архимандрита Иоиля (Быковского), которые и могут подсказать место происхождения рукописи со «Словом о полку Игореве».

Профессор Л. И. Маршова,

заведующая кафедрой Древних и новых языков

ТЕЗАУРУСНОЕ ОПИСАНИЕ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОЙ ЛЕКСИКИ: МАТЕРИАЛЫ К СЛОВАРЮ

Публикация представляет собой продолжение тезаурусного описания церковнославянской предметной лексики, обоснованное автором в целом ряде статей и монографий.

В 2013 году вышла в свет книга «Древним словом мы с будущим слиты»¹. Она стала первой систематической попыткой лингвоэнциклопедической, тезаурусной интерпретации церковнославянской лексики в ее соотношении с лексикой русской.

Для анализа взяты 200 единиц церковнославянского языка, которые расположены в алфавитном порядке. Подавляющее их большинство характеризуются высокой степенью употребительности, однако причисляется к экзотизмам — словам, обозначающим предмет или явление из жизни другого народа, времени, культуры, вероисповедания: представители профессиональных, социально-религиозных групп, органы тела, животный, растительный миры, одежда и некоторые др. Например: *ѡрхѣтѣрнѣкъ*, *глѣзна*, *ѡнагрѣ*, *ѡршадѣ*, *багрѣнѣца*. Многие из них заимствованы в старославянский,

1 *Маршова Л. И.* «Древним словом мы с будущим слиты» (тезаурусное описание церковнославянской лексики). М.: Издательство Сретенского монастыря, 2013.

церковнославянский из древнееврейского, древнегреческого, латинского языков: *лѣкѣврѣ*, *кѣслрь*, *Ѹлѣтѣрь*.

Из-за довольно стойких коннотаций — прежде всего этнорелигиозных, подобные слова усваиваются, за редким исключением не до конца. А значит, создают определенные трудности в понимании текстов как на русском, так и на церковнославянском языках.

Особых замечаний заслуживает композиция словарной статьи.

Заглавное слово дается в традиционной церковнославянской орфографии, при этом оно намеренно не обеспечивается этимологическими справками.

Далее следует его краткая дефиниция, которая носит, можно сказать, ознакомительный характер. Подобная лапидарность компенсируется красочными, высоко презентативными рисунками, которыми сопровождаются все словарные статьи. Отсюда становится понятным, почему к исследованию были привлечены именно слова — имена существительные, которые прямо называют конкретные предметы, явления действительности и обычно выступают как однозначные.

Внесение в словарь рисунков обусловлено пониманием того, что в последнее время особенности восприятия информации, ее каналы подверглись кардинальной перестройке. Безусловно, что сейчас наблюдается неуклонный рост количества информации, причем информации полезной, в которой человек постоянно нуждается для обеспечения функций жизнеобеспечений, а главное — для реализации социокультурных интуиций. При этом все чаще и чаще современники склонны выбирать смыслы фиксированной длины и отказываться от семиотических структур произвольной сложности. Внешне это проявляется в следующем: человек не может длительное время сосредоточиться на какой-либо информации и у него снижается способность к анализу. Формируется так называемое клиповое мышление, корреспондирующее с клиповой культурой: окружаю-

щий мир превращается в пестрый калейдоскоп разрозненных, как правило, мало связанных между собой фактов, визуальных фрагментов. Получаемая информация утрачивает обстоятельность, целостность, она переполнена аллюзиями, символами. Журнальные, телевизионные и даже художественные тексты становятся сильно сегментированными, разбитыми на перемежающиеся смысловые блоки небольшого — два-три абзаца — объема. Они насыщены большим количеством коротких фраз, и главная их цель состоит в создании не столько логического, сколько эмоционального отношения к происходящему и описываемому. Таким образом человек привыкает к тому, что события, факты и их оценки непрерывно, как в мозаике, сменяют друг друга, и он не желает на них фиксироваться, постоянно требуя новой порции информации.

К феномену клипового сознания трудно относиться положительно, однако его механизмы в настоящий момент по необходимости востребованы в деле популяризации церковнославянского языка. Первоочередная задача заключается в том, чтобы современные люди вместили в себя хотя бы начальные знания о нем, подвергли их коннотативной обработке, что, возможно, побудило бы их к дальнейшему освоению лингвосистемы. И здесь необычно эффективными, конечно, оказываются рисунки, при подборе которых нужно добиваться максимальной смысловой и визуальной точности. Однако сделать это можно не всегда, поскольку некоторые артефакты перешли уже в разряд историзмов и представление о них весьма расплывчатое: *кѣсѣи*, *смѣрна*, *фрѣсѣи*, *сѣсѣи*, *сѣдѣкѣи*. В этом случае предлагается по возможности эквивалентная образная замена, которая, однако, не может деформировать верное восприятие.

Теперь надо сказать несколько слов о том, как устроена языковая иллюстративная зона. Она разделена на два сектора. Первый — церковнославянский. В него входят цитаты (обычно три) из книг, которые регулярно используются в православном общественном богослужении и домашней, келейной практике.

Это прежде всего Евангелие апракос, Апостол, Псалтирь, паримии, а также Октоих, Миней, Триоди Постная и Цветная. Отрывки, как и заглавное слово, приведены в церковнославянской графике и атрибутированы. Очевидно, что данный иллюстратор адресован в первую очередь тем, кто знаком с богослужебным языком Русской Православной Церкви и слышит его в храме и дома.

Второй сектор примеров представляет собой цитаты (их, как правило, тоже три) из русской литературы. Причем обычно это классическая художественная словесность XIX–XX вв., тексты которой входят в школьную и вузовскую программы: А. Пушкин, М. Лермонтов, Н. Лесков, И. Гончаров, И. Шмелев, Ю. Домбровский и др. Хотя иллюстрации могут быть почерпнуты и из произведений более раннего времени, а также из публицистических и духовно-религиозных трудов: Г. Державин, М. Ломоносов, В. Третьяковский, свт. Игнатий (Брянчанинов), митрополит Антоний (Блум) и др.

Понятно, что этот иллюстративный ряд, который обнаружен в НКРЯ, имеет более широкий, нежели церковнославянский массив, круг пользователей. Он, выпукло показывая судьбу церковнославянских слов в русском языке, говоря о развитии у них переносных значений, формировании словообразовательных гнезд, не замыкает их богослужебной сферой, хотя, конечно, апеллирует к ней цитатами и иллюзиями: *ѣспїѣдѣ, бѣліѣ, вѣрчѣгѣрдѣ.*

Примеры из художественной и нехудожественной словесности имеют богатейший культурологический потенциал, а потому делают словарь интересным не только для тех, для кого русский язык — родной, но и для иностранцев. К тому же именно через приведенные цитаты они могут опосредованно приобщиться к церковнославянскому языку.

Таким образом, настоящий словарь является первой попыткой совмещения в иллюстраторе двух секторов — церковносла-

вянского и русского. И этот синкретизм в свою очередь призван показать многовековую органическую связь двух языков — русского и церковнославянского.

Если же говорить о структуре и оформлении словаря в целом, то он напоминает, с одной стороны, книгу для чтения, а с другой — тезаурус своеобразного, условно говоря, облегченного типа. В нем с языковой и энциклопедической позиций описана определенная группа слов, обладающих наибольшей частотностью и понятийно-коммуникативной значимостью. В отличие от толкового словаря, тезаурус позволяет выявить значение лексических единиц не только путем их определения, но и посредством их соотнесения с другими членами, а также с помощью невербальных средств: в данном случае — рисунков. Надо подчеркнуть еще раз: именно словари-тезаурусы являются одним из действенных инструментов для описания предметных областей по отдельности и в целом.

В словаре было приведено всего 200 слов, которые относятся к предметной сфере и по преимуществу могут быть квалифицированы как экзотизмы иноязычного происхождения. Разумеется, церковнославянский и русский языки знают таких единиц гораздо больше.

Их описанию и посвящена данная публикация.

Вѣрвь — участок земли, отмеренный веревкой общине; веревка.

И сотвори бичъ ѿ вѣрвѣй, всѣмъ изгна изъ цркви, ѡбцы и болы, и торжннкѡмъ разсыпа пѣнази, и дскн ѡпробѣрже (Ин. 2, 15).

И ꙗкоже протѡгѡша сѣгѡ вѣрвмнѣ, рече къ стоѡщемъ соѣтннкѡмъ павелъ: челоѡвѣка рѣмлянннѣ и неѡсѡждѣна лѣтъ ли

Ѣсть вѣмъ бѣти; (Деян. 22, 25).

Мѹченнче стрѣстоуѣрпче хрѣтовъ, твоѣ вѣрвѣмнѣ тѣло
напацѣемо, ѣроутію мѹчнителя свѣльнѣ строгѣшеа, нещѣднѣ
же ѡпалѣшеа, бѣемо, мѹченнче, свѣщѣамнѣ ѡпалѣемо, ѣ
притрѣвѣемо солю, ѣ ѡцтомъ лючѣншнмъ: ты же претерпѣлъ
ѣси всѣ, ѣвгѣніе бѣженне, рѣдн гѣд (Минея, 21 января, стихиры).

Потом чернее прежнего зияла тьма, еще сильнее хлестал ураган в обнаженные мачты, крутя и вырывая *верви*, свистя между блоками (А. Бестужев-Марлинский).

Ты взором следуешь спокойно
За бегом лодок по реке,
Пловцов внимая песни стройной,
Ловя их парус вдалеке
Или любясь важным ходом
Влекомых *вервями* судов,
И на приветствия пловцов
Главой киваешь мимоходом (А. Майков).

Полз червь. Твердь из сырости свивала *вервь* (А. Платонов).

Веріга — разного вида железные цепи, полосы, кольца, носившиеся христианами аскетами на голом теле для смирения плоти; железная шляпа, железные подошвы, медная икона на груди, с цепями от нее, иногда пронятыми сквозь тело или кожу и проч., при этом вес вериг может достигать десятков килограммов.

Нѣже жнѣнце ѣмѣше во гробѣхъ, ѣ ни верігамнѣ ннктѣже
можѣше ѣгѣ свѣзѣти (Мк. 5, 3).

СѢА РАДН ОУБО ВИННЫ ОУМОЛНУХ ВЛІСЪ, ДА ВІЖДѸ Н БЕСѢДЮ:
НАДѢЖДЫ БО РАДН ІНЛЕВЫ ВЕРІГАМИ СІМН ШЛОЖЕНЪ СѢМЬ
(Деян. 28, 20).

Міхїла, веріжника вазникѡвскагѡ (Минея, 2 июня).

Спал очень долго, ел за четверых;
Ни на кого не обращал вниманья
И не носил приличия *вериг* (М. Лермонтов).

Некрасов, создавая своего великого «Власа», как великий художник, не мог и вообразить его себе иначе, как в *веригах*, в покаянном скитальчестве (Ф. Достоевский).

На глазах выкупаются кавалеры нового помета, жадно тянутся к «передовому опчеству», на ходу с кожей сдирая с себя древние, заржавелые *вериги* прародителей (В. Астафьев).

ЖѸпелз — горящая сера

ШДОЖДНУТЪ НА ГРѢШНИКИ СѢТИ: ОГНЬ Н ЖѸПЕЛЪ, Н ДѸХЪ
БѸРЕНЪ ЧАСТЬ ЧАШН НУХЪ (Пс. 10, 6).

Н ГДЪ ШДОЖДН НА СОДОМЪ Н ГОМОРРЪЖ ЖѸПЕЛЪ, Н ОГНЬ Ш ГДА
СЪ НЕБЕСѸ (Быт 19, 24).

Столбом дым, *жутел* в воздух вьется,
Пожар — как ряны волны — льется... (Г. Державин).

Раствления не довершил Содом,
Как рухнул ливень *жутела* и серы (В. Иванов).

Сквозь заросли татарника, ошпаренная,
Задами пробирается тоска;
Где дуб дулом насупился,
Здесь тот же желтый *жуел* все,
И так же, серой улыбаясь,
Луна дубам зажала рты (Б. Пастернак).
Корва́нз — дар; жертва Богу.

Ἄρχιερέε̅ς же прѣѣмше сребренникн, рѣша: недостѣнно ѣсть
вложити нѣхъ въ корва́нз, понѣже цѣна крѣбе ѣсть (Мф. 27, 6).

Вы же глаголете: ѡце речѣтъ человекъ о́тцѣ или мѣтери:
корва́нз, ѣже ѣсть даръ, нѣже ѡце пользовалѣа ѣи ѿ менѣ
(Мк. 7, 11).

И сие нас от разных языков приключилось, яко первое от греков купно с приятием веры христианской многие слова еврейские, сирийские, греческие, а наипаче звания в службе божией, чинах церковных и пр. восприяли, яко еврейскаго равви — учитель, пасха — прехождение, аллилуйя — хвалите бога, сирийское мамона — богатый, голгофа — лобное место, персицкое *корван* — скрыня или ковчег; греческия же наиболее, яко литургия — служба божия, також звание чинов церковных и почитай все имена людей (В. Татищев).

Крлеградѣе — городская крепость.

Взѡстѣла къ пресвѣтломѣ свидѣтельства, страстотѣрпцы,
крлеградѣю, къ высотѣ величѣи (Минея, 29 марта, канон,
песнь 9).

Преселѣса достѣгла ѣи ѿна крлеградѣе, въ вѣчныа же

ѡбѣнтѣли дошѣлѣз ѣси, ѡ наследіе нѣное ѡ твоиѣх болѣзней
ѡбръѣтѣз, со лѣглькими лнокотѣмнн поѣши (Минея, 29 января,
канон, песнь 8).

Краеградие — край, грань чего-либо; дальние городские
окраины (Н. Полевой).

Крѣстель — перепел.

Просѣша, ѡ прѣндѡша крѣстели, ѡ хлѣба небеснаго
набѣти ѡ (Пс. 104, 40).

Ѣ дѣх ѡзыде ѡ гдѣ, ѡ нзведе крѣстели ѡз мѡрѡ ѡ наведе
на полкѣ дѣнь хѡдѣ ѡнѡдѣ ѡ дѣнь хѡдѣ ѡнѡдѣ, ѡкрѣтѣз полкѣ
ѡкѡ на двѣ лѣктѣ ѡ землѣ (Чис. 11, 32).

Слетает с неба луч в полнощи,
На гробе теплится свеча,
Благоухают миррой рощи;
Льетсѣ с гор ручей, журча;
Зефиры шепчутсѣ с цвѣтами,
Колѣблетсѣ луна водами;
Чуть с перепелом *крѣстель* в лад,
И соловей вдали мне слышен:
Кому тут монумент возвышен? (Г. Державин).

Ладина — пахотный участок среди леса на месте вырубки
или пожарища, пустующая земля.

Помнѣлѣ мѡ ѡмрачѣннаго грѣхѡвными помыслы, возведе
ѡумз мѡй ѡудѣлѣнный тѣрнѣемз лѣности, ѡ ладиною непокорѣтѣ
(Псалтирь, молитва).

И ѿстаблю винограда мой, и ктому не ѿрѣжетца, ниже покоплетца, и възыдетъ на немъ, ꙗкоже на ладнѣхъ, терніе (Ис. 5, 6).

Не бѣ бѣра насажденѧ въ россіи, ниже благочестіе въкоренѧно, дондеже ты, свѣтителю мѣхѧиле, ꙗки премѣдръ дѣлатель, ладнѣхъ многобѣжѧхъ истребѣвъ, бѣжалъ єси вѣторазумѧа сѣма доброплодовѣтѧе (Минея, 30 сентября, канон, песнь 3).

До половины лета снега лежат в оврагах и *лядинах* (А. Островский).

Да; но душа его, как заглушенная волчцом *лядина*, не в силах произрасти ни одного стебля от доброго семени (Н. Лесков).

Мой край, мое Поморье,
Где песни в глубине,
Твои *лядины*, взгорья
Дозорены Егорьем
На лебеде-коне! (Н. Клюев).

Пискѧніе — игра на свирели.

Подобенъ єсть дѣтемъ сѣдѧщимъ на трѣжницѣхъ,
и възглашающимъ дръгѧмъ своимъ и глаголющимъ:
пискѧхомъ вамъ, и не плачете: плакахомъ вамъ, и не рыдаете
(Мф. 11, 16–17).

Ѣще рѧзностиѧ пискѧніемъ не дадутъ, какъ разумно
бѣдетъ пискѧніе, или гдѣніе; (1 Кор. 14, 7).

Сядь к оконцу да подивись на божий день; послушай, под оконцем красно щебечет сизая ластовка; а Сопец на лугу песню *пискает*: не горюй, душа красная девица (А. Вельтман).

Плѣнда — широкий и плоский обожженный кирпич, ширина которого примерно равнялась длине.

И болѣзненнѣ тѣмъ жизнь творѣхъ въ дѣлѣхъ жестокѣхъ брѣнѣмъ и плѣндадѣланѣмъ, и всѣмъ дѣлы, ѿже въ полѣхъ, во всѣхъ дѣлѣхъ, ѿмнѣе порабощахъ и хъ съ нѣждѣю (Исх. 1, 14).

Иже оубѣ мечь, и конь совосхити, градъ, снегъ и туча оумноженна: ѿже оудавѣ плѣнда, илѣ персть посыпа, хрѣте еписѣ нашь оупокѣи (Триодь Цветная, в пяток вечера Пятдесятницы, канон, песнь 4).

Иже мѣстѣи бѣговѣецъ чюдотѣствѣла, преподобне, млчвою бодѣ и зѣ землѣ и звѣлѣ сѣи, ѿже ѿкоже рѣкѣ оубѣлнѣ всю оубѣтель напѣлаше, и съ плѣндамѣ и кѣменѣмъ лѣдѣи плобѣшыла на создѣнѣи церкѣи сѣбѣи трѣцы, въ тѣхѣи прѣстѣнѣи прѣвелѣ сѣи, и на пѣть мѣра напѣлнѣ ны (Минѣя, 11 январѣя, канон, песнь 9).

Лука Кирилов сейчас это принес, а Марой осмотрел и видит, что все они чисты, прямо из огненного горна, и велел Луке класть их одна на другую, и возвели они таким способом столб, накрыли его чистою ширинкой, вознесли на него икону, и потом Марой, положив земной поклон, возгласил (Н. Лесков).

А дальше — молитва за тех «яже уби мечь, и конь совосхити, град, снег и туча умноженная; яже удави *плинфа*, или персть посыпа» (Игнатия (Петровская), монахиня).

Ремесленник, изготовлявший *плинфу*, назывался *плинфотворитель* и пользовался большим уважением. На *плинфах* ставились княжеские клейма. А мастера-каменщики даже в XIV веке были такой редкостью, что по ярлыку хана Узбека (1313) от обязательных работ были освобождены «каменные здатели» (С. Еремеева).

Подіръз — верхняя длинная одежда, которая надевалась на хитон; как одежда первосвященника имел форму подризника с отверстием для головы, без рукавов.

И да сотвориши ризѣ внутреннюю подіръзъ въо снню (Исх. 28, 31).

Подіра ѡдѣждѣю гакъ алрѡнъ ѡдѣлнъ, юже ѡ корене іессѣева прозѣбшю ѡтроковнцѣ прїѡлзъ єсн, нзблвнтелѣ во чрѣвѣ ногнѣшю (Миняя, 5 сентября, канон, песнь 2).

Пояс кожаный, по образу кожаных риз, обозначал смертность; *подир* (Кирилл Туровский, свт.).

«*Подир* означает то, что Христос взял на Себя грехи всего мира и пригвоздил их к Кресту; это монашеский куколь, который в отношении к ветхому закону знаменует преступный Адамов грех, а по отношению к новому — образ Христова смирения» (Кирилл Туровский, свт.).

И посреди их пламенников — мужа,

Подиром облеченного по стану

И в поясе из золота — по персям (И. Бунин).

Подложница — наложница.

И прои́хъ женѣ моѣ, призы́вахъ же ласка́а сыны подлѡжницъ моихъ (Иов. 19, 17).

«Принадлежало Л. прежде полковнику; с ним жила *подложница*, жена другого полковника с дочерью (Д. Анучин).

Со́пель — флейта, свирель.

Со́пецъ — флейтист.

Обла́че бездѡшная гла́съ даю́щая, лице́ со́пель, лице́ гѡсли (1 Кор. 14, 7).

И пришѣ́дъ и́исъ въ до́мъ кня́жь, и вѣдѣ́въ со́пцы и наро́дъ мо́лваць, гла́ и́мъ: ѿиди́те, не о́умре бо дѣ́вица, но спи́тъ (Мф. 9, 23–24).

Веселы люди, довольны; искрются у всех радостные взоры, ходят вокруг столов шуты, *сопцы*, скоморохи и потешники; на улицах позоры, дивовища и игрища; кипит Киев богатством и славою (А. Вельтман).

Тепли́ца — костер.

Вѣтѣ́йскѡ лю́тость, свѣ́томъ бѣ́твеннымъ ѡздрѣ́емъ, и́зѡблчи́лъ є́си, блаже́нне, ѡ́къ въ пе́щнѣ теплі́цахъ, въ нѣ́же не ѡ́пали́ла є́си, взы́ваа: благоло́бенъ є́си, бже́ о́тѣ́цъ на́шихъ (Минея, 19 мая, канон, песнь 7).

Неспокойны уснувшие лица,
Газ заботливо кем-то убавлен,
Воздух прян и как будто отравлен,

Дортуар — как большая *теплица* (М. Цветаева).

Торжице — рынок, базар, место торговли, торг.

Торжникъ — продавец, торговец.

И вше́дъ и́нъ въ це́рковь, нача́тъ и́згонѣти продаю́щима и
кѹпю́щима въ це́рквѣ: и́ трапе́зы торго́вникѡмъ и́ сѣдѣлица
продаю́щихъ гѡлѡбѣ и́спроверже́ (Мф. 25, 17).

И вше́дъ и́нъ въ це́рковь, нача́тъ и́згонѣти продаю́щима
и́ кѹпю́щима въ це́рквѣ: и́ трапе́зы торго́вникѡмъ и́ сѣдѣлица
продаю́щихъ гѡлѡбѣ и́спроверже́ (Мк. 11, 15).

Уж всюду запевал свободы глас знакомый:

На оживающих под плугами полей,

На виноградником украшенных холмах,

На градских *торжищах*, кипящих от народа,

На самом прахе сел... везде, везде свобода,

Везде обилие, надежда и покой... (В. Жуковский).

На этом *торжище*, где гам и теснота,

Где здоровый русский смысл примолк, как сирота, —

Всех громогласней тать, убийца и безбожник (А. Фет).

Уже много лет спустя, когда истерзанная и опозоренная на весь мир, от киевского *торжища* до Рима, Евпраксия возвратилась в отчий дом и сестра Янка приняла ее в свой монастырь, она рассказала обо всем в порыве покаяния (А. Ладинский).

ОУБЪАЛО — головная повязка, митра.

И ВОЗЛОЖИШИ НА ГЛАВУ ѿГВЪ КЛОБЪКЪ: И ВОЗЛОЖИШИ ДЩИЦУ
ѠБЪАЩЕНІЕ НА ОУБЪАЛО (Исх. 29, 6).

Снарядится узорочьем, повяжет *увясло*, аль серьги
жемчужные взденет, аль слово молвит устна... (А. Вельтман).

Профессор А.Д. Шмелев

МИР И СМИРЕНИЕ В РУССКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА¹

В статье обосновывается понимание, согласно которому взгляды и представления, формирующие языковую картину мира, содержатся в тех компонентах значения языковых единиц, которые в норме не попадают в фокус внимания носителей языка и не подвергаются ими сомнению. На основе этого понимания рассматривается место понятий 'мир' и 'смирение' в русской языковой картине мира. Обсуждается история слов *смириться*, *смирение* и *смиранный*, а также переводческое решение, поставившее в соответствие греческим словам *εἰρήνη* и *χόσμος* одно и то же славянское слово *мир*. Кратко рассматривается функционирование указанных понятий в советскую и постсоветскую эпоху.

Прежде всего необходимо пояснить понятие «языковая картина мира». Каждый язык подсказывает своим носителям некоторую систему взглядов на внеязыковую действительность, которая вне специальных условий воспринимается ими как нечто само собой разумеющееся. Эта система взглядов и представляет собою языковую картину мира. Существенно, что взгляды и представления,

¹ В статье использованы материалы ряда предшествующих публикаций: Шмелев А.Д. В поисках мира и лада // Логический анализ языка. Космос и хаос. М., 2003; Шмелев А.Д. Мир: историческая память слова // Сталинградская битва: историческая память и художественное наследие. К 70-летию победы в Сталинградской битве. М, 2013; Шмелев А.Д. Мир и воля в истории русского языка и русской культуры // Динамика языковых и культурных процессов в современной России. Т. 2. СПб., 2014; Шмелев А.Д. О мире и гармонии. Из истории слов и понятий // Русский язык, 2014, № 5–6.

формирующие языковую картину мира, содержатся в тех компонентах значения языковых единиц, которые в норме не попадают в фокус внимания носителей языка и не подвергаются ими сомнению. Так, для носителей русского языка очевидно, что наша психическая жизнь имеет интеллектуальную и эмоциональную сторону, причем за интеллектуальную жизнь отвечает голова, а за чувства — скорее сердце. Фраза *подумай своей головой* кажется носителям русского языка совершенно нормальной, а фразы *подумай печенью*, *подумай животом* или *подумай сердцем* казались бы странными и даже аномальными. Когда носитель русского языка задумался над чем-то, он может почесать затылок; если он что-то вспомнил, он может хлопнуть себя по лбу. Странно было бы в этой ситуации чесать живот или хлопать себя по груди. А в ситуации сильного волнения носитель русского языка хватается за сердце, и это непосредственно связано с тем, что именно сердце в русской языковой картине мира — орган эмоций.

Похожую картину рисуют многие другие европейские языки, например английский и французский — с тем отличием, что в этих языках сохранились следы архаической модели, когда в качестве органа памяти рассматривалось сердце; отсюда английское *by heart* и французское *par coeur* ‘наизусть’ (буквально ‘сердцем’); русским казалась бы странной идея заучивать таблицу умножения сердцем. Между тем некоторые языки подсказывают иное соотношение различных аспектов психической жизни и телесных органов. В целом ряде языков печень воспринимается как средоточие сильных эмоций. В представлении китайского языка мысли человека, «хорошие» чувства (такие, как радость) и некоторые «плохие» чувства (напр., обида) гнездятся в сердце, но другие «плохие» чувства (напр., грусть, тоска, тревога) сосредоточены в животе, а именно — в кишках и селезенке.

В древнееврейской языковой картине мира (так же, как в арамейской и в языковой картине мира современного иврита) сердце является органом всей психической жизни — не только чувств, но и мыслей; в частности, это орган понимания. Это легко видеть из целого ряда ветхозаветных отрывков, буквально переведенных на греческий язык, а затем и на другие европейские языки. «Не увидят глазами, не услышат ушами и не уразумеют сердцем» (Мф. 13:15), — совершенно очевидно, что сердце для носителей еврейского языка такой же орган понимания, как глаза — орган зрения, а уши — орган слуха.

Некоторые характеристики различных языковых картин мира свидетельствуют о важных различиях культур, обслуживаемых соответствующими языками. Это может касаться как особенностей бытовой культуры, так и общефилософских и этических представлений. Наличие в русском языке слов *первое* 'суп' и *второе* связано с принятой в настоящее время у русских стандартной структурой обеда. Ярko отрицательная окраска слов *донос* и *доносчик* обусловлена тем, что в русской культуре, начиная со второй половины XIX века сформировалось отрицательное отношение к тому, чтобы сообщать властям о действиях ближнего, которые могут навлечь на него неприятности и преследования со стороны властей.

Важно понимать, что ложным и уводящим в сторону оказывается представление, в соответствии с которым какая-то одна из языковых картин мира чем-то «правильнее» другой. Каждая языковая картина мира отражает определенный взгляд на мир, определенный ракурс и в таком качестве представляет ценность.

Не случайно, размышляя об уроках истории Вавилонской башни, рассказанной в Книге Бытия, В. Н. Топоров¹ отмечал,

¹ Топоров В. Н. Пространство культуры и встречи в нем // *Восток — Запад*.

что помощь Бога заблудшим состояла в том, что люди вступили на путь культурно-языковой дифференциации. Они должны были осознать факт многообразия языков и культур, отказаться от восприятия своего взгляда на мир как единственно возможного или единственно верного, который «не с чем сравнить, соотнести, сопоставить и нечем проконтролировать, поправить, поддержать, продублировать» (такой взгляд «питает как на дрожжах поднимающуюся гордыню»). Им пришлось научиться жить в условиях культурно-языкового плюрализма. Они должны были «увидеть не только «другое», но через него и себя, по крайней мере ощутить свое различие, свою специфику, свою характерность — и в достоинствах, и в недостатках, которые в своей совокупности образуют неповторимость данного языка и данной культуры, уникальность, распространяющуюся в конце концов на весь массив языков и культур».

Столкновение разных языковых картин мира в рамках межкультурной коммуникации может вести к недоразумениям и взаимному непониманию, но может и к взаимному обогащению культур. Сказанное можно иллюстрировать на примере уже рассмотренного выше представления о роли сердца в психической жизни человека. Как уже говорилось, с точки зрения древнееврейской языковой картины мира, сердце — это не только орган чувств, но и средоточие ума. То, что еврейские конструкции со словом «сердце» были буквально переведены на европейские языки, иногда приводит к неправильному пониманию таких сочетаний, как «ожесточенное сердце» или «окамененное сердце»: европейскому человеку кажется, что речь идет в первую очередь о неспособности тонко чувствовать, тогда как в оригинале указывалось в первую очередь на

Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск 4. М, 1989. С. 9–13.

неспособность ясно понимать. С другой стороны, эти же выражения со словом «сердце» могут способствовать ясному осознанию неразрывности разных сторон внутренней жизни человека (можно вспомнить выражение святого праведного Алексия Московского (Мечева) «Ум — рабочая сила у сердца»). Однако излишний буквализм в понимании таких выражений может приводить к преувеличенному вниманию к сердцу как таковому (ср. возникший в католичестве культ *Sacré Coeur*)¹.

ПРИМИРЕНИЕ И СМИРЕНИЕ

Все сказанное можно иллюстрировать на материале слов, в которых в современном русском языке выделяется корень *мир*. Нередко отмечается², что для русской языковой картины мира чрезвычайно характерна установка на принятие всего, что происходит в мире, «примирение с действительностью». Наличие в системе представлений о мире установки на «примирение с действительностью» привело к интересному переосмыслению слов *смириться* и *смирение* в русле «народной этимологии». Эти слова, соотносимые с одной из важнейших христианских добродетелей, предполагающей отсутствие гордости и *умерение* каких бы то ни было претензий, этимологически восходят к корню *мер*, и в самых

1 Детальный анализ разных философских концепций сердца и попытка систематизации христианского учения о сердце содержится в написанной в 1929 г. известной статье *Вышеславцев Б.П.* Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии, 1990, № 4. Правда, в этой статье почти не уделяется внимание собственно языковой стороне дела.

2 Напр., в статье *Шмелев А.Д.* Символические действия и их отражение в языке // *Булыгина Т.В., Шмелев А.Д.* Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997.

древних памятниках слова писались с буквой «ѣ»: *сѣмѣренѣ*, *сѣмѣрити* ‘умерить, смягчить, подавить’. Однако под влиянием созвучия со словами *примириться* и *примирение* и общей установки на «примирение с действительностью» они стали ассоциироваться с принятием окружающего мира таким, каков он есть, и писаться с буквой «и». Если исходный смысл *смирения* — отсутствие гордости, готовность принимать унижение¹, то в дальнейшем слово стало включать в себе идею примиренности. Приведем комментарий митрополита Антония Сурожского: «Мы привыкли думать о смирении как о состоянии человека, который перестал видеть в себе что бы то ни было, что могло бы вызвать в нем тщеславие, гордость, самодовольство. Но смирение — еще нечто большее: это примиренность до конца, это мир со всем». Этот дополнительный оттенок значения отличает русское слово *смирение* от его аналогов во многих западноевропейских языках, в частности от английского *humility*². Интересно, что в современных церковнославянских текстах слово смирение иногда употребляется просто в значении ‘мир’, напр.: *Аще ли же ни, еще далече ему сущу, молѣние послѣвъ моли́тся о смире́нии* (Лк. 14: 32) [по-гречески говорится ‘просит о мире’: ἐρωτᾷ

1 Характерны церковнославянские цитаты из Нового Завета (в скобках приводится греческий оригинал): Господь гордымъ противится, смиреннымъ же даѣтъ благодать (ὁ θεὸς ὑπερηφάνους ἀντιτάσσεται ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν); смиритесь предъ Господемъ, и вознесѣтъ вы (ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου καὶ ὑψώσει ὑμᾶς).

2 Анна Вежбицка писала, что образом *humility* можно считать евангельский эпизод, в котором Христос омывал ноги Своим ученикам, а слово *смирение* заставляет вспомнить другой евангельский эпизод — моление о чаше (Wierzbicka A. Semantics, culture, and cognition: universal human concepts in culture-specific configurations. New York; Oxford, Oxford Univ. Press, 1992, P. 194).

τὰ πρὸς εἰρήνην]; *Егда крѣпкій вооружився хранитъ свой дворъ, во смиреніи суть имѣнія его* (Лк. 11: 21) [по-гречески — ‘в мире, то есть в безопасности его владения’: ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ].

В русском языке еще в начале XX века глаголы *примириться* и *смириться* различались управлением: говорили *примириться с кем-либо* или *с чем-либо*, но *смириться* (то есть ‘умерить свою гордость’) *перед кем-либо* или *перед чем-либо*. В настоящее время конструкция *смириться с кем-либо* или *с чем-либо* стала совершенно обычной¹. Впрочем, до сих пор отглагольные существительные *примирение* и *смирение* имеют разные модели управления: *примирение с кем-либо* или *с чем-либо* звучит безупречно, а *смирение с кем-либо* или *с чем-либо* — несколько непривычно (лучше традиционное *смирение перед кем-либо* или *перед чем-либо*)².

Ассоциативные связи с *миром* привели также к развитию представлений о *смирении* как об особом типе поведения — *мирного*, не буйного (впрочем, это представление содержалось

1 Показательно, что еще в 1960 подобное управление казалось Лидии Чуковской обращающим на себя внимание новшеством, и она отмечала в книге «Записки редактора»: «Раньше мы писали: "смириться перед чем-нибудь" и "примириться с чем-нибудь". Теперь в газетах читаем: "смириться с чем"», — и задавала вопрос в связи с явлениями такого рода: «Приобретение это или утрата для литературного языка и какую роль сыграл в этих переменах редактор? Что перешло в печать (а из печати на уста народа и из уст народа снова в печать) по недомыслию, невежеству или небрежности редактора, а что — по его убеждению?» Впрочем, Лидия Чуковская была не совсем права. Обнаруживаются примеры, свидетельствующие, что управление *смириться с <чем-либо>* распространилось еще в XIX веке.

2 Заметим, что и конструкция *смирение с <чем-либо>* получает все большее распространение. Более того, обнаруживается, что это управление встречалось и в XIX веке.

и в греческом *ταπεινός*). Ср. такие выражения как *присмиреть*, *усмирить*, *смирительная рубашка*, а также используемое в народной речи прилагательное *смиранный*, соответствующее общелитературному *смирный*¹.

КОРЕНЬ *МИР*

В связи со словами *смирение* и *смиранный* можно вспомнить историю звукового комплекса *мир*, которому в церковнославянском и в современном русском языке соответствует целый ряд значений, сводимых к двум основным смысловым комплексам: 'покой, мирная жизнь, отсутствие конфликтов' и 'вселенная; миропорядок; общество'. Именно эти две группы значений различались в дореформенной орфографии: написание *миръ* соотносилось с отсутствием войны, спокойствием, мирной жизнью, а *миръ* — с 'вселенной или человеческим обществом'. Однако исторически оба слова восходят к одному, означавшему нечто вроде 'гармонии; согласия'². Иными словами, современные значения звукового комплекса *мир* можно рассматривать как модификацию некоего исходного значения, которое мы могли бы истолковать как 'гармония; обустройство; порядок'. Вселенная может рассматриваться как «миропорядок», противопоставленный хаосу, *космос*. Отсутствие войны также связано с гармонией во взаимоотношениях между народами.

1 Мы помним, что в стихотворении Николая Некрасова «Генерал Топтыгин» прилагательное *смиранный* применяется к медведю — ясно, что оно не предполагает наличия у медведя христианской добродетели *смирения*.

2 «Исходный» смысл слова *мир* просвечивает через его употребление в устойчивом сочетании *мир и лад* (*Шмелев А.Д. В поисках мира и лада // Логический анализ языка. Космос и хаос. М., 2003*).

При этом, по-видимому, для русского языка использование для значений 'покой, порядок, мирная жизнь' и 'вселенная; общество' одного и того же звукового комплекса было результатом не стихийной семантической эволюции, а смелого переводческого решения Первоучителей Мефодия и Кирилла. Дело в том, что как в тексте Писания, так и в богослужебных текстах часто сопологаются греческие слова *εἰρήνη* 'спокойствие, мирная жизнь' и *κόσμος* 'вселенная; миропорядок; человеческое сообщество'. В славянском переводе обоим греческим словам, четко различающимся по смыслу, было поставлено в соответствие одно и то же слово *мир*, в результате чего этот звуковой комплекс выражает оба смысловых комплекса и в современном русском языке. Приведем в качестве примеров два евангельских отрывка (каждый на церковнославянском в гражданской графике и греческом языке), включенные в 12 Евангелий, читаемые вечером в Великий Четверг:

Мірꙗ оставляю вамъ, міръ мой даю вамъ: не якоже міръ даеть, азъ даю вамъ. (Ин. 14: 27)

εἰρήνην ἀφήμι ὑμῖν εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν

... сія глаголахъ вамъ, да во мнѣ міръ ѣмате: въ міръ скорбни бꙋдете: но дерзайте, [яко] азъ побѣдихъ міръ (Ин. 16: 33)

ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε ἀλλὰ θαρσεῖτε ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον

Мы видим, что в современной церковнославянской орфографии данный звуковой комплекс записывается по-разному в зависимости от того, какому греческому слову он соответствует: *міръ* в соответствии со словом *εἰρήνη* и *міръ* в соответствии со словом *κόσμος* (как уже говорилось, это же различие проводилось в дореформенной русской орфографии). Однако звучание в обоих случаях одно и то же (а большинство прихожан воспринимает евангельское

церковнославянское чтение именно на слух); заметим, что в древних церковнославянских памятниках это слово писалось одинаково независимо от того, какому греческому слову оно соответствует.

Приведем еще примеры формул, постоянно звучащих на богослужении и демонстрирующих соположение слов, совпавших в славянском переводе (уже в современной орфографии; однако для ясности *mir* в значении 'вселенная; человеческое сообщество' записывается с буквой «і десятиричное»): *Мира мірови у Господа просим* (прошение на ектенье); *Мир мірови Твоему даруй* (заамвонная молитва). По-гречески, разумеется, никакого созвучия в приведенных примерах нет.

По-видимому, это переводческое решение было не случайным и объяснялось не только поэтическими соображениями (хотя и они, очевидно, играли не последнюю роль)¹. Как пишет В.Н. Топоров²: «Главный вклад славянского переводчика — бесспорно сознательный и не от бедности языка и ограниченности языковой фантазии зависящий — состоял в кодировании одним (и именно одним) словом двух разных греческих слов — *κόσμος* и *εἰρήνη*». Он продолжает: «... слав. *mir*- скрепило два понятия, разведенные греческим

1 Заметим, что переводческое решение Первоучителей не было единственно возможным. Данные других славянских языков показывают, что можно было бы найти ресурсы для различного перевода двух греческих слов. Так, в польском языке смысл 'отсутствие войны, мирная жизнь' передается словом *pokój*, а смысл 'вселенная; человеческое сообщество' — словом *świat*. Собственно, и русские аналоги *покой* и *свет* вполне употребительны в соответствующих значениях: *весь мир* ≈ *весь свет*; *На душе мир* ≈ *На душе покой*.

2 Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 119.

языком, как бы восстановив глубинную связь мира как порядка Вселенной и объекта, этот порядок воплощающего, с одной стороны, и мира как наиболее глубоко укорененного состояния мира-Вселенной».

В результате такого переводческого решения новое звучание обрели многие известные отрывки, которые можно слышать на богослужении. По-гречески, разумеется, никакого созвучия в этих отрывках нет. Соположение созвучных слов проникло и в сферы, далекие от церковной жизни: можно вспомнить советский лозунг «Миру — мир».

В некоторых случаях совпадение звучания позволяет одновременно выразить оба смысла. Рассмотрим начинающий ектенью возглас *Миром Господу помолимся!* В греческом оригинале здесь используется слово *εἰρήνη*; иными словами, речь идет о молитве в согласии и мирном духе. Однако многие прихожане, слушающие славянское богослужение, понимают этот возглас несколько по-иному: ‘помолимся *всем миром*, то есть все вместе, сообща’ (то есть в соответствии с пониманием *мира* как ‘сообщества людей’). Характерен эпизод из «Войны и мира» Льва Толстого:

Дьякон вышел на амвон, выправил, широко отставив большой палец, длинные волосы из-под стихаря и, положив на груди крест, громко и торжественно стал читать слова молитвы: «Миром Господу помолимся». «Миром, — все вместе, без различия сословий, без вражды, а соединенные братской любовью — будем молиться», — думала Наташа.

В переводах романа на иностранные языки оказывается трудно сохранить эту игру слов. Приведем один из английских переводов (переводчики — Louise и Aylmer Maude):

The deacon came out onto the raised space before the altar screen and, holding his thumb extended, drew his long hair from under his dalmatic and, making the sign of the cross on his breast,

began in a loud and solemn voice to recite the words of the prayer... “In peace let us pray unto the Lord.” “As one community, without distinction of class, without enmity, united by brotherly love — let us pray!” thought Natasha.

Англоязычному читателю может быть непонятно, почему Наташа понимает выражение ‘in peace’ как ‘as one community’. Любопытно, впрочем, что в опубликованном по старой орфографии тексте «Войны и мира» отражено именно «неправильное» понимание прощения, которое напечатано так: «Міромъ Господу помолимся». Однако в цитируемом английском переводе был выбран перевод греческого текста прощения, принятый в богослужебной практике, вследствие чего может возникнуть недоразумение.

ПРИМИРЕНИЕ И СМИРЕНИЕ В СОВЕТСКУЮ ЭПОХУ

Следует заметить, что идеал «примирения с действительностью» был абсолютно чужд советской идеологии; как следствие, советский идеологический язык имел определенные особенности в отношении использования соответствующих слов. Разумеется, *смирение* вообще в нем отсутствовало; А. Вежбицка заметила, что сочетание *смиранный коммунист* воспринимается как аномальное¹ [Wierzbicka 1992: 194]. Если слово *смирение* и могло появиться в языке советской пропаганды, то только в качестве цитации и с явным неодобрением (напр., *поповские сказочки о смирении*).

¹ Wierzbicka A. Semantics, culture, and cognition: universal human concepts in culture-specific configurations. New York; Oxford, Oxford Univ. Press, 1992, P. 194.

Но любопытно, что и *примирение* не приветствовалось, и если слово мир и некоторые его производные могли употребляться с положительной оценкой (напр., *борьба за мир, мирное сосуществование*), то слово *примирение* практически вообще не употреблялось, а его аналогом в советском идеологическом языке было слово *примиренчество*, носящее яркую отрицательную окраску (как и отрицательно окрашенные слова *соглашатель* и *соглашательство*). Напротив того, положительно окрашенным было слово *непримиримость*. С точки зрения советской идеологии, человек должен быть *бескомпромиссным* и не должен *мириться* ни с врагами, ни с недостатками.

Поскольку слова *согласие* и *примирение* в русском языке имели скорее положительные коннотации, в советском идеологическом языке появились слова *соглашательство* и *примиренчество*, носящие яркую отрицательную окраску. Соответственно, люди, склонные к поиску компромиссов, получили презрительные именованья *соглашателей* и *примиренцев*. Напомним определения этих слов (сопровожденные характерными примерами) из «Толкового словаря» под редакцией Д.Н. Ушакова: «Примиренец, (полит.). Человек, старающийся примирить, сгладить или скрыть классовые противоречия, занимающийся пособничеством деятельности оппортунистов, как правых, так и «левых», пытающийся обезоружить партию большевиков в ее борьбе с оппортунизмом. Когда объявляется война правому уклону, правые уклонисты обычно перекрашиваются в примиренцев и ставят партию в затруднительное положение. Чтобы предупредить этот маневр правых уклонистов, необходимо поставить вопрос о решительной борьбе с примиренчеством. Сталин (пленум (ЦК ВКП(б), апрель 1929 г.). Примиренцы всегда являлись агентами меньшевизма, троцкизма

и правых в рядах партии большевиков. Примиренчество, примиренчества, мн. нет, ср. (полит.). Политика примирения с классовым врагом, сглаживания или сокрытия классовых противоречий, пособничества деятельности оппортунистов, как правых, так и «левых», ведущая к разоружению в борьбе с оппортунизмом. Только в решительной борьбе как с «левым», так и с правым оппортунизмом и примиренчеством к ним, за генеральную линию нашей партии ВКП(б) обеспечила создание предпосылок для выполнения первой пятилетки в четыре года, разгром классового врага и победу социализма в СССР (из постановления XVII партконференции, 1932 г.). Примиренчество всегда являлось и является опасным оппортунистическим отклонением от генеральной линии партии, с к-рым большевистская партия всегда вела и ведет непримиримую, беспощадную борьбу. Соглашатель, (полит. презрит.). Оппортунист, ведущий политику соглашений, компромиссов с реакционной буржуазией, политику предательства интересов рабочего класса». Употребление указанных слов авторами, стремящимися выразить советскую идеологию, вполне соответствовало этим толкованиям; они были солидарны с персонажем повести Аркадия Гайдара «В дни поражений и побед», который «...не был даже как следует грамотен. Но это не мешало ему быть хорошим профессионалом-повстанцем, ненавидеть до крайности белых и горячо защищать Советскую власть. <...> Самую сильную брань считал он слово “соглашатель”». Евгения Гинзбург в «Крутом маршруте» вспоминает характерные «политические ругательства» того времени: «Соглашатели! Праволевацкие уроды! Троцкистские выродки! Примиренцы задрипаные!».

Напротив того, положительно окрашенным было слово *непримиримость*. С точки зрения советской идеологии, человек

должен быть *бескомпромиссным* и не должен *мириться* ни с врагами, ни с недостатками (подробное описание истории отношения к компромиссам в советское время и отражения этой истории в языке содержится в статье [Шмелева 2012]). Вот всего лишь один пример из статьи, опубликованной в газете «Пионерская правда» за 1937 г. под шапкой «Сегодня 20 лет ВЧК-ОГПУ-НКВД. Пионерский салют зорким часовым и разведчикам Родины!»:

Таким был Дзержинский — мужественный, бесстрашный, непримиримый к врагам.

В то же время «*борьба за мир*» (иногда добавлялось «за мир во всем *мире*» с использованием каламбура, восходящего к переводу Первоучителей), оставалось важной советской идеологемой. Вспомним, что первый «декрет» коммунистической власти назывался «декрет о мире». Позднее возникла новая идеологема «мирного сосуществования государств с различным общественным строем» (но при этом всегда подчеркивалось, что речь не идет о мирном сосуществовании идеологий). Одним из проводников советского влияния в западных странах стал так называемый «Комитет сторонников мира». Понятно, что при таком понимании *мира* он имел мало общего с гармонией и ладом, поскольку не исключал революционную деятельность, ожесточенную «классовую борьбу» и насилие над «классовыми врагами» в странах победившего коммунизма. Однако осознание исторической связи *мира* и гармоничных отношений между людьми (*лада*) сохранялось у нонконформистских авторов. Напомним статью Александра Солженицына «Мир и насилие», в которой автор выдвинул на Нобелевскую премию мира акад. Сахарова. В этой статье Солженицын характеризовал как «эмоциональную ошибку или сдвиг» то, что «угрозу мирному, справедливому, доброму существованию человечества стали видеть почти исключительно

в войнах». Он писал: «Противопоставление “мир — война” содержит логическую ошибку», и указывал, что истинное, «логически равновесное» противопоставление — это «мир — насилие». И гармоничное «сосуществование» Солженицын призывал мыслить как «существование не только без войн, этого мало! — но и без насилия». Советскую пропаганду, выраженную в лозунгах «миру — мир!» и «за мир во всем мире!», он был готов принять «как очень полезную, если она будет означать: чтобы во всём мире не только не было войн, но прекратилось бы всякое *внутреннее* насилие». Иными словами, в этой статье понимание *мира* было основано на исторической памяти слова.

ВОЛЯ, СМирЕНИЕ, ПРИМИРЕНИЕ В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ЯЗЫКЕ (ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ)

В постсоветское время имела место дальнейшая эволюция рассмотренных слов. Слово *смиранный* в целом устарело (кроме несколько стилизованного дискурса¹): английский оборот *In my humble opinion* (в электронной коммуникации обычно используется сокращение *ИМНО*) можно перевести на русский как *По моему скромному мнению*, но странно было бы использовать перевод? *По моему смиренному мнению* (впрочем, в русской электронной коммуникации чаще всего используется заимствованное сокращение *ИМХО*). Глагол *смириться*, как уже говорилось, стал употребляться почти исключительно

1 Ср... любимые русские святые — смиренно-кроткие молитвенники (не спутаем смирение по убеждению — и безволие); русские всегда одобряли смирных, смиренных, юродивых (Александр Солженицын).

с новым управлением (с <чем-либо>). *Примирения, соглашения и компромиссы* лишились отрицательного ореола¹.

Мы видим, что в истории слов с корнем мир ярко отразились некоторые особенности русской культуры и русской истории. Открытым остается вопрос относительно того, каким образом сдвиги в семантике этих слов (а иногда и в их грамматическом поведении, как у слов *смириться* и *смирение*) следует отражать в нормативных описаниях русского языка (в частности, в нормативных словарях). По-видимому, универсального ответа на этот вопрос не существует. В каждом отдельном случае вопрос должен решаться индивидуально и опираться на тщательный лингвистический и культурно-исторический анализ.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии, 1990, № 4. С. 62–87.

Топоров В. Н. Пространство культуры и встречи в нем // *Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации.* Выпуск 4. М., 1989. С. 9–13.

Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. М.: Языки славянских культур, 2006. 728 с.

Шмелев А.Д. В поисках мира и лада // Логический анализ языка. Космос и хаос. М., 2003. С. 54–72.

¹ *Шмелева Е.Я.* О словах *компромисс* и *бескомпромиссный* // Эволюция понятий в свете истории русской культуры. М., 2012.

Шмелев А.Д. Мир и воля в истории русского языка и русской культуры // Динамика языковых и культурных процессов в современной России. Т. 2. СПб, 2014. С. 116–121.

Шмелев А.Д. Мир: историческая память слова // Сталинградская битва: историческая память и художественное наследие. К 70-летию победы в Сталинградской битве. М, 2013. С. 16–23.

Шмелев А.Д. О мире и гармонии. Из истории слов и понятий // Русский язык, 2014, № 5–6. С. 14–15.

Шмелев А.Д. Символические действия и их отражение в языке // Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997. С. 515–522.

Шмелева Е.Я. О словах компромисс и бескомпромиссный // Эволюция понятий в свете истории русской культуры. М., 2012. С. 196–203.

Wierzbicka A. Semantics, culture, and cognition: universal human concepts in culture-specific configurations. New York; Oxford, Oxford Univ. Press, 1992. 487 P.

М. А. Рогина

«ЗА НЕПРЯДВОЙ ЛЕБЕДИ КРИЧАЛИ»: ОБРАЗ КУЛИКОВА ПОЛЯ В ПУБЛИЦИСТИКЕ В.Г. РАСПУТИНА¹

События Куликовской битвы, ставшей предвестником освобождения Средневековой Руси от татаро-монгольского ига, привлекают внимание не только историков. Помимо многочисленных трудов, посвященных осмыслению роли этого сражения в истории России, образ Куликова поля нашел отражение в произведениях русских поэтов и писателей. К.Ф. Рылеев, А.А. Блок, И.С. Шмелев, А.И. Солженицын, В.Г. Распутин — каждый из них находил для себя ту художественную форму, которая полно и непротиворечиво могла связать век нынешний и век минувший, воскресить в памяти людей славные события прошлого, а может быть, и помочь выстоять во время нового лихолетья.

В предлагаемой статье предпринимается попытка показать, как избранный В.Г. Распутиным жанр очерка позволяет автору с документальной точностью и вместе с тем с чувством глубокого лиризма запечатлеть образ «вечного» поля.

Вхождение образа Куликова поля в русскую литературу прочно связано с именем А.А. Блока. Пожалуй, именно его четверостишия из стихотворения «На поле Куликовом»

¹ Данная статья подготовлена на основе доклада, сделанного автором 22 января 2015 года на Ежегодной Богословской конференции ПСТГУ. 14 марта 2015 года В.Г. Распутин скончался. Публикацией этой статьи редакция Сретенского сборника присоединяется к начавшемуся процессу осмысления значения творчества почившего для русской литературы и его личности как гражданина Отечества.

чаще других цитируются, когда речь идет о событиях конца XIV века, ставших одним из ключевых моментов вековых отношений Руси и Золотой Орды. Однако справедливости ради следует отметить, что А.А. Блок был не первым из русских поэтов, попытавшихся заглянуть вглубь русской истории. До него героев Куликовской битвы воспел «не Поэт, а Гражданин»¹ К.Ф. Рылеев в думе «Дмитрий Донской» (1822), вдохновленный не только прочитанной «Историей государства Российского» Н.М. Карамзина, но и «Речью Дмитрия Донского перед сражением на Куликовом поле» Ивана Ламанского², появившейся в памятный 1812 год.

А еще ранее, в 1807 году, русским драматургом и поэтом Владиславом Александровичем Озеровым была написана трагедия «Дмитрий Донской».

Ключевым обстоятельством, послужившим основой для мемориализации памяти о Куликовской битве стало открытие помещиком С.Д. Нечаевым места сражения в тогдашней Тульской губернии, также случившееся в первой половине XIX века. В 1850 году на Поле был торжественно открыт памятник в честь победы (чугунный обелиск по проекту А.П. Брюллова). Не прошел незамеченным и 500-летний юбилей битвы (1880 год).

В начале уже XX века в среде местного духовенства появилась мысль увековечить на ратном поле не только подвиг русских воинов, но и память идейного вдохновителя русского воинства и молитвенника за него — преподобного Сергия Радонежского. Строительство храма по проекту архитектора Алексея Викторовича Щусева было практически завершено к 1917 году, но события революции и гражданской войны

¹ *Рылеев К.Ф. Войнаровский // Рылеев К.Ф. Полное собрание сочинений. М.-Л.: АCADEMIA, 1934. С. 192.*

² *Маслов В.И. Литературная деятельность К.Ф. Рылеева. Дополнения и поправки. Киев, 1916. С. 34.*

привели сначала к забвению, а затем и к значительному упадку созданного храма.

Случилось то, о чем, пережив революционные события 1905 года и ужаснувшись от увиденного, сказал в декабре 1908 года А.А. Блок, не только описывая настоящее, но и глядя в будущее:

За Непрядвой лебеди кричали¹,
И опять, опять они
кричат...

Но это вечное «опять, опять» не окончилось победой революции, спустя шесть веков вещей дух напоенной кровью степи, превращенной в колхозную пашню, напоминает пришедшим те же слова, предупреждая живущих и ожидая от них ответа за прожитые ими в забвении века.

Каким же встретило Куликово поле пытливого путника В.Г. Распутина?

Опять над полем Куликовым
Взошла и расточилась мгла,
И, словно облаком суровым,
Грядущий день заволокла.

Эпиграфом к своему очерку В.Г. Распутин избирает именно эту блоковскую строфу, первым словом которой является все то же «опять». И говорится в ней не только о минувших уже страшных обстоятельствах революционного лихолетья, но и о событиях конца XX века, тех годах, в которые переносит читателя В.Г. Распутин.

Только эти упомянутые строки блоковского стихотворения цитирует писатель в своем достаточно объемном двухчастном очерке. Обмолвившись о поэтическом символизме предшественника, рисующего неумолимость трагедии нового дня, предвещаемого «закатом в крови», того дня, который, вопреки светлым мечтам, не предвещает покоя, навстречу которому

¹ Под таким названием очерк В.Г. Распутина издавался в 1980 году.

Россия, точно «Степная кобылица... Несется вскачь», В.Г. Распутин старается избежать этого символизма. Он стремится с документальной точностью восстановить обстоятельства первого и второго посещений Куликова поля.

Связь обращения к теме истории вообще и Куликовской битвы, в частности с теми событиями, свидетелями которых были поэты и писатели, о нем писавшие, начиная с XIX века, была далеко не случайной, а, может быть, и знаковой.

Особенно примечательным в этом смысле является очевидная идейная близость очерка В.Г. Распутина с малоизвестным рассказом И.С. Шмелева «Куликово поле» (1939–1947), которая может стать предметом отдельного исследования и в настоящей работе не получила отражения¹.

Понимание настоящего через осмысление прошлого, позволяющее заглянуть в будущее, — эта мысль является, пожалуй, ключевой для всякого пронизательного человека.

Туманное утро 8 сентября 1380 года стало хрестоматийным образом, этот туман, павший на степь, «видел» К.Ф. Рылеев, А.А. Блок, серой мглой встретило Поле и В.Г. Распутина. При этом мгла у В.Г. Распутина является не только характеристикой погодных условий, но и свидетельством того состояния, в котором пребывает память народная. Однако с вопросом о памятовании писатель прежде обращается не к себе, не к своим спутникам или встретившимся в пути, а к «изрытым, истерзанным берегам» Красивой Мечи, которые должны были бы помнить и ведать славу свою, но «едва ли что помнили...».

И вот в поисках памяти путники устремляются в самое сердце рагной славы, туда, где «кресты выростали все выше и выше», где «под левым, одиноким, обозначился темный

¹ Впечатлениям от посещения Куликова Поля посвящен также рассказ А.И. Солженицына «Захар-Калита» (1965). Идейное звучание рассказа писателя в значительной степени отлично от произведений И.С. Шмелева и В.Г. Распутина.

столб, а под правым, как три васнецовских богатыря¹, встало в рост трехчастное здание храма».

Так поле приоткрывало свою славу, но прежде ее явило небо, особенное небо над Куликовым полем: «оно было могучим вышним свидетелем битвы и победы, затем многовекового терпеливого ожидания, и оно стало, наконец, свидетелем пробуждающейся памяти».

Можно точно сказать, В.Г. Распутину не удастся в полной мере избежать блоковского символизма, да, может быть, и не хочет он этого, потому-то, скорее, с сожалением замечает, что «пройдя шестьсот лет и огрузившись знаниями, в знамения не верят».

Был ли знамением тот закат над Куликовым полем 1978 года или нет, сказать наверняка трудно, но то, что о таком же закате писал когда-то А.А. Блок, можно утверждать вполне определенно. В распутинских строках безошибочно угадываются образы поэта: «Я взглянул на закат — за пять минут там чудом успела обнажиться полоса чистого неба, которая прямо на глазах все расширялась, вздымая над собой черноту, и на глазах же, как божественная плоть, оживала и наливалась алостью. От него-то, от волшебного красного света, плывущего с запада, замороженно загорелась и закружилась степь, творя свое дикое, пусть на паханом, но и тоскливое торжество».

Хотя закат является предвестником наступающей темноты, приближающейся ночи, здесь, на Поле, а точнее, в сердце человеческом, словно бы нарушаются законы природы. Оттого В.Г. Распутин часто называет закат заревом, которое «вполне можно было бы принять <...> за рассвет, выступивший не в свой черед где-нибудь посреди ночи». Именно поэтому к созерцателю «четкой и чистой раскаленности этого зарева»

¹ Образ Ильи Муромца, Добрыни Никитича и Алеши Поповича позднее использовал Е. Евтушенко в поэме «Неправда» (1980).

приходит «ощущение близости и очевидности всего, что происходило в тот день».

Так писатель подходит к принципиально важному столкновению памяти и беспамятства. Что находит отражение и в словоупотреблении писателя. Единицы лексико-семантического поля «Память» являются в нем ключевыми, представленными разными частями речи: «помнить», «помнят», «напомнит», «вспомнил», «памяти», «беспамятство», «напоминающим», «памятные». Они являются весьма частотными, причем их количество уменьшается по мере обретения самим автором исторической памяти, по мере того, как он приближается к видению тех славных событий.

В этом смысле значимым оказывается противопоставление не только света и тьмы, заката и рассвета, мглы и небесного огня, побеждающего ее, но и столкновение тишины и звучания. «Помнить же Непрядве и Дону есть, ох есть что! — и когда в сумерках стояли мы над их берегом, только слабость нашего слуха не дала разобрать сухой, *веками живущий здесь* (здесь и далее курсив наш. — М.Р.), как и над всем Полем, свидетельский шепот». Этот шепот становится тем явственней, чем ближе оказывается рассказчик к постижению исторической тайны, когда можно «уединившись, почувствовать, *услышать* в глубине под ногами связь свою с тем, что, став этой землей ради нас, ушло в тихую всевидящую *вечность*».

В ночной тишине удастся услышать «глухую поступь сотен и тысяч лошадей», но не так просто после веков беспамятства понять, «что же все-таки шепчут они, эти невнятные, точно полуистлевшие, голоса, витающие над Полем», «чувствуешь лишь в их разноголосице то тревогу, то молитву, то надежду», а еще молчаливый укор, «разлитый над всюю местною землею».

Второе посещение Куликова поля, случившееся после торжеств по случаю 600-летия битвы, словно обострило связь времен, сделало еще более зыбкой для подлинно ищущих свою

историю и национальную память границу между прошлым и настоящим.

П.П. Каминский замечает, что «во второй части очерка В. Распутин вводит авторское летоисчисление от Куликовской битвы и размышляет о феномене времени русской истории. <...> Символом времени русской истории от Куликовской битвы в очерке становится “огромный событийный круг”. Ко второй поездке на Поле он завершается, и время начинает свой новый виток, рождается заново»¹.

Появляется и новый мотив, мотив скорби, но и теперь молчание и звуки являются знаковыми, вновь словно бы происходит беседа неба и земли. «День, как и накануне под вечер, был теплый, тихий и скорбный. Скорбь разлита была во всем — в присмирившем солнце, в убранных полях и сухих холмах, <...> в позолоте крестов на обелиске и храме, в сторожевом молчании необъятной степи и напряженности времени, в котором над этим Полем замыкалось вековое кольцо.

Оно замыкалось ощутимо, совпадением каких-то целых каналов, тревожной и победительной выстроенностью звуков, в запахах воздуха, будто выверяя, над нами что-то поднимали или опускали».

По мере того как громче и яснее становятся звуки неба и земли, молчаливее становились пришедшие поклониться ратному подвигу отцов потомки. Первая поездка на безлюдное поле, отшумевшие юбилейные торжества, обретение прошлого теми, кто приехал на Поле уже после празднеств, кто подгадал к непростому дню нашей истории — «8 сентября по старому стилю и церковный праздник Рождества Богородицы, в который, как свидетельствуют летописи, и состоялась битва». Это еще один временной пласт очерка В.Г. Распутина. И каждый

¹ Каминский П.П. «Время и бремя тревог». Публицистика Валентина Распутина: монография. М.: ФЛИНТА: Наука, 2012. С. 165.

из этих периодов по-разному соотносится с теми далекими, во многом забытыми событиями шестивековой давности.

Образ Куликова поля складывается у В.Г. Распутина из двух ключевых составляющих: «Только небо и степь. Только вставшие друг против друга небо и степь, ведущие давнюю и уж, конечно, не бессмысленную беседу, в знаках которой время растягивается далеко назад и далеко вперед и сходится в вечность».

Понятие вечности — это еще одно знаменательное понятие распутинского очерка. «*Вечный* приют» нашла в этой земле большая половина русского войска, совершив «*вечный* подвиг». Потому-то Куликово поле, хранящее «веками живущий здесь» свидетельский шепот прошлого словно бы служит залогом обретенности, «соединенности с Отечеством», это «не знает законченности», принадлежа вечности.

Вечен подвиг и вечна слава, они не умаляются забвением, напротив, забывающие ввергают себя во тьму беспамятства. Показательно в связи с этим то, что В.Г. Распутин, говоря о таком масштабном сражении, как думается, сознательно практически не говорит о смерти.

Войско Дмитрия, как известно, отказалось от возможности отступления: «или победа, или смерть?!». Символом извечного вопроса становится то, что «так мощно и грозно, продолжая с пугающим мерцанием накаляться, нависли друг против друга над степью красная и черная стороны». Но чернота отступает, и небо угасает, «осияв родную нам сторону». Смерть становится дорогой ценой за победу, за право жить. «На Поле Куликовом Русь отстояла себя. И не только, кстати себя. И непокорным своим рабством, и окончательной победой она преградила татарам дорогу в Европу, к новым завоеваниям. <...> С Поля Куликова пробил новый час Руси, подвинувший ее к России. С этого момента начинается ее национальное, государственное и культурное учреждение, которое дало впоследствии право говорить о мессианской роли России во всем мире».

Ни огонь, ни кровь, служащие символами гибели и смерти, не играют этой роли в тексте В.Г. Распутина. Кровь — это и жизнь. И напоенное кровью Поле оживает, становясь полем хлебным. «Благородна служба ратной земли — поднимать хлеба», — пишет В.Г. Распутин. Куликово Поле не мертво, оно вечно.

Все в очерке призвано сказать о жизни и вечности: «А не в нас ли, выбрав и выметав загадочным перстом, не в нас ли, по старинному поверью, переселились души polegших здесь». Распутин избегает явных свидетельств смерти, это подтверждается и при исследовании лексического состав очерка: само слово «смерть» встречается всего один раз, причем рядом со словом «победа». Помещая эти слова между частями разделительного союза «или», автор словно бы одновременно сближает эти два понятия и так умаляет значение смерти перед величием победы.

Воины именуются «полегшими», «павшими», погибшими, «убиенными». Собственно о смерти их говорится, как правило, не в авторском тексте, а в цитатах (из летописей и «Истории России» С.М. Соловьева), в цитатах же дважды упоминает слово «трупы». Примечательно при этом употребление слова «кости». В цитате «князь Владимир Андреевич стал на костях и велел трубить в трубы» это слово, безусловно, символизирует поверженных русских ратников, но упоминание о церкви в селе Монастырщине, построенной «на костях убиенных», перекликается с употреблением этой единицы в рамках другого противопоставления, а точнее контекстуальной антонимической пары: «кости» — «прах». «В этих лицах, всматривающихся и вслушивающихся в Поле, не любопытство, ищущее удовлетворения, не умеющее заглядывать за границы собственной жизни, а если заглядывающее, так чтобы узнать, в кости еще или в прахе останки куликовских воинов... Нет, в этих лицах иное...».

Здесь слово «кость», вопреки засвидетельствованному для него в словаре¹ значению, становится фактически символом продолжающейся за земными границами жизни, тогда как прах — явное свидетельство смерти, которой, впрочем, здесь нет.

Само описание погребения погибших ратников свидетельствует не о смерти, и даже не о будущем, а о вечности: «На месте захоронения срубили воины из деревьев Зеленой дубравы, оставляя Поле, часовню <...>, на месте часовни *стоит с середины прошлого века* в деревне Монастырщина каменная церковь, разумеется запущенная, в которой *предстоит* еще провести все реставрационные работы».

Эта же часовня становится во второй части очерка не только памятником павшим, но и некоторым местом встречи двух духовностей, явленной прежде убиенными, а теперь и пришедшими им поклониться живыми. «В Монастырщине, в церкви на костях убиенных, *восстановленной* менее чем за два года, мы читали потом в книге отзывов слова этих людей, обращенные к России, — слова, которые могли явиться только здесь, полные благодарности и верности, порою мольбы, чтобы нынешнее Отечество понимало и принимало их искреннюю любовь».

Так, начиная свой рассказ фактически от своего лица, постепенно переходя к «мы», составленному из самого себя, неназванных по именам попутчиков и шофера, включая затем в этот круг работника краеведческого музея Андрея Анисимовича Родиончикова, Распутин восходит к «мы» общероссийского масштаба. Это чувство рождается у него именно на Поле, под вековым небом над ним.

Поначалу автора-сибиряка удивляет и это «небо в непривычной... степной стороне, ничем не поддерживаемое», и Непрядва, «совсем невеликая, по нашим сибирским понятиям, полусонная речка», и то, что «и Дон, Дон-батюшка, Дон

¹ Словарь современного русского литературного языка. В 17 тт. Том 5. М.—Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1956. Стб. 1524.

Иванович, как величают его, в месте переправы не шире каких-нибудь тридцати-сорока метров». Но постепенно на все сомнения находится верный ответ: «Да ведь история и слава не метры считают, а тогда и метров было поболее, но ведают память».

И вот, как когда-то со всех концов Руси сошлись под стяги князя Дмитрия ратники, так, спустя шесть веков, «лучшие голоса, лучших мастеров прислала Россия на Поле Куликово из Москвы и Сибири, с севера и юга, чтобы показать: что жило в народе, что пел народ и что мастерил, чему радовался и во что верил, живет и поныне».

Тогда тридцать пять лет назад «время русской истории от Куликова Поля двинулось по новому кругу. Что будет, когда через сто лет оно снова сойдется с началом отсчета, какие грянут события, придет ли кто сюда отметить новый юбилей и с какой верой, с каким сердцем придет? — страшно подумать», — признается автор. Но хочется верить, что это вечное Поле, что таит память о тех давних событиях, не оскверненное благодаря подвигу воинов нового времени властной поступью немецкого солдата, все также будет шептать играющим под ветром ковылем и вызванивать колоколами Рождественского храма подлинную историю о славе и великой силе Божией, явленной тем туманным сентябрьским утром. И хочется надеяться, что мы сможем услышать и сердцем отозваться его голосам.

**ПОЛОЖЕНИЕ
ОБ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ
РАБОТАХ, ПРЕДСТАВЛЯЕМЫХ
ДЛЯ ПУБЛИКАЦИИ В ЕЖЕГОДНОМ
ПЕРИОДИЧЕСКОМ ИЗДАНИИ
СРЕТЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ (СДС)
«СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК:
НАУЧНЫЕ ТРУДЫ
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС»**

Для публикации в «Сретенском сборнике» научные статьи представляются преподавателями и администрацией СДС по широкой тематике образовательной деятельности СДС как высшей православной духовной школы.

По благословию главного редактора «Сретенского сборника», ректора СДС и Председателя Ученого Совета СДС в сборнике могут публиковаться новые статьи, подготовленные преподавателями в соавторстве с учеными, не входящими в профессорско-преподавательскую корпорацию СДС, а также труды бывших преподавателей СДС, труды по истории Московского ставропигиального Сретенского монастыря, труды ученых, оказавших значительное содействие Сретенскому монастырю и СДС, статьи, подготовленные по специальной персональной рекомендации Ученого Совета СДС выпускниками СДС, представившими к защите лучшие выпускные квалификационные работы. Соавторы работ и авторы, не являющиеся преподавателями СДС, должны подать прошение Ректору СДС о разрешении участия в публикации, с указанием

кратких сведений о себе.

Предлагаемые авторами научные статьи обязательно должны обладать научной новизной и публиковаться впервые как в печати, так и в электронных средствах массовой коммуникации (СМК).

Предлагаемые к печати в «Сретенском сборнике» статьи, подготовленные на основе ранее сделанных (но не опубликованных в печати и в СМК) докладов, принимаются при указании точных ссылок на форумы, где эти сообщения делались. При публикации таких статей в «Сретенском сборнике» эта информация обязательно указывается авторами.

Научная новизна должна быть обязательно заявлена в авторской аннотации, являющейся неотъемлемым элементом каждой статьи в «Сретенском сборнике». За заявляемую научную новизну отвечает автор публикуемой статьи.

При перепечатке статьи из «Сретенского сборника» в других изданиях должна быть указана точная ссылка на соответствующий выпуск и его страницы, а от автора и СДС должно быть получено письменное согласие на воспроизведение текста исследования.

После выхода очередного выпуска «Сретенского сборника» из печати и рассылки его во Всероссийскую книжную палату, по крупным библиотекам и высшим духовным учебным заведениям Русской Православной Церкви на Интернет-сайте Сретенской Духовной Семинарии (sdsmp.ru) и Интернет-сайте Сретенского монастыря ПРАВОСЛАВИЕ.РУ (Раздел «Семинария») размещается полная электронная версия данного выпуска, помещаемая в ряд уже размещенных здесь электронных версий прошлых выпусков «Сретенского сборника». Публикация выпусков «Сретенского сборника» на этих Интернет-ресурсах является обязательной для всех авторов сборника и согласие на нее автора является обязательным условием публикации статьи в «Сретенском сборнике».

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ ПРЕДЛАГАЕМЫХ К ПУБЛИКАЦИИ В «СРЕТЕНСКОМ СБОРНИКЕ» СТАТЕЙ И ПОРЯДОК ПОДГОТОВКИ К ПЕЧАТИ ПУБЛИКУЕМЫХ СТАТЕЙ

Научная статья представляется в печатном и в электронном виде, идентичном печатному. На последней странице должна быть подпись автора (авторов) статьи с указанием даты подписания (которая должна быть близкой к реальной дате подачи работы в редакцию). Если автор работы один — допускается присылка им статьи по электронной почте со своего личного почтового адреса, по которому далее будет вестись переписка по присланной статье. При непоступлении в редакцию подписанного всеми авторами печатного экземпляра коллективной статьи данный труд присланным не считается. Не считается также поступившим в редакцию труд, распознавание которого в редакции вызвало проблемы в связи с использованием его авторами специфических программных систем, шрифтов и других средств, отсутствующих в редакции. В общем случае автор должен убедиться, что его статья во всех деталях распознается программно-аппаратными средствами редакции, и получить уведомление от редакции по электронной почте о поступлении статьи. При использовании автором статьи нестандартных программных средств автор должен сам обеспечить их наличие и инсталляцию на компьютерах всех участников подготовки сборника к печати или представить новую версию файла статьи, обрабатываемую программными средствами редакции. После поступления научной статьи решается вопрос о принятии этой работы в сборник. О принятии статьи в сборник автор также извещается по указанному им для связи адресу электронной почты. До решения редакции о принятии любой представленной статьи в «Сретенский сборник», а также после принятия решения о включении статьи в соответствующий выпуск сборника до его выхода

из печати, передача статьи, ее частей и содержательных материалов в другие печатные и электронные издания и СМК недопустима.

При обнаружении факта нарушения правил публикации в «Сретенском сборнике» редакция имеет право изъять статью из публикуемого сборника на любом возможном этапе.

Объем всей публикации в общем случае не должен выходить за средние размеры научной статьи (не менее 4000 и не более 40000 знаков — от 3-х до 20-ти стандартных машинописных страниц [30 строк по 60 символов в строке или 1800 знаков на странице, включая пробелы]). Выход за указанные рамки (как в сторону «тезисов», так и в сторону «монографии») обосновывается отдельным прошением на имя Главного редактора — Ректора и Председателя Ученого совета СДС и на случай отрицательного решения автор при прошении представляет сокращенный вариант статьи объемом из указанного диапазона.

Все используемые шрифты должны быть представлены вместе с файлом статьи.

Статья обязательно должна включать:

— указание автора и его сан и (или) педагогическое звание (епископ, протопресвитер, архимандрит, игумен, протоиерей, иеромонах, иерей, архидиакон, протодиакон, иеродиакон, диакон, профессор, доцент; в силу подзаголовка «Сретенского сборника» должность «преподаватель» может не указываться). Отдельно обязательно указывается административно-организационное послушание в СДС. По согласованию с редакцией могут указываться и другие данные об авторах печатаемых статей.

— название работы;

— краткую аннотацию, содержащую описание основного содержания работы и обязательно содержащую заявляемую автором конкретную научную новизну данной работы (предполагается перевод аннотаций на английский язык);

— в качестве необязательных небольших отделов статьи далее могут следовать «Ключевые слова» и «Разделы науки», содержащий

перечень тех областей науки, к которым относятся результаты данной научной работы;

— текст работы, допускающий наличие подразделов и заголовков, обязательно снабженный точными постраничными ссылками на архивные и печатные источники, имеющие постраничную нумерацию с № 1. Недопустимо бессмысленное цитирование, неуказанное текстуальное заимствование и компилятивность. Все факты, требующие обоснования, должны быть подкреплены точными ссылками на печатные, архивные и иные документальные источники, оформленные по ГОСТ Р 7.0.5–2008 (Библиографическая ссылка);

— текст работы и ссылки должны представляться в соответствии с действующими ГОСТами. Текст должен быть написан в научном стиле, не допускающим публицистических форм ни где, кроме необходимых по ходу исследования цитируемых фрагментов;

— текст работы в электронном виде должен представляться подготовленным в одной из распространенных версий редактора WORD с проверкой ее читаемости на компьютере СДС;

— в конце рекомендуется приводить список использованных в работе материалов с обязательным указанием их объема в страницах, что имеет самостоятельную ценность сравнительно со ссылками, указывающими только «точку цитирования» и не дающие достаточного представления о характере и объеме материала по ссылке. Библиография должна быть оформленной по ГОСТ 7.1–2003 (Библиографическая запись. Библиографическое описание), ГОСТ 7.82–2001 (Библиографическая запись. Библиографическое описание электронных ресурсов), ГОСТ 7.80–2000 (Библиографическая запись. Заголовки);

— статья может содержать приложения, о которых необходимо указать в ссылке в начале статьи, поскольку в общее оглавление сборника их названия включаться не могут.

**СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКОВ
№№ 1–5 ИЗДАНИЯ:
«СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК.
НАУЧНЫЕ ТРУДЫ
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС»**

**СОДЕРЖАНИЕ 1-ГО ВЫПУСКА
СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ
ТРУДОВ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС
ЗА 2009 ГОД
(Посвященного 10-летию СДС)**

1. БОГОСЛОВИЕ

Протоиерей Иоаннис С. Романидис. О соглашении между православными и Ватиканом / Перевод и комментарий *профессора протоиерея Максима Козлова*

Сидоров А.И., профессор. Святой Ириней Лионский. Его жизнь, творения и богословие

Леонов Вадим, доцент, священник. Взаимосвязь понятий «личность» и «образ Божий» в православном богословии

Задорнов Александр, священник, заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин. Имяславие и догмат искупления в интерпретации проф. С.В. Троицкого

Ириней (Пиковский), иеромонах. Ветхозаветные образы в событии Преображения Господня (по евангелисту Матфею)

2. ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО

Цытин Владислав, профессор, протоиерей, заведующий кафедрой Церковно-практических дисциплин. Значение 123-й новеллы св. императора Юстиниана для церковного права

3. ИСТОРИЯ

Трухина Н.Н., доцент. Императорский культ в поздней Римской империи

Скурат Николай, протоиерей, заведующий кафедрой Богословских дисциплин, секретарь Ученого совета. Московский храм святого пророка Божия Или, что слывет Обыденным, в начале XVIII века

Иоанн (Лудицев), иеромонах, проректор СДС. История Сретенского монастыря в период от учреждения Святейшего Синода до 1757 года

Шутова Т.А., заведующая кафедрой Древних и новых языков. Священник Александр Ельчанинов: Тифлисский период биографии

Сафонов Д.В. Из истории Русской Духовной Миссии на Святой Земле в 1917–1957 гг.

4. СЛОВЕСНОСТЬ

Ужанков А.Н., профессор. О времени написания и месте прочтения «Слова о Законе и благодати» Илариона Киевского

Маршева Л.И., профессор. «Православный социолект»: мифы и реальность

Малинаускене Н.К., доцент. Исторический аспект в начальном курсе древнегреческого языка для высших духовных учебных заведений

Серегина Е.Е. Композиция, стиль и язык первых печатных изданий русского Пролога

Трубицына Г.И. Размышления над церковнославянским языком (к проблеме понимания)

Скобелев М.А. Мотивы Книги Екклесиаст в русской лирике начала XX века

5. ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

Стародубцев О.В., доцент, заведующий кафедрой Церковной истории. Видимые образы невидимого мира

6. МИССИОЛОГИЯ, ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Никодим (Шматько), иеромонах. Методика и особенности преподавания «Основ Православия» в условиях внутренней миссии

Мошкова И.Н. Духовно-нравственная и психолого-педагогическая поддержка современной семьи — новый вид социального и миссионерского служения Церкви

СОДЕРЖАНИЕ 2-ГО ВЫПУСКА СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ ТРУДОВ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС ЗА 2010 ГОД

1. БОГОСЛОВИЕ

Жила Стефан, прот. Экзегетический анализ посланий святого апостола Павла к Фессалоникийцам

Святитель Феодит Филадельфийский. Монашеские установления. (Главы I и II) / Редакция перевода и комментарий профессора *А.И. Сидорова*

«Богословские главы» (LOCI COMMUNES),
приписываемые преподобному Максиму Исповеднику /
Перевод П.К. Доброцветова

Козлов Максим, протоиерей, профессор. Браки с инославными: пастырский аспект

Леонов Вадим, протоиерей, доцент. Свобода человека: опыт богословского осмысления

2. ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО

Задорнов Александр, протоиерей, заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин. Имущественные права православного епископата

3. ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Василик Владимир, диакон. Отражение стихийных бедствий, упоминаемых в кондаках святого Романа Сладкопевца

Стародубцев О.В., доцент, заведующий кафедрой Церковной истории. Отношения Карла Великого и римских пап.

Цыпин Владислав, профессор, протоиерей, заведующий кафедрой Церковно-практических дисциплин. К вопросу о дате рождения преподобного Сергия Радонежского

Иоанн (Лудищев), иеромонах, проректор СДС. Материалы к изучению истории Сретенского монастыря

Осипова. А.И. Московский Сретенский монастырь в период настоятельства архимандрита Димитрия (Ключарева): 1891–1904 гг.

Шутова Т.А., заведующая кафедрой Древних и новых языков. Священник Александр Ельчанинов: университетские годы

Скурат Николай, протоиерей, заведующий кафедрой Богословских дисциплин. К истории особо чтимых в Москве икон Божией Матери, именуемых «Нечаянная радость», и московских местностей сугубого почитания этих святынь после октября 1917 года

Скурат Николай, протоиерей, секретарь Ученого совета СДС. Уничтоженная часовня Можайского Лужецкого Ферапонтова монастыря Московской епархии, находившаяся у Серпуховских ворот Москвы и именовавшаяся «Нечаянная Радость» по чтимой иконе Божией Матери, в ней пребывавшей

Сафонов Д.В. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме в 1921–1923 гг. (по новым документам из архива Свято-Троицкой семинарии в Джорданвилле (США))

Светозарский А.К., профессор. Возвращение Московской духовной академии в стены Троице-Сергиевой Лавры в 1948 году

Малинаускене Н.К., доцент. А.Ф. Лосев:
Личность и наследие

Малинаускене Н.К., доцент. Сократовские традиции в наследии
А.Ф. Лосева

4. СЛОВЕСНОСТЬ

Маршева Л.И., профессор. Понятие гимнографического нарратива
в свете идей А.В. Попова

Серегина Е.Е. Лексическая и грамматическая вариативность
в летописных сообщениях XI–XIV веков

5. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Дементьев Д.В. Воцерковленность супружеских пар
и удовлетворенность браком

Дементьев Д.В. Модификация методики изучения представления
о любви (на примере православных воцерковленных людей)

СОДЕРЖАНИЕ 3-ГОВЫПУСКА СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ ТРУДОВ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС ЗА 2011 ГОД

1. БОГОСЛОВИЕ

Сидоров А.И., профессор

Святитель Кирилл Александрийский как главный
оппонент Нестория: его христология до Ефесского Собора
Избранные гимны преподобного Феодора Студита /
Перевод и комментарий *Доброцветова П.К.*

Конь Р.М., доцент
Представление баптистов о благодати

2. ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Скобелев М.А., доцент
Параллели Библейскому Откровению о Творении
в памятниках литературы древнего Ближнего Востока

Козлов Максим, профессор, протоиерей
Трактат Сенеки «О провидении»:
перевод текста и комментарий

Гаджикурбанов А.Г., доцент
Проблема взаимоотношения души и тела
у Блаженного Августина (философский взгляд)

Дубровин Онисим, диакон
Почитаемый христианами Запада Хальвард Вербьерсон (1020–1043)

Стародубцев О.В., доцент,
заведующий кафедрой Церковной истории
Начало грамотности и школы Древней Руси

Скурат Николай, протоиерей, секретарь Ученого совета СДС,
заведующий кафедрой Богословских дисциплин
История духовного завещания святителя Филарета Московского

Иоанн (Лудицев), иеромонах, проректор СДС
История Московского Сретенского монастыря: 1919–1923 годы

3. СЛОВЕСНОСТЬ

Маршева Л.И., профессор
Дифференцирующий принцип
церковнославянской орфографии

Малинаускене Н.К., доцент
Пономарь и родственные ему слова в русском языке
(из материалов к историко-этимологическому словарю русских
церковных терминов греческого происхождения)

Василик Владимир, диакон, доцент
Освещение некоторых аспектов национального вопроса
в «Дневнике писателя» Федора Михайловича Достоевского

**СОДЕРЖАНИЕ 4-ГОВЫПУСКА
СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ
ТРУДОВ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС
ЗА 2013 ГОД**

1. БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА, ПАТРОЛОГИЯ

Скобелев М.А., доцент

Библейское Откровение о творении мира — «Шестоднев»: жанр,
экзегеза, богословие

Васильев А.А.

Псалом святого пророка Ионы как композиционная проблема

Жила С., протоиерей

Христология Послания апостола Павла к Колоссянам (1:14–20; 2:8–15)

Доброцветов П.К.

«Пребывание — исхождение — возвращение» (*μονή — πρόοδος —*
πίστροφή) у преподобного Максима Исповедника

Сидоров А.И., профессор

Как богатые пытаются войти в Царство Небесное
(Ирина Хумнена Палеологиня, в монашестве — Евлогия)

2. ЛИТУРГИКА

*Желтов М., священник, доцент,
заведующий кафедрой Литургики*

Греческие рукописи Божественной Литургии апостола Марка

3. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ, АГИОГРАФИЯ, ИСТОРИЯ

*Скурат Н., протоиерей,
секретарь Ученого совета СДС,
заведующий кафедрой Богословских дисциплин,
клирик храма святого пророка Божия Илии,
что в Обыденском переулке города Москвы*

Московская церковь святого пророка Божия Илии,
слывущая Обыденной, и ее приход в Отечественную войну 1812 года
и последующий период: разорение и возрождение

*Иоанн (Лудишев), иеромонах, проректор СДС
Сретенский монастырь в 1924 году
(по документам архивов)*

*Иоанн (Лудишев), иеромонах, проректор СДС
Жизнеописание святителя Гурия (Степанова):
1919–1937 годы (по архивным материалам)*

*Сафонов Д., диакон
Русская Духовная Миссия
и Православное Палестинское Общество
в 1948–1951 гг.
(по документам государственного архива Израиля)*

4. ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

Ивлева С.Н., доцент
Формирование иконографии Новомучеников и Исповедников
Российских

5. СЛОВЕСНОСТЬ

Малинаускене Н.К., доцент
Редкие формы заимствований из греческого языка:
игумен/игуменья, ойкумена (экумена, икумени),
феномен, ноумен, пролегомены (пролегомена),
паралипоменон

*Маршева А.И., профессор,
заведующая кафедрой Древних и новых языков,
Жирова А.В.*
Проблема выражения предикативности в церковнославянском языке

Ковынева И.Е.

Немного о немецком
и немецком в Сретенской духовной семинарии

6. МИССИОЛОГИЯ, ПЕДАГОГИКА, ПСИХОЛОГИЯ

Мошкова И.Н.

Поиск путей преодоления «некомпетентности»
в вопросах семейной жизни

*Скурат Н., протоиерей,
секретарь Ученого совета СДС,
заведующий кафедрой Богословских дисциплин,
клирик храма святого пророка Божия Илии,
что в Обыденском переулке города Москвы*

Опыт катехизации, просвещения и воцерковления
на основе практического изучения литургии
и подготовки клиросных чтецов
в воскресно-церковно приходской школе для взрослых

СОДЕРЖАНИЕ 5-ГОВЫПУСКА СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ ТРУДОВ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС ЗА 2014 ГОД

1. БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА, ПАТРОЛОГИЯ

Иринея (Пиковский), иеромонах

«Милости хочу, а не жертвы» (Мф. 9:13): отношение Господа Иисуса Христа
к ветхозаветным жертвоприношениям в контексте Евангельского Благовестия

Иже во святых отца нашего Афанасия
«Слово о чуде, произошедшем в Вирите
с честной и почитаемой иконой
Христа и Бога нашего».

Его же. «Об определениях»

Перевод и комментарий П.К.Доброцветова

Святитель Феодит Филладельфийский

Слова о трезвении. Слово II.

Перевод и комментарий профессора А.И.Сидорова

2. ЛИТУРГИКА

Желтов Михаил, священник, доцент,

заведующий кафедрой Литургики

Каноны Благовещения Пресвятой Богородицы, часть I: неизданный канон
авторства гимнографа Германа

Василик Владимир, доцент, диакон,

Невещественный огонь и вода Богоявления

3. ИСТОРИЯ, ИСКУССТВО, ФИЛОСОФИЯ

Гвоздецкая Н.Ю., профессор

Спор о Законе и Благодати:

эпизод из древнеанглийской поэмы
«Елена» (главы 7–10)

Кюневульф

«Елена» (Поэма. Главы 7–10) /

Перевод с древнеанглийского
и комментарии Н.Ю. Гвоздецкой и Е.Н. Клёминой

Кириллин В.М., профессор

О состоянии русского общества и государственности времени преподобного
Сергия Радонежского и о значении его духовного подвига

Кириллин В.М., профессор

Преподобный Сергей Радонежский как покровитель воинских сил России

Задорнов Александр, протоиерей,

заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин

Концепция веротерпимости на начальном этапе европейского модерна

Стародубцев О.В., доцент,

заведующий кафедрой Церковной истории

Русская церковная архитектура XIX века.

Проблемы стиля: эклектика — романтизм — историзм

Осипова А.И.

Исторические сведения

о Московском Сретенском монастыре, его насельниках и жизнеописание
архимандрита Виктора (Саврасова) в бытность его строителем (1853–1859)
и настоятелем (1872–1880) обители

*Скурат Николай, протоиерей,
секретарь Ученого Совета СДС,
заведующий кафедрой Богословских дисциплин*

Правитель дел Императорского Московского
Воспитательного дома Владимир Андреевич Симанский

*Иоанн (Лудищев), иеромонах,
проректор СДС*

Мученик за веру архимандрит Сергей (Плаксин) —
наместник Сретенского монастыря

Силуан (Никитин), иеромонах
Первый православный епископ Хельсинки
Александр (Карпин)

4. СЛОВЕСНОСТЬ

*А.И. Маршева А.И., профессор
заведующая кафедрой Древних и новых языков*

Славянские соединительные союзы в историческом аспекте

Малинаускене Н.К., доцент
Транслитерация греческого текста латиницей

Малинаускене Н.К., доцент
Греческие церковные термины

Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС.
Выпуск 6 / Сретенская духовная семинария. / Под.общ.ред. епископа
Егорьевского Тихона; ред. прот. Н.Скурат, иером. Иоанн (Лудищев).
М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2015. 576 с.

СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 6



Научные труды
преподавателей СДС

Корректор: И.Е. Ковынева

Верстка: М.Г. Крылов

Подписано в печать 22.12.15

Формат 60х90/16. Объем 28 п.л.

Тираж 500 экз. Заказ №

Печать офсетная. Бумага офс. № 1

Гарнитура Garamond Premier Pro

Адрес Издательства Сретенского монастыря:

103031 г. Москва, ул. Б. Лубянка, 19

Отпечатано с готовых диапозитивов

в типографии Патриаршего издательско-

полиграфического центра

г. Сергиев Посад