

СРЕТЕНСКАЯ  
ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

---

SRETENSKY  
THEOLOGICAL ACADEMY



Н А У Ч Н Ы Й Ж У Р Н А Л

# СРЕТЕНСКОЕ СЛОВО



ОСНОВАН В 2022 ГОДУ

ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД

4 (12)

СРЕТЕНСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

МОСКВА

2024

ISSN 2782-6066 print

ISSN 2949-3587 online

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77 - 82959 от 31.03.2022

**Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви ИС Р25-505-0105**

**Сретенское слово** : научный журнал / Сретенская духовная академия. — Москва : Издательство Сретенской духовной академии, 2024. — № 4 (12). — 216 с.

ISSN 2782-6066

«Сретенское слово» является научно-богословским журналом Сретенской духовной академии. Журнал создан с целью стать плодотворной средой для публикаций и обсуждения результатов современных исследований в области теоретической, исторической и практической теологии. В редакционный совет журнала вошли различные церковные и светские ученые, представители разных городов России и ряда иностранных государств.

Выходит четыре раза в год.

Специальности ВАК:

5.11.1. Теоретическая теология;

5.11.2. Историческая теология;

5.11.3. Практическая теология.

Статьи отбираются редакционным советом журнала на основе анонимного независимого двойного рецензирования.

**Журнал входит в перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых публикуются основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней кандидата наук и доктора наук.**

*Адрес редакции:* Сретенская духовная академия, 107031, г. Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 3.

*Эл. почта редакции:* journal@sdamp.ru

*Сайт журнала:* <http://journals.sdamp.ru>

© Сретенская духовная академия, 2024

© Составление. Редакционный совет  
«Сретенское слово», 2024

T H E S C I E N C E J O U R N A L

SRETENSKY  
WORD  
(SRETENSKOE SLOVO)

FOUNDED IN 2022  
FOUR ISSUES PER YEAR

4 (12)

SRETENSKY THEOLOGICAL ACADEMY  
MOSCOW  
2024

ISSN 2782-6066 print

ISSN 2949-3587 online

Certificate of registration ПМ № ФС 77 - 82959 dated 03/31/2022

**The Edition is recommended by the Publishing Council  
of the Russian Orthodox Church IS R25-505-0105**

**Sretensky Word.** Sretensky Theological Academy. Moscow : Publishing House of Sretensky Theological Academy, 2024, no. 4 (12). 216 p.

**ISSN 2782-6066**

Sretensky Word is a scientific and theological journal of the Sretensky Theological Academy. The journal aims to become a fruitful medium for publishing and discussing the results of modern research in the field of Theoretical, Historical and Practical Theology. The editorial board of the journal includes various church and secular scholars and scientists, representatives of different cities of Russia and a number of foreign countries. Four issues per year.

Research area (according to the List of Higher Attestation Commission of RF):

5.11.1. Theoretical Theology;

5.11.2. Historical Theology;

5.11.3. Practical Theology.

Articles are selected by the editorial board on the basis of double blind peer review process.

**The journal is included in the list of peer-reviewed scientific publications of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, which publishes the main scientific results of dissertations for the academic degrees of Candidate of Sciences and Doctor of Sciences.**

*Editorial office address:* Sretensky Theological Academy, Bolshaya Lubyanka street, 19, building 3, Moscow, 107031, Russia.

*Editorial office e-mail:* journal@sdamp.ru

*Website:* <http://journals.sdamp.ru>

© Sretensky Theological Academy, 2024

© Preparation. Editorial Board

«Sretensky Word», 2024

# Журнал СРЕТЕНСКОЕ СЛОВО

|   |   |
|---|---|
| Главный редактор,<br>председатель<br>Редакционного совета | протоиерей Вадим Леонов,<br>кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой<br>богословия Сретенской духовной академии |
| Зав. редакцией  | иеромонах Платон (Кудласевич), кандидат богословия  |
| Зав. отделами   | протоиерей Вадим Леонов, В. М. Кириллин, Л. И. Маршева  |
| Ответственный редактор                                    | О. В. Антонова  |
| Секретарь редакции  | Е. А. Борисов   |

## Редакционный совет

|   |   |
|---|---|
| Епископ Петергофский<br>Силуан (Никитин)      | кандидат богословия, доцент,<br>ректор Санкт-Петербургской духовной академии  |
| Епископ Звенигородский<br>Кирилл (Зинковский) | доктор богословия, кандидат технических наук,<br>ректор Московской духовной академии  |
| Епископ Егорьевский<br>Мефодий (Зинковский)   | доктор богословия, кандидат технических наук, ректор<br>Православного Свято-Тихоновского гуманитарного<br>университета  |
| Игумен Иоанн (Лудищев)                        | кандидат богословия, доцент, и. о. ректора<br>Сретенской духовной академии  |
| Протоиерей Вадим Суворов                      | доктор богословия, доцент, ректор Коломенской<br>духовной семинарии   |
| Протоиерей Олег<br>Давыденков                 | доктор теологии, доктор богословия, кандидат<br>философских наук, профессор, Православный<br>Свято-Тихоновский гуманитарный университет   |
| Архимандрит Сергей<br>(Акимов)                | доктор богословия, профессор Минской духовной<br>академии   |
| Протоиерей Алексей<br>Марченко                | доктор исторических наук, доктор церковной истории,<br>профессор, начальник отдела докторантуры<br>Общецерковной аспирантуры и докторантуры<br>им. св. равноап. Кирилла и Мефодия |
| Протоиерей Валентин<br>Васечко                | доктор теологии (Th.D.), доцент, первый проректор<br>Общецерковной аспирантуры и докторантуры<br>им. св. равноап. Кирилла и Мефодия   |

|  |  |
|--|--|
| <b>Протоиерей Владимир<br/>Василик</b> | доктор исторических наук, кандидат филологических наук, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургского государственного университета  |
| <b>Иеромонах Тихон<br/>(Васильев)</b>  | доктор философии (D.Phil. (Oxon)), Институт теологии Санкт-Петербургского государственного университета  |
| <b>А. Ю. Виноградов</b>                | доктор филологических наук, кандидат исторических наук, доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»  |
| <b>Протоиерей Дарко Джого</b>          | доктор богословия, профессор православного богословского факультета имени святого Василия Острожского, Университет в Восточном Сараево   |
| <b>В. М. Кириллин</b>                  | доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, Московская духовная академия   |
| <b>В. П. Лега</b>                      | кандидат богословия, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Московский физико-технический институт, Московский государственный лингвистический университет, Московская духовная академия |
| <b>Л. И. Маршева</b>                   | доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой древних и новых языков Сретенской духовной академии   |
| <b>О. В. Никитин</b>                   | доктор филологических наук, профессор, Московский государственный областной университет, Петрозаводский государственный университет  |
| <b>Т. С. Оболевич</b>                  | доктор философии (Ph.D.), профессор Папского университета им. Иоанна Павла II, г. Краков   |
| <b>М. А. Пильгун</b>                   | доктор филологических наук, профессор, Институт языкознания РАН  |
| <b>Игумен Арсений (Соколов)</b>        | доктор богословия, профессор Екатеринбургской духовной семинарии   |
| <b>Л. Г. Чапаева</b>                   | доктор филологических наук, профессор, МПГУ  |



## Journal SRETENSKY WORD

**Editor-in-Chief,  
Chairman of the  
Editorial Board**

Archpriest Vadim Leonov,  
Head of the Department of Theology  
of the Sretensky Theological Academy

**Head of the Editorial Office**

Hieromonk Platon (Kudlasevich), PhD in Theology

**Heads of departments**

Archpriest Vadim Leonov, V. M. Kirillin, L. I. Marsheva

**Managing editor**

O. V. Antonova

**Editorial Secretary**

E. A. Borisov

### Editorial board

**Bishop Siluan (Nikitin)  
of Peterhof**

PhD in Theology, Associate Professor,  
Rector of the St. Petersburg Theological Academy

**Bishop Kirill (Zinkovsky)  
of Zvenigorod**

ScD in Theology, PhD in Technical Sciences,  
Rector of the Moscow Theological Academy

**Bishop Methodius  
(Zinkovsky) of Yegoryevsk**

ScD in Theology, PhD in Technical Sciences, Rector  
of Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities

**Hegumen Ioann  
(Ludishchev)**

PhD in Theology, Associate Professor, Acting Rector of the  
Sretensky Theological Academy

**Archpriest Vadim Suvorov**

ScD in Theology, Associate Professor, Rector of the Kolomna  
Theological Seminary

**Archpriest Oleg Davydenkov**

Doctor of Theology, ScD in Theology, PhD in Philosophy,  
Professor, Orthodox Saint Tikhon's University  
for the Humanities

**Archimandrite Sergiy  
(Akimov)**

ScD in Theology, Professor of the Minsk Theological Academy

**Archpriest Alexei  
Marchenko**

Doctor of Historical Sciences, ScD in Church History,  
Professor, Head of the Doctoral Studies Department of the  
Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

|                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| <b>Archpriest Valentin Vasechko</b> | Doctor of Theology (Th.D.), Associate Professor, First Vice-Rector of the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies   |
| <b>Protodeacon Vladimir Vasilik</b> | ScD in History, PhD in Philology, PhD in Theology, Professor of St. Petersburg State University   |
| <b>Hieromonk Tikhon (Vasiliev)</b>  | DPhil (Oxon) in Philosophy, Institute of Theology of St. Petersburg State University  |
| <b>A. Y. Vinogradov</b>             | ScD in Philology, PhD in History, Associate Professor, National Research University Higher School of Economics  |
| <b>Archpriest Darko Djogo</b>       | ScD in Theology, Professor of Saint Basil Ostrogsky Orthodox Theological Faculty, University of East Sarajevo   |
| <b>V. M. Kirillin</b>               | ScD in Philology, Professor, Chief Researcher at the A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow Theological Academy  |
| <b>V. P. Lega</b>                   | PhD in Theology, Associate Professor, Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow Institute of Physics and Technology, Moscow State Linguistic University, Moscow Theological Academy |
| <b>L. I. Marsheva</b>               | ScD in Philology, Professor, Head of the Department of Ancient and New Languages Sretensky Theological Academy  |
| <b>O. V. Nikitin</b>                | ScD in Philology, Professor, Moscow State Regional University, Petrozavodsk State University  |
| <b>T. S. Obolevich</b>              | PhD in Philosophy, Professor of Pontifical University of John Paul II, Krakow   |
| <b>M. A. Pilgun</b>                 | ScD in Philology, Professor, Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences  |
| <b>Hegumen Arseniy (Sokolov)</b>    | ScD in Theology, Chief Researcher at the Sts Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies   |
| <b>L. G. Chapaeva</b>               | ScD in Philology, Professor, Moscow Pedagogical State University  |

# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . . 15

## I. Теоретическая теология

*С. А. Колесников*

«Сшивание» вечного и общественного:  
от социализации святости — к встрече с Божественным . . . . . 19

*Иерей Павел Сержантов*

Древо страстей и аскетическая стратегия  
святителя Феофана Затворника . . . . . 42

*Иеромонах Силуан (Ярославцев)*

К вопросу о принятии свт. Геннадием II Схоларием  
католической концепции непорочного зачатия Девы Марии . . . . . 56

## II. Историческая теология

*Протоиерей Владимир Василик, И. Б. Макаров*

Дискуссия о происхождении и учении Боснийской церкви:  
историческая ретроспектива . . . . . 91

*Г. С. Дмитриев*

Архиепископ Павел (Подлипский).  
Биографический очерк . . . . . 106

### III. Практическая теология

*А. М. Белов*

О семантике инфинитивных конструкций  
в составе древнегреческих придаточных следствия (ὡστε...) .....153

*Л. И. Маршева, Д. Гыска*

Результаты праславянских палатализаций  
в церковнославянском языке (динамический анализ) .....164

*В. А. Осина, В. А. Мостовой*

Биоэтические проблемы регенеративной медицины:  
богословские аспекты .....179

### IV. Рецензии и обзоры

*Н. К. Малинаускене*

Рецензия на книгу А. В. Подосинова  
«Ех oriente lux! Ориентация по странам света  
в архаических культурах Евразии» .....207

# CONTENTS

## I. Theoretical Theology

*S. A. Kolesnikov*

The «stitching» of the eternal and the social: from the socialization of holiness to the encounter with the Divine . . . . . 19

*Priest Pavel Serzhantov*

The Tree of Passions and the ascetic strategy of St. Theophan the Recluse . . . . . 42

*Hieromonk Silouan (Yaroslavtsev)*

On the question of the acceptance of the Roman Catholic concept of the Immaculate Conception of the Virgin Mary by St. Gennadius II Scholarius . . . . . 56

## II. Historical Theology

*Protodeacon Vladimir Vasilik, I. B. Makarov*

Debate on the origins and teachings of the Bosnian Church: a historical retrospective . . . . . 91

*G. S. Dmitriev*

Archbishop Pavel (Podlipsky). Biographical essay . . . . . 106

### III. Practical Theology

*A. M. Belov*

On the semantics of infinitive constructions  
in the composition of ancient Greek subordinate clauses  
of consequence (ὥστε...) . . . . . 153

*L. I. Maršheva, D. Gyska*

The results of Proto-Slavic palatalizations  
in the Church Slavonic language (dynamic analysis) . . . . .164

*V. A. Osina, V. A. Mostovoi*

Bioethical issues of regenerative medicine: theological aspects . . . . .179

### IV. Reviews

*N. K. Malinauskene*

Review of the book by A.V. Podosinov «Ex oriente lux!  
Orientation on cardinal directions in archaic cultures of Eurasia» . . . . .207

## ПРЕДИСЛОВИЕ

**Д**орогие наши читатели! Вашему вниманию предлагается очередной номер — 4 (12) — научно-богословского журнала Сретенской духовной академии «Сретенское слово».

В соответствии с номенклатурой научных специальностей, утвержденной Приказом Министерства науки и высшего образования РФ от 24 февраля 2021 г. № 118, в рамках журнала «Сретенское слово» избраны три научных направления, которые имеют преимущественное значение в деятельности Сретенской духовной академии:

- 5.11.1. Теоретическая теология;
- 5.11.2. Историческая теология;
- 5.11.3. Практическая теология.

С первого номера журнала «Сретенское слово» все статьи учитываются в РИНЦ, каждой из них присваивается международный идентификатор DOI. Кроме того, все поступающие материалы проходят двойное «слепое» рецензирование, на основании которого принимается решение о дальнейшей публикации. С 27 мая 2024 г. журнал входит в перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых публикуются основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней кандидата наук и доктора наук.

С самого начала существования нашего журнала можно охарактеризовать общую позицию Редакционного совета как принцип открытости для всех исследователей — церковных и светских, чьи наработки будут соответствовать тематике данного издания и необходимому уровню научно-богословских публикаций. Поэтому в редакционный совет журнала вошли различные церковные и светские ученые, представители разных городов России и ряда иностранных государств.

Очень надеемся, что благодаря стараниям наших сотрудников и публикациям наших авторов журнал «Сретенское слово» не только не затеряется в ряду аналогичных изданий, но станет особым научно-богословским пространством с высоким уровнем изысканий авторов.

*Протоиерей Вадим Леонов,  
главный редактор журнала  
«Сретенское слово»*



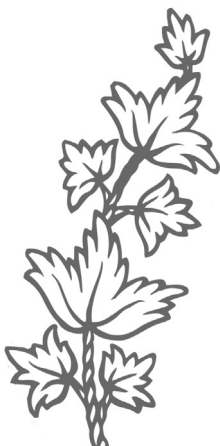
ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ  
ТЕОЛОГИЯ

---

I

---

THEORETICAL  
THEOLOGY





# «СШИВАНИЕ» ВЕЧНОГО И ОБЩЕСТВЕННОГО: ОТ СОЦИАЛИЗАЦИИ СВЯТОСТИ — К ВСТРЕЧЕ С БОЖЕСТВЕННЫМ

**Сергей Александрович Колесников**

*Доктор филологических наук,*

*проректор по научной работе Белгородской православной духовной семинарии,*

*профессор Белгородского юридического института МВД России (Россия)*

skolesnikov2015@yandex.ru

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_19

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема сопоставления метафизического и социального как условия социализации святости, выводящей к богословскому определению встречи с Божественным. Актуальность исследования определяется тем, что соотношение вечного и социального является непреходящей темой философско-теологических рассуждений. Тема взаимной соотнесенности метафизики и социальности указывает на уникальные возможности теологического метода к синхронизации этих разных областей. Обоснованием результативности данного богословского исследования является способность религиозной интеллектуальности к преодолению онтологических разрывов, к открытию единства бытия. Результатом исследования выступает описание гносеологической «методики шва», подразумевающей единство бытия и, как следствие, единство метафизического и общественного. Кроме того, аргументируется важность принятия христианских ценностей как на уровне микросоциума (общины), так и на уровне макросоциума (государства), что позволяет выйти к преобразению социальных задач в духе христианского домостроительства. Особое место в исследовании занимает проблема социализации святости как подтверждение результативности применения духовных ценностей в общественных преобразованиях. Выводом исследования становится определение контуров места встречи с Божественным как следствие социализации святости, а также аргументация возможности проектного подхода к теологическому осмыслению встречи с Божественным.

**Ключевые слова:** социальное и метафизическое, социализация святости, богословие Встречи, религия и социальность.

**Для цитирования:** Колесников С. А. «Сшивание» вечного и общественного: от социализации святости — к встрече с Божественным // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 4 (12). С. 19–41. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_19

## THE «STITCHING» OF THE ETERNAL AND THE SOCIAL: FROM THE SOCIALIZATION OF HOLINESS TO THE ENCOUNTER WITH THE DIVINE

**Sergei Aleksandrovich Kolesnikov**

*ScD in Philology,*

*Vice-Rector for Scientific Work of the Belgorod Orthodox Theological Seminary,*

*Professor of the Belgorod Law Institute of the Ministry  
of Internal Affairs of Russia (Russia)*

skolesnikov2015@yandex.ru

---

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_19

---

**Annotation.** The article deals with the problem of comparing the metaphysical and the social as a condition for the socialization of holiness, leading to a theological definition of meeting with the Divine. The relevance of the research is determined by the fact that the ratio of the eternal and the social is an enduring theme of philosophical and theological reasoning. The theme of the mutual correlation of metaphysics and sociality indicates the unique possibilities of the theological method to synchronize these different areas. The substantiation of the effectiveness of this theological research is the ability of religious intellectuality to overcome ontological gaps, to discover the unity of being. The results of the study are the description of the epistemological “seam technique”, implying the unity of being and, as a result, the unity of the metaphysical and social. In addition, the importance of adopting Christian values is argued both at the level of micro-society (community) and at the

level of macrosociety (state), which allows us to achieve the transformation of social tasks in the spirit of the Christian 'economy' (oikonomia). A special place in the study is occupied by the problem of socialization of holiness as confirmation of the effectiveness of the application of spiritual values in social transformations. The conclusion of the study is the definition of the contours of the meeting place with the Divine as a consequence of the socialization of holiness, as well as the argumentation of the possibility of a project approach to the theological understanding of the meeting with the Divine.

**Keywords:** social and metaphysical, socialization of holiness, theology of Encounter, religion and sociality.

**For citation:** *Kolesnikov S. A. The «stitching» of the eternal and the social: from the socialization of holiness to the encounter with the Divine // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No. 4 (12). Pp. 19–41. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_19*

## Введение

**К**онфигурация границ между религиозно-метафизическими и социальными способами миропреображения в современных духовно-интеллектуальных реалиях обретает все большую открытость. Взаимоотношения между метафизикой и социальностью, имеющие глубокую традицию философского истолкования — от И. Канта (с его соположенностью феноменально-ноуменальных миров и императивностью социального поступка) до, например, А. Бадью (с его версией мета-идеи социальной: «Без Идеи остается лишь оскотинившееся человечество <...> Если человечество не работает над своим собственным раскрытием, своим собственным изобретением, у него нет, по сути, другого варианта, кроме как заниматься саморазрушением» [Бадью 2013: 49]), — требуют серьезных переосмыслений в сторону синхронизации этих сфер. Актуальная потребность в новых ракурсах понимания корреляционных процессов между метафизикой и социальностью открывается, например, в проблематике повседневности, которая стремительно расширяет свое присутствие в духовно-интеллектуальном поле.

Парадоксальность интеллектуального осмысления, связанная с разрастающимся присутствием темы повседневности в онтологических реалиях, подчеркивается разрывом между бытийным и бытовым форматами

понимания повседневности. Повседневность одновременно способна выражать «само собой разумеющуюся реальность, фактичность; мир обыденной жизни, где люди рождаются и умирают, радуются и страдают; структуры анонимных практик, а также будничность в противоположность праздничности, экономию в противоположность трате, рутинность и традиционность в противоположность новаторству» [Марков 1999: 291] и вместе с тем выступать в метафизических ракурсах «интерсубъективности» (А. Шюц), «возможно-невозможной структурированности» (Ф. Бродель), «мета-скрепления сознания» (И. Т. Касавин) <...> — и такая сложно совместимая одновременность разнонаправленных смыслов приводит к показательной ситуации «разорванной повседневности» [Козлова 1992: 49]. Проблема гносеологического разрыва, наблюдаемая в поле философской концептуализации повседневности, — как и в иных континуумах, где соприкасаются метафизическое и социальное, — является ярким сигналом об актуальности и важности осмысления соположенности метафизического и общественного, важности преодоления разрывов вечного и социального богословско-интеллектуальными ресурсами.

### **Синхронизация религиозно-метафизического и социального: шов или разрыв**

Уникальность богословско-интеллектуального миропонимания наряду с иными возможностями состоит в способности теологического метода к преодолению онтологических разрывов, способности являть и выявлять единство бытия. Церковь как ярчайшее свидетельство принципиальной возможности единства мира в едином «теле Христа» (1 Кор. 12, 27) показывает и доказывает право мира быть единым, потенциальную перспективу к преобразению/излечению разрывов онтологической «плоти».

Философско-теологический взгляд на онтологический — а следовательно, и социальный — разрыв можно проиллюстрировать известными философемами М. Хайдеггера «открытость» (Erschlossenheit) и «просвет» (Lichtung). Бытийная открытость в просвещенности отменяет саму возможность разрывания бытия, на котором периодически настаивают а-теологические версии миропознания, будь то теории разделенного «бытия и ничто» (Ж.-П. Сартр), «абсурдно-дезинтегрированного общества» (А. Камю) или «разорванного сознания» (Р. Лейнг). Открывающийся просвет Хайдег-

гера — это философско-метафизический образ, символизирующий неразрывность бытия, в котором невозможна разделенность, а присутствует наполненность светом (прежде всего в его религиозном понимании) образующихся разомкнутостей: «Сущее, носящее титул присутствия, “просвечено”. Свет, создающий эту просвеченность присутствия, не какая-то онтически наличная сила <...> Эта просвеченность впервые только и делает возможным всякое высвечивание и выяснение, любое восприятие, “видение” и имение чего-либо» [Хайдеггер 1997: 350–351]. Вместе с тем взаимная открытость бытийного и метафизического в случае Хайдеггера напоминает «о том, что нельзя необдуманно применять категории, подобные категориям идентичности, в той ее области, в которой речь идет о чем-то таком, что существует не так, как существует сущее. Вот почему представляется целесообразным сначала поговорить о взаимоотношении бытия как такового и открытости» [Ищенко 2020: 64]. Бытие не идентично, такая онтологическая идентичность ведет к монофизитству или пантеизму, но бытие пронизано «взаимопринадлежностью», и, в первую очередь, взаимопринадлежностью метафизическому. Именно такое метафизическое обоснование определяет неразрывность социального и вечного, повседневного и метафизического.

Социальное при условии принятия духовно-интеллектуального истолкования способно преобразиться в то, что А. Н. Уайтхед называл «вечным объектом», где обеспечивается «...существование свойства, которое мы неопределенно называем сохранением, устойчивостью повторения. Это свойство равнозначно возврату к одной и той же ценности в условиях переходящей действительности, стремлению к самоидентификации, которое присуще первичным вечным объектам» [Уайтхед 1990: 164]. Социальное сопологаемо с вечным в тех ситуациях, когда проявляется верность и неразделенность с метафизическими аксиологиями, когда социальное руководствуется абсолютными ценностями, сохраняющими свою неизбывную значимость.

Попытки а-теологической позиции нивелировать возможность обусловленности социального метафизическим, как правило, сводятся к фиксации разрыва между общественным и трансцендентальным, основанным на все том же принципе разорванности бытия. Увод социальных результатов от их религиозно-метафизического фундамента может носить форму радикальных заявлений: «Ученые с возрастающей серьезностью обращают

внимание на используемые ими категории, которые наконец-то осознаются как плоды Модерна, а вовсе не как точные слепки с вневременной и аисторической действительности» [Узланер 2020: 22]. В этом случае в научном познании выстраивается непреодолимая дистанция, разделяющая повседневность и «вневременность», «модерн» позиционируется как полное отрезание социальной реальности от религиозно-метафизических корней. А-теологизм может быть выражен и в умеренном варианте, как, например, у С. Жижека, вынужденного приоткрывать возможность соположения социального и вечного: «...перед теологическим вновь приоткрылась дверь. Этот ход в теологию открылся именно потому, что капитализм в конце концов является структурой, замкнутой на самое себя, так что теология дает нам способ преодолеть капитал, основанный на реляционности, а не на Это (гегельянском “В-себе”）」 [Жижек, Милбанк 2020: 8]. Но и в этом случае «теологическое» оказывается обусловленным политико-экономическими и политико-технологическими ограничениями, религиозно-метафизическое загоняемо в регистр утилитарно-прагматических стратегий, которые в своей сущности а-теологичны. В любом варианте постулируется большая или меньшая оторванность социального от метафизического, обосновывается невыводимость общественных реалий из религиозно-трансцендентальных обоснований.

Однако принципиальная «сшиваемость» социального и метафизического показывает свою гносеологическую и праксиологическую результативность. «Методика шва» обеспечивает особые познавательные-деонтологические возможности для построения новых — расширенно-усугубленных! — горизонтов универсальных задач человечества: «Всякий шов есть преувеличение, ибо <...> философия усугубляет проблемы. Подшитая к одному из своих условий, она ссужает ему достоинства, которые изнутри отправления этого условия вряд ли удастся заметить» [Бадью 2003: 45]. Сшивание разрывов, прежде всего разрывов между социальным и вечным, оказывается продуктивным методом обнаружения, высвечивания новых путей познания и самопознания, тогда как методология разорванности предстает условием, ущемляющим и девальвирующим значимость социальных проектов.

Генетическое родство социальности и метафизической идейности доказывает их сущностную неразделенность: «Социальные структуры, в отличие от природных, не существуют независимо от идей и представлений



субъектов о сути своей деятельности» [Бхаскар 1991: 231]; а самое важное — определяет право религиозно-трансцендентального мировидения влиять на социальную реальность, являть социальную результативность в максимально возможном объеме. Когда П. Л. Бергер говорит о том, что «религия легитимирует социальные институты, даруя им безусловно значимый онтологический статус, помещая их в систему координат священного и космоса» [Бергер 2019: 48], он напоминает о скоординированности «стежков» между социально-институциональным и священно-космическим. В процедуре «сшивания» таких миров происходит качественное взаимопроникновение, взаимообогащение между социальным и метафизическим: «С одной стороны, для методологических парадигм светских социальных наук характерна метафизическая содержательная основа, не выводимая ни из каких наблюдений и фактов, проявляющаяся уже на этапе отбора и описания эмпирических реалий и оказывающая заметное влияние на результаты научной работы. С другой стороны, данные об особенностях состояния, самопонимания и ценностно-мотивационной сферы представителей современной культурно-исторической эпохи имеют существенное значение и для богословской антропологии, и для христианских социальных наук» [Чурсанов 2014: 17]. Сорботничество общественного и религиозно-богословского форматов миропознания способно предъявить «сшиваемую» неделимость онтологического «полотна», развернуть текстуальное (лат. *textum* — ткань, одежда, связь, соединение) единство, представить бытие как единосущное Слово.

Религиозность в социальном поле демонстрирует особую возможность — и право! — преобразования бытия в слаженную общность. Опыт обретения общности заложен в религиозной вере на самых глубинных уровнях: «Вера — это энергичный акт воли, утверждающий нашу общность с Богом и человечеством, демонстрирующий нашу солидарность с Царством Божиим и отвергающий эгоистическую изоляцию» [Rauschenbusch 1917: 102]. Солидаризация, контр-индивидуализм, коллективизм, общественная связанность, коммунитаризм в своем социальном звучании в религиозном контексте преобразуются в братство, содружество, сорботничество, соборность. Религиозно-богословский подход позволяет увидеть метафизические основы социальности: «Научная задача, решение которой позволяет заложить надежную основу для взаимодействия христианских социальных наук с разнообразными светскими научными

школами, заключается в прояснении предпосланного метафизического видения, стоящего за различными социальными концепциями и практиками» [Чурсанов 2014: 19], — и в этом случае происходит преобразование всей социальной панорамы.

Прежде всего происходит иное видение социально-государственных задач, обретающих метафизический масштаб и перспективу; при этом государство способно оставаться в своей генеральной линии светским, но исходящим в социальных задачах из духовно-метафизических оснований. Опыт церковности как единого Тела Христа переносится на государственно-общественные цели, государство, принимающее единство метафизического и социального, получает иной «инструментальный» регистр изменения социальной реальности. Церковно-теологическое понимание социальности меняет фокусировку государственных приоритетов, привносит в государственное мышление понимание иной шкалы духовно-социальных ценностей. Так, некогда Вселенские Соборы открывали Византийскому государству новую градуировку единства и порядка: «Государство требовало от соборов единства и порядка, но церковные порядок и единство не были для Церкви целью в себе, но ценностями, низшими, чем верность апостольскому преданию и истине» [Мейендорф Иоанн, протпресв. 2018: 314]. Кроме того, церковность стремилась научать государственную социальность вхождению в вечность (ведь даже *врата ада не одолеют ее* (Мф. 16,18)), и если конкретная государственность не могла вобрать в себя полноту процесса «сшивания» социального и религиозного, то такая государственность уходила из исторической реальности. Это случилось с той же византийской государственностью, не сумевшей на определенном этапе осознать важность слияния социального и метафизического (какая государственность в принципе способна на такое осознание?) и исчезнувшей: «Византийское общество никогда не приняло той идеи, что тайна Церкви может быть сведена к юридическим принципам *racis Romanae*» [Там же: 315]. Сакральная потаенность, отрезанная от социальной государственности, социальность, не совершившая процедуры «сшивания» с метафизическим, обречена в исторической перспективе на исчезновение. И напротив, духовно-социальный импульс, идущий от Вселенских Соборов в их верности апостольскому пониманию общины, в их духовном преобразении социальности как соборности, как социальной задачи «свободного единения людей, основанного на христианской любви,

направленного на поиски совместного коллективного спасения» [Хомяков 1992: 54], сохраняет свою значимость на протяжении столетий...

Монастырские пространства социальности, благотворительные церковные проекты, научно-богословские корпоративные формации, семья как малая церковь, симфония власти, социальное служение и многие-многие иные направления — все они иллюстрируют принципиальную возможность соположенности социального и религиозно-метафизического, право на «сшивание»/излечение болящего бытия. Тем самым социальность открыта для метафизического миропонимания, может быть результативно синхронизирована с религиозно-духовными ценностями, а следовательно, способна результативно-спасительно войти в соработничество Божиего домостроительства, внести свой голос в воспевание славы Божией.

### **Святость и социальность: подготовка к Встрече**

Право богословской религиозности на синхронизацию с социальностью обосновывается не только теоретическим (точнее, «феоритическим»:  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$  — верное видение, правильно увиденное) базисом, но и требует праксисного подкрепления. Если принять святость как вектор духовно-праксисного совершенствования, то именно доказательная аргументация соположенности святости и социальности способна продемонстрировать продуктивность религиозных ценностей в общественном устройстве.

Ключевым вопросом становится принципиальная возможность достижения святости для каждого социального субъекта, открытость святости всем, кто желает пойти по пути духовного совершенствования.

В ответе на подобное вопрошание необходимо исходить из идеи христианского равенства, которая имеет свою особенность по сравнению со светским социальным эгалитаризмом. Церковь исходит из принципа духовно-социальной справедливости: «Пастырское слово Церкви должно включать заботу о социальной справедливости. Эта озабоченность основывается на равенстве людей перед Богом, имеющих одну природу и одно происхождение» [Кирилл (Гундяев), архиеп. 1990: 32]. Но в отличие от идеологемы социально-политического равенства в христианстве, равенство людей устанавливается в ситуации, описываемой как встреча лицом к лицу (Исх. 33, 11) с Божественным.

Люди равны пред ликом Божиим — и только такое понимание равенства приемлемо для христианства. Исходя из равенства перед Богом христианство формулирует социально значимую идею братства: «Этот народ весь состоит из братьев» [Паскаль 1995: 155]. Под влиянием религиозного понимания равенства и формируется «теологический социум», в котором реализуется христианское понимание равенства. При этом необходимо отметить важную особенность, заключающуюся в парадоксальной вариативности такого равенства. Христианское равенство может быть разным и представлено в самых разных формах: от проповеди социального идеала равенства людей в Царстве Божием — до равенства в устройстве бытия даже на числовом уровне<sup>1</sup>. Религиозное равенство онтологично и метафизично, оно не индивидуалистично и не фрагментарно-субъектно; религиозное равенство пронизывает перед лицом Божиим все бытие. И вытекающий из такого понимания смысл христианского равенства заключается в возможности обожения всего человечества: *Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы* (Пс. 81, 6). Во всеобщей «сыновности» Божественному и устанавливается общность равенства христианства, а следовательно, всеобщее равенство открытости к святости.

Через всечеловеческую открытость святости происходит преобразование фундаментальных оснований социальности. Святость, при условии всеобщности христианского равенства, парадоксальным образом оказывается соположенной с повседневностью — тот самый, уже упоминаемый, процесс духовной онтологизации повседневности! — придавая повседневности религиозно-метафизическое значение. Когда утверждается всеобщность святости: «Нехристианину может показаться дерзостью, когда христианин считает присутствие в каждом человеке святого и священно исцеленного начала следствием благодати Христовой и анонимным христианством, а также когда он воспринимает нехристианина как христианина, пусть еще и не сознающего этого. Но от такой “дерзости” христианин отказаться не может» (К. Ранер, цит. по: [Ратцингер 2007: 47]), — то эта всеобщность предстает дерзновением создания особой формы социальности, высвечивающейся именно через христианскую святость. Здесь опять возникает образ просветленного разрыва, преобразование светом святости «шва» между социальным и метафизическим. Равенство перед святостью,

<sup>1</sup> А. Ф. Лосев: «Раньше всего бросается в глаза абсолютная равномерность взаимного распределения чисел и единиц» [Лосев 1997: 74].

как и равенство перед светом Божиим, преодолевающим любую разомкнутость, оказывается всеобщей духовно-социальной задачей обожения, задачей стремления к абсолютному совершенству, к достижению которого призван каждый (именно каждый!) человек.

Социальность святости таким образом проявляет себя в своеобразной преобразенной повседневности, ведь, например, библейская традиция трактует пророков, в частности пророка Моисея как «заурядного человека» (свт. Иоанн Златоуст), как человека повседневности. А в Евангелии формируется образ простоты в ее проявлениях как Божественной простоты: «Бог, будучи простым и несложным, всеми исповедуется [таковым]» [Кирилл Александрийский, свт. 2014: 262] и человеческой *простоты во Христе* (2 Кор. 11, 3). Святость в своей просветленности Божественным всеприсутствием, абсолютной разомкнутостью оказывается способной преобразовать социальность через эту потаенную просветленность. Святой предлагает увидеть социальный мир «как определенную участью конечную открытость, извлекая его из сокровенной тайны — из тайны, состоящей в том, что мир вообще раскрывается <...> живет в таком свете, сам есть свет, которому приходится закутываться в темноту тайны» [Пёггелер 2019: 551]. Опыт религиозного равенства перед Божиим светом выступает в качестве духовно-социального опыта, переносимого в общественную реальность.

Равенство перед светом, являемое в святости, способно предстать и как насущная социальная задача. Метафизическая сущность просветления, «алгоритм» свято-светлости, описанный, например, у М. Хайдеггера: «А именно, свет может влиться в просвет, в открытое, и там позволить сиянию (Helle) вступить в игру с тьмой. Но никогда свет первым не создает просвет, но первый (свет) пред/полагается вторым (просветом). И в силу этого просвет как открытое свободен не только для сияния и тьмы, но также для звука и его замирания, для звучания и его прекращения» [Хайдеггер. URL: <https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf>], — открывает-высвечивает возможность вхождения в социальность Слова-звука, осуществляет «сшивание» Слова и социального мира.

Социальная повседневность преобразуется в свете святости. В этом случае становится возможной принципиальная открытость истории благодати, когда история обретает возможность стать благодатью, когда социальное «событие соизмеримо только с универсальным множеством, возможность которого это событие предписывает. Именно в этом смысле

оно — благодать, а не история. Тогда апостолом является тот, кто называет эту возможность (Евангелие, благая весть есть не что иное, как: мы *можем* победить смерть). Его дискурс — движение от простой верности к открытой событием возможности» [Бадью 1999: 24]. Теологическое понимание святости создает своеобразный «портал» между управлением в рамках социальной жизни и управлением за рамками этой жизни, теология выступает как расширение — возвышение! — возможностей человечества по переустройству своего влияния на социальный мир, как преобразование сущности самого социального мира. Социальная задача святости оказывается воплощаемой в культивации открытости Божественному, в увеличении и укреплении «швов» между духовностью и социальностью.

Результатом подобного «сшивания» способно стать появления «другой фигуры реального» [Там же: 29], иных контуров социальной реальности. На материале отечественной культуры святости можно проиллюстрировать появление преобразенной социальной реальности в конкретике личного пути русских святых. Характеристика русских святых — «это были герои, наделявшиеся особым рода исключительностью: положением на выходе за орбиту земного, что, впрочем, как показано выше, было и не столь большим чудом: “небо” средневекового человека было и невысоким, и проницаемым. Святые стояли на выходе к небу» [Клибанов 1996: 50], — дает возможность увидеть социальные параметры святости, своеобразную духовно-социальную «прагматику» святости, выраженную в «производстве» чудес, являемых социальному миру.

Просвет святости, открывающийся социальности нового неба и новой земли (см. Откр. 21:1), воплощается в «кенотическом типе» (Г.П. Федотов) русского святого, но при этом необходимо помнить и об открытости новому, содержащейся в сущности кенотипичности: «Кенотип — это познавательно-творческая структура, отражающая новую кристаллизацию общечеловеческого опыта, сложившаяся в конкретных исторических обстоятельствах, но к ним несводимая, выступающая как прообраз возможного или грядущего» [Эпштейн 1988: 390]. Новое социальное, высвечивающееся в просвете святости, — так можно описать стратегические перспективы общественной результативности реальной жизни святого. Параметры русской святости, такие как непротивление, аскетизм, смирение, соположение миров «павшей и преобразенной (обоженной) плоти» [Клибанов 1996: 65], — все эти составляющие кенотичного типа русской

святости являют контуры новых социальных реалий, преобразенных под воздействием святости.

Конечно, социализация святости несет в себе и духовные опасности, соблазны и искушения. Прежде всего это опасность наукообразия теологического метода, сориентированного на социальные задачи, при этом надо помнить, что такая опасность становится реальной при вхождении теологической мысли практически в любую сферу светского научного знания. Протопресвитер Александр Шмеман отразил одну из граней искушения богословской наукообразностью: «...тип богословия, который всегда процеживается через фильтр кого-нибудь из Кесарии Каппадокийской, — это и своего рода *редукция* богословия к *истории*, к цитатам, к ссылкам. И самое печальное в этом вот что: “Знаете, Максим Исповедник высказал одну очень интересную мысль...” — и вот мы проводим симпозиум по этой мысли! Мы должны в первую очередь попытаться осуществить это “открытие заново”, это “возрождение”, как наше собственное возвращение к тому, что потом будет жить в нас. И если оно будет жить в нас, оно осветит все вокруг нас, даже без наших к тому усилий» [Шмеман Александр, протопресв. 2013: 88]. Социальный историзм способен стать серьезным испытанием для теологического мировидения; превращение поиска спасения души в исполнение социального заказа (в его сциентически-позитивистских формах) снижает духовную значимость религиозных позиций в осуществлении общественных изменений, в том числе и в процессе социализации святости. Просветленность, о которой говорил протопресв. Александр Шмеман, как раз и восходит к социальной открытости святости для каждого, но при попытках вписать, редуцировать, этот «просвет» в рамки формализованного наукообразия оказывается невозможным сохранить саму просветленность, саму открытость преобразующему свету.

Яркой иллюстрацией искаженного понимания социальности выступают, например, политические стратегии, берущие на вооружение духовно-социальный потенциал религии, но трактующие его или в категориях а/антитеологического подхода, как это было в случае создания «Морального кодекса строителя коммунизма», где евангельские заповеди были трансформированы в политические установки, или в рамках утилитарной прагматики, как это представлено в проектах социального евангелизма. Конечно, причины возникновения таких проектов обусловлены снижением в мире уровня социальной ответственности, который предлагается

повысить с помощью активации синтеза религии и политики. Однако духовная результативность таких проектов девальвируется тем, что в их основании лежат внецерковные и внедогматические тезисы, не позволяющие рассматривать такие проекты как деятельность, направленную к спасению души. Пожалуй, единственным оправданием появления подобных движений может стать принятие промыслительности Божией: «Социалистическое движение развивается не на пустом месте, но можно сказать, что сам Бог способствовал возвышению этого движения для того, чтобы христиане, наконец, очнулись от индивидуалистического сна и начали всерьез воспринимать те острые социальные проблемы, которые лежат в основании кризиса современного общества» [Хитрук 2024: 14], — однако сама сущность христианства удаляется от политизированных или экономических прожектов, мимикрирующих под религиозные движения.

Христианство не является способом решения политических или экономических проблем: «Существует ошибочное мнение, что нужно призывать на помощь религию, скажем, христианство, когда общество находится в состоянии кризиса. Это ошибочно по двум причинам. Во-первых, христианство в принципе не является *a priori* стражем установленного порядка *ne varietur* (неизменного) и определенным противовесом всякого кризиса. Во-вторых, фактически историческая ситуация больше не признает “традиционного” влияния, которым раньше могла пользоваться религия» [Пупар 1993: 177]. Христианство не призвано реализовать себя как «антикризисный менеджмент», оно призвано — в том числе и через привнесение в социальность святости — преобразить социальную жизнь. Социализация святости — это позиция «не от мира сего», это взгляд из мира горнего, опыт перенесения в общественную реальность духовных ценностей, таких как смирение, аскетизм, взаимная просветленность...

Главная задача религиозной социализации состоит в подготовке, в «сшивании» места грядущей встречи человеческого и Божественного. Открытость святости, явленная в социальных масштабах, высвечивает пространство-просвет, где становится возможным Богооткровение, где обретаем социально значимый язык собеседования с Божественным.

Сущность социализации святости как подготовки к Встрече раскрывается в глубинной духовно-теологической парадоксальности, трагической парадоксальности: «Здесь заключается трагический парадокс: то, чем мы здесь и сейчас, в психолого-исторической действительности этого челове-



ка в этом мире, могли бы менее всего пренебречь как актом обращения к чужбине <...> именно это как акт, как установка вершины человеческих возможностей есть прорыв, катастрофа человеческой невозможности по отношению к Богу, именно это — то, что, с точки зрения Бога, должно быть оставлено» [Барт 2016: 231]. Изничтожаемость социально-мирского, оставление быта во имя бытия, перевод социальности на иной, духовный, уровень мировосприятия и есть подлинная социализация святости. Все иные варианты, принимающие «картину мира без парадокса и без вечности, знание без фона незнания <...> без воспоминания противостоящего нам “нет!”» [Там же: 22], для христианской теологии выступают методологической ошибкой, уводящей от главной цели — встречи с Божественным. Социализация святости оказывается тем парадоксом, «которым непосредственно видимое бытие, обладание и действие человека ограничено, поставлено под вопрос и в конце концов — утверждено и основано» [Там же: 95]. И в этой спасительной парадоксальности преображаема сущность самой социальности.

Социальность в ее соотнесенности со святостью обретает значимость в том случае, когда в перспективных горизонтах социальных проектов будет представлена категория «сретения», заветной встречи, как точка-начало чаемого спасения. Навык встречать и быть встреченным способен предстать в качестве духовно-социального «делания» (семантико-этимологического соположенного с «умным деланием»), включающего в себя многогранные позиции. Фундаментальными основаниями такого социального «задания» могут быть разные парадигмы. Это может быть и традиционно-догматическое истолкование Сретения: «Сретением — тем словом, которым мы называем праздник, когда Божия Мать принесла Спасителя в храм и была встречена — пророческим приветствием и Живым Богом. Встреча всегда могла бы быть радостью, если бы только мы умели встречаться» [Антоний Сурожский, митр. 1994: 100], — открытого таким духовно-социальным проявлениям, как радость и надежда. Но сущность Сретения также может иметь и общественно-организующий формат, как это, например, прослеживается в названии Сретенского монастыря (давшего имя Сретенской духовной семинарии). Когда в 1397 г. великий князь Василий I основал на Кучковом поле Сретенский монастырь, то первопричиной основания стала духовно-социальная ситуация грандиозной встречи Владимирской иконы Пресвятой Богородицы, когда «весь град изыде противу

иконы на сретение ея». «Весь град» — и есть реальное воплощение социумом той духовно-общественной задачи, которая была активирована и выполнена именно в формате встречи человеческого и Божественного.

Поэтому принятие Встречи как социальной задачи, высвечивающейся в социализации святости, становится актуальным для современного христианского богословия. Духовно-социальное маршрутирование к точке встречи с Божественным сориентировано с теологическим поиском: «Чтобы познать Бога, нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом» [Лосский 2006: 137]. Богословие Встречи способно предложить христианский вариант социально-сакрального «networking»-а, религиозно преобразая само понятие «правильного социального поведения» (подробнее см. [Wolff, Moser 2009: 196]). Поиск места Встречи формирует уникальный духовно-социальный навык, придающий социальному поведению характер «харизматической операции», заключающейся в принятии лично-духовного опыта святости в социальную реальность, в выстраивании в месте Встречи социально значимого диалога с Божественным: «Чтобы осуществлять эту “харизматическую операцию”, недостаточно обладать тем глубоким знанием человеческой природы, что приобретается длительным опытом; здесь каждый раз надо иметь видение данной личности, а личность может быть познана только откровением. Старец Леонид никогда не думал о том, что будет он говорить к нему приходящим: как в блеске молнии, по вдохновению Божию, видел он сокрытое в тайниках совести и говорил нужные слова» [Лосский. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir\\_Loskij/optinskie-startsy](https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/optinskie-startsy)]. Встреченное Откровение, в «блеске молний» языка святости, перетекает в социальность, демонстрирует общественно-результативные ресурсы, преобразующие через говорящую святость сущность общественного «нетворкинга».

Траектория сближения с Богом как духовно-социальный «проект», устремленность к точке Встречи определяются своеобразным ступенчатым прогнозированием, включением святости в контекст социальных преобразований. Теологически осмысляемая святость, которая научает социальность уникальной «лестнице» Богопознания, поэтапно выводит к чаемой встрече с Божественным: «Теология соотносится с приснобытием, в свою очередь заключая в себе два этапа: первый — “простая мистагогия богословского ведения” <...> это есть созерцание — обоженным умом, преисполненным света Пресвятой Троицы; и второй этап — высшая ступень, где

проникают, в превосхождении себя, в совлечении своего ума, в Божество Христа» [Лосский 2006: 417], — и тогда внешняя социальность «сменяется вовлеченностью в Божественное, вхождением в процесс обожения, который и можно обозначить как Встреча» [Колесников 2022: 550].

В контексте богословия Встречи обретаема полнота социализации святости. Через преображенную святостью личность осуществляется влияние на общество в целом: «Бог — не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность» [Лосский 2006: 455]. Социализация святости в рамках богословия Встречи выступает своеобразным катализатором сущности социализации, превращая ее в процесс Богопознания.

Социальный результат встречи с Божественным выражается в том, что Встреча «способна показать человеку, каково есть подлинное человечество, какова человеческая «ипостасность», каковы траектории возвращения человека к подлинному самому себе» [Колесников 2022: 550]. Такое кенотическо-социальное служение определяет подготовку к Встрече как духовно-социальную задачу, в рамках которой и реализуется основное призвание человека в его совершенстве человеческой «ипостасности».

В рамках богословия Встречи по-иному предстает сущность социального единства, социального равенства. Установление равенства человечества перед Ликом Божиим, в своей полноте явленное в святости, оказывается подготовкой общества к встрече с Божественным, именно Встреча начинает определять социальную результативность: «Не слияние вплоть до единства, а встреча — вот основная константа человеческого опыта бытия» (М. Бубер). Приоритетность Встречи меняет сущность социализации через непрекращающееся вознесение по лестнице святости. И в западной версии христианства, и в православном богословии идея кенотического служения способна явить свой духовно-социальный потенциал. Социальное общение христиан, вырастающее из опыта социальной результативности святости, сориентировано на точку встречи с Божественным, личностно-преображаемо в свете грядущей Встречи: «Личность не раскрывается вне социальности подлинной встречи, которая в свою очередь определяется возможностью богообщения» [Филоненко 2011: 242]. Весь указанный спектр духовно-теологических парадигм — кенотическая социальность, сверхмирская повседневность, сотериологическое равенство,

общественный праксис святости, построение вектора к точке встречи с Божественным — формирует контуры масштабного духовно-социального проекта, способного предложить результативные варианты «сшивания» Божественного и человеческого, явить максимально возможный простор для приближения к обожению.

## Заключение

Неизбывная притягательность для духовно-интеллектуальных построений темы соположенности вечного и социального сигнализирует об особом значении и важности преодоления разрыва между метафизическим и общественным. Проходящие красной нитью рассуждения о взаимной соотнесенности метафизики и социальности указывают на уникальные возможности теологического метода к «сшиванию» этих, казалось бы, несопоставимых областей.

Ключевым обоснованием результативности богословского подхода в осмыслении социально-метафизического единства выступает способность религиозной интеллектуальности к преодолению онтологических разрывов, к открытию единства бытия. Христианская теология доказательно обосновывает тезис о том, что бытие не может быть разорвано, а следовательно, метафизическое и социальное могут быть синхронизированы. В таком случае социальное обретает характеристики «вечного объекта», сопологаемо с вечностью, в свою очередь и вечность получает тональности социализации.

В теологическом подходе возникает «методика шва», позволяющая выйти на новые горизонты познания и самопознания. Именно здесь оказывается востребованным опыт церковного миропонимания, церковной социализации единого «тела Христова» — как на уровне микросоциума (общины), так и на уровне макросоциума (государства). Принятие христианских ценностей в регистр социальности позволяет изменить парадигму государственного мышления, придать социальным образованиям формат сотрудничества в домостроительстве.

Открытость социальности метафизическому выводит к особому пониманию общественного равенства, основанного на равенстве всех перед Ликом Божиим. Во всеобщей «сыновности» Божественному устанавливается общность братского равенства и, как следствие, всеобщая открытость святости. Святость получает формат социальной задачи, укрепляя «швы» между

духовностью и социальностью. Кроме того, социализация святости позволяет перевести в общественно значимый регистр тему встречи с Божественным, наметить траекторию социального развития к точке встречи с Богом.

При условии выполнения обозначенных параметров начинают прорисовываться контуры мета-социального проекта, который можно обозначить как исполнение ключевой задачи религиозной социализации, где социальные преобразования получают иное осмысление в свете грядущей встречи человеческого и Божественного.

## Литература

- Антоний, митр. Сурожский. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России. Санкт-Петербург : Сатись, 1994. 224 с.
- Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. Москва : МФФ, 1999. 96 с.
- Бадью А. Манифест философии. Санкт-Петербург : Machina, 2003. 184 с.
- Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью. Москва : Институт общегуманитарных исследований, 2013. 192 с.
- Барт К. Послание к Римлянам. Москва : ББИ, 2016. 521 с.
- Бергер П. Л. Священная завеса: элементы социологической теории религии. Москва : Новое литературное обозрение, 2019. 208 с.
- Бхаскар Р. Общества // Социо-логос: социология, антропология, метафизика. Москва : Прогресс, 1991. Вып. 1. С. 231.
- Жижек С., Милбанк Дж. Монструозность Христа. Москва : РИПОЛ классик, 2020. 544 с.
- Ищенко Н. И. Понятие «открытость» в аналитике Dasein Мартина Хайдеггера: проблема определения // История философии. 2020. Т. 25. № 2. С. 55–68.
- Кирилл (Гундяев), архиеп. Церковь в отношении к обществу в условиях перестройки // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 2. С. 32–38.
- Кирилл Александрийский, свт. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко; Сатись; Краснодар : Текст, 2014. 384 с.

- Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. Москва : Аспект Пресс, 1996. 368 с.
- Козлова Н. Н. Социология повседневности: переоценка ценностей // Общественные науки и современность. 1992. № 3. С. 47–56.
- Колесников С. А. В. Н. Лосский: богословский путь к Встрече (опыт просопографического жизнеописания). Белгород : Эпицентр, 2022. 600 с.
- Лосев А. Ф. Хаос и структура. Москва : Мысль, 1997. 831 с.
- Лосский В. Н. Боговидение. Москва : АСТ, 2006. 759 с.
- Лосский В. Н. Оптинские старцы. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir\\_Loskij/optinskie-startsy/](https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/optinskie-startsy/) (дата обращения: 22.08.2024).
- Марков Б. В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. 304 с.
- Мейендорф Иоанн, протопресв. Церковь в истории. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2018.
- Паскаль Б. Мысли. Москва : Издательство им. Сабашниковых, 1995. 480 с.
- Пёггелер О. Новые пути с Хайдеггером. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2019. 637 с.
- Пунар П. Церковь и культура : Заметки о пастырстве разума. Москва : б. и., 1993. 256 с.
- Ратцингер И. (Бенедикт XVI). Вера — Истина — Толерантность. Христианство и мировые религии. Москва : ББИ, 2007. 367 с.
- Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. Москва : Прогресс, 1990. 720 с.
- Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. Москва : Издательство Института Гайдара, 2020. 416 с.
- Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология // Философия религии: Альманах. 2010–2011. Вып. 3. Москва : Восточная литература, 2011. С. 242.
- Хайдеггер М. Бытие и время. Москва : Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер М. Конец философии и задача мышления. URL: <https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf> (дата обращения: 23.03.2020).
- Хитрук Е. Б. Проект «социальной теологии» в учении Вальтера Раушенбуша // Вестник ПСТГУ. 2024. Вып. 111. С. 11–28.

- Хомяков А. С. О старом и новом // Русская идея. Москва : Республика, 1992. С. 54.
- Чурсанов С. А. Богословские основания социальных наук. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2014. 200 с.
- Шмеман Александр, протопресв. Литургия смерти и современная культура. Москва : Гранат, 2013. 176 с.
- Эпштейн М. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX–XX веков. Москва : Советский писатель, 1988. 416 с.
- Rauschenbusch W. A Theology for the Social Gospel. New York : The Macmillan Company, 1917.
- Wolff H .G., Moser K. Effects of Networking on Career Success: A Longitudinal Study // Journal of Applied Psychology, 2009. Vol. 94 (1). P. 196–206.

## References

- Antony, mitropolit Surozhskij. *Lyubov vsepobezhdayushchaya: propovedi, proiznesennye v Rossii* [Love is all-conquering: sermons delivered in Russia]. St. Petersburg, Satis Publ., 1994.
- Badiou A. *Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma* [The Apostle Paul. The justification of universalism]. Moscow, MFF Publ., 1999.
- Badiou A. *Filosofiya i sobytie. Besedy s kratkim vvedeniem v filosofiyu Alena Badyu* [Philosophy and the event. Conversations with a brief introduction to the philosophy of Alain Badiou]. Moscow, Institut Obshchegumanitarnykh Issledovanij Publ., 2013.
- Badiou A. *Manifest filosofii* [Manifesto of Philosophy]. St. Petersburg, Machina Publ., 2003.
- Bart K. *Poslanie k Rimlyanam* [Epistle to the Romans]. Moscow, BBI Publ., 2016.
- Berger P. L. *Svyashchennaya zavesa: elementy sociologicheskoy teorii religii* [The Sacred Veil: elements of the sociological theory of religion]. M., Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2019.
- Bhaskar R. [Societies]. *Sotsio-logos: sotsiologiya, antropologiya, metafizika. T. 1* [Socio-logos: sociology, anthropology, metaphysics. Vol. 1]. Moscow, Progress Publ., 1991. (In Russ.)

- Chursanov S. A. *Bogoslovskie osnovaniya socialnyh nauk* [The theological foundations of social sciences]. Moscow, PSTGU Publ., 2014.
- Epshtein M. *Paradoksy novizny. O literaturnom razvitií XIX–XX vekov* [The paradoxes of novelty. On the literary development of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries]. Moscow, Sovetskij pisatel' Publ., 1988.
- Filonenko A. S. [Theology of communication and Eucharistic anthropology]. *Filosofiya religii. Al'manakh. T. 3* [Philosophy of Religion: Almanac. Vol. 3]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2011. (In Russ.)
- Haidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow, Ad Marginem Publ., 1997.
- Haidegger M. *Konec filosofii i zadacha myshleniya* [The end of philosophy and the task of thinking]. Available at: <https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf> (23.03.2020).
- Hitruk E. B. [The project of “social theology” in the teachings of Walter Rauschenbusch]. *Bulletin of the PSU*. 2024, issue 111, pp. 11–28. (In Russ.)
- Homyakov A. S. [About the old and the new]. *Russian Idea*. Moscow, Respublika Publ., 1992. (In Russ.)
- Ioann Meiendorf, prot. *Cerkov v istorii* [The Church in history]. Moscow, PSTGU Publ., 2018.
- Ishchenko N.I. [The concept of “openness” in Martin Heidegger’s Dasein analytics: the problem of definition]. *Istoriya filosofii* [History of Philosophy]. 2020, vol. 25, no. 2, pp. 55–68. (In Russ.)
- Kirill Aleksandriiskii, svt. *Kniga sokrovishch o Svyatoj i Edinosushchnoj Troice* [The Treasure Book about the Holy and Consubstantial Trinity]. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ.; Satis Publ.; Krasnodar, Tekst Publ., 2014.
- Kirill (Gundyayev), arhiepiskop. [The Church in relation to society in the conditions of perestroika]. *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii*, 1990, no. 2, pp. 32–38. (In Russ.)
- Klibanov A. I. *Duhovnaya kultura srednevekovoj Rusi* [Spiritual culture of medieval Russia]. Moscow, Aspekt-press Publ., 1996.
- Kolesnikov S.A. V. N. *Losskij: bogoslovskij put k Vstreche (opyt prosopograficheskogo zhizneopisaniya)* [V. N. Lossky: the theological path to the Meeting (the experience of prosopographical biography)]. Belgorod, Epicentr Publ., 2022.



- Kozlova N.N. [Sociology of everyday life: revaluation of values]. *Sotsial'nye nauki i sovremennost'* [Social Sciences and Modernity]. 1992, no. 3, pp. 47–56. (In Russ.)
- Losev A. F. *Haos i struktura* [Chaos and Structure]. Moscow, Mysl Publ., 1997.
- Losskij V. N. *Bogovidenie* [God-vision]. Moscow, AST Publ., 2006.
- Losskij V. N. *Optinskie starcy* [Optina elders]. Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir\\_Loskij/optinskie-startsy/](https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/optinskie-startsy/) (accessed 22.08.2024).
- Markov B.V. *Hram i rynek. Chelovek v prostranstve kultury* [Temple and market. A person in the cultural space]. St. Petersburg, Aletejya Publ., 1999.
- Paskal' B. *Mysli* [Thoughts]. Moscow, Izd-vo imeni Sabashnikovyh Publ., 1995.
- Poupard P. *Cerkov i kultura: Zametki o pastyrstve razuma* [Church and culture: Notes on the pastoral care of the mind]. Moscow, 1993.
- Pyoggeler O. *Novye puti s Hajdeggerom* [New ways with Heidegger]. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2019.
- Ratzinger I. (Benedict XVI). *Vera — Istina — Tolerantnost. Hristianstvo i mirovye religii* [Faith — Truth — Tolerance. Christianity and World Religions]. Moscow, BBI Publ., 2007.
- Rauschenbusch W. *A Theology for the Social Gospel*. N. Y., The Macmillan Company, 1917.
- Schmeman, Alexander, protopresv. *Liturgiya smerti i sovremennaya kultura* [The Liturgy of Death and modern culture]. Moscow, Granat Publ., 2013.
- Uzlaner D. *Postsekulyarnyj povorot. Kak myslit' o religii v XXI veke* [Postsecular turn. How to think about religion in the 21<sup>st</sup> century]. Moscow, Izdatelstvo Instituta Gajdara Publ., 2020.
- Whitehead A. H. *Izbrannye raboty po filosofii* [Selected works on philosophy]. Moscow, Progress Publ., 1990.
- Wolff H.G., Moser K. Effects of Networking on Career Success: A Longitudinal Study. *Journal of Applied Psychology*, 2009, vol. 94 (1), pp. 196–206.
- Zhizhek S., Milbank Dzh. *Monstruoznost' Hrista* [The Monstrosity of Christ]. Moscow, RIPOL klassik Publ., 2020.

## ДРЕВО СТРАСТЕЙ И АСКЕТИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

**Иерей Павел Сержантов**

*Кандидат философских наук, магистр богословия, доцент,  
руководитель магистерского профиля «Пастырское душепопечение и миссия  
в современном мире» в Сретенской духовной академии (Россия)  
nepsis@yandex.ru*

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_42

**Аннотация.** В статье подчеркивается, что для аскетики святителя Феофана нахождение сильного образа было не менее важно, чем выстраивание убедительной аргументации в пользу исихастских ценностей. Одним из таких рабочих образов является древо страстей. Святитель Феофан очерчивает образ, начиная с корневой страсти самолюбия и отходящих от нее трех ветвей (страстей самовозношения, своекорыстия и чувственности). Все хитросплетение человеческих страстей является порождением трех страстей на этом древе. Страсти-ветви замаскированы листьями (рассеянности и многозаботливости) и туманом (неведения, нечувствия и беспечности). Все элементы описанной структуры можно соотнести с антропологическими триадами, характерными для аскетики святителя Феофана, и с учением о восьми страстях. Стратегия борьбы со страстями предполагает распознавание главной страсти, несмотря на листья и туман, отслеживание субординации своих страстей в динамике. Это и определяет последовательность действий для невидимой брани. В статье описанное святителем Феофаном древо страстей сопоставляется с другими аскетическими образами: с образом плодовых деревьев из «Апофтегм», с образами растений-помыслов и древа гносиса у святителя Григория Богослова, с искоренением страстей в образе кипарисов у аввы Дорофея.

**Ключевые слова:** теоретическая теология, исихазм, аскетика, методы борьбы со страстями, святитель Феофан Затворник, святитель Григорий Богослов.

**Для цитирования:** Сержантов Павел, свящ. Древо страстей и аскетическая стратегия святителя Феофана Затворника // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 4 (12). С. 42–55. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_42

## THE TREE OF PASSIONS AND THE ASCETIC STRATEGY OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE

**Priest Pavel Serzhantov**

*PhD in Philosophy; Master of Theology, Associate Professor,*

*Head of the Master's Program "Pastoral Care and Mission in the Modern World"*

*at the Sretensky Theological Academy (Russia)*

serzhantov.p@sdamp.ru

---

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_42

---

**Abstract.** The article emphasizes that for Saint Theophan's asceticism, finding a vivid image was no less important than building a convincing argument in favor of hesychastic values. One of such working images is the tree of passions. Saint Theophan outlines the image, starting with the root passion of self-love and the three branches extending from it (the passions of self-exaltation, self-interest, and sensuality). The entire intricacy of human passions is the product of the three passions on this tree. The branches of passion are masked by leaves (of absent-mindedness and carelessness) and fog (of ignorance, insensitivity and carelessness). All elements of the described structure can be correlated with the anthropological triads, characteristic of the asceticism of St. Theophan, and with the teaching on the eight passions. The strategy of fighting passions involves recognizing the main passion, despite the leaves and fog, tracking the subordination of one's passions in dynamics. This determines the sequence of actions for invisible warfare. In the article, the tree of passions described by St. Theophan is compared with other ascetic images: with the image of fruit trees from the Apophthegms, with the images of plants-thoughts and the tree of gnosis in St. Gregory the Theologian, with the eradication of passions in the image of cypresses in Abba Dorotheus.

**Keywords:** theoretical theology, hesychasm, asceticism, methods of fighting passions, St. Theophan the Recluse, St. Gregory the Theologian.

**For citation:** *Pavel Serzhantov, priest. The Tree of Passions and the Ascetic Strategy of St. Theophan the Recluse // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No. 4 (12). Pp. 42–55. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_42*

Господь Иисус открыл Своим ученикам важную истину о человеческих страстях: «Всякий делающий грех есть раб греха (δοῦλός ἐστιν τῆς ἀμαρτίας) <...> если Сын освободит вас, то истинно свободны будете (ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε)» (Ин. 8, 34, 36). Это откровение святитель Кирилл Александрийский и блаженный Феофилакт Болгарский толкуют в том смысле, что освободить от греха может только Бог; ни священник иерусалимского храма, ни земной царь не в силах дать истинную свободу. Социальные свободы мало значат, если человек остается рабом греха. Совершение греха нарушает заповеди — волю Творца о человеке, а поскольку Творец создал человека свободным, то систематически совершаемый грех все больше и больше ограничивает свободу человека. Порабощая человека, *грех преобразуется в страсть*. Протоиерей Д. Станилоэ замечает, что греческое и латинское понятие «страсть» подразумевает, что страсть «приводит человека в пассивное состояние, к порабощению» [Stăniloae 2002: 77]. Русскому и церковно-славянскому понятию эта семантика также свойственна [Тананина 2003: 30]. От страстей невозможно избавиться своими силами, с ними тяжело даже просто вести борьбу. Святоотеческая аскетика считает преодоление страстей одной из ключевых задач христианина. Совершенное освобождение от рабства греху описывается как *благодатное бесстрастие*, «земное небо», о чем свидетельствует в «Лествице» авва Иоанн Синайский [Лествица 2018: 409].

Как следует бороться со страстями? Авва Дорофей рассказывал: один старец попросил ученика вырвать росток кипариса — тот сделал это одной рукой, старец указал на кипарис побольше, потом еще больше, потом еще. Наконец ученик не смог справиться, как ни старался; старец попросил другого ученика помочь, и тогда задача была решена. Тогда старец пояснил: «Вот так и страсти; пока они малы, то, если пожелаем, легко можем исторгнуть их (μετὰ ἀναλαύσεως ἐκκόψαι αὐτά); если же вознерадим о них, как о малых, то они укрепляются <...> а когда очень укореняются в нас,

тогда даже и с большим трудом мы не можем одни исторгнуть их из себя, если не получим помощи от некоторых святых, помогающих нам по Бозе (ἐὰν μὴ καὶ βοήθειαν σχῶμέν τινων ἁγίων ἀντιλαμβάνομένων ἡμῶν μετὰ Θεόν)» [Авва Дорофей 2010: 166; Dorothee de Gaza 1963: 360]. Простой и ясный образ: молодую поросль страстей сравнительно легко побороть, разросшиеся страсти можно одолеть только с помощью Божией.

У святителя Феофана Затворника мы находим тот же образ страсти-дерева, как у аввы Дорофея, но в его образе дерева присутствуют важные детали и делается акцент на способности страсти к маскировке. Эта акцентировка обеспечивает более успешную борьбу против страсти. Святитель Феофан пишет о большом древе, каждая ветвь которого представляет собой страсть. У самых корней мы находим греховную *страсть самолюбия*, от этого ствола идут три крупные ветви — *страсти самовозношения, своекорыстия и чувственности*, от этих страстей происходят *всё весьма разветвленное множество страстей*<sup>1</sup>. Уродливый облик страстей для порабощенного страстями человека почти не заметен, потому что они прикрыты *листьями*, то есть *рассеянностью и многозаботливостью*. Кроме того, все древо страстей погружено в «мутные воды», страсти человек видит сквозь туман *неведения, нечувствия и беспечности*, что также мешает в духовной борьбе [Свт. Феофан 1994 I: 187–188, 1-я пагинация]<sup>2</sup>.

Святитель считает образ, удачно иллюстрирующий невидимую брань, более сильным и удобным средством, чем рассуждения о пользе бесстрастия<sup>3</sup>. Он указывает на сильный образ *опасностей со всех сторон*,

<sup>1</sup> Три страсти кратко перечислены в Новом Завете как «*похоть плоти, похоть очей и гордость житейская* (ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου)» (1 Ин. 2, 16). У отцов-исихастов встречаются многие варианты именованя трех страстей: чревоугодие, сребролюбие, тщеславие (прп. Максим Исповедник); сластолюбие, славолюбие, сребролюбие (прп. Макарий Оптинский); сласть, любоимание и гордость, происходящие от самости [Свт. Феофан 1994 II: 270, 2-я пагинация]. Три страсти сопоставляются с искушениями Спасителя в пустыне и противопоставляются трем монашеским обетам (целомудрие, нестяжание и послушание).

<sup>2</sup> О «тумане страстей» см. [Тертышников 1999: 427].

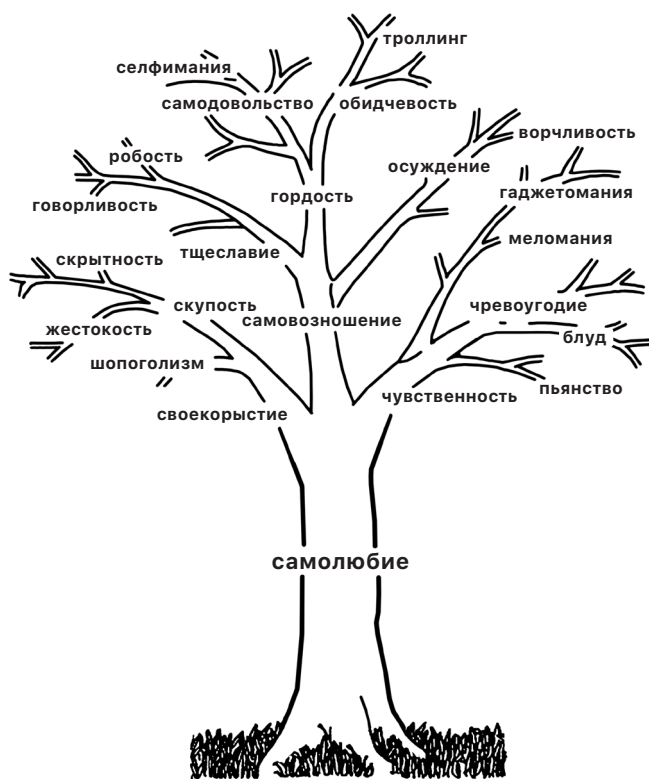
<sup>3</sup> Деятельность рассудка является тем, что по замечанию Т. Шпидлика в святоотеческих писаниях называлось «простой наукой», в противовес «истинному ведению» (γνώσις) — «духовной науке». Также Т. Шпидлик высказывает мнение, что на употреблении терминов «рассудок» и «ум» у святителя Феофана отразились различия между терминами Vernunft и Verstand, бытовавшие в немецкой философии [Špidlik 1965: 23].

которым пользовался святитель Тихон Задонский для борьбы с беспечностью<sup>4</sup>. Святитель Феофан советует создавать наглядные аскетические образы: «Если можно, не оставляй мысль голою, в одной, так сказать, рассудочной форме, а облеку ее в какой-либо образ и носи его потом в голове как постоянного возбудителя» [Свт. Феофан 1994 II: 121, 2-я пагинация]. Образ дерева страстей с его стволом и ветвями помогает христианину в пробуждении духовной жизни; с богословской же точки зрения этот образ направляется на соотнесение с восемью основными страстями. И святитель Феофан пишет об этом: активизировавшийся страстной помысел надо прогонять ненавистью<sup>5</sup>, если же это не удастся, то — «иметь мысли в запасе. В этом отношении св. Отцы избрали главнейшие восемь страстей» [Там же]. Итак, святитель воспринимает учение о восьми страстях как святоотеческую помощь в демаскировке главных страстей. (Илл. 1).

Прежде чем мы продолжим демаскировку, вспомним общее для святых отцов убеждение, что страсти не подлежат логически строгой систематизации, поскольку они представляют разного рода саморазрушительные, безумные склонности, и последовательность в их действиях иногда прослеживается, а иногда нарушается. Обозначим связь трех и восьми страстей, исходя из того, что святитель Феофан использует в своей аскетике подразделение и на три страсти, и на восемь страстей. Во-первых, нездоровая чувственность представляет собой рабскую зависимость от

<sup>4</sup> Яркий образ недоброго дерева есть в Евангелии: Христос иссушил смоковницу, которая имела пышную листву, но не принесла плода (Мф. 21, 17–18). Смоковница символизирует тех людей, которые, как некоторые фарисеи, с виду добродетельны, но духовно бесплодны. Образ плодового дерева в контексте учения о страстях и добродетелях встречается в древнеегипетских «Апофтегмах». Авва Агафон говорил: «Человек подобен дереву; труд телесный — листья, а хранение сердца — плод» [Достопамятные сказания 1993: 30]. Иными словами, для спасения необходимо внешнее делание (посты, бдения, — φύλλα μόνον, листья) и внутреннее делание (борьба со страстными помыслами и исихастское трезвение, — это καρπός, плод с дерева). В образе плодовых деревьев листья интерпретируются иначе, чем в образе дерева страстей. Впрочем, если внешнее делание христианина принимает форму многозаботливости, тогда оба древесных образа смыкаются.

<sup>5</sup> Подвергаясь прилогам страстных помыслов, подвижники, как правило, отсекали их молитвой: «Страсти искореняются <...> непрерывным погружением мысли в Боге» [Прп. Исаак Сирийский 2019: 68]. Реже подвижники защищались, с ненавистью и гневом *собеседуя* с помыслом, так они прогоняли страсть.



Илл. 1 | Древо страстей без покровов (один из вариантов, отражающий современные реалии)

приятных ощущений, гедонизм. Если наслаждение извлекается из пищи, то чувственность производит *чревоугодие*<sup>6</sup>. Если наслаждение связано с половой сферой, то от чувственности происходит *блуд* во всех его формах. Во-вторых, утилитарное *своекорыстие* переходит в более конкретную страсть сребролюбия. В-третьих, *самовозношение* производит равнодушную и презрительную по отношению к людям *гордость*, а с другой

<sup>6</sup> Гортанобесие развивается от наслаждения вкусом, чревобесие — от наслаждения чувством пресыщенности. Чувственность может порождать также страсть пьянства. Связь пьянства с чувственностью/гедонизмом очевидна во всех видах пристрастия к алкоголю. Если же мы ограничимся концептом «восьми страстей», то страсть пьянства придется ассоциировать с чревоугодием, что справедливо только для гортанобесия, для «ценителей тонких вин и коньяков». Эта схема упускает из вида случаи, когда пьянство состоит в употреблении «невкусных» напитков ради эффекта опьянения.

стороны — *тщеславие*, проявляющееся, наоборот, в чувствительной зависимости от чужой похвалы.

Из восьми страстей нам осталось только указать на гнев и печаль. Они сопряжены со всеми тремя страстями, хотя больше тяготеют к чувственности. Гнев обычно рассматривается как *особая взрывная страсть*, паразитирующая на «гневной части человеческой души», гнев-θυμός паразитирует на θυμικόν<sup>7</sup>. Однако гнев может действовать и как *производная страсть*, святитель Феофан говорит о гневе как о порождении гордости, прикрытой личной благородства [Тертышников 1999: 433]. Гнев может быть и «горячей» реакцией на неудовлетворение других страстей, например сребролюбия. В каких-то случаях страсть гнева может «детонировать» от активации чревоугодия. При этом *печаль* можно считать «холодной» реакцией на невозможность получить, к примеру, сластолюбивые ощущения. Гнев, «остывая», способен переходить в печаль, а печаль — «разогреваться» до приступов безумного гнева. Таким образом, гнев (и печаль) может быть у конкретного человека как доминирующей страстью, так и подчиненной страстью.

Наиболее проблематично указать на связь трех страстей с *унынием*<sup>8</sup>. Но если уныние мы будем понимать как разлечение (ἀρῦία)<sup>9</sup>, нетерпеливость, неспособность довести ни одно дело до конца, саможаление, — то прорисовывается связь уныния и чувственности. Впрочем, не обязательно выдерживать «бухгалтерски строгое» следование концепту «восьми страстей». Уныние может быть исключением и «выпадать» из строгой сопряженности с тремя родовыми страстями. Его не обязательно считать производной одной из трех страстей, уныние может мыслиться *в ситуации симбиоза* с этими страстями: оно опирается на ветвь чувственности,

<sup>7</sup> Под «гневной/раздражительной/яростной частью души» подразумевается не только богозданная способность человека гневаться, но также и прочие эмоциональные способности души. Выражение «гневная часть души» можно считать такой метонимией, при которой название частного переносится на общее.

<sup>8</sup> Некоторые сближают уныние с печалью, но у прп. Иоанна Кассиана уныние (ἀκηδία) отличается от печали (λύπη), которая всегда появляется по конкретному поводу [Ларше 2018: 185]. В отличие от печали уныние сложно представить как подчиненную, производную страсть. Исихастские писания даже утверждают, что когда к монаху приходит уныние, прочие страсти отступают. И если уныние обессилит человека, тогда на него снова нападают те страсти, которые временно отступили.

<sup>9</sup> См. Об унынии и печали [Зарин 1996: 288–289].



переплетается с ней, прорастает в нее и подпитывается ее соками. Помимо образа органической связи страстей закономерно использовать образ личностного взаимодействия человека и падших духов, которые поработают человека, делают его «игралищем страстей». Согласно святым отцам «страсти приседит бес», через прилоги страстей действуют внешние демонические силы. Нападение страсти уныния может быть продолжительным и очень тягостным, «человеку и его занятия, и безделие становятся невмоготу» [Тертышников 1999: 437]. (Илл. 2).

|                   |           |                 |                  |      |                            |
|-------------------|-----------|-----------------|------------------|------|----------------------------|
| самолюбие         |           |                 |                  |      | У<br>Н<br>Ы<br>Н<br>И<br>Е |
| 1. самовозношение |           | 2. своекорыстие | 3. чувственность |      |                            |
| гордость          | тщеславие | сребролюбие     | чревоугодие      | блуд |                            |
| гнев и/или печаль |           |                 |                  |      |                            |

**Илл. 2** | Взаимосвязь трех страстей и восьми страстей (один из вариантов)

Итак, корневая страсть самолюбия производит три страсти, от которых идут все прочие страсти. Святитель Феофан придает трем страстям отчетливое антропологическое звучание: триада *самовозношение-своекорыстие-чувственность* соотносится с используемой им трихотомией *дух-душа-тело*, а также с триадой душевных сил *ум-воля-чувство* [ср. Епифанович 1996: 106–107]). Страсти-ветви маскируются благодаря *рассеянности* ума и *многозаботливости* неразумной части души. Отметим антропологический характер в описании листвы: рассеянность и многозаботливость соотносятся с *умом-волей-чувствами*. Зафиксируем и антропологический характер в описании тумана, мешающего распознавать страсти: *неведение* ума; *беспечность* воли; *нечувствие*, то есть дезорганизация в эмоциональной сфере. Снова обозначена триада *ум-чувства-воля*. Итак, в тумане древо страстей плохо просматривается, человек видит, как из-под кроны кое-где проглядывают ветви. Он продолжает наблюдение, и если туман рассеялся, то ветви обозначаются значительно лучше.

Если в другое время поднимается ветер, то, принимая напор, лиственная масса обнажает ветви. Из этих методических наблюдений человек делает выводы, какую ветвь в каком месте надо отсекать. Помимо наблюдения, терпеливого ожидания благоприятных обстоятельств человек может действовать сам — побуждать себя к внимательной, не рассеянной жизни, отказываться от многозаботливости («суеты сует»), которая не дает погрузиться в духовные дела; вырабатывать распорядок повседневной жизни, предусматривающий время для невидимой брани; придерживаться установки синергии (свободное содействие Бога и человека).

В аскетике борьба со страстями играет ключевую роль, святитель Феофан советует пастве применять следующую стратегию: распознать свою главную страсть и сосредоточить борьбу на ней, только победив эту страсть, можно преодолеть подчиненные ей страсти. Впрочем, иногда борьба с главной страстью отходит на второй план, если неожиданно активизировалась какая-либо иная страсть, и настойчивые прилоги неглавной страсти требуют мгновенного реагирования. Иногда страсти стихают, но следует быть осторожным и хранить настрой на *непрестанную борьбу со страстями*: «Пока есть дыхание, брань не прекратится» [Свт. Феофан 1994 II: 289, 2-я пагинация]. Святитель уникальным образом рассматривает противодействие страстям, он делает это через *метод конкретизации и обобщения*: при подготовке к исповеди надо осознать свои конкретные грехи (греховные дела, слова, помышления), потом перейти к расположениям сердца, затем поставить вопрос об общем греховном духе жизни [Свт. Феофан 2009: 153–155]. В этом аскетическом делании христиане определяют *греховные расположения сердца* — это и есть страсти, родовые и производные. Помимо этого, определяются и сознаются отдельные грехи, они представляют собой проявления страстей. Определяется *общий дух жизни*, он может иметь отношение к бесстрастию или к древу страстей<sup>10</sup>.

Общий дух жизни — греховный, в том случае, когда он связан с корневой страстью самолюбия. Этот дух наиболее заметен, если «человек живет для себя». И этот подпитывающий страсти дух может быть искусно зама-

<sup>10</sup> Разработанное святителем Феофаном понятие «общий дух жизни» является его вкладом в аскетику и органично вписывается в церковную традицию. Ср., например, как в первой молитве по принятии Святых Даров христианин просит, чтобы ему жить не для себя, а для Бога: «...да во святыни Твоей теми сохраняемь... не ктому себе живу, но Тебе (μηκέτι ἐμαυτῶ ζῶ, ἀλλά σοί)».

скирован, если «человек живет для других». В последнем случае необходимо *убрать покровы* со страсти самолюбия, через необходимое *уединение* и *покаянное внимание себе* достичь ведения, познать, что в основе моей заботы о другом человеке лежит эгоизм, «я довожу до осознания, что помогаю другому человеку — больше для себя, чем для него самого; его собственные интересы я плохо чувствую и на самом деле не *желаю* помогать их реализовывать». Эта покаянная борьба со страстью самолюбия особенно трудна в наше время, когда самолюбие активно культивируется через часто звучащие психологические установки: надо принимать себя таким, какой есть; надо мыслить позитивно, без негативизма в отношении себя, так как чувство вины разрушает психику; заниженная самооценка мешает человеку реализоваться; традиционная культура незаслуженно отрицает чувство гордости, хотя именно это чувство увеличивает уровень серотонина и улучшает качество жизни...

Итак, общий дух жизни может быть *явно или неявно самолюбивым*, а может быть и принципиально иным, христианским, — «человек живет для Бога», такая жизнь движется в направлении бесстрастия<sup>11</sup>. Святитель Феофан фиксирует еще вариант общего духа жизни — нестабильный: по временам человек служит Богу, потом возвращается к удовлетворению страстей, затем снова повторяет этот цикл, несмотря на все его противоречия («человек живет *то* для себя, *то* для Бога»). Имея перед глазами древо страстей, мы будем этот «амбивалентный» вариант считать рассеянно-многозаботливой жизнью. Страсти в этом варианте действуют под плотными покровами, христианин должен увидеть древо страстей без листвы и тумана, найти ствол и ветви, прийти в покаянные чувства и начать борьбу с искоренения главной страсти. Известно, насколько трудно преодолеть покровы страстей, например, очень проблематично увидеть в себе разросшуюся страсть гордости. Таким образом, описанная задача демаскировки самолюбия и происходящих от него страстей представляется весьма насущной, и образ древа страстей помогает в решении ее.

Образ, созданный святителем Феофаном, достаточно уникален, и в то же время есть некие аналоги в патристике. Мы уже упоминали образ кипарисов из рассказа аввы Дорофея, еще одну параллель приведем, вспомнив

<sup>11</sup> Бесстрастие (Леств. 29) и любовь Божия (Леств. 30) являются близкими видами исихастского опыта; прп. Максим Исповедник называет *любовь к Богу* бесстрастного подвижника — «божественной страстью».

«Слово на Богоявление» святителя Григория Назианзина. Святой отец делится своим созерцанием рая: первозданный Адам как земледелец должен был возделывать растения, то есть божественные помыслы-замыслы. При этом Бог запретил Адаму касаться древа познания (древа гносиса), потому что человек не приобрел достаточно духовного опыта, чтобы перейти к более совершенному гносису и созерцанию. Точно так же не следует касаться мудрого духовного созерцания простецам и любопытствующим, падким на «лакомства»<sup>12</sup>. Отметим, что в аскетической традиции понятие «страсть» и «помысел» иногда сближаются до синонимичности, следовательно, у нас есть основания, чтобы сопоставить образ райских растений-помыслов у святителя Григория с образом древа страстей.

Святитель Григорий Богослов говорит о растениях-помыслах и древе гносиса буквально следующее: «Человека <...> Бог поставил в раю (что бы ни означал этот рай) творцом бессмертных растений<sup>13</sup> — может быть, божественных помыслов, как простых, так и более совершенных (θείων ἐννοιῶν ἰσως, τῶν τε ἀπλουστέρων καὶ τῶν τελεωτέρων) <...> Дает и закон для упражнения свободы... какого растения не касаться. А последним было древо познания<sup>14</sup> <...> запрещенное не по зависти <...> оно было хорошо для

<sup>12</sup> В этом рассуждении свт. Григория чувствуются полемические нотки, звучащие в адрес аномеев, которые претендовали на совершеннейший гносис: «Я знаю Бога так же, как Он Себя знает». И еще отметим родство цитаты из свт. Григория с исихастским пониманием *делания* как культивирования божественных помыслов и отсечения греховных помыслов, после такого очищения от помыслов человек приступает к духовному *гносису*, восходит к *созерцанию* естественному и сверхъестественному.

<sup>13</sup> Греч. φυτῶν ἀθανάτων γεωργόν ср. со слав. переводом: «Садъ бесъмрътънь дѣлателя» [XIII слов Григория Богослова 1875: 116]. Адам как *земледелец* культивировал растения, насажденные *божественным Творцом*.

<sup>14</sup> Греч.: τὸ δὲ ἦν τὸ ξύλον τῆς γνῶσεως. Одно из райских деревьев, древо жизни, в церковной экзегетике и гимнографии нередко сопоставляется с деревом Креста; приведем пример, наиболее близкий к нашей теме. В 10-й гомилии на книгу Иеремии-пророка Ориген выводит *сложный образ древа страсти*, богословствуя о бесстрастной Страсти на Кресте. Ориген обличает нечестивых людей, которым пришел помысел убить Христа на древе страсти. В Иер. 11, 19 содержится пророчество о Христе: «Аз же, яко агня незлобиво ведомо на заколение, не разумех, яко на мя помыслиша помысл лукавый (λογισμὸν πονηρὸν), глаголюще: приидите и вложим древо во хлеб его (ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ, ἰμῆλλῃ γὰρ ἠρῆψῃ, букв. «по-

употребляющих благовременно<sup>15</sup> (потому что дерево это, по моему умозрению, было созерцание (θεωρία γὰρ ἦν τὸ φυτόν, ὡς ἡ ἐμὴ θεωρία), к которому безопасно могут приступать только опыт приобретшие (ἢς μόνοις ἐπιβαίνειν ἀσφαλὲς τοῖς τὴν ἔξιν τελεωτέροις)), но не хорошо для простых еще и для неумеренных в своем желании (τοῖς ἀπλουστέροις ἔτι καὶ τὴν ἔφεσιν λιχνοτέροις)» [Свт. Григорий 1994. Т. 1: 527–528; Αγίου Γρηγορίου 1977 Т. Ε': 54, 56]. В образах растений и дерева здесь представлены сложноорганизованные реалии аскетической жизни. *Созерцание и гносис* являются уделом для более совершенных подвижников-мудрецов, приобретших большой навык (ἔξις) в борьбе со страстями. Созерцанию и гносису предшествует духовное *делание* с его культивированием добродетельных помыслов и отсечением страстных помыслов (на этом фокусируется аскеза для новоначальных и простецов).

Подведем итог: в православной аскетической традиции встречается ряд родственных святоотеческих образов: растения-помыслы у святителя Григория Богослова, плодовые деревья у аввы Агафона, искоренение кипарисов у аввы Дорофея, дерево страстей у святителя Феофана Затворника. Эти образы дают пищу для богомыслия и обозначают средства для духовной борьбы, для демаскировки страстей. Образ дерева страстей способствует формированию и углублению аскетико-антропологических представлений о том, в каких условиях и на каких уровнях христианин ведет неизбежную *борьбу за бесстрастие*. Образ дерева демонстрирует, какова стратегия и тактика этого духовного делания<sup>16</sup>.

---

губим/испортим дерево в хлебе его») и истребим его от земли живущих, и имя его да не помянется ктому». Злодейские помыслы были посрамлены, Страсти Христовы даровали людям жизнь, и мы причащаемся Его Святого Тела как Хлеба жизни: «Сие дерево страсти (οὕτως τὸ ξύλον τοῦ πάθους)... пришел в помышление (ἐλθὼν εἰς τὸν λόγον), стало Хлебом Его сладчайшим» [Origen 1862: 360В]. Помысел зависти научил нечестивцев использовать дерево для причинения страсти и пагубы. Злодеи как бы положили Христу ядовитое дерево в пищу, чтобы отравить Его (так в Синод. пер.; в других пер.: «уничтожим дерево с плодами его»). Но получилось иначе, дерево горьких страданий стало сладостным, словесным, — *дерево страсти приблизилось к Логосу, и Он его принял*, — Крест соединился со Словом. Именно от этого голгофского *дерева страсти* христиане вкушают Святые Тайны как плод с *дерева жизни*.

<sup>15</sup> Греч.: εὐκαίρως μεταλαμβάνόμενον.

<sup>16</sup> Тактические приемы в борьбе с нападающей страстью святитель Феофан распределяет по фазам: прежде брани, во время нее, по окончании брани [Свт. Феофан 1994 II: 276–284, 2-я пагинация].

## Источники

- XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI века: Критико-палеографический труд А. Будиловича. Санкт-Петербург, 1875. 285 с.
- Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов / Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. 223 с.
- Лествица преподобного Иоанна / Русский перевод святителя Игнатия Брянчанинова. Москва : Правило веры, 2018. 608 с.
- Преподобный Исаак Сирин*. Слова подвижнические / Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2019. 712 с.
- Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. Москва : Благовест, 2010. 416 с.
- Святитель Феофан Затворник*. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Собрание Писем. Москва : Правило веры, 2009. 336 с.
- Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения. Т. I. Москва : Паломник, 1994. 1-я пагинация: 253 с.; 2-я пагинация: 330 с.
- Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения. Т. II. Москва : Паломник, 1994. 1-я пагинация: 188 с.; 2-я пагинация: 348 с.
- Αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου Αλαντα τα Έργα. Τόμος Ε'. Θεσσαλονίκη, 1977. 492 σ.
- Dorothee de Gaza*. Œuvres spirituelles / Sources Chrétiennes. 1963. № 92. 575 p.
- Origen*. In Jeremiam Homilia X // Patrologiae cursus completus... Series graeca... Т. 13. Paris, 1862. Col. 357–368.

## Литература

- Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование Сергея Зарина. Москва : Паломник, 1996. 693 с.
- Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. Москва : Правило веры, 1999. 569 с.

Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Москва : Мартис, 1996. 220 с.

Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Сергиев Посад, 2018. 763 с.

Тананина А. В. О страсти // Язык, сознание, коммуникация: Сборник статей / Отв. ред. В. В. Красных, А. И. Изотов. Москва : МАКС пресс, 2003. Вып. 23. С. 29–32.

Špidlik T. La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Coeur et l'Esprit. Roma, 1965. 308 p.

Stăniloae D. Orthodox Spirituality. South Canaan : St. Tikhon's Seminary Press, 2002. 397 p.

## References

*Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniyu. Ehtiko-bogoslovskoe issledovanie Sergeya Zarina* [Asceticism according to the Orthodox Christian teaching. Ethical and theological research by Sergei Zarin]. Moscow, Palomnik Publ., 1996. 693 p.

Epifanovich S. L. *Prepodobnyi Maksim Ispovednik i vizantiiskoe bogoslovie* [Venerable Maximus the Confessor and Byzantine Theology]. Moscow, Martis Publ., 1996. 220 p.

Georgii (Tertyshnikov), arkhim. *Svyatitel' Feofan Zatvornik i ego uchenie o spasenii* [Saint Theophan the Recluse and his teaching on salvation]. Moscow, Pravilo very Publ., 1999. 569 p.

Larshe ZH.-K. *Istselenie dukhovnykh boleznei* [Healing of spiritual illnesses]. Sergiev Posad, 2018. 763 p.

Špidlik T. *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Coeur et l'Esprit*. Roma, 1965. 308 p.

Stăniloae D. *Orthodox Spirituality*. South Canaan, St. Tikhon's Seminary Press, 2002. 397 p.

Tananina A. V. [On passion]. *Yazyk, soznanie, kommunikatsiya: Sbornik statei. Vyp. 23. Otv. red. V. V. Krasnykh, A. I. Izotov* [Language, consciousness, communication: Collection of articles. Vol. 23. Ed. V. V. Krasnykh, A. I. Izotov]. Moscow, MAKS press Publ., 2003, pp. 29–32. (In Russ.)

## К ВОПРОСУ О ПРИНЯТИИ СВТ. ГЕННАДИЕМ II СХОЛАРИЕМ КАТОЛИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ НЕПОРОЧНОГО ЗАЧАТИЯ ДЕВЫ МАРИИ

**Иеромонах Силуан (Ярославцев)**

*Магистр богословия, аспирант Сретенской духовной академии,  
клирик храма святых Сергия, Серафима и Викентия в Милане (Италия)*  
SiluanMi@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_56

**Аннотация.** В статье рассмотрен один из аспектов учения о Пресвятой Богородице выдающегося богослова поздневизантийского периода свт. Геннадия II Схолария в соотношении с неправославной концепцией непорочного зачатия Богородицы, или якобы изначальной непричастности Пресвятой Девы прародительскому греху с самого момента Ее зачатия святыми праведными Иоакимом и Анной. В первой половине XX в. известный католический богослов Мартен Жюжи довольно спорным образом охарактеризовал мариологическую составляющую богословия свт. Геннадия как «полностью поддерживающую» данную концепцию. Это утверждение впоследствии повлияло в том числе и на мнение авторитетного православного богослова прот. Иоанна Мейендорфа и вошло в статью о свт. Геннадии Схоларии в Православной энциклопедии в качестве характеристики его мариологического богословия. В настоящей статье производится анализ аргументации сторонников данной идеи, изучение контекста привлекаемых ими цитат, а также рассмотрение других богословских положений в трудах свт. Геннадия, не совместимых с идеей упомянутого католического догмата. Автором делается вывод о недостаточности указанных аргументов для подобного заключения и, следовательно, преждевременности исключения свт. Геннадия II Схолария из сонма поздневизантийских святых отцов, сохранивших святоотеческую позицию в своем богословском учении о Пресвятой Богородице.



**Ключевые слова:** свт. Геннадий II Схоларий, католический догмат о непорочном зачатии, учение о Пресвятой Богородице, католицизм, мариология, Мартен Жюжи, прот. Иоанн Мейендорф, Christiaan Kappes.

**Для цитирования:** Силуан (Ярославцев), иером. К вопросу о принятии свт. Геннадием II Схоларием католической концепции непорочного зачатия Девы Марии // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 4 (12). С. 56–88. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_56

## ON THE QUESTION OF THE ACCEPTANCE OF THE ROMAN CATHOLIC CONCEPT OF THE IMMACULATE CONCEPTION OF THE VIRGIN MARY BY ST. GENNADIUS II SCHOLARIUS

**Hieromonk Silouan (Yaroslavtsev)**

*Master of Theology, Ph.D. student at Sretensky Theological Academy,  
priest of the Russian Orthodox Church of sts. Sergius, Seraphim and Vincent  
in Milan (Italy)*

SiluanMi@gmail.com

---

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_56

---

**Abstract.** The article examines one of the aspects of the teaching on the Most Holy Theotokos by the outstanding theologian of the late Byzantine period, St. Gennadius II Scholarius, in relation to the non-Orthodox concept of the Immaculate Conception of the Virgin Mary, or the alleged original non-involvement of the Holy Virgin in the original sin from the very moment of her conception by her holy and righteous parents. In the first half of the 20th century, the famous Roman Catholic theologian Martin Jugie rather controversially characterized the Mariological component of St. Gennadius' theology as "fully supporting" this concept. This statement subsequently influenced, among other things, the opinion of the authoritative Orthodox theologian Archpriest John Meyendorff and, further, was included in the

article on St. Gennadius II Scholarius in the Russian Orthodox Encyclopedia as a characteristic of his Mariology. The present article analyzes the arguments of the supporters of this idea, studies the context of the quotations they use and examines other related Mariological statements in the works of St. Gennadius that are fundamentally incompatible with the idea of the aforementioned Roman Catholic dogma. The author concludes that the arguments cited are insufficient for such a conclusion, and, consequently, that it is premature to exclude St. Gennadius II from the host of late Byzantine holy fathers who retained the patristic position in their theological teaching on the Blessed Virgin Mary.

**Keywords:** St. Gennadius II Scholarius, Catholic dogma of the Immaculate Conception, teaching on the Blessed Virgin Mary, Roman Catholicism, Mariology, Martin Jugie, Archpriest John Meyendorff, Christiaan Kappes.

**For citation.** *Silouan (Yaroslavtsev), hieromonk.* On the question of the acceptance of the Roman Catholic concept of the Immaculate Conception of the Virgin Mary by St. Gennadius II Scholarius // *Sretensky Word*. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No. 4 (12). P. 56–88. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_56

**Ф**игура свт. Геннадия Схолария (1403/05, Константинополь — 1472/73)<sup>1</sup>, выдающегося поздневизантийского богослова XV в., интеллектуала и святителя, монаха и общественного деятеля, пережившего гибель Византийской империи и ставшего «первым после падения столицы Византии Патриархом и национальным лидером греков» [Зисис 2010: 28], «спасителем Православной Церкви» [Blanche 2008: 13] при турецком владычестве, сама по себе не может не вызывать интерес. А его обширное богословское наследие позволяет современным исследователям называть его «крупнейшим византийским богословом своего времени» и «стойким защитником догматической системы Православия» [Жаворонков, Михайлов 2005: 614].

---

<sup>1</sup> По мнению исследователей М.-Н. Бланше [Blanchet 2008: 15–16] и Ф. Тиннефельда [Tinnefeld 2002: 477, 491], возможные даты периода его жизни могут быть расширены до 1400 — 1474.

Идея католического догмата непорочного зачатия Девы Марии<sup>2</sup>, отрицающая утверждаемую всей святоотеческой традицией причастность Пресвятой Девы прародительскому греху [Иоанн Дамаскин 1997: 277], была сформулирована на Западе еще в IX в. бенедиктинцем Пасхазием Радбертом. Ее догматизации предшествовали многовековые внутренние споры, активно длившиеся вплоть до середины XIX в. и вынужденно остановленные принятием догмата. Но несмотря на провозглашение этой теории «богооткровенной истиной», данные противоречия так и не получили должного разрешения<sup>3</sup>. Достаточно сложно судить о знакомстве поздневизантийских богословов с концепцией непорочного зачатия. По-видимому, эта формула стала им известной начиная с XIV в. Так, католические авторы упоминают первое отрицание учения о непорочном зачатии Богородицы у Никифора Каллиста Ксанфопула († ок. 1335) [Пучкин 2009: 7]. Если судить по известным переводам на греческий язык трудов Фомы Аквинского, то они были осуществлены братьями Д. и П. Кидонисами в середине XIV в. [Kaldellis 2022: 407–408; Kappes 2017: 223]. Но идея католического догмата оставалась чуждой богословию святых отцов Восточной Церкви [Лосский 2012: 208]. Безусловно, в XV в. с ней был знаком и прекрасно знавший латинский язык свт. Геннадий, лично переводивший труды Фомы Аквинского и высоко ценивший логику и аргументацию этого столпа латинского богословия [Погодин 2007: 14]. Фома Аквинский был ревностным противником данной концепции вместе с Ансельмом Кентерберийским и Бернардом Клервоским [Огицкий, Козлов 1995: 93].

Можно отметить и эволюцию взглядов самого свт. Геннадия, претерпевших серьезное изменение: от предполагаемой им возможности унии с католичеством в период перед Ферраро-Флорентийским собором — до резкого отвержения католического богословия начиная с послесоборного периода и до конца его жизни. С 1442 г. и на протяжении следующих тридцати лет свт. Геннадий непримиримо противостоит унии, ведь ее проблема не исчезает с падением Константинополя и продолжает быть

<sup>2</sup> Официальный догмат Римско-Католической церкви с 1854 г., принят буллой папы Пия IX «*Ineffabilis Deus*» («Неизреченный Бог»).

<sup>3</sup> См., например, [Juniper 1979: 19]: «еще не высохли чернила подписи понтифика, богословы узнали, что, хотя формула определения и урегулировала некоторые аспекты древних споров, многочисленные и важные вопросы так и остались без ответа»; см. также: [Sherwood 1960: 128].

предметом споров в греческой общине «по крайней мере до 1484 года, когда она была официально осуждена» [Blanchet 2008: 14]. Исследователи указывают на текст клятвы о защите православной веры, которую Схолярий дает в 1445 г. своему умирающему наставнику, святителю Марку Эфесскому [Tinnefeld 2002: 483]. Схолярий создает многочисленные анти-латинские труды. В одной из своих гомилий<sup>4</sup> святитель произносит следующие горькие слова против искажения святоотеческого Предания: «Мы стыдимся, увы, слова Божия!.. [у нас] великое презрение к Отцам; небрежение к Отеческому догмату, или сознательное невежество; нарушение канонов и порядков <...> Мы же наставляем в чуждых учениях, и имя «мира» становится благовидным предлогом <...> не достоин иметь мир с теми, которые по пристрастности и опасной дерзости все переименовали <...> опираясь на заблуждения и софизмы, восстали против и Писания, и законов, и самых необходимых понятий» [Геннадий Схолярий 2007: 145–146], а в своем труде «Апология» он отрицает, что страдал «латинумудрствованием» [Погодин 2007: 14].

На данном фоне достаточно диссонансной выглядит фраза статьи «Геннадий II Схолярий» Православной энциклопедии, характеризующая мариологическую составляющую его богословия, которая де-факто выносит ему приговор в отношении католической концепции непорочного зачатия: «Как в ранний период своей жизни, так и в поздний Г. С. полагал, что Пресвятая Богородица обладала изначальной святостью с момента зачатия прав. Анной» [Жаворонков, Михайлов 2005: 614].

Отметим, что детального подтверждения этому принципиальному моменту, по сути утверждению защиты Схоларием неправославной идеи непорочного зачатия Девы Марии<sup>5</sup>, авторами не представлено. Приведенная ссылка: «Ibid. Т. 1. Р. 197–210» лишь указывает на страницы 1-го тома Полного собрания сочинений свт. Геннадия издания Пети — Сидеридиса —

<sup>4</sup> Относимой, предположительно, к 1449 г. гомилии на Введение во Храм Пресвятой Богородицы [Геннадий Схолярий 2007: 131–148].

<sup>5</sup> Даже если авторами статьи термин «Непорочное зачатие» прямо не указан, «изначальная святость», то есть отсутствие в Деве прародительского греха от Ее зачатия, совместно с дальнейшим отсутствием Ее личных грехов, да и само упоминание авторами момента зачатия Богородицы святой Анной, на котором православное богословие обычно не заостряет внимания, по нашему мнению, здесь может подразумевать только данный католический догмат.

Жюжи<sup>6</sup>, где приведено «Слово свт. Геннадия (Георгия) Схолария на Успение Пресвятой Богородицы».

Данная гомилия датирована 1464 г., то есть относится к позднему периоду жизни свт. Геннадия, и с точки зрения отношения ее автора к идее непорочного зачатия как раз может послужить хорошим отправным пунктом анализа его позиции по данному вопросу. Начнем с совершенно однозначной фразы из нее, которой свт. Геннадий перечеркивает будущую формулировку догмата непорочного зачатия: «Происходящему же от семени невозможно было не иметь и соприсущей оттуда скверны (прародительского греха), которая оттуда, путем такого именно распространения, падает на всех людей» [Геннадий Схоларий 2007: 158]<sup>7</sup>. По контексту богородичной гомилии, свт. Геннадий, безусловно, объединяет в «произшедших от семени» и Божию Матерь, и все остальное человечество — всех, за исключением Единственного бессеменно зачатого: Богочеловека.

Не требует комментариев и еще более точная формулировка свт. Геннадия из его «Второго трактата о происхождении души»: «Пресвятая же Дева, поскольку родилась от семени, никак не могла быть непричастна прародительскому греху, и хотя ее родители и были безупречны в добродетели, они тоже были его наследниками» [Georges Scholarios 1928: 501].

Сравним эти цитаты с ключевой фразой католического догмата из буллы *Ineffabilis Deus* от 8 декабря 1854 г.: «Преблаженная Дева Мария **в момент Ее зачатия** единственными в своем роде благодатью и произволением Божиими, благодаря заслугам Христа Иисуса, Спасителя человеческого рода, была сохранена **свободной от всякого повреждения первородной виной** (Выделено авт.)» [Дюмулен 2002: 228]<sup>8</sup>. То есть

<sup>6</sup> *Œuvres complètes*. T. 1 / Eds. L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie. Paris : Maison de la Bonne Presse, 1928.

<sup>7</sup> В оригинале: «ἐκ σπέρματος δ' ἂν γενομένῳ οὐκ ἂν οἶόν τ' ἦν μὴ καὶ τὸν ἐκεῖθεν ῥύπον συνεῖναι, τὸν ἐκεῖθεν πᾶσιν ἀνθρώποις τῇ τοιαύτῃ διαδοχῇ κατιόντα». Аналогичная мысль присутствует и в его проповеди на Благовещение: [Геннадий Схоларий 2007: 51], и в произведении «Второй трактат о происхождении души» (*Second traité sur l'origine de l'ame*) [Georges Scholarios 1928: 501].

<sup>8</sup> В латинском оригинале: «*Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti Suae Conceptionis fuisse singulari Omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuiti meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpa labe praeservatam immune*».

догмат утверждает, что произошедшая от родительского семени Дева Мария не имела прародительского греха, что в корне противоречит утверждениям Схолария.

Католический догмат (не сам краткий текст буллы Пия IX, а сопутствующие ему истолкования в католическом богословии и катехизисах), как известно, также не исключает Пресвятую Деву из числа произошедших от семени, но при этом для достижения своей конечной цели, чтобы объяснить полное изъятие Богородицы из «первородной вины» еще в Ее зачатии, полностью пересматривает динамику Ее «особенного» зачатия Ее родителями. Создается искусственное построение, якобы предотвращающее передачу Деве прародительского греха, введением концепции двойного: *активного* и *пассивного* зачатий<sup>9</sup>. Ее родителями якобы производится телесное, или активное, оскверненное грехом естественное зачатие тела Девы, а пассивное, рассматриваемое как момент вливания (лат. *infusio*) души в тело, производится Самим Богом, как сохраняя Ее душу чистой от прародительского греха<sup>10</sup>, так и приводя Ее в состояние невозможности далее согрешить<sup>11</sup>. Тем не менее очевидно утверждение свт. Геннадием того, что произошедшая от семени, как и все другие люди, Богородица была причастна прародительскому греху, то есть Она никак не может быть плодом «непорочного зачатия».

Мы могли бы остановиться уже на данном заключении, если бы не существовало дальнейших и достаточно разноплановых интерпретаций

---

<sup>9</sup> Одно из первых официальных истолкований различия *conceptio activa* (зачатия активного) и *conceptio passiva* в момент создания и влития души Марии в Ее тело в XVII в. дает папа Александр VII в своей конституции от 08.12.1661 г. *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* («Попечение о всех церквях»): см. официальный документ Ватикана [Alexander VII 1661].

<sup>10</sup> См. подробнее: [Лебедев 1903: 150–151]; также: [Ducay 2013: 113]: «distingue fra concupiscenza attiva e passiva nell'atto generativo: la prima non implica la seconda».

<sup>11</sup> Из-за якобы обилия благодати, которое излилось на Пресвятую Деву, от самого Ее зачатия Ей даровалась невозможность грешить, при этом «нисколько не нарушая Ее свободы» (что противоречит одно другому). Ср.: [Лебедев 1903: 169] (со ссылкой на «Мариологию» Ленца 1881 г.); также [Ducay 2013: 103]: «In Maria la grazia anticipò il peccato e così non lo permise. Fu preservata dal peccato, cioè, l'azione divina la custodì in modo tale che non poterono aver luogo le carenze originarie».

учения о Пресвятой Богородице свт. Геннадия Схолярия в пользу теории непорочного зачатия. Прежде чем перейти к их рассмотрению, отметим несколько важных общих моментов.

Если допустить утверждение свт. Геннадием идеи непорочного зачатия Девы Марии, это логичным образом предполагало бы и утверждение достаточно очевидных последствий данной идеи в его учении. К таковым относятся, во-первых, разрыв поколений ветхозаветной святости: ведь накопленная святость святых богоотцов и их предков становится второстепенной в ракурсе непорочного зачатия, когда в итоге в зачатие плода вмешивается Сам Бог отличающимся от всех других людей образом. Во-вторых, свт. Геннадием также уничижился бы и личный подвиг Пресвятой Девы, «активный характер» Ее святости из-за подразумеваемой этой теорией абсолютной невозможности Ею согрешить на протяжении всей своей жизни. В-третьих, по этой же причине Деве не нужно, да и невозможно было бы возрастание в благодати и святости, ведь Она была бы уже совершенной. В-четвертых, не было бы никакой необходимости для Нее и в предочищении в момент Благовещения. Немного забегаая вперед, мы можем сказать, что все перечисленные моменты, тем не менее, находят свое однозначное отражение в гомилиях свт. Геннадия, что ставит под вопрос логичность и саму возможность совмещения данных богословских положений свт. Геннадия с католической идеей непорочного зачатия. Ниже мы увидим эти положения в рассмотрении доводов, приведенных по данному вопросу католическими богословами.

Если немного точнее сформулировать предполагаемое нами видение свт. Геннадия по данному ключевому вопросу, оно будет созвучным с формулировкой, приведенной архим. Амвросием Погодиным, первым переводчиком и комментатором на русском языке трудов свт. Геннадия: «Сын Божий <...> родился от Девы, очищенной от прародительского греха наитием Святого Духа при Благовещении» [Погодин 2007: 500]. То есть в данном святоотеческом видении<sup>12</sup> Пресвятая Дева от своего зачатия

<sup>12</sup> Данную точку зрения об очищении Девы от прародительского греха при Благовещении де-факто разделяют многие святые отцы, но нужно указать на отсутствие святоотеческого согласия для данной формулировки. Так, святые отцы I тысячелетия имплицитно подразумевали очищение естества Девы от прародительского греха, но для описания естества Девы в результате данного предочищения использовали образные сравнения с плотью первозданного Адама, естеством →

и до момента Благовещения была причастна прародительскому греху, но была очищена от него в момент Ее предочищения Святым Духом, после

---

неповрежденным и совершенным, разрешением печали Евы, святостью Храма, Божественным Сосудом святости и др., а не прямой термин «прародительский грех». Например, свт. Григорий Богослов сравнивает действие Бога при Боговоплощении для естества Девы с очистительным действием освещающего все солнечного луча и пишет об отриновении «горькой Евы», так называя последствия прародительского греха: «когда Христос пришел через чистую <...> Матерь без брака и без отца, и поскольку Ему надлежало родиться, очистил женское естество, отринул горькую Еву и отверг плотские законы, по великим же уставам буква уступила духу» [Григорий Богослов 2007: 53]. Прп. Ефрем Сирий указывает в «Слове на еретиков»: «Утроба Девы послужила Божеству <...> предложила в служение такое естество, которое должно было болеть, и прияла его неболезнующим. Принесла дар немощный, а прияла его крепким. Принесла в дар утробу удобоблезненную, и прияла ее неповрежденной. Врач, восприявший от Нее природу, за это восстановил (возобновил) Ее здоровой <...> Он очистил и Деву, и потом родился <...> Очистил Деву, предуготовив Духом Святым; и потом утроба, став чистой, зачинает Его. Очистил Деву при Ее непорочности» [Ефрем Сирий 2002: 507, 510]. У свт. Прокла Константинопольского: «Он не подвергся нечистоте, вселившись в утробу, которую Он сам сделал изъятой от всякого повреждения» [Прокл Константинопольский 1904: 658]. У прп. Иоанна Дамаскина действие предочищения указано уже менее очевидно: «после того как Святая Дева изъявила согласие, на Нее, по слову Господню, которое сказал Ангел, сошел Святой Дух, очищающий Ее» [Иоанн Дамаскин 2003: 89]. Если обратиться к мнению более поздних святых отцов, свт. Григорий Палама формулировал его уже гораздо менее эксплицитно, не называя прародительский грех и говоря устами Девы: «Дух Святой <...> найдет на Меня, еще более очищающий и укрепляющий Мое естество <...> чтобы Я могла принять Спасительный Плод» [Григорий Палама 1994. Т. 1: 143–144]. Вместе с тем существует и мнение некоторых современных святых отцов Церкви, которые прямо отрицают очищение Девы от первородного греха при Благовещении. Например, прп. Иустин Попович утверждает, что Святой Деве не было необходимым быть свободной от прародительского греха для рождения безгрешного Христа Спасителя [Иустин (Попович) 2006: 501]. А свт. Игнатий Брянчанинов считает, что Святой Дух очистил Богородицу от прародительского греха только во второе свое схождение, в день Пятидесятницы [Игнатий (Брянчанинов) 2002: 396–397]. Хотя и сами эти утверждения, в свою очередь, могут входить в противоречие со Священным Писанием, говорящим о Сыне Божиим как о «не знавшем греха» (2 Кор 5, 21). Таким образом, данный богословский аспект не является всецело догматически определенным.



Ее согласия: *Се, раба Господня* (Лк. 1, 38), чтобы Господь беспрепятственно принял плоть от более не оскверненного грехом естества Девы. Ведь, по словам свт. Григория Паламы: «Было же невозможным, чтобы Она высочайшая и превосходящая ум Чистота [Бога Слова] соединилась с осквернившимся естеством <...> была нужда в совершенно непорочной и чистой Деве» [Григорий Палама 1994. Т. 1: 79]. Данное видение отрицает концепцию непорочного зачатия и подразумевает насущную необходимость предпочищения Девы наитием Святого Духа при Благовещении. Далее это поможет нам объяснить кажущиеся двусмысленными места в некоторых проповедях свт. Геннадия, которые, как нам представляется, были не совсем корректно интерпретированы некоторыми католическими и православными исследователями.

Особое место в ряду данных католических авторов занимает известнейший французский патролог и византист профессор Понтификальной академии в Риме Мартен Жюжи (1878–1954), который в своем главном труде «Непорочное зачатие в Священном Писании и в восточной традиции» [Jugie 1952] приписал «полное разделение» концепции непорочного зачатия примерно 80 богословам Восточной Церкви (V–XX), включая семь поздневизантийских святых отцов<sup>13</sup>, приведя тому пространные «подтверждения»<sup>14</sup>. Данная позиция до сих пор является устоявшимся мнением католического богословия<sup>15</sup>, поэтому нередко можно увидеть

<sup>13</sup> Свт. Геннадий Схолярый, свт. Григорий Палама, св. прав. Николай Кавасила, свт. Симеон Солунский, свт. Иоанн Мавропод, блж. Феофилакт Болгарский, прп. Неофит Затворник.

<sup>14</sup> О примерах явной предвзятости в труде проф. Жюжи для защиты идеи непорочного зачатия, в т. ч. некорректных переводах «с добавлениями», парафразах и вырывании фраз из контекста произведений некоторых святых отцов в данной книге см., например: [Tsirpanlis 1979: 93–94]; [Мейендорф 1997: 321]; [Макаров 2015: 16–17].

<sup>15</sup> Например, следуя о. М. Жюжи, активно доказывали признание святыми поздневизантийскими отцами концепции непорочного зачатия в XX–XXI вв. такие католические мариологи, как М. Гордильо, Г. Элдаров, Д. Стиернон, Ф. Дворник, М. Кандаль, Н. Букс и мн. др., обычно лишь повторяя положения и выводы Жюжи и ссылаясь на его исследования как на общепринятую богословскую точку зрения.

замечания о полной поддержке непорочного зачатия православными восточными святыми отцами не только у современных католических, но и у некоторых православных богословов<sup>16</sup>, возможно, некритически принявших данные утверждения.

Начнем с цитаты, приведенной проф. Жюжи из малоизвестного (пока не переведенного на русский язык) произведения свт. Геннадия «**Второй трактат о происхождении души**» [Georges Scholarios 1928: 501], ставшей камнем преткновения и для известного православного исследователя протопресв. Иоанна Мейендорфа, который так приводит ее в своей книге: «Благодать Божия избавила Ее полностью, — пишет Геннадий, — так, будто бы Она была девственно зачата <...> Следует понимать, что она была полностью освобождена от вины и наказания праотцев, — преимущество, которое Ей Одной из всего человеческого рода подобало получить, — Ее душа всецело недоступна тучам [нечистых] мыслей, и Она превратилась, в теле и душе, в Божественное Святилище» [Jugie 1952: 306–307], [Meyendorff 1987: 148; Мейендорф 2022: 284].

Комментарий самого проф. Жюжи, желающего найти подтверждение идеи католического догмата непорочного зачатия в святоотеческих трудах, в отношении данной фразы Схолария, в общем, предсказуем: «Подобные явные утверждения освобождают нас от сбора других, менее ясных выражений, которые мы еще могли бы почерпнуть из трех богородичных гомилий нашего богослова»<sup>17</sup> [Jugie 1952: 307]. Отметим, что протопресв. Иоанн Мейендорф в своей книге использует эту фразу именно из перевода о. Жюжи, а не греческий оригинал: очевидна дословность перевода; даже заключенное в скобки слово «[нечистых]» сохранено в точности, как в переводе проф. Жюжи [Ibid.: 306–307] :

---

<sup>16</sup> См., например, утверждение со ссылкой на свт. Григория Паламу, св. прав. Николая Кавасилу, свт. Геннадия Схолария у [Ραουϋ 2019: 65–66]. На такой же позиции по богословию свт. Геннадия Схолария [Мейендорф 2022: 284]; [Жаворонков, Михайлов 2005: 614] мы отдельно остановимся далее.

<sup>17</sup> О данном подходе о. Жюжи хорошо написал Д. И. Макаров: «В “эпоху о. Жюжи”, преобладало стремление во что бы то ни стало увидеть у византийских авторов позднейшее латинское учение о Непорочном Зачатии» [Макаров 2015: 16–17].

| Оригинал  | Перевод  | Перевод М. Жюжи   | В книге протопресв. И. Мейендорфа   |
|---|--|---|---|
| <p>ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ<br/>                 καθάλαξ αὐτὴν<br/>                 ἀπὴλλαξεν, ὡσπερ<br/>                 ἂν εἶ καὶ χωρὶς<br/>                 ἐγένετο σπέρματος,<br/>                 ἵνα τῇ τοῦ θείου<br/>                 Λόγου σαρκώσει<br/>                 πάντη καθαρὰν<br/>                 ὑπόσχη τὴν σάρκα.<br/>                 Ὅθεν ὡς ἀπηλ-<br/>                 λαγμένη καθάλαξ<br/>                 τῆς προγονικῆς<br/>                 ἐνοχῆς καὶ ποινῆς<br/>                 καὶ μόνη πάντων<br/>                 ἀνθρώπων τουτί<br/>                 λαβοῦσα τὸ δῶρον,<br/>                 ἀνεπίβατον καὶ<br/>                 τοῖς νέφεσι τῶν<br/>                 λογισμῶν ἔσχε πα-<br/>                 ντάλασι τὴν ψυχὴν<br/>                 καὶ σαρκὶ καὶ ψυχῇ<br/>                 θεῖον οὕτω γέγονε<br/>                 τέμενος [Georges<br/>                 Scholarios 1928:<br/>                 501].</p> | <p>Благодать Божия<br/>                 избавила Ее полно-<br/>                 стью, как если бы<br/>                 Она <b>была рождена</b><br/>                 бессеменно, так<br/>                 чтобы Она могла<br/>                 предоставить со-<br/>                 вершенно чистую<br/>                 плоть для воплоще-<br/>                 ния Божественного<br/>                 Слова. Поэтому,<br/>                 поскольку Она была<br/>                 полностью осво-<br/>                 бождена от вины<br/>                 и наказания праот-<br/>                 цов, — дар, кото-<br/>                 рый из всех людей<br/>                 получила только<br/>                 Она Одна, —<br/>                 Она приобрела<br/>                 душу, недоступную<br/>                 для всех множеств<br/>                 помыслов и стала<br/>                 Своей плотью и<br/>                 Своей душой Боже-<br/>                 ственным храмом.<br/>                 (Перевод автора).</p> | <p>«Mais la grâce de<br/>                 Dieu la délivra<br/>                 complètement,<br/>                 comme si elle avait<br/> <b>été conçue</b> d'une<br/>                 manière virgi-<br/>                 nale, afin qu'elle<br/>                 fournit une chair<br/>                 parfaitement pure<br/>                 à l'incarnation du<br/>                 Verbe divin. C'est<br/>                 pourquoi, parce<br/>                 que délivrée com-<br/>                 plètement de la<br/>                 culpabilité et de la<br/>                 peine originelle,<br/>                 privilège qu'elle<br/>                 est seule à avoir<br/>                 reçu parmi tous<br/>                 les hommes, elle<br/>                 est l'âme complète-<br/>                 ment inaccessible<br/>                 aux nuages des<br/>                 pensées (impures),<br/>                 et tant dans son<br/>                 âme que dans sa<br/>                 chair, devint un<br/>                 sanctuaire divin»<br/>                 [Jugie 1952: 302–<br/>                 303].</p> | <p>«The grace of God<br/>                 delivered her com-<br/>                 pletely,"Gennadios<br/>                 writes", just as if<br/>                 she <b>had been<br/>                 conceived</b><br/>                 virginally [sic].<br/>                 Thence, because<br/>                 she was complete-<br/>                 ly liberated from<br/>                 the ancestral guilt<br/>                 and punishment,<br/>                 a privilege which<br/>                 she is the only one<br/>                 of the human race<br/>                 to have received<br/>                 her soul is alto-<br/>                 gether inaccessible<br/>                 to the clouds of<br/>                 [impure] thoughts,<br/>                 and she became,<br/>                 in body and soul,<br/>                 a divine sanctuary»<br/>                 [Meyendorff 1987:<br/>                 148].</p> |

Для нас в свете приведенной выше святоотеческой мысли о произошедшем очищении Девы от прародительского греха в Ее предочищении перед Боговоплощением отнюдь не является очевидным, почему в данной формулировке свт. Геннадий не может иметь в виду именно это очищение, а не очищение в Ее зачатии, утверждаемое теорией непорочного зачатия, главную идею которого он, как было показано выше, не разделяет? На это указывает и само начало его фразы: «**как если бы** Она была рождена

[перевод Жюжи: «зачата»] бессеменно», то есть устами Схолария говорится, что Дева **не** была бессеменно или девственно зачата. Но, к сожалению, протопресв. Иоанн Мейендорф не берет этого в расчет, разделяет точку зрения Жюжи и пишет (с точки зрения мариологической, исходя только из этой цитаты)<sup>18</sup> следующее заключение: «Единственным византийским автором, определенно понявшим и принявшим и западное понимание первородного греха, и учение о непорочном Зачатии, был Геннадий Схоларий (ум. около 1472 г.). “Благодать Божия избавила Ее полностью...” (см. выше). Любопытно слышать из уст убежденного томиста, отринувшего в этом вопросе даже отрицательное отношение к нему самого св. Фомы, такое утверждение; но это утверждение Схолария отражает чисто западное представление о “вине” и предвещает появление аналогичных высказываний тех православных богословов, которые станут мыслить в категориях западной схоластики» [Мейендорф 2022: 284; Meyendorff 1987: 148–149].

Обратим внимание на контекст. Рассмотрим начало этой фразы — чего, к сожалению, не сделал протопресв. И. Мейендорф, — возможно, потому, что оно не приведено в книге М. Жюжи. Цитата Жюжи является второй частью предложения, начало которого:

| Оригинал  | Перевод   |
|---|---|
| Η δὲ παναγία παρθένος τῷ μὲν ἐκ σπέρματος γεγεννησθαι τῆς προγονικῆς ἀμαρτίας οὐκ ἂν ἀμέτοχος ἦν, καίτοι τῶν γονέων ἀπαραβλήτων ὄντων ἐς ἀρετήν, μετεῖχον δὲ κάκεῖνοι τοῦ κλήρου· ἀλλ’ (и далее ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ...) [Georges Scholarios 1928: 501] | Пресвятая же Дева, поскольку родилась от семени, никак не могла быть непричастна прародительскому греху, и хотя ее родители и были безупречны в добродетели, они тоже были его наследниками (букв. обладали этим наследием), однако <i>благодать Божия...</i> |

<sup>18</sup> В трудах протопресв. И. Мейендорфа мы более не находим никаких других цитат или упоминаний о богословских положениях свт. Геннадия Схолария для подтверждения сделанного заключения о непорочном зачатии. Но отметим, к вопросу о влиянии проф. Жюжи, что полностью идентичное заключение было приведено в книге последнего: «несмотря на свое восхищение святым Фомой, две “Суммы” которого он частично резюмировал, [Схоларий] не последовал в этом вопросе за “ангельским доктором”» [Jugie 1952: 302].

То есть прежде чем говорить об очищении Девы, свт. Геннадий вновь подчеркивает Ее причастность прародительскому греху **при Ее рождении**, (которое с Ее зачатием разделяют девять месяцев) и делает это достаточно очевидно — что, несомненно, входит в прямое противоречие с формулировкой католического догмата.

Итак, с приведенным заключением протопресв. И. Мейендорфа, как и с аналогичным утверждением авторов статьи о свт. Геннадии в Православной энциклопедии [Жаворонков, Михайлов 2005: 614], на основании рассмотренных аргументов мы не можем согласиться, так как протопресв. Иоанн не принял в рассмотрение возможную мысль Схолярия об очищении Девы при Благовещении. С точки же зрения несколько «юридического» понимания Схолярием первородного греха с ним нельзя не согласиться: да, например, в ранней проповеди «На Благовещение Пресвятыя Богородицы», произнесенной свт. Геннадием в марте 1437 г. (то есть за год до Ферраро-Флорентийского собора, когда он еще не оставлял надежды на возможность унии с католиками без попрания православных догматов), можно отметить множество «юридизмов»<sup>19</sup>. Тем не менее не является логически корректным увязывать данный факт с выводом о разделении святителем Геннадием концепции непорочного зачатия: ведь и один из «столпов» «юридической теории искупления», Фома Аквинский, сам твердо выступал против этой концепции<sup>20</sup>. При этом процитированный протопресв. Иоанном «Второй трактат о происхождении души» относится к последнему периоду жизни свт. Геннадия<sup>21</sup>, когда некоторые воззрения святителя уже претерпели определенные изменения.

<sup>19</sup> Например, см. [Геннадий Схолярый 2007: 53]: «человек должен был уплатить [Богу] <...> за свой грех»; [Там же: 54]: «Бог же <...> действительно возненавидел его [человека] порочность»; [Там же: 62]: «чтобы все живущие <...> возмogli уплатить общий долг» и пр.

<sup>20</sup> По мысли Фомы Аквинского, с идеей непорочного зачатия, например, невозможно примирить учение об искуплении, совершающемся только через Христа и для всех, без исключения, людей, в том числе и для Богородицы, по слову ап. Павла: Бог есть Спаситель всех человеков (1 Тим. 4, 10) [Thomas Aquinas 2009: 2389].

<sup>21</sup> В рукописи отсутствует надписание с точной датой, но по месту написания трактата: монастырь Продрома (св. Иоанна Предтечи) на горе Меникио, следовательно, уже после отречения свт. Геннадия от патриаршего престола, рукопись относится издателем к самому последнему периоду жизни Схолярия: «l'oeuvre de la pleine maturité» [Vacant, Mangenot, Amann 1941: 18].

Заметим, что если принять во внимание мысль о произошедшем перед Боговоплощением (а совсем не при Ее зачатии святыми богоотцами) очищении Девы от скверны прародительского греха, снимается и недоумение, выраженное протопресв. И. Мейендорфом: не принимая идеи непорочно-го зачатия, свт. Геннадий перестает противоречить отрицательному отношению к данной концепции Фомы Аквинского, логику которого он, как известно, ценил [Погодин 2007: 14].

В трудах прот. И. Мейендорфа более не приводится других цитат или положений свт. Геннадия Схолярия в отношении идеи непорочного зачатия. Но для полноты анализа считаем важным рассмотреть дальнейшие аргументы проф. М. Жюжи, приведенные в его упомянутом выше труде, с которыми о. Иоанн, несомненно, был знаком, потому что данные положения могли и могут оказывать влияние — помимо Мейендорфа — и на точку зрения многих других исследователей. Дальнейшие цитаты проф. Жюжи будут относиться к богородичным гомилиям свт. Геннадия.

Из «Слова на Успение» (датированного 1464 г.) проф. М. Жюжи выделяет следующий пространный и сложный фрагмент, который для удобства приведем целиком, в виде сопоставленных переводов:

| Оригинал   | Перевод М. Жюжи  |
|--|--|
| <p>«8. Οὐ τοίνυν προέκοπτεν οὐδ' αὐτὴ πρὸς ἀρετὴν οὐδὲ καθαιρομένη τὴν τάξιν ἔσχε τῆς καθαρότητος οὐδὲ σπουδῆ μόνη τὸν ἰσάγγελον εἰλήφει βαθμὸν ἐν σαρκὶ καὶ πρὶν αὐτῇ τὸν τῶν ἀγγέλων ἐνοικῆσαι δεσπότην, ἀλλ' ὄργανον ἦν ἐκ Θεοῦ κατεσκευασμένον, εὐθὺς τοιοῦτῳ λειτουργήματι πρέπον καὶ πρὶν τὸν καιρὸν ἐφήκειν τοῦ λειτουργήματος, οὐ ψυχῆς μόνην ζητοῦντος καθαρότητα καὶ σαρκός, ἀλλὰ καὶ σώματος ἡλικίαν ἐκδεχομένου.</p> | <p>«Tout comme Jésus, la Vierge n'eut pas à progresser (péniblement) dans la vertu. Ce ne fut point par des purifications successives qu'elle atteignit au degré de pureté qu'on lui connaît, et ce ne fut point par ses seuls efforts qu'elle parvint à mener dans la chair une vie tout angélique, même avant de devenir la demeure du Seigneur des anges. Sans retard, et avant qu'arrivât le temps où devait s'accomplir le mystère, Dieu la prépara à être le digne instrument d'un si haut dessein, qui réclamait non seulement la pureté de l'âme et du corps, mais aussi un certain développement de celui-ci.</p> <p>Aussi, Celui qui devait recourir à son ministère prit-il soin tout d'abord de la préparer, attendu qu'aucune âme ne pouvait, par ses seules forces, se disposer convenablement à remplir cet office, encore moins aucun corps.</p> |

Как мы можем видеть, в первой части цитаты свт. Геннадий указывает на то, что естественное возрастание Девы в добродетелях не было бы достаточным и что именно предочищение Девы Богом было необходимо для достижения требуемой степени Ее чистоты для Ее служения (Боговоплощения), притом по достижении Ею определенного возраста (а отнюдь не в Ее зачатии).

Следующая выделенная фраза, говорящая о свободной воле Девы, по-разному переведена М. Жюжи и архим. А. Погодиным, но перевод М. Жюжи в данном случае более корректен: «Он [Бог] <...> даровал Ей возможность действовать», а не «Она предоставила совершаться в Ней <...> приготовлению», как в переводе А. Погодина, ибо в оригинале: «Он не только помогал и протягивал руку (Ὁὐ τοίνυν συνήρχει μόνον καὶ χεῖρα παρεῖχε) <...> но и позволял (ἐδίδου) [Ей] действовать (ἐνεργεῖν) достойно (ἀξίως) заложенного в Нее приготовления (τῆς ἐγκτισθείσης αὐτῇ παρασκευῆς)...». Тем не менее по смыслу фразы, то приготовление Девы, которое описывает свт. Геннадий, совсем не обязательно должно быть моментом непорочного зачатия Девы, предполагающего Ее «принудительное», «пассивное» освящение и по определению исключаящее Ее свободную волю и действие.

| Русский перевод М. Жюжи  | Перевод архим. А. Погодина  |
|--|---|
| <p>«Как и Иисусу, Деве не нужно было (мучительно) прогрессировать в добродетели. Не путем последовательных очищений Она достигла той степени чистоты, которую мы о Ней знаем, и не только своими усилиями Ей удалось вести вполне ангельскую жизнь во плоти, еще до того, как стать жилищем Владыки ангелов. Без промедления и прежде чем наступило время совершения таинства, Бог приготовил Ее быть достойным орудием столь высокого замысла, требовавшего не только чистоты души и тела, но и известного возраста последнего.</p> | <p>«Она (подобно Ее Божественному Сыну) не шествовала постепенно к добродетели, не путем очищения себя возымела состояние чистоты, не одним усердием получила равноангельную степень, находясь во плоти и прежде, чем возобитал в Ней Владыка ангелов; но Она была Орудием, Богом сразу же уготованным в соответствии с таковым служением — ранее того, как наступило время служения, которое требовало не только чистоты души и тела, но и соответствующего возраста последнего.</p> |

| Οριγινάλ   | Перевод М. Жюжи   |
|--|---|
| <p>Ὅθεν τῷ μέλλοντι χρῆσθαι καὶ κατασκευάζειν πρῶτον ἐμέλησεν, εἶ γε πρὸς τὸ ταύτης ἀξιωθῆναι λειτουργίας οὐχ οἷόν τ' ἂν ἦν οὐδεμίαν ψυχὴν οἴκοθεν οὕτως ὀργανωθῆναι, σχολῆ γε τοῦ συνόντος τὴν φύσιν σώματος.</p> <p>Οὐ τοίνυν συνήργει μόνον καὶ χεῖρα παρείχε τῇ καλῇ προαιρέσει καθάπερ ἐν τοῖς ἄλλοις σπουδαίοις, ἀλλ' ἐδίδου μᾶλλον ἀξίως τῆς ἐγκτισθείσης αὐτῇ παρασκευῆς ἐνεργεῖν, ὡς εἶναι τὸ μὲν κατὰ τὴν δοθεῖσαν ἔξιν τε καὶ δύναμιν ἐνεργεῖν ἀκριβῶς τῇ βουλήσει ταύτης προσῆκον, τὴν δ' ἔξιν οὐκ ἐξ ἐνεργειῶν αὐτῇ προσειλήφθαι πλήθει τε καὶ τάξει συντιθεμένων ὑπὸ χρόνου τε καὶ σπουδῆς, ἀλλ' οὐρανόθεν συγκαταβεβλήσθαι τῇ φύσει, ὡς ἂν οὕτω μηδ' ἴχνος τι τῶν τῆς φύσεως ὑστερημάτων ταύτη συνῆ,</p> <p>καὶ ὅπερ ἡ σπέρματος ἄνευ σύλληψις ἐν τῷ παρ' αὐτῆς γεννηθέντι, τοῦτ' αὐτῇ καὶ διὰ σπέρματος γεννηθείση ἡ θεία χάρις ἐνήργει, ὡς ἂν καὶ ἐν ἀμφοῖν ἡ καθαρότης ξενίζουσα τῷ μὲν ἐξ αὐτῆς γεννωμένῳ καὶ διὰ τὴν φύσιν ἐνδοξότερον ἢ οὐδεμίαν ῥύπου πρόφασιν ἔχουσαν,</p> <p>τῇ δὲ τοῦτον γεννώσῃ κατὰ χάριν προσῆ μόνον καὶ ἡ καθαρωτάτη γεννηθεῖσα εὐθύς, ὡς δὴ μέλλουσα τὸν καθαρώτατον τίκτειν, καίτοι τοῦ ῥύπου πρόφασιν ἔχουσα τῇ φύσει συνοῦσαν.</p> <p>9. Ὅθεν τῇ καθαρειότητι τῆς οὕτως εὐτυχεστάτης ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων φύσει μητρὸς καὶ πρώτης καὶ τελευταίας πάντ' ἦν ἀκόλουθα δῆπου» [Georges Scholarios 1928: 202-203].</p> | <p>C'est pourquoi Dieu ne se contenta pas de prêter sa coopération et son assistance à la bonne volonté de la Vierge, comme il a coutume de le faire pour les autres ascètes; mais il lui accorda, en plus, d'agir conformément aux énergies infuses qu'il créa en elle pour la préparer. Sa volonté déployait sans doute normalement son activité suivant les habitudes et puissances reçues; mais ces habitudes, elle ne les avait pas acquises par un certain nombre d'actes régulièrement répétés et d'efforts soutenus; son âme les tenait du ciel, afin qu'on ne pût découvrir en elle la moindre trace des déficiences de notre nature.</p> <p>Et ce que la conception virginale opéra dans Celui qu'elle enfanta, la grâce divine le produisit en elle, bien qu'elle ait été engendrée de la manière commune. Ainsi une pureté merveilleuse brille dans tous les deux.</p> <p>Mais dans le Fils cette pureté est plus glorieuse, à cause de sa nature, soustraite à toute occasion de souillure, tandis que dans la Mère, elle n'existe que par grâce. Marie, en effet, avait une raison inhérente à sa nature, de contracter la souillure. Mais, future Mère du Très-Pur, elle dut être très pure dès le premier instant <b>de sa conception</b>.</p> <p>Dans la vie de cette Mère tout, on le devine, fut en harmonie avec une si bienheureuse pureté, que, parmi les humains, elle a été la première et la dernière à recevoir» [Jugie 1952: 302-303].</p> |



Русский перевод М. Жюжи

Перевод архим. А. Погодина

Также Тот, Кому пришлось прибегнуть к Ее служению, позаботился прежде всего о Ее приготовлении, так как ни одна душа не могла своими силами должным образом расположиться к исполнению этого, а тем более какое-либо тело.

Вот почему Бог не удовлетворился содействием и помощью доброй воле Богородицы, как Он обычно делает для других подвижников; но Он также даровал Ей возможность действовать в соответствии с энергиями, которые Он вложил в Нее, чтобы подготовить Ее. Ее воля, несомненно, должным образом действовала, согласно полученным привычкам и силам; но Она не приобрела эти привычки путем определенного количества регулярно повторяющихся действий и постоянных усилий; душа Ее получила их с небес, так что мы не могли обнаружить в ней ни малейшего следа недостатков нашей природы. И то, что произвело в Нем, Кого Она родила, девственное зачатие, то произвела в Ней Божественная благодать, хотя Она и была рождена обычным путем. Таким образом, чудесная чистота сияет в обоих. Но в Сыне эта чистота более славна, потому что Его природа удалена от всякого осквернения, тогда как в Матери она существует только по благодати.

На самом деле у Марии была заложенная в Ее природе причина заразиться осквернением. Но будущая Мать Пречистого, Она, должно быть, была очень чиста с первого момента своего зачатия. (Некорректное добавление М. Жюжи. — Примеч. авт.)

В жизни этой Матери все, как можно догадаться, было в гармонии с такой благодатной чистотой, что среди людей Она получила первой и последней» (Перевод с французского выполнен автором).

Поэтому Имеющий воспользоваться Сим Орудием позаботился сначала приготовить Его; если же ни одна душа сама по себе не могла бы оборудовать себя так, чтобы явиться достойной для такого служения, то насколько менее могло бы это сделать естество тела, сопряженного с нею. Итак, не только содействовала Она и подала руку Его благому произволению, как обстоит дело у иных добродетельных людей, но так лучше сказать: достойным образом Она предоставила совершаться в Ней положенному приготовлению, так, чтобы его действие, по данному состоянию и силе, было во всем отвечающим Его воле; состояние же это стало Ей присущим не вследствие деяний, во множестве и по порядку совершаемых в течение долгого времени и усердия, но с небес оно было вложено в (Ее) естество, чтобы, таким образом, Ей не оставался присущим ни малейший след недостатков естества.

И что бессеменное зачатие дало Рожденному от Нее, это же самое в Ней, хотя и рожденной от семени, произвела Божественная благодать: и это так, чтобы в Обоих чистота была поражающая; в Рожденном от Нее была бы более славной, вследствие Его естества, не имеющего никакого основания для нечистоты; и, как имеющая родить Чистейшего, Она должна была быть чистой **немедленно же** (Более корректный перевод фразы: «потому, что Она уже в момент Своего рождения была чистой» — Примеч. авт.), хотя и имела бы соприсущее естеству основание для нечистоты.

Поэтому чистоте Матери, первой и последней в степени счастья, присущей Ей в человеческом естестве, все, конечно, было сообразным сему» [Геннадий Схолярій 2007: 160].

Выглядит гораздо более логичным подразумевать здесь Ее предпочитание при Благовещении, как раз предполагающее и Божию помощь Ей, и Ее следующие личные действия.

Проф. Жюжи не комментирует аспекта свободной воли Девы, но подчеркивает последнюю фразу Схолария об освящении Девы, где в переводе некорректным образом добавляет отсутствующее в оригинале слово «зачатие», тем самым меняя ее смысл в пользу непорочного зачатия: «Она, должно быть, была очень чиста с первого момента **своего зачатия**» [Jugie 1952: 303].

Данная последняя фраза достаточно сложна. Архим. А. Погодин перевел ее: «Она должна была быть чистой **немедленно же**, хотя и имела бы соприсущее естеству основание для нечистоты» [Геннадий Схоларий 2007: 160], что полностью идет в канве мысли о моменте предпочитания в Благовещении. Но более корректным все же будет перевести ее: «потому, что Она **уже в момент Своего рождения была Чистой**» (καὶ ἡ καθαρωτάτη γεννηθεῖσα εὐθύς), хотя Ей в соответствии с естеством и было присуще основание для нечистоты». В этом случае ее смысл плохо стыкуется с предыдущими фразами, говорящими и о достижении Девой определенного возраста, и о Ее свободной воле, если только не предположить, что здесь Схоларий говорит не об изъятии Девы из прародительского греха при Ее рождении, а подразумевает Ее святость в Ее рождении (но не **в зачатии**, как пишет М. Жюжи), — как наследие всех поколений ветхозаветной святости и двух святых родителей, явивших собой, по Схоларию, ее вершину [Там же: 73].

Итак, по нашему мнению, принимая в рассмотрение контекст, гораздо более вероятно, что данный фрагмент отражает мысль о предпочитании Богородицы при Благовещении, чем является подтверждением идеи непорочного зачатия, как считает М. Жюжи.

В качестве следующих аргументов в защиту своей мысли, проф. Жюжи приводит два места из «Слова на Введение» и одно из «Слова на Успение» свт. Геннадия, где последний рассуждает о соотношении личной добродетели Приснодевы и о роли сошедшей с небес для Ее укрепления благодати:

1) «...то, что Ты уготовала Себя для сего (чтобы стать Божией Матерью), насколько это было в Твоих силах, это — Твоя личная прекрасность <...> что же касается **благодати свыше**, и водительства, и первого толчка, и укрепления, то это было необходимо <...> Однако это отнюдь не отняло

чего-либо от славы венцов: ни от Тебя, возмогшей совершить величайшее, ни от тех, которые, так или иначе, были добродетельными» [Там же: 137]<sup>22</sup>;

2) «Итак, достоин ублажать Тебя за Твое преуспеяние, как человека. Ибо Ты исполнила весь круг добродетелей <...> не уменьшаясь в славе; достоин ублажать Тебя и **за помощь, данную Тебе свыше**, с которой Ты преуспела в таких великих вещах» [Там же: 141]<sup>23</sup>;

3) «то, что к Ней относилось прежде зачатия и рождения (Божественного Сына), было **даром небесной благодати, освящающей Ее**, и это было необходимо в силу нужды в том для Нее, без трудов с Ее стороны, в паче-естественном освящении Ее для такого соучастия с Богом» [Там же: 163]<sup>24</sup>.

В этом случае, как и во многих других, само упоминание свт. Геннадием дара небесной благодати, освящающей Деву, безотносительно к контексту трактуется Жюжи как «явное упоминание о вселившихся дарах, которыми Бог щедро украсил душу Своей будущей Матери **с первого момента Ее существования**»<sup>25</sup> [Jugie 1952: 304], или непорочное зачатие. Мы вновь не можем согласиться с этим, так как данные утверждения, по нашему мнению, вполне могут подтверждать ту же святоотеческую мысль о действии Святого Духа в предочищении Девы непосредственно перед Боговоплощением, а не быть описанием момента Ее якобы «особого» зачатия. Ведь иначе весь контекст этих цитат, все приведенные в них восхваления Схолярием личного приготовления и личного же подвига Девы в Ее подготовке к моменту становления Божией Матерью теряют всякий смысл.

Так, в первой из трех цитат свт. Геннадий приводит последовательную динамику событий: личное приготовление Девы — достижение Ею «личной

<sup>22</sup> В оригинале: «Τοῦ δὲ γυνήσιως πρὸς τοῦτο παρεσκευάσθαι, τὸ γε ἦκον εἰς σε, οἰκείου τε ὄντος καλοῦ καὶ σοὶ τὸν ἔπαινον φέροντος· τὸ δὲ τὴν ἄνωθεν χάριν καὶ ὀδηγεῖν καὶ συνελπωθεῖν καὶ ῥωννύναι ἀναγκαῖον μὲν ἦν, ὡς οὐδὲν οὔτε μείζον οὔτ' ἔλαττον δυνηθέντος ἄν του τῶν ἀνθρώπων μὴ μετὰ τῆς ἐκεῖθεν ῥολῆς» (In Praesentationem, 3) [Georges Scholarios 1928: 164].

<sup>23</sup> В оригинале: «Μακαριστέα δὲ τῆς ἄνωθεν ἀντιλήψεως, μεθ' ἧς τοσαῦτα κατῶρθους» (In Praesentationem, 7) [Georges Scholarios 1928: 167].

<sup>24</sup> В оригинале: «Τὰ μὲν οὖν πρὸ τῆς συλλήψεως αὐτῇ καὶ τοῦ τόκου τῆς οὐρανοῦ χάριτος ἦν, ἁγιαζούσης ὡς ἐχρῆν, καὶ πόνων χωρὶς, τὴν ὑπερφουῶς ἁγιασμοῦ δεομένην πρὸς τηλικαύτην τοῦ Θεοῦ κοινωνίαν» (In Dormitionem, 10) [Georges Scholarios 1928: 204].

<sup>25</sup> В оригинале: «On y trouve la mention explicite des dons infus dont Dieu orna gratuitement l'âme de sa future Mère, **dès le premier instant de son existence**».

прекрасности» — дополнение необходимой для таинства Боговоплощения благодати свыше — укрепление Ее (силой Святого Духа). Можно привести еще более точную цитату из этой же проповеди, не оставляющую сомнений о контексте мысли свт. Геннадия. Она подчеркивает **синергию** воли Бога и личных усилий Девы, совершенно не согласующуюся с идеей непорочного зачатия: «И для чего было бы [Богу] не воспользоваться Ею, явившей такие великие качества души, предпочесть же Ей некую иную женщину, которая не подобно Ей и не настолько была подготовлена? Итак, Он <...> пользуется же ныне [Ею] как в высшей степени подобающе подготовленной, так чтобы все было делом Его благодати, и в то же время Ты и от Себя внесла все для этого дела» [Геннадий Схολарий 2007: 99]. То есть в контексте гомилии очевидна следующая последовательность: «личное приготовление Девы — освящающая благодать — Боговоплощение», но никак не «особое зачатие — Боговоплощение», что подразумевает логика М. Жюжи.

Во второй из цитат ублажение Девы за Ее преуспевание в добродетелях как человека также теряло бы смысл в случае Ее якобы «тварной непорочности» и невозможности согрешить, обусловленных непорочным зачатием.

В третьей из цитат контекст мысли Схολария — о моменте, предшествующем зачатию Ее **Божественного Сына**, а не о зачатии Самой Девы, и освящающая Ее благодать также, вполне логично, по смыслу соотносится с Ее предпочтением в Благовещении, а не с непорочным зачатием.

Следующую цитату свт. Геннадия Жюжи берет из «Слова на Благовещение», где богослов размышляет над ангельским приветствием «Благословенна Ты в женах (Лк. 1, 28)»:

| Оригинал  | Перевод М. Жюжи   |
|---|---|
| <p>«Καὶ μὴν πῶς μὲν οὐ χάρειν τὴν εὐλογημένην προσήκει; πῶς δ' οὐ τοιαύτη, ἢ μὴ μόνον αὐτὴ τὰ τῆς πρώτης κατάρας ἠγνόηκας καθάπαξ ὄνειδη, ἀλλὰ καὶ τὰς ἄλλας ποιήσεις ἔξω τούτων γενέσθαι; τῶντι γὰρ εὐλογημένην σὺ ἐν γυναίξιν, οὐ μόνον ὅτι μειζόνων ἢ κατὰ πάσας ἠξίωσαι δωρεῶν, ἀλλ' ὅτι καὶ τῶν τῆς κατάρας δεινῶν αὐτὴ τε ἀπολέλυσαι καὶ τὸ γένος ἅπαν ἀπαλλάξαι δυνήσῃ» [Georges Scholarios 1928: 40].</p> | <p>«Comment ne conviendrait-il pas à la Bénie de se réjouir?<br/>Et comment ne serais-tu pas bénie, toi qui non seulement as complètement ignoré les opprobres de la première malédiction, mais qui délivreras les autres de ces opprobres? C'est bien véritablement que tu es bénie parmi les femmes, non seulement parce que tu as été gratifiée de plus grands faveurs que toutes les autres; mais aussi parce que <b>tu as été exempte des misères de la malédiction</b> et que tu pourras en délivrer tout le genre humain» [Jugie 1952: 306].</p> |

М. Жюжи вновь комментирует данный отрывок как самоочевидно говорящий в пользу непорочного зачатия. Но даже ключевая фраза: «потому, что Ты была освобождена от страданий проклятия» [Jugie 1952: 306] отнюдь не говорит сама за себя: свт. Геннадий вполне может здесь иметь в виду, как в описанных выше случаях, действие Святого Духа в предпочтении Девы при Благовещении, а не Ее непорочное зачатие. По нашему мнению, явного доказательства тезиса проф. Жюжи здесь не присутствует. Напротив, в следующих параграфах свт. Геннадий последовательно восхваляет деятельное возрастание Девы в Ее личной добродетели, в сравнении с Евой без какого-либо упоминания о Ее якобы «преимуществе», полученном еще в зачатии: «Она некогда поддалась напавшему на нее лукавому; а Ты с великим превосходством одолела его <...> благодать <...> как награда за первые Твои побуждения к добродетели, на основании которых, конечно, невозможно было не перейти к величайшим из них <...> Ты же, ради законов Божиих вступив в спор с самим естеством, приобрела и превосходящие естество блага» [Там же: 96–97].

Чуть ниже в этой же проповеди Схоларий уточняет данную очень важную в нашем контексте мысль о добродетели Девы: «долженствовало же, чтобы и Имевшая Его зачать и родить прияла (это как) награду за свою добродетель: именно удостоиться родить Бога <...> И то, что Богу непременно должно было воплотиться, не значит, что для женщины, получившей в удел родить Его <...> это должно было приключиться Ей в силу неких **счастливых обстоятельств** <...> Матери Владыки

| Русский перевод М. Жюжи  | Перевод архим. А. Погодина   |
|--|--|
| <p>«Как же могло не подобать Благословенной радоваться? И как же не быть блаженной Тебе, не только совершенно проигнорировавшей поношения первого проклятия, но избавившей других от этих поношений? Воистину, Ты — благословенна среди жен не только потому, что Тебе оказана большая милость, чем всем остальным; но также и потому, что <b>Ты была освобождена от страданий проклятия</b> и сможешь избавить от него все человечество» (Перевод с французского выполнен автором).</p> | <p>«И, поистине, как Тебе, Благословенной, не радоваться? Как же Тебе не быть таковой (Благословенной), когда не только Ты Сама не подверглась бесчестиям первородного проклятия, но сделаешь так, что и другие будут вне его? — Воистину, Благословенна Ты в женах не только потому, что Ты удостоилась больших, чем все другие женщины, даров, но и потому, что <b>Ты освободила Себя от всех ужасов проклятия</b> и сможешь весь человеческий род освободить от него» [Геннадий Схоларий 2007: 96].</p> |

таким образом должно было во всем явить, что Она — достойна сего служения, и это служение должно было быть Ей наградой за это Ее произволение» [Там же: 99–100]. То есть свт. Геннадий в принципе говорит о Богоматеринстве Девы (значит, и о необходимом для него схождении очищающей благодати Божией) как о награде и прямом следствии Ее предыдущего личного подвига, а не как о следствии якобы Ее очищения, произошедшего при Ее собственном зачатии «благодаря [будущим] заслугам Христа»<sup>26</sup> [Дюмулен 2002: 228]. Схолярий превозносит предшествующее Богоматеринству стяжание Девой личных добродетелей, которые в свете приписываемой Богородице католическим догматом «тварной» непорочности и невозможности Ей согрешить вообще не имело бы смысла восхвалять, поскольку они не несли бы в себе никакой нравственной ценности [Страгородский 1973: 59]. Как, очевидно, ни о каком личном подвиге при Ее зачатии не может быть и речи. Все перечисленные выше положения Схолярия в корне противоречат идее догмата непорочного зачатия.

Последним аргументом, проф. Жюжи апеллирует к фразе из гомилии «**На Сретение**»: «добродетель родителей, которой все восхищались; зачатие от них по обетованию более возвышенному, устраняющему препятствия естества и возраста» [Геннадий Схолярий 2007: 139]<sup>27</sup>, которая, по его мнению, также указывает на непорочное зачатие Девы, говоря об «особом вмешательстве Бога в формирование Его будущей Матери» [Jugie 1952: 307]. Но и здесь мы не видим прямых доказательств идеи непорочного зачатия, ведь свт. Геннадий говорит лишь о преодолении естественных препятствий естества и возраста святых праведных богоотцов. Напротив, приводя данную цитату, проф. Жюжи несколько противоречит сам себе: ведь в ракурсе непорочного зачатия, где все решает Сам Бог, была бы в принципе безразлична и накопленная в поколениях святость, и личный подвиг родителей Пресвятой Девы, которых Схолярий в другой гомилии определяет как «наилучшую из (всех) родителей пару» [Геннадий Схолярий 2007: 73]; тогда ему не было бы необходимости заострять внимание на стяжании ими добродетелей.

<sup>26</sup> Часть формулировки католического догмата, из буллы *Ineffabilis Deus*.

<sup>27</sup> В оригинале: «Σύλληψις ἐξ αὐτῶν ἐξ ἐπαγγελίας ὑψηλοτέρας ἐλαυνούσης φύσεως καὶ χρόνου κωλύματα» (In Praesentationem, 5) [Georges Scholarios 1928: 166].

В заключение следует также рассмотреть относительно недавнее исследование американского католического богослова проф. Кристиана Каппеса, в котором он, с одной стороны, критически рассматривает подход М. Жюжи<sup>28</sup>, но при этом так же старается доказать разделение Схоларием концепции непорочного зачатия<sup>29</sup>. Каппес, в отличие от М. Жюжи, использует филологически ориентированный подход и пытается проследить влияние как на богословие Схолария, так и на предшествующих ему богословов его эпохи (свт. Григория Паламы, св. прав. Николая Кавасилы, свт. Марка Эфесского, свт. Симеона Фессалоникийского, М. Плануда, Д. Кидониса, М. Макреса, И. Вриенния и Ф. Мейрона) терминологии, и через нее, как он считает, — и идей блж. Августина, Фомы Аквинского и Иоанна Дунса Скота. Но в своем заключительном анализе он рассматривает те же самые цитаты из гомилий Схолария, что и М. Жюжи.

Каппес не соглашается с интерпретацией Жюжи цитаты из гомилии Схолария «**На Благовещение**» («И, поистине, как Тебе, Благословенной, не радоваться? <...> Ты была освобождена от страданий проклятия...» [см. выше]) и, как и мы, видит в ней «косвенное упоминание о предпочтении Девы при Благовещении» [Kappes 2017: 245–246], отмечая, что по контексту Схоларий здесь не говорит о «наследственной вине» в ее стереотипно латинском понимании.

Каппес не согласен с Жюжи и в его интерпретации в пользу непорочного зачатия трех цитат из гомилии «**На Введение во Храм**»: «в рассматриваемой проповеди не было прямого упоминания греховной плоти, первородного греха или явного освобождения Марии от них» [Kappes 2017: 245–246].

---

<sup>28</sup> Так, например, общий подход М. Жюжи и его последователей К. Каппес описывает как: «католические богословы были склонны к бурному энтузиазму везде, где только можно было предположить зависимость Схолария от латинских схоластов, в особенности от Фомы Аквинского» [Kappes 2017: 253], и подчеркивает решающую роль мысли М. Жюжи, поскольку все его наиболее известные последователи «[Gordillo, Eldarov, Fehlner, Toniolo] обычно лишь заново переиспользовали его выводы» [Kappes 2017: 213].

<sup>29</sup> Что следует из самого названия статьи: «Восприятие Григорием Паламой учения Августина о первородном грехе и неприятие Николаем Кавасилой *макулизма* [отвержения Непорочного зачатия] Аквината как предпосылки для *иммакулизма* [принятия Непорочного зачатия] Схолария» [Ibid.].

Более подробно Каппес останавливается на гомилии «**На Успение**». Во фразе «Она (подобно Ее Божественному Сыну) не шествовала постепенно к добродетели...» [Геннадий Схоларий 2007: 160] он видит совпадение с мыслями трактата Ф. Мейрона (последователя Дунса Скота) о непорочном зачатии Марии, хотя и признает, что «дословной зависимости от источника» здесь не наблюдается [Kappes 2017: 246]. При этом трудно не отметить его собственного, противоречащего его же мысли о непорочном зачатии Марии альтернативного перевода фразы Схолария: «...καὶ ἦ καθαρῳτάτη γεννηθεῖσα εὐθύς» [Georges Scholarios 1928: 203] как: «так как Она совершенно чиста с самого момента **Его** рождения» вместо «...**Своего** рождения» [см. выше], что было бы гораздо более логичным для его тезиса. В итоге, высказав для этого фрагмента предположения об одновременном влиянии на Схолария Мейрона, Дамаскина, Вриенния и Аквината, Каппес сам затрудняется с прямым ответом и заключает о якобы присутствующей идее непорочного зачатия достаточно уклончиво: «видение Непорочного зачатия Схолария [здесь], по-видимому, более созвучно предыдущим византийским реакциям на доминиканскую мариологию [отвергавшую непорочное зачатие. — Примеч. автора]» [Kappes 2017: 247].

Как и в случае с уже рассмотренным мнением М. Жюжи, мы не можем согласиться с данным заключением и находим гораздо более логичным подразумевать в данной цитате Схолария описание предпочищения Девы при Благовещении, принимая во внимание, что контекст фразы говорил также и о Ее действиях и о Божией помощи Ей — что по смыслу хорошо соотносится с моментом Боговоплощения, но не с моментом зачатия Самой Девы.

Далее Каппес анализирует цитату свт. Геннадия из «**Второго трактата о происхождении души**» («Пресвятая же Дева, поскольку родилась от семени, никак не могла быть не причастна прародительскому греху...»: см. выше) [Georges Scholarios 1928: 501]<sup>30</sup>. К его чести, в отличие от Жюжи, он приводит фразу Схолария полностью, вместе с ее началом, утверждающим причастность Девы в Ее рождении прародительскому греху. Но вместо того чтобы предположить в цитате возможную мысль Схолария об очищении Девы при Благовещении для приготовления совершенно чистой плоти для Боговоплощения, Каппес никак прямо не комментирует данную фразу,

<sup>30</sup> В оригинале: «Ἡ δὲ παρὰ γένεσις τῆς παρθένου τῶ μὲν ἐκ σπέρματος γεννηθῆσθαι τῆς προγονικῆς ἀμαρτίας οὐκ ἂν ἀμέτοχος ἦν, καίτοι...».



но из всего текста обращает внимание только на словосочетание «**от вины и наказания праотцов**», утверждая, что это является терминологией Макреса, который, в свою очередь, якобы опирался на Фому Аквинского [Каррес 2017: 248]. Далее следует очень пространное рассуждение о влиянии возможных источников на Схолария в терминах «вины» и семени как средства передачи первородного греха, — например, Паламы (который якобы сам находился под влиянием блж. Августина в переводе Плануда), Дамаскина, Скота, Мейрона и блж. Августина<sup>31</sup> [Ibid.: 248–252].

В ходе рассуждений обращает на себя внимание рассмотрение возможного решающего влияния сторонника непорочного зачатия Д. Скота: «Может ли решение Схоларием проблемы якобы поврежденной души Марии (через Аквината) заключаться просто в том, чтобы ввести положительное Божественное решение, чтобы влить вышеупомянутый “дар” Аквината [заранее], **в ожидании Ее Божественного материнства?** Словарь, контекст и метод аргументации действительно предполагают, что Схоларий в некоторой степени прибегал к скотизму» [Ibid.: 250], но сам автор признает, что проблемой для этого является предпочищение Девы, факт которого Схоларий явно утверждал: «Хотя скотизм можно заподозрить в прямом вдохновении идеи освобождения от первородного греха, традиция **предочищения** должна быть сначала окончательно исключена, а это нелегкая задача» [Ibid.: 249]. В итоге, прямого и убедительного доказательства идеи непорочного зачатия и в данной цитате Схолария, к сожалению, автором не приводится.

В своем заключении автор делает общий вывод в пользу непорочного зачатия в учении Схолария, базируясь исключительно на предполагаемых источниках и оставляя вне рассмотрения богословские противоречия, указанные нами выше при рассмотрении аргументов М. Жюжи: «...рассмотрев использование Схоларием Августина, Дамаскина, Аквината, Паламы, Кавасилы, Симеона Солунского и Макреса <...> источников, уже общеупотребительных среди паламитов. Действительно, Схоларий использовал эти источники лучше, чтобы говорить более систематическим образом о первородном грехе и исключить Марию из его орбиты» [Ibid.: 254]. И даже в этой фразе конкретно не обозначается идея непорочного зачатия: ведь «исключить» Деву из орбиты первородного греха

<sup>31</sup> В определенный момент сам автор спрашивает: «Что нам делать с такой мешаниной?» [Ibid.: 249].

могло и Ее предпочищение при Благовещении или даже, например, второе сохождение на Нее Святого Духа в Пятидесятницу [Игнатий (Брянчанинов) 2002: 396–397]. Таким образом, мы не можем считать исчерпывающей приведенную автором аргументацию.

## Заключение

Анализ вопроса о богословском отношении свт. Геннадия II Схолария к католической концепции непорочного зачатия Девы Марии и рассмотрение аргументации сторонников идеи о якобы полном принятии данной концепции свт. Геннадием приводят нас к заключению, что приведенные аргументы, как минимум, не являются достаточными для обоснования данной точки зрения. Возвращаясь к формулировке данного догмата, прямые утверждения о том, что Пресвятая Богородица была сохранена свободной от всякого проявления прародительского греха еще с момента Своего зачатия праведной Анной, не присутствуют в трудах Схолария. Исследователями были привлечены цитаты из гомилетического наследия богослова, не отличающиеся четким догматическим языком. Поэтому ответ на данный вопрос неизбежно будет являться плодом интерпретаций. Тем не менее при рассмотрении контекста его гомилий, по многим критериям, перечисленным в статье, прежде всего из-за неоднократного утверждения свт. Геннадием факта причастности Девы прародительскому греху в Ее зачатии и рождении и видения богословом Богоматеринства Девы как награды за стяжание Ею личных добродетелей, концепция непорочного зачатия не может представляться органично присущей его богословию.

Наиболее детальная аргументация в пользу якобы принятия свт. Геннадием данной концепции принадлежит известному католическому богослову проф. Мартену Жюжи, благодаря которому это мнение стало общепринятым среди западных богословов. Оно же, как представляется, повлияло и на позицию протопресв. Иоанна Мейендорфа, и на авторов статьи о свт. Геннадии Схоларии в Православной энциклопедии. Но при ее рассмотрении достаточно предвзятые методы доказательства своей точки зрения профессором Жюжи, вплоть до недолжных добавлений в переводе цитат, — либо не выдерживают научной критики, либо становятся неочевидными в контексте других богословских положений

самого свт. Геннадия. Современные исследователи, утверждающие аналогичное мнение, либо повторяют выводы и аргументацию М. Жюжи, либо, как в случае К. Каппеса, также не могут предоставить убедительных богословских доказательств данному утверждению, оставаясь в рамках собственных предположений.

Таким образом, по нашему мнению, в данном важном вопросе, который является на сегодня одним из существенных пунктов расхождения православного и католического богословия, в отсутствие других, более весомых аргументов, будет преждевременным исключать свт. Геннадия II Схолария из сонма поздневизантийских святых отцов, сохранивших святоотеческую позицию и не принявших идею непорочного зачатия.

## Источники

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Москва : Российское Библейское общество, 1993. 1376 с.

*Геннадий Схоларий, свт.* Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского. Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2007. 528 с.

*Григорий Богослов, свт.* Похвала девству. Т. 2: Стихотворения. Письма. Заветование // Творения: В 3 т. Москва : Сибирская благовонница, 2007. С. 53.

*Григорий Палама, свт.* Беседы: В 3 т. Т. 1. Москва : Паломник, 1994. 246 с.  
*Ефрем Сирин, прп.* Слово на еретиков. Т. 1 // Творения. Калуга : Калужская типография стандартов, 2002. С. 507, 510.

*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери // Полное собрание творений. Москва : Паломник, 2002. С. 396–397.

*Иоанн Дамаскин, прп.* Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Москва : Мартис, 1997. 351 с.

*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2003. 162 с.

*Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Т. 2. Ч. 1–2 // Собрание творений. Москва : Паломник, 2006. 602 с.

*Прокл Константинопольский, свт.* Беседа в день Благовещения Пресвятой Богородицы // Церковная проповедь на двенадцатые праздники. Ч. 2 / Сост. П. Смирнов. Киев : Тип. И. И. Чоколова, 1904. 915 с.

*Georges Scholarios.* Œuvres complètes de Georges Scholarios. T. 1 / Ed. L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie. Paris : Maison de la bonne presse, 1928. 511 p.

## Литература

*Дюмулен П.* Христианское вероучение: Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. Санкт-Петербург : Изд-во Св. Петра, 2002. 550 с.

*Жворонков П. И., Михайлов П. Б.* Геннадий II Схоларий // Православная энциклопедия. Т. 10. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 612–616.

*Зисис Ф., протопресв.* Битва за Православие. Москва : Святая Гора, 2010. 42 с.

*Лебедев А., прот.* Разности церквей восточной и западной в учении о Пресвятой Деве Марии Богородице. О непорочном зачатии. Санкт-Петербург : Тип. В. Д. Смирнова, 1903. 448 с.

*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад : СТСЛ, 2012. 586 с.

*Макаров Д. И.* Мариология Феофана Никейского в контексте византийской богословской традиции VII–XIV вв. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2015. 416 с.

*Мейендорф И., протопресв.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Москва : Никея, 2022. 336 с.

*Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Санкт-Петербург : Византинороссика, 1997. 496 с.

*Огицкий Д. П., Козлов М., свящ.* Православие и западное христианство. Сергиев Посад : Отчий Дом, 1995. 125 с.

*Погодин А., архим.* Предисловие; Об искуплении // Свт. Геннадий II Схоларий, Патриарх Константинополя. Проповеди. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 10–28; 447–525.

*Пучкин Д. Э.* Догмат о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы Марии. Москва : Militia Immaculatae, 2009. 24 с.

- Страгородский С., патр.* Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви // ЖМП. 1973. № 9. С. 57–61.
- Ярославцев С., иером.* О несостоятельности привлечения учения о Пресвятой Богородице св. прав. Николая Кавасилы в защиту новых римско-католических мариологических догматов // Диакрисис. 2019. № 4 (4). С. 109–132.
- Alexander VII.* Sollicitudo Omnium Ecclesiarum («Попечение о всех церквях»). Официальные документы Ватикана: SS Alexander VII — Sollicitudo Omnium Ecclesiarum [1661-12-08]. URL: // [https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1661-12-08\\_\\_SS\\_Alexander\\_VII\\_\\_Sollicitudo\\_Omnium\\_Ecclesiarum\\_\\_ES.doc.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1661-12-08__SS_Alexander_VII__Sollicitudo_Omnium_Ecclesiarum__ES.doc.html) (дата обращения: 13.02.2025).
- Blanchet M.-H.* George-Gennadios Scholarios (vers 1400–vers 1472). Un intellectuel byzantin face à la disparition de l'empire byzantine. Paris, 2008. 539 p.
- Ducay A.* Sintesi mariologia. Roma : Pontificia Università della Santa Croce, 2013. 236 p.
- Jugie M.* L'Immaculee Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale. Roma : Academia Mariana, 1952. 489 p.
- Juniper B. C.* Reflections on the Problem of Mary's Preservative Redemption // Mariological Society of America. Vol. 30, Art. 9. Proceedings of the 13th National Convention of the Mariological Society of America. Tampa, Florida, 1979. P. 19–88.
- Kaldellis A.* Translations into Greek in the Byzantine Period // Why Translate Science? / Ed. D. Gutas. Leiden, 2022. P. 397–444.
- Kappes Ch.* Gregorios Palamas' Reception of Augustine's Doctrine of the Original Sin and Nicholas Kabasilas' Rejection of Aquinas' Maculism as the Background to Scholarios' Immaculism // Never the Twain Shall Meet?: Latins and Greeks Learning from Each Other in Byzantium / Ed. D. Searby. Berlin, Boston : De Gruyter, 2017. P. 207–258.
- Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York : Fordham University Press, 1987. 242 p.
- Panou E.* The theological substance of St. Anna's Motherhood in Byzantine homilies and Art // The reception of the Virgin in Byzantium. Cambridge : Cambridge University Press, 2019. 359 p.

- Sherwood P.* Byzantine Mariology. Ohio (USA) : CTSA, Proceedings of the 15th Annual Convention, Louisville, Kentucky. June 20–23, 1960. P. 107–134.
- Thomas Aquinas.* La santificazione della Beata Vergine // *Summa Theologiae*, Argomento 27, Articolo 2, 4 / Ed. P. Tito S., Centi O. P., Angelo Z. Roma : Belloni, 2009. 5318 p.
- Tinnefeld F.* *Georgios Gennadios Scholarios* // *La théologie byzantine et sa tradition*. T. II: (XIIIe–XIXe s.) / Ed. C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. P. 477–549.
- Tsirpanlis C. M.* *The Mariology of Nicolas Cabasilas* // *Marian Studies*. Vol. 30. Article 10. Tampa, 1979. P. 89–107.
- Vacant A., Mangenot E., Amann E.* *Scholarios Georges II. OEuvres* // *Dictionnaire de théologie catholique*. Tome 14.2. Paris : Ed. Letouzey et Ané, 1941. 841 p.

## References

- Alexander VII. *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*. *SS Alexander VII [1661-12-08]*. Official Vatican documents: SS Alexander VII — *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* [1661-12-08]. Available at: // [https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1661-12-08\\_\\_SS\\_Alexander\\_VII\\_\\_Sollicitudo\\_Omnium\\_Ecclesiarum\\_\\_ES.doc.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1661-12-08__SS_Alexander_VII__Sollicitudo_Omnium_Ecclesiarum__ES.doc.html) (accessed 13.02.2025).
- Blanchet M.-H. *George-Gennadios Scholarios (vers 1400–vers 1472). Un intellectuel byzantin face à la disparition de l'empire byzantine*. Paris, 2008. 539 p.
- Ducay A. *Sintesi mariologia*. Roma, Pontificia Università della Santa Croce, 2013. 236 p.
- Dyumulen P. *Khristianskoe verouchenie: Dogmaticheskie teksty uchitel'stva Tserkvi III-XX vv.* [Christian Doctrine: Dogmatic Texts of the Church Teaching in the 3<sup>rd</sup>– 20<sup>th</sup> Centuries]. St. Petersburg, Izd-vo Sv. Petra Publ., 2002. 550 p.
- Jugie M. *L'Immaculee Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale*. Roma, Academia Mariana, 1952. 489 p.
- Juniper B. C. Reflections on the Problem of Mary's Preservative Redemption. *Mariological Society of America*. Vol. 30, Art. 9. *Proceedings of the 13th National Convention of the Mariological Society of America*. Tampa, Florida, 1979, pp. 19–88.

- Kaldellis A. Translations into Greek in the Byzantine Period. *Why Translate Science?* Ed. D. Gutas. Leiden, 2022, pp. 397–444.
- Kappes Ch. Gregorios Palamas' Reception of Augustine's Doctrine of the Original Sin and Nicholas Kabasilas' Rejection of Aquinas' Maculism as the Background to Scholarios' Immaculism. *Never the Twain Shall Meet? Latins and Greeks Learning from Each Other in Byzantium*, ed. D. Searby. Berlin, Boston, De Gruyter, 2017, pp. 207–258.
- Lebedev A., prot. *Raznosti tserkvei vostochnoi i zapadnoi v uchenii o Presvyatoi Deve Marii Bogoroditse. O neporochnom zachatii* [Differences between the Eastern and Western Churches in the Teaching about the Blessed Virgin Mary the Mother of God. On the Immaculate Conception]. St. Petersburg, Tip. V. D. Smirnova Publ., 1903. 448 p.
- Losskii V. N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]. Sergiev Posad, 2012. 586 p.
- Makarov D. I. *Mariologiya Feofana Nikeiskogo v kontekste vizantiiskoi bogoslovskoi traditsii VII–XIV vv.* [Mariology of Theophanes of Nicaea in the Context of the Byzantine Theological Tradition of the 7<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> c.]. St. Petersburg, O. Abyshko Publ., 2015. 416 p.
- Meiendorf I., protopresv. *Vizantiiskoe bogoslovie. Istoricheskie tendentsii i doktrinal'nye temy* [Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes]. Moscow, Nikeya Publ., 2022. 336 p.
- Meiendorf I., protopresv. *Zhizn' i trudy svyatitelya Grigoriya Palamy. Vvedenie v izuchenie* [Life and Works of St. Gregory Palamas. Introduction to the Study]. St. Petersburg, Vizantinorossika, 1997. 496 p.
- Meyendorff J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York, Fordham University Press, 1987. 242 p.
- Ogitskii D. P., Kozlov M., svyashch. *Pravoslavie i zapadnoe khristianstvo* [Orthodoxy and Western Christianity]. Sergiev Posad, Otchii Dom Publ., 1995. 125 p.
- Panou E. The theological substance of St. Anna's Motherhood in Byzantine homilies and Art. *The reception of the Virgin in Byzantium*. Cambridge, Cambridge University Press, 2019. 359 p.

- Pogodin A., arkhim. [Preface; On the Redemption]. *Svt. Gennadii II Skholarii, Patriarkh Konstantinopolya. Propovedi* [St. Gennady II Scholarius, Patriarch of Constantinople. Sermons]. St. Petersburg, O. Abyshko Publ., 2007. Pp. 10–28; 447–525. (In Russ.)
- Puchkin D. E.H. *Dogmat o Neporochnom Zachatii Presvyatoi Devy Marii* [The Dogma of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary]. Moscow, Militia Immaculatae Publ., 2009. 24 p.
- Sherwood P. Byzantine Mariology. *Proceedings of the 15<sup>th</sup> Annual Convention, Louisville, Kentucky. June 20–23*. Ohio (USA), CTSA, 1960, pp. 107–134.
- Stragorodskii S., patr. [Veneration of the Mother of God According to the Mind of the Holy Orthodox Church]. *ZHMP* [Journal of the Moscow Patriarchate], 1973, no. 9, pp. 57–61. (In Russ.)
- Thomas Aquinas. La santificazione della Beata Vergine. *Summa Theologiae, Argomento 27, Articolo 2, 4*, ed. P. Tito S., Centi O. P., Angelo Z. Roma, Belloni, 2009. 5318 p.
- Tinnefeld F. Georgeos Gennadios Scholarios. *La théologie byzantine et sa tradition. T. II: (XIIIe–XIXe s.)*, ed. C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002, pp. 477–549.
- Tsirpanlis C. M. The Mariology of Nicolas Cabasilas. *Marian Studies*. Vol. 30, Article 10. Tampa, 1979, pp. 89–107.
- Vacant A., Mangenot E., Amann E. Scholarios Georges II. Oeuvres. *Dictionnaire de théologie catholique*. Tome 14.2., ed. Letouzey et Ané. Paris 1941. 841 p.
- Yaroslavtsev S., ierom. [On the Inconsistency of Invoking the Teaching of the Holy Righteous Nicholas Cabasilas on the Most Holy Theotokos in Defense of the New Roman Catholic Mariological Dogmas]. *Diakrisis* [Diacrisis], 2019, no. 4 (4), pp. 109–132. (In Russ.)
- Zhavoronkov P. I., Mikhailov P. B. [Gennady II Scholarius]. *Pravoslavnaya ehntsiklopediya. T. 10* [Orthodox Encyclopedia. Vol. 10]. Moscow, 2005, pp. 612–616. (In Russ.)
- Zisis F., protopresv. *Bitva za Pravoslavie* [The Battle for Orthodoxy]. Moscow, Svyataya Gora Publ., 2010. 42 p.



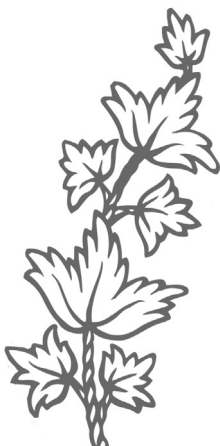
ИСТОРИЧЕСКАЯ  
ТЕОЛОГИЯ

---

II

---

HISTORICAL  
THEOLOGY





## ДИСКУССИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И УЧЕНИИ БОСНИЙСКОЙ ЦЕРКВИ: ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА

**Протоиерей Владимир Василик**

*Доктор исторических наук, кандидат богословия, кандидат филологических наук;  
профессор СДА, профессор СПбГУ, профессор НУПДС, профессор ПДС (Россия)*  
v.vasilik@spbu.ru

**Илья Булатович Макаров**

*Магистрант Санкт-Петербургского государственного университета (Россия)*  
sto76099@student.spbu.ru

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_91

**Аннотация.** Статья посвящена анализу историографии вопроса о происхождении средневековой Боснийской церкви. Данная церковь, возникновение и характер вероучения которой до сих пор остаются предметом дискуссии в научном сообществе, представляет собой проблематичный феномен истории Западных Балкан XIII–XV вв. Одни авторы считали Боснийскую церковь последним очагом богомильской ереси, другие возражали им, настаивая на ее самобытном характере и тесной связи с восточным Православием. Целью настоящей статьи было выявить основные течения в отечественной и зарубежной историографии Боснийской церкви, представив историю развития дискуссии по вопросу ее происхождения и вероучения. В этом мы полагались на сочетание историко-сравнительного и генетического методов. На основании изученной литературы делается вывод, что дуалистическая интерпретация учения Боснийской церкви в современной историографии постепенно уступает место новым интерпретациям, учитывающим сложный многоконфессиональный ландшафт средневековой Боснии.

**Ключевые слова:** Босния, Боснийская церковь, богомильство, манихейство, гностицизм, ересь, церковная история.

**Для цитирования:** *Василик Владимир, протоиерей., Макаров И. Б. Дискуссия о происхождении и учении Боснийской церкви: историческая*

ретроспектива // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 4 (12). С. 91–105. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_91

## DEBATE ON THE ORIGINS AND TEACHINGS OF THE BOSNIAN CHURCH: A HISTORICAL RETROSPECTIVE

**Protodeacon Vladimir Vasilik**

*Doctor of Historical Sciences, Candidate of Philological Sciences, Professor,  
Associate Professor of the St. Petersburg State University (Russia)*  
v.vasilik@spbu.ru

**Ilya Bulatovich Makarov**

*Master's student at Saint Petersburg State University (Russia)*  
sto76099@student.spbu.ru

---

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_91

---

**Abstract.** The article is devoted to the analysis of the historiography of the issue of the origin of the medieval Bosnian Church. This church, whose origin and the nature of whose doctrine are still the subject of debate in the scientific community, is a problematic phenomenon in the history of the Western Balkans in the 13th–15th centuries. Some authors considered the Bosnian Church to be the last hotbed of the Bogomil heresy, while others objected, insisting on the distinctive character of the Bosnian Church and its close ties with Eastern Orthodoxy. The purpose of this article was to identify the main trends in the domestic and foreign historiography of the Bosnian Church, presenting the history of the development of the debate on the issue of its origin and doctrine. In this, we relied on a combination of historical-comparative and genetic methods. Based on the studied literature, it is concluded that the dualistic interpretation of the nature of the Bosnian Church in modern historiography is gradually giving way to new interpretations that take into account the complex multi-confessional landscape of medieval Bosnia.

**Keywords:** Bosnia, Bosnian Church, Bogomilism, Manichaeism, Gnosticism, heresy, church history.

**For citation:** *Vasilik V., protodeacon, Makarov I. B.* Debate on the origins and teachings of the Bosnian Church: a Historical Retrospective // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No. 4 (12). Pp. 91–105. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_91

**П**роблема происхождения и характера вероучения Боснийской церкви по сей день вызывает оживленные дискуссии в исторической науке. Главным предметом разногласий в рамках данной дискуссии является вопрос о том, было ли учение Боснийской церкви по своему содержанию манихейским и ведет ли она свое происхождение от ереси богомилов? От ответа на эти вопросы во многом зависит то, возможно ли выстроить единую генеалогию, которая бы связала гностические учения античного Востока и дуалистические ереси средневековой Западной Европы, такие как движения катаров и альбигойцев.

Истоки данной дискуссии можно проследить начиная с XIX в., когда науке были открыты местные балканские источники, проливающие свет на историю данной церкви, тогда как раньше судить о ней было возможно, опираясь лишь на свидетельства латинских авторов. Кроме того, будучи веком национализма, XIX в. способствовал пробуждению интереса к национальной истории у представителей южнославянской интеллигенции. Поскольку Босния заняла важное место в сербохорватском конфликте «идеальных отечеств», постольку вопрос об учении Боснийской церкви оказался поставлен в зависимость от вопроса об исторических судьбах средневековой Боснии.

Родоначальником теории о принадлежности к манихейству средневековой Боснийской церкви был сербский историк Божидар Петранович, хотя он же заложил основу для ее православной интерпретации. Изначально Петранович полагал Церковь боснийскую православной, но подпавшей под влияние пришедших в Боснию с территории Сербии македонских богомилов. Он также считал, что это влияние затронуло в основном организационную сторону жизни церкви, в то время как ее вероучение практически не претерпело изменений [Петрановић 1867: 64–82].

Версия Петрановича, видимо, как носившая в себе зачатки православной интерпретации, была решительно отвергнута видным представителем хорватской национальной историографии Франьо Рачки. Опираясь на свой богатый опыт работы с латинскими источниками по истории махихейства, он развивал версию о еретическом происхождении Боснийской церкви. Впрочем, после ознакомления со славянскими источниками, такими как «Хвалов сборник», Рачки был вынужден смягчить свои суждения. Он предположил, что дуализм в учении Боснийской церкви не имел столь радикального характера, как у альбигойцев, и со временем смягчался, по мере того как еретики возвращались к истинной вере [Rački 1931: 84–179]. На протяжении последующих десятилетий дуалистическая интерпретация, сформулированная Рачки, возобладавала в исторической науке. По мнению В. Н. Кухаренко, на популярности православной интерпретации негативно сказалась ее тесная связь с «великосербской» трактовкой истории Боснии [Кухаренко 2019: 183–186].

Как видно, представители обоих течений признавали сложное переплетение на территории Боснии в XIII–XIV вв. православного и еретического влияний, хотя по-разному расставляли акценты при оценке степени данного влияния на Церковь боснийскую. Сторонники православной интерпретации настаивали на том, что в Боснии даже с приходом еретиков на рубеже XII–XIII вв. сохранились многочисленные сторонники неповрежденного Православия, хотя их церковная организация распалась либо исказилась под воздействием еретиков. На это сторонники дуалистической интерпретации отвечали им, что со временем Церковь боснийская либо вся уклонилась в ересь, либо изначально была сформирована еретиками, в то время как ее гипотетическая православная предшественница является не более чем историографическим фантомом.

### **Проблема происхождения и характера Боснийской церкви в дореволюционной, советской и современной российской историографии**

В отечественной историографии еще до революции 1917 г. появилась точка зрения, согласно которой богомильское движение якобы являлось выражением «исконно славянского» религиозного характера и предшественником движения гуситов. А. Н. Веселовский писал, что явлением

богомилства «славянские народы в первый раз, до появления Гуса, вносят в общеевропейскую жизнь свой интеллектуальный вклад, оставивший прочные следы на всем развитии средневековой культуры» [Веселовский 1872: 682–722]. В подобной оценке исторического значения богомилства соглашался с Веселовским М. И. Соколов [Соколов 1888: 112]. Русский историк-медиевист Н. А. Осокин в книге «История альбигойцев и их времени» (1869) восхваляет богомилство как явление истории «свободомыслящих славян восточного вероисповедания», которое оказало значительное влияние на всю последующую историю Западной Европы [Осокин 2000: 137–154]. Все названные авторы считали Боснию бесспорным очагом распространения богомилской ереси в ее пути на запад европейского континента.

Другого рода сторонником дуалистической интерпретации учения Боснийской церкви в России можно назвать профессора кафедры богословия Императорского Харьковского университета, священника Н. С. Стеллецкого. В изданной в 1902 г. в Санкт-Петербурге книге «Болгарская ересь богомилов» им была предпринята смелая попытка проследить богомилский след в возникновении в России движений молокан, хлыстов и стригольников. Впрочем, по-видимому, исследователь не уделял слишком много внимания дискуссии вокруг вопроса о происхождении Боснийской церкви, поэтому в его работе Босния однозначно названа в качестве «очага распространения гностицизма», откуда тот, по мнению автора, проник в средневековую Францию [Стеллецкий 1902: 18–34].

Таким образом, дискуссия о происхождении и характере учения Боснийской церкви преимущественно миновала дореволюционную отечественную историографию, поскольку оценки богомилства в ней связывались с его предполагаемым влиянием на другие религиозные движения. Одни авторы, такие как Н. А. Осокин или А. Н. Веселовский, вероятно, под впечатлением национально-освободительного движения в Болгарии и других странах Балканского полуострова против османского владычества, положительно оценивали историческую роль богомилства, видя в нем раннее проявление «славянского вольнодумства». Другие авторы, такие как Н. С. Стеллецкий, напротив, критически оценивали богомилство и старались вывести из него корни происхождения российских сектантов. Любопытно то, что первая «славянофильская» интерпретация легла в основу оценки исторического значения богомилства в советской историографии.

На ее страницах Церковь боснийская также чаще всего представляла как ответвление ереси болгарских богомилов. Данное объяснение было удобно, поскольку позволяло дать обоим движениям сходную классовую интерпретацию: богомилство в советской историографии рассматривалось не как еретическое учение в рамках христианства, но как выражение классовой борьбы беднейших слоев болгарского народа против угнетения со стороны властей Византийской империи. О. Э. Лейст писал: «Влияние, оказанное славянскими борцами против феодализма на общественно-политическую мысль Западной Европы, имело громадное прогрессивное значение для западноевропейского общества <...> подготовив победу Реформации» [Лейст 2009: 21]. Ю. В. Бромлей указывал в качестве общих черт богомилства и Боснийской церкви широкое распространение среди простого народа, а также антифеодальную и антиклерикальную направленность обоих движений [Бромлей 1963: 90].

То, что стремление советской историографии отыскать след богомилства в Боснии и странах Западной Европы вдохновлялось классовой переоценкой предшествовавшей национально-романтической тенденции, становится ясно в связи с мнением болгарской историографии. Болгарский исследователь богомилства и первооткрыватель «славяно-болгарской» истории Й. Иванов писал о значительных последствиях «влияния богомилства на Западную Европу», которое «вызвало потрясения, отразившиеся в религиозной, политической и социальной жизни католического мира» [Иванов 1970: 40]. Д. Ангелов в книге «Богомилство в Болгарии» утверждал, что это движение «сыграло большую роль в деле постепенного освобождения европейской мысли из цепей средневековой теократии» [Ангелов 1954: 165]. Как видно, болгарским ученым весьма симпатизировала мысль, что феномен средневековой истории их родины мог оказать судьбоносное влияние на историю Западной Европы.

В свою очередь З. В. Удальцова в предисловии к работе Д. Ангелова предостерегала от некритического отождествления богомилов с патаренами и альбигойцами, указывая на то, что все перечисленные движения складывались под воздействием времени и места своего возникновения [Ангелов 1954: 16]. В частности, трудно согласиться с исключительно простонародным характером Боснийской церкви, которая на определенных этапах своей истории пользовалась поддержкой банов Боснии. Более того, несправедливо это и в отношении богомилов, которых совет-



ская историография указывала в качестве предшественников Боснийской церкви. В таком источнике, как Житие Стефана Немани, где повествуется об изгнании богомилов в его правление из сербских земель, упоминается о том, что ересь имела приверженцев в числе представителей сербской властелы [Живот Стефана Немање од Стефана Первовенчаног 1924: 39]. О том, что ересь пользовалась популярностью у знати, пишет и Мавро Орбини, который сообщает о свержении сочувствующей патаренам знатью наследника жупана Мирослава в приморском княжестве Хум [Орбини 2015: 103–106].

С крушением Советского Союза и снятием накладываемых коммунистической идеологией препон на изучение духовной жизни Средневековья перед отечественными исследователями открылась возможность познакомиться с работами зарубежных коллег и взглянуть свежим взглядом на проблему происхождения Боснийской церкви.

Одной из наиболее значительных работ, посвященных этому вопросу, можно с уверенностью назвать статью О. А. Акимовой «Межконфессиональные отношения в Боснии (конец XIV–XV в.)». В ней она высказывает мнение, что хотя до XIII в. территория Боснии находилась под устойчивым православным влиянием, трудно вести речь о существовании на ее землях устойчивой православной церковной организации. С другой стороны, она замечает, что католики весьма смутно представляли специфику боснийской ереси, называя в качестве ее прародителей как патаренов, так и православных. Хотя обрядовая сторона жизни Боснийской церкви, несомненно, отличалась от жизни, например, соседней Сербской православной церкви, боснийские христиане не делали осудительных высказываний в адрес православного вероучения, и между ними и православными сохранялись устойчивые связи. Многие обвинения, которые выдвигались в адрес боснийских христиан католическими авторами, например, отказ от почитания креста, не находят подтверждения [Акимова 1999: 17–20].

Немало внимания богомильской проблематике было уделено в работах С. О. Егорова. С опорой на методы анализа данных исторических источников, сформулированные в рамках западного постструктурализма, автор приходит к выводу, что единая генеалогия гностических ересей в большей степени является плодом творчества латинских авторов. С его точки зрения, помещение в рамки данной генеалогии «скрытой традиции»

богомиллов (а равно Боснийской церкви) носило в большей степени характер не столько сознательной мистификации, сколько господствовавшего в западном религиозном сознании стиля воображения ереси. Как считает исследователь, стремление найти у всех дуалистических ересей единый корень было естественным, поскольку их общим вдохновителем считался сам дьявол [Егоров 2019: 9–14]. Исследования С. О. Егорова намечают перспективу изучения истории Боснийской церкви с применением методов современных дискурсивных исследований.

Вопрос о происхождении дуалистической интерпретации учения Боснийской церкви, вероятно, прояснится при учете обстоятельств, при которых в адрес христиан Боснии впервые было выдвинуто обвинение в ереси Римско-Католической церковью. Первое упоминание о еретиках в Боснии встречается в переписке папы Иннокентия III с властителем Дукли Вуканом Неманичем, который обвинил в потворстве ереси боснийского бана Кулина [Vetera monumenta Slavorum meridionalium 1863: 8].

Дискуссия вокруг вопроса происхождения средневековой Боснийской церкви в основном обошла стороной дореволюционную российскую историографию, которая разделяла тезис о тождестве манихеев, богомилов и боснийских христиан. Советская историография, исходя из схожей посылки, дополнила данную картину классовой интерпретацией характера данных неортодоксальных религиозных движений. Отечественная историография имела склонность рассматривать богомилство не столько в качестве самобытного локального явления в истории средневековых Балкан, сколько через призму его влияния на историю Западной Европы. Советская оценка «прогрессивного» характера богомилского движения довела эту тенденцию до логического завершения, «наделив» богомилство едва ли не общемировым значением.

Дальнейшее движение в направлении раскрытия исторической и локальной специфики неортодоксальных религиозных движений Средневековья привело к тому, что после распада СССР в кругу отечественных исследователей появились сторонники критической интерпретации. Современная отечественная историография, посвященная проблеме характера Боснийской церкви, учитывает результаты исследований зарубежных коллег и, в общих чертах, разделяет с ними утверждение о сложном поликонфессиональном составе средневековой Боснии.

## **Дискуссия о происхождении и учении Боснийской церкви в зарубежной историографии**

Распад Югославии вызвал к жизни новый виток полемики вокруг проблемы происхождения и характера Боснийской церкви. К числу новых веяний, которые обозначились с 1990-х гг., можно отнести как попытку возрождения православной интерпретации, так и складывание синкретической интерпретации, а также появление католической версии происхождения Боснийской церкви.

Показательным представляется факт издания в 1992 г. написанной за 50 лет до этого книги В. Глушаца, в которой автор выступил в защиту боснийских христиан, по его мнению, несправедливо обвиненных в ереси западными католиками из политических соображений, желая покорить Боснию своей власти [Глушак 2004: 103–161]. Современные сербские историки, такие как С. Чиркович, М. Динич и П. Чошкович, высказывают компромиссные суждения, согласно которым православная церковь в Боснии и патаренская ересь изначально существовали отдельно друг от друга, но впоследствии оказались тесно спаяны, отвечая на давление со стороны соседних католических стран [Ćirković 1987: 191–254].

Наконец, в Хорватии и в зарубежной историографии приобрела популярность «католическая» интерпретация Я. Шидака, по мнению которого Церковь боснийская не была заражена дуализмом, но имела независимую от Рима и Константинополя церковную организацию. Я. Шидак считает это первостепенной причиной наступления на нее с XIII в. сначала католиков, а впоследствии и православных [Šidak 1940: 112–114]. Как считает В. Н. Кухаренко, в настоящее время католическая интерпретация в небольшой степени смогла потеснить популярную прежде дуалистическую интерпретацию [Кухаренко 2019: 183–186].

Громким словом современных зарубежных исследований богомилства стала вышедшая в 2007 г. библиография его исследований за авторством болгарской исследовательницы Кристины Гечевой. Впрочем, в своем исследовании она не ограничивается одним только богомилством и рисует масштабную картину истории исследований неортодоксальных религиозных движений Античности и Средневековья, включая манихейство, учение альбигойцев и интересующую нас Боснийскую церковь. Несмотря на то, что приводимый ей список включает имена большинства известных балканских и иных зарубежных исследователей Боснийской церкви,

к изъянам работы можно отнести невнимание к советской и современной российской историографии [Гечева 2007: 158–169].

Экстравагантная интерпретация учения Боснийской церкви была выдвинута американским историком Л. П. Брокеттом (1820–1893). В изданной в 1879 г. книге «Богомилы Болгарии и Боснии» он предложил рассматривать богомилов и боснийских христиан в качестве протопротестантских движений средневековой Европы. Несмотря на предвзятость автора-баптиста в отношении католиков и православных, некоторые наблюдения привели его к выводам, схожим с теми, которые озвучивал Петранович. Так, Брокетт отмечал большую степень близости убеждений боснийских христиан к Писанию в сравнении с болгарскими богомилами [Brockett 1879: 60–62]. Тем не менее данное обстоятельство не отменяет в корне неверную тенденцию Брокетта рассматривать религиозную историю Восточной Европы исключительно через призму истории Западной Европы, будь то Альбигойские войны или зарождение протестантизма.

Подробную историю возникновения Боснийской церкви представил в своей книге «Средневековые манихеи. Исследование средневековой дуалистической ереси» британский историк Стивен Рансимен. Хотя он исходит из устоявшегося представления о боснийских христианах как о наследниках богомилов, он все же обращает внимание на то обстоятельство, что направленные в Боснию в правление бана Кулина легаты не концентрировали внимания на противоречии убеждений боснийских христиан учению Католической церкви. Вместо этого те сосредоточили свои усилия на том, чтобы привести обряды боснийских христиан в соответствие с римскими стандартами. Это, с другой стороны, не помешало Рансимену вольно употреблять в тексте книги термины «богомилы» и «патарены» по отношению к Боснийской церкви, как если бы речь шла о трех совершенно идентичных явлениях [Runciman 2003: 63–65].

Попытку обобщить результаты прошлых исследований и представить компромиссную интерпретацию путем локализации отдельных христианских сообществ на территории средневековой Боснии предпринял американский историк Д. Файн. В результате ему удалось «открыть» на территории Боснии накануне османского завоевания целых три независимые церковные общины — католиков на большей части собственно Боснии, а также представителей народной Боснийской церкви и православных, которые делили между собой земли Герцеговины [Fine 2007: 78–244].

Тенденцией, которая объединяет различные исследования западных авторов, посвященные проблеме происхождения и характера Боснийской церкви, является стремление рассматривать ее в контексте западных средневековых еретических движений, таких как катары и альбигойцы. Долгое время уделялось недостаточно внимания региональной специфике Восточной Европы. Изменения в этой области историографии наметились со второй половины XX в., когда зарубежные специалисты стали больше работать с южнославянскими источниками, а также учитывать ход научной дискуссии, которая уже давно велась по данному вопросу в историографии балканских стран.

## **Выводы**

До введения в научный оборот в XIX в. славянских источников, которые раскрыли ранее неизвестные страницы истории Боснийской церкви, та в исторической науке представала обычно в виде еще одного ответвления ереси богомилов. Стимулом к изучению данного явления в истории средневековой Боснии стал набирающий силу национальный романтизм, желание разобраться в перипетиях исторических судеб боснийской земли и выяснить степень ее близости к православному либо католическому миру. Родоначальником интерпретации, согласно которой Боснийская церковь сложилась на основе местной Православной Церкви, хотя и подвергшейся влиянию еретиков-патаренов, выступил сербский историк В. Петранович. Ему оппонировал Ф. Рачки, один из столпов хорватской национальной историографии, считавший Боснийскую церковь изначально еретической. Дискуссия между приверженцами мнений Петрановича и Рачки легла в основу последующей дискуссии о происхождении и учении Боснийской церкви.

В дореволюционной российской историографии богомильский характер Боснийской церкви не подвергался сомнению, поскольку имелось обыкновение придавать богомильству большое значение в истории средневековой Европы. Одни авторы, такие как Н. С. Стеллецкий, считали богомильство корнем позднейших русских ересей. Другие — как Н. А. Осокин, напротив, считали богомильство проявлением свободолобивого славянского духа, провозвестником движения гуситов и западноевропейской Реформации.

Последняя интерпретация нашла продолжение в советской историографии, хотя в силу идеологического контекста этнические коннотации в ней

сменились на классовые: богомилство и Боснийская церковь в советской исторической науке считались движениями крестьянских масс, ведущих борьбу против феодальной зависимости. Тем не менее введение в научный оборот новых источников и знакомство с результатами зарубежных исследований после распада Советского Союза привели к открытию более сложного конфессионального ландшафта средневековой Боснии.

Долгое время преобладавшая в западной историографии дуалистическая интерпретация происхождения Боснийской церкви со второй половины XX в. стала отступать под влиянием постструктуралистских концепций. Современная зарубежная историография старается в большей степени учитывать славянские источники, а также работы балканских исследователей. Это открывает перспективу дальнейшего исследования темы истории представлений о средневековых еретических учениях с опорой на источники той эпохи, дабы проследить истоки взглядов, легших в основу различных исследовательских парадигм.

## Источники

Живот Стефана Немање од Стефана Первовенчаног / Предео Башић М. // Старе српске биографије. Београд : штампарија «Макарије» А. Д. Београд-Земун, 1924.

Иванов Й. Богомилски книги и легенди / Под ред. Д. А. Ангелова. София : Наука и изкуство, 1970.

Орбини М. Царство Славян. Факты великой истории. Москва : Вече, 2015.

Vetera monumenta Slavorum meridionalium / Ed. A. Theiner. Romae, 1863.  
Т. 1. No 11. URL: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_XXtcAAAaAAJ/page/n11/mode/2up](https://archive.org/details/bub_gb_XXtcAAAaAAJ/page/n11/mode/2up) (дата обращения: 19.11.2024).

## Литература

Акимова О. А. Межконфессиональные отношения в Боснии (конец XIV–XV в.) // Славяне и их соседи. Москва, 1999. Вып. 7. С. 15–39.

Ангелов Д. А. Богомилство в Болгарии / Пер. Н. Соколова. Ред. и предисл. З. В. Удальцовой. Москва : Изд-во иностранной литературы, 1954.

- Бромлей Ю. В. История Югославии. Т. 1. Москва : Изд-во АН СССР, 1963.
- Веселовский А. Н. Калики переходящие и богомильские странники // Вестник Европы. Кн. 4 (апрель). 1872. С. 682–722.
- Гечева К. Богомилството и неговото отражение в средновековна християнска Европа. Библиография. София : Гутенберг, 2007.
- Глушац В. Истина о богомилима: историјска расправа. Београд : Никола Пашић, 2004.
- Егоров С. О. Концепция «скрытой традиции» в историографии богомильства: генезис и интерпретации // Актуальные проблемы исторических исследований: взгляд молодых ученых. Сборник материалов Всероссийской молодежной научной школы-конференции с международным участием / Под ред. Т. И. Морозова. Новосибирск, 2019. С. 4–12.
- Кухаренко В. Н. Историография истории церкви боснийской // Лістападаўскія сустрэчы — XIII. Минск, 2019. С. 183–186.
- Лейст О. Э. Общественно-политические взгляды богомилов как выражение революционной оппозиции против феодализма в средневековой Болгарии. Москва : Зерцало-М, 2009.
- Осокин Н. А. История альбигойцев и их времени. Москва : АСТ, 2000.
- Петрановић Б. Богомили: Црква босанска и крстьяни. Историчка расправа. Задар : Печатња Демарки Ружјер, 1867.
- Соколов М. И. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Москва, 1888. Вып. I.
- Стеллецкий Николай, прот. Болгарская ересь богомилов. Санкт-Петербург: Миссионерское обозрение, 1902.
- Brockett L. P. The Bogomils of Bulgaria and Bosnia. An attempt to restore some lost leaves of protestant history. Philadelphia : American Baptist Publication Society, 1879.
- Ćirković S. Bosanska crkva u bosanskoj državi, Prilozi za istoriju Bosne i Hercegovine // Prilozi za istoriju Bosne i Hercegovine. Sarajevo : Akademija nauka i umetnosti Bosne i Hercegovine, 1987.
- Fine J. The Bosnian Church: It's Place in State and Society from the Thirteenth to the Fifteenth Century. London : Saqi Books, 2007.

- Rački F.* Borba južnih Slovena za državnu neodvisnost. Bogomili i Patareni. Beograd, 1931.
- Runciman S.* The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy. Cambridge : Cambridge University Press, 2003.
- Šidak J.* «Crkva bosanska» i problem bogumilstva u Bosni. Zagreb : Izdanje Matice Hrvatske, 1940. Pp. 112–114.

## References

- Akimova O. A. [Interfaith Relations in Bosnia (late 14th–15th centuries)]. *Slavyane i ikh sosedi* [Slavs and Their Neighbors]. Moscow, 1999, issue 7, pp. 15–39. (In Russ.)
- Angelov D. A. *Bogomil'stvo v Bolgarii. Per. N. Sokolova. Red. i predisl. Z. V. Udaltsovoi* [Bogomilism in Bulgaria. Transl. by N. Sokolov, ed. and preface by Z. V. Udaltsova]. Moscow, Izd-vo inostrannoi literatury Publ., 1954.
- Brockett L. P.* The Bogomils of Bulgaria and Bosnia. An attempt to restore some lost leaves of protestant history. Philadelphia : American Baptist Publication Society, 1879.
- Bromlei YU. V. *Istoriya Yugoslavii. T. 1* [History of Yugoslavia. Vol. 1]. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1963.
- Ćirković S.* Bosanska crkva u bosanskoj državi, Prilozi za istoriju Bosne i Hercegovine // Prilozi za istoriju Bosne i Hercegovine. Sarajevo : Akademija nauka i umetnosti Bosne i Hercegovine, 1987.
- Egorov S. O. [The Concept of “Hidden Tradition” in the Historiography of Bogomilism: Genesis and Interpretations]. *Aktual'nye problemy istoricheskikh issledovaniy: vzglyad molodykh uchenykh. Sbornik materialov Vserossiiskoi molodezhnoi nauchnoi shkoly-konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem. Pod red. T. I. Morozova* [Actual Problems of Historical Research: The View of Young Scientists. Collection of Materials of the All-Russian Youth Scientific School-Conference with International Participation, ed. T. I. Morozov]. Novosibirsk, 2019, pp. 4–12.
- Fine J.* The Bosnian Church: It's Place in State and Society from the Thirteenth to the Fifteenth Century. London : Saqi Books, 2007.



- Gecheva K. *Bogomilstvoto i negovoto otrazhenie v srednevekovna khristiyanska Evropa. Bibliografiya*. Bibliografiya [Bogomilism and its reflection in medieval Christian Europe. Bibliography]. Sofia, Gutenberg Publ., 2007.
- Glushats V. *Istina o bogomilima: istorijska rasprava* [The Truth about Bogomilism: Historical Reprisal]. Beograd, Nikola Pashiћ, 2004.
- Kukharenko V. N. [Historiography of the History of the Bosnian Church. *Listapadaŭskiya sustrehchy — XIII* [November Meetings — XIII]. Minsk, 2019. Pp. 183–186. (In Russ.)
- Leist O. ЕН. *Obshchestvenno-politicheskie vzglyady bogomilov kak vyrazhenie revolyutsionnoi oppozitsii protiv feodalizma v srednevekovoi Bolgarii* [Sociopolitical views of the Bogomils as an expression of revolutionary opposition against feudalism in medieval Bulgaria]. Moscow, Zertsalo-M Publ., 2009.
- Osokin N. A. *Istoriya al'bigoitsev i ikh vremeni* [History of the Albigensians and their time]. Moscow, AST Publ., 2000.
- Petranoviћ B. *Bogomili: Tsr'kva bosan'ska i kr'styani. Istorichka rasprava*. Zadar, Pечатnya Demarki Ruzhier Publ., 1867.
- Rački F. *Borba juŭnih Slovena za drŭzavnu neodvisnost. Bogomili i Patareni*. Beograd, 1931.
- Runciman S. *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003.
- Šidak J. «Crkva bosanska» i problem bogomilstva u Bosni. Zagreb : Izdanje Matice Hrvatske, 1940. Pp. 112–114.
- Sokolov M. I. *Materialy i zametki po starinnoi slavyanskoi literature. Vyp. I* [Materials and Notes on Old Slavic Literature. Issue I]. Moscow, 1888.
- Stelletsii Nikolai, prot. *Bolgarskaya eres' bogomilov* [The Bulgarian Bogomil Heresy]. St. Petersburg, Missionerskoe obozrenie Publ., 1902.
- Veselovskii A. N. *Kaliki perekhozhie i bogomil'skie stranniki*. [Itinerant Kaliki and Bogomil Wanderers]. *Vestnik Evropy* [Bulletin of Europe]. 1872, book 4 (April), pp. 682–722.

## АРХИЕПИСКОП ПАВЕЛ (ПОДЛИПСКИЙ). БИОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

**Георгий Сергеевич Дмитриев**

*Кандидат богословия, доцент кафедры общегуманитарных дисциплин,  
преподаватель истории Московского финансово-юридического института*

*(МФЮА) (Россия)*

ross.georg@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_106

**Аннотация.** Биография архиепископа Черниговского Павла (1788–1861) была известна до революции в основном по трудам почтенного прот. А. Свирина. Однако исследование актового материала Костромской консистории, переписки самого преосвященного с архиеп. Аркадием (Федоровым) (†1870) (публикуемых в данной статье впервые), документов, воспоминаний выпускников Владимирской духовной семинарии, а также мемуаров привело к необходимости составления полноценной биографии известного русского архиерея. Сам архиеп. Павел, в меру своих сил и времени, создавал исторические монографии о тех монастырях, которые входили в его юрисдикцию, за что был поощрен высокими наградами, в т. ч. званием почетного члена Императорского Московского Общества истории и древностей. Младший современник митр. Филарета (Дроздова), его ученик, им рукоположенный в сан епископа, вызывал порой неодобрительные высказывания святителя. При этом большинство знавших архиеп. Павла отзывались о нем весьма благодушно, с симпатией, как и сам Павел об окружающих его людях. Занимая видные церковные должности: ректора Владимирской семинарии, настоятеля ряда монастырей, костромского и черниговского архиерея, владыка Павел представлял личность многогранную, деятельную, борющуюся с многочисленными тяжелыми недугами до последних дней своей жизни.

**Ключевые слова:** архиепископ Павел (Подлипский), Троице-Сергиева лавра, император Николай I, Данилов монастырь, Троицкая и Владимирская семинарии, Кострома, Чернигов, Переславль-Залесский, село Новая Шурма, Ермово, раскольники.

**Для цитирования:** Дмитриев Г. С. Архиепископ Павел (Подлипский). Биографический очерк // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 4 (12). С. 106–150. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_106

## ARCHBISHOP PAVEL (PODLIPSKY). BIOGRAPHICAL ESSAY

**Georgy Sergeevich Dmitriev**

*PhD in Theology,*

*Associate Professor at the Moscow University of finance and law (Russia)*

ross.georg@mail.ru

---

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_106

---

**Abstract.** The biography of Archbishop Pavel of Chernigov (1788–1861) was known before the revolution, mainly from the writings of the venerable Archpriest A. Svirelin. However, the study of the archival material of the Kostroma consistory, the correspondence of Pavel himself with Archbishop Arkady (Fedorov) (†1870) (published in this article for the first time), memories of graduates of the Vladimir Theological Seminary as well as other documents and memoirs, led to the need to compile a full-fledged biography of the famous Russian bishop. Archbishop Pavel himself, to the best of his ability and time, created historical monographs on those monasteries that were under his jurisdiction, for which he was rewarded with high awards, including the title of honorary member of the Imperial Society of History and Antiquities. Being a younger contemporary of Mitr. Filaret (Drozдов) and his student, ordained bishop by him, Pavel sometimes provoked disapproving statements from the saint. At the same time, most of those who knew Archbishop Pavel spoke about him very kindly, with sympathy, as did Paul himself about the people around him. Occupying prominent church positions: rector of the Vladimir Seminary, rector of a number of monasteries, Bishop of Kostroma and Chernigov, Vladyka Pavel was a multifaceted, active personality who struggled with numerous serious ailments until the last days of his life.

**Keywords:** Archbishop Pavel (Podlipsky), Metropolitan Filaret (Drozdov), Emperor Nicholas I, Trinity-Sergius Lavra, Danilov Monastery, Trinity and Vladimir Seminaries, Kostroma, Chernigov, Pereslavl-Zalessky, the village of Novaya Shurma, Ermovo, dissenters.

**For citation:** *Dmitriev G. S.* Archbishop Pavel (Podlipsky). Biographical essay // *Sretensky Word*. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No. 4 (12). Pp. 106–150. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_106

«И духовное лице, и гражданский сановник, и простой семьянин — все находили у тебя привет и ласковое слово. И великий, и малый шёл к тебе, не стесняясь, и никого не отвергал ты от себя: всех с любовью благословляла рука твоя архипастырская. Ты, воистину, был смиреннейший архипастырь и отец милостивейший!» — такие проникновенные слова обращал 30 ноября 1861 г. к почившему архиепископу Павлу его биограф, выдающийся историк Переславщины протоиерей Александр Свирелин († 1907) [Свирелин 1863: 87]. Его труды<sup>1</sup> и составили основу биографического корпуса, посвященного Павлу (Подлипскому). Однако наличие богатого мемуарного, эпистолярного и архивного материала по Костромской и Черниговской епархиям обуславливает необходимость существенного дополнения и расширения биографии ученого епископа.

Петр Подлипский родился 23 июня 1788 г., в селе Новая Шурма, носившем также название Подлипы (Подлипский погост), в семье церковника Ивана Емельянова, чей отец и дед возглавляли этот приход в священном сане. Деревянный храм в селе в честь Живоначальной Троицы был построен прихожанами в 1757 г. В 1798 г. началось возведение каменной церкви на средства майора Уварова и обер-камергера кн. А. М. Голицына (†1807), завершенное в 1812 г.<sup>2</sup> [Добронравов 1895: 258].

В Исповедных ведомостях за 1744 г. в составе семьи попа Григория Алексеева (1701 г. р.) и Елены Андреевой (1698 г. р.) записано четверо детей и пономарь Емельян Григорьев, 24-х лет, с женой Евдокией Васильевой

<sup>1</sup> «Село Ермово (в Переславском уезде)» 1861 г.; «Некролог. Архиепископ Павел Подлипский» 1861 г.; «Воспоминания о преосвященном Павле, архиепископе Черниговском» 1863 г. и др.

<sup>2</sup> Завершал строительство церкви зять Голицына кн. А. Н. Долгорукий.

[ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 2. Д. 16: Л. 496]<sup>3</sup>. У самого Емельяна, в 1767 г. уже священника<sup>4</sup>, так же указано четверо детей, среди которых был Иван (1758 г. р.), отец будущего костромского архиерея<sup>5</sup>. В 1792 г. диакон села Иудино Иван Емельянов был переведен на место священника в село Ермово<sup>6</sup> Переславской епархии, где прежде служил муж его сестры Марины (свящ. Ефим Иванов)<sup>7</sup> [Свирелин. Село Ермово (в Переславском уезде) 1861: 189]. «Человек строгой христианской жизни, хорошо сведущий в постройках каменных и деревянных, и издавна в подробности знающий все нужды ермовской церкви. Как скоро он поселился в Ермово, то первее всего обратил особенное внимание на приходящую уже в ветхость деревянную церковь и, несмотря на величайшие затруднения, состоящие в малочисленности прихода, коего было только 40 дворов, и в скудости денег церковных, коих было только 50 рублей ассигнациями, потщился всеми мерами убедить прихожан безотлагательно приступить к сооружению вместо деревянного уже каменного храма Божия»<sup>8</sup> [Там же: 189]. К 1795 г. в Ермово

<sup>3</sup> Дети попа Григория: Агриппина, Василий, Борис, Иван. Всего в селе числилось 370 душ муж. пола, 423 — женск. [ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 2. Д. 16. Л. 502].

<sup>4</sup> Емельян Григорьев был рукоположен во священника 20 июня 1744 г. митрополитом Самтаврийским Романом (Эрйстов-Арагвским) (†1753); дьячок Василий Емельянов — посвящен еп. Сильвестром (Страгородским) 21.07.1767 г. Антиминс же церкви был освящен 6 янв. 1778 г. еп. Феофилактом (Горским) [ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 1. Д. 485. Л. 130].

<sup>5</sup> ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 2. Д. 564. Л. 655. В 1762 г. состав семьи Емельяна Григорьева: Евдокия Васильева, 43 лет, дети — Анна, 15 лет, Илья — 12, Марина — 11, дьячок Василий Емельянов — 20 лет (жена его Евдокия Петрова) [Там же. Д. 64. Л. 309]. Состав семьи Ивана Емельянова в 1792 г.: жена Евдокия Александрова, 38 лет, дети Филипп, 11 лет, Прасковья 12, Петр 3 лет [ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 1. Д. 251. Л. 797].

<sup>6</sup> Село Ермово — бывшая вотчина кн. Ромодановских, переданное ими Горицкому мон., с 1764 г. — казенное село, на границе с Калязинским уездом.

<sup>7</sup> У Ефима Иванова остались дети: Ирина, 13 лет, и Иван, 1 года [ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 1. Д. 251. Л. 797].

<sup>8</sup> «Испросив на то архипастырское благословение у преосвященного Виктора, епископа Суздальского, он приступил к устройению церкви Божией при столь затруднительных обстоятельствах. И чего-то ни придумывал, — за что-то ни брался он, лишь бы только исполнить свое благое желание к славе Божией и радости своих прихожан. Он предварительно устроил свой кирпичный завод в полуторе версты →

был возведен, а в 1800 г. — освящен каменный храм в честь Рождества Пресвятой Богородицы, с приделом св. бессребреников Космы и Дамиана, в постройке которого участвовал и сын настоятеля Петр<sup>9</sup> [Там же].

Двадцать девятого сентября 1797 года 7-летний Петр Иванов с фамилией Подлипский был принят в класс информатории (низший грамматический класс) Троицкой Лаврской семинарии на свой кошт (читать и писать умел «не худо»). В списках учеников он значится как сын священника села Ермово. В этом же классе и в старшем учились его двоюродные братья — сыновья настоятеля погоста Подлипского Василия Емельянова<sup>10</sup> [ОР РГБ. Ф. 757. К. 69. № 6: Л. 34], а также 9-летние Николай Клементьевский — будущий митрополит Санкт-Петербургский Никанор (†1856) и Константин Богословский (†1841) — позже занимавший последовательно Дмитровскую, Вятскую и Подольскую архиерейские кафедры [Там же: Л. 28 об.]. В классе риторики учился «заслуживавший похвалу» родной брат Петра Подлипского Филипп (17 лет) [Там же: Л. 18]. В классе философии заканчивали обучение будущие архипастыри: Самуил (Степан)

---

от села... обучил некоторых сметливых и благонадежных ермовцев добывать хорошую глину и выделывать хороший кирпич, хорошо обтесывать белый камень, покупаемый в городе Калязине, и класть прочно самую церковь... в каждую осень скупал по разным селениям худой скот, откармливал его во время зимы, а весной продавал по выгодной цене, и деньги те употреблял на церковное строение; ежегодно в великопостное время ездил в Москву за добротным подаянием, и посредством некоего благочестивого Донского монастыря иером. Филарета, познакомившись с хорошими домами из дворян и купцов, всегда возвращался домой в Ермово с счастливым сбором» [Свирилин. Село Ермово (в Переславском уезде) 1861: 189].

<sup>9</sup> «Малолетний сын отца Иоанна, от природы болезненный, Петр... до поступления своего в Троицкую семинарию в 1797 г. рачительно носил с сельскими мальчишками в подоле булыжный камень с полей на бут церковный, а во время кладки церкви кирпичи на стены в некую помощь кладчикам» [Там же: 189].

<sup>10</sup> Из села Подлипье в 1797 г. числился в семинарии Василий Смирнов (11 лет), а в высшем грамматическом классе — Павел Смирнов, 13 лет (учился «благоуспешно»), дети священника Василия Емельянова, а также Антон Подлипский, сын умершего диакона [ОР РГБ. Ф. 757. К. 69. № 6: Л. 27, 33 об., 18]. Вместе с П. Подлипским, в высшем грамматическом классе, учились Платон Николаев Покровский, Николай Васильев Константиновский (дети священников с. Константиновского), Тимофей Матвеев Шеметов (сын свящ. с. Шеметово) из Переславского уезда (Суздальской епархии).

Запольский-Платонов (епископ Костромской) (†1831), Евгений (Казанцев) (†1871) [Там же: Л. 13], с 1799 г. — свт. митрополит Филарет (Дроздов).

Ректором Семинарии в то время (1797–1801) был архимандрит Августин (Виноградский) (†1819), которого позже сменил архим. Евграф (Музалевский-Платонов) [Смирнов 1867: 533].

В 1798 г. в ведомости об учащихя Троицкой семинарии напротив имени Петра Подлипского записано: «Хорошо обучается», в 1799 г. — «Eximie» (отлично), в 1801 г., в высшем грамматическом классе — «преизрядно», в 1804 г., в классе риторики — «очень хорошо» [ОР РГБ. Ф. 757. К. 70. № 21: Л. 27, К. 74. № 5: Л. 45, К. 79. № 9: Л. 63, К. 84. № 16: Л. 14].

Двадцать второго октября 1801 г., по пути из торгового села Нагорье в Ермово, был убит отец П. Подлипского священник Иоанн, 48 лет: «Перед лесом, вблизи р. Нерли, достигнут был разбойниками, одного из коих сильно подозревал в краже меда из его ульев, злодейски убит ими и брошен в реку. Течением воды тело его принесено было к мельничному водоскату, где зацепившись за перекладыны чрез всю ночь пролежало невредимым, и на рассвете следующего дня вынута на берег и, по надлежащем освидетельствовании, погребено пред алтарем новоустроенной церкви, с великим плачем и рыданием народным» [Свирелин. Некролог 1861: 190]. На его место был назначен его старший сын, ученик богословия Троицкой семинарии Филипп Иванов Подлипский, «достойный наследник родительских добродетелей, он с полною ревностию, усердием и рачением принялся за украшение родительского величественного храма и в течение всего своего доброго служения действительно привел сей храм в самое блистательное положение»<sup>11</sup> [Там же: 191]. 3 февраля 1814 г. скончалась и супруга

---

<sup>11</sup> «Разбойников было двое, из крестьян. Один Игнатий из д. Малаховой, был в это лето пастухом в с. Ермове, другой Александр из д. Подола, оба вдовы, бездомовые, гуляки и силачи. Оба поражены были небесным мщением, хотя от детей убитого ими свящ. Иоанна нимало не были преследуемы разысканием: Игнатий сошел с ума и в бешенстве сильно наскочил на прясленный кол, так что проколол себе живот, испустил кишки и дух, а Александр за распутство отдан был в военную службу и за побег из неё подвергся заслуженному наказанию». «Над могилой его и вместе над могилой супруги его Евдокии Александровны, также много потрудившейся в пользу новоустроенной церкви, положен в 1816 г. надгробный белый продолговатый камень, обделанный в виде гробницы с надписями по сторонам» [Свирелин. Некролог 1861: 191].

убиенного священника Евдокия, 61 года, и погребена вместе с ним, напротив алтаря в с. Ермово.

В 1809 г., в связи с открытием 17 февраля в Санкт-Петербурге Духовной академии, в нее из Троицкой семинарии были переведены несколько студентов и преподавателей, среди которых были: Евграф (Музалевский), Филарет (Дроздов) и Петр Подлипский [Смирнов А. А. 1900: 2, 63]<sup>12</sup>.

В 1814 г. П. Подлипский завершил курс<sup>13</sup> обучения в Санкт-Петербургской духовной академии со степенью кандидата богословия и был определен профессором церковной истории и преподавателем греческого языка во Владимирскую духовную семинарию [РГИА. Ф. 796. Оп. 117. Д. 1267: Л. 7; Оп. 111. Д. 237: Л. 17]. С 1815 по 1819 г. ректором семинарии был архим. Иосиф (Величковский) (впоследствии еп. Орловский), инспектором — архим. Иосиф (Березин) (†1817) [Надеждин 1875: 128], в 1817 г., после принятия монашества с именем Павел, его сменил Подлипский<sup>14</sup>. В 1819 г. он был назначен ректором этой семинарии, настоятелем Цареконстантиновского монастыря (с ноября), в 1823 г. — благочинным над епархиальными монастырями [РГИА. Ф. 796. Оп. 117. Д. 1267: Л. 7 об.]<sup>15</sup>.

В начале июля 1815 г. в Семинарию с ревизией прибыл ректор СПбДА архим. Филарет (Дроздов). В своем донесении 6 июля, среди прочего, он отмечал: «Семинария сия, в сравнении с другими мною виденными, нахо-

<sup>12</sup> «В новоустроенную академию вызваны были для высшего образования студенты из четырех академий... и 23 семинарий, всего в числе 100 человек, которые должны были образовать 1 курс новой Петербургской академии». «Из 1 курса, состоявшего из 78 студентов, вышло впоследствии 8 архиереев: Григорий Постников, Афанасий Протопопов, архиеп. Тобольский, Моисей Платонов, экзарх Грузии, Кирилл Богословский-Платонов, архиеп. Подольский, Мелетий Леонтович, архиеп. Харьковский, Гавриил Городков, архиеп. Рязанский, Венедикт Григорович, архиеп. Олонецкий» [Смирнов А. А. 1900. 2: 63].

<sup>13</sup> Оценки его учебы в 1812–1813 гг.: «успехов очень хороших» и «довольно хороших». Числился среди студентов II разряда [Собрание мнений Филарета 1885. Т. 1: 42, 46].

<sup>14</sup> Постриг совершил еп. Ксенофонт 17 января 1817 г. [Свирелин. Некролог 1861: 197].

<sup>15</sup> «1 октября того же года произведен в Юрьевский Архангельский монастырь во архимандрита, с дозволением употреблять при священнослужении камлотовую мантию с зелеными бархатными скрижалями» [Там же].



дится на низшей ступени благоустройства, по разным неблагоприятным обстоятельствам <...> Все ученики богословского класса имеют один экземпляр Священного Писания. Но и того на тот раз не было в классе. Ученики имели вместо того тетради, в которых выписаны были тексты... но не отрывочное познание Слова Божия во многих случаях испытания оказывалось недостаточным <...> По некоторым предметам ученики оставались в темных понятиях. Испытание в Догматике было удовлетворительнее. Замечено, что многие ученики не свободны в употреблении Латинского языка». «По классу Церковной Истории успехи учеников довольные. По классу Всеобщей Истории замечен и здесь почти общий недостаток — обширность повествований и множество письма <...> Класс Греческого языка не богат успехами: потому, что до преобразования семинарии многие из учеников Богословия совсем не учились оному». О библиотеках были сделаны следующие отметки: «Владимирская Семинария имеет три библиотеки. Библиотека т. н. Владимирская находится в низкой, тесной и темной комнате под колокольнею церкви, находящейся при доме Архиерейском. Не велика и не важна. Библиотека Преосвященного Феофилакта (Горского) находится над первою в комнате, которая несколько светлее и суше. Не велика, но кажется, составлена с добрым выбором... Лучшие книги богословские» [Собрание мнений Филарета 1888: 233]. В целом, заключал инспектор, из дел семинарского Правления, видно «не довольно устроенное состояние нравственной части. Есть дела о пьянстве, драке, краже, в которых находит учеников Гражданское правительство. Разсеянное жительство их препятствует Семинарскому Начальству открывать и исправлять порочных» [Там же: 235].

Современники, ученики тех лет, вспоминали о Павле (Подлипском) как ректоре милосердном, добродушном. Автор монографии по истории Владимирской семинарии Ксенофонт Надеждин (†1890) так описывал деятельность архим. Павла: «Он был особенно предан семинарии; помогал бедным ученикам в их содержании, ежемесячно жертвовал на больницу семинарскую от 5ти до 15ти рублей. Ученики часто обращались к нему за советом; и он, хорошо зная каждого из них характер, никогда не отказывался дать им добрый совет. Замечательно, рассказывал нам о нем прот. Я. В. Миловский, что мы его любили и очень боялись, несмотря на то, что он никогда не прибегал к наказаниям, никогда ученики не слышали от него бранных слов: вот если ударит бывало пальцем по столу, ну беда, — весь класс смущался духом <...> Имея очень добрый и мягкий характер,

он снисходил до того, что защищал учеников пред очень строгим инспектором; ободрял некоторых из них, когда инспектор слишком усиливал свои строгости: “Не печалься, — говорил он обиженному инспектором ученику: — вот я поговорю с ним; я ведь знаю, что ты мальчик хороший”. В его время был инспектором Семинарии Алявдин, из владимирских семинаристов, окончивший в 1818 г. курс в Московской Духовной Академии магистром (впоследствии был он епископ Тобольский). Он, благодаря благодушию Ректора Павла и своей исправности по службе, очень самостоятельно действовал в Семинарии»<sup>16</sup> [Надеждин 1875: 128–129].

Проходивший в то же время обучение в Шуйском духовном училище Иван Тихомиров (будущий архиеп. Тверской Савва (1819–1896)) оставил

<sup>16</sup> Про Алявдина Надеждин писал: «Деспотичный и грубый, он при том держался макиавеллиевской системы: сбить ученика на пустую, перетолковать его показания в свою пользу... поэтому ученики со своей стороны никогда не признавались в проступках и всегда старались “провести его”. При том, в то время как епископ и ректор обращались с учениками ласково и снисходительно, Алявдин часто употреблял в обращении с ними непечатные выражения, позволял себе бить по лицу и таскать за волосы даже старших». «Единственно, благодаря ему открыта была в 1823 г. больница при Семинарии, на деньги, собираемые частным образом, — на деньги не казенные. Первым доктором Семинарии был Ланге, взявший безмездно на себя эту обязанность» [Там же. С. 130]. «Ритористы еще не успели усвоить себе привычки пить водку, буйствовать на квартирах или другие чинить проказы: все это было уделом философов и богословов. Поэтому с инспектором нам почти не приходилось иметь дела. Но любители выпивки и буйства, ученики высш. и средн. отделений, жестоко платились за свою разгульную жизнь: их сажали в карцер на несколько дней; их по секретному определению Правления семинарии секли и даже исключали, с худыми отметками во свидетельствах. Жестокость инспектора проявлялась, при обходе по вечерам семинарских квартир, над нюхателями табака. Взойдет внезапно в комнату; ученики сидят вокруг стола, кто читает, кто пишет, кто учит урок, зажавши руками уши; табакерку со стола убрать не успели. Вопрос: “Чья табакерка?” вынуждал указать на преступника. Инспектор брал табакерку в руку и дотол ее не бросал, доколе не изломает ее всю об виски и затылок табачника. Обоняние он имел очень тонкое, запах сивухи узнавал издалика. “Дохни на меня”, скажет пахнувшему водкой; тот дохнет, сивушный запах есть: руки инспектора пойдут разгуливать по ланитам пинолюбца, так что ланиты к утру и припухнут; или обеими руками вцепится в волосы виноватого, — и ну качать голову его направо и налево. Кого в квартире не застанет, прикажет рано утром явиться к себе» [Надеждин 1875: 583].

довольно интересные воспоминания о встречах с архим. Павлом. «1828 г. в первых числах июля у нас совершилось очень важное событие: нас посетил ректор семинарии, архим. Павел. Полный и очень благовидный собою, он тем более произвел на меня сильное впечатление, что я до того времени архимандритов не видал. Приезжал он в Шую для освящения Троицкой Кладбищенской церкви» [Савва (Тихомиров) 1898: 48]. «В июне 1830 г. вторично посетил г. Шую бывший ректор Владимирской семинарии Павел, но уже не в звании архимандрита, а в сане епископа <...> Помню, что он посещал наши классы, и мы встречали его пением: “Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα”. В бытность свою на кафедре Костромской он многих из окончивших во Владимирской семинарии курс, как лично ему известных, определял на священнические места во вверенной ему епархии, к немалому, конечно, огорчению туземцев» [Там же: С. 54].

По воспоминаниям одного из студентов семинарии, вследствие отсутствия надзора на некоторых уроках (в особенности по древним языкам) учащиеся нередко устраивали драки, кулачные бои: «Ученики, особенно из малопрлежных и неспособных, затеивали кулачные бои <...> Условие — не бить в лицо, конечно, забывалось: где и когда тут высматривать, куда направить кулак; он носился без осторожности и нередко попадал в нос, разбивая его до крови, или оставлял багровые следы под глазами. Лектор (так назывались преподаватели языков) часто приходил в свой класс в момент самой свалки и волей-неволей должен был, стоя у двери, ожидать ее окончания. Побоище кончилось: раненные выходили и у колодца из бадьи пользовали свои разбитые носы холодной водой; прочие размещались по своим местам, восстанавливались — тишь и мир, как ни в чем не бывало. Геркулесы-победители окружаемы были особым почетом; про их подвиги стоустая молва быстро разносила весть по всем классам; их, по окончании класса, поздравляли, им жали руки. И странное дело: эти побоища были, особенно по зимам, чуть не ежедневно, — и ректор, и инспектор не могли не знать об них; но не только взысканий, даже запрета продолжать эти побоища не было. Инспектором семинарии в это время был профессор философии Василий Федорович А. По словам учеников его, наставник был хороший, образованный, даровитый, но, как инспектор, был человек довольно жестокий, мстительный и подозрительный. У него были свои любимцы — наушники, — и горе тем, кто попадался под его расправу и суд» [Из воспоминаний 1875: 582–583].

В 1821 г. последовало значительное увеличение содержания семинарии, на которую было положено выделять 28 987 руб. в год [Надеждин 1875: 138]. Помимо того, ежегодно из своих личных средств выделял на учащихся, по 150–200 руб., епископ Владимирский Ксенофонт (Троепольский)<sup>17</sup> [Там же: 116], которого в июне 1821 г. сменил на кафедре Парфений (Чертков)<sup>18</sup>.

В конце 1820-х гг. Владимирскую семинарию проверял, довольно снисходительно, инспектор МДА архимандрит Евлампий (Пятницкий)<sup>19</sup>: «Сопутствуемый ректором, инспектором и некоторыми из профессоров, ревизор явился в наше отделение утром, и по списку вызывал на средину класса (десяток полтора) учеников, которым профессор давал вопросы по словесности и истории. Ученики, зная твердо записки наставника, т. б. что они не были обширны, отвечали удовлетворительно. Ревизор, приметно, был доволен. Так шло дело ревизии и в других классах» [Из воспоминаний 1875: 584]. «В Богословии 125 человек, — писал в 1824 г. ректор семинарии архим. Аркадию (Федорову), — все тут надобны силы. Во всей же семинарии более 700 человек. Пожелайте нам успехов» [РГИА. Ф. 756. Оп. Д: Л. 3].

«В конце нашего Философского курса, ректор, архим. Павел, назначен был епископом в Кострому. Сдавши должность инспектору, он простился с семинарией и весною выехал из Владимира для принятия хиротонии. В июне, проезжая в Кострому, останавливался во Владимире, и когда икона Боголюбивой Богоматери находилась в Сергиевской церкви, совершал в этой церкви литургию в сослужении с инспектором и иереями, наставниками семинарии <...> Архимандрит Павел был двенадцать лет ректором семинарии. Это был добрейший человек, какого только можно встретить. В 12 лет едва ли он сделал кому какую-либо неприятность. Высокий ростом, приятной наружности, тихий, ласковый, подчас очень веселый, он был необычайно тучен; жизнь вел он умеренную, и тучность его была болезненная. По пятницам он постоянно ездил

<sup>17</sup> Ксенофонт (Троепольский) (1760–е–1834) — еп. Владимирский 1800–1821; 1821–1834 — архиеп. Подольский.

<sup>18</sup> Парфений (Чертков) (1782–1853) — еп. Владимирский 1821–1850; 1850–1853 — архиеп. Воронежский.

<sup>19</sup> Евлампий (Пятницкий) (1794–1862) — 1834–1840 — еп. Екатеринбургский, позже Вологодский, Тобольский.

в баню, стоявшую в семинарском саду, — и в субботу, опасаясь простуды после бани, в класс на свой урок никогда не жаловал: пришлет ученикам своим какую-либо духовную книжку для прочтения, тем дело по субботам и кончалось. Ученики его отделения, опираясь на чрезмерную доброту его, пошаливали. Двенадцатилетнее управление семинарией архим. Павла положило особый отпечаток как на наставников, так и на воспитанников. Не будь таких зорких и строгих инспекторов, доброта ректора могла бы допустить беспорядки значительнее тех, какие существовали. Звонки Богородицкой колокольни не служил сигналом для начала лекций: некоторые наставники приходили в классы, когда как придется; ректор, кроме времени экзаменов, не заглядывал в другие отделения; всем было льготно, все жили нараспашку. С выбытием Павла, при новом начальнике, многое изменилось: деятельность проявилась живее, начиная с правления семинарии и кончая первым классом приходского училища; кулачные бои прекратились; игры на семинарском дворе притихли; инспектору стало меньше забот; наставники являлись в классы по звонку. Нам было не жаль, что расстались со старым порядком: кто любил науку, тот бодро с доверием шел навстречу новому управлению, потому что новое управление расширяло круг науки, энергичнее принялось за труд» [Из воспоминаний 1875: 590].

В конце сентября 1821 г. во владимирском Успенском соборе архим. Павел вместе с духовенством и генерал-майором Петром Ивановичем Апраксиным (†1852), назначенным в июле губернатором Владимирской губернии, встречал нового епархиального архиерея Парфения (Черткова), бывшего настоятеля Донского монастыря и ректора Московской духовной семинарии [Высокопреосвященный Парфений 1882: 14].

Как видно из приведенного мемуарного материала, архим. Павел пребывал, как правило, во Владимире, редко посещая место своего дополнительного служения — Свято-Троицкий Данилов монастырь г. Переславля, где являлся настоятелем (с 1 марта 1820 г. по апрель 1830 г.). Однако, по замечанию прот. А. Свирелина (†1906), он находил время и для благоустройства древней обители: «Павел много потрудился для устройства Троицкой Даниловой обители. В 1820 г. его старанием куплен колокол весом в 142 пуда 23 фунта (2335,4 кг) за 5419 р. ассигн.; в 1822 г. богато украшен образ преп. Даниила; в 1824 г. покрыты листовым железом алтарь на теплой Похвалынской церкви и настоятельские покои; в 1825 г. перестроены

внутри братские двухэтажные каменные кельи<sup>20</sup>, и в нижнем этаже отделаны братская столовая с кухней и больничная на пять человек. Монастырская братия в числе 16-ти человек поднесли о. архимандриту Павлу адрес, в котором, между прочим, было написано: “Все мы, по благословению Вашему наслаждаемся уже вожделенным для нас покоем, потому что каждый из нас имеет уже по прочнейшей, выгодной келье, — и посему все единодушно приносим Вашему Высокопреподобию сыновнюю сердечную благодарность”. В 1826–1828 г. из любви архим. Павла к благолепию храмов святые иконы в иконостасе теплой церкви, и по стенам, и в алтаре были расписаны лучшим письмом. Его же трудами и попечением приведен в отличный порядок и монастырский архив» [Свирелин. Некролог 1861: 197], благодаря чему оказалось возможным составление им исторической монографии о Даниловской обители — «Описание Переславского Троицкого Данилова монастыря, из подлинных монастырских бумаг составленное в 1829 году»<sup>21</sup>.

В 1827 г. новый ректор Ярославской семинарии архим. Аркадий приглашал своего друга архим. Павла навестить его в Ярославле. Но тот в своем письме объяснял причины невозможности его приезда: «Чувствую, что раздосадовал Вас. Простите, простите. За то скажу Вам радостное. За кого Вы хлопотали, этого вытаскиваю наружу. Сольбинского отца Варсонофия учинили мы экономом при семинарии. И уже консистория послала указ за ним. Видите, как дорожу Вашими словами. Напишите к нему, чтобы как можно показывал себя и честным, и проворным, и смелым <...> Вы зовете меня в гости. Всей душой рад. Очень хочется быть в Ярославле. Но не знаю удастся ли <...> 27 числа прошлого месяца наш Преосвященный отправился на два месяца в Москву лечиться. Мы проводили его молитвами и слезами. Время самое трудное и хлопотливое <...> 30 числа проехал Владимиром нижегородский о. ректор Гавриил посвящаться в Питере в Калужского. У меня останавливался, братски и дружески кое о чем поговорили. По обстоятельствам мне надобно быть в вакации в Академии,

<sup>20</sup> Корпус братских келий построен вкладчиком монастыря кн. И. П. Барятинским: «...построил 12 палат каменных, а под ними два ледника белым камнем». Но эти кельи были неудобны и очень тесны. В 1825 г. на монастырский кошт архим. Павел вновь перестроил их внутри [Свирелин 1860: 35].

<sup>21</sup> За многообразные труды 22 августа 1826 г. архим. Павел был сопричислен к ордену Св. Анны II ст. [Свирелин 1860: 4].

и даже не придется ли быть в Москве. Надобно быть непременно в Ермове и в Волнине. Волнинская диаконица, сестра моя, нынешнею зимою померла. Надобно взглянуть на оставшееся большое семейство и подумать об устройстве его. А зять Давид очень плох здоровьем. Сверх всего много по монастырю затеяно работ, которые уже и начались и едва ли кончатся к октябрю. Итак, прости, мой почтеннейший и любезнейший»<sup>22</sup> [РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 910: Л. 4–5].

В апреле 1830 г. епископ Костромской Самуил (Запольский-Платонов) (1779—1831) по прошению был уволен от должности и переведен на жительство в Николо-Бабаевский монастырь. Синодом было представлено три кандидатуры на замещение кафедры: ректора СПбДА архим. Иоанна (Доброзракова), ректора Петербургской семинарии архим. Нафанаила (Павловского) и ректора Владимирской семинарии Павла (Подлипского). 21 апреля 1830 г. император Николай I оставил следующую резолюцию на синодальном рапорте: «Быть третьему». Ректором семинарии был назначен бывший ректор Архангельской семинарии Неофит (Соснин) (†1868) [РГИА. Ф. 796. Оп. 111. Д. 367: Л. 1].

Двадцать шестого мая 1830 г. Павел (Подлипский) был возведен в сан епископа в Большом Успенском соборе Московского Кремля; хиротонию совершили: митрополит Московский Филарет (Дроздов)<sup>23</sup>, еп. Дмитровский Иннокентий (Сельнокринов) и бывший еп. Пермский Дионисий (Цветаев). Святитель Филарет произнес по сему случаю речь, где особо отметил следующее: «Сила Духа, которая Апостолов исполнила в час Его торжественного сошествия, и которая от них преливалась чрез тайнодейственное рукоположение, — та же, и тем же путем своего течения, коснулась и твоего духа, и положила в нем ту каплю небесного мира, ту Божественную искру, кото-

---

<sup>22</sup> В письме, написанном ранее, о. Павел, между прочим, отмечал: «Могилев вечно будет поминать Вас за добро. Мы очень нередко с Преосвященным утешаемся о Вас разговорами. Как в Могилеве, так и в Слуцке заслуживаете Вы добрую славу» [Там же: Л. 3].

<sup>23</sup> «26го мая, в день Святаго Духа, он был рукоположен, в Московском Успенском соборе, во епископа Костромского Московским митр. Филаретом, бывшим его начальником и наставником по Петербургской Духовной академии; при этом была сказана знаменитым рукоположителем речь, которая почему-то не была однакож помещена в издании слов и речей митр. Филарета, 1848 г.» [Савва (Тихомиров) 1898: 54].

рую беречь и питать заботливо увещевает св. Апостол Павел рукоположенника своего Тимофея: воспоминаю тебе, возгревати дар Божий, живущий в тебе возложением руку моею (2 Тим. I. 6). Что сказано Тимофею: то да будет сказано и тебе, Боголюбезный брат <...> Не могли ни предвидеть, ни ожидать, продолжится ли духовный восторг твой до семи дней, не медлю я сказать тебе, участник служения, так же и для меня, как для тебя, страшного, что и тебя, стража, дал есть Господь дому церкви Своя; и потому, если какая душа, искупленная кровию Христовою, не сохранится на пути спасения и не обратится с пути погибели, по твоему нерадению, кровь ея от руки твоя взыщется тем строже, что была она искуплена кровию бесценною. Сей предварительный глас нелицеприятного суда Божия да будет тебе, освященный страж дома Божия, и стражем совести твоей, и возбудителем твоей деятельности. Стреги стадо Божие бдительно; руководствуй оно деятельно и верно: да не кровь овец Господних от тебя взыщется, но да и твою душу избавиши (с. 19), и их множайших души спасеши. С сим желанием и упованием вручаем тебе, после прочих, последнее знамение паствы, жезл пастьерский. Употребляй и сие, как прочия, по закону духа, по образу Царствия <...> Прияв жезл начальственный, тщиися действовать не столько жезлом власти, сколько жезлом правости, да убеждение в правости твоих намерений, слов и деяний соделает власть твою не тяжкою, но любезною; да будет жезл твой, как жезл Господень, утешением пасомых» [Святитель Филарет 2006. Т. 3: 444–445].

Шестого июня 1830 г. братия Свято-Данилова монастыря простилась с бывшим настоятелем, преподнеся ему на молитвенную память икону прп. Даниила Переславского в сребропозлащенной ризе «весом в 80 золотников» (341 г) [Свирелин. Некролог 1861: 191].

Епископ Савва (Тихомиров) вспоминал: «Путь из Владимира в Кострому новорукоположенному епископу лежал чрез Шую, и Шуя с торжественным звоном встретила и проводила знатного путешественника» [Савва (Тихомиров) 1898: 54]. 23 июня епископ Павел прибыл в Кострому [РГИА. Ф. 796. Оп. 111. Д. 237: Л. 19, 41].

В письме к еп. Самуилу от 2 июня 1830 г. митр. Филарет просил дать наставления новому архиерею: «Преосвященнейший владыка! Возвращаем Вам Преосвященного Павла. Договорите ему, что я не договорил на дальнейший путь, сие есть наша и Ваша обязанность» [ОР РГБ. Ф. 316. Оп. 15. Д. 1: Л. 1]. Спустя почти год, после удаления на покой, 16 апреля 1831 г.,



скончался еп. Самуил (Запольский). В Светлую субботу Преосвященный Павел провел отпевание почившего в Николо-Бабаевской обители [ОР РГБ. Ф. 138. № 209: Л. 41].

Сразу после назначения еп. Павла на Костромскую кафедру от еп. Оренбургского Аркадия (†1870), знакомого ему по г. Владимиру, было отправлено поздравительное письмо, на которое в сентябре был прислан ответ: «Братское письмо Вашего Преосвященства получено мною на следующий день приезда моего в Кострому. Сами можете представить, сколько оно принесло мне радости. Несколько раз перечитывал его и несколько раз говорил: вот истинный самый верный друг мой, его братская любовь всюду преследует меня. Итак, хотя поздно, но от всего сердца благодарю Вас за братское и прелюбезное писание. На новом месте и новой должности едва успел несколько поосмотреться, развлечений бездна <...> В Кострому приехал 23 июня вечером, а из Москвы выехал 3 июня. Скажите, отчего так долго ехал. От того, батюшка! что во Владимирской епархии и губернии очень много было крепких застав<sup>24</sup>. Из приснопамятного Переславля едва, едва мог выбраться через четыре дня. Переславцы оказали мне любовь необыкновенную. Г(-н). Исправник встретил в Копнине, г. Городничий с прочими чиновниками в Усолье, духовенство у ботика. Итак, въехал в Переславль со всею славою, и выехал из него со всею славою. Сопровождавший меня ермовский брат, видя все сие едва не потерял глаза от слез. Юрьевцами встречен за Сорокушиным <...> и провожен до Кузьмина. Во Владимире пробыл неделю, три раза служил и своих учеников посещал. Первый раз в Сергиевской церкви, с ученой братией и молебствием в Семинарии, последние два в Успенском соборе и провожал образ Боголюбския до Сергия. В Суздале и Шуе задержан был по несколько дней. Все и везде старались оказать мне невозможное усердие и любовь. Не знаю, чем заслужил все сие. 24 июня приветствие было от всех сословий. 25 служил в градском Успенском соборе, куда пришел с крестным ходом в полном облачении и приветствовал паству проповедью. В сей день обедало у меня знатнейшее костромское духовенство до 12 человек. 29 паки приветствован от всех сословий и обедало у меня до 30 человек из всех сословий. Город Кострома и по местоположению, и по строению очень величествен, расположен по берегам двух величественных рек Волги

<sup>24</sup> В 1830–1831 гг. в Российской империи произошла вспышка эпидемии холеры.

и Костромы. Церквей в нем более тридцати. Собор Успенский превеличественный и пребогатый. В нем-то протоиерействует Арсентьев. Духовенство городское хорошо. Архиерейский дом вне города за Костромою рекою на месте прекрасном <...> Собственно архиерейские покои прекрасные. Церковь домовая крестовая близ спальни и кабинета с особым входом для сторонних, просторная, живо расписанная. Кафедральный Троицкий собор так же подле покоев архиерейских. По строению и украшению величественен. Ризница архиерейская богата и красива. Особенно митры очень хороши. При доме имеются три сада овощные и фруктовые. Перед окнами моими растут кедры с плодами, пихты, лиственницы и другие деревья <...> Все бы в доме хорошо, да только скуден он <...> В доме хранятся древние покои, в которых жил царь Михаил Федорович. Ипатьевский монастырь, что ныне дом архиерейский, есть историческое место. Преосвященный Самуил остался жить в Костромской епархии в Николаевском Бабаевском монастыре, в 40 верстах от Костромы, что по Ярославлю. Был я у него дважды и 19 числа сего месяца видел с преосвященным Ярославским Авраамом<sup>25</sup>. Старец крепкий и ловкий: и он подумывает на покой. От всех знакомых лиц, ближних и дальних, получил письма, от одного Орловского нет. Писал ли он когда-либо и Вам. Поручая себя братской любви Вашей и прося Ваших святительских молитв, с душевным почитанием и совершенной преданностью. 29 августа. 1830 г.» [РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 910: Л. 5–7].

Костромская епархия была учреждена 16.07.1744 г. [Строев 1877. Прил.: XXIX], в феврале 1764 г. ей был присвоен статус III-классной епархии<sup>26</sup>. В конце 1850-х гг. в епархии числилось: 14 монастырей (11 муж., 3 женск.), 895 каменных (из них 39 в Костроме, 143 — в Нерехтском уезде) и 116 деревянных храмов, 42 каменные часовни (из них 2 — в Костроме) и 1145 деревянных, 1 единоверческий монастырь, 8 раскольнических молелен [Материалы для географии и статистики 1861: 451–452]. Костромскими губернаторами в 1830-х гг. были: С. С. Ланской, М. Н. Жемчужников, А. Г. Приклонский (1833–1838) [Туркестанов 1894: 24].

<sup>25</sup> Авраам (Шумилин) (†1844) — архиеп. Ярославский (1824–1836).

<sup>26</sup> «Сообразно разделению кафедр на три класса и денежное содержание их разделено на три особых штата, в состав которых должны были, в определенном числе, войти, кроме соборного духовенства и чинов консистории, еще и духовные и светские служители при архиерейских домах» [Григорович 1866: 3–4].

К рассмотрению правящего архиерея относились, в частности, дела о нарушении порядка клириками и случаи неправильного совершения венчания, и в целом — брачные дела<sup>27</sup>. В ноябре 1831 г. Луховское духовное правление докладывало епископу Павлу о нетрезвенной жизни диакона Ильинской церкви села Даниловского Георгия Ефимова, который «почти всегда находится в питейном доме, характера буйного и часто временно с прихожанами производит ссоры и драки, весьма корыстолюбив и в особенности замечен при бракосочетании и крещении младенцев». Епископ отправил дело на рассмотрение Синода, который, учитывая мнение владыки, приговорил диакона к ссылке, за нетрезвенную и корыстную жизнь, в Богородицкий Нерецкий монастырь «на два месяца в подначальство» [РГИА. Ф. 796. Оп. 113. Д. 797: Л. 1, 7].

Ссылка за пьянство в монастырь «в подначало, в работу» была распространенным наказанием за такого рода проступки. Так, в Бабаевский монастырь были на несколько месяцев сосланы священник с. Крутцы Иаков Васильев (за систематический алкоголизм низведен в сан причетника), с. Нагорного — Иван Кудрявцев, с. Кандурово — Иван Дмитриев, с. Уренья — А. Васильев, М. Вакхов<sup>28</sup> [РГИА. Ф. 796. Оп. 113. Д. 548: Л. 1–4; Д. 468: Л. 1–2; Д. 718]. Отрешением от настоятельского места в с. Гарей закончилось дело о совершении венчания в нетрезвом виде свящ. Козьмой Васильевым, и за то же — в с. Зарайское свящ. Ф. Федоровым, за то же (но ссылкой на 2 мес. в монастырь) — свящ. с. Бережиков П. Любарским (не смог завершить таинство, начав его сильно пьяным) [Там же. Д. 1398: Л. 1, 4, 6].

Двадцать второго ноября 1835 г. благочинный, протоиерей Успенского собора г. Плѣс Иаков Муравьев подал преосвященному Павлу рапорт о неблагопристойном поведении во время венчания помещика Геннадия

---

<sup>27</sup> Так, к примеру, в 1832 г. был лишен сана Игнатий Антонов, священник погоста Ананьиной Конца, за служение в храме в нетрезвом виде и пролитие Св. Даров [РГИА. Ф. 796. Оп. 113. Д. 281: Л. 1–3]. Так же за систематическое пьянство и иные поступки был снят сан со свящ. Константина Максимова из с. Спасского [РГИА. Ф. 796. Оп. 113. Д. 143: Л. 1, 4], со свящ. с. Ячмени Федора Костромского [Ф. 796. Оп. 113. Д. 22], со свящ. с. Шахны Г. Высотского «за пьянство и разврат» [Там же. Д. 835]. Право лишения сана принадлежало только Синоду, и лишь после одобрения императора. Епископ, в таком случае, лишь подавал подготовленный консисторией рапорт.

<sup>28</sup> Все дела были завершены (решены) в 1832 г., но, частично, начаты при Самуиле (Запольском).

Куломзина (с. Новое Пазухино), «толпившегося в церкви возле женщин, делая такие неблагопристойности, что от того произошло смятение и беспорядок». После напоминания, что в храме Божиим надлежит иметь благоговение, помещик стал поносить местного священника Н. Румянцева, «неоднократно называя того вором и пьяницей», после чего таинство венчания было прервано. Еп. Павел передал дело на рассмотрение Синода, а тот — на «рассмотрение гражданского правительства» [РГИА. Ф. 796. Оп. 116. Д. 980: Л. 1, 3].

В 1832 г., «по кляузам причта и некоторых прихожан», из Успенской церкви с. Тетеринского (близ Нерехты) в село Сыпаново (Сыпанова Слобода, ныне с. Троица) был переведен видный историк прот. Михаил Диев (†1866). Епископ недолго любил его «за писательство»; «как полагают, по этой причине епископ и дал ход “ложной кляузе”»<sup>29</sup>.

Сам же владыка Павел, 30 ноября 1832 г., был избран почетным членом Императорского Общества истории и древностей российских<sup>30</sup> [Свирелин

---

<sup>29</sup> Троицкая церковь с. Сыпаново, близ Нерехты, — единственный храм, сохранившийся от ансамбля Пахомиева Сыпанова во имя Св. Троицы монастыря. По инициативе Диева, Пахомиевский придел в 1833–1835 гг. был расширен и перестроен в стиле классицизма (автор проекта П. Фурсов). В это же время на гробницу прп. Пахомия установили новую медно-посеребренную раку. Еп. Владимир (Алявдин) при посещении Нерехты 19.06.1837 г. заявил Диеву, что «священнику некогда заниматься такими безделицами, как история и археология». В 1839 г. после доноса еп. Владимир запретил Д. в священнослужении. Определением Синода, в 1840 г., был полностью оправдан и возвращен на прежнее место. В 1848 г. — назначен сотрудником Комиссии по исправлению «Истории российской иерархии» [Зонтиков 2006: 686–687].

<sup>30</sup> Второго ноября 1836 г. еп. Павел передал в Общество истории и древностей подаренные ему Д. С. Бестужевым находки из с. Туровского, близ Галича: «Бестужев сказывал, что сии вещи найдены осенью 1835 г. на берегу р. Лыкшинки, крестьянами, копавшими землю для плотин, и что по оплошности довольно сих вещей побросано ими в речку, а из уцелевших... отправлено им в Москву к родственникам». «Подаренные мне вещи: 1) небольшой языческий идол, вылитый из красной меди, 2) медный нож, довольно изоржавевший, вероятно жреческий, 3) небольшое медное животное, 4) медная голова небольшого идола, 5) значительной величины медное кольцо, 6) небольшая медная вещица, 7) несколько серебряных вещиц, 8) два небольшие черепа глиняного горшка, в котором находились означенные вещи» [Погодин 1838: 101–102].

1860: 94]. Будучи костромским архиереем, он смог составить несколько ценных трудов по истории местных обитателей: «Описание Костромского Ипатьевского монастыря, в котором юный Михаил Федорович Романов умолен знаменитым посольством московским на царство русское» (1832), «Описание Костромского Крестовоздвиженского третьеклассного девичьего монастыря, составленное из подлинных монастырских бумаг в 1835 г.», «Описание Николаевского Луховского Костромской епархии третьеклассного мужеского монастыря, составленное из подлинных монастырских бумаг в 1836 г.».

В конце 1831 г., после смерти настоятеля Паисиево-Галичского Успенского монастыря Макария, игуменом был назначен Никанор (из Николо-Бабаевского мон.) [РГИА. Ф. 796. Оп. 113. Д. 329: Л. 1, 3].

Четырнадцатого сентября 1832 г. в костромском Крестовоздвиженском монастыре случился крупный пожар. Игуменья София в своем рапорте так описывала обстоятельства трагедии: «Сей монастырь, называемый ранее Анастасиным, устраивался подаяниями и трудами, но и доселе еще не со всех сторон устроены каменные стены. 14 сентября, с западной стороны от соседнего обывателя купца Скалозубова, у которого случился пожар — сгорело в монастыре значительная часть деревянного строения самонужнейших общественных заведений, к чему представляю опись, всего примерно полагая на 10 тысяч рублей. По сему несчастному случаю и настоятельские деревянные кельи, устроенные в давних годах и пришедшие от времени в ветхость, необходимо надлежало уничтожить в существовании, как для отвращения в пожар опасности соборной церкви, при коей устроены только и приуготовлены были к освящению два придела, так и по самой ветхости их, для чего они сломаны, а материал по гнилости употреблен на дрова. Таким образом, не осталось в обители самых нужнейших помещений, из коих необходимо устроить вновь келлии настоятельские с общей трапезою и со всеми принадлежащими к ней службами, конюшни и сараи с сеновнями, скотный двор с флигелем для определенных людей, амбары для хлеба и погреба, с двух сторон каменную ограду, больничные покои» [РГИА. Ф. 796. Оп. 116. Д. 79: Л. 1].

Епископ Павел отправил в Свт. Синод проект сметы на восстановление обители на сумму 48 тыс. рублей, но получил отказ. Преосвященному было предписано пересмотреть сумму и прислать новый проект. Игуменья София предложила вместо одного каменного дома (корпуса) построить два

деревянных на каменном фундаменте, а граф Голь скорректировал смету по другим постройкам. В итоге в 1837 г. Синод одобрил выделение на ремонт и постройку новых зданий — 33 тысячи 655 рублей<sup>31</sup> [РГИА. Ф. 796. Оп. 116. Д. 79: Л. 9, 14, 28, 33].

В том же монастыре в 1831–1832 гг. на средства в т.ч. М. С. Акатова, Ф. М. Обрядчикова и Ф. В. Солодовниковой были устроены два каменных теплых придела при Ризоположенской церкви (мч. Анастасии, арх. Михаила; по проекту А. В. Красильникова) и освящены 18–19 сентября 1832 г.<sup>32</sup> [Павел (Подлипский) 1835: 18].

Весной 1832 г. еп. Павлом было разрешено построить несколько каменных церквей: крестьянам с. Деревенск Нерехтской округи, присоединив при этом к данному приходу деревень Кожевашкова и Кирцова, а помещице штабс-капитанше А. Щербачевой — в ее селе (Илии Пророка), в с. Красных Усадах (Макарьевский округ) — в честь Казанской иконы Богоматери (1834) [РГИА. Ф. 796. Оп. 113. Д. 798: Л. 1–5; Д. 794; Д. 104: Л. 1–3].

Седьмого октября 1834 г. Кострому посетил император Николай I, встреченный приветственной речью еп. Павла в Ипатьевском монастыре. 17 октября от имени императора «за содержание города в чистоте, за прекрасные дороги» гражданскому губернатору А. Приклонскому была объявлена благодарность и вручен орден св. Владимира III ст. В декабре из Оружейной палаты в Ипатьев монастырь были переданы серебряный ковш и посох из черного дерева, принадлежавшие царю Михаилу Федоровичу, которые «получены Преосвященным Павлом 14 декабря»<sup>33</sup> [Козловский 1840: 123, 126, 200].

Двадцать шестого сентября 1836 г. в Царском селе из трех представленных Синодом кандидатур на замещение вакантной Черниговской кафедры, император Николай I выбрал епископа Костромского, недавно (в апреле)

---

<sup>31</sup> Обер-прокурор предложил выделить на достройку каменных стен из Экстраординарн. суммы 13662 руб.

<sup>32</sup> Резные иконостасы в церкви были сделаны на средства Ф. Я. Дурляпина (1300 руб.).

<sup>33</sup> В речи епископа прозвучали такие слова: «Вниди, благочестивый Государь, зреть ту Царственную храмину, в которой небесным Провидением юный Михаил, Августейший предок твой, соблюден был целым и невредимым от врагов... Августейшее шествие твое озарит новою славою обитель, послужившую некогда колыбелью для препрославленного Царственного дома твоего».

сопричтенного ордену Св. Анны I степени; 3 октября соответствующий Указ был подписан, а 12 октября 1836 г. вручен Павлу в Костроме. По приказу императора, из Костромской казенной палаты, на издержки ему, помимо погонных денег, была выдана 1 тыс. рублей [РГИА. Ф. 796. Оп. 117. Д. 1267: Л. 4, 7 об.].

«Из Костромы выехал 20 октября, — сообщал владыка архиеп. Аркадию (Федорову). — Костромитяне проводили очень любезно. По милости Божией это заслужил и во Владимире тоже. Ехал через Ярославль, Ростов и Переславль, был в Ермове<sup>34</sup> [РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 910: Л. 16]. Везде был принят очень любезно, а о ермовских нечего и говорить. В Москву по весьма худой дороге едва дотащился на 1 ноября. Здесь пробыл три дня за починкою экипажей. В Тулу прибыл 6 числа вечером. Здесь опять починивал экипажи <...> В Орел прибыл 10 числа вечером и остановился у старого знакомого преосвященного Никодима, и здесь починивал экипажи <...> Принял очень любезно. Он очень недоволен своею епархией». «В Чернигов приехал 18 вечером. 20 числа служил в соборе и приветствовал новую паству словом <...> Черниговцы кажется приняли странника любезно. Щастие мое, что г. губернатор из русских, и человек весьма добрый и к духовенству расположенный. И еще ректор и инспектор семинарии также русские и хорошие. Секретарь консисторский также русский и весьма деятельный, да еще отец присутствующий консистории архимандрит Петр также русский и очень хороший человек. С такими тружениками можно будет жить перед Малороссией»<sup>35</sup> [РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 910: Л. 16].

Крупная Черниговская епархия включала в себя 52 благочиния, 11 мужских и 4 женских монастыря, кафедральный собор, 15 городских соборов, 968 приходских церквей, 4 при казенных заведениях, 6 домовых церквей, 36 кладбищенских, 49 приписных и 19 единоверческих, всего 1063 церкви

<sup>34</sup> Двадцать восьмого октября 1836 г., на пути в епархию, еп. Павел посетил с. Ермово, в храм которого пожертвовал две иконы (прп. Сергия Радонеж. и Даниила Пересл.) [Свирилин. Село Ермово (в Переславском уезде) 1861: 194].

<sup>35</sup> «Дом архиерейский вне города, дорогою устроен невзросшими садами, прежде именовался Ильинский Троицкий монастырь. По времени, думаю, сколько возможно будет сделать подробное описание сему месту. К таковому делу я привык в Костроме» [Там же].

(за исключением монастырских), из них 837 сельских приходов. В мужских монастырях числилось: 145 монашествующих, 160 послушников, в женских: 76 монахинь, 166 послушниц. Белого духовенства: 1013 священников, 6 протоиереев, 768 диаконов, 1085 причетников (заштатных: 89 священников, 37 диаконов). В духовной семинарии и училищах: 24 наставника, 926 учащихся. В 1856 г. православное население губернии насчитано в количестве 1 млн 276 тыс. человек (муж. пола — 605 тыс. чел.)<sup>36</sup> [Филарет (Гумилевский) 1861: 102–103].

Черниговскими губернаторами в 1830–1850-е гг. были: В. А. Шереметев, П. И. Гессе (1840–1855), А. Н. Анненский (1855–1858) [Туркестанов 1894: 47].

В декабре 1836 г., в ответном письме архиеп. Могилевскому, позже Рязанскому, Гавриилу (Городкову) (†1862), своему товарищу по Петербургской академии, еп. Павел сообщал: «В соседстве с Вами можно будет жить не скучая. Ваши добрые советы во многом мне помогут на новом месте. Ваша епархия очень богата разноплемением. Да и Черниговская видно не скудна. В сем случае Ваша опытность будет для меня очень полезна в борьбе с разномыслящими стародубцами. О, если бы Господь привел нам видеться где-либо на границе лично! Тогда о сем бы наговорились. Рекомендуемый Вами о. Архимандрит Петр мне давно знаком и близкий по родству. А по тому он ежедневно за одним со мною столом. Да, и он для меня в Чернигове большая находка. Он уже все обычаи Черниговской епархии узнал. Еще и для меня хорошо, что секретарь Консистории также Русский, да и Ректор и Инспектор Семинарии также Русские. С таковыми сотрудниками можно будет работать на пользу Св. Церкви» [Чтения в Императорском Обществе 1873: 165].

«И меня привел Господь на лучшую сторону» — писал еп. Павел уже архиеп. Аркадию. — Видно по всему Черниговская епархия отлична от Костромской. Ко всему нужно приглядеться <...> Вы довольно наименовали великих пастырей Черниговских, но их еще больше было <...> Да сподобит Господь хоть сколько-нибудь уподобиться им, и послужить на пользу Св. Церкви! Надо будет прилежно знакомится со стародубцами и прилежно глаголать им слово истины ко обращению. Молитва, терпение <...> вот истинные орудия наши» [РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 910: 16].

<sup>36</sup> Раскольников насчитывалось более 24 тыс. человек (поповцев), беспоповцев — более 1500 чел. В 1841–1857 гг. крещено 845 евреев.



С 1834–1840 г. Елецкий мужской монастырь возглавлял ректор Черниговской семинарии Иустин (Михайлов) (†1879)<sup>37</sup>. «При нем производились починки монастыря на отпущенную из казны сумму до 45 тысяч» [Филарет (Гумилевский) 1873. Кн. 3: 28].

В Новгород-Северском Преображенском монастыре настоятелем с 1848 г. был архим. Никанор (Пыляев) (†1855), чьим усердием в Преображенском соборе устроены два престола (в честь Успения и митр. Дмитрия Ростов.), обновлены братские кельи и настоятельские покои, из Новоспасского монастыря были присланы два больших колокола [Там же: 107].

В 1841 г. в игумении Нежинского Введенского монастыря посвящена Виталия (Гродницкая), удалившаяся на покой в 1848 г. Ее преемница Панкратия (Чернова) (†1860), вместе с казначеей Смарагдой, много потрудились для блага обители<sup>38</sup> [Филарет (Гумилевский) 1873. Кн. 4: 7].

«Стародуб город довольно многолюдный, — отмечал в 1838 г. сам владыка в переписке с Олонецким архиереем. — Раскольников в нем до 300 человек обоего пола, в уезде до 10 тыс. человек обоего пола. Секты поповщиковой и самые упорные. Во всей губернии Черниговской до 42 000 чел. обоего пола, почти все поповщиковой секты, весьма малая часть безпоповщицкой. Церквей раскольнических 21, часовен — 18, монастырей — 8, скитов — 3, обителей — 2. Главнейший монастырь, и почему раскольники как Черниговской губернии, так и другие, имеют точно такое уважение, каковое православные к Киево-Печерской лавре, именуется Покровский и находится в Новозыбковском уезде, от Стародуба верст в 50-ти. В прошлом лете почти все главные слободы раскольнические мною объеханы. Везде принимаем был очень хорошо. Много беседовал с ними и усмотрел, что большая бы половина готова была к обращению: но старики, старухи, богачи <...> удерживают от сего. В прошлом лете даже удалось было главный раскольнический монастырь Покровский обратить в Единоверие по согласию, но хитро лукавая

<sup>37</sup> Иустин (Михайлов) — с 1845–1850 гг. — еп. Костромской, с 1850–1863 гг. — еп. Владимирский. После него архимандритами обители были: Адриан (Тяжелов) (1841–1846), Симеон (1848–1852), Климент [Филарет (Гумилевский) 1861: 28–29].

<sup>38</sup> 10 тыс. руб. израсходовано на устройство монастырской ограды, в 1850 г. «распространен теплый храм и устроен придел в честь св. Жен-Мироносиц, это стоило 9500 руб. В 1857 г. построен двухэтажный каменный корпус, для помещения инокинь... Самое благодетельное это устройство общежития».

канцелярия губернаторская все дело испортила. Я в Св. Синод отправил мнение» [РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 910: Л. 18].

Двадцать седьмого марта 1839 г., за долговременное и усердное прохождение пастырского служения «при постоянной заботливости о благоустройстве вверенной паствы и вразумление заблуждающих», Преосвященный Павел был возведен в сан архиепископа [Свирилин. Некролог 1861: 198, Чистович 1857: 368].

Девятого апреля 1843 г. «за долговременное прохождение архипастырского поприща, постоянно отличавшегося благоразумными попечениями о пользе вверенной паствы и ревностью к утверждению православия» архиеп. Павел был сопричислен к ордену Св. Владимира II степени<sup>39</sup> [Свирилин. Некролог 1861: 85].

«Шестилетние хлопоты мои в обращении раскольников начинают, по благодати Божией, увенчиваться желанным успехом, — отмечал владыка в письме рязанскому архиепископу 3.11.1842 г. — Теперь хлопочем около Покровского монастыря. Согласных иноков к единоверию довольно, и сам Настоятель, инок Рафаил, готов бы, но удерживается от подачи прошения одною хитроэкономическою причиною. Он в большом уважении у всех раскольников <...> Ежели, де, мне самому просить о присоединении к единоверию, то лишусь уважения от собратий. Ежели, де, само Начальство обратит наш Покровский монастырь в единоверческий, то приму сие с покорностью и благодарностью, и уважения от своих собратий не лишусь, и они все-таки будут присылать ко мне денежки по-прежнему <...> Возмущения со стороны слободских раскольников нечего опасаться. Чудесное обращение Малиноостровского монастыря очень их усмирило <...> Обращением Покровского монастыря в единоверческий положено бы было самое прочное основание к обращению и прочих раскольников <...> Доложите о сем Св. Синоду» [Чтения в Императорском Обществе 1873. Кн. 3: 167].

В апреле 1848 г. архиеп. Павел предписал всем приходам Черниговской епархии выписывать рекомендованную редакционным советом МДА книгу свт. Григория Богослова, и в целом творения св. отцов в русском переводе, о чем и сообщал письменно ректору МДА архим. Алексию (Ржаницыну)<sup>40</sup>

<sup>39</sup> А 7 апреля 1857 г. Павел был сопричислен к ордену Св. кн. Александра Невского [Там же: 85].

<sup>40</sup> Письмо от 22 мая завершается так: «Принося искреннюю мою благодарность за присланную мне книгу, с истинным почитанием и преданностью имею честь быть покорнейший слуга Павел».

[ОР РГБ. Ф. 172. К. 142. № 16: Л. 1, 3]. (По дневниковым записям архим. Антонина (Капустина), архиеп. Павел одобрительно отзывался и о его творчестве: «Г. Тарасов сообщил мне, что Черниговский Преосвященный восхищается моею книжкою, говоря: “Вот бы кому писать-то богословие-то”. И может сделать распоряжение о выписке моей книги для своей епархии в значительном количестве экземпляров. Если тут и половина правды — все же очень лестно!») [Антонин (Капустин) 2013: 77].

В марте 1856 г. митр. Филарет (Дроздов) с обидой сообщал наместнику Лавры архим. Антонию (Медведеву) (†1877) о том, что черниговский архиерей, без предварительного согласования с ним, просил Синод о переводе в Чернигов насельника подведомственного Лавре скита: «К преосвященному писал я, подлинно ли из скита хочет он взять себе, причем сказал, что я сего не ожидал без сношения со мною, по церковным правилам, и по нашим братским отношениям, и в заключение просил уведомить меня, чтобы я мог благовременно озаботиться о последствиях». «Не смешнее ли и это, что А. хотят забрать в первоклассный монастырь? Правила Св. Отец запрещают епископу брать клирика, или выше, из чужой епархии, без ведома своего епископа. Когда я был гораздо моложе, гораздо старшие меня не поступали со мною так, как теперь Черниговский архиепископ <...> Препятствовать сему неприятно и, может быть, не полезно, когда искра честолюбия брошена в душу» [Письма Филарета к Антонию 1883. Ч. 3: 400, 392]. Ранее митрополит просил того же архим. Антония обратить внимание на племянника архиеп. Павла: «Рясофорный послушник, племянник преосвященного Черниговского, уволенный из Вифании, но не определенный в Чернигов, следственно числящийся в ведомстве лавры, с просроченным паспортом живет в Заиконоспасском, и там перестают давать ему убежище. Обратите на сие внимание, чтобы лавра не была виновата в несоблюдении порядка, если он, как бродяга, попадет в тюрьму» [Письма Филарета к Антонию 1878. Ч. 2: 217].

В августе 1859 г. Свт. Синодом по рапорту епископа Черниговского было рассмотрено дело о неправильных действиях чиновников Министерства гос. имуществ, относительно духовенства села Пуховки (Остерского уезда). В 1857 г. церковный староста Тимофей Сулима убрал два сенокоса церковных, «а третий только скосил. Несколько прихожан продали последний сенокос, устранив вовсе старосту от заведывания церковного, а священника и причетников — от владения ружными землями, от чего

причт лишился сена на 200 копен на сумму до 600 рублей». Черниговская духовная консистория доносила архиеп. Павлу, что черниговская Палата гос. имуществ объясняла конфликт следующим: жена священника Макоевича дважды в год собирала с прихожан продукты, если те не давали, то священник лишал их Исповеди и Причастия. Сам Макоевич, в 1855 г., продал церковное дерево 12-ти аршин и 12 досок, «а деньги обратил в свою пользу». В 1852 г. он же застрелил из ружья собаку и нанес побои казенному крестьянину Макару Дзюбе, выбив ему зуб с правой стороны. У него же он «взял пару волов и пользовался ими целый день». «По случаю несчастной погоды священник не освящал крестьянские посеы» [РГИА. Ф. 796. Оп. 140. Д. 79: Л. 1, 13]. Защита консисторией имущественных прав причта и самого Макоевича привела к бунту в селе Пуховке. В рапорте Синоду владыка Павел, изъясняя подробности дела, добавил свое мнение о том, что «остерский окружной начальник вместо обязанности заботиться, чтобы духовенство его округа было удовлетворено определенным ему по законам содержанием, сам возбуждает в поселянах неудовольствие к духовенству и самые тяжбы, в разбирательство которых входит в противность законов, без сношения с духовным начальством, что и при таких несправедливых действиях чиновников Министерства гос. имуществ епархиальное начальство не может изыскать способ к улучшению быта духовенства и тем самым привлечь к поступлению в оное людей достойных» [Там же: Л. 18]. Конфликтное дело в с. Пуховке было улажено позже, после судебного разбирательства при посредничестве обер-прокурора графа А. П. Толстого.

В апреле 1859 г. по собственному прошению архиеп. Павел был уволен на покой в Троицкий Данилов монастырь, с правом его управления. По замечанию биографа владыки прот. А. Свирелина, «жизнь преосвященного Павла на покое была именно жизнь смиренного архипастыря. Кротость и приветливость были отличительными качествами его души. Никто никогда не видал его раздраженным. Сердце его дышало простотою необыкновенною и любовью, простертою ко всем без различия. Не было у него формальностей для приема: каждого принимал он отечески — ласково; со всяким говорил с истинным участием к его положению — несчастному и радостному. Преосвященный был от природы человек болезненный; преклонные лета еще более расстроили его здоровье: но несмотря на это, он постоянно занимался чтением слова Божия и всех современных духовных

журналов. Его всегда можно было застать читающим книгу»<sup>41</sup> [Свирелин 1863: 85].

«При проезде его из Чернигова в Переславль чрез Москву, мне суждено было еще раз видеть его и даже послужить ему: я, бывши тогда еще на должности синодального ризничего, показывал ему древности патриаршей ризницы, и затем сопровождал его в Императорский дворец; и так как он, при своей тучности и дряхлости, с трудом мог подниматься по лестницам, то я должен был почти на своих руках вносить его на верх», — вспоминал еп. Савва (Тихомиров) [Савва (Тихомиров) 1898: 54].

О своей болезни, не позволившей ему участвовать в погребении архиеп. Орловского (до того Волынского) Иннокентия, уже в мае 1840 г. сообщал в письме архиепископу Олонецкому сам П. Подлипский: «Великое водоразлитие и сильная хворь моя не позволили мне отправится на погребение его. Погребали его Преосв. Курский Илиодор и новый Орловский Иннокентий. Нынешнею зимою, за счет боли, едва было не простился с этим светом» [РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 910: Л. 20].

В 1859 г. по прибытию в Даниловскую обитель владыка Павел передал в монастырскую библиотеку 174 из «лучших книг новейшего содержания» [Свирелин 1860: 47].

13–14 июня 1860 г. архиеп. Павел посетил Троице-Сергиеву лавру. Митр. Филарет просил архим. Антония (Медведева) «приветствовать от меня преосвященного» и ожидал его с визитом в ближайшее время [Письма Филарета к Антонию 1884. Ч. 4: 241]. 29, 30 июня и 1 июля архиеп. Павел совершил в селе Ермове три обедни — две торжественные, праздничные, а третью «среднюю собственно для поминовения своих родителей. Прихожане ермовские так были обрадованы и утешены посещением и служением преосвященного Павла, что на собственный свой счет привезли,

---

<sup>41</sup> «Он очень радостно приветствовал появление каждого нового духовного журнала и сам выписывал 6-ть журналов; другие брал читать из училищной библиотеки. “Вот как жизнь духовная двинулась! Успевай только читать журналы; а прежде какая бедность была! Благодарение Господу Богу, что появилось так много полезных деятелей!” Особенно отрадно было преосвященному встречать переводы на русский язык книг священной Библии. “Пора, давно пора, — говорил он, — видеть на своем родном языке это священное сокровище; пора дать русскому народу полную возможность сознательно читать святые слова Божественной мудрости”. Быв в свое время почетным членом общества древностей и истории, преосвященный до последних дней своих сохранил любовь к историческим архивн. трудам» [Там же: 86].

угощали и отвезли его в Переславль со свитою» [Свирелин. Село Ермово (в Переславском уезде) 1861: 194].

В разное время владыка пожертвовал в церковь села Ермово ценные вклады: «1. серебропозлащенные сосуды с прибором в 5,5 фунтов отлично искусной работы; 2. серебропозлащенный на престольный крест, весом 2 фунта; 3. серебряное кадило; 4. дорогие золотой парчи ризы <...> 5. отличной живописи икона преп. Сергия, Радонежского чудотворца, со серебропозлащенной ризою, весом 46 золотников <...> 6. таковой же живописи и в такой же ризе (весом в 80 золотников) [341 г.] образ преп. Даниила иг. Переславского чудотворца, принятый им от Даниловской братии <...> 7. архиерейская панагия, украшенная аметистами, с изображением сошествия Св. Духа на апостолов в день пятидесятницы в виде огненных языков и с надписью назади». На обеспечение церкви было выделено, также в разные годы, 1258 рублей серебром, «а на обеспечение причта — 4014 рублей серебром, с тем чтобы родители его <...> усердно поминаемы были пред престолом Божиим во время священнослужений» [Там же: 192].

Четырнадцатого ноября 1861 г. архиепископ Павел сильно простудился, слег и больше не поправился. 25 ноября его навещил прот. А. Свирелин «“Вот я какой стал”, — сказал мне архипастырь. Я выразил искреннее сожаление. “Мне самому, по моим летам и здоровью пора и умирать; но молю Господа даровать мне еще несколько дней жизни для пользы святой обители”. В последнее время преосвященный предпринял много построек в Даниловом монастыре и желал окончить их при себе» [Свирелин 1863: 86].

Двадцать седьмого ноября, во 2-м часу пополудни, архиепископ Павел (Подлипский) скончался и был погребен в Даниловом монастыре 30 ноября (в Троицком соборе, за правым клиросом). Отпевание совершали два архимандрита — Феодор<sup>42</sup> и Нифонт (из Никитского мон.), в сослужении тридцати священников.

В 1849 г. родной брат владыки Филипп Иванович, «подвергшись сильным болезненным припадкам», исполнявший 30 лет, помимо настоятельской должности, обязанности благочинного, испросил в с. Ермово

---

<sup>42</sup> Архим. Федор (Бухарев) произносил надгробное слово, прот. А. Свирелин — надгробную речь: «Недолго пожил ты среди нас: но и в этот краткий срок пребывания своего оставил по себе память самую добрую. Ты стоял на высоте почестей; но был близок всем низшим братьям своим. На архипастырском лице твоём всегда сияла приветливая улыбка, кротость и невозмутимое спокойствие» [Там же: 87].

второго священника — Владимира Васильевича Миловзорова, мужа своей внучки (умерла в 1859 г.). В 1860 г. свящ. В. Миловзоров скончался, оставив после себя пятеро дочерей-сирот. После него настоятелем в с. Ермово стал свящ. Ксенофонт Иванович Назарьевский, «родной внук священника Филиппа Подлипского».

Таким образом, наследниками архиепископа Павла в 1861 г. являлись его племянники — дочь и внуки священника Филиппа Иванова, умершего в с. Ермове в нач. 1853 г. [Свирелин. Село Ермово (в Переславском уезде) 1861: 194]<sup>43</sup>: Анна Филиппова Златоустовская, ее дочь Александра, в замужестве Назарьева, и губернский секретарь Павел Алексеевич Златоустовский.

После смерти Павла (Подлипского), епископ Владимирский и Суздальский Иустин (Михайлов), а позже и Свт. Синод, был вынужден разбирать имущественную тяжбу наследников почившего владыки и братии переславского Данилова монастыря. В рапорте Синоду еп. Иустин представлял список, запланированных на 1861 г., еще при жизни архиеп. Павла, построек в Даниловом монастыре. Предполагалось: «украсить медянкою» железные крыши на всех храмах, настоятельском корпусе и святых вратах, — на них же выбелить снаружи стены, — построить новую каменную сторожку, — устроить новую каменную баню возле пруда и вновь сложить 5 каменных столбов в подвале под настоятельским корпусом; также на 1862 г. было запланировано устройство трех каменных сараев<sup>44</sup> (между братским корпусом и оградой) и трех каменных ретирад к братскому корпусу<sup>45</sup> [РГИА. Ф. 796. Оп. 143. Д. 2186: Л. 1–1 об.].

<sup>43</sup> «К великому прискорбию прихожан, скончался и погребен с великим плачем народным пред алтарем церковным, по левую сторону родителя своего Иоанна Емельяновича. Священник Филипп пользовался толь неограниченною любовию от ермовских прихожан, что когда однажды решился было он объявить прихожанам своим о переходе в другое село, гораздо выгоднейшее по доходам, они пришедши пали к ногам его и громким плачем умоляли никак не оставлять их сирыми и крепко обещались добровольно обрабатывать землю его по собственному его указанию, что в точности и исполняли» [Там же: 194].

<sup>44</sup> Планировалось возведение трех сараев: каретного, скотного и конюшенного.

<sup>45</sup> Предположенные постройки и поправки производились на суммы: от купца 2-й гильдии Б. В. Глинского (600 руб.) и княжны В. Н. Долгоруковой (375 руб.) были взяты самим архиеп. Павлом («эти суммы пожертвованы на вечное обращение и для поминания их родителей»); от купеческой дочери Варвары Гладковой (100 руб.); на остатки от сумм казенных, церковных и неокладных [Там же: Л. 1 об.].

По личному распоряжению архиеп. Павла было заготовлено кирпича в размере 111 тысяч 500 штук, помимо кирпичей от разобранного здания духовного правления (25 тыс. штук). Постройки предполагалось произвести на сумму, хранившуюся в Приказе Общественного призрения, 1000 рублей и на личные средства архиепископа (остаточный капитал от доходов и пансиона), всего в размере — 3101 рубля 13 копеек серебром [Там же: Л. 1 об.].

По доношению архимандрита Герасима, назначенного в Данилов монастырь настоятелем в 1862 г., из запланированных построек были исполнены лишь здания трех ретирад и печи в сторожке и бане, «прочие же постройки еще не начаты и за недостатком средств нет возможности произвести их». В рапорте казначея иером. Феофила отмечено, что после смерти архиеп. Павла «обитель Даниловская осталась в весьма затруднительном положении и находится у разных лиц в долгу <...> всего — 733 руб. 52 копейки. Всего же долгов по устройству обители причиталось 1708 руб. 52 копейки»<sup>46</sup>.

Переславское духовное правление<sup>47</sup> сообщало архиерею, что к уплате долгов Данилов монастырь средств не имеет, кроме того, «одна из наследниц вдова губернского секретаря Анна Златоустовская в прошении о выдаче ей, с сестрою, оставшихся после покойного вещей, выразила, что она и сестра ее согласны обеспечить иск монастырских долгов, до окончания дела, капиталом покойного, отосланным в консисторию». Владимирская же консистория, в свою очередь, представила еп. Иустину следующее заключение: «Из монастырского имущества проданы архиепископом Павлом: карета, парадные дорожки и фастон, с предложением заменить оные собственной каретою и тарантасом <...> Приняв во внимание то, что покойный Преосвященный сам лично распорядился произвести все вышеописанные постройки, не спросив на то разрешения высшего начальства и не сообразившись надлежащим образом со средствами монастыря, издержал на постройки 975 рублей — капитал, пожертвованный частными лицами для

<sup>46</sup> «А именно: в лавку купчихи Пелагии Тепловой — 100 руб., переславск. купцам Глинским — 61 руб. 22 коп., крестьянам подмонастырск. Даниловой слободки — Соколки Василию Николаеву за доставленные им кирпичи — 382 руб. 30 коп. серебром, Евдокиму Прокопиеву за кирпичи же — 92 руб., и крестьянам Никитской слободки — Александру Федорову за кирпич — 96 руб. 90 коп.» [Там же: Л. 2–2 об.].

<sup>47</sup> В составе — архим. Нифонта, свящ. Василия Соловьева.



вечного обращения <...> взыскать (975 руб.), неправильно употребленные на постройки, из собственного его капитала, равным образом и вознаграждения за не оказавшиеся на лицо монастырские экипажи отнести на счет его же имущества. Для покрытия прочих долгов монастырских употребить сумму из капитала Данилова монастыря» [РГИА. Ф. 796. Оп. 143. Д. 2186: Л. 3 об.—4, 6]. Одобрив такое решение, епископ Иустин отправил его и в Синод, куда уже пришла жалоба наследников архиеп. Павла, не согласных с мнением консистории, — начался длительный судебный процесс.

После того как племянницы архиеп. Павла Анна Филиппова Златоустовская и Александра Филиппова Назарьева, жена священника с. Бакшево (Александровского уезда), были утверждены Переславским уездным судом в качестве законных и единственных наследниц, те обратились к епископу Иустину с просьбой «принадлежащий архиепископу капитал в 1000 руб. и экипажи выдать нам, а потраченную сумму 975 руб. заменить, хранящейся в Приказе монастырскою суммою 1000 руб., т. б. означенная сумма покойного потрачена на постройки по монастырю, а не на свои надобности. 4 марта 1863 г.» [Там же: Л. 7].

За время ведения данной тяжбы между монастырем и наследниками, сменился епархиальный архиерей, им стал еп. Феофан (Говоров) (†1894), умерла и одна из наследниц. Владимирская консистория не спешила выдавать сохраняемое ею имущество почившего архиепископа. Губернский секретарь Павел Алексеевич Златоустовский и А. Назарьева подали на имя императора Александра II пространное прошение, где, в частности, отмечали: «По решению Синода, изъясненным в указе Владимирского губернского правления от 18.06.1863 г. определено: принадлежавшее покойному архиепископу Павлу выдать наследникам его, а принадлежавшие ему, купленные им, экипажи оставить в пользу монастыря взамен проданных им монастырских экипажей, за вычетом при том из подлежащих выдаче наследницам денег недостающей суммы <...> Как мне, Назарьевской, так и за смертью моей родительницы Анны Филипповой Златоустовой, и мне, Златоустовскому, как ее сыну и наследнику, усматривая из этого решения неправильность произведенного членами Переславского духовного правления исследования в отношении экипажей, мы в опровержение сего имеем представить доказательства: экипажи эти изначально не могли поступить в продажу по дешевизне цены, а по приезде архиепископа Павла, когда за них была дана очень выгодная сумма, они и проданы

свыше 100 руб., которые и записаны приходом в монастырскую приходную книгу, а не в пользу Преосвященного и проданы были не самовольно, а на основании Указа Консистории, а потому и ущерба для одного никакого быть не могло. 2) Взамен экипажей покойный не думал и даже никогда не имел намерения покупать для монастыря новых своих, т. б. что у него собственные, в которых он и приехал в Данилов монастырь с Черниговской паствы, вместе со своим келейником иером. Феофаном, и пользовался выездами ими. При том же, когда по кончине покойного составлялась опись имению, при оной находились мы и благочинный свящ. Федор Приклонский, частный пристав, со стороны Данилова монастыря казначей, а ныне строитель Никольского монастыря, иером. Феофил, ризничий, что ныне казначей Митрофан и келейник иером. Феофан, но никто из них даже не заикнулся о том, что экипажи покойного куплены в пользу монастыря взамен проданных, а потому они и поступили в опись, как его собственные, но если бы они были им действительно куплены, то непременно были бы тогда же, при жизни покойного, внесены в монастырскую опись, и при описи имени покойного непременно сделано бы было со стороны монастыря противоречие, но об сем том и мысли никакой не было» [Там же: Л. 24 об.–25]. Жалоба перенаправлена была в Синод, с поручением пересмотреть дело заново.

В ноябре 1863 г. Св. Синод снова рассматривал тяжбу наследников преосвященного Павла и Данилова монастыря. Епископ Владимирский Феофан прислал рапорт следующего содержания: «Наследники требуют в дополнение к уже выданному им имению выдать еще экипажи, 4-х местную карету и повозку на летнем ходу, как принадлежавшие архиеп. Павлу. Но по решению епархиального начальства, утвержденного Синодом, неправильно оставлены в пользу Данилова монастыря, взамен будто бы проданных архиепископом экипажей, процентные деньги, причитающиеся на счет архиепископа 53 рубля, в дополнение к полученным ими 180 руб. <...> При проверке имущества монастыря все оказалось на лицо, кроме в 1860 г. проданной архиеп. Павлом кареты, парных дорожек и фаятона, с намерением заменить его собственной каретой и тарантасом». «Монахи утверждают, что архиепископ Павел приказал продать экипажи монастырские, продал еще в 1860 г., и вырученная за оные экипажи сумма 103 руб. записана по его же приказу в неокладную книгу (по словам иером. Феофила — строителя Николаевского монастыря, для употребления на другие на-

добности). Это подтвердил духовник Преосвященного иеромонах Симеон и другие» [Там же: Л. 30].

Ноябрьское решение Синода стало окончательным: денежное имущество архиеп. Павла должно было быть передано наследникам (что уже и было сделано), экипажи — оставлены в Даниловом монастыре. «Поскольку все имущество монастыря оказалось в целости, кроме проданной кареты, парных дрожек и фаэтона, вместо которых была куплена им другая карета и старая повозка, уплата долгов должна быть произведена из монастырских сумм, потому что в особенности по уважению, что Преосвященный, при жизни своей, истратил на означенные постройки и поправки значительную сумму из своей собственности и что эти постройки нельзя не признать необходимыми для благоустройства монастырских зданий, Синод еще 6 мая 1863 г. указом предписал Епископу Владимирскому, чтобы он сделал зависящее от него распоряжение о выдаче означенным наследникам <...> с оставлением в пользу монастыря купленные архиепископом Павлом экипажи и за вычетом из подлежащей к выдаче наследникам суммы, если те монастырские экипажи были проданы дорожке» [Там же: Л. 34].

Биография архиепископа Черниговского Павла (Подлипского), дополненная на основе исследования актов Троицкой семинарии, Переславской консистории (ГАЯО) (и иных актов), мемуаров его современников и переписки самого владыки свидетельствует о достаточно яркой, насыщенной и разнообразной церковной деятельности. В ранней юности он помогал своему отцу Иоанну Емельянову (†1801), настоятелю прихода села Ермово, строить храм, позже поступив в знаменитую Троицкую лаврскую семинарию, узнал о жестоком его убийстве разбойниками. Троицкая семинария, управляемая митрополитом Платоном (Левшиным), находилась в то время на пике своего развития: в ней обучались и сразу после завершения ее преподавали знаменитые в будущем иерархи Русской Церкви: митр. Никанор (Клементьевский), митр. Евгений (Казанцев), Самуил (Запольский) и митр. свт. Филарет (Дроздов), с которым П. Подлипский и отбыл в Петербург в новооткрытую Духовную академию (1809). После перевода во Владимир и принятия монашества (1819) Павел (Подлипский) занимал ответственные церковные должности: настоятеля Цареконстантиновского и Данилова переславского монастыря, члена Консистории и ректора Владимирской семинарии, на посту которого заслужил самые теплые

воспоминания выпускников. Особое служение началось в 1830 г. и продолжилось почти до последних лет жизни Преосвященного, — это был период руководства Костромской (1830–1836) и, еще более значительной, Черниговской епархией (1836–1859). В последней архиеп. Павлу пришлось заниматься трудным делом присоединения раскольников к Православной Церкви. Дело было особенно трудным в связи с грубым вмешательством гражданской власти. Последние полтора года жизни архиеп. Павел провел на покое в Троицком Даниловом монастыре, об устройстве которого не прекращал заботиться до самой кончины. В той же обители архиеп. Павел и был погребен.

Биограф владыки прот. А. Свирелин выделял, помимо душевных качеств архиерея, его научную деятельность по описанию костромских монастырей и древностей, особенно за представление медных идолов, найденных на берегу Галичского озера (за которое епископ был включен в состав Императорского общества древностей).

Изучение биографических данных архиеп. Павла (Подлипского) является неотъемлемой и необходимой частью совокупного процесса исследования и популяризации истории Владимирской, Костромской и Черниговской епархий Русской Православной Церкви (первой половины XIX в.).

## Источники

ГАЯО — Государственный Архив Ярославской области.

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

*Павел (Подлипский Петр)*. Кострома, Чернигов, 1835–1838. 8 л. (Материалы личных фондов монахов пустыни (в алфавите имен)).

РГИА — Российский Государственный Исторический Архив.

Ф. 271. Оп. 1. Д. 251. Исповедные росписи церквей города Переславля и Переславской округи за 1792 год.

Ф. 1200. Оп. 2. Д. 16. Исповедные росписи монастырей и церквей сёл Переславского уезда за 1744 г.

Ф. 1200. Оп. 1. Д. 485. Дело об осмотре неисправностей кафедральным духовником.

- Ф. 1200. Оп. 2. Д. 564. Исповедные росписи церквей сёл Переславского у. за 1767 г.
- Ф. 796. Оп. 117. Д. 1267. По высочайшему указу об избрании кандидатов на Черниговскую епархию и о бытии в оной Павлу.
- Ф. 796. Оп. 111. Д. 237. По прошению епископа Костромского Самуила об увольнении его по болезни от должности с пенсией.
- Ф. 796. Оп. 111. Д. 367. По представлению комиссии дух. училищ о преме- щении ректора.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 22. По донесению еп. Павла о лишении сана свящ. с. Яч- мени.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 143. По донесению еп. Павла о лишении сана свящ. с. Спас- ского.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 329. По рапорту еп. Павла о смерти настоятеля Пашиева мон.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 281. По рапорту еп. Павла о лишении сана священника погоста.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 468. По донесению еп. Павла об отсылке в монастырь свящ. с. Нагорное.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 548. По донесению еп. Павла о низведении в причетни- ки свящ. с. Крутцов.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 549. По донесению еп. Павла об отсылке в мон. свящ. с. Кандаурово.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 718. По донесению еп. Павла о свящ. с. Уреня А. Васи- льеве, Вакхове.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 835. По донесению Павла еп. Костромского о лишении сана с. Шахны.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 794. По донесению еп. Павла о дозволении капитанше Щербачевой.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 797. По донесению Павла еп. Костромского о нетрезвен- ной жизни дьякона с. Даниловского Г. Ефимова.

- Ф. 796. Оп. 113. Д. 798. По донесению еп. Павла о дозволении прихожанам построить.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 1340. По рапорту еп. Павла о низведении в причетники с. Сорниц.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 1398. По донесению Павла еп. Костромского об отрешении от места.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 1399. По рапорту Павла еп. Костромского о запрещении с. Сунгурова.
- Ф. 796. Оп. 113. Д. 1450. По рапорту Павла еп. Костромского об отрешении от места Флора.
- Ф. 796. Оп. 115. Д. 104. По донесению еп. Павла о дозволении Макарьевского округа.
- Ф. 796. Оп. 115. Д. 119. По рапорту еп. Павла, о том, что свящ. с. Бережиков начал венчание.
- Ф. 796. Оп. 116. Д. 79. По донесению Павла, архиеп. Черниговского о неправильных действиях чиновников.
- Ф. 796. Оп. 116. Д. 980. По доношению Павла о неблагопристойном поведении в Ползухино.
- Ф. 796. Оп. 143. Д. 2186. По донесению Иустина, еп. Владимирского, об имуществе преподобного Павла, бывш. архиеп. Черниговского.
- Ф. 796. Оп. 205. Д. 910. Письма Павла епископа Костромского архиеп. Аркадию.
- Ф. 138. № 209. Самуил Запольский Платонов и состояние Костромской епархии в его епископствование [Рук.]. [Б. м.], конец XIX в. 135 л.
- Ф. 316. 2 к. 15 ед. 1. Письмо к епископу Костромскому и Галичскому Самуилу (Запольскому-Платонову, Степану Васильевичу) [Рук.]: [автограф] // Филарет (Дроздов), Василий Михайлович, митрополит Московский и Коломенский. 1830 июня 2.
- Ф. 172. К.142. № 16. Письмо к Алексию (Ржаницыну), архимандриту, ректору МДА Павел (Подлипский), архиеп. Черниговский (1847–1850). 8 л.

## Литература

- Архимандрит Антонин (Капустин)*. Дневник. Год 1850 / Изд. подготовили Л. А. Герд, К. А. Вах. Москва : Индрик, 2013. 184 с.
- Беляев Иоанн*. Статистическое описание соборов и церквей Костромской епархии, сост. на основании подлинных сведений, имеющих по Духовному ведомству, членом Костромского губернского статистического комитета, Кафедрального Успенского собора протоиереем Иоанном Беляевым. Санкт-Петербург : Тип. Почт. деп., 1863. 358 с.
- Высокопреосвященный Парфений, бывший архиепископ Владимирский, впоследствии Воронежский: Его биогр. и неизд. доселе проповеди: С портр. Парфения. Владимир : тип. П. Ф. Новгородского, 1882. 408 с.
- Григорович Н. И.* Обзор учреждения в России архиерейских православных кафедр и способов содержания их со времени введения штатов по духовному ведомству (1764–1866): (Ист. записка) / Сост. Н. Григоровичем, делопроизводителем Комиссии, высоч. учрежденной при Святейшем Синоде по разбору дел, хранящихся в его архиве. Санкт-Петербург : Синод. тип., 1866. 67 с.
- Добронравов В. Г.* Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии: Вып. 2: Переславский и Александровский уезды / Сост. препод. Владимирск. семинарии В. Добронравов. 1895. 520 с.
- Зонтиков Н. А.* Диев // Православная энциклопедия. Т. 14. Москва, 2006. 752 с.
- Из воспоминаний о Владимирских духовных (приходском и уездном) училищах и семинарии 1818–1832 г. // Владимирские епархиальные ведомости. 1875. № 12.
- Козловский А. Д.* Взгляд на историю Костромы, составленный трудами князя Александра Козловского. Москва, 1840.
- Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Т. 12: Костромская губерния / Сост. Я. Крживоблоцкий. 1861. 636 с. [4] л. карт.
- Надеждин К. Ф.* История Владимирской духовной семинарии: (с 1750 года по 1840 год). Владимир на Клязьме : Печатня А. А. Александровского, 1875. 181 с.

- Островский П. Ф.* Историко-статистическое описание Костромского перво-классного кафедрального Ипатьевского монастыря / Сост. прот. П. Островским. Кострома : тип. Андроникова, 1870. 307 с.
- Павел (Подлипский).* Описание Костромского Ипатьевского монастыря, в котором юный Михаил Феодорович Романов умолен знаменитым посольством московским на царство русское. Сост. из подлин. монастыр. бумаг 1832 г. Москва : Синод. тип., 1832. 128 с.
- Павел (Подлипский).* Описание Костромского Крестовоздвиженского третьеклассного девичьего монастыря, составленное из подлинных монастырских бумаг в 1835 году. Москва : Синод. тип., 1835. 39 с.
- Павел (Подлипский).* Описание Николаевского Луховского Костромской епархии третьеклассного мужеского монастыря: Сост. из подлин. монастыр. бумаг 1836 г. Москва : Синод. тип., 1836. 85 с.
- Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандриту Антонию. 1831–1867 гг. Ч. 2: 1842–1849 гг. Москва : тип. А. И. Мамонтова и К°, 1878. 510 с.
- Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандриту Антонию. 1831–1867 гг.: Ч. 3: 1850–1856 гг. Москва : тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1883. 432 с.
- Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандриту Антонию. 1831–1867 гг.: Ч. 1–4. Москва : тип. А. И. Мамонтова и К°, 1877–1884. Ч. 4: 1857–1867 гг. Москва : тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1884. 534 с.
- Погодин М.* Русский исторический сборник. 1838. Москва : Унив. тип., 1838. 422 с.
- Савва (Тихомиров).* Хроника моей жизни: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. ([Ум.] [13] окт. 1896 г.). Т. 1–9. Т. 1: (1819–1850 гг.). Сергиев Посад : 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1898. 512 с.
- Свирелин А. И.* Воспоминания о преосвященном Павле, архиепископе Черниговском // Странник: Духовный учено-литературный журнал. 1863. СПб. Дек. №12.



- Свирелин А. И.* Историко-статистическое описание Переславского Троицкого Данилова монастыря/ Соч. свящ. Переславской Смоленской церкви, учителя Александра Свирелина. Москва : тип. В. Готье, 1860. 119 с.
- Свирелин А. И.* Село Ермово (в Переславском уезде)// Владимирские губернские ведомости (часть неофициальная). 1861. 18 ноября (№ 46); 25 ноября (№ 47), 2 декабря (№ 48). С. 185–186; 189–192; 193–194.
- Свирелин А., свящ.* Некролог. Архиепископ Павел Подлипский // Владимирские губернские ведомости (Часть неофиц.). 1861. № 49. С. 197–198.
- Святитель Филарет, Митрополит Московский.* Творения. Слова и речи. Т. 3: 1826–1836. Москва, 2006. 480 с.
- Смирнов А. А.* Петербургский период жизни митрополита Филарета (1808–1819 г.) / [Соч.] Прот. Александра Смирнова, законоучителя 1-го Моск. кадет. корпуса. 3-е изд. Москва : тип. А. И. Снегиревой, 1900. 72 с.
- Смирнов С. К.* История Троицкой лаврской семинарии. Москва : Изд-во А. В. Толоконникова, 1867. 586 с.
- Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: Т. 1–5. Санкт-Петербург : Синод. тип., 1885–1888. Т. 1. 1885. 510 с.
- Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российския Церкви: [С Алф. указ. монастырей, сост. М. Семевским] / Сост. из достовер. источников Павел Строев, орд. акад. С.-Петерб. акад. наук. Санкт-Петербург : Археограф. комис., 1877. 1064 стб.
- Туркестанов Н. Н.* Губернаторские списки. 1797–1861/ Сост. кн. Николаем Туркестановым. Москва : типо-лит. В. А. Мазурова, 1894. 72 с.
- Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Общ. обзор. Чернигов : Губ. тип., 1861. 135 с.
- Филарет (Гумилевский).* Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Кн. 4: Женские и закрытые монастыри. Чернигов, 1873. 443 с.

Чистович И. А. История С.-Петербургской духовной академии. История Санкт-Петербургской духовной академии, сочинение экстраординарного профессора С.-Петербургской духовной академии Илариона Чистовича. Санкт-Петербург, 1857. 458 с.

Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете: повременное издание. Москва : Университетская тип., 1874. 580 с.

## References

[From the memoirs of the Vladimir Theological (parish and district) schools and seminary in 1818-1832]. *Vladimirskie eparkhial'nye vedomosti* [Vladimir diocesan news]. 1875, no. 12. (In Russ.)

*Arhimandrit Antonin (Kapustin). Dnevnik. God 1850. Izd. podgotovili L. A. Gerd, K. A. Vakh* [Archimandrite Antonin (Kapustin). Diary. Year 1850. Published by L. A. Gerd, K. A. Vakh]. Moscow, Indrik Publ., 2013. 184 p.

Belyaev, Ioann. *Statisticheskoe opisaniye soborov i tserkvei Kostromskoi eparkhii, sost. na osnovanii podlinnykh svedenii, imeyushchikhsya po Dukhovnomu vedomstvu, chlenom Kostromskogo gubernskogo statisticheskogo komiteta, Kafedral'nogo Uspenskogo sobora protoiereem Ioannom Belyaevym* [Statistical description of cathedrals and churches of the Kostroma diocese, compiled on the basis of authentic information available from the Spiritual Department, by a member of the Kostroma provincial statistical committee, the Assumption Cathedral, Archpriest John Belyaev]. St. Petersburg, Tip. Pocht. dep. Publ., 1863. 358 p.

Chistovich I. A. *Istoriya Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii, cochinenie ehkstraordinarnogo professora S.-Peterburgskoi dukhovnoi akademii Ilariona Chistovicha* [History of the St. Petersburg Theological Academy, work of the extraordinary professor of the St. Petersburg Theological Academy Ilarion Chistovich]. St. Petersburg, 1857. 458 p.

*Chteniya v Imperatorskom obshchestve istorii i drevnostei Rossiiskikh pri Moskovskom universitete: povremennoe izdanie* [Readings in the Imperial Society of Russian History and Antiquities at Moscow University: periodical edition]. Moscow, Universitetskaya tip. Publ., 1874. 580 p.

- Dobronravov V. G. *Istoriko-statisticheskoe opisanie tserkvei i prikhodov Vladimirskoi eparkhii: Vyp. 2: Pereslavskii i Aleksandrovskii uezdy. Sost. prepod. Vladimirsk. seminarii V. Dobronravov* [Historical and statistical description of churches and parishes of the Vladimir diocese: Issue 2: Pereslavl and Aleksandrovsky districts. Comp. teacher of the Vladimir seminary V. Dobronravov], 1895. 520 p.
- Filaret (Gumilevskii), arkhiep. *Istoriko-statisticheskoe opisanie Chernigovskoi eparkhii. Obshch. Obzor* [Historical and statistical description of the Chernigov diocese. General review]. Chernigov, Gub. tip. Publ., 1861. 135 p.
- Filaret (Gumilevskii). *Istoriko-statisticheskoe opisanie Chernigovskoi eparkhii. Kn. 4. Zhenskie i zakrytye monastyri* [Historical and statistical description of the Chernigov diocese. Book 4. Women's and closed monasteries]. Chernigov, 1873. 443 p.
- Grigorovich N. I. *Obzor uchrezhdeniya v Rossii arkhieieiskikh pravoslavnykh kafedr i sposobov sodержaniya ikh so vremeni vvedeniya shtatov po dukhovnomu vedomstvu (1764–1866): (Ist. zapiska). Sost. N. Grigorovichem, deloproizvoditelem Komissii, vysoch. uchrezhdennoi pri Svyateishem sinode po razboru del, khranyashchikhsya v ego arkhive* [Review of the establishment of Orthodox bishop's cathedras in Russia and methods of maintaining them since the introduction of staffing for the spiritual department (1764–1866): (Source note). Comp. N. Grigorovich, clerk of the Commission, established under the Holy Synod for the analysis of cases stored in its archives]. St. Petersburg, Sinod. tip. Publ., 1866. 67 p.
- Kozlovskii A. D. *Vzglyad na istoriyu Kostromy, sostavlennyi trudami knyazya Aleksandra Kozlovskogo* [A look at the history of Kostroma, compiled by the works of Prince Alexander Kozlovsky]. Moscow, 1840.
- Materialy dlya geografii i statistiki Rossii, sobrannye ofitserami General'nogo shtaba. T. 12: Kostromskaya guberniya. Sost. YA. Krzhivoblotskii* [Materials for the geography and statistics of Russia, collected by officers of the General Staff. Vol. 12: Kostroma province. Comp. Ya. Krzhivoblotsky]. 1861. 636 p.
- Nadezhdin K. F. *Istoriya Vladimirskoi dukhovnoi seminarii: (s 1750 goda po 1840 god)* [History of the Vladimir Theological Seminary: (from 1750 to 1840)]. Vladimir na Klyaz'me, Pechatnya A. A. Aleksandrovskogo Publ., 1875. 181 p.

- Ostrovskii P. F. *Istoriko-statisticheskoe opisaniye Kostromskogo pervoklassnogo kafedral'nogo Ipatievskogo monastyrya*. Sost. prot. P. Ostrovskim [Historical and statistical description of the Kostroma first-class cathedral Ipatiev monastery. Comp. by Archpriest P. Ostrovsky]. Kostroma, tip. Andronikova Publ., 1870. 307 p.
- Pavel (Podlipskii). *Opisaniye Kostromskogo Ipatievskogo monastyrya, v kotorom yunyi Mikhail Feodorovich Romanov umolen znamenitym posol'stvom moskovskim na tsarstvo russkoe*. Sost. iz podlin. monastyr. bumag 1832 g. [Description of the Kostroma Ipatiev monastery, in which the young Mikhail Feodorovich Romanov was begged by the famous Moscow embassy to the Russian tsardom. Comp. from original monastery papers of 1832]. Moscow, Sinod. tip. Publ., 1832. 128 p.
- Pavel (Podlipskii). *Opisaniye Kostromskogo Krestovozdvizhenskogo tret'eklassnogo devich'ego monastyrya, sostavlennoe iz podlinnykh monastyr'skikh bumag v 1835 godu* [Description of the Kostroma third-class Exaltation of the Cross convent for women, compiled from original monastery papers in 1835]. Moscow, Sinod. tip. Publ., 1835. 39 p.
- Pavel (Podlipskii). *Opisaniye Nikolaevskogo Lukhovskogo Kostromskoi eparkhii tret'eklassnogo muzheskogo monastyrya: Sost. iz podlin. monastyr. bumag 1836 g.* [Description of the Nikolaevsky Lukhovskoy Third-Class Monastery of the Kostroma Diocese: Comp. from original monastery papers of 1836]. Moscow, Sinod. tip. Publ., 1836. 85 p.
- Pis'ma mitropolita Moskovskogo Filareta k namestniku Svyato-Troitskoi Sergievoi lavry arkhimandritu Antoniyyu. 1831–1867 gg. CH. 2: 1842–1849 gg.* [Letters of Metropolitan Philaret of Moscow to the Abbot of the Holy Trinity Lavra of St. Sergius, Archimandrite Anthony. 1831–1867. Part 2: 1842–1849]. 1878. 510 p.
- Pis'ma mitropolita Moskovskogo Filareta k namestniku Svyato-Troitskoi Sergievoi lavry arkhimandritu Antoniyyu. 1831–1867 gg.: CH. 3: 1850–1856 gg.* [Letters of Metropolitan Philaret of Moscow to the Abbot of the Holy Trinity Lavra of St. Sergius, Archimandrite Anthony. 1831–1867: Part 3: 1850–1856]. Moscow, tip. EH. Lissner i YU. Roman Publ., 1883. 432 p.
- Pis'ma mitropolita Moskovskogo Filareta k namestniku Svyato-Troitskoi Sergievoi lavry arkhimandritu Antoniyyu. 1831–1867 gg.: CH. 1–4* [Letters of Metro-

politian Philaret of Moscow to the Abbot of the Holy Trinity Lavra of St. Sergius, Archimandrite Anthony. 1831–1867: Part 1–4]. Moscow, tip. A. I. Mamonova i K° Publ., 1877–1884. ЧН. 4: 1857–1867 gg. Moscow, tip. EH. Lissner i YU. Roman Publ., 1884. 534 p.

Pogodin M. *Russkii istoricheskii sbornik. 1838* [Russian Historical Collection. 1838]. Moscow, University Printing House, 1838. 422 p.

Savva (Tikhomirov). *Khronika moei zhizni: Avtobiograficheskie zapiski vysokopreosvyashchennogo Savvy, arkhiepiskopa Tverskogo i Kashinskogo. ([Um.] [13] okt. 1896 g.). T. 1–9. T. 1: (1819–1850 gg.)* [Chronicle of My Life: Autobiographical Notes of His Eminence Savva, Archbishop of Tver and Kashin. ([D.] [13] October 1896). Vol. 1–9. T. 1: (1819–1850)]. Sergiev Posad, 2-ya tip. A. I. Snegirevoi Publ., 1898. 512 p.

Smirnov A. A. *Peterburgskii period zhizni mitropolita Filareta (1808–1819 g.). Soch. Prot. Aleksandra Smirnova, zakonouchitelya 1-go Mosk. kadet. korpusa. 3-e izd.* [The Petersburg period of the life of Metropolitan Philaret (1808–1819). Comp. Archpriest Alexander Smirnov, teacher of the law of the 1st Moscow Cadet Corps. 3rd ed.]. Moscow, tip. A. I. Snegirevoi Publ., 1900. 72 p.

Smirnov S. K. *Istoriya Troitskoi lavrskoi seminarii* [History of the Trinity Lavra Seminary]. Moscow, Izd-vo A. V. Tolokonnikova Publ., 1867. 586 p.

*Sobranie mnenii i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo, po uchebnym i tserkovno-gosudarstvennym voprosam, izdavaemoe pod redaktsiei preosvyashchennogo Savvy, arkhiepiskopa Tverskogo i Kashinskogo: T. 1–5* [Collection of opinions and reviews of Philaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna, on educational and church-state issues, published under the editorship of His Grace Savva, Archbishop of Tver and Kashin: Vol. 1–5]. St. Petersburg, Sinod. tip. Publ., 1885–1888. Vol. 1, 1885. 510 p.

Stroev P. M. *Spiski ierarkhov i nastoyatelei monastyrei Rossiiskiya Tserkvi: S Alf. ukaz. monastyrei, sost. M. Semevskim. Sost. iz dostover. istochnikov Pavel Stroev, ord. akad. S.-Peterb. akad. nauk* [Lists of hierarchs and abbots of monasteries of the Russian Church: From the Alphabetical Index of Monasteries, compiled by M. Semevsky. Compiled from reliable sources Pavel Stroyev, Ord. acad. of the St. Petersburg Academy of Sciences]. St. Petersburg, Arkheograf. komis. Publ., 1877. 1064 columns.

- Svirelin A., svyashch. [Obituary. Archbishop Pavel of Podlipsky]. *Vladimirskie gubernskie vedomosti (Chast' neofits.)* [Vladimir Provincial Gazette (unofficial part)]. 1861, no. 49, pp. 197–198. (In Russ.)
- Svirelin A. I. [Memories of His Grace Pavel, Archbishop of Chernigov]. *Strannik: Dukhovnyi ucheno-literaturnyi zhurnal* [Wanderer: Spiritual scientific and literary journal]. St. Petersburg, 1863, December, no. 12. (In Russ.)
- Svirelin A. I. [The village of Ermovo (in the Pereslavl district)]. *Vladimirskie gubernskie vedomosti (chast' neofitsial'naya)* [Vladimir Provincial Gazette (unofficial part)]. 1861. November 18 (no. 46); November 25 (no. 47), December 2 (no. 48), pp. 185–186; 189–192; 193–194. (In Russ.)
- Svirelin A. I. *Istoriko-statisticheskoe opisaniye Pereslavskogo Troitskogo Danilova monastyrya. Soch. svyashch. Pereslavskoi Smolenskoj tserkvi, uchitelya Aleksandra Svirelina* [Historical and statistical description of the Pereslavl Trinity Danilov Monastery. Works of the priest of the Pereslavl Smolensk Church, teacher Alexander Svirelin]. Moscow, tip. V. Got'e Publ., 1860. 119 p.
- Svyatitel' Filaret, Mitropolit Moskovskii. *Tvoreniya. Slova i rechi. T. 3: 1826–1836* [Works. Words and speeches. Vol. 3: 1826–1836]. Moscow, 2006. 480 p.
- Turkestanov N. N. *Gubernatorskie spiski. 1797–1861. Sost. kn. Nikolaem Turkestanovym* [Governor's Lists. 1797–1861. Compiled by Prince Nikolai Turkistanov]. Moscow, tipo-lit. V. A. Mazurova Publ., 1894. 72 p.
- Vysokopreosvyashchennyi Parfenii, byvshii arkhiepiskop Vladimirskii, vposledstvii Voronezhskii: *Ego biogr. i neizd. dosele propovedi: S portr. Parfeniya* [His Eminence Parthenius, former Archbishop of Vladimir, later of Voronezh: His biographical and hitherto unpublished sermons: With a portrait of Parthenius]. Vladimir, tip. P. F. Novgorodskogo Publ., 1882. 408 p.
- Zontikov N. A. [Diev]. *Pravoslavnaya ehntsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 14. Moscow, 2006. 752 p. (In Russ.)

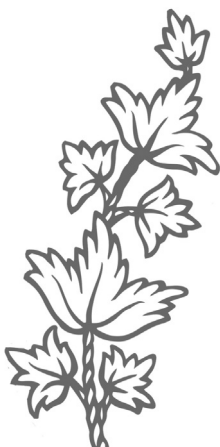
ПРАКТИЧЕСКАЯ  
ТЕОЛОГИЯ

---

III

---

PRACTICAL  
THEOLOGY







# О СЕМАНТИКЕ ИНФИНИТИВНЫХ КОНСТРУКЦИЙ В СОСТАВЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ПРИДАТОЧНЫХ СЛЕДСТВИЯ (ᾠστε...)

**Алексей Михайлович Белов**

*Доктор филологических наук, доцент кафедры общего  
и сравнительно-исторического языкознания МГУ им. М. В. Ломоносова,  
профессор СДА (Россия)  
indogermanica@yandex.ru.*

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_153

**Аннотация.** В статье рассматривается один известный своей трудностью случай древнегреческого синтаксиса — оформление придаточного следствия (и некоторых других типов) не личной формой глагола, но через инфинитивную конструкцию. Этот случай рассматривается в сопоставлении с рядом других сходных оборотов, как в греческом, так и в русском языке. Предлагается интуитивно понятное решение в терминах *события* и *факта реальности*, сформулированы некоторые сходства и различия между греческим и русским синтаксисом подобных конструкций.

**Ключевые слова:** Древнегреческий язык, синтаксис, синтаксическая семантика, придаточные следствия, инфинитив, *accusativus cum infinitivo*.

**Для цитирования:** Белов А. М. О семантике инфинитивных конструкций в составе древнегреческих придаточных следствия (ᾠστε...) // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 4 (12). С. 153–163. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_153

# ON THE SEMANTICS OF INFINITIVE CONSTRUCTIONS IN THE COMPOSITION OF ANCIENT GREEK SUBORDINATE CLAUSES OF CONSEQUENCE (ὥστε...)

**Aleksei Mikhailovich Belov**

*ScD in Philology, Associate Professor of the Department of General  
and Comparative-Historical Linguistics of the Lomonosov Moscow State University,  
Professor of the Sretensky Theological Academy (Russia)*  
indogermanica@yandex.ru

---

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_153

---

**Abstract.** The article discusses one case of ancient Greek syntax known for its difficulty — the formation of a subordinate clause of consequence (and some other types) not by the finite verb form, but with an infinitive construction. This case is considered in comparison with a number of other similar ones, both in Greek and in Russian. An intuitive solution is proposed in terms of a semantic *event* and a *fact* of reality, some similarities and differences between the Greek and Russian syntax of such constructions are formulated.

**Keywords:** Ancient Greek language, syntax, syntactic semantics, subordinate of consequence, infinitive, accusativus cum infinitivo.

**For citation:** *Belov A. M.* On the semantics of infinitive constructions in the composition of ancient Greek subordinate clauses of consequence (ὥστε...) // *Sretensky Word*. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No 4 (12). Pp. 153–163. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_153

**О**дной из по-настоящему важных для понимания древнегреческих текстов и одновременно трудных в преподавании проблем греческого языка оказываются его инфинитивные конструкции: это всем известные «аккузатив с инфинитивом», «номинатив с инфинитивом», чистый (однореферентный) инфинитив в его многочисленных функциях и целый ряд смежных сюжетов. Инфинитивные конструкции в греческом не просто применяются очень широко как в прямой речи, так и в косвенной;

в очень многих случаях инфинитивные конструкции (клаузы) конкурируют с финитными (т. е. выраженными личными формами глагола), передавая при этом близкие или сходные смыслы, различия между которыми весьма трудно понять и сформулировать. А между тем ясное понимание семантики того или иного придаточного может содержать очень существенные различия: например, идет ли речь о факте реальности или всего лишь о гипотетическом случае, что может иметь значительные последствия для исторического или богословского истолкования исследуемого текста.

Одним из самых проблемных случаев в греческом языке такого рода оказывается употребление инфинитивных конструкций в придаточных предложениях следствия (обыкновенно вводимых союзом ὥστε 'так что') и временных придаточных с πρὶν ('прежде чем'). И в том и в другом случае придаточные могут быть оформлены как финитным глаголом, так и инфинитивной конструкцией.

(1) *Οἱ στρατιῶται κραυγὴν πολλὴν ἐποίουν, ὥστε καὶ τοὺς πολεμίους ἀκούειν ὥστε οἱ ἐγγύτατα τῶν πολεμίων καὶ ἔφυγον ἐκ τῶν σκηνομάτων* (Хен. Анаб. II, 2, 17) «Солдаты производили громкий крик... так что и неприятели слышали; поэтому ближайшие из числа неприятелей даже убежали из палаток» (пер. С. И. Соболевского [Соболевский 2000: 315]).

Этот классический пример, кочующий в разных вариантах из учебника в учебник, замечателен тем, что в нем мы имеем фактически два однородных придаточных следствия, одно из которых (первое) оформлено инфинитивным оборотом, а второе — личным глаголом.

При этом разница в семантике между этими двумя случаями традиционно объясняется недостаточно<sup>1</sup>. Самое стандартное решение, которое мне чаще всего приходилось слышать от преподавателей, объяснявших эту тему, формулируется примерно так: придаточное следствие оформляется личным глаголом по общим правилам, однако в случае, если связь между главным и придаточным оказывается «тесной», ставится инфинитивный оборот. Нечто подобное мы находим и в указанном месте учебника С. И. Соболевского: «здесь в первом предложении следствия поставлен infinitivus ἀκούειν, а во втором indicativus ἔφυγον, потому что логически оно

<sup>1</sup> Или не объясняется вовсе. Например, в книге [Мейчен 1994: 160] говорится только о том, что инфинитивная конструкция при ὥστε «заменяет придаточное предложение». Приводится пример (4) *καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς ὥστε τὸν ὄχλον θαυμάσαι* (Мф. 15: 30–31) — «Он исцелил их, так что толпа удивилась».

более самостоятельно, чем первое». Эта самостоятельность подчеркивается, по-видимому, и пунктуационным знаком семиколона перед вторым придаточным. При этом никаких подробных разъяснений относительно того, что считать логической самостоятельностью, не дается.

Чуть более подробно этот вопрос разъясняется у М. Н. Славятинской [Славятинская 2022: 219]: «Если следствие представляется основным смыслом высказывания и неразрывно связано с тем действием, о последствиях которого идет речь, употребляется инфинитивная конструкция... или субъектный инфинитив, уточняемый тем же союзом». Приводится тот же пример, но в сокращенном виде, без второй части.

В учебнике А. Ч. Козаржевского [Козаржевский 2004: 146–147] следствие разделяется на 1) «фактическое», которое оформляется финитным глаголом, 2) «предполагаемое или преднамеренное», которое передается инфинитивом, и 3) «возможное и нереальное», выражаемое сочетанием частицы ἄν как с финитными, так и с инфинитивными формами. Примечателен пример к случаю 2: οὐκ ἔχομεν ἀγύριον ὥστε ἀγοράζειν τὰ ἐπιτήδεια (2) — «у нас нет денег, чтобы купить провиант», где значение союза ὥστε тонко передается русским неследственным *чтобы*.

Самое подробное изложение из всех традиционных учебников мы находим в «Синтаксисе...» Эмиля Черного [Черный 1888: 242–247]; и хотя эта книга старейшая из всех перечисленных выше, интересующий нас вопрос изложен в ней, пожалуй, с наибольшей ясностью и, как ни странно, оригинальностью.

Во-первых, именно инфинитив и его конструкции рассматриваются как первое средство выражения следствия, тогда как финитные формы ставятся на втором месте.

Во-вторых, формулируется такая дихотомия: 1) инфинитивом «означается умышленное (преднамеренное) следствие, т. е. следствие вместе с целью, как и по-русски с неопред. накл.»; на это приводится аналог из Крылова: «не будем же вперед такие дуры, чтоб почитать орлов знатнее нас» (3). Далее первая часть мысли продолжается: «... или следствие представляется существующим только в мысли (возможным), или вытекающим из свойств упом. предмета или всего содержания главн. предложения»<sup>2</sup>. Однако 2) инди-

<sup>2</sup> Это иллюстрируется также и ниже (с. 244 в сноске), где приводится другой русский пример (5): «Рвались такие канаты, что насили (= едва) человеку обхватить двумя руками».

катив используется тогда, «когда следствие представляется как (исторический) факт<sup>3</sup> <...> и имеет значение самостоятельного предложения».

Именно в этой связи справедливо трактуется различие в семантике двух придаточных из примера (1) выше: «солдаты <...> производили большой шум так, чтобы (для того, чтобы) слышали — или: так, что(бы) могли слышать — его и неприятели; вследствие этого (соб. так что) ближайшие из неприятелей убежали (факт; — стало быть, услышали шум)».

В-третьих, различие в функционале этих двух видов придаточных Э. Черный связывает с различием в функционировании индикатива и инфинитива в целом: если, как бы мы сейчас выразились, инвариантным значением индикатива оказывается передача некоего факта, то инфинитив, как правило, склонен передавать не факт реальности, но некое ее осмысление. Этому в тексте Э. Черного находится еще один хороший русский пример, перекликающийся с таковым у Козаржевского: (6) «Он не мог найти средств платить за обучение (столько средств <...> чтобы, или: для того, чтобы...», где Э. Черный подчеркивает, что инфинитив употребляется самостоятельно, без дополнительных средств.

Таким образом, оппозиция «факт ~ не-факт», сформулированная Черным, заслуживает большого внимания, как и выведение семантики придаточных из общей семантики инфинитива. Эта тема была продолжена в работах Новейшего времени и наглядно представлена в книге Э. В. Янзиной [Янзина 2017: 67–70; 72–75], развивающей как идеи Э. Черного, так и А. Риксбарона [Rijksbaron 1994: 96 sqq.].

В системе Э. В. Янзиной [Янзина 2017: 67] различаются два вида инфинитива: «декларативный», используемый при глаголах мысли, речи, передачи информации, который передает содержание этой информации, и «динамический» инфинитив, ставящийся при глаголах 1) увещания, стремления, волеизъявления (βούλομαι ‘желаю’, ἐθέλω ‘хочу’, αἰσχύνομαι ‘стыжусь (т. е. не хочу)’, φοβέομαι ‘боюсь (т. е. не хочу)’, κωλύω ‘препятствую, мешаю’, μέλλω ‘собираюсь, намереваюсь, медлю’ и др.), 2) способности (в т. ч. наделения таковой) и разных модальных возможностей (δύναμαι ‘могу’, μανθάνω ‘учусь’, διδάσκω ‘учу, обучаю’, δίκαιός εἰμι ‘справедливо, чтобы я’, δίκαιόν ἐστι ‘справедливо, что (чтобы)’, χρή ‘должно’, ἔξεστι ‘позволено, можно’, ὥρα ἐστι ‘пора (делать что-л.)’ и пр.), а также в некоторых

<sup>3</sup> Выделено в первоисточнике.

особых случаях. Динамический инфинитив передает некое отдельное потенциально осуществимое действие. Примечательно, что отрицание при декларативных инфинитивах нормально должно быть οὐ, тогда как при динамических — μή. В книге не объясняется причина этому, но дело тут, как я понимаю, в том, что в одном случае отрицается фактическое содержание чьей-то речи (οὐκ ἔφασαν ἰέναι (7) — «они сказали, что не пойдут»), а в другом — желание или возможность осуществления действия (συμβουλεύω ὑμῖν μή μέλλειν (Dio Cass. Hist. Rom. XLV, 45, 4) — «я советую вам не медлить» [Там же: 69] (8)).

Динамические и декларативные инфинитивы могут иметь различную степень употребительности в той или иной синтаксической системе. Так, например, декларативный инфинитив мало распространен в русском языке, из-за чего все те случаи, где в греческом или латинском стоят асс. *сum inf.*, по-русски требуется оформлять придаточными с финитным глаголом (по-русски невозможны конструкции типа (9) *\*\*Я видел Вас идти*). Однако если инфинитив оказывается динамическим, то асс. *сum inf.* становится совершенно возможным и по-русски: *Он попросил {его прийти}*. В зависимости от референтности глагола этим может быть не только асс. *сum inf.*, но и дательный с инфинитивом (*Врачи посоветовали ему {поехать на юг}*) и другие случаи. Аналогично и в греческом (συμβουλεύω ὑμῖν μή μέλλειν — *dat. сum inf.* (10a); ἐδέοντο αὐτοῦ ἄγειν τὴν στρατιάν (Xen. Hell. V, 4, 35) — «они просили его (им нужно было, чтобы...) вести войско» (10б)).

Именно инфинитивные конструкции с динамическим инфинитивом используются в придаточных предложениях следствия наряду с финитными глаголами; поэтому времена инфинитива ограничиваются презенсом и аористом, а отрицание при инфинитиве μή. Э. В. Янзина [2017: 73] так объясняет выбор между финитным глаголом и инфинитивом: «Придаточное предложение ставится в том случае, если действие и его следствие мыслятся независимыми друг от друга и следствие оказывается важнее действия, а также если подчеркивается фактическое осуществление следствия (т. е. следствие представляет собой исторический факт)... Если действие и его следствие логически взаимосвязаны и одинаково важны, а также если следствие носит предумышленный (намеренный) характер, употребляется инфинитивная конструкция».

В качестве наглядного примера, различающего оба случая, помимо прочих, рассматривается и тот же самый пример (1) из Ксенофонта (II, 2, 17)

(его мы видели у Черного, Соболевского и Славятинской), который трактуется вполне справедливо.

Можем ли мы как-то структурно оптимизировать всю накопившуюся у нас информацию? Мы можем увидеть, что здесь перед нами как бы два разных семантических измерения. С одной стороны, греческому языку важно, имеем ли мы дело с *фактом* действительности (в широком смысле слова) — либо же перед нами лишь *мысль* (намерение, желание, возможность и т. д.) о нем? Факт реальности (нечто, что может быть истинным или ложным) стандартно передается в греческом индикативом и отрицается частицей οὐ. В зависимости от того, мыслится ли следствие неким отдельным фактом реальности или же оно выступает мыслимым продолжением имеющегося факта, греческий язык выбирает стратегию оформления придаточных: это предложение с финитным глаголом в первом случае и инфинитивная клауза (с динамическим инфинитивом) во втором. Примечательно также и то, что инфинитивная клауза почти всегда выбирается при отрицании в главном предложении. Это происходит, по-видимому, потому, что греческое языковое сознание не допускает наличие такого факта действительности, который был бы следствием иного не существующего факта. Уже приводимый выше пример (2): οὐκ ἔχομεν ἀργύριον ᾧστε ἀγοράζειν τὰ ἐπιτήδεια (ср. Хеп. Anab. VII, 3, 5) «у нас нет денег купить провиант» не может быть оформлен через придаточное, так как в этом случае получалось бы, что покупка провианта как факт была следствием отсутствия денег. Но денег нет — и провианта тоже нет.

Это можно проиллюстрировать похожими примерами из русских инфинитивных клауз, обслуживающих сходные — но не совсем тождественные — смыслы.

(11а) *Они дали ему денег, так что ему есть на что купить продукты.* Обычное придаточное, представляющее следствие как некий реальный факт.

(11б) *У него не осталось денег, так что ему теперь не купить продукты.* Следствие, выраженное инфинитивной клаузой, не представляет собой какого-либо факта действительности. Оно существует как бы «в уме» в виде отдельного, но не реального, а только лишь мыслимого с той или иной модальностью (ἐν δυνάμει) события. Так и в нашем первом примере (1): второе следствие представляет собой совершенно реальный факт (неприятели побежали), тогда как первое есть лишь мыслимое последствие

(громкий крик произведен намеренно, так что (чтобы) врагам было (бы) что услышать (и испугаться)).

Вообще, практика разделения факта и не-факта вполне широко представлена в индоевропейских языках. Например, в латинском синтаксисе отсутствием или наличием конъюнктива различаются объективная и субъективная причина, субъективное намерение, вхождение или невхождение придаточного в состав косвенной речи. В готском языке употребление оптатива нередко связывается с семантикой неэвидентного значения глагола (т. е. также не составляющего факта действительности). Есть и другие известные сюжеты.

При этом общим между случаями с полноценным придаточным предложением и клаузой с динамическим инфинитивом оказывается то, что и в том, и в другом случае перед нами предстают как бы два семантических события (вне зависимости от того, мыслимые они или реально-фактические): *я заставил его трудиться* (12а), ἡναγκάζετο ἐργάζεσθαι (12б), *я сделал так, чтобы он трудился* (12в) и т. д. — во всех случаях одно событие заключается в том, что кто-то заставил, а другое — что кто-то будет что-то делать. Распределение между этими случаями можно представить в виде такой таблицы.

|                              | Индикатив | Inf. dynamicus |
|------------------------------|-----------|----------------|
| <b>euentus</b> (событие)     | +         | +              |
| <b>factum</b> (факт действ.) | +         | –              |

Труднее строго ответить на вопрос, в чем принципиальная разница в представлении событий в финитном предложении и инфинитивной клаузе. Чтобы не вдаваться в эту теоретически сложную проблему здесь, скажем для простоты, что инфинитивная конструкция может рассматриваться как в некотором смысле сокращенный (по Ф. Ф. Зелинскому), неполный или редуцированный вариант финитной клаузы. Подробнее см., например, [Дымарский 2023: 30], где предложение «*Вася попросил Машу приготовить ужин*» рассматривается как *неполная клауза* или как *монопредикативное слияние*. Назовем условно обратное состояние, свойственное финитному предложению, *полнопредикативностью*.



Наконец, вспомним об отсутствующих в русском языке, но широко наличествующих в греческом *декларативных* (или *статических*) инфинитивах, не применяющихся в следственных придаточных, но широко используемых в инфинитивных оборотах при глаголах передачи информации и речемыслительной деятельности (см. тж. примеры (7) и (9)). С одной стороны, отрицание οὐ в них недвусмысленно указывает на передачу некоторого факта действительности; этим такие инфинитивы подобны индикативным предложениям. С другой стороны, такие инфинитивы передают именно содержание [Янзина 2017: 67] речи или мысли, выраженной управляющим глаголом; в этом смысле такой инфинитив не представляет собой отдельного события (и поэтому он может быть охарактеризован как статический). Поэтому в конструкциях типа Ἀλέξανδρος ἔφασκεν εἶναι θεοῦ υἱός — «Александр утверждал, что он является сыном бога» (Зевса-Амона) [Там же: 68] перед нами лишь одно событие ('Александр заявлял о своем [якобы] божественном происхождении'). Функционально инфинитив в таких случаях часто подчеркивает несвидетельский характер информации, тогда как событийно он несколько напоминает русские отглагольные существительные.

Все три описанных выше случая мы можем наглядно представить в виде такой таблицы, показывающей дополнительное распределение между ними.

|                              | Индикатив | Inf. dynamicus | Inf. declaratiuus |
|------------------------------|-----------|----------------|-------------------|
| <b>euentus</b> (событие)     | +         | +              | –                 |
| <b>factum</b> (факт действ.) | +         | –              | +                 |
| <b>полнопредикативность</b>  | +         | –              | –                 |

Первые две колонки показывают нам структурные сходства и различия использования клауз разных типов в рассматриваемых придаточных; две правые колонки показывают сходства и различия динамических и статических (декларативных) инфинитивов. Третья строка показывает отличие инфинитивных клауз от финитных вне зависимости от свойств инфинитива.

В дальнейших исследованиях представляется необходимым разобрать многочисленные частные и специфические условия перехода одних греческих клауз в другие.

## Литература

- Дымарский М. Я. Дативный субъект и предикативность: к типологии инфинитивных групп в русском языке // *Verba. Северо-Западный лингвистический журнал*. 2023. С. 25–37.
- Козаржевский А. Ч. Учебник древнегреческого языка. Москва : ГЛК Ю. А. Шичалина, 2004.
- Мейчен Дж. Г. Учебник греческого языка Нового завета. Москва : Российское библейское общество, 1994.
- Славятинская М. Н. Учебник древнегреческого языка. 3-е изд., испр. и доп. Москва : Флинта, 2022.
- Соболевский С. И. Древнегреческий язык. Учебник для высших учебных заведений. Москва, 1948<sup>1</sup>; Санкт-Петербург, 2000<sup>2</sup>.
- Черный Э. Греческий синтаксис гимназического курса, изложенный сравнительно с русским и латинским. 4-е изд., испр. и доп. Москва, 1888.
- Янзина Э. В. Учебник древнегреческого языка. Ч. I. Основы грамматики. Москва : Р. Валент, 2017.
- Rijksbaron A. *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek: An Introduction*. Amsterdam : Gieben, 1994<sup>1</sup>. Chicago : The University of Chicago Press, 2006<sup>3</sup>.

## References

- Chernyj, Emil'. *Grecheskij sintaksis gimnazicheskogo kursa, izlozhennyj sravnitel'no s russkim i latinskim*. 4-e izd., ispr. i dop. [Greek syntax of the gymnasium course, presented in comparison with Russian and Latin. 4th ed., corrected and supplemented]. Moscow, 1888.
- Dymarskij M. Ya. [Dative subject and predicativity: towards a typology of infinitive groups in Russian]. *Verba. Severo-Zapadnyj lingvisticheskij zhurnal* [Verba. North-West Linguistic Journal]. 2023, pp. 25–37. (In Russ.)
- Kozarzhevskij, A. Ch. *Uchebnik drevnegrecheskogo yazyka* [Textbook of the ancient Greek language]. Moscow, GLK Yu. A. Shichalina Publ., 2004.

- Machen, G. Gresham. *Uchebnik grecheskogo yazyka Novogo zaveta* [Textbook of the Greek language of the New Testament]. Moscow, Rossijskoe biblejskoe obshchestvo Publ., 1994. (In Russ.)
- Rijksbaron, Albert. *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek: An Introduction*. Amsterdam, Gieben, 1994<sup>1</sup>; Chicago, The University of Chicago Press, 2006<sup>3</sup>.
- Slavyatinskaya, M. N. *Uchebnik drevnegrecheskogo yazyka*. 3-e izd., ispr. i dop. [Textbook of the ancient Greek language. 3rd ed., corrected and supplemented]. Moscow, Flinta Publ., 2022.
- Sobolevskij, S. I. *Drevnegrecheskij yazyk. Uchebnik dlya vysshih uchebnyh zavedenij* [Ancient Greek. Textbook for higher educational institutions]. Moscow, 1948<sup>1</sup>; St. Petersburg, 2000<sup>2</sup>.
- Yanzina, E. V. *Uchebnik drevnegrecheskogo yazyka. Chast' I. Osnovy grammatiki* [Textbook of the ancient Greek language. Part I. Basics of grammar]. Moscow, R. Valent Publ., 2017.

# РЕЗУЛЬТАТЫ ПРАСЛАВЯНСКИХ ПАЛАТАЛИЗАЦИЙ В ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОМ ЯЗЫКЕ (ДИНАМИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

**Лариса Ивановна Маршева**

*Доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедры  
древних и новых языков Сретенской духовной академии (Россия)*  
haufen@mail.ru

**Денис Гыска**

*Магистрант Сретенской духовной академии (Россия)*  
giscadeniso1@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_164

**Аннотация.** Статья посвящена анализу процессов палатализации в древних и церковнославянском языках. Целью исследования является сравнительная характеристика процессов палатализации в праславянском и современном церковнославянском языках, с акцентом на их фонетические и морфологические результаты. В статье подробно рассматриваются первая, вторая, третья и йотовая палатализации, в особенности их влияние на развитие фонетической системы церковнославянского языка. Кроме того, представлено отражение этих изменений в различных частях речи, таких как имена существительное и прилагательное. Особое внимание уделяется историко-культурному контексту формирования церковнославянского языка и влиянию, которое эти процессы оказали на развитие славянских языков в целом. Безусловно, исторический процесс палатализации помог сформировать особенные фонетические черты церковнославянского языка, которые сохраняют свое значение и актуальность по сей день. В заключение подчеркивается, что палатализация сыграла огромную роль в фонетической и морфологической эволюции славянских языков.

**Ключевые слова:** палатализация, типы палатализаций, фонология, церковнославянский язык, рефлекс палатализаций в церковнославянском языке.

**Для цитирования:** Маршева Л. И., Гыска Д. Результаты праславянских палатализаций в церковнославянском языке (динамический анализ) // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 4 (12). С. 164–178. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_164

## THE RESULTS OF PROTO-SLAVIC PALATALIZATIONS IN THE CHURCH SLAVONIC LANGUAGE (DYNAMIC ANALYSIS)

**Larisa Ivanovna Marsheva**

*ScD in Philology, Professor, Head of the Department of Ancient and Modern Languages,  
Sretensky Theological Academy (Russia)*

haufen@mail.ru

**Denis Gyska**

*Master's student at the Sretensky Theological Academy (Russia)*

giscadeniso1@mail.ru

---

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_164

---

**Abstract.** The article is devoted to the analysis of palatalization processes in the ancient and Church Slavonic languages. The aim of the study is to compare the processes of palatalization in the Proto-Slavic and modern Church Slavonic languages, with an emphasis on their phonetic and morphological results. The article examines in detail the first, second, third and Yote palatalizations, especially their influence on the development of the phonetic system of the Church Slavonic language. In addition, the reflection of these changes in various parts of speech, such as nouns and adjectives, is presented. Particular attention is paid to the historical and cultural context of the formation of the Church Slavonic language and the influence that these processes had on the development of Slavic languages in general. Certainly, the historical process of palatalization helped to form the special phonetic features of the Church Slavonic language, which retain their significance and relevance to this day.

In conclusion, it is emphasized that palatalization played a great role in the phonetic and morphological evolution of the Slavic languages.

**Keywords:** palatalization, types of palatalizations, phonology, Church Slavonic, reflexes of palatalization in the Church Slavonic language.

**For citation:** *Marsheva L. I., Gyska D.* The results of Proto-Slavic palatalizations in the Church Slavonic language (dynamic analysis) // *Sretensky Word*. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No. 4 (12). Pp. 164–178. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_164

## Введение

Палатализация как один из важнейших фонетических процессов сыграла значительную роль в развитии древних славянских и церковнославянского языков. С одной стороны, изменения, с ней связанные, позволили улучшить звучание и облегчить произношение определенных звуков, с другой стороны, они способствовали созданию новых фонетических закономерностей и формированию уникальных языковых особенностей [Быстров, Ястребов-Пестрицкий 2022: 431].

Целью данной статьи является сравнение результатов палатализации в церковнославянском и современных славянских языках, с акцентом на анализ их влияния на фонетические и морфологические изменения.

Для достижения этой цели был решен ряд соответствующих задач: 1) исследовать основные типы палатализации и их проявления в праславянском языке; 2) проанализировать изменения, которые произошли в результате палатализации в церковнославянском языке; 3) рассмотреть исторический контекст, в котором происходили эти изменения; 4) выявить влияние палатализации на современные славянские языки, в частности на русский и церковнославянский.

Актуальность статьи заключается в том, что палатализация как один из ключевых фонетических процессов оказала долговременное влияние на формирование звуковой и грамматической систем славянских языков. Понимание этих процессов позволяет более глубоко осмыслить эволюцию языков и выявить закономерности, которые продолжают влиять на их развитие сегодня.

Основным методом, используемым в статье, является описательно-аналитический наряду со сравнительно-сопоставительным. Ключевым же для исследования является динамический подход.

Надеемся, что данное исследование станет определенным вкладом в историческую фонетику, фонологию славянских языков и поможет лучше понять процессы, формирующие языковую систему на протяжении веков. Результаты представленной статьи могут пригодиться в углубленном понимании и преподавании истории славянских языков, в особенности церковнославянского.

Исследование процессов палатализации позволяет понять языковые изменения, произошедшие в древности. Немаловажным представляется знание о палатализации при переводе древних богослужебных текстов, анализе рукописей. Кроме того, это способствует совершенствованию методов обучения церковнославянскому языку, что особо значимо для студентов духовных учебных заведений.

### **Теоретические основы палатализации и исторический обзор ее развития**

Палатализация — один из фундаментальных процессов звуковых изменений в языках, оказывающий существенное влияние на их фонетический и фонологический строй. Конечно, это явление встречается во многих языковых семьях [Cole, Hualde 2007: 69; Macuch 1990: 214–223], и его изучение позволяет лучше понять механизмы фонетической эволюции.

Необходимо отметить: сам процесс палатализации — это один из ключевых процессов фонетического изменения, заключающийся в смягчении согласных звуков под влиянием следующих за ними гласных первого ряда, например таких, как [e], [i] и др. [Дубасова 2008: 114]. Палатализация представляется одним из наиболее распространенных явлений в различных языках и оказывает значительное влияние на их фонологическую систему.

В историческом контексте процесс палатализации можно проследить начиная с праиндоевропейского языка, в котором существовали определенные фонетические условия, способствовавшие возникновению палатализованных звуков. Например, сочетание передних гласных с заднеязычными согласными часто приводило к смягчению последних.

Это явление в различных формах проявилось в последующем развитии индоевропейских языков [Демидов, Клепацкий, Морозова 2013: 8; Киржаева 2005: 23].

Например: немецкое *kirche* (церковь), старонемецкое *kirika*, где заднеязычный [k] смягчился под влиянием переднего гласного [i]; *küche* (кухня), где заднеязычный [k] смягчился под влиянием переднего гласного [ü].

В древних славянских языках описываемый процесс имел несколько периодов, которые по-разному влияли на фонетическую систему.

Первый этап включал смягчение заднеязычных согласных ([k], [g], [h]) перед передними гласными ([e], [i]). Этот процесс привел к появлению новых палатализованных звуков ([čʹ], [žʹ], [šʹ]). Например, в слове *речка* процесс перехода от [k] к [č] наблюдается под влиянием гласного [ě]. См. также: в болгарском: *рѣка* — *рѣчка*, *блáго* — *блажѣн*, *мухá* — *мушица*, сербском: *дѹг* — *дѹжѣ*, *јáк* — *јáчѣ*, *сѹх* — *сѹшѣ*.

Второй этап палатализации характеризуется изменением согласных ([k], [g], [h]) в [c,], [dz, (zʹ)], [sʹ] под влиянием дифтонгов *oi*, *ei*, *ui* [Демидов, Клепацкий, Морозова 2013: 157; Киржаева 2005: 23]. Например: \**koina* (праслав.) — \**kěna* (праслав.) — *цѣна* (древнерус.), где дифтонг *oi* сначала монофтонгизировался до *ě*, в результате чего и произошло смягчение [k] на [c].

Третий этап палатализации связан со вторичными сочетаниями заднеязычного согласного с палатальной гласной [Демидов, Клепацкий, Морозова 2013: 157]. Например: \**otьkъ* (праслав.) — *отѣць* (древнерус.). См. также: готский *kuniggs*; праславянский \**kъnedzъ*; старославянский *кнѣзь*, русский, украинский *князь* (*княгиня*); сербохорватский *кнез*; словенский, чешский *knez*.

Как отмечается исследователями, четвертый этап находится только в становлении, и четкого определения пока не имеет [Демидов, Клепацкий, Морозова 2013: 159]. Он подразумевает различие между словами с согласной k, где в позиции перед *i* звучит [k] (к примеру: *star'iká*, *p'ěsn'iká*), в противном случае — [h]. Например: *rybaká*, *kabaká* — согласная k читается как [h] [Демидов, Клепацкий, Морозова 2013: 159]. По сути, данный период характеризует появление йотовой палатализации, имеющей распространение в церковнославянском языке, о которой будет сказано ниже.

Рассмотрение палатализации в разных славянских языках показывает, что этот процесс имел широкое распространение и разнообразные формы



проявления. В русском языке, например, палатализация привела к чередованию с мягкими согласными, что значительно обогатило его фонетическую систему [Трубецкой 2000: 53]: *плакать* — *плачу*, *пес* — *песий*.

Таким образом, исторический обзор процесса палатализации демонстрирует его важность и многообразие в различных языках. Она не только изменила фонетическую систему отдельных языков, но и повлияла на их морфологическое и лексическое развитие, что делает ее ключевым объектом исследования в исторической и сравнительной лингвистике.

### **История вопроса: обзор научных работ по теме**

Безусловно, данная тема не нова и была рассмотрена во многих исследованиях. Так, например, А. И. Изотов в своем труде «Старославянский язык в сравнительно-историческом освещении» отводит особый раздел вопросу палатализации в различных славянских языках [Изотов 2010: 44–54]. Наибольшее внимание концентрируется на древних славянских языках [Там же]. Сведения об истории палатализации (в частности, об этапах этого процесса) содержатся в хрестоматии «Историческая грамматика русского языка», которую составили Д. Г. Демидов, В. В. Клепацкий, Е. А. Морозова и др. [Демидов, Клепацкий, Морозова 2013: 154–206]. Немаловажную роль в обзоре палатализации в церковнославянском языке играют труды Л. И. Маршевой [Маршева 2014: 66–70; 2016: 43–44].

### **Фонетические и фонологические аспекты палатализации**

Сразу необходимо отметить: фонетические и фонологические аспекты палатализации представляют собой комплексное явление, которое затрагивает различные уровни звуковой системы языка.

Фонетически палатализация включает в себя поднятие средней части спинки языка в районе твердого нёба и продвижение языка вперед, что создает смягчение звука [Князев 2008: 31]. Оно, как правило, происходит от изменения артикуляционной базы согласного, который изменяется, приобретая новые акустические свойства. Например: *рука* — *ручка*, *человек* — *человечество*.

Фонологически палатализация влияет на систему противопоставлений звуков в языке. В результате процесса палатализации в языке могут

возникнуть новые фонемы, если смягченные и несмягченные согласные начинают различаться на фонемном уровне. В некоторых языках палатализация приводит к появлению парных противопоставлений мягких и твердых согласных, как это наблюдается, например, в русском языке, где такие пары, как [n] и [nʲ], являются фонемами и различаются значением [Аванесов 1974: 36]. Например: *банка* — *банька*, *мел* — *мель*.

Во многих языках палатализованные согласные могут не выделяться в отдельные фонемы, оставаясь аллофонами, зависящими от фонетического окружения [Аванесов 1974: 36]. Например, в польском языке различие между [k] и [kʲ] может не образовывать фонемных противопоставлений, а проявляться только в изменении произношения в зависимости от окружающих гласных, как в словах: *kot* (кот) и *kjot* (кота).

Таким образом, палатализация представляет собой многогранный процесс, затрагивающий различные аспекты звуковой системы языка. Ее фонетические и фонологические проявления играют важную роль в формировании фонетической и фонологической структуры языков, а также в развитии их грамматических систем. Изучение этих аспектов позволяет понять природу звуковых изменений и механизмы фонетической эволюции языков.

### **Результаты палатализаций в церковнославянском языке: историко-культурный контекст**

Исторический процесс становления и развития церковнославянского языка представляется важным для понимания его развития и влияния на другие славянские языки. Старославянский, а затем и церковнославянский язык возник в IX в., когда святые Кирилл и Мефодий создали первую славянскую письменность для перевода богослужебных текстов [Маршева 2018: 15]. Этот язык стал основой для распространения христианства среди славянских народов и играл ключевую роль в их культурном и духовном развитии.

Как уже говорилось выше, одним из фонетических явлений, повлиявших на развитие славянских языков, является процесс палатализации. В праславянском языке, предшественнике церковнославянского, палатализация приводила к изменению заднеязычных согласных в определенных фонетических условиях. Это явление стало основой различных изменений,

происходивших при формировании древнеславянских языков. Палатализация отразилась на развитии звукового состава славянских языков и сыграла важную роль в их фонетической эволюции.

Основным общепризнанным фактором, способствовавшим распространению старославянского и церковнославянского языков, было создание Кириллом и Мефодием глаголицы, а позже — кириллицы [Маршева 2018: 52–53]. Эти алфавиты были специально разработаны для отражения звукового состава славянских языков, что позволило точно передавать богослужебные тексты. Необходимо отметить, что последовательное введение письменности и перевод Библии на старославянский язык способствовали не только распространению христианства, но и развитию письменной культуры среди славян.

Кроме того, церковнославянский язык на Руси долгие века имел статус литературного языка. Он использовался авторами богослужебной литературы, переводчиками деловой и юридической письменности с греческого, создателями произведений ораторской прозы, житий [Там же: 39]. Важным элементом в историко-культурном контексте церковнославянского языка было его влияние на формирование национальных литературных языков славянских народов. Например, в России, Болгарии и Сербии церковнославянский язык стал основой для создания национальных письменных традиций [Там же: 21–22].

Примечательно следующее: одним из ключевых моментов в историческом процессе является роль церковнославянского языка в поддержании единства православного мира. Он служит связующим звеном между различными славянскими народами, объединенными общей верой и культурой [Происхождение церковнославянского и русского языков: видеолекция А. Григорьева. 11. 12. 2021. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=kSD5aimnbC0>].

Как уже было отмечено выше, церковнославянский язык оказал значительное влияние на развитие славянских национальных языков, обогатив их лексически и стилистически. Многочисленные заимствования из церковнославянского языка вошли в состав современных славянских языков, особенно в области религиозной и философской лексики [Там же]. Это влияние было особенно заметным в русском языке, где церковнославянские элементы сохранились в письменной и устной речи. Например: *агнец, восторг, время, вещь*.

Таким образом, историко-культурный контекст церковнославянского языка включает в себя множество моментов, способствовавших его развитию и влиянию на культуру и литературу славянских народов. Он сыграл важную роль в распространении христианства, развитии письменной культуры и формировании национальных языков. Изучение этого контекста позволяет прояснить понятие значимости церковнославянского языка и его место в истории славянской культуры.

## Рефлексы палатализаций в церковнославянском языке

Процессы палатализации в церковнославянском языке играли ключевую роль в его фонетическом и морфологическом развитии. Первая, вторая и третья палатализации преобразовали фонетическую систему языка и оказали значительное воздействие на его дальнейшую эволюцию.

Первая палатализация, называемая ‘шипящей’ (о чем уже говорилось), произошла, когда заднеязычные согласные [к], [г], [х] перед гласными переднего ряда изменились на шипящие звуки: [к — ч], [г — ж], [х — ш] [Маршева 2014: 67–68]. Примеры первой палатализации видны в существительных 1-го склонения церковнославянского языка, в звательной форме единственного числа: *пророк — пророче, Бог — Боже, Дух — Душе*.

Например: Прѣроче ѿ прѣрече пришествѣа хрѣтовоа, достѣйноу возхваляти тѣа недомѣемъ мѣ.

Гдѣ бже мой, свѣтломѣнное пѣнїе, ѿ предпрѣзднственнѣю пѣснь твѣтѣ поѣмъ.

Црѣво нѣбный, ѡтѣшитель, дще истинны, ѿже бездѣ сын.

Эти изменения также встречаются в современном русском языке в словах позднейшего происхождения, таких как *рука — ручной, творог — творожный, духота — душный*.

Вторая палатализация, называемая ‘свистящей регрессивной’, характеризуется изменением заднеязычных согласных [к], [г], [х] на свистящие звуки [ц], [з], [с] перед гласными переднего ряда [Там же: 68]. Этот процесс проявляется в 1-м и 2-м церковнославянских склонениях существительных: *Бог — Бозѣ, рука — руцѣ, монах — монаси*.

Например: Величитъ дѣла моа гдѣ, ѿ возрадована дѣхъ мой ѡ вѣтѣ спсѣ моѣмъ.

Въ рѣцѣ твоѣ, гдѣ иже хрѣте бже мой, предаю дѣхъ мой.

Предстоитъ ти, гпже бже, предъ твоимъ, пречтѣа, ѡбразомъ, архіереевъ соловїе, царїе ѿ князи, ѿ вси люде, монаси ѿ прѣстѣи.

Помимо своего проявления в существительных церковнославянского языка эта палатализация затронула и другие части речи [Маршева 2016: 43–44]. Например, у имени прилагательного наблюдаются изменения: *жестокъ* — *жестоцѣ*, *глухъ* — *глусѣ*.

Например: *Кѣи кнѣзи твоѣ побѣгоша, ѿ плѣнѣнїи жѣстоцѣ ѣтъ вѣзани.*

*Ѣ ѡзвѣдохъ людѣ слѣпы, ѿ чнѣтъ такожде слѣпы, ѿ глѣсн оушы ѿмѣци.*

В глаголах повелительного наклонения тоже видны результаты палатализации: *могу* — *мози*, *реку* — *рцыте* [Маршева 2020: 65].

Например: *Ѣ рече къ нимъ авраамъ, глаголю: ѡце ѡмате въ дѣшнѣ вѣшей, ѡкъ погребетѣ мертвецѣ моего ѿ лица моего, поглядѣйте мене ѿ рцыте ѡ мнѣ ѣфрѡнѣ глѣровѣ.*

Ее результаты есть и в местоимениях: *коликъ* — *колицѣ* [Маршева 2010: 43].

Например: *Ѡ, въ колицѣи лѣности, колѣкомъ нерѣдѣнїи ѡ спѣсѣнїи нашемъ въ житїе наше ѡзднѣемъ!*

Третья палатализация, называемая ‘свистящей прогрессивной’, отличается от второй тем, что смягчается не предыдущий, а последующий за гласной согласный. Этот процесс аналогичен второй палатализации по типу изменений: [к — ц], [г — з], [х — с] [Беляев 2022. URL: <https://dzen.ru/a/Y0aK4tUGCHMegi-z>]. Примеры третьей палатализации можно увидеть в единицах, где заднеязычные согласные изменяются на свистящие звуки под влиянием следующих гласных переднего ряда: *праведник* — *праведница*, *тягатица* — *состязатица*.

Например: *ѡце вѣдѣтъ пѣтьдѣсѣтъ рѣнницы во градѣ, погвѣши ли ѡ.*

*Свѣри во оукротѣи ѿ сѣхъ сотвѣзѣтиѣхъ сотвори.*

Йотовая палатализация — это процесс смягчения согласных перед звуком *j* (йот) [Маршева 2020: 30]. В отличие от первых трех палатализаций, йотовая палатализация распространяется на все согласные, однако в разных славянских языках результаты ее проявления различаются [Беляев 2022. URL: <https://dzen.ru/a/Y0aK4tUGCHMegi-z>].

Например: \**d + j* = *жд* (родити — рождество).

*Бысть же, ѣгда быста тѣмъ, ѡспѡншамъ днѣ родити ѣи.*

*Ѣи съ хрѣтово рѣтѣво сѣце вѣ: ѡбрѣченѣи во вѣвши мѣри ѣгѡ мѣи ѡвѣнфовн, прѣжде даже не снѣтиѣ ѡма, ѡбрѣтѣѣ ѡмѣци во чрѣвѣ ѿ дѣла сѣла.*

Таким образом, праславянские палатализации оставили огромный след во многих славянских языках, включая церковнославянский

и русский. Эти процессы существенно изменили фонетическую систему языков предков, позволив им произносить мягкие звуки, ранее не присущие их языку. Благодаря палатализациям качественно трансформировались парадигмы практически всех самостоятельных частей речи церковнославянского языка [Там же]. Результаты этого фонетического процесса продолжают существовать и в церковнославянском, и в современном русском языках, распространяя свое влияние даже на совершенно новые, незнакомые древним славянам слова.

## Заключение

Итак, процессы палатализации, возникшие в праславянском языке и развивавшиеся в церковнославянском, играли решающую роль в формировании фонетической и грамматической структуры этих языков. Исторический обзор процессов палатализации показал, что они были неравномерными и сложными, с различными ограничениями и исключениями. Тем не менее результаты этих процессов глубоко интегрировались в структуру церковнославянского языка, формируя его фонетическую и морфологическую систему. Фонетические и фонологические аспекты палатализации продемонстрировали, что эти изменения не только затронули звуковую систему, но и способствовали развитию новых грамматических форм. Палатализация сыграла важную роль в дифференциации славянских языков и формировании их уникальных фонетических характеристик в культурно-историческом контексте. Эти процессы не только отразили изменения в звуковой системе, но и способствовали укреплению культурной и языковой идентичности славянских народов.

Таким образом, результаты данного исследования подтверждают, что палатализация была ключевым фактором в фонетической и грамматической эволюции славянских языков. Понимание сути процесса палатализации позволяет осмыслить историческое развитие и современное состояние славянских языков. Влияние палатализации продолжает ощущаться и в современных славянских языках, распространяя свое воздействие даже на новые лексические единицы, что свидетельствует о длительном и значительном влиянии этих фонетических изменений на языковую систему.

## Литература

- Аванесов Р. И. Русская литературная и диалектная фонетика. Москва : Просвещение, 1974. 287 с.
- Беляев И. Церковнославянская грамматика: результаты праславянских палатализаций. 12. 10. 2022. URL: <https://dzen.ru/a/Y0aK4tUGCHMegi-z> (дата обращения: 15.06.2024).
- Быстров Д. М., Ястребов-Пестрицкий М. С. «Обратный» порядок славянских палатализаций // Вестник Удмуртского университета. 2022. Т. 32. Вып. 3. С. 431–444.
- Дубасова А. В. Реконструкция балтийской и славянской палатализаций: ограничители и модификаторы // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2008. Сер. 9. Вып. 1. Ч. II. С. 112–119.
- Жолобов О. Ф. Старославянский язык. Лекционный курс: учебное пособие. Казань : Изд-во КФУ, 2013. 100 с.
- Изотов А. И. Старославянский язык в сравнительно-историческом освещении. Москва : Азбуковник, 2010. 200 с.
- Историческая грамматика русского языка: хрестоматия / Сост. Д. Г. Демидов, В. В. Клепацкий, Е. А. Морозова и др. / Учебно-методический комплекс по курсу «Историческая грамматика русского языка». Санкт-Петербург : Филологический факультет СПбГУ, 2013. 760 с.
- Киржаева В. П. Историческая грамматика русского языка: В двух частях. Саранск : Изд-во Мордовского университета, 2005.
- Князев С. В. Русская диалектная фонетика. Учебное пособие. Москва : Изд-во МГУ, 2008. 42 с.
- Маршева Л. И. Церковнославянский язык. Местоимение. Теоретический очерк. Упражнения. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 64 с.
- Маршева Л. И. Церковнославянский язык. Имя существительное. Теоретический очерк. Упражнения. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2014. 100 с.
- Маршева Л. И. Церковнославянский язык. Имя прилагательное: Теоретический очерк. Упражнения. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2016. 96 с.

Маршева Л. И. Церковнославянский язык. Начальные сведения. Теоретический очерк. Упражнения. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2018. 112 с.

Маршева Л. И. Церковнославянский язык. Глагол. Теоретический очерк. Упражнения. Печоры : Изд-во Псково-Печерского монастыря, 2020. 104 с.

Палатализация. 14. 06. 2014. URL: <https://old.bigenc.ru/linguistics/text/2703621> (дата обращения: 19.06.2024).

Происхождение церковнославянского и русского языков: видеолекция А. Григорьева. 11. 12. 2021. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=kSD5aimnbC0> (дата обращения: 25.06.2024).

Трубецкой Н. С. Основы фонологии. Москва : Аспект Пресс, 2000. 352 с.

Cole J., Hualde J. I. *Laboratory Phonology*. London, 2007. 679 p.

Macuch R. Recent studies in Neo-Aramaic dialects // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London. Vol. 53. № 2. London, 1990. P. 214–223.

## References

Avanesov R. I. *Russkaya literaturnaya i dialektная fonetika* [Russian literary and dialectal phonetics]. Moscow, Prosveshchenie Publ., 1974. 287 p.

Belyaev I. *Tserkovnoslavyanskaya grammatika: rezul'taty praslavyanskikh palatalizatsii*. [Church Slavonic grammar: results of Proto-Slavic palatalizations]. Available at: <https://dzen.ru/a/Y0aK4tUGCHMegi-z> (accessed 15.06.2024).

Bystrov D. M., Yastrebov-Pestritskii M. S. [“Reverse” order of Slavic palatalizations]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta* [Bulletin of Udmurt University]. 2022, vol. 32, issue 3, pp. 431–444. (In Russ.)

Cole J., Hualde J. I. *Laboratory Phonology*. London, 2007. 679 p.

Demidov D. G., Klepatskii V. V., Morozova E. A. i dr. (sost.). *Istoricheskaya grammatika russkogo yazyka: khrestomatiya* [Historical grammar of the Russian language: an anthology]. St. Petersburg, Philological faculty of St. Petersburg State University Publ., 2013. 760 p.



- Dubasova A. V. [Reconstruction of the Baltic and Slavic palatalizations: limiters and modifiers]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta* [Bulletin of St. Petersburg University]. 2008, series 9, issue 1, part II, pp. 112–119. (In Russ.)
- Izotov A. I. *Staroslavjanskii yazyk v sravnitel'no istoricheskom osveshchenii* [Old Church Slavonic in comparative historical perspective]. Moscow, Azbukovnik Publ., 2010. 200 p.
- Kirzhaeva V. P. *Istoricheskaya grammatika russkogo yazyka: V dvukh chastyakh* [Historical grammar of the Russian language: In two parts]. Saransk, Mordovian University Publ., 2005.
- Knyazev S. V. *Russkaya dialekt'naya fonetika. Uchebnoe posobie* [Russian dialect phonetics. A study guide]. Moscow, Moscow State University Publ., 2008. 42 p.
- Macuch R. Recent studies in Neo-Aramaic dialects. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London, vol. 53, no. 2, London, 1990, pp. 214–223.
- Marsheva L. I. *Tserkovnoslavyanskii yazyk. Glagol. Teoreticheskii ocherk. Uprazhneniya* [Church Slavonic. Verb. Theoretical essay. Exercises]. Pechory, Pskov-Pechersky Monastery Publ., 2020. 104 p.
- Marsheva L. I. *Tserkovnoslavyanskii yazyk. Imya prilagatel'noe: Teoreticheskii ocherk. Uprazhneniya* [Church Slavonic. Adjective: Theoretical essay. Exercises]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2016. 96 p.
- Marsheva L. I. *Tserkovnoslavyanskii yazyk. Imya sushchestvitel'noe. Teoreticheskii ocherk. Uprazhneniya* [Church Slavonic. Noun. Theoretical essay. Exercises]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2014. 100 p.
- Marsheva L. I. *Tserkovnoslavyanskii yazyk. Mestoimenie. Teoreticheskii ocherk. Uprazhneniya* [Church Slavonic. Pronoun. Theoretical essay. Exercises]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2010. 64 p.
- Marsheva L. I. *Tserkovnoslavyanskii yazyk. Nachal'nye svedeniya. Teoreticheskii ocherk. Uprazhneniya* [Church Slavonic. Basic information. Theoretical essay. Exercises]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2018. 112 p.
- Palatalizatsiya* [Palatalization]. Available at: <https://old.bigenc.ru/linguistics/text/2703621> (accessed 19.06.2024).

*Proiskhozhdenie tserkovnoslavjanskogo i russkogo jazykov: videoleksiya A. Grigor'eva* [The Origin of Church Slavonic and Russian: video lecture by A. Grigoriev]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=kSD5aimnbC0> (accessed 25.06.2024).

Trubetskoi N. S. *Osnovy fonologii* [Fundamentals of Phonology]. Moscow, Aspect Publ., 2000. 352 p.

Zholobov O. F. *Staroslavjanskii jazyk. Lektsionarnyi kurs: uchebnoe posobie* [Old Church Slavonic. Lecture course: a study guide]. Kazan, Kazan Federal University Publ., 2013. 100 p.

# БИОЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РЕГЕНЕРАТИВНОЙ МЕДИЦИНЫ: БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ

**Вера Александровна Осина**

*Кандидат медицинских наук, доцент кафедры новых технологий  
в гуманитарном образовании Института дистанционного образования  
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,  
заведующая гастроэнтерологическим отделением терапевтического центра  
ФГБУ «12 КДЦ» МО РФ (Россия)*  
vera-osina@mail.ru

**Владимир Альбертович Мостовой**

*Врач-специалист, магистрант Института дистанционного образования  
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,  
преподаватель кафедры социальной работы Православного Свято-Тихоновского  
гуманитарного университета, преподаватель отдела дополнительного образования  
Московской Духовной Академии Русской Православной Церкви (Россия)*  
vladimirmostly@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_179

**Аннотация.** Регенеративная медицина, являясь одним из наиболее инновационных направлений современной медицинской науки, занимается лечением хронических заболеваний путем восстановления поврежденных тканей и органов как через активизацию их регенераторного потенциала, так и посредством введения человеку стволовых клеток и имплантации тканеинженерных конструкций. Данное инновационное направление медицины сочетает в себе большое количество быстро развивающихся технологий, способных активно вмешиваться в природу человека, а потому нуждающихся в богословской оценке с точки зрения православной антропологии. Актуальными направлениями регенеративной медицины являются разработка клеточных и тканеинженерных продуктов, а также создание искусственных органов при

помощи метода 3D-биопринтинга и разработка биоматериалов с четко заданными свойствами. В настоящее время целый ряд богословских проблем регенеративной медицины требует пристального внимания. В первую очередь к ним относится проблема поиска этически допустимого с позиции православной антропологии источника получения стволовых клеток. Важна также богословская оценка новых технологий по вмешательству в клеточный геном и имплантации человеку тканеинженерных конструкций. Актуальна богословская оценка методов терапевтического клонирования и 3D-биопринтинга. Настоящая статья посвящена обзору богословской литературы о возможностях применения ключевых методик регенеративной медицины с позиции православной антропологии.

**Ключевые слова:** теология, православная антропология, богословские аспекты, биоэтика, регенеративная медицина, стволовые клетки, генная инженерия, тканеинженерные конструкции, 3D-биопринтинг, донорство органов.

**Для цитирования:** Осина В. А., Мостовой В. А. Биоэтические проблемы регенеративной медицины: богословские аспекты // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 4 (12). С. 179–203. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_179

## BIOETHICAL ISSUES OF REGENERATIVE MEDICINE: THEOLOGICAL ASPECTS

**Vera Aleksandrovna Osina**

*PhD in Medicine, Associate Professor at Department  
of New Technologies in Humanitarian Education at Institute of Distance Learning  
at St. Tikhon's Orthodox University,*

*Head of the Gastroenterology Department of the Therapeutic Center  
of the Federal State Budgetary Institution "12th Clinical Diagnostic Center"  
of the Ministry of Defense of the Russian Federation (Russia)*

vera-osina@mail.ru

**Vladimir Albertovich Mostovoi**

*MD, Master's student at Institute of Distance Learning at St. Tikhon's Orthodox University, Assistant at the Department of Social Work,  
St. Tikhon's Orthodox University, Assistant at the Department of additional education  
Moscow Theological Academy of the Russian Orthodox Church (Russia)  
vladimirmostly@mail.ru*

---

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_179

---

**Abstract.** Regenerative medicine is one of the most innovative areas of modern medical science. It is engaged in the treatment of chronic diseases by restoring damaged tissues and organs both through the activation of their regenerative potential and through the introduction of stem cells as well as the implantation of tissue-engineered structures. This innovative field of medicine combines a large number of rapidly developing biomedical technologies. They are able to actively intervene in human nature, and therefore need theological thought from the point of view of Orthodox anthropology. Current areas of regenerative medicine are the development of cellular and tissue engineering products, as well as the creation of artificial organs using the 3D bioprinting method and the development of biomaterials with well-defined properties. Currently, a number of theological problems of regenerative medicine require close attention. First of all, these include the problem of finding an ethically acceptable source of stem cells from the position of Orthodox anthropology. Notable the theological assessment of new technologies for interfering with the cellular genome and implanting tissue-engineered structures in humans. The theological assessment of therapeutic cloning and 3D bioprinting methods is also important. The article is concerned with a review of the theological literature on the possibility of using key methods of regenerative medicine from the perspective of Orthodox anthropology.

**Keywords:** theology, Orthodox anthropology, theological aspects, bioethics, regenerative medicine, stem cells, genetic engineering, tissue engineered structures, 3D bioprinting, organ donation

**For citation:** Osina V. A., Mostovoi V. A. Bioethical issues of regenerative medicine: theological aspects // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No. 4 (12). Pp. 179–203. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_179

## Введение

**В** организме человека в течение всей его жизни постоянно происходят процессы обновления клеток тканей и органов. Каждый день организм взрослого человека обновляет миллиарды клеток [Fuchs 2006: 176–188]. Физиологическая регенерация является одним из значимых условий нормального функционирования организма. Она осуществляется за счет трех основных процессов: пролиферации зрелых соматических клеток, дифференцировки стволовых клеток и перепрограммирования дифференцированных клеток [Ткачук 2017: 245–246]. Однако с возрастом регенераторные возможности организма снижаются. Вместе с тем в случае воздействия на организм повреждающих факторов, приводящих к разрушению структуры его тканей и органов, ввиду недостаточности процессов полной репаративной регенерации, направленных на возмещение структурных элементов ткани взамен погибших, начинают превалировать процессы неполной, а иногда и патологической регенерации. Они не в состоянии восстановить изначальную архитектонику ткани и органа, а также возместить утраченную функцию [Урузбаев 2017: 171–178].

Постепенное открытие механизмов физиологической регенерации и поиск новых методов замещения тканей взамен утраченных при патологических процессах дали широкие возможности для создания нового направления в современной терапии и хирургии, которое получило название «регенеративная медицина». Данная область медицины сосредоточена на восстановлении поврежденных в результате болезни или травмы тканей и органов. Регенеративная медицина использует различные подходы для достижения поставленной цели, включая активацию эндогенных стволовых клеток, которые имеются в организме каждого человека, а также трансплантацию экзогенных стволовых клеток, полученных из донорских тканей и имплантируемых в виде клеточной суспензии и тканеинженерных конструкций [Лызииков 2015: 4–8]. Наиболее перспективными направлениями регенеративной медицины являются протеомные исследования, клеточные технологии, тканевая инженерия, генно-инженерные технологии и 3D-биопринтинг [Пронина 2019: 197]. Сегодня регенеративная медицина активно исследует процессы клеточной дифференцировки, миграции и пролиферации, а также занимается разработкой биоматериалов с четко заданными свойствами [Целуйко 2020: 29–34].

Несмотря на всю значимость для практической медицины данного инновационного направления, некоторые из его методов, с точки зрения православной антропологии, входят в противоречие с Божественным замыслом о человеке [Резник, Михель 2022].

Так, в XII главе «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» дана негативная оценка методик, связанных с использованием фетальных стволовых клеток в лечебных целях [Основы социальной концепции РПЦ 2019: 89–98]. В отношении вмешательства в человеческий геном Церковь предостерегает, что «целью такого вмешательства не должно быть искусственное “усовершенствование” человеческого рода и вторжение в Божий план о человеке» [Там же]. Допуская клонирование изолированных клеток и тканей организма, Церковь предупреждает, что «человек не вправе претендовать на роль творца себе подобных существ или подбирать для них генетические прототипы, определяя их личностные характеристики по своему усмотрению» [Там же].

## Биоэтические проблемы клеточных технологий

С рядом заявлений относительно этических проблем клеточных технологий в свое время выступил Церковно-общественный совет по биомедицинской этике (ЦОС)<sup>1</sup>: «О фетальной терапии» [Православие и проблемы биоэтики 2017: 243–244], «О недопустимости использования в медицине эмбриональных стволовых клеток» [Там же: 288–290], «О недопустимости использования эмбриональных тканей» [URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/24929.html>]. В вышеперечисленных заявлениях подчеркивается, что с позиции православного богословия эмбрион считается самостоятельной личностью, обладающей тем же достоинством и теми же правами, что и человек, в том числе правом на неприкосновенность жизни. Тем самым ЦОС призывал к запрету применения эмбриональных и фетальных

---

<sup>1</sup> Церковно-общественный совет по биомедицинской этике (ЦОС) был создан в январе 1998 г. Решением Священного Синода Русской Православной Церкви 13 апреля 2021 г. Совет прекратил свою работу. Было принято решение об учреждении Синодальной комиссии по биоэтике. См.: Журналы заседания Священного Синода от 13 апреля 2021 г. (№ 15). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5797265.html>.

стволовых клеток в медицинских и научных целях. Данная позиция отражена также в документе, утвержденном на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2008 г. [Биоэтика. Руководственные документы Русской Православной Церкви 2023: 11].

На заседании Священного Синода Русской Православной Церкви (Журнал № 138) 27.12.2023 г. был принят документ «О неприкосновенности жизни человека с момента зачатия», в котором на основании Священного Писания «Церковь свидетельствует, что жизнь человека начинается с момента зачатия <...> [и признает] недопустимыми любые манипуляции с эмбрионами, предполагающие их умерщвление» [Документы Синодальной комиссии по биоэтике. URL: <https://scbioethics.ru/documents>].

Необходимо отметить, что существуют и медицинские проблемы, связанные с применением эмбриональных и фетальных стволовых клеток. По данным научной литературы, применение в клинической медицине неспециализированных эмбриональных стволовых клеток, обладающих тотипотентностью и плюрипотентностью, а также низкоспециализированных незрелых фетальных стволовых клеток, обладающих мультипотентностью, приводило к образованию тератом и тератокарцином, в результате чего они были запрещены к использованию многими этическими комитетами [Charitos 2021]. В. В. Семченко и прот. Олег Цветков выделяют ряд других биоэтических проблем, связанных с клеточными технологиями, в первую очередь риски коммерциализации и псевдонаучной рекламы производства и использования эмбриональных стволовых клеток [Семченко, Цветков О., прот. 2023: 48–52].

В нашей стране 23 июня 2016 г. был принят Федеральный закон № 180 «О биомедицинских клеточных продуктах» [Российская Федерация. Законы. О биомедицинских клеточных продуктах. URL: <https://base.garant.ru/71427992/>], в котором пристального внимания требуют следующие пункты: ст. 3, п. 4: «недопустимость создания эмбриона человека в целях производства биомедицинских клеточных продуктов», а также ст. 3, п. 5: «недопустимость использования <...> биологического материала, полученного путем прерывания процесса развития эмбриона или плода человека или нарушения такого процесса». Однако действие закона не распространяется на «отношения, возникающие при разработке и производстве лекарственных средств и медицинских изделий, донорстве органов и тка-



ней человека в целях их трансплантации, донорстве крови и ее компонентов, при использовании половых клеток человека в целях применения вспомогательных репродуктивных технологий, а также на отношения, возникающие при обращении клеток и тканей человека в научных и образовательных целях» [Там же].

### **Биоэтические проблемы терапевтического клонирования**

С клеточными технологиями тесно связана методика терапевтического клонирования, которая использует денуклеаризированную зиготу человека-донора как клеточный субстрат для «подсадки» ядра реципиента. Цитоплазма зиготы, лишенная ядра, за счет растворенных в ней белков-активаторов частично реактивирует геном внедренного ядра соматической клетки. Этот процесс приводит к дисбалансу в развитии химерной зиготы. Полноценный эмбрион не образуется, а полученный клеточный материал используют для целей регенеративной медицины [Миненко, Сердюков 2014: 22]. Считается, что из последнего можно вырастить или обновить ткань или орган. Установлено, что после трансплантации органа, выращенного с использованием данной технологии, не возникает иммунной реакции отторжения, поскольку генетический материал остается идентичным [Jones 2000]. Однако, по мнению свящ. Владимира Духовича и А. Ю. Молчанова, «неудачный исход данной технологии предугадать не трудно. Во взрослом организме нет генов и сигналов, которые могли бы обеспечить весь многоступенчатый путь специализации стволовой клетки, а стоит ей хотя бы один раз поделиться бесконтрольно, как она перерождается в злокачественную» [Духович В., свящ. 2013: 54]. Кроме того, сама методика терапевтического клонирования подразумевает уничтожение зародившейся жизни, что заведомо является этически неприемлемым с позиции православного богословия [Там же].

Указанные моральные сомнения обуславливают необходимость нормативной сдержанности. В Российской Федерации законодательство в этой сфере начало развиваться в начале 2000-х гг., в 2002 г. был принят Федеральный закон 54-ФЗ «О временном запрете на клонирование человека» [Российская Федерация. Законы. О временном запрете на клонирование человека. URL: <https://base.garant.ru/184467/>]. Данный закон стал реакцией на растущую обеспокоенность общественности потенциально

негативными последствиями клонирования. 54-ФЗ ввел временный запрет на клонирование человека до момента разработки полного свода правил и норм, регулирующих использование технологии клонирования. Указанный закон стал важным шагом в защите прав человека и предотвращении потенциальных злоупотреблений в области генных технологий. В 2010 г. законодатели внесли изменения в статью № 1 54-ФЗ, что позволило расширить рамки исследований в этой области. В обновленной редакции закона было разъяснено, что «клонирование организмов для иных целей», включая клонирование в рамках научных исследований, не подлежит запрету. В настоящее время вопрос о клонировании человека остается крайне актуальным на международной арене. По состоянию на 2015 год более 70 стран мира ввели законодательные моратории на клонирование человека. Эта солидарная обеспокоенность мировой общественности связана с множеством этических вопросов в данной области [Кубарь 2021: 5–12].

### **Биоэтические проблемы генной инженерии**

Другое важное направление регенеративной медицины — генная инженерия. Необходимо отметить, что с помощью методов генной инженерии достигнут большой прорыв в лечении хронических неинфекционных заболеваний, а также профилактике и лечении инфекционных болезней [Слободкина 2020: 6–16]. С использованием методов генной инженерии были разработаны такие генно-инженерные продукты, как человеческий инсулин, соматотропный гормон и ряд других гормонов, интерферон, а также вакцины, например вакцина против вирусного гепатита В. Генная инженерия способствовала созданию препаратов генно-инженерной биологической терапии, которые применяются для лечения аутоиммунных и аллергических заболеваний. Достижения генной инженерии используются и для генной терапии, при помощи которой появилась возможность лечить широкий спектр патологий — от наследственных иммунодефицитов и нейродегенеративных состояний до онкологических заболеваний [Там же]. В то же время важно помнить, что вмешательство в геном человека — область чрезвычайно сложная, с высоким риском ошибок. Особенно с учетом активного внедрения криспер-систем (CRISPR/Cas9), расширяющих возможности методов редактирования генома человека [Волотовский 2017], что по данным научной литературы,

помимо серьезных социальных [Попова 2018] и медицинских [Тарабрин 2020] рисков, в сотериологической перспективе имеет неблагоприятные духовные последствия [Макаев 2023: 59–67; Резник, Михель 2023: 30–34; Силуянова, Ляуш 2021: 40–42].

Необходимо помнить, что манипуляции с генами способны совершенствовать человека физически, но без нравственного и духовного преображения это может привести к духовной деградации общества, поскольку человек будет все больше уповать на себя, на свои достижения и все дальше отдаляться от Бога. Существует опасение, что стремление к достижениям в области генной инженерии может быть мотивировано отвержением Господа, попыткой творения превзойти Творца [Преображенский 2016: 103–123].

Помимо вышеуказанной проблемы ЦОС по биомедицинской этике еще в 2000 г. в опубликованном заявлении предостерегал и от других опасностей, связанных с вмешательством в геном человека, к которым относятся: «риски неточного редактирования генома человека; невозможность дать точные прогнозы последствий изменений генов, с которыми столкнется человеческая популяция» [Заявление Церковно-общественного совета по биомедицинской этике при Московской Патриархии «О редактировании генома человека» 2020: 123–124]. ЦОС подчеркивает, что «редактирование эмбрионов человека — красная линия, которую не стоит пересекать. Стоит ее перешагнуть, и тут же возникают мечты и соблазны об улучшении человека, о технологическом изменении и самой сущности человека» [Там же].

### **Биоэтические проблемы методики 3D-биопринтинга**

Не менее важной методикой регенеративной медицины является 3D-биопринтинг, который представляет собой высокоточную технологию послойного создания трехмерных тканевых и органных конструкций с заданной цифровой моделью внешней и внутренней архитектуры. В качестве печатного материала в 3D-биопринтинге используются живые клетки [Хесуани 2018: 38-45; Богданов 2020]. Предполагается, что при помощи данной методики в ближайшем будущем появится возможность изготавливать ткани и органы на заказ. Однако до сих пор остается ряд нерешенных проблем, связанных с васкуляризацией и иннервацией тканей, полученных при помощи указанной технологии, а также воссозданием

естественной архитектоники ткани и органа [Богданов 2020]. Важно отметить, что в последнее время активно ведутся исследования по получению наиболее совершенных биоматериалов для 3D-биопринтинга. При этом в качестве материала для биопечати большие надежды возлагаются на клеточные сфероиды [Там же]. Основным этическим аспектом использования последних является выбор источника получения клеточного материала, а также некоторые аспекты генной инженерии, связанные с перепрограммированием клеток в стволовые. С этической позиции в качестве источника стволовых клеток предпочтение можно отдать мультипотентным мезенхимальным стволовым клеткам. Особый же интерес представляют аутогенные индуцированные плюрипотентные стволовые клетки [Духович В., свящ. 2013: 57]. Кроме данного аспекта необходимо отметить и другой богословский аспект указанной технологии, а именно то, что метод 3D-биопринтинга должен применяться исключительно с целью замещения утраченных тканей или органов для восстановления их естественной функции, но никак не в качестве орудия трансгуманизма с целью создания «сверхлюдей» [Зинковский 2018: 188–194].

## **Биоэтические проблемы трансплантации**

С регенеративной медициной тесно связаны этические аспекты трансплантации органов и тканеинженерных конструкций. Например, если говорить о трансплантации от донора реципиенту такого органа, как сердце (или же имплантации сердца, полученного при помощи 3D-биопринтинга), то остро возникает вопрос о самоидентификации прооперированного человека. Протоиерей Сергей (Филимонов), рассматривая данную проблему, обращается к трудам свт. Луки (Войно-Ясенецкого), творениям прп. Исаака Сирина и работам богослова В. Н. Лосского, приходя к выводу, что плотский орган сердце, который выполняет функцию насоса по перекачиванию крови, тесно связан с сердцем духовным, которое является местом средоточия человеческой природы. Однако как именно происходит их единение — до сих пор для богословов остается тайной [Донаров 2006]. После пересадки сердца прооперированный пациент даже может психически ощущать присутствие в своем организме «чужого» органа. Известны случаи, когда пересаженное сердце влияло на темперамент реципиента [Там же]. Кроме того, с позиции православной антропологии в целях реге-

неративной медицины не следует применять ксеногенные клетки, так как напечатанные из них органы могут поставить под вопрос саму идентичность человека, его уникальность как представителя человеческого рода [Основы социальной концепции РПЦ 2019: 89–98]. Существует и другой взгляд на данный вопрос, согласно которому в Библии понятие «сердце» используется исключительно как образ, символ для иллюстрации нравственной жизни человека [Юревич 2018: 203–204]. Таким образом, данная проблема требует более углубленного рассмотрения.

Кроме указанной проблемы существуют и другие биоэтические аспекты в этой области. Так, если обратиться к материалам Социальной концепции Русской Православной Церкви, то в отношении этических вопросов трансплантологии в ней подчеркивается, что трансплантация органов как акт дарения со стороны родственников больного является проявлением милосердия и сострадания. При этом Церковь отмечает, что недопустимо изъятие органов, представляющее угрозу для жизни донора, и что человеческие органы не подлежат коммерческой продаже [Там же].

Регулирование эксплантации органов у живого донора на законодательном уровне осуществляется в соответствии со статьей 11 Федерального закона «О трансплантации органов или тканей» от 22.12.1992 г., согласно которому «донор должен быть предупрежден о возможных осложнениях для его здоровья в связи с предстоящим оперативным вмешательством по изъятию органов и (или) тканей и в письменной форме изъявить согласие на изъятие своих органов и (или) тканей» [Российская Федерация. Законы. Трансплантации органов и тканей. URL: <https://base.garant.ru/136366/>].

Посмертное донорство органов также является темой, которая вызывает множество этических и богословских дискуссий. Православная Церковь рассматривает посмертную трансплантацию органов как акт добровольного пожертвования, акцентируя внимание на том, что действующая в Российской Федерации презумпция согласия на посмертное изъятие органов создает серьезные этические противоречия и ставит под сомнение нравственный аспект донорства. Презумпция согласия предполагает, что каждый человек, если он не выразил при жизни письменного отказа, автоматически считается потенциальным донором. Последнее, по мнению Церкви, приводит к тому, что нравственная сторона донорства утрачивается, превращая процедуру в насильственное действие по изъятию органов со стороны медицинского персонала [Силуянова 2001; Совместное

заявление Отдела по взаимоотношениям Церкви и общества... URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3036261.html>]. В настоящее время указанная проблема становится все более актуальной, особенно учитывая то, что во многих европейских странах наблюдается тенденция пересмотра законодательства о посмертном донорстве с презумпции несогласия на презумпцию согласия [Резник 2020: 10].

Кроме того, актуальной остается и проблема донорства органов от пациентов с диагнозом «смерть мозга», который вызывает противоречивые коннотации в отношении его эквивалентности биологической смерти [Попова 2019: 121–133; Miller 2010: 299–312; Резник 2019: 169–179]. Существует несколько точек зрения по данному вопросу. Например, согласно мнению врача-психиатра и судмедэксперта Ф. В. Кондратьева, организм, находящийся в состоянии смерти мозга, неизбежно подвержен гибели, поэтому медицинское определение смерти человека на основе смерти мозга не противоречит христианскому пониманию ухода из земной жизни [Кондратьев 2001: 28]. Хотя мозг не является «местом обитания» души, он играет ключевую роль в ее проявлении и потому момент смерти мозга обозначает расставание души с телом [Бондаренко 2021: 93]. Протопресвитер Иоанн Брек также подчеркивает, что смерть мозга следует рассматривать как смерть всего организма, включая душу, эту точку зрения разделяют и другие православные авторы [Сеньчуков Ф., иером. 2013. URL: <https://www.pravmir.ru/mozhno-li-ukrast-cheloveka-u-smerti>]. В противовес указанной позиции профессор А. Я. Иванюшкин в своей статье «Проблема смерти мозга: философский и социокультурный аспект» отмечает, что смерть мозга предполагает лишь возможное состояние смерти организма. В данном случае может сохраняться сердечная деятельность, в то время как дыхание и сознание отсутствуют [Иванюшкин 2015: 45–50]. С ним согласен прот. Сергей Филимонов [Филимонов С., прот. 2011: 104–110]. Человеческий мозг, согласно этой позиции, представляет собой условие существования, но не его непосредственную причину. Так, святитель Лука Крымский описывает мозг как центральную диспетчерскую станцию организма, ответственную за прием и обработку сигналов от различных сенсорных систем, а также за их распределение по органам и системам [Сеньчуков Ф., иером. 2013. URL: <https://www.pravmir.ru/mozhno-li-ukrast-cheloveka-u-smerti>].

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» по вышеизложенному вопросу указано, что «в Священном Писании смерть

представляется как разлучение души от тела (Пс. 145, 4; Лк. 12, 20). Следовательно, можно утверждать, что жизнь продолжается до тех пор, пока функционирует организм как целое. Искусственное продление жизни, при котором фактически работают лишь отдельные органы, не следует рассматривать как неизменную и в каждом случае желательную цель медицины. Отсрочка смертного часа иногда лишь усугубляет страдания пациента, отнимая у него право на достойный, “непостыдный и мирный” уход из земной жизни <...> Когда активное лечение становится невозможным, его следует заменить паллиативной помощью, включающей обезболивание, уход, а также социальную и психологическую поддержку, наряду с пастырским попечением» [Основы социальной концепции РПЦ 2019: 89–98].

С позиции православного богословия важным является и правильное отношение к посмертному донорству органов в ракурсе всеобщего воскресения. Смерть согласно христианской эсхатологии не является окончательным уничтожением человеческой личности. Это лишь временное отделение души от тела, при Втором Пришествии Господа Иисуса Христа должно произойти повторное соединение души с телом. Возникает закономерный вопрос: не является ли изъятие органов после земной смерти человека препятствием для соединения души с телом при всеобщем воскресении? Христиане верят, что Бог, создавший тело человека из праха земного, способен воссоздать его из любой, даже самой незначительной частицы. Даже если тело человека будет сожжено или развеяно по ветру, Бог способен собрать его элементы и восстановить в его прежнем виде. Так, из истории Древней Церкви нам известно, что древних христиан подвергали преследованиям и побуждали к поклонению языческим божествам, шантажируя их следующими словами: «Вы верите в воскресение, а мы можем вас сжечь и развеять ваш прах!» На эти слова язычников христианский апологет II века Минуций Феликс ответил следующим образом: «Всякое тело — иссыхает ли оно, становясь прахом <...> — исчезает для нас, но сохраняется для Бога, хранящего элементы» [Феликс 1981: 161]. Его слова отражают общее убеждение ранней Церкви, что даже по смерти христиане остаются членами Тела Христова и надеются на воскресение для вечного единения с Богом. Таким образом, если изъятие органов осуществляется с целью добровольного пожертвования их самим человеком для продления земной жизни другого, то такой поступок можно рассматривать как акт милосердия к ближнему, который простирается даже в вечность. При этом

важно отметить, что с учетом всего вышеизложенного Православная Церковь высказывает отрицательное отношение к методу кремации, предпочитая традиционное предание тела усопшего земле [Першин М., диакон. URL: <https://pravoslavie.ru/81602.html>].

## Заключение

Подводя итог, можно констатировать, что даже с учетом большого лечебного потенциала регенеративной медицины существует целый ряд этических и богословских ограничений и обязательств, соблюдение которых является неотъемлемой составляющей допустимого вмешательства данного инновационного направления медицины в жизнь человека. Также следует отметить, что некоторые богословские и этические аспекты технологий, используемых регенеративной медициной, требуют более углубленного рассмотрения. В первую очередь это касается проблемы выбора этически допустимых источников получения стволовых клеток, необходимо более тщательное рассмотрение методов их получения. Особое же внимание следует уделить рассмотрению богословской позиции по использованию в медицинских целях мультипотентных мезенхимальных стволовых клеток и индуцированных плюрипотентных стволовых клеток как наиболее перспективных. Актуальной останется богословская оценка этических аспектов имплантации человеку тканеинженерных конструкций, в том числе полученных при помощи технологии 3D-биопринтинга, в особенности оценка современных разработок биоинженеринга, т. е. бионических систем. Важными остаются и этические вопросы биобанкинга [Резник 2017: 761–771]. Требуется также дальнейший богословский анализ новых технологий по вмешательству в клеточный геном.

## Литература

- Абрамов А., прот. Биоэтика и высокие технологии сквозь призму православного и католического учения: перспективы // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2019. С. 16–28.
- Биоэтика. Руководственные документы Русской Православной Церкви / Синодальная комиссия по биоэтике; предисл. епископа Петергофского Силуана. Санкт-Петербург : Изд-во СПбДА, 2023. С. 11.



- Богданов Д. Е. Технодетерминизм в частном праве: влияние биопринтинга на развитие концепции защиты права на цифровой образ // Вестник Пермского университета. Юридические науки. 2020. №. 50. С. 678–704.
- Бондаренко В. Н. Проблема эвтаназии в современном обществе: медико-социальные и богословские аспекты: выпускная квалификационная работа 48.04.01 «Теология» / Науч. рук. В. А. Осина. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Институт дистанционного образования. Москва, 2021. С. 93.
- Волотовский И. Д. CRISPR/Cas9 — система редактирования геномов. Прорыв в медицинской биологии и генной терапии? // Наука и инновации. 2017. № 1. С. 78.
- Дергалев С., прот. Что такое трансгуманизм и в чем его опасность? // Труды Белгородской духовной семинарии, 2018. № 8. С. 15–24.
- Документы Синодальной комиссии по биоэтике. URL: <https://scbioethics.ru/documents> (обращение 23.03.24).
- Донаров Г. Интервью с протоиереем Сергием Филимоновым, Председателем ОПВ СПб им. свт. Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа Крымского // Газета «Православный Санкт-Петербург», 2006. № 11 (179).
- Духович В., свящ. Начало жизни и внутриутробное развитие человека: от биологии к биоэтике. Учебное пособие для священнослужителей и мирян. Москва : Лепта Книга, 2013. 128 с.
- Заявление Церковно-общественного Совета по биомедицинской этике при Московской Патриархии «О недопустимости использования эмбриональных тканей». Текст: электронный // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/24929.html> (дата обращения: 25.11.2023).
- Заявление Церковно-общественного совета по биомедицинской этике при Московской Патриархии «О редактировании генома человека» // Православие и проблемы биоэтики. Москва, 2020. С. 123–124.
- Зинковский С. А. Богословие личности и биотехнологии улучшения человека // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. № 4. С. 188–194.

- Иванюшкин А. Я. Проблема смерти мозга: философский и социокультурный аспект // Клинич. и эксперимент. хирургия. Журн. им. акад. Б. В. Петровского. 2015. № 3. С. 45–50.
- Кондратьев В. Ф. Православно-этические аспекты эвтаназии // Сборник церковно-общественного совета по биомедицинской этике. Вып. 1. Москва, 2001. С. 28.
- Кубарь О. И. (и др.). Социальное значение этических проблем современных генетических исследований в медицине и биологии // Биоэтика. 2021. № 1. С. 5–12.
- Лызииков А. Н. (и др.). Стволовые клетки в регенеративной медицине: достижения и перспективы // Проблемы здоровья и экологии. 2015. № 3 (45). С. 4–8.
- Макаев А. Р. Биомедицинские технологии продления жизни в сотериологической перспективе (социальные и духовные риски) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. № 41. С. 59–67.
- Миненко И. А., Сердюков Д. Г. К вопросу об истории клонирования // Вестник новых медицинских технологий. 2014. № 1. С. 22.
- Михель Д. В., Резник О. Н. О необходимости теологического подхода к этическим проблемам биомедицины и биомедицинских технологий // Религия. Церковь. Общество. 2022. № 11. С. 46–78.
- Михель Д. В., Резник О. Н. Редактирование генома и вопрос о статусе человеческого эмбриона *in vitro* // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: «Философия. Психология. Педагогика». 2023. Т. 23. № 1. С. 30–34.
- О неприкосновенности жизни человека с момента зачатия. Документ принят на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 27 декабря 2023 года (журнал № 138) // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6088088.html> (дата обращения: 03.02.2025).
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека / Москва: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2019. С. 89–98.

- Першин М.,* *диакон.* Морг, анатомический театр, крематорий: что недопустимо? 22 декабря 2004 г. URL: <http://www.pravoslavie.ru/251.html> (дата обращения: 28.11.2023).
- Попова О. В.* Технология CRISPR и проблема редактирования человека в дискурсе биоэтики // Тенденции развития науки и образования. 2018. № 42–5. С. 83–85.
- Попова О. В.* Этические апории развития органного донорства // Вестник трансплантологии и искусственных органов. 2019. Т. 20. № 4. С. 121–133.
- Православие и проблемы биоэтики. Заявление Церковно-общественного совета по биомедицинской этике «О фетальной терапии». Сборник работ. Москва, 2017. С. 243–290.
- Преображенский Г. Д., Лытус А. С.* Православный взгляд на некоторые проблемы биоэтики // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2016. № 10. С. 103–123.
- Пронина Е. А. (и др.).* Современные направления и перспективы развития регенеративной медицины // Современные проблемы науки и образования. 2019. № 3. С. 197–197.
- Резник О. Н. (и др.).* Неприятие обществом проблемы посмертного донорства органов: причины и структура смертельных страхов // Вестник трансплантологии и искусственных органов. 2019. Т. 21. № 1. С. 169–179.
- Резник О. Н., Кузьмин Д. О., Резник А. О.* Биобанки как одна из основ развития биомедицины: современное состояние и перспективы // Молекулярная биология. 2017. Т. 51. № 5. С. 761–771.
- Резник О. Н., Михель Д. В.* Новые тенденции в законодательстве европейских стран о донорстве и трансплантации органов // Вестник трансплантологии и искусственных органов. 2020. Т. 22. № 2. С. 10.
- Российская Федерация. Законы. О биомедицинских клеточных продуктах. Федеральный закон № 180-ФЗ. Принят Государственной Думой 8 июня 2016 г. Одобрен Советом Федерации 15 июня 2016 года. URL: <https://base.garant.ru/71427992/> (дата обращения: 10.12.2023)
- Российская Федерация. Законы. О временном запрете на клонирование человека: Федеральный закон от 20.05.2002 № 54-ФЗ. URL: <https://base.garant.ru/184467/> (дата обращения: 20.04.24).

- Российская Федерация. Законы. Трансплантации органов и тканей. Федеральный закон от 22.12.1992 № 4180-I. URL: <https://base.garant.ru/136366/> (дата обращения: 27.11.2023).
- Семченко В. В., Цветков О., прот. Стволовые клетки и вопросы биологической этики // Глобальные вызовы современности и духовный выбор человека. 2023. С. 48–52.
- Сеньчуков Ф., иером. Можно ли украсть человека у смерти? URL: <https://www.pravmir.ru/mozhno-li-ukrast-cheloveka-u-smerti> (дата обращения: 27.11.2023).
- Силюянова И. В., Ляуш Л. Б. Биоэтика генетических биотехнологий конструирования телесности человека: общее и частное // Генетические аспекты качества жизни. Сборник материалов международной научной конференции / Под общ. ред. А. Ю. Просекова. Кемерово : Изд-во Кемеровского государственного университета, 2021. С. 40–42.
- Силюянова И. В. Человек на запчасти // Православная беседа. Москва, 2001. № 2. С. 40.
- Слободкина Е. А. (и др.). Генная терапия в регенеративной медицине: последние достижения и актуальные направления развития // Гены и клетки. 2020. № 1. С. 6–16.
- Совместное заявление Отдела по взаимоотношениям Церкви и общества и Отдела по церковной благотворительности и социальному служению Московского Патриархата о проекте федерального закона о донорстве органов. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3036261.html> (дата обращения: 15.04.24).
- Тарабрин Р. Е. Биоэтическая дилемма модификаций эмбрионального генома — опыт или лечение дефектов? // Биоэтические проблемы развития генетических технологий в Российской Федерации. 2020. С. 47–48.
- Ткачук В. А. Физиологические механизмы регуляции регенеративных процессов // Гены и клетки. 2017. Т. 12. № 3. С. 245–246.
- Урузбаев Р. М. (и др.). Регенеративные свойства тканей и органов, факторы ускорения репаративных процессов // Медицинская наука и образование Урала. 2017. Т. 18. № 1. С. 171–178.
- Феликс Марк Минуций. Октавий / Пер. с лат. // Богословские Труды. № 22. Москва, 1981. С. 139–177.

- Филимонов С., прот. Социальная доктрина Русской Православной Церкви и православное богословие о трансплантологии // Нефрология. 2011. Т. 15. № 4. С. 104–110.
- Хесуани Ю. Дж. (и др.) Введение в 3D-биопринтинг: история формирования направления, принципы и этапы биопечати // Гены и клетки. 2018. Т. 13. № 3. С. 38–45.
- Целуйко С. С. Регенеративная биомедицина: стратегия от эксперимента к клиническим исследованиям // Амурский медицинский журнал. 2020. № 1 (29). С. 29–34.
- Юревич Д., прот., Резник О. Н. Библейское понимание жизни и смерти человека и трансплантация органов // Вестник трансплантологии и искусственных органов. 2018. Т. 20. С. п. С. 203–204.
- Charitos I. A., Ballini A., Cantore S., Boccellino M. / Stem cells: a historical review about biological, religious, and ethical issues // Stem Cells International. 2021. № 1.
- Fuchs E., Serge J. A. Stem cells: a new lease for life // *Allergology and immunology*. 2006. Vol. 7. № 2. P. 176–188.
- Jones P. Therapeutic cloning and stem cells // Christian Medical Fellowship. 2000.
- Miller F. G., Truog R. D., Brock D. W. The dead donor rule: can it withstand critical scrutiny? // *Journal of Medicine and Philosophy*. 2010. Vol. 35. № 3. P. 299–312.

## References

- Abramov A. prot. [Bioethics and high technologies through the prism of Orthodox and Catholic teaching: prospects]. *Bogoslovskii sbornik Tambovskoi dukhovnoi seminarii* [Theological almanac of the Tambov Theological Seminary], 2019, pp. 16–28. (In Russ.)
- Bioehtika. Rukovodstvennye dokumenty Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi / Sino-dal'naya komissiya po bioehtike* [Bioethics. Guiding documents of the Russian Orthodox Church. Synodal Commission on Bioethics]. St. Petersburg Theological Academy Publ., 2023, p. 11.

- Bogdanov D. E. [Technodeterminism in private law: the influence of bioprinting on the development of the concept of protecting the right to a digital image]. *Vestnik Permskogo universiteta. Yuridicheskie nauki* [Bulletin of Perm University. Legal sciences]. 2020, no. 50, pp. 678–704.
- Bondarenko V. N. *Problema ehvtanazii v sovremennom obshchestve: mediko-sotsial'nye i bogoslovskie aspekty: vypusknaya kvalifikatsionnaya rabota 48.04.01 «Teologiya»* [The problem of euthanasia in modern society: medical, social and theological aspects: Graduation qualification work 48.04.01 “Theology”]. Moscow, 2021, p. 93.
- Charitos I. A., Ballini A., Cantore S., Boccellino M. Stem cells: a historical review about biological, religious, and ethical issues. *Stem Cells International*, 2021, №. 1.
- Dergalev S. prot. [What is transhumanism and what is its danger?]. *Trudy Belgorodskoi dukhovnoi seminarii* [Proceedings of the Belgorod Theological Seminary]. 2018, no. 8, pp. 15–24. (In Russ.)
- Документы Синодальной комиссии по биоэтике. URL: <https://scbioethics.ru/documents> (обращение 23.03.24).
- Donarov G. [Interview with Archpriest Sergiy Filimonov, Chairman of the OPV St. Petersburg named after St. Luke (Voino-Yasenetsky), Archbishop of Crimea]. *Gazeta «Pravoslavnyi Sankt-Peterburg»* [Newspaper “Orthodox Saint Petersburg”], 2006. (In Russ.)
- Dukhovich V. priest, Molchanov A. Y. *Nachalo zhizni i vnutriutrobnoe razvitie cheloveka: ot biologii k bioehtike. Uchebnoe posobie dlya svyashchennosluzhitelei i miryan* [The beginning of life and intrauterine development of a person: from biology to bioethics. A textbook for clergy and laity]. Moscow, Lepta Kniga Publ., 2013. 128 p.
- Feliks Mark Minutsii [Octavius]. *Bogoslovskie Trudy* [Theological Works], no. 22. Moscow, 1981, p. 161. (In Russ.)
- Filimonov S. prot. [Social Doctrine of the Russian Orthodox Church and Orthodox Theology on Transplantology]. *Nefrologiya* [Nephrology], 2011, vol. 15, no. 4, pp. 104–110. (In Russ.)
- Fuchs E., Serge J. A. [Stem cells: a new lease for life]. *Allergologiya i immunologiya* [Allergology and immunology], 2006, vol. 7, no. 2, pp. 176–188. (In Russ.)

- Ivanyushkin A.YA. [The problem of brain death: philosophical and sociocultural aspect]. *Klin. i ehksperiment. khir. zhurn. im. akad. B. V. Petrovskogo* [Clin. and experimental. surg. journal named after academician B.V. Petrovsky], 2015, no. 3, pp. 45–50. (In Russ.)
- Joint statement of the Department for Church-Society Relations and the Department for Church Charity and Social Service of the Moscow Patriarchate on the draft federal law on organ donation]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3036261.html> (accessed 15.04.2024). (In Russ.)
- Jones P. *Therapeutic cloning and stem cells*. Christian Medical Fellowship, 2000.
- Khesuani YU. Dzh. (i dr.). [Introduction to 3D-bioprinting: history of the formation of the trend, principles and stages of bioprinting]. *Geny i kletki* [Genes and cells], 2018, no. 3, pp. 38–45. (In Russ.)
- Kondratiev V.F. [Orthodox-ethical aspects of euthanasia]. *Sbornik tserkovno-obshchestvennogo soveta po biomeditsinskoj ehtike. Vyp. 1.* [Almanac of the church-public council on biomedical ethics. Issue 1]. Moscow, 2001, p. 28. (In Russ.)
- Kubar O. I., Mikirtichan G. L., Nikitina A. E., Florian Steger. [Social significance of ethical problems of modern genetic research in medicine and biology]. *Bioehtika* [Bioethics], 2021, no. 1, pp. 5–12. (In Russ.)
- Lyzikov A. N., Osipov B. B., Skuratov A. G., Prizentsov A. A. [Stem cells in regenerative medicine: achievements and prospects]. *Problemy zdorov'ya i ehkologii* [Problems of health and ecology], 2015, no. 3 (45), pp. 4–8. (In Russ.)
- Makaev A. R. [Biomedical technologies for life extension in a soteriological perspective (social and spiritual risks)]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii* [Bulletin of the Yekaterinburg Theological Seminary], 2023, no. 41, pp. 59–67. (In Russ.)
- Mikhel D. V., Reznik O. N. [Genome editing and the question of the status of the human embryo in vitro]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: «Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika»* [Bulletin of Saratov University. New series. Series “Philosophy. Psychology. Pedagogy”]. 2023, vol. 23, no. 1, pp. 30–34. (In Russ.)
- Mikhel D.V., Reznik O.N. [On the need for a theological approach to the ethical problems of biomedicine and biomedical technologies]. *Religiya. Tserkov'. Obshchestvo* [Religion. Church. Society], 2022, no. 11. (In Russ.)

- Miller F. G., Truog R. D., Brock D. W. The dead donor rule: can it withstand critical scrutiny? *Journal of Medicine and Philosophy*, 2010, T. 35, №. 3, pp. 299–312.
- Minenko I. A., Serdyukov D. G. [On the history of cloning]. *Vestnik novykh meditsinskikh tekhnologii* [Bulletin of new medical technologies], 2014, no. 1, p. 22. (In Russ.)
- O neprikosnovennosti zhizni cheloveka s momenta zachatiya [On the inviolability of human life from the moment of conception: draft document of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church]. *Ofitsial'nyi sait Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [Official website of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5459449.html> (accessed 03.02.2025). (In Russ.)
- Osnovy sotsial'noi kontseptsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. Osnovy ucheniya Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi o dostoinstve, svobode i pravakh cheloveka* [Fundamentals of the Social Concept of the Russian Orthodox Church. Fundamentals of the Teaching of the Russian Orthodox Church on Dignity, Freedom and Human Rights]. Moscow, Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church Publ., 2019, pp. 89–98.
- Pershin M., diakon. [Morgue, anatomical theatre, crematorium: what is unacceptable?]. *Pravoslavie.ru. Internet journal*, December 22, 2004. Available at: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/251.htm> (accessed 28.11.2023). (In Russ.)
- Popova O. V. [CRISPR technology and the problem of human editing in the discourse of bioethics]. *Tendentsii razvitiya nauki i obrazovaniya* [Trends in the development of science and education], 2018, no. 42 (5), pp. 83–85. (In Russ.)
- Popova O. V. [Ethical aporias of the development of organ donation]. *Vestnik transplantologii i iskusstvennykh organov* [Bulletin of Transplantology and Artificial Organs], 2019, vol. 20, no. 4, pp. 121–133. (In Russ.)
- Preobrazhensky G. D., Lytus A. S. [Orthodox view on some problems of bioethics]. *Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii* [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary], 2016, no. 10, pp. 103–123. (In Russ.)
- Pronina E. A., Popykhova E. B., Stepanova T. V., Ivanov A. N. [Modern directions and prospects for the development of regenerative medicine]. *Sovremennye*



*problemy nauki i obrazovaniya* [Modern problems of science and education], 2019, no. 3, pp. 197–197. (In Russ.)

Reznik O. N., Mikhel D. V. [New trends in the legislation of European countries on organ donation and transplantation]. *Vestnik transplantologii i iskusstvennykh organov* [Bulletin of Transplantology and Artificial Organs], 2020, vol. 22, S.n., p. 10. (In Russ.)

Reznik O. N., Prilutsky A. M., Lebedev V. Yu., Mikhel D. V. [Society's Rejection of the Problem of Posthumous Organ Donation: Causes and Structure of Mortal Fears]. *Vestnik transplantologii i iskusstvennykh organov* [Bulletin of Transplantology and Artificial Organs], 2019, vol. 21, no. 1, pp. 169–179. (In Russ.)

Russian Federation. Laws. On biomedical cell products. Federal Law No. 180-FZ: Adopted by the State Duma on June 8, 2016: Approved by the Federation Council on June 15, 2016. Available at: <https://base.garant.ru/71427992/> (accessed 10.12.2023).

Russian Federation. Laws. On the temporary ban on human cloning: Federal Law of 20.05.2002 No. 54-FZ. Available at: <https://base.garant.ru/184467/> (accessed 20.04.2024).

Russian Federation. Laws. Organ and tissue transplantation. Federal Law of 22.12.1992 No. 4180-I. Available at: <https://base.garant.ru/136366/> (accessed 27.11.2023).

Semchenko V. V., Tsvetkov O. prot. [Stem cells and issues of biological ethics]. *Global'nye vyzovy sovremennosti i dukhovnyi vybor cheloveka* [Global challenges of our time and the spiritual choice of man]. 2023, pp. 48–52. (In Russ.)

Senchukov F., ierom. *Mozhno li ukrast' cheloveka u smerti?* [Is it possible to steal a person from death?]. Available at: <https://www.pravmir.ru/mozhno-li-ukrast-cheloveka-u-smerti> (accessed 27.11.2023).

Siluyanova I. V. [Man for Spare Parts]. *Pravoslavnaya beseda* [Orthodox Conversation]. Moscow, 2001, no. 2, p. 40. (In Russ.)

Siluyanova I. V., Lyausch L. B. [Bioethics of genetic biotechnologies for constructing human corporeality: general and particular]. *Geneticheskie aspekty kachestva zhizni* [Genetic aspects of quality of life], 2021, pp. 40–42. (In Russ.)

- Slobodkina E.A., Karagyaour M.N., Balabanyan V.Y., Makarevich P.I. [Gene therapy in regenerative medicine: latest achievements and current development directions]. *Geny i kletki* [Genes and cells], 2020, no. 1, pp. 6–16. (In Russ.)
- Statement of the Church-Public Council on Biomedical Ethics “On Fetal Therapy”. *Pravoslaviye i problemy bioehtiki* [Orthodoxy and Problems of Bioethics]. Moscow, 2017, pp. 243–290. (In Russ.)
- Statement of the Church and Public Council on Biomedical Ethics under the Moscow Patriarchate “On human genome editing technologies”. *Pravoslaviye i problemy bioehtiki* [Orthodoxy and Problems of Bioethics]. Moscow, 2020, pp. 123–124. (In Russ.)
- Statement of the Church and Public Council on Biomedical Ethics under the Moscow Patriarchate “On the Inadmissibility of Using Embryonic Tissues”. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/24929.html> (accessed 25.11.2023). (In Russ.)
- Tarabrin R. E. [Bioethical dilemma of embryonic genome modifications — experience or treatment of defects?]. *Bioehticheskie problemy razvitiya geneticheskikh tekhnologii v Rossiiskoi Federatsii* [Bioethical problems of development of genetic technologies in the Russian Federation]. 2020, pp. 47–48. (In Russ.)
- Tkachuk V. A. [Physiological mechanisms of regulation of regenerative processes]. *Geny i kletki* [Genes and Cells], 2017, vol. 12, no. 3, pp. 245–246. (In Russ.)
- Tseluyko S. S. [Regenerative Biomedicine: Strategy from Experiment to Clinical Research]. *Amurskii meditsinskii zhurnal* [Amur Medical Journal], 2020, no. 1 (29), pp. 29–34. (In Russ.)
- Uruzbaev R. M., Silantyeva T. A., Gorbach E. N. [Regenerative properties of tissues and organs, factors accelerating reparative processes]. *Meditsinskaya nauka i obrazovanie Urala* [Medical science and education of the Urals], 2017, vol. 18, no. 1, pp. 171–178. (In Russ.)
- Volotovskiy I. D. [CRISPR/Cas9 — a genome editing system. A breakthrough in medical biology and gene therapy?]. *Nauka i innovatsii* [Science and innovation], 2017, no. 178. (In Russ.)

- Yurevich D., prot., Reznik O. N. [Biblical understanding of human life and death and organ transplantation]. *Vestnik transplantologii i iskusstvennykh organov* [Bulletin of Transplantology and Artificial Organs], 2018, vol. 20, s. n. S1, pp. 203–204. (In Russ.)
- Zinkovsky S. A. [Theology of personality and biotechnology for human improvement]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy], 2018, vol. 19, no. 4, pp. 188–194. (In Russ.)



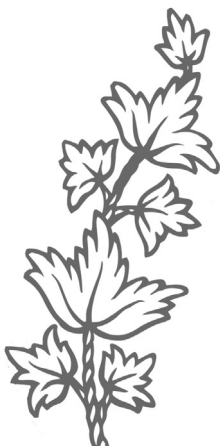
РЕЦЕНЗИИ  
И ОБЗОРЫ

---

IV

---

REVIEWS





## РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ А. В. ПОДОСИНОВА «EX ORIENTE LUX! ОРИЕНТАЦИЯ ПО СТРАНАМ СВЕТА В АРХАИЧЕСКИХ КУЛЬТУРАХ ЕВРАЗИИ»<sup>1</sup>

**Надежда Касимовна Малинаускене**

*Кандидат филологических наук, доцент;*

*Сретенская духовная академия (Россия)*

*malinauskene@gmail.com*

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_207

**Аннотация.** Книга профессора А. В. Подосинова посвящена тому, как ориентировался в пространстве человек в многочисленных архаических культурах Евразии. В ней уделяется внимание и общей проблематике исследования, и материалам, относящимся к христианству. После подробного анализа ориентации культовых действий, культовых зданий, тел погребенных людей, географических карт автор книги обоснованно приходит к выводу, что в христианстве закрепились единая для всех сфер сакральная сторона — восток.

**Ключевые слова:** христианство, культура, культ, восток, запад, север, юг, Солнце.

**Для цитирования:** Малинаускене Н. К. Рецензия на книгу А. В. Подосинова «Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии» // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 4 (12). С. 207–214. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_207

<sup>1</sup> Подосинов А. В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии / 2-е изд., испр. и доп. М.: Альма Матер; Гаудеамус, 2024.

## REVIEW OF THE BOOK BY A.V. PODOSINOV «EX ORIENTE LUX! ORIENTATION ON CARDINAL DIRECTIONS IN ARCHAIC CULTURES OF EURASIA»

**Nadezhda Kasimovna Malinauskene**

*Candidate of Philological Sciences, Associate Professor;*

*Sretensky Theological Academy (Russia)*

malinauskene@gmail.com

---

DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_207

---

**Abstract.** Professor A.V. Podosinov's book is devoted to how a person navigated in space in numerous archaic cultures of Eurasia. It pays attention to both the general research issues and materials related to Christianity. After a detailed analysis of the orientation of religious actions, religious buildings, bodies of buried people, geographical maps the author of the book comes to the conclusion that Christianity has established a single sacred side for all spheres — the east.

**Keywords:** Christianity, culture, cult, east, west, north, south, Sun.

**For citation:** *Malinauskene N. K.* Review of the book by A.V. Podosinov «Ex oriente lux! Orientation on cardinal directions in archaic cultures of Eurasia» // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No 4 (12). Pp. 207–214. DOI: 10.55398/27826066\_2024\_4\_12\_207

**Н**ачать свою рецензию хочется радостным известием, что по итогам 2024 года решением Ученого совета МГУ доктору исторических наук профессору А. В. Подосинову, заведующему кафедрой древних языков исторического факультета МГУ, присуждена премия имени М. В. Ломоносова I степени за монографию «Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии». Это второе, исправленное и дополненное, издание книги, впервые появившейся в издательстве «Языки русской культуры» в 1999 г. и получившей в мировой науке одобрительные рецензии, частично помещенные на оборотной стороне обложки новой книги на разных языках.



Содержание книги четко отражено в аннотации, которую имеет смысл привести почти полностью: «Книга посвящена малоизученной в мировой историографии проблеме — как ориентировался в пространстве человек в архаических культурах, какое значение в этой ориентации имели особенности строения его тела, устройство Земли и движение небесных светил, в первую очередь Солнца и Луны, как устанавливались астрономические ориентиры стран света, какую роль играла ориентация по странам света в сакральной и профанной жизни общества (ориентация городов, храмов, дворцов, жилищ, погребений, культовых действий, географических карт и т. д.). Исследование проведено на материале практически всех архаических культур Евразии — от Китая до Рима и от древних кельтов до монголов — с использованием всех видов источников: лингвистических, литературных, археологических, иконографических, этнографических и др. Антропологический взгляд на природу пространственной ориентации человека позволяет выявить универсальные категории в постижении пространства и вплотную подойти к пониманию наиболее общих архетипов сознания *homo sapiens*».

Не будучи столь широким специалистом, я не предполагаю в нашем журнале останавливаться на всей историко-географической панораме, охваченной в данной книге, ограничусь только общей ее характеристикой и христианским аспектом. Однако для ознакомления читателей с материалами всего контекста книги имеет смысл сделать обзор ее содержания.

После предисловий и основательной главы «Введение в проблему» в книге представлены две основные части. Первая из них, «Ориентационные системы древних культур (критический обзор)», включает материалы по Древнему Востоку, классической Античности, великим мировым религиям и народам Северной Евразии. Вторая часть, «Сравнительно-исторический и историко-антропологический анализ древних ориентационных систем», состоит из девяти глав («Постижение пространства: центр и ориентиры», «Страны света в системе символической классификации», «Священное направление», «Храм как модель космоса», «Сакральная ориентация “светских” объектов», «Ориентация погребений и погребенных», «Геокартографическая ориентация», «“Templum” и “tempus”: пространство и время в архаической картине мира», «*Homo sapiens* и архетипы восприятия

пространства». Книгу заключают «Выводы», библиографический список, список иллюстраций. Представленный обзор помогает понять, насколько широк круг рассмотренных в книге древних культур и сколь многогранен анализ их ориентационных систем.

Предисловие начинается оригинальным разделом «Двенадцать “почему”», из которых нас могут заинтересовать в книге ответы на такие вопросы, как: «Почему иногда в христианских храмах женщины стоят слева от алтаря, а мужчины справа и при чем здесь философия пифагореизма?» или «Почему древние греки хоронили умерших, как правило, головой к востоку, индийцы — к югу, христиане — к западу, а мусульмане — в сторону Мекки?» В предисловии ко второму изданию автор указывает, что здесь он учитывает и некоторые материалы своих новых исследований, в том числе опубликованной книги «Символы четырех евангелистов: Их происхождение и значение» (М.: Языки русской культуры, 2000).

В разделе «Введение в проблему» представлены возможные толкования латинского выражения *Ex oriente lux*, означающего «свет с востока». В прямом смысле — это констатация факта, что солнце, источник света и тепла для всех на Земле, появляется с востока. В символическом смысле истоки этого выражения автор видит в христианской патристической традиции, совершенно справедливо отмечая, что с востока ожидается Второе Пришествие Христа, там находится христианский рай. Поэтому именно на восток христиане обращаются с молитвой, к востоку обычно обращена алтарная часть христианских храмов.

Добавим только, что корни этой традиции можно найти в Евангелии (Мф. 2, 1–2): *Cum ergo natus esset Jesus in Bethlehem Juda in diebus Herodis regis, ecce Magi ab oriente venerunt Jerosolymam, dicentes: Ubi est qui natus est rex Judaeorum? Vidimus enim stellam ejus in oriente, et venimus adorare eum.* *Когда родился Иисус в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят: где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему.* И, наконец, христианство пришло в Европу с востока. Это толкование впоследствии было дополнено в русской культуре раздумьем над высоким предназначением православного мира с его особой ролью в духовном возрождении Европы. Невольно вспоминаются заключительные строки стихотворения Владимира Соловьева «*Ex oriente lux*»:

О Русь! в предвиденье высоком  
ты мыслью гордой занята;  
каким ты хочешь быть Востоком:  
Востоком Ксеркса иль Христа?

Далее А. В. Подосинов обращается к двум основным аспектам своего исследования: природно-географическому и религиозно-культурному, формулируя их исходную связь: «Города, храмы и жилища основывались и возводились в соответствии с закономерностями космического порядка, проецируемыми на землю, культовые обряды возникали из стремления и возможности воздействовать с помощью священнодействий на космические процессы» (с. 14). Это положение впоследствии подтверждается в книге на многочисленных примерах из разных культур. При обзоре историографии вопроса автор анализирует причины возникающих противоречий и терминологические проблемы. Во вводном разделе разъясняются также задачи и структура работы, ее территориальные и хронологические границы, источниковая база и методология, а также формулируется культурно-историческое значение научных исследований такого рода.

Заключая вводную главу, А. В. Подосинов справедливо указывает на трудности, возникающие при желании дать картину пространственной ориентации целой цивилизации. Ведь каждой цивилизации нужно посвящать отдельный том, чтобы показать историю ориентационных систем разных эпох, разных сфер, философских школ и отдельных лиц. Признавая неизбежность построения гипотез и огрубления материала при выявлении общей типологической картины, автор высказывает надежду на появление новых специальных научных исследований по отдельным культурам. Поэтому думается, что мой текст в православном журнале нужно рассматривать прежде всего не как критическую рецензию, а как желание привлечь внимание специалистов к данной тематике и к ее дальнейшей разработке в христианской области.

Естественно, что ниже я остановлюсь именно на материалах главы «Христианство» в первой части книги. Только один пример. Так, мне представляются весьма ценными и интересными рассуждения автора по поводу обзора немалой литературы об ориентации христианского храма. Они перекликаются с разделом «Храм как модель космоса» во второй части книги, в котором Александр Васильевич представляет собственные выводы.

Будучи специалистом по классической Античности, он профессионально привлекает данные из истории античной архитектуры, соглашаясь с точкой зрения исследователей, что в ориентации базилики, бывшей первоначальной архитектурной формой христианской церкви, сохранялась традиция языческих храмов. Дальнейшие изменения ориентации храма в христианстве он связывает с тем, какая его часть стала считаться главной. В греческих языческих храмах это был вход в храм на востоке, откуда встает солнце, освещающее культовый образ божества в западной части храма. В христианских же храмах это располагающийся в восточной его части алтарь со святынями, в сторону которых молятся прихожане. В литературе, однако, можно встретить термин «восточная ориентация храма» и в том, и в другом случае. О такой терминологической путанице и предупреждает нас автор книги, подробно все разъясняя и обосновывая, привлекая литературу как на латинском языке (Витрувий), так и на современных западных языках (Элиаде, Ландсбергер и др.). И подобных доскональных и тонких наблюдений и толкований в книге сотни!

Для нас важен вывод, который А. В. Подосинов делает после подробного анализа таких тем, как ориентация культовых действий (крещение, направление молитвы, особенности молитвы в церкви, распределение внутреннего пространства в церкви), ориентация культовых зданий (церкви, баптистерии, прочие сооружения), ориентация погребенных, ориентация карт. А именно: «В полемике с иудаизмом, от которого откололось христианство, и с языческими культами, окружавшими новую религию и воздействовавшими на становление ее обрядности, произошло закрепление единой для всех сфер христианской жизни сакральной стороны — востока. Такого единства ориентационных принципов не знает, пожалуй, ни одна другая культура или религия» (с. 329).

Признавая безусловный историко-географический характер книги, невозможно не заметить и филологическую базу автора и в профессиональном знании древних языков, и в общем внимании к терминологии, и в отдельных экскурсах в эту область. Так, при объяснении главного слова своего исследования *ориентация* автор обращается к его этимологии, подчеркивая, что особую роль здесь имеет восточное направление (по латыни восток — это *oriens* с основой *orient-*), и прослеживает историю термина в западных языках (с. 12). Такой подход характерен именно для филолога. Хочу также отметить, что книга, при всем ее научном характере, напи-

сана хорошим русским языком, не перегружена излишними терминами. А. В. Подосинов ясно аргументирует свою точку зрения по обсуждаемым проблемам, а иногда даже доверительно обращается к читателю (с. 7).

Выводы автора, подводящие итоги всему материалу книги, занимают несколько страниц. Ниже приводится то заключение, которое является немаловажным для рассмотренных мною фактов: «При существовании различных вариантов бытовой и сакральной ориентации, т. е. при предпочтении какой-то одной страны света как особенно сакральной, в большинстве культур таковыми оказываются восток и юг. Восток выступает в качестве сакральной стороны у большинства индоевропейских, семитских и тюркских народов; в определенной степени священной она оставалась и для всех прочих древних обществ, ибо на востоке вставало Солнце, почитаемое всеми народами» (с. 676).

Следует отметить, что книга хорошо оформлена, технические опечатки встречаются крайне редко (на с. 5 следует читать латинское слово в форме без пропуска буквы *s*: *paschale*). Безусловно, что при повторном издании книга заслуживает большего тиража (здесь 500 экз.). Удачно подобранные иллюстрации немногочисленны, но вполне понятно, что большее их количество увеличило бы и так значительный объем книги (764 с.). Возможно, подобные исследования стоит издавать не в одном томе.

В заключение не могу не привести помещенный в качестве одного из эпиграфов к книге фрагмент из поэтической «Пасхальной песни» латинского поэта Целия Седулия<sup>2</sup>, прозаический перевод которого представлен в книге (с. 9–10). Здесь же я предлагаю свой перевод в гекзаметрах.

...Quis ignoret speciem crucis esse colendam  
quae dominum portavit ouans, ratione potenti  
quattuor inde plagas quadrati colliget orbis.  
Splendidus auctoris de uertice fulget eous.  
Occiduo sacrae lambuntur sydere plantae.  
Arcton dextra tenet, medium leua erigit axem.  
Cunctaque de membris uiuit natura creantis  
et cruce complexum Christus régit undique mundum.

---

<sup>2</sup> Уточнение, которое будет учтено в переиздании этой книги: стихотворение в оригинале называется *Carmen Paschale* и принадлежит латинскому поэту V в. Целию Седулию.

...Кто не знает, что нужно молиться кресту с его формой?  
Ведь он вознес, ликуя, Господа нашего к небу.  
Разумом мощным сведет он все части квадрата Вселенной.  
Ясный сияет восток от главы Создателя мира,  
заходящего Солнца касаются чтимые ступни.  
Держит север десница, а шуйца тянется к югу.  
Вся природа живет от него, от творящего Тела,  
и Христос правит миром, объятим крестом отовсюду.

В этих строках, на мой взгляд, в поэтической форме воспет глубинный смысл выражения *Ex oriente lux* и его передачи в отношении христианства в рецензируемой книге.



Н А У Ч Н Ы Й Ж У Р Н А Л

# СРЕТЕНСКОЕ СЛОВО

SRETENSKY WORD

№ 4 (12) 2024

ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД

|                             |                         |
|-----------------------------|-------------------------|
| Редактор                    | <i>И. Е. Ковынева</i>   |
| Редактор английских текстов | <i>Н. Ю. Гвоздецкая</i> |
| Макет                       | <i>М. Ю. Мыскин</i>     |
| Обложка                     | <i>С. Ю. Губин</i>      |
| Корректор                   | <i>Т. Л. Коробкова</i>  |
| Верстка                     | <i>Н. Л. Харитонова</i> |

Учредитель и издатель: Сретенская духовная академия

Формат 70x100/16 Объем 13.5 п.л. Тираж 200 экз.

Бумага офсетная. Зак. №

Подписано в печать 20.03.2025

Отпечатано в ООО «Объединенный полиграфический комплекс»

115114, Москва, Дербеневская набережная, дом 7, стр. 2

[info@opk.bz](mailto:info@opk.bz)

Адрес издательства: 107031, Москва, ул. Б. Лубянка, 19, стр. 3

Эл. почта редакции: [journal@sdamp.ru](mailto:journal@sdamp.ru)

Сайт журнала: <http://journals.sdamp.ru>

Телефон: 8(499)490-12-23

