

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

1 (5)

СРЕТЕНСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
МОСКВА
2023

ISSN 2782-6066 print

ISSN 2949-3587 online

**Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р23-307-0198**

Сретенское слово : научный журнал / Сретенская духовная академия. — Москва : Издательство Сретенской духовной академии, 2023. — № 1 (5). — 152 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 индексируется в Российском индексе научного цитирования (РИНЦ).

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, 2023

© Составление. Редакционный совет
«Сретенское слово», 2023

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

1 (5)

SRETENSKY THEOLOGICAL ACADEMY
MOSCOW
2023

ISSN 2782-6066 print
ISSN 2949-3587 online

**The Edition is recommended
by the Publishing Council
of the Russian Orthodox Church
IS R23-307-0198**

Sretensky Word. Sretensky Theological Academy. Moscow : Publishing House of Sretensky Theological Academy, 2023, no. 1 (5). 152 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 indexed in Russian Science Citation Index (RSCI).

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, 2023
© Preparation. Editorial Board
«Sretensky Word», 2023

Журнал СРЕТЕНСКОЕ СЛОВО

Главный редактор, председатель Редакционного совета	протоиерей Вадим Леонов, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой 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

Редакционный совет

Епископ Петергофский Силуан (Никитин)	кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии
Епископ Звенигородский Кирилл (Зинковский)	доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Московской духовной академии
Игумен Иоанн (Лудищев)	кандидат богословия, доцент, и. о. ректора Сретенской духовной академии
Архимандрит Сергей (Акимов)	доктор богословия, профессор Минской духовной академии
Протодиакон Владимир Василик	доктор филологических наук, кандидат исторических наук, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербург- ского государственного университета
Иеромонах Тихон (Васильев)	доктор философии, Русская христианская гуманитарная академия
А. Ю. Виноградов	доктор филологических наук, кандидат исторических наук, доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Протоиерей Дарко Джого	доктор богословия, профессор, Православный богословский факультет имени святого Василия Острожского, Университет в Восточном Сараево
Иеромонах Мефодий (Зинковский)	доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Николо-Угрешской духовной семинарии
В. М. Кириллин	доктор филологических наук, главный научный сотрудник ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, профессор, Московская духовная академия

В. П. Лега	кандидат богословия, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Московский физико-технический институт, Московский государственный лингвистический университет, Московская духовная академия
Л. И. Маршева	доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой древних и новых языков Сретенской духовной академии
О. В. Никитин	доктор филологических наук, профессор, Московский государственный областной университет, Петрозаводский государственный университет
Т. С. Оболевич	Ph.D., профессор, Папский университет им. Иоанна Павла II, г. Краков
М. А. Пильгун	доктор филологических наук, профессор, Институт языкознания РАН
Игумен Арсений (Соколов)	доктор богословия, главный научный сотрудник Общецерковной аспирантуры и докторантуры
Протоиерей Вадим Суворов	доктор богословия, доцент, ректор Коломенской духовной семинарии
Л. Г. Чапаева	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 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
Hegumen Ioann (Ludishchev)	PhD in Theology, Associate Professor, Acting Rector of the Sretensky Theological Academy
Archimandrite Sergiy (Akimov)	ScD in Theology, Professor of the Minsk Theological Academy
Protodeacon Vladimir Vasilik	ScD in Philology, PhD in History, PhD in Theology, Professor of St. Petersburg State University
Hieromonk Tikhon (Vasiliev)	DPhil (Oxon) in Philosophy, Russian Christian Academy for Humanities (RChAH)
A. Y. Vinogradov	ScD in Philology, PhD in History, Associate Professor, National Research University Higher School of Economics
Archpriest Darko Djogo	ScD in Theology, Professor, St. Basil Ostrogsky Orthodox Theological Faculty, University of East Sarajevo
Hieromonk Methodius (Zinkovsky)	ScD in Theology, PhD in Technical Sciences, Rector of the Kolomna Theological Seminary
V. M. Kirillin	ScD in Philology, Chief Researcher at the A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Professor of the Moscow Theological Academy

V. P. Lega	PhD in Theology, Associate Professor, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow Institute of Physics and Technology, Moscow State Linguistic University, Moscow Theological Academy
L. I. Marsheva	ScD in Philology, Professor, Head of the Department of Ancient and New Languages Sretensky Theological Academy
O. V. Nikitin	ScD in Philology, Professor, Moscow State Regional University, Petrozavodsk State University
T. S. Obolevich	PhD, Professor, Pontifical University of John Paul II, Krakow
M. A. Pilgun	ScD in Philology, Professor, Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences
Hegumen Arseniy (Sokolov)	ScD in Theology, Chief Researcher at the Sts Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies
Archpriest Vadim Suvorov	ScD in Theology, Associate Professor, Rector of the Kolomna Theological Seminary
L. G. Chapaeva	ScD in Philology, Professor, Moscow Pedagogical State University

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие15

I. Теоретическая теология

Жозиан Риё

Гармония человека с миром: полемическая концепция 19

А. Е. Зимбули

Человеческая душа сквозь призму этики 31

Н. Н. Трухина

Апостол Иоанн и пресвитер Иоанн 41

II. Историческая теология

Иерей Павел Сержантов

Служение протоиерея Григория Пономарева (1914–1997)

в эпоху гонений на Русскую Православную Церковь 61

Иеромонах Митрофан (Божко)

Почитание Архистратига Михаила в домонгольское время

в Киеве в контексте новоиерусалимской идеи 73

Г. С. Дмитриев

Обзор церковной благотворительности (вкладов, храмоздания)

династии Милославских (вторая половина XVI — начало XVIII вв.) 89

III. Практическая теология

П. В. Кузенков

Эдикт Галерия 311 года — первый юридический акт
о легализации христианства в Римской империи
(К 1710-летию Миланского эдикта) 115

Н. К. Малинаускене

Существительное *εἰκών* «икона»
и его производные в русском языке 133

CONTENTS

I. Theoretical Theology

Josiane Rieu

Human harmony with the world: a polemical concept. 19

A. E. Zimbuli

The human soul through the prism of ethics 31

N. N. Trukhina

The Apostle John and the Presbyter John 43

II. Historical Theology

Priest Pavel Serzhantov

The ministry of Archpriest Gregory Ponomaryov (1914–1997)
in the epoch of persecution of the Russian Orthodox Church 61

Hieromonk Mitrofan (Bozhko)

Veneration of Archangel Michael in Pre-Mongolian time
in Kyiv in the context of the New Jerusalem idea 73

G. S. Dmitriev

Overview of Church charity (contributions, church building)
of the Miloslavsky dynasty (the second half of the XVI – early XVIII c.) 89

III. Practical Theology

P. V. Kuzenkov

The Edict of Galerius of 311 as the first legal act
on the legalization of Christianity in the Roman Empire
(For the 1710th anniversary of the Edict of Milan) 115

N. K. Malinauskene

The noun εἰκών ‘icon’ and its derivatives in Russian 133

ПРЕДИСЛОВИЕ

Дорогие наши читатели! Вашему вниманию предлагается очередной номер (1 (5)) научно-богословского журнала Сретенской духовной академии «Сретенское слово».

В соответствии с новой 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 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.

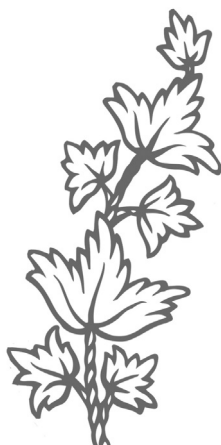
Очень надеемся, что благодаря стараниям наших сотрудников и публикациям наших авторов журнал «Сретенское слово» не только не затеряется в ряду аналогичных изданий, но станет особым научно-богословским пространством с высоким уровнем изысканий авторов.

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

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

I

THEORETICAL THEOLOGY



ГАРМОНИЯ ЧЕЛОВЕКА С МИРОМ: ПОЛЕМИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ

Жозиан Риё

Доктор филологических наук, профессор;

*Университет Лазурного Берега, Междисциплинарный центр
эпистемологии литературы (Франция)*

Josiane.RIEU@univ-cotedazur.fr

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_19

Аннотация. Как заявляют поборники трансгуманизма, «гуманизм относится к частично устаревшему имплицитному образу человека» [Hottot 2017. Vol. 59. No. 1: XXX–XXXVII]. Модель эпохи Возрождения, по их мнению, в принципе удалось преодолеть за счет «критики гуманистических предрассудков, связанных с антропоцентризмом, дискриминирующим другие виды живых существ, а также с иными дискриминирующими концепциями»; посредством «критики основополагающих либо остаточных разновидностей идеализма и спиритуализма» и отказа от «непреоборимой конечности человека» [Ibid.]. Эти утверждения, которыми вдохновляются многие направления современной мысли (вокизм, намерение трансформировать человека с помощью техники, «культура отмены» и пр.), неизбежно ведут к постановке вопроса об определении человека и его отношений с природой. Первоначальный гуманистический идеал, опиравшийся на органическую концепцию гармонии человека с миром согласно Божественному замыслу, оказался, по всей видимости, не только утраченным, но и отринутым [Magnard 2000: 236]. Какой процесс привел к краху этого образа человека и его отношений с миром? С какой позиции можем мы отныне рассматривать гуманизм Ренессанса, чтобы понять, невзирая на искаженные представления о нем, какой предмет действительно стал в этот период предметом спора? Решению этих вопросов посвящена данная статья.

Ключевые слова: гуманизм, Возрождение, гармония человека, дегуманизация, преобразование личности.

Для цитирования: Риё Ж. Гармония человека с миром: полемическая концепция // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 1 (5). С. 19–30. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_19

HUMAN HARMONY WITH THE WORLD: A POLEMICAL CONCEPT

Josiane Rieu

French Literature University Côte d'Azur, CTCL (UPR 6307) (France)

Josiane.RIEU@univ-cotedazur.fr

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_19

Abstract. As the advocates of transhumanism state, “humanism refers to a partially outdated implicit image of a person” [Hottot 2017. Vol. 59. No. 1: XXX–XXXVII]. The Renaissance model, in their opinion, was in principle overcome through “criticism of humanistic prejudices associated with anthropocentrism discriminating against other types of living beings, as well as with other discriminating concepts”; by “criticizing of the fundamental or residual varieties of idealism and spiritualism” and rejection of the “invincible finiteness of man” [Ibid.]. These statements, which inspire many trends of modern thought (vocalism, the intention to transform a person with the help of technology, the ‘culture of cancellation’, etc.), inevitably lead to the question of defining a person and his relationship with nature. The original humanistic ideal, based on the organic concept of human harmony with the world according to the Divine plan, was apparently not only lost, but also rejected [Magnard 2000: 236]. What process led to the collapse of this image of a person and his relationship with the world? From what position can we now consider Renaissance humanism in order to understand, despite distorted ideas about it, which subject really became the subject of dispute during this period? This article is devoted to solving these issues.

Keywords: humanism, Renaissance, human harmony, dehumanization, personality transformation.

For citation: Rieu J. Human harmony with the world: a polemical concept // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No 1 (5). Pp. 19–30. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_19

I

Макс Вебер объяснял «расколдовывание мира» [Weber 2003. No 158: 83]¹ рационализацией современной жизни благодаря науке и технике. Жак Эллюль продолжает в этой связи: «Не замеченный Вебером существенный аспект заключается в десакрализации. Если техника смогла начиная с XVIII века достичь такого подъема <...> то это потому, что Реформация десакрализовала природу <...> Последняя оказалась как бы отданной в пользование человеку» [Ellul 1964. No 905].

В самом деле, поиск единства чувственного и духовного, лежавшего в основе христианства, был отринут протестантами ради исключительно духовной связи с Богом, что привело к отделению человека от природы, знаков и смысла. Номинализм уже ввел такое различие в семиотике и онтологии, против чего постоянно выступает Церковь начиная с XIII века, во времена Ренессанса и до наших дней, но они так и не смогли повернуть эту тенденцию вспять. Стремление добавлять технику всюду, где человеческая природа испытывала дефицит, было, по-видимому, лишь одним из проявлений этого сущностного расстройтва.

У философов понятие «субъекта» вновь ставится под вопрос, видимо, как всегда, по вине науки и техники. В этом беге вовеки себя в попытке заполнить то, что он принимает за некую первородную пустоту [Sartre 1943, 1982]² (или скрыться от нее), человеку ничего не остается, как

¹ Weber M. La profession et la vocation de savant (Лекция 1923 г.) // Le savant et le politique / Traduction de Catherine Colliot-Thélène. La Découverte/Poche, 2003. No 158. P. 83 (см.: Макс Вебер. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 713. См. также: Gauchet M. Le désenchantement du monde. Paris: Gallimard, 2005, première éd. 1985).

² Как учат философы, «ничто», например Жан-Поль Сартр: Sartre J.-P. L'Être et le néant, 1943, rééd. Paris: Gallimard, 1982. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. Переизд. АСТ, 2020).

только еще больше увязнуть в материалистическом мираже, ускоряющем утрату им собственного здорового тела и своего внутреннего мира. Как писал Делёз, «современная мысль порождается крушением представления, как и утратой тождеств...» [Deleuze 1968: 1]. Продолжение истории демонстрирует также предел разного рода позитивистских шкал прочтения. В постмодернизме субъект выглядит расколотым, спорадически раздираемым борющимися друг с другом влечениями [Changeux 1983], без очевидной связи с другими, как и с миром. Не только мир оказался расколдованным, но и сам индивидуум может лишь и дальше разлетаться во все стороны вплоть до головокружительного саморазрушения.

Действительно ли ответственность за эту социальную и культурную трансформацию несет наука, занявшая столь значительное место? Или же наука заняла место, оставшееся пустующим из-за отказа от метафизического измерения человека? Выбор философии в пользу осмысления человека как производного от его поступков (экзистенциализм), его физиологии и его социальных взаимодействий приводит в конечном итоге к отрицанию идеи «человеческой природы» вплоть до дегуманизации. Напрасно антропологический дискурс, отныне не желающий брать в расчет всеобщую перспективу, винит условия социотехнической среды: это только способствует дроблению знания и сообществ. Концепции «мира как архипелага» или «креолизации» даже ставят себе целью размывание понятия человечества: «В противоположность мысли об идентитарной замкнутости она выражает, без какой-либо морали, архипелагическую трансформацию человечеств» [Noudelmann et al. 2020: 7–11]. Множественное число тут показательно. Вместо того чтобы благоприятствовать обмену, эта клановая реорганизация ведет к отмене всего «иного» и созданию конфликтного универсума. Некоторых это радует в силу политической идеологии, но экзистенциальный дискомфорт, который испытывает человек, лишенный идентичности и ориентиров, является следствием отсутствия сущностной стабильности. Тогда неудивительно, что нарастает гонка за внешними добавками, требующая все больше и больше техники, согласно постгуманизму, который «проецирует человека, опережающего свою телесность посредством скрещивания с машинами» [Hunyadi 2018], человека «дополненного», избавленного от своих естественных слабостей, то есть от того, что еще связывает его с природой, с некой «человеческой природой», установленной не им, не замечающего, как он попал

в лапы продавцов такого «дополнения» и как в результате уподобляется продукту потребления.

В то же время можно заметить, что в нашем обществе изобилуют предложения коучей, обещающих дать личности возможность достичь гармонии (на работе, в паре и т. д.) [Avanzi 2020. Janvier. URL: <https://www.vincentavanzi.com/page-francais> (accessed 10.11.2022)]³. В рамках личностного развития, так называемой заботы (*care*), наблюдается возврат стремления к объединению, направленного в первую очередь на эффективность деятельности предприятий, но несущих также моральные и духовные ценности, которые напоминают, что человеческое существо образует сложную единицу. Так новые этические требования бьют по реакции ухода в индивидуализм по причине дефицита смысла. Говорится, например, о важности «равняться» на что-либо — выражение, практически родственное идее христианской психологии о работе по упорядочению душевных сил и страстей: они должны быть «упорядочены», тогда как «неупорядоченность» делает личность слабее. Таким образом, запрос на определение человека и универсального, всеобщего человека посредством «я» может вновь стать актуальным.

II

В коллективном воображаемом гуманизм Ренессанса, по-видимому, остается референтной величиной. Но какой была якобы гармоничная связь человека с миром?

Гармония представлялась главным образом как вожденный идеал на фоне угроз фрагментации общества и ментальности. XIV и XV века отмечены весьма бурными драмами в общественной, интеллектуальной и религиозной жизни. В плане интеллектуальном в университетах воцарился

³ «Соглашение, союз, единение, осмоз, равнение, равновесие... Понятие гармонии предполагает поиск эмоциональной линии — устойчивой в самой себе, по отношению к другим и к окружающей среде» (Аванзи В. (Avanzi Vincent). *Les échos entrepreneurs*. 09/12/2017 // URL: <https://business.lesechos.fr/entrepreneurs/management/les-5-leviers-a-actionner-pour-atteindre-l-harmonie-en-entreprise-315915.php> (accessed 10.11.2022)); см. также: *Le Discours poétique «Le Cap Humanisme»* par Vincent Avanzi (Chief Poetic Officer), OCDE, Janvier 2020 // URL: <https://www.vincentavanzi.com/page-francais> (accessed 10.11.2022).

номинализм (Уильям Оккам), приведший к все более допускаемому разделению между областями разума и веры. Заново открытый платонизм, казалось, предлагает некую альтернативу рационалистической схоластике, и первые гуманисты, исходящие из целостности человека в его чувственности и в его духовном стремлении, стали мечтать о грандиозном синтезе⁴. Так, эти знания были реорганизованы в соответствии с христианским пониманием человека и его миссии в мире. Человеческая природа не воспринимается завершившейся в некой «конечности», которую невозможно превзойти («Людьми не рождаются, но делаются путем воспитания» [Erasme 1539: 493b]), но бытие наделяется неким сверхъестественным призванием [Budy 1988: 38–39]⁵. Весьма далекая от какой-либо «мысли об идентитарной замкнутости», эта по своей сути динамическая концепция предполагает трансформацию на уровне самого бытия.

Тем самым гуманизм дал рождение поэтичному и гармоничному видению мира, не оставлявшему места для Божественного Промысла в том, что касается творения и человека. В образе мировой гармонии, музыки сфер [Платон 356, 366; Порфирий 30; Ямвлих 15, 65]⁶ и космоса как единого живого целого, каждая часть которого находится в связи с его совокупностью, что послужило основой для гуморальной теории в медицине [Ficino 1489: 98], появилась единая концепция человеческой природы, в которой слились воедино душа и тело, материальное и духовное, противостоящая эпистемологическому и онтологическому распылению, то есть человек есть микрокосм, в котором соединились все стихии.

Отвлекаясь от метафизического измерения человека, можно сказать, что душа и тело не могут не разделиться. В основе гуманизма Ренессанса лежит борьба за утверждение Боговоплощения, подвергнутого в ту пору

⁴ Например, Марсилио Фичино (Марсильи Фицин) Marsilio Ficino (1433–1499), флорентийский философ-платоник, богослов и врач, переводил, комментировал и популяризировал Платона, а также Пико де ла Мирандолу (1463–1494).

⁵ Но есть и понимание рисков. Гийом Бюде восхваляет словесность как средство борьбы против варварства, всегда угрожавшего человеку: без нее люди «не способны достичь собственной человечности и сберечь ее» (*Budy G. De Studio litterarum...* 1532; *L'Etude des lettres* / Éd. M. -M. de la Garanderie. Belles Lettres. 1988. P. 38–39).

⁶ Согласно пифагорейской традиции, к которой обращался, в частности, Платон (Тимей, 356, 366), Порфирий (Жизнь Пифагора, 30), Ямвлих (О пифагорейской жизни, 15, 65).

сомнению. Появление реформаторских антропологических моделей делает такую борьбу более неотложной и повсеместной. Последние не допускают преобразования и освящения (санктификации) человека (в духе католической традиции), реальности Божественного присутствия: они делают акцент на разрыве между человеческим и Божественным. В ответ католики еще сильнее настаивают на преобразении личности благодаря Божией, в котором человек волен принять участие, и подробно описывают это в человеческой психологии.

Но еще предстоит договориться о подходе к вопросу о бытии. Здесь сталкиваются две концепции. Античная модель предлагает концепцию совершенства бытия (и Бога) исходя из его статичности и незыблемости; христианская модель предлагает концепцию совершенства Бытия (Божественного) — динамичного и искупительного, в которой трансцендентный личный Бог явился во плоти и перенес страдания. В откровении о Троице бытие предстает не чем-то застывшим, а находящимся в процессе постоянного внутреннего обмена, в движении и биении любви. Глубинный ритм Бога, конечно, по-прежнему недоступен нашему пониманию, тем не менее он становится доступен человеку в пасхальной динамике и может ощущаться в темпоральности творения и во внутренней жизни.

Из этого вытекают две концепции гармонии. Если задаться вопросом, как прийти к единичности исходя из множественности, то первый интеллектуальный ответ включает сведение к общему и преодоление различий. Именно это мы находим в математических или идеологических моделях. Гуманизм дает иной ответ. В нем использована естественная модель сотворения живого, когда многообразие существ призвано сформировать общность, не прибегая к поглощению. В христианской концепции «совершенство» человека видится в онтологическом движении по направлению к жизни в Боге, которое способствует совершенствованию человека. Григорий Нисский говорит об этой направленности человеческой природы следующее: «...иметь у себя прекрасное для того, чтобы всегда желать приобрести его еще больше, — есть уже совершенство человеческой природы <...> поскольку истинное совершенство заключается в том, чтобы никогда не останавливаться в возрастании к большему и никогда не полагать границы совершенству» [Grégoire de Nysse. GNO VIII/1, 214, 4 ff]. Афанасий Великий показывает, как созидает Бог в процессе творения: Как музыкант <...> Божия Премудрость, держа вселенную как лиру и что

в воздухе сводя с тем, что на земле, а что на небе — с тем, что в воздухе, целое сочетая с частями и обращая Своим мановением и изволением, прекрасно и стройно производит единый мир и единый в мире порядок [Athanase. *Traité contre les païens*. 42–43 // SC 18 bis: 193–195.]⁷.

Такая концепция целостности предполагает искусство восстановления равновесия и адаптации, а также некую темпоральность, предоставляющую человеку возможность участвовать в этой работе в самом себе и вокруг себя, постепенно перенастраиваться в лад с Божией волей, уподобляясь музыкальному инструменту, способному воспринимать малейшее дуновение Духа, быстро повиноваться (слышать этот внутренний голос) и свободно соработничать.

Какие еще уроки гуманизм Ренессанса может преподать современному человеку? Сначала надо понять то, чем он не является. Продвижение человека, существующего для самого себя, самостоятельно определяющего собственные ценности, ведет к отказу от «человеческой природы» и к несбыточному желанию выстроить новое творение: на смену проекту сверхчеловека по типу Прометея пришел гибрид человека и машины. Взамен «тотализирующего» видения — замкнувшегося в себе, закрытого и навязанного — гуманизм открывает такую идею бытия, которая включает динамизм органического роста, способный объединить различия и расхождения посредством высшей силы сцепления — силы любви. Отказ *a priori* и любой ценой от католической веры лишает людей новаторской и до сих пор не превзойденной модели осмысления бытия.

Главный момент заключается в том, что это метафизическое мышление неразрывно связано с осмыслением жизни. Природа — модель биологического живого — также имеет метафизическое обоснование. Этому учит Монтень, для которого искусство жить в гармонии и единстве проходит прежде всего через отношение к телу. Он противопоставляет в этом вопросе платоновский и христианский взгляды [Montaigne 1924. II: 639]. Его вывод знаменателен: «Что до меня, то я люблю ту жизнь...» говорит он в конце книги III, и это предложение нужно прочитать полностью: «Что до меня, то я люблю ту жизнь <...> которую Богу было угодно нам даро-

⁷ Далее он приводит образ хора, в котором каждый голос составляет часть красоты целого. Также Игнатий Богоносец описывает единство Церкви как музыкальную гармонию (Послание к ефесянам). *Ignace d'Antioche. Lettre aux Ephésiens*. IV, 1.

вать <...> Неблаговиднo к столь щедрому и всемогущему даятелю [Богу] отказываться от таких даров, уничтожать их или искажать» [Idem III: 1113]. Любовь к жизни есть выбор, повторяемый вновь и вновь вопреки искажению и изничтожению, — выбор, предполагающий получение жизни в качестве дара и обязывающий к перенастройке с целью постоянного восстановления гармонии и диалога с самим собой и с другими. Способен ли этот выбор, требующий усилий и терпения, о чем-то сказать нашим современникам?

Так гуманизм ответил на угрозы раскола «человеческой природы», остро нуждающейся в определении посредством двойного процесса соединения в одно целое: уподобления Богу для соединения с Ним и, как следствие, соединения души и тела, чувственного и духовного, поскольку призвание человека в творении состоит в том, чтобы стать «узлом» такого соединения. Гуманисты говорят о таинстве зарождения союза между телом и душой, в отсутствие которого воцарится варварство и разруха. Задача была ясной. В наши дни условия несколько изменились, но основной вопрос размышления о человеческом существе остается по-прежнему вопросом выбора жизни или смерти. Если бы такая мысль рискнула заявить о себе в нашем интеллектуальном ландшафте, то урок Монтеня мог бы оказаться спасительно плодотворным.

Перевод А. В. Хайцмана

Литература

Вебер М. Избранные произведения. Москва : Прогресс, 1990. С. 713.

Делез Ж. Различие и повторение / Пер. с фр. Н. Б. Маньковской и Э. С. Юровской. Санкт-Петербург : Петрополис, 1998.

Платон. Тимей. 35б, 36б.

Порфирий. Жизнь Пифагора. 30.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. Москва : Республика, 2000. (Переизд. АСТ, 2020)

Ямвлих. О пифагорейской жизни. 15, 65.

Athanase. Traité contre les païens, 42–43 // SC 18 bis. P. 193–195.

- Avanzi V.* URL: <https://business.lesechos.fr/entrepreneurs/management/les-5-leviers-a-actionner-pour-atteindre-l-harmonie-en-entreprise-315915.php>. (accessed 10.11.2022).
- Avanzi V.* Discours poétique «Le Cap Humanisme». OCDE. Janvier 2020 // URL: <https://www.vincentavanzi.com/page-francais> (accessed 15.10.2022).
- Budy G.* De Studio litterarum recte et commode instituendo. Paris, 1527; L'Etude des lettres / Éd. M.-M. de la Garanderie. Belles Lettres. 1988.
- Changeux J.-P.* L'Homme neuronal. Paris : Fayard, 1983.
- Deleuze G.* Différence et répétition. Paris : Puf, 1968.
- Ellul J.* Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme // Bulletin SEDEIS. No 905, supplément No 1, 20 décembre 1964.
- Erasme.* De pueris. S. l., 1539. 493b.
- Ficino M.* De Vita Triplici Libri. S. l., 1489.
- Grégoire de Nysse.* Vie de Moïse / Préface, trad. J. Daniélou, A. Michel. Cerf, 1993.
- Gauchet M.* Le désenchantement du monde. Paris : Gallimard, 2005, première éd. 1985.
- Hottois G.* Transhumanisme et posthumanisme : un essai de clarification // Archives de philosophie du droit. 2017. Vol. 59. No 1.
- Hunyadi M.* Le Temps du posthumanisme : Un diagnostic d'époque // Les Belles Lettres. Paris, 2018 (текст презентации).
- Ignace d'Antioche.* Lettre aux Ephésiens. IV, 1.
- Magnard P.* Questions à l'humanisme. Paris : Presses universitaires de France, 2000. P. 236.
- Montaigne.* Les essais / Éd. P. Villey. Paris : Puf, 1924. Livre II. Chap. 17.
- Montaigne.* Les essais / Éd. P. Villey. Paris : Puf, 1924. Livre III. Chap. 13 // URL: [booksafe.net>read/monten_mishel-opyty-71596.html](https://booksafe.net/read/monten_mishel-opyty-71596.html) (accessed 15.10.2022).
- Noudelmann F., Simasotchi-Bronès Fr., Toma Y.* Le paradigme de l'archipel / Éd. Fr. Noudelmann // Archipels Glissant. S. l. : Presses universitaires de Vincennes, 2020.
- Sartre J.-P.* L'Être et le néant. 1943(rééd.). Paris : Gallimard, 1982.
- Weber M.* La profession et la vocation de savant // Le savant et le politique / Traduction de Catherine Colliot-Thélène. La Découverte/Poche, 2003. No 158.

References

- Athanase. Traité contre les païens, 42–43. SC 18 bis. P. 193–195.
- Avanzi V. Discours poétique «Le Cap Humanisme». OCDE. Janvier 2020. Available at: <https://www.vincentavanzi.com/page-francais> (accessed 10.11.2022).
- Budy G. *De Studio litterarum recte et commode instituendo*. Paris, 1527; L'Etude des lettres. Éd. M.-M. de la Garanderie. Belles Lettres. 1988.
- Changeux J.-P. *L'Homme neuronal*. Paris, Fayard, 1983.
- Deleuze G. *Différence et répétition*. Paris, Puf, 1968 (Russ. ed.: Delez ZH. *Razlichie i povtorenie*. Per. s fr. N. B. Man'kovskoi i EH. S. Yurovskoi. Sankt-Peterburg : Petropolis, 1998).
- Ellul J. Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. *Bulletin SEDEIS*. No 905, supplément No 1, 20 décembre 1964.
- Erasme. *De pueris*. S. l., 1539. 493b.
- Ficino M. *De Vita Triplici Libri*. S. l., 1489.
- Gauchet M. *Le désenchantement du monde*. Paris : Gallimard, 2005, première éd. 1985.
- Grégoire de Nysse. *Vie de Moïse*. Préface, trad. J. Daniélou, A. Michel. Cerf, 1993.
- Ignace d'Antioche. *Lettre aux Ephésiens*. IV, 1.
- Hottois G. Transhumanisme et posthumanisme : un essai de clarification. *Archives de philosophie du droit*. 2017. Vol. 59. No. 1.
- Hunyadi M. *Le Temps du posthumanisme : Un diagnostic d'époque*. Les Belles Lettres. Paris, 2018.
- Magnard P. *Questions à l'humanisme*. Paris : Presses universitaires de France, 2000.
- Montaigne. *Les essais* / Éd. P. Villey. Paris : Puf, 1924. Livre II. Chap. 17.
- Montaigne. *Les essais* / Éd. P. Villey. Paris : Puf, 1924. Livre III. Chap. 13. Available at: [booksafe.net>read/monten_mishel-opyty-71596.html](https://booksafe.net/read/monten_mishel-opyty-71596.html) (accessed 15.10.2022).
- Noudelmann F., Simasotchi-Bronès Fr., Toma Y. Le paradigme de l'archipel / Éd. Fr. Noudelmann. *Archipels Glissant*. S. l. : Presses universitaires de Vincennes, 2020.

Sartre J.-P. L'Être et le néant. 1943 (rééd.). Paris, Gallimard, 1982 (Russ. ed.: Sartre Ж.-П. *Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoi ontologii* / Per. s fr., predisl., primech. V. I. Kolyadko. Moskva : Respublika, 2000. (Pereizd. AST, 2020).

Weber M. *La profession et la vocation de savant. Le savant et le politique*. Traduction de Catherine Colliot-Thélène, La Découverte/Poche, 2003. No 158. (Russ. ed.: Вебер М. *Izbrannyye proizvedeniya*. Moscow : Progress Publ., 1990.

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДУША СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЭТИКИ

Андрей Евгеньевич Зимбули

Доктор философских наук, профессор;

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,

Санкт-Петербург (Россия)

zimbuli@yandex.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_31

Аннотация. Можно лишь удивляться тому, как наука психология, которая самым своим названием обязана душе, устойчивым образом уклоняется от включения души в предмет исследований. Объективно же вокруг понятия «душа» было бы логично ждать появления «Энциклопедии», где были бы представлены историко-философские, историко-богословские наработки, научная и обыденная лексика. Вместе с тем понятия «великодушие», «малодушие», «равнодушие», «бездушие», не входящие в терминологический аппарат психологии, естественны для этической картины мира. Именно этика по своему статусу призвана осмысливать такие жизненно важные сюжеты, как уважение, гнев, грех, зависть, ответственность, счастье, любовь, жалость, сомнение, молитва, доверие, бескорыстие, обида, мечта, которые, собственно, и наполняют человеческую душу. Вот почему автор видит возможность выстраивания многомерной матрицы понимания души совместными усилиями гуманитариев — этиков, богословов, психологов. На основе таких совместных усилий смогут быть аргументированно представлены возможности достойного включения человека разумного и совестного в реальный мир.

Ключевые слова: душа, человек, мир, разум, совесть, гуманитарии, этика, богословие, энциклопедия.

Для цитирования: Зимбули А. Е. Человеческая душа сквозь призму этики // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 1 (5). С. 31–40. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_31

THE HUMAN SOUL THROUGH THE PRISM OF ETHICS

Andrey Evgenyevich Zimbuli

Doctor of Philosophy, Professor;

The Russian State Pedagogical University in the name of A. I. Herzen (Russia)

zimbuli@yandex.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_31

Abstract. One can only wonder how the science of psychology, which owes its very name to the soul, steadfastly avoids including the soul in its subject matter. Objectively speaking, it would be logical to expect the appearance of an ‘Encyclopedia’ on the concept of ‘soul’, where historical-philosophical, historical-theological developments, scientific and commonplace vocabulary would be presented. At the same time, the concepts of ‘generosity’, ‘cowardice’, ‘indifference’, and ‘callousness’, which are not part of the terminological apparatus of psychology, are natural to the ethical picture of the world. It is ethics, by its status, that is called to give sense to such vital subjects as respect, anger, sin, envy, responsibility, happiness, love, pity, doubt, prayer, trust, unselfishness, resentment, dream – which, in fact, are what fills the human soul. This is why the author sees an opportunity to build a multidimensional matrix of understanding the soul through the joint efforts of the humanists – ethicists, theologians, psychologists. On the basis of such joint efforts, the possibilities of worthy inclusion of a rational and conscientious person into the real world will be presented in a reasoned manner.

Keywords: soul, man, world, mind, conscience, humanities, ethics, theology, encyclopedia, human being in the real world can be argued.

For citation: *Zimbuli A. E. The human soul through the prism of ethics // Sretensky Word. Moscow : Publishing House of Sretensky Theological Academy, 2023. No 1 (5). P. 31–40. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_31*

*Душа есть причина
и начало живого тела.*

Аристотель

*Душа помнит о прошедшем,
зрит натеящее, предвидит будущее.*

Цицерон

*Нищете материальной нетрудно
помочь, нищете души — невозможно*

Монтень

*Не знаю, верю ли я в существование
души, но точно — в бездушие.*

Лец

*Нашел себе дело по душе,
но оно оказалось уголовным.*

Афоризм

Душа. Попробуем приблизиться к этому понятию с разных сторон. Насколько известно, уже само название науки психологии дает нам серьезные надежды на конкретную информацию по затронутой теме (греч. *psyche* = душа + *logos* = слово, учение, мысль). В. И. Даль, в частности, писал, давая определение психологии: «*Душесловие*, наука о душе, учение о сущности и свойствах души, психология» [Даль 1956. Т. I: 506]; «**ПСИХОЛОГИЯ** греч. душесловие, наука о душе, о духовной жизни человека во плоти» [Там же. Т. III: 534]. Так что с оптимизмом открываю современную солидную «Психологическую энциклопедию». Вижу там статьи «Дифференциальные тесты способностей», «Дневные дошкольные центры», «Дневные стационары», «Добрачное консультирование», «Доверительные границы», «Дома “на полпути”», «Домашние любимцы», «Доминантные и рецессивные гены» [Психологическая энциклопедия 2003: 189–192]. И всё — буква «Д» закончилась. Ни тебе «Души», ни «Душевных болезней», ни «Душевных терзаний», ни «Душеполезных занятий», нет того слова, благодаря которому сама наука психология возникла! Уже не удивляюсь, что нет в указанном толстенном издании (1095 страниц!) ни слов *Великодушие*, ни *Бездушие*, ни *Малодушие*, ни *Равнодушие*. Нет там и понятий *Характер*, *Бесхарактерность*. Ну, нет так нет. Не мне

определять то, в какой степени психологическая наука выполняет свое основное изначальное предназначение, а в какой ее можно было бы назвать отступницей. Охотно допускаю, что кто-то найдет не меньше «недоумений», всматриваясь в свод ключевых научных категорий, которые раскрыты в каком-нибудь новейшем этико-философском справочном издании, например «Этика: Энциклопедический словарь». Слово *Душа* в нем не отражено, как нет на его страницах и статей про понятия *Равнодушие*, *Малодушие*, *Великодушие*, *Бездушие* [Этика: Энциклопедический словарь 2001]. Могу признаться, нет у меня объяснений, почему же так получилось, что в изданном задолго до только что упомянутой книги «Словаре по этике» [Словарь по этике: 1989], хотя тоже не было объяснений словам *Душа*, *Равнодушие* и *Бездушие*, но были представлены вполне четкие и доходчивые статьи на темы «Великодушие» и «Малодушие» [Там же: 37, 170]. Главное, вынужден констатировать, не было и в «Словаре по этике» самого ключевого слова *Душа*. Хотя если быть объективным и вдумчивым, то уже вокруг одного понятия «Душа» следовало бы ждать появления добротной ЭНЦИКЛОПЕДИИ, в которой были бы представлены многие историко-философские, историко-богословские наработки, важные и вполне доступные пониманию не только продвинутых специалистов.

Кстати, если бы и коллеги-психологи данной темой заинтересовались, им бы тоже было что высказать со своей профессиональной точки зрения о природе, структуре, способностях, сильных и слабых сторонах души, ее энергетике, ее разнообразных деятельностных и эмоциональных проявлениях, возможностях ею управлять со стороны субъекта и извне. В общем, на настоящий момент можно только удивляться, что подобная «Энциклопедия души» пока не возникла.

Впрочем, нужно отдать должное честным психологам; например, Владимир Петрович Зинченко прямо отмечал: «Душу изгнали из психологии, потому что ее не нашли в мозгу. Но странным образом, — продолжает авторитетнейший автор, — для таких сил души, как сознание и мысль, в нем нашлось место» [Зинченко 2009. Т. 6. № 2: С. 4].

Итак, предлагаемый текст вовсе не претендует на программный доклад для инструктажа авторского коллектива «ЭНЦИКЛОПЕДИИ ДУШИ» и даже на план-проспект единой монографии. Задача на этот раз куда скромнее: самым беглым образом обозначить смысловое поле понятия, делая упор, как заявлено в заглавии, именно на этические аспекты темы.

Когда будет создана упомянутая выше «Энциклопедия души», несомненно, важное место в ней займут все наиболее важные как развернутые рассуждения, так и отдельные меткие высказывания о душе мыслителей разных эпох.

Например, по Гераклиту, душа есть способное к ощущению испарение. Ей присущ самообогащающийся логос [Антология 1969. Т. 1. Ч. 1: 278].

По Демокриту, «В зеркалах видны черты внешности, а в общении — характер души» [Лурье 1970: 366].

Сократ считает, что, поскольку душа есть единственно бессмертное в нас, она требует особой заботы [Платон 1970: 26].

В понимании Платона душа — это то, что само себя движет, причина жизненного движения существ [Платон 1986: 427].

Аристотель среди многих интереснейших, важнейших наблюдений о душе указывает, что в ней находятся движения чувств, предрасположенности и состояния [Аристотель 1983: 306]. А еще раньше в том же сочинении прямо писал, что «назначение человека — деятельность души, согласованная с суждением» [Там же: 64].

Тертуллиан называл ум орудием души [Тертуллиан. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/o-dushe/> (дата обращения: 29.01.23)].

Трудно заранее предсказать конкретные варианты, но в «Энциклопедию души» всенепременно должны быть включены материалы из Библии. Причем не просто включены, а отсортированы. Дело не в статистике — сколько раз в каком падеже упоминается слово «душа», насколько чаще или реже звучит душа моя или *его, наша, ваша*. Речь о нравственно-психологическом содержании переживаний, о том, что душу можно сбереечь-спасти и потерять-погубить, о том, что душу можно очищать и можно осквернять. Душа может прилипнуть к чему-то, а от чего-то отвратиться. Радоваться, скорбеть. Истомиться, насытиться. Изнывать, благоволишь. Уповать, преуспевать. Ключевые смыслы многих библейских словоупотреблений носят универсальный, «конвертируемый» характер: они доступны пониманию как верующих, так и неверующих.

Столь же могут быть понятны всем людям без различия в мировоззрениях многие рассуждения блж. Августина, касающиеся разных аспектов человеческой души. Вот открываю почти наугад его книгу «Исповедь», и глаз упирается в такую фразу, где автор одобрительно приводит слова Катилины «Рука и душа не должны становиться вялыми от бездействия»

[Августин 1991: 80]. Или несколькими страницами далее пишет: «...эти выдумки для души, обманутой глазами» [Там же: 92]. Вообще говоря, тому, что замечает, вопрошает и утверждает Августин про душу, впору посвящать благодарные конференции философов, культурологов, педагогов, психологов, психотерапевтов, конечно же богословов. Не могу удержаться еще от одной цитаты: «пока я перехожу от тягостного голода к благодушной сытости, тут мне как раз и поставлен силок чревоугодия» [Там же: 264]. Благодушие — какая специфическая тема (!), в здешнем тексте про нее еще не говорилось, но она явно заслуживает и сконцентрированного рассуждения, и статей, и конференций, и мастер-классов (могу вполголоса сознаться: скромную попытку собраться с мыслями по этому поводу я недавно предпринимал, и есть небольшая публикация от 2021 года [Зимбули 2021]).

Вряд ли испытает серьезные трудности читатель-атеист, когда будет знакомиться с рассуждениями прп. Иоанна Лествичника о том, например, как душе следует очищаться от страстей [Иоанн Лествичник 1994: 175–210], или когда будет всматриваться в то, как Фома Аквинский рассуждает о субъекте душевных страстей, о благе и зле в этих душевных страстях [Фома Аквинский 2006: 284–309].

Слова же М. Монтеня могут восприниматься и как предостережение от скоропалительного «всезнания», и как стимул к неустанному все более и более адекватному постижению природы души. Он писал, в частности: «...как бы далеко мы ни подвинулись в познании души, мы все же никогда не узнаем ее до конца — так глубока ее сущность» [Монтень 1992: 231].

Можно и дальше продолжать приводить интересные-оригинальные и тонкие наблюдения о душе, высказанные мыслителями разных веков, представителями разных философских школ, разных религий. И вот тут как раз я хотел бы обозначить свою надежду: любая Энциклопедия по-настоящему полезна тогда, когда к ней есть вспомогательные «ключи». Для обычного читателя, пользователя информационного ресурса, в том числе для потенциального читателя «Энциклопедии души», важны не столько имена мыслителей, не годы их жизни, не названия основанных или представляемых ими школ, даже не строгие, четкие научные термины — нужны содержательные и понятные отсылы, относящиеся к наиболее существенным характеристикам, в нашем случае — человеческой души. Возвращаясь к исходному моменту своих рассуждений. Если мы говорим о том, что тема «души» понятна-привычна для русского челове-

ка, не могли бы мы конкретизировать те самые привычные и понятные ракурсы-контексты, о которых идет речь применительно к душе?

Скажем, выше упоминались обобщающие качества души: великодушные, малодушные. Представляется вполне очевидным, что душа может быть большой, широкой, а может — мелкой или больной. Про мелкую душу встречал выражение «мелкая душонка». Однокоренных существительных к душе, образованных с помощью увеличительных суффиксов, я не встречал, типа «душина», «душища». Наверное, потому, что большие масштабные души очень редко встречаются.

Назывались характеристики субъекта обладателя души: благодушие, бездушие. К ним нужно бы добавить прямодушие и криводушие.

Думаю, не нуждаются в пояснениях такие выражения, как:

- заглянуть в душу,
- излить душу,
- лезть в душу,
- плюнуть в душу,
- снять камень с души,
- поговорить по душам.

Разве это все какие-то отвлеченные аллегории, метафоры?

Разве только метафорами являются такие обороты, как

- душа замирает,
- покривить душой,
- взять грех на душу,
- открыть душу,
- вложить душу,
- брать за душу,
- душу отвести,
- рад от души,
- душа лежит (или не лежит) к чему-то,
- душа не принимает,
- с души воротит,
- жить душа в душу,
- души в ком-то не чаять?

Даже выражения «душа поет», «душа томится», «на душе тяжело», «душа не на месте», «душа в пятки ушла», «стоять над душой», «на душе кошки скребут» возникли, надо думать, не на пустом месте.

Эх, расточительница-психология, — как можно от такого богатейшего смыслового поля отворачиваться! Верю, что наука этика в состоянии принять эти сюжеты в свой предмет. И выстроить многомерную матрицу нравственно значимых качеств + состояний + усилий + взаимоотношений.

Повторяю: данный текст можно сравнивать отнюдь не с подведением итогов, а скорее с протоколом намерений, с планом-перспективой предстоящих исследований. Таких исследований, содержанием которых будет осмысление многовариантного включения человека разумного и совестного в окружающий мир.

Есть вполне четкое понятие «телосложение». Оно характеризует человека высокий ли он или низкорослый, худощавый или полный, подтянутый или сутулый. Не удивлюсь, если возникнет столь же общепонятная синтетическая характеристика человека — «душесложение». Ведь и души разных людей вполне можно сравнивать по ценностным векторам, по масштабам эмоциональной и поведенческой сопричастности. Именно этика реально может осмысливать такие жизненно важные сюжеты, как уважение, гнев, грех, зависть, ответственность, счастье, любовь, жалость, сомнение, молитва, доверие, бескорыстие, обида, мечта, которые, собственно, и наполняют человеческую душу. Так среди крестьян долгие дореволюционные времена в ходу была поговорка «Душа Божья, голова царская, спина барская» [Даль 1956. Т. I: 505].

Как даже человека-невидимку (героя Г. Уэллса) можно было увидеть лишь по нахлобученным одеждам [Уэллс. URL: <https://linguabooster.com/ru/ru/book/chelovek-nevidimka#read> (дата обращения: 30.01.23)], так и невидимку-душу можно наблюдать по результатам взаимодействия человека с миром. Местом прописки-прилепленности души могут стать телевизор, холодильник, интернет, супермаркет со скидками, бонусами, кэшбеками. Ф. М. Достоевский в «Записной тетради» заметил: «Возвышенность души измеряется отчасти и тем, насколько и перед чем она способна оказать уважение и благоговение» [Собрание мыслей Достоевского 2003: 75].

Как-то в «Аргументах и фактах» мне довелось прочитать про удивление Леонида Куравлева по поводу того, что рядовые американцы не понимают, что значит «болит душа», «душа просит», «от всей души» [Шаблинская 2017. № 15]. Было бы замечательно, если бы нам удалось при помощи исконно русских слов объяснить всему миру, что скрывается за выражениями «душа-человек», «от всей души», «муж да жена одна душа», «хоть мошна

пуста, да душа чиста», «положить душу за други своя». И чтобы завершить рассуждения про то, что этика призвана помогать человеку жить по уму и по совести, хочу привести очень созвучные мне слова Платона из уже цитированных его «Определений»: философия — это «усердие души, сопряженное с правильным рассуждением» [Платон 1986: 432].

Литература

- Августин Аврелий. Исповедь. Москва : Ренессанс, 1991.
- Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. Москва : Мысль, 1969.
- Аристотель. Никомахова этика. Т. 4 // Сочинения: в 4 томах. Москва : Мысль, 1983.
- Аристотель. О душе. Т. 1 // Сочинения: в 4 томах. Москва : Мысль, 1975.
- Афористика и карикатура. Антология Сатиры и Юмора России XX века. Т. 24. Москва : ЭКСМО, 2003.
- Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Москва : Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1956.
- Зимбули А. Е. Благодушие: нравственно-ценностные аспекты // Проблемы эффективного использования научного потенциала общества: Сб. статей по итогам Международной научно-практической конференции. Ч. 2. Стерлитамак : Агентство международных исследований, 2021.
- Зинченко В. П. От потока к структуре сознания // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2009. Т. 6. № 2.
- Лец С. Е. Почти всё. Екатеринбург : У-Фактория, 2005.
- Лурье С. Я. Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Ленинград : Наука, 1970.
- Монтень М. Опыты: В 3 кн. Москва : Голос, 1992.
- Платон. Определения // Диалоги. Москва : Мысль, 1986.
- Платон. Федон // Сочинения в трех томах. Т. 2. Москва : Мысль, 1970.
- Преподобного отца нашего Иоанна Лествичника Лествица. Печоры : Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994.
- Психологическая энциклопедия. 2-е изд. Санкт-Петербург : Питер, 2003.
- Словарь по этике. Москва : Политиздат, 1989.

Собрание мыслей Достоевского / Сост. М. А. Фырнин. Москва : Звонница-МГ, 2003.

Тертуллиан. О душе // URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/o-dushe/> (дата обращения: 29.01.23).

Уэллс Г. Человек-невидимка // URL: <https://linguabooster.com/ru/ru/book/chelovek-nevidimka#read> (дата обращения: 30.01.23).

Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II. I. 1–48. Киев : Эльга, Ника-Центр, 2006.

Цицерон М. Т. Socratify.net // URL: <https://socratify.net/quotes/mark-tullii-tsitseron/22131?tag=1072> (дата обращения: 28.01.23).

Шаблинская О. Спасти мир от негодяев // Аргументы и факты. № 15. 2017.

Этика: Энциклопедический словарь. Москва : Гардарики, 2001.

References

Lets S. E. *Pochti vse* [Almost everything]. Yekaterinburg: U-Factoriya Publ., 2005.

Lur'e S. YA. *Demokrit: Teksty. Perevod. Issledovaniya* [Democritus: Texts. Translation. Researches]. Leningrad : Nauka Publ., 1970.

Shablinskaya O. [To save the world from scoundrels]. *Argumenty i fakty*, no. 15, 2017. (In Russ.)

Zimbuli A. E. [Complacency: moral and value aspects]. *Problemy ehffektivnogo ispol'zovaniya nauchnogo potentsiala obshchestva. Sb. statei po itogam Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii*. CH. 2. [Problems of effective use of the scientific potential of society. Collection of articles on the results of the International Scientific and Practical Conference. Part 2]. Sterlitamak: International Research Agency Publ., 2021. (In Russ.)

Zinchenko V. P. [From the flow to the structure of consciousness]. *Psikhologiya. Zhurnal Vysshei shkoly ehkonomiki* [Psychology. Journal of the Higher School of Economics], 2009, vol. 6, no. 2. (In Russ.)

АПОСТОЛ ИОАНН И ПРЕСВИТЕР ИОАНН

Наталья Николаевна Трухина

Кандидат исторических наук, доцент;

Московский государственный университет им. Ломоносова (Россия)

truunaa@yandex.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_41

Аннотация. В статье рассматривается наследие двух чтимых представителей древней Эфесской церкви — св. апостола Иоанна и так называемого пресвитера Иоанна. Автор критически анализирует труд Р. Бокэма — последнее фундаментальное исследование на эту тему, в котором все деяния и труды апостола приписаны второму Иоанну. Приведены аргументы в пользу достоверности древней церковной традиции, согласно которой апостол Иоанн является автором четвертого Евангелия и Первого новозаветного послания, «любимым учеником» и христианским духовным руководителем (по мнению автора, пресвитером-епископом) провинции Азии. Вместе с тем признается существование пресвитера Иоанна и его возможное авторство двух новозаветных посланий.

Ключевые слова: апостол Иоанн, пресвитер Иоанн, любимый ученик, автор новозаветных посланий, автор четвертого Евангелия.

Для цитирования: Трухина Н. Н. Апостол Иоанн и пресвитер Иоанн // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 1 (5). С. 41–58. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_41

THE APOSTLE JOHN AND THE PRESBYTER JOHN

Natalia Nikolaevna Trukhina

*PhD in History, Associate Professor; Department of Ancient World History,
Faculty of History of Moscow State University (Russia)*

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_41

Abstract. The article deals with the legacy of two venerated representatives of the ancient Ephesian Church — St. John the Apostle and the so-called Presbyter John. The author critically analyzes the work of R. Bauckham — the last fundamental study on this topic, in which all the acts and works of the apostle are attributed to the second John. Arguments are given in favor of the authenticity of the ancient church tradition, according to which the Apostle John is the author of the Fourth Gospel and the First New Testament Epistle, a ‘beloved disciple’ and a Christian spiritual leader (according to the author, a presbyter-bishop) of the province of Asia. At the same time, the existence of Presbyter John and his possible authorship of the two New Testament epistles are recognized.

Keywords: Apostle John, Presbyter John, beloved disciple, author of the New Testament epistles, author of the Fourth Gospel.

For citation: Trukhina N. N. The Apostle John and the Presbyter John // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No. 1 (5). P. 41–58. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_41

Первая наша статья в «Сретенском слове»¹ была откликом на книгу столетней давности, претендовавшую на окончательное разъяснение одной любопытной проблемы из истории раннего христианства; нынешнее небольшое исследование является своего рода рецензией на современную работу схожего характера, автор которой тоже предлагает фундаментальное решение старинной исторической загадки.

¹ Трухина Н. Н. Пятое слово о братьях Господних // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2022. No 2. С. 61–70. DOI: 10.55398/27826066_2022_2_61

В самые ранние времена христианской Церкви, уже в поколении мужей апостольских, возникло как бы раздвоение образа одного из апостолов: рядом с Иоаннам Богословом, любимым учеником Господа, автором четвертого Евангелия, смутной тенью обрисовалась фигура некоего пресвитера Иоанна, память и гробница которого, так же как память и могила апостола, почитались в Эфесе. Издревле тезке апостола приписывали некоторые новозаветные Иоанновы сочинения — оригинальный по стилю Апокалипсис и два послания, озаглавленные именем пресвитера Иоанна. В современной научной литературе также колеблются мнения вокруг фигур двух Иоаннов, а в начале нашего века неожиданно крайним апологетом второго Иоанна выступил консервативный английский историк Ричард Бокэм, приписавший пресвитеру все сочинения и всю биографию апостола и евангелиста Иоанна Богослова [Bauckham 2011]². Решающих доказательств в пользу своей концепции Бокэм привести не смог, но главные его аргументы требуют внимательного рассмотрения. Данная статья содержит попытку еще раз разобраться с проблемой двух Иоаннов.

Важнейшие свидетельства о пресвитере Иоанне дают два источника: первый удостоверяет его существование, второй позволяет предположить, что загадочный пресвитер является творцом по крайней мере двух новозаветных Посланий. Автором первого источника является Папий — епископ фригийского Иераполя, христианский писатель рубежа I–II вв., составитель «Изложения изречений Господних» (в 5 кн.),

² Проблема двух Иоаннов посвящены 14–17 гл. книги Бокэма «Иисус глазами очевидцев» (М., 2011. С. 382–489; Bauckham R. Jesus and the Eyewitnesses. Michigan, 2006). В 14–15 гл. рассматривается фигура любимого ученика Господа в связи с вопросом об авторстве четвертого Евангелия; в 16 гл. — свидетельство Папия о пресвитере Иоанне; в 17 гл. — свидетельство Ириней и Поликрата, связанных с традицией Эфесской церкви, о любимом ученике.

Научная литература по проблеме двух Иоаннов необозрима: см. у Бокэма библиографию в несколько десятков трудов. Современные ученые, пересматривающие традиционный образ Иоанна Богослова, сомневаются либо в личности четвертого евангелиста, либо в определении фигуры любимого ученика, либо в том и другом, приближаясь к позиции Бокэма. Но никто не обосновал скептическое мнение об апостоле Иоанне с такой полнотой и тщательностью, как этот выдающийся историк.

друг и собеседник Смирнского епископа Поликарпа, лично общавшегося с Иоанном Богословом. Этот текст цитировал и комментировал в своей «Церковной истории» Евсевий Кесарийский [Евсевий III: 39]. В предисловии к «Изложениям» Папий писал:

«[3] ὁκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἐρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τάληθῃ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς [p. 292] ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινόμενας τῆς ἀληθείας»

«[4] εἰ δέ που 1 καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης» («Не поколеблюсь написать для тебя в должном порядке все, что в прошлом старательно разузнал от пресвитеров (старцев), что тщательно записал, за достоверность чего ручаюсь. Ибо, в отличие от большинства людей, не тем [людям] я радовался, кто много и красно говорил, но тем, кто учил Истине. И не тем [людям] радовался я, кто передавал чьи-либо чужие заповеди, но тем, кто помнил заповеди, данные Господом для верных его и исходящие от самой Истины. Так что если случалось мне встретить кого-либо, посещавшего пресвитеров (старцев), я расспрашивал его о словах пресвитеров (старцев) — **что сказал** [по словам старцев] Андрей, что Петр, или Филипп, или Фома, или Иаков, или Иоанн, или Матфей, или любой другой из учеников Господних и **что говорят** Аристион и пресвитер (старец) Иоанн, ученики Господни. Ибо не думаю, что из книг можно почерпнуть столько сведений, сколько дает живой и пребывающий голос.»)³ [Евсевий III: 39, 3–4. Цит. по: Бокэм 2011].

В этом фрагменте нельзя не увидеть двух Иоаннов: один назван в кругу апостолов, и речи его, дошедшие до автора в передаче старцев (пресвитеров), звучали в прошлом; другой упомянут вместе с неким Аристионом, и оба они — живые еще рассказчики. Как свидетельствует Евсевий, этих двух людей Папий поминал в своих книгах не раз и слышал лично

³ Переводы с греческого выполнены Н. Холмогоровой.

[Там же III: 39, 7], а также часто использовал в своем сочинении их рассказы, например свидетельство пресвитера Иоанна о евангелисте Марке как переводчике апостола Петра [Там же III: 39, 14–15]. Евсевий ссылается также на предания провинции Азии, где вспоминали двух Иоаннов и показывали в Эфесе две их гробницы [Там же III: 39, 2, 5–7, 14]. При этом автор «Церковной истории» считает, вслед за Папием, апостола Иоанна евангелистом, а второго Иоанна признает возможным автором Апокалипсиса — очевидно, как произведения, разительно отличного по стилю и духу от четвертого Евангелия [Там же III: 39, 5–6]. После Евсевия блаженный Иероним поминал азийских хранителей предания, которые приписывали пресвитеру Иоанну два новозаветных послания и одну из двух Иоанновых гробниц, но также отмечал другую традицию, относившую обе спорные могилы к Иоанну Богослову [De vir. ill. 9]. Какие бы сомнения ни возникали относительно авторства и гробниц, само существование второго Иоанна вполне надежно зафиксировано в отрывке Папия и комментариях на него Евсевия.

Кроме текста Евсевия — Папия, пресвитер Иоанн появляется также в библейском тексте, в двух из трех новозаветных Посланий. Нельзя не заметить, что если Первое послание Иоанна поразительно созвучно четвертому Евангелию и не имеет в начале обозначения автора, то Второе и Третье — нейтральны по стилю и содержат в начале имя старца (пресвитера) Иоанна. Поэтому еще древние писатели, особенно Дионисий Александрийский, обоснованно подозревали присутствие двух разных авторов [Евсевий VII: 25]⁴. Особенно наводят на эту мысль начала Второго и Третьего посланий с именем пресвитера Иоанна.

Вообще начала апостольских посланий Нового Завета разнообразны: св. Иаков представляется как «раб Бога и Господа Иисуса Христа», св. Иуда — как «раб Иисуса Христа, брат Иакова» (очевидно, первого епископа Иерусалимской церкви), св. Петр — как «апостол Иисуса Христа (в обоих посланиях), св. Павел тоже именуется апостолом в начале

⁴ Дионисий доказывал сходство Первого послания и четвертого Евангелия, а также отличие от них Откровения и двух остальных посланий. В частности, он указывал на плохой греческий язык последних произведений. Он также метко подметил разное отношение двух предполагаемых авторов к своему имени: один (апостол) ни в одном своем творении не называет себя, другой (пресвитер Иоанн) во всех трех аттестует себя по имени.

большинства посланий, кроме тех, где он пишет от имени нескольких лиц. Начала Второго и Третьего посланий Иоанна гласят: «старец (пресвитер) — избранной госпоже и детям ее»; «старец (пресвитер) — возлюбленному Гаию». Среди авторов новозаветных посланий, несомненно, высшими апостолами были Петр, Павел и Иоанн, но, как мы видим, в посланиях первые два пользовались, а третий во всех трех посланиях не пользовался именем апостола. Более того, Иоанн Второго и Третьего посланий прилагал к себе необычное для апостола наименование старца или пресвитера.

Обратим внимание на перевод этого важного для нас термина. В греческом тексте во всех рассмотренных случаях стоит слово «пресвитер», означающее и старца, и старейшину — руководителя церкви. Из двух значений греческого слова вариант «старец» только в смысле «старик» в переводе представляется нам чаще всего сомнительным. В ранние времена церковной истории термин «пресвитер» был слишком употребителен и весом, чтобы применяться к престарелому персонажу, не бывшему одновременно главой церкви. Очевидно, не всякий старец стал бы называть себя пресвитером. Пресвитеры, как руководители поместных церквей Иудеи, были известны еще накануне гонения Ирода Агриппы в Иерусалиме (зима 43/44 гг.) (Деян. 11, 4), чуть позже пресвитеров рукополагал в основанных им церквях св. апостол Павел (Там же: 14, 23). В свое время, анализируя термины «епископ» и «пресвитер», применявшиеся в I–II вв. к одним и тем же лицам [Трухина 2014: 229–236], мы пришли к выводу, что официальным наименованием церковного служения было слово «пресвитер», обозначающее как всякого члена руководящей коллегии, так и главу поместной церкви: например, Ириней Лионский даже в 90-е гг. II в. в письме к папе Виктору именовал пресвитерами римских епископов, предшественников своего адресата [Евсевий V: 24, 14]. Слово «епископ» имело первоначально расплывчатое значение, передававшее общее понятие «начальник», «блюститель», оно также относилось как к членам пресвитериата (например, Павел приветствовал епископов Филиппийской церкви во множественном числе. — *Флп.* 1, 1), так и к главному пресвитеру, за которым впоследствии закрепилось; первоначально же в слове «епископ» заключалось противопоставление церковных руководителей церковным служителям-помощникам (диаконам) и массе простых членов Церкви (лаикам). В греческом варианте приведенного выше текста Папия передатчиками начальной церковной

традиции выступают по смыслу старцы, но, вполне вероятно, они же были одновременно и старейшинами — авторитетными руководителями церковных кафедр; одно слово удачно передавало обе характеристики⁵. А вот Иоанн и Аристион — оба ученики Господа, оба долгожители (старцы) — различаются Папием скорее не по возрасту, а по «чину», отчего один назван пресвитером, а другой нет. И в синодальном переводе двух Иоанновых посланий слово «старец», стоящее на месте греческого «пресвитера», представляется сомнительным; по существу, оно является интерпретацией переводчика. Даже если автор посланий хотел подчеркнуть свой возраст, он должен был учитывать второе значение слова, обозначающее церковный чин. Мы, в свою очередь, будем по возможности сохранять греческий термин «пресвитер» без перевода, считая такую позицию более лояльной по отношению к оригиналу.

Таким образом, свидетельство Папия удостоверяет наличие в древней традиции пресвитера Иоанна, отличного от его тезки апостола Иоанна, начала же Второго и Третьего Иоанновых посланий, написанных от имени пресвитера, как будто подтверждают существование этого второго Иоанна и дают возможность заинтересованному историку видеть в нем автора всех трех канонизированных Церковью Иоанновых посланий, а значит, и любимого ученика Господа, автора четвертого Евангелия, созвучного Первому посланию. Именно так трактует фигуру второго Иоанна Бокэм: по его мнению, пресвитер Иоанн — это любимый ученик, неоднократно упоминаемый в четвертом Евангелии, присутствовавший на Тайной Вечере вместе с двенадцатью апостолами, припадавший к груди Господа, стоявший у Его креста и гроба, автор всех новозаветных текстов, один из пасторов Эфесской церкви. Эта интерпретация отнимает у апостола Иоанна всю его биографию и все достижения.

У интерпретатора более осторожного возникает вопрос: а не мог ли первый Иоанн, то есть апостол Иоанн, называть себя в посланиях пресвитером-старцем? Если да, то учитывал ли он второе, административное значение слова «пресвитер»? Мог ли в принципе апостол быть одновременно церковным пресвитером — разумеется, главным пресвитером, епископом в позднем значении этого слова? С одной стороны, в христианской литературе как будто нет подобных примеров. Апостолы, как правило,

⁵ Примечательно, что старцами (пресвитерами) именуются ученики апостолов (Евсевий V: 20, 4; ПЕ II: 22, 5 etc.). Эти «старцы» суть епископы церквей (ПЕ II: 3, 1).

не именуются пресвитерами⁶. Чины апостолов и пресвитеров в древней традиции вроде бы четко разграничены. Например, в «Церковной истории» Евсевия в списки пресвитеров-епископов той или иной церкви никогда не включаются апостолы-основатели, перечни начинаются с имен апостольских преемников, «по преемству от апостолов» [Евсевий IV: 5, 4–5; V: 12, 2]. Этот древний историк, в отличие от современных, не назвал бы Петра первым епископом Рима: Лин — первый от Петра [Там же: III, 4, 8], Климент — третий от Петра и Павла [Там же III: 21] (в расчет принимается ряд: Лин, Анаклет, Климент). В Антиохии Игнатий Богоносец обозначен как второй после Петра [Там же III: 36, 2], но первым епископом был здесь не Петр, а Эводий [Там же III: 22]. Серапион же Антиохийский — восьмой «после апостолов» [Евсевий V: 22].

С другой стороны, в «Церковной истории» подробный рассказ об апостоле Иоанне расположен в блоке пресвитерской тематики, после сведений относительно преемства пресвитеров-епископов в Александрийской, Римской, Антиохийской и Иерусалимской Церквях [Там же V: 22].

Рассматривая начала двух Иоанновых посланий, может быть, следует учесть особую роль Иоанна среди 12 апостолов: в отличие от товарищей, любимый ученик Господа не скитался по дальним странам, а устойчиво пребывал в Эфесе (не считая временную ссылку на Патмос при Домициане), получив «в удел» по жребию провинцию Азию. Об этом свидетельствуют как ранние апокрифические «Деяния Иоанна» (середина II в.), так и более поздние солидные церковные писатели — Ириней Лионский [ПЕ III: 3, 4; 2: 22, 5 etc.], Тертуллиан [De praescr. haer. 32, 2], Климент Александрийский [Quis div. salv. 42], Евсевий Кесарийский [Евсевий III: 1, 1], блаженный Иероним [De vir. ill. 9]. Апостол проводил литургические собрания, рукополагал диаконов и епископов (например, Поликарпа Смирнского) [Деяния Иоанна 11; Tertul. De praescr. haer. 32, 2]⁷, курировал церкви по

⁶ Исключение, пожалуй, единственное: св. апостол Петр говорит о себе как о сопресвитере других пресвитеров — хранителей христианского стада (1 Пет. 5, 1). В синодальном переводе «пресвитер» передано как «пастырь». Но в словоупотреблении Петра надо учитывать риторический момент — апостол хотел подчеркнуть: я такой же, как вы; отсюда акцент на общем имени.

⁷ Епископ Букол, как покровитель Поликарпа, появляется в позднем малонадежном житии псевдо-Пеония. Ириней говорил о поставлении Поликарпа в сан апостолами (ПЕ III: 3, 4).

всей провинции. По роду своей деятельности он выступает одновременно как епископ (по терминологии своего времени — как пресвитер) Эфеса и как церковный предстоятель всей провинции. Недаром св. Иринея, ученик Поликарпа, говорил об азийских пресвитерах, собиравшихся вокруг Иоанна [ПЕ III: 22, 5]. По выражению Евсевия, Иоанн имел попечение о церквях Азии [Евсевий III: 23, 1] — обходил провинцию, учреждал церкви, ставил епископов и других клириков [Там же III: 3–6 (с опорой на данные Иринея Лионского и Климента Александрийского)]. Таким образом, Иоанн в полной мере исполнял обязанности епископа (пресвитера) Азии и мог обозначать себя двойственным словом, заключающим в себе указание и на возраст, и на чин. И если в этом отношении он отличался от других апостолов, то надо заметить, что терминология Богослова вообще имеет свои неповторимые особенности.

Так, например, просматривается закономерность, что имени «апостол» св. Иоанн словно бы избегал. В его Евангелии нет ни одного «апостола», есть только «двенадцать» и «ученики», и сам он — ученик, которого любил Иисус (Ин. 13, 23–25 — на Тайной Вечери; 19, 25–26 — у креста; 20, 2–9 — у гроба; 21, 7, 20–24 — на Тивериадском озере). У синоптиков слово «апостол» встречается, но сохраняет еще свой прямой смысл — «посланник», однако если у Матфея и Марка мы видим единичное его употребление (Мф. 10, 1–2; Мк. 6, 30), то у Луки оно встречается несколько раз (Лк. 6, 13; 9, 10; 22, 14; 24, 10) и дважды приобретает нарицательный смысл (Лк. 22, 14; 24, 10), превращаясь в наименование «двенадцати». В «Деяниях» св. евангелист Лука закрепил имя «апостолов» за «двенадцатью» окончательно, автор же четвертого, самого позднего Евангелия не воспользовался новой терминологией, сохранив словоупотребление своей юности.

Самобытность языка четвертого Евангелия еще раз наталкивает на мысль о возможности положительного отношения св. Иоанна и к слову «пресвитер», которое, обозначая статус предстоятеля, как бы компенсировало отказ от апостольского имени. Это наблюдение может объяснить также особое наименование Иоанна у других церковных авторов: сына Зеведея предпочитали называть не апостолом, а учеником Господа — так, как называл он сам себя.

Подобная тенденция явно прослеживается у св. Иринея Лионского — «внука» Иоанна по ученичеству: Иринея в юности слушал Поликарпа Смирнского, тот был наставлен и рукоположен Иоанном-апостолом.

На терминологию Иринея особое внимание обратил Бокэм, утверждающий, что Лионский епископ, постоянно поминая Иоанна как ученика Господа, подразумевал не апостола, а иного евангельского любимого ученика, называвшегося впоследствии эфесским пресвитером Иоанном. Но, как мы видим, предпочтение «ученика» перед «апостолом» у Иринея может иметь совсем другое объяснение.

Вообще традиция св. Иринея Лионского очень важна для Бокэма, поскольку античные раннехристианские авторы дружно свидетельствовали об Иоанне апостоле, а пресвитера Иоанна оставляли в тени⁸. Творцу оригинальной концепции нужен был хоть один древний писатель, говоривший якобы о втором Иоанне. Произведя точные подсчеты, Бокэм указал, что часто мелькающий на страницах Иринея Иоанн нигде не именуется апостолом, но постоянно называется либо просто по имени (34 раза), либо учеником Господа (22 раза) [Бокэм 2011: 477, 483, 490]. Вывод историка: Ириней вспоминал «любимого ученика», который не был одним из «двенадцати». При этом, как добросовестный исследователь, Бокэм не может не признать, что Лионский епископ, не называя Иоанна апостолом, неоднократно поминает его в кругу апостолов: так, в письме к папе Виктору Ириней писал: «Поликарп отмечал Пасху с Иоанном, учеником Господа нашего, и прочими апостолами»; или: «старцы азиатские, близкие к Иоанну, ученику Господню <...> видели не только Иоанна, но и других апостолов» [ПЕ III: 22, 5] и т. д.⁹ Получается, что Иоанн — это все-таки один из апостолов? Чтобы избежать такого неприятного для себя вывода, Бокэм ссылается на то, что слово «апостол» в раннее время применялось не только к «двенадцати», но и к более широкому кругу учеников. Это действительно так, в веке апостольском это слово в нарицательном значении относили к «двенадцати» и к «семидесяти», а в прямом значении как обозначение посланника — к любому посланцу Церкви, ис-

⁸ Античная традиция единогласно признавала апостола Иоанна и автором четвертого Евангелия, и любимым учеником Господа, это признает Бокэм (Бокэм 2011: 441), но в лице Иринея и Поликрата он дерзает найти два исключения. О позиции античной традиции см. исследование: *Hengel M. Die Evangelienüberschriften*. Heidelberg, 1984. Некоторые современные авторы отводят роль «любимого ученика» или пресвитеру Иоанну, или Лазарю, или Нафанаилу, или Фоме. См. обзор: *Charlesworth J. H. The Beloved Disciple*. Valley Forge, 1995.

⁹ Все примеры см. у Бокэм (Бокэм 2011: 483).

полняющему самые скромные поручения. Мы не будем разбирать этот сам по себе интересный вопрос, повторим лишь, что с подачи св. Луки апостолами именовали преимущественно все-таки «двенадцать». Кроме того, св. Ириней не просто включал ученика Иоанна в число апостолов, он приписывал ему четвертое Евангелие (напомним, Бокэм приписывает его второму Иоанну) и желал показать, что все четыре Евангелия исходят из круга именно главных апостолов — высших просветителей человечества: соответственно, евангелистами он называет Матфея, Петра (воспоминания которого изложил Марк), Павла (с подачи которого писал Лука) и ученика Господа Иоанна [ПЕ III: 1, 1]. Этот выразительный факт Бокэм игнорирует. Мы, со своей стороны, видим в данном тексте надежное доказательство того, что для Лионского епископа Иоанн, часто поминаемый и устойчиво именуемый учеником Господа, был евангелистом и одним из двенадцати апостолов.

Наконец, второго Иоанна, пресвитера Иоанна, Бокэм находит также во фрагменте из писаний Эфесского епископа Поликрата (рубеж II–III вв.), благо в этом тексте Иоанн, представленный как один из светочей Азии, опять-таки не назван апостолом.

«καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται: ἅτινα ἀναστήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν καὶ ἀναζητήσει πάντας τοὺς ἁγίους, Φίλιππον τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱερὰπόλει καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἐν ἀγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη 1 ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται: »

‘[3] ἔτι δὲ καὶ [p. 506] Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ κυρίου ἀναπεσὼν, 1 ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκῶς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος: οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται, ’

‘[4] ἔτι δὲ καὶ Πολύκαρπος ἐν Σμύρνῃ, καὶ ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς: καὶ Θρασέας καὶ ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς ἀπὸ Εὐμενείας, ὃς ἐν Σμύρνῃ κεκοίμηται. ’

‘[5] τί δὲ δεῖ λέγειν Σάγαριν ἐπίσκοπον καὶ μάρτυρα, ὃς ἐν Λαοδικείᾳ κεκοίμηται, ἔτι δὲ καὶ Παπίριον τὸν μακάριον καὶ Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον, τὸν ἐν ἀγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον, ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσιν περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται; ’

‘[6] οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαideκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανὼνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες: ἔτι δὲ καὶ ὁ μικρότερος πάντων ὑμῶν Πολυκράτης, κατὰ παράδοσιν τῶν συγγενῶν μου <...> ἑπτὰ μὲν ἦσαν συγγενεῖς μου ἐπίσκοποι,

ἐγὼ δὲ ὄυδοος...» («Ибо в Азии усопли великие светочи, которые восстанут вновь в день Пришествия Господня, когда явится он во славе с небес и воззовет к святым своим: таков Филипп, один из двенадцати апостолов, усопший в Иераполе, [а также] две его дочери, состарившиеся в девстве, и еще одна дочь, что жила в Духе Святом и покоится в Эфесе; [а также] и Иоанн, приклонявшийся к груди Господа, бывший священником, носившим петалон, свидетель (martys) и учитель. Он усоп в Эфесе. Далее — Поликарп из Смирны, епископ и мученик (martys); и Фрасей, епископ и мученик (martys) из Евмении, усопший в Смирне. Надо ли упоминать еще Сагариса, епископа и мученика (martys), усопшего в Лаодикии? Или блаженного Папирия, или Мелитона евнуха, во всем жившего в Духе Святом, что покоится в Сардисе, ожидая посещения с небес, когда он восстанет из мертвых? Все они праздновали Пасху в четырнадцатый день, по Евангелию, никак от этого не отклоняясь, но следуя правилу веры. Также и я, Поликрат, последний из вас всех, поступаю согласно преданию своих родичей <...> Семь родичей моих были епископами, я — восьмой». [Евсевий V: 24, 2–6; Цит. по: Бокэм 2011]

Для дискуссии особенно важна выделенная нами часть текста. Здесь перед читателем предстает Иоанн, не названный апостолом и одновременно охарактеризованный как любимый ученик Господа — «приклонявшийся к Его груди». А где любимый ученик без имени «апостол», там решительный толкователь усматривает и таинственного автора четвертого Евангелия.

Между тем трактовка фрагмента в пользу второго Иоанна более чем сомнительна. Заметим, что композиция текста явно построена в виде лестницы: очевидно, сначала Поликрат называет двух апостолов (Филиппа и Иоанна), потом — трех епископов и мучеников (Поликарпа, Фрасея и Сагариса), далее — двух авторитетных христиан без церковного чина (Папирия и Мелитона). Эта четко проступающая композиция весомее произвольных предположений Бокэма относительно епископского сана всех семерых авторитетов и родства их с Поликратом — такое толкование подкрепляет неапостольскую интерпретацию фигуры Иоанна, поскольку девственный апостол не мог иметь потомства, а загадочный пресвитер Иоанн — мог. Натянутость подобного изъяснения текста видна сама по себе. И напротив, вполне естественно предположить, что Поликрат

назвал апостолом Филиппа (не важно, путает он при этом двух тезок — диакона и апостола — или нет) и опустил чин Иоанна потому, что после характеристики «припадавший к груди Господа» (а она стоит первой!) для древних читателей апостольство любимого ученика подразумевалось само собой.

Заслуживают особого внимания и последующие характеристики Иоанна. Прежде всего бросается в глаза загадочное определение «священник, носивший петалон». Последнее слово — название золотой таблички, входившей в облачение иудейского первосвященника.

Бокэм уделяет данному выражению особое внимание, понимая его как указание на какого-то Иоанна, бывшего иудейским первосвященником. Большие усилия прилагает он к тому, чтобы отыскать в источниках иудейского Иоанна-первосвященника, соответствующего роли таинственного любимого ученика. Подходящего персонажа в иудейской традиции ученому отыскать не удалось, но стоит ли вообще искать священника Иоанна среди иудейских иерархов?

Заметим, что в тексте Поликрата странно громоздким выглядит выражение «священник, носивший петалон» вместо простого и естественного определения «бывший первосвященником»: не могло быть иудейского священника с петалоном, не бывшего при этом первосвященником. Вполне разумно предположить, что Поликрат, скорее всего, перечисляет христианские достоинства Иоанна, а значит говорит о христианском священнике, носившем петалон или, скорее, копию петалона¹⁰. Однако историкам Церкви хорошо известно, что руководители христианских общин почти два века не назывались и не осознавались священниками. Впервые епископы и пресвитеры именуются священниками в текстах Тертуллиана, то есть на рубеже II–III вв. Примерно с этого же хронологического рубежа появляются «священники» и в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. Но мы знаем, что Поликрат — современник Тертуллиана, следовательно, мы вправе предполагать, что Эфесский епископ, по обычаю своего времени, словом «священник» мог обозначить епископский (он же пресвитерский) чин Иоанна, сам же апостол Иоанн, бывший главой Церкви и, возможно, даже называвший себя пресвитером (мы показали выше, что такое предположение допустимо), мог использовать для

¹⁰ Бокэм знает попытки христианского толкования символа в литературе (Бокэм 2011: 471), но не придает им значения.

обозначения своего сана символ в виде первосвященнического атрибута. Пожалуй, этот знак не подошел бы другому апостолу, поскольку апостольство осознавалось высшим, совершенно особым, не священническим служением¹¹, но вполне естественно выглядел на священнике-пресвитере (епископе), предстоятеле Эфесской церкви или, скорее, главе всех церквей провинции Азии.

Необходимо отметить, что петалон носил также первый Иерусалимский епископ Иаков Праведный. Св. Епифаний Кипрский в своем «Панарионе» поясняет, что брат Господень дерзал на ношение петалона и вхождение в Святая святых как иудейский праведник [Пан. 9 (29), 4; 58 (78), 14]. Скорее всего, ссылка Епифания на иудейский контекст ошибочна: вхождение в Святая святых иудейского праведника вообразить можно — это всего лишь покушение на привилегию первосвященника, но самовольное ношение петалона вряд ли совместимо с иудейской традицией — это была бы прямая претензия на высший сан иудейского священства. Логичнее предположить, что св. Иаков носил петалон как глава христианской Иерусалимской Церкви. Может быть, апостол Иоанн повторил его опыт, употребляя тот же знак для обозначения своего тоже епископского (то есть высшего пресвитерского) сана.

В пышной характеристике Иоанна настораживает также определение *μάρτυς* — «мученик» или «свидетель». Согласно преобладающей традиции, апостол Иоанн не претерпел мученической смерти, но замечают, что он выделялся особым вниманием к понятию «свидетельства» в своем Евангелии. Свидетелем он неоднократно называл как Иоанна Крестителя (Ин. 1, 7–8, 15; 19, 32, 34; 5, 33–36), так и самого себя: он свидетель как евангелист (Ин. 21, 24), свидетель крестных страданий Господа (Ин. 19, 35), свидетель о Господе как все апостолы (Ин. 15, 26–27). Вероятно, этот повторяющийся только в четвертом Евангелии мотив свидетельства привлекал внимание читателей так же, как и любимое евангелистом наименование «ученик», предпочтенное «апостолу». Может быть, слово «свидетель» было воспроизведено в тексте Поликрата как характерное для апостола, как его самоназвание, тем более что второе значение

¹¹ Так, в эпоху становления христианского священства Тертуллиан четко различал харизматиков-апостолов, обладавших полнотой Святого Духа, и священников-епископов, имевших Святой Дух лишь частично (*ex parte*) (De exhort. cast. 4, 6; De pudicit. 21, 16).

μάρτυς давало возможность единообразить характеристики всех названных епископов провинции Азии¹².

В конечном счете за поэтическими оборотами, использованными Поликратом Эфесским в характеристике Иоанна, мы можем увидеть следующие простые определения: любимый Господом **апостол** («приклонявшийся к груди»), великий **епископ** («священник», носивший петалон»), **свидетель-мученик** (то есть «свидетель», в ряду других епископов-мучеников «звучащий» как «мученик» из-за двойного значения слова μάρτυς — учитель). Приподнятый стиль аттестации почетно выделяет фигуру Иоанна из круга прочих святых мужей провинции Азии, что вполне понятно, если речь идет о знаменитом апостоле и, маловероятно, в отношении почтенного, но смутно воспоминаемого пресвитера Иоанна, вряд ли бывшего даже высшим пресвитером, то есть епископом. Особенно почетное имя Учителя, которое носил Сам Христос, подчеркивает высочайший авторитет Иоанна — предшественника Поликрата на кафедре Эфеса.

В целом мы приходим к следующим выводам: в Эфесе действительно жили и трудились на благо Церкви два Иоанна — апостол Иоанн и так называемый пресвитер Иоанн, оставивший после себя какие-то сочинения. Существование второго Иоанна достаточно надежно удостоверяет текст Папия и комментарий на него Евсевия Кесарийского.

Некоторые христианские писатели приписывали второму Иоанну авторство Апокалипсиса и двух новозаветных посланий; эта точка зрения присутствует и в современной научной литературе. Такое мнение возможно, но окончательно недоказуемо: вопрос остается открытым. Во всяком случае, начало двух новозаветных посланий с именем пресвитера Иоанна не удостоверяет авторство второго Иоанна, наименование «пресвитера» могло принадлежать также апостолу, исполнявшему служение пресвитера (епископа) Эфеса и всей провинции Азии. Можно предположить, что для обозначения своего пресвитерского (епископского) сана, необычного для апостола, Иоанн Богослов носил первосвященнический петалон.

Попытка Бокэма отыскать в текстах авторов II века (Ириней Лионский, Поликрат Эфесский) второго Иоанна в качестве автора четвертого Евангелия и любимого ученика Господа, не входившего в число «двенадцати», не увенчалась, на наш взгляд, успехом: главные аргументы историка,

¹² Бокэм признает, что «свидетель» в тексте Поликрата мог быть заимствован из четвертого Евангелия (Бокэм 2011: 466–467).

основанные на спорном толковании терминологии этих христианских писателей, оказываются сомнительными при учете как контекста анализируемых источников, так и своеобразной терминологии Евангелия от Иоанна.

В конечном счете, вопреки всем аргументам Бокэма, мы оказываемся на старой позиции: апостол Иоанн Богослов остается творцом четвертого Евангелия и любимым учеником Господа, а пресвитер Иоанн может претендовать разве что на одну из эфесских гробниц и авторство некоторых писаний — несомненно, тех, которыми пользовался Папий, а также, с меньшей уверенностью, на Откровение и два новозаветные послания.

Исследование проблемы двух Иоаннов занимает в замечательной книге Ричарда Бокэма необычное место: оно обширно, но противоречит общему направлению труда. Во всех частях своей монографии английский историк выступает как блестящий защитник церковной традиции; только в главах, посвященных любимому ученику Господа, он встает на скептическую позицию, им же многократно и убедительно развенчанную.

Источники

Евсевий — *Евсевий Памфил*. Церковная история. Москва, 1993.

De vir. ill. — *Иероним Блаженный, Стридонский*. О знаменитых мужах // azbyka.ru/otechnik/Ieronim/Stridonskij/o_znamenityh.

De praescr. haer. — *Квинт Септимий Флорент Тертуллиан*. О прескрипции против еретиков // Избранные сочинения / Пер. А. Столярова. Москва, 1994.

De pudicit — *Квинт Септимий Флорент Тертуллиан*. О стыдливости // Избранные сочинения / Пер. А. Столярова. Москва, 1994.

Quis. div. salv. — *Пресвитер Климент Александрийский*. Кто из богатых спасется // azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/kto_iz_bogatyh.

Пан. — *Святитель Епифаний Кипрский*. Панарий, или Ковчег // azbyka.ru/otechnik/Epifanij_Kiprskij/panarij-ili-kovcheg.

ПЕ — *Св. Иринеи Лионский*. «Против ересей». Санкт-Петербург, 2008.

Литература

- Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение. Санкт-Петербург, 2000.
- Гатри Д. Введение в Новый Завет. СПб., 1996, 2005 (перевод с англ.).
- Станислав (Гандецкий), архиеп. Писания Иоанна. Москва, 2005.
- Мещерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов. Москва, 1997.
- Свенцицкая И. С. Судьбы апостолов. Москва, 2006.
- Скогореv А. П. Апокрифические деяния апостолов. Москва, 2000.
- Трухина Н.Н. Дьяконы и епископы древней Церкви // *Lanterna nostra*: Сб. к юбилею И. Л. Маяк. Санкт-Петербург, 2014.
- Bauckham R. Jesus and the Eyewitnesses. Michigan; Cambridge, 2006.
- Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. Москва, 2011.
- Bernard E. H. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John. Edinburgh, 1928.
- Blomberg C. L. The Historical Reliability of Johns Gospel. Downers Grove, 2001.
- Brown R. E. The Gospel according to John. New York, 1966.
- Brown R. E. An Introduction to the New Testament. New York, 1997.
- Chapman J. John the Presbyter and the Fourth Gospel. Oxford, 1911.
- Charlesworth J. H. The Beloved Disciple. Valley Forge, 1995.
- Hengel M. The Johannine Question. London, 1989.
- Hengel M. Die Evangelienüberschriften. Heidelberg, 1984.
- Hill Ch. E. The Johannine Corpus in the early Church. Oxford; New York, 2004.
- Lincoln A. T. Truth on Trial. Peabody, 2000.
- Painter J. 1, 2 and 3 John. Collegeville (min.), 2002.
- Tasmuth R. The Disciple with Many Faces. Helsinki, 2004.

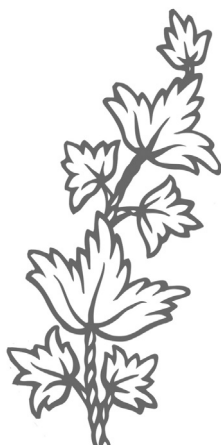
References

- Auni D. *Novyi Zavet i ego literaturnoe okruzhenie* [The New Testament and its literary environment]. St. Petersburg, 2000.
- Bauckham R. *Jesus and the Eyewitnesses*. Michigan; Cambridge, 2006 (Russ. ed.: Bokehm R. *Iisus glazami ochevidtsev*. Moscow, 2011).
- Bernard E. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*. Edinburgh, 1928.
- Blomberg C. L. *The Historical Reliability of Johns Gospel*. Downers Grove, 2001.
- Brown R. E. *An Introduction to the New Testament*. New York, 1997.
- Brown R. E. *The Gospel according to John*. New York, 1966.
- Chapman J. *John the Presbyter and the Fourth Gospel*. Oxford, 1911.
- Charlesworth J. H. *The Beloved Disciple*. Valley Forge, 1995.
- Guthrie D. *New Testament Introduction*. Downers Grove, 1990 (Russ. ed.: Gatri D. *Vvedenie v Novyi Zavet*. St. Petersburg, 1996, 2005).
- Hengel M. *Die Evangelienuberschriften*. Heidelberg, 1984.
- Hengel M. *The Johannine Question*. London, 1989.
- Hill Ch. E. *The Johannine Corpus in the early Church*. Oxford; New York, 2004.
- Lincoln A. T. *Truth on Trial*. Peabody, 2000.
- Meshcherskaya E. N. *Apokrificheskie deyaniya apostolov* [Apocryphal Acts of the Apostles]. Moscow, 1997.
- Painter J. *1, 2 and 3 John*. Collegeville (Min.), 2002.
- Skogorev A. P. *Apokrificheskie deyaniya apostolov* [Apocryphal Acts of the Apostles]. Moscow, 2000.
- Stanislav (Gandetskii), arkhiep. *Pisaniya Ioanna* [The Writings of John.]. Moscow, 2005.
- Sventsitskaya I. S. *Sud'by apostolov* [The Fates of the Apostles]. Moscow, 2006.
- Tasmuth R. *The Disciple with Many Faces*. Helsinki, 2004.
- Trukhina N. N. [Deacons and bishops of the ancient Church]. *Lanterna nostra. Sb. Kyubileyu I. L. Mayak* [Lanterna nostra. A collection of articles for the anniversary of I. L. Mayak]. St. Petersburg, 2014.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

II

HISTORICAL THEOLOGY



СЛУЖЕНИЕ ПРОТОИЕРЕЯ ГРИГОРИЯ ПОНОМАРЕВА (1914–1997) В ЭПОХУ ГОНЕНИЙ НА РУССКУЮ ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ

Иерей Павел Сержантов

Кандидат философских наук; доцент Сретенской духовной академии (Россия)
nepsis@yandex.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_61

Аннотация. Протоиерей Григорий Пономарев служил в Зауральском регионе, сохранил веру, несмотря на жестокие гонения. Вернувшись из концлагеря и ссылки к служению, он как миссионер помогал приобщиться к Церкви людям, получившим антирелигиозное воспитание. Для этого собирал апологетические материалы, составлял сборники святоотеческих поучений («Цветники»), писал статьи («самиздат»). Его личный подвиг отражен в духовном дневнике, где прослеживается ревностная борьба со страстями и побуждение себя к добродетелям, аскетическое отношение к отпущенному Богом для духовного возрастания времени. Дневник постоянно перечитывался протоиереем Григорием для того, чтобы его «духовное строительство» не останавливалось. Служение отца Григория находит параллели в служении его великого современника, старца архимандрита Иоанна (Крестьянкина), и представляет интерес для исследований по пастырскому богословию.

Ключевые слова: пастырское богословие, аскетика, Русская Православная Церковь, история Церкви, новомученики, исповедники, молитва, организация времени.

Для цитирования: Павел Сержантов, иерей. Служение протоиерея Григория Пономарева (1914–1997) в эпоху гонений на Русскую Православную Церковь // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 1 (5). С. 61–72. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_61

THE MINISTRY OF ARCHPRIEST GREGORY PONOMARYOV (1914–1997) IN THE EPOCH OF PERSECUTION OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH

Priest Pavel Serzhantov

*PhD in Philosophy; Associate Professor
of the Sretensky Theological Academy (Russia)
nepsis@yandex.ru*

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_61

Abstract. Archpriest Gregory Ponomaryov served in the Trans-Ural region, kept the faith, despite severe persecution. After returning from the concentration camp and exile to the ministry, as a missionary, he helped people (who had received an anti-religious upbringing) to join the Church. To do this, he collected apologetic materials, compiled collections of patristic teachings (“Flower Beds”), wrote articles (“samizdat”). His personal feat is reflected in the spiritual diary, which traces the zealous struggle with passions and the urge to virtues, ascetic attitude to the time released by God for spiritual growth. The diary was constantly re-read by Archpriest Gregory so that his ‘spiritual construction’ would not stop. The ministry of Father Gregory finds parallels in the ministry of his great contemporary, the elder Archimandrite John (Krestyankin), and is of interest for research on pastoral theology.

Keywords: pastoral theology, asceticism, Russian Orthodox Church, Church history, new martyrs, confessors, prayer, time management.

For citation: *Serzhantov, Pavel, priest.* The Ministry of Archpriest Grigory Ponomaryov (1914–1997) in the Context of the History of the Russian Orthodox Church // *Sretensky Word*. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No 1 (5). Pp. 61–72. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_61

Протоиерей Григорий Пономарев родился в семье священника. Его отец, Александр Ипполитович, после окончания Пермской семинарии был рукоположен, руководил миссионерской деятельностью в уезде, преподавал. Он горел служением, в своем доме принимал святого Иоанна

Кронштадтского в 1905 г. В 1914 г. родился Григорий, вскоре началась эпоха, которую именуют Новейшей историей, была развязана Первая мировая война, произошли революционные события 1917 г. Начались гонения на Церковь, отец Александр Пономарев сопротивлялся закрытию храмов. Протоиерей Александр привил Григорию крепкую веру в Бога, дал домашнее образование в объеме школы-семилетки, обеспечил мальчика частными уроками с преподавателями¹. Мальчик помогал в храме, любил читать Библию, творения святителей Василия Великого и Феофана Затворника, отца Иоанна Кронштадтского. Под руководством отца юноша осваивал курс семинарии. К 16 годам Григорий восчувствовал призвание к священству², но на основании инструкции Наркомата юстиции от 24 августа 1918 г. все средние и низшие духовные учебные заведения закрывались [Сорокин и др. 1990: 41–63], в 1918 г. была закрыта Пермская семинария³.

Григорий Пономарев по благословению епископа Шадринского с 1929 г. исполнял послушание псаломщика, что дало ему практическое знание Устава, опыт молитвенного чтения и пения в храме. По стране разворачивалась «безбожная пятилетка», цель которой была в том, чтобы граждане забыли имя Бога к 1937 г. В 1933 г., после смерти матушки, отец Александр был пострижен в монахи с именем Ардалион. В епархии и митрополитом Сергием (Страгородским) он рассматривался как кандидат для рукоположения во епископа Челябинского, в 1936 г. он был возведен в сан архимандрита. Упорный отказ местных властей

¹ Власти в те годы не давали возможности получить образование детям священников.

² Хронологию жизни протоиерея Григория Пономарева см.: База данных «Новомученики» // URL: http://www.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/koi/nm/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6XbuDfeqif81UdO6UUy0ccuvUe8YUU8iZei4UfOHUfe8ctk* (дата обращения: 10.11.2021). См. также биографию отца Григория в кн.: *Кибирева Е., Пономарева О. Исповедник веры протоиерей Григорий Пономарев. 1914–1997 гг. Жизнь, поучения, труды. Т. 1. М., 2007*, где собраны воспоминания знавших его людей, где документальные повествования чередуются с художественными реконструкциями событий.

³ Попытка возродить Пермскую семинарию предпринималась в годы войны, см.: *Марченко А., прот.* Вопрос о возрождении духовного образования в Молотовской (Пермской) епархии в годы Великой Отечественной войны. Возрождение семинарии состоялось лишь в 2009 г.

в регистрации архиереям не дал состояться хиротонии. Во всех этих гонениях отец Ардалион видел больше чем проблемы. В подаренном сыну Евангелии он записал: «Здесь люди не от злобы своей действуют, а это Бог через них хочет испытать мое терпение и смирение. Буду всё терпеть ради Иисуса Христа. Пс. 36, 5, 6».

Наставление сыну заканчивается библейским адресом, процитируем Пс. 36, 5, 6: «Предай Господу путь твой и уповай на Него, и Он совершит, и выведет, как свет, правду твою и справедливость твою, как полдень (ἐξοίσει ὡς φῶς τὴν δικαιοσύνην σου καὶ τὸ κρίμα σου ὡς μεσημβρίαν)». Этот алфавитный псалом Тертуллиан называл зеркалом Провидения [La Bible de Jérusalem 2009: 908]. Свт. Афанасий Великий комментировал Пс. 36: «В будущем веке <...> праведницы просветятся яко солнце (Мф. 13, 43). Свет же правды — ведение, поелику правда есть мерило добродетелей» [Афанасий Великий 1994: 128]. Таково эсхатологическое толкование псалма. Таким образом, в годы гонений отец советовал Григорию: предай жизнь Господу, Он выведет тебя из тьмы, только сохрани Его правду. По этим пророческим стихам и складывались судьбы Пономаревых.

В 1935 г. Григорий получил благословение поступить на бухгалтерские курсы в Одессе. Примерно такой же путь был у архимандрита Иоанна (Крестьянкина): домашнее образование, работа бухгалтером, алтарное послушание, священство <...> В октябре 1936 г. Григорий Пономарев сделал еще шаг к священству, создал семью с певчей Ниной Увицкой, ее отец тоже был священником⁴. Молодые поселились в доме Пономаревых, что в Невьянске. В декабре к Григорию приехал отец по совету сопастырей, поскольку на месте его служения пошла волна арестов. «В 1937–1938 гг. в Свердловской епархии было репрессировано семь архиереев (все расстреляны), не менее 154 священнослужителей (из них 91 расстрелян) и не менее 500 мирян» [Лавринов 2001: 68]. В январе 1937 г. архимандрита Ардалиона арестовали. Как выяснилось позже, отец Ардалион не признал вины, в июле 1938 г. он умер в лагере от истощения. Он причислен к лику святых [Жизнеописание преподобномученика Ардалиона. URL: <http://vor-kuta-eparchia.cerkov.ru/svyaty/prepodobnomuchenik-ardalion-ponomarev/> (дата обращения: 10.11.2021)].

⁴ Отец Сергей Увицкий канонизирован в лике священномучеников.

Шла кампания закрытия храмов, арест члена приходского совета считался достаточной причиной для закрытия храма; к 1939 г. в России осталось около ста действующих церквей [Цыпин 1994: 106–107]. Арест отца не изменил намерений Григория служить. Через полгода после ареста отца Григорий был рукоположен. В то время они с женой ждали ребенка, обычно это обстоятельство заставляет избегать рисков. Но здесь все было иначе, на место арестованного священника к престолу встал его сын. В сентябре у отца Григория родилась дочь, на 40-й день ее крестили. В тот же день диакона Григория арестовали, дом разгромили. Староста храма помогла матушке с ребенком уехать, спасая их от ареста.

Диакон Григорий был осужден по статье 58-10 на 10 лет ИТЛ, отправился по этапу на Колыму, где едва не погиб от рук уголовников, но Господь его сохранил [Кибирева, Пономарева 2007: 81–82, 91–93]. Когда отец Григорий работал в забое, произошел обвал свода, отца Григория и его напарника (священника) откопали на третий день. Господь снова продлил жизнь Своим рабам. За три года до конца срока отец Григорий заболел типичной для узников гемералопией («куриной слепотой»)⁵, он крепко молился Господу Иисусу, прося и обещая служить после окончания срока. Через два дня он выздоровел. После освобождения диакону Григорию на протяжении шести лет не удавалось уехать домой. Он работал в Дальстрое⁶, записался в очередь на самолет и собирал деньги на билет. Когда диакон вернулся к жене и дочери, через день после возвращения он подал прошение архиерею, чтобы продолжить служение.

Отец Григорий снова встал к престолу. Отметим, что в Дальстрое отец Григорий разыскивал апологетические материалы, в том числе в художественной литературе. Почти все собранное пришлось уничтожить, поскольку был риск, что при досмотре обнаружатся религиозные тексты, и ему не дадут вернуться. Уничтожая материалы, диакон не малодушничал, он стремился домой, чтобы продолжить служение, из-за которого ему присудили

⁵ Это снижение способности глаз к адаптации, в сумерках больной не различает очертаний предметов, плохо ориентируется. На развитие болезни влияет авитаминоз, истощение.

⁶ Дальстрой — трест по дорожному и промышленному строительству, с 1938 по 1953 г. аффилирован с НКВД. Задачами треста являлись добыча полезных ископаемых, помощь в освоении северо-востока СССР.

10 лет лагерей. В 1953 г. многие репрессированные возвращались домой, среди них был и диакон Григорий. Уже осенью он направился получать духовное образование, в 1955 г. окончил Ленинградскую духовную семинарию (заочное отделение), в том же году был рукоположен. На приходах ему доводилось много служить, в том числе в должности настоятеля, он служил без отпуска 13 лет. В 1956 г. он поступил в Духовную академию, проучился год, но по независящим от него обстоятельствам закончить учебу не смог [Кибирева, Пономарева 2007: 272–273].

Возобновился его труд по собиранию материалов для душепопечения. Священник печатал на пишущей машинке тексты «под копирку», отработанную ленту машинки намазывал смесью из сажи и растительного масла и использовал снова (купить ленту было невозможно). В условиях, когда на тему религии обычный гражданин мог приобрести только атеистические издания, священник, изготавливавший самиздат, совершал миссионерский подвиг. Сохранился «Цветник» протоиерея Григория, то есть собрание цитат из святителей Василия Великого, Филарета Московского, преподобных Ефрема, Иоанна Лествичника, митрополита Сурожского Антония <...> Протоиерей Григорий предлагал пастве то, что полезно каждому: «Непродуманно дать чтение — это просто забросать книгами, не соображаясь с наклонностью человека. Когда от прочитанной книги осталось впечатление, это значит — попал в цель <...> Одних — успокоить, а других пробудить от спячки духовной» [Там же: 93–94]. Здесь обозначены цели чтения: успокоить надеждой на Промысл тех, кто живет в тревоге, пробудить тех, кто успокоился в самодовольстве.

Эпоха гонений растянулась на десятилетия, характер гонений со временем менялся [Беглов 2008: 99–100, 232–252]. В 1920–1940-е гг. борьба с Церковью велась через истребление и «перековку церковников». В годы войны было открыто множество приходов, гонения ослабли. В конце 1940-х политический курс изменился, и стали арестовывать духовенство. В 1960-е гг. действовали косвенными методами: приходы облагали налогами, добиваясь их закрытия; однажды отца Григория попросили причастить умирающего, увезли на автомобиле далеко от обжитых мест в зимний мороз. Наутро полуживой священник вернулся; о том, что произошло, отказался рассказывать, не хотел осуждать. Он понимал значимость борьбы со страстями: «Священник должен беречь себя от вторжения малейшего озлобления, недовольства, злопамятства. Все это сильно вредит всему

духовному строю работы. Спрашивается: что сделал для стройки духовного дома? Туда надо отправлять следующие материалы: милосердие <...> кротость, любовь, молитву <...> Господи! Помоги от сна лености восстать и будить других!» [Там же: 93]. Здесь священник Григорий мгновенно переходит от духовного размышления к отсечению помыслов молитвой: «Господи, помоги». Этот динамичный переход от размышления к молитве напоминает страницы «Исповеди» блаженного Августина. Еще нюанс: в словах о постройке духовного дома звучит отсылка к одной прочитанной отцом Григорием истории. Суть ее в том, что дела милосердия являются строительными материалами для обитателей, в которых люди поселятся в будущей жизни. Материалами для постройки являются добродетели (милосердие, молитва), разрушают постройку страсти (недовольство как следствие уныния⁷).

Видя служение отца Григория, уполномоченные по делам религии противодействовали ему в созидании общины, «переводили его с прихода на приход»: Шадринск, Куртамыш, Усть-Миасс <...> Служители тоже видели подвиг священника, отец Григорий стал епархиальным духовником. Сохранились его наставления для священников: «Чтобы стать острее меча обоюдоострого (нести на одном своем острие истину, а другим рассекать ложь), проповедь имеет нужду в предварительном осолении молитвой. Если свыше дан дух силы — “выйдет” проповедь (заразит, убедит, исцелит, освободит, поможет созиданию Царства Божия). Не дан дух — проповедь развлечет или утомит» [Там же: 96]. О мече говорил апостол Павел в Евр. 4, 12. Свт. Иоанн Златоуст толкует это двояко: 1) обычный меч пронзает тело, а слово Божие проникает в бестелесные существа; 2) слово таинственно и страшно отделяет дух от души. У других экзегетов толкования Евр 4, 12 — об отделении Ветхого Адама от Нового Адама [Библейские комментарии 2015: 62]. Отец Григорий говорит о проповеди по слову Божию: одна кромка меча отсекает ложь, освобождает от нарыва, а другая приносит к ране лекарство, истину.

Проповедь понимается в терминах жертвы, ее нужно осолить. «Всякая жертва солью осолится. Соль — добрая вещь; но ежели соль не солона будет, чем вы ее поправите? Имейте в себе соль» (Мк. 9, 49–50), — говорил

⁷ Схиархимандрит Гавриил (Бунге) пишет, что уныние — это недовольство, «отвращение ко всему, что есть, в сочетании со смутным желанием того, чего нет» (Бунге, 2014, 77–78).

Христос. «Неси подвиг с радостью <...> И осоли его огнем борьбы и очищения, чтобы твоя жертва-подвиг стала ароматной и приятной», — так понимал Мк. 9 епископ Григорий (Лебедев)⁸, чьи аскетические правила ценил отец Григорий [Григорий (Лебедев) 2006: 113]⁹. Принцип осоления молитвой отец Григорий применял и к исповеди: «Ты, духовник, призван открыть двери души в эти живые храмы. Причем не рвать дверей <...> молиться всегда перед совершением святого таинства <...> “Господи!.. Не оставь и на сей раз <...> Помоги мне это мероприятие в жизни провести!”» [Кибирева, Пономарева 2006: 39] По стилю тексты отца Григория местами напоминают церковные книги середины XIX в., местами его стиль приближается к раннесоветской прозе Андрея Платонова. У отца Григория встречаются и достаточно современные по стилю тексты — «Сто вопросов»; они близки по жанру к «Вопросоответам» преподобных Варсануфия Великого и Иоанна [Варсануфий Великий, Иоанн 1995].

К примеру, «Вопрос 92: Если не хватает сил сразу же заставить себя молиться <...> нет желания вообще пересиливать, то как быть? Ответ: Не можешь сделать все, сделай часть <...> одолеешь и себя, и дело. Не надо оправдываться трудностью дела, чтобы не оказаться во власти уныния. Так учили отцы в древности. В примерах древнего Патерика есть притча об отце, который послал сына прополоть поле» [Пономарев: URL: <https://zlibraries.ru/text/nlnkve83x9lg//52> (дата обращения: 10.11.2021)]. За этим следует рассказ о том, что сын приуныл от объема работ, лег на межу, пришедший отец разбудил его и велел каждый день полоть ту площадь, которую сын занимал в положении лежа, так сын понемногу прополот поле и преодолел уныние. Исихастская аскеза оказала на протоиерея Григория большое влияние.

⁸ Понимание осоления в Мк. 9 в качестве духовного усилия присуще не только православным. Так, в пасторологической «Учебной Библии с практическим ее применением» на Мк. 9, 50 дан комментарий: 1) это призыв помнить о завете с Богом; 2) призыв хранить благоухание, а не пахнуть, как мир сей; 3) призыв сопротивляться нравственному разложению в обществе (Life Application Study Bible, 2011, 2022).

⁹ В архиве протоиерея Григория хранится свод правил, составленный, видимо, священномучеником Григорием. Этот свод правил «Если ты христианин...» был среди келейных книжиц отца Иоанна (Крестьянкина).

Для отца Григория важной темой было аскетическое упорядочение запланированных дел: «Трудись упорно, молись постоянно и с верой. Научись давать отчет за каждый час — вот лестница духовного восхождения» [Кибирева, Пономарева 2006: 85]. Протоиерей Александр Шаргунов назвал это «часовым богословием». Отцу Григорию такой подход давал возможность служить, восходя по духовной лестнице. Прочитируем «часовое богословие» преподобного Иоанна Лествичника: «Невозможно, чтобы прилежно обучающиеся какому-либо художеству ежедневно не успевали в нем <...> Хороший купец на всякий вечер непременно считает дневную прибыль или убыток; но сего он не может ясно узнать, если ежечасно не будет всего записывать в счетную книгу (εἰ μὴ καθ' ὥραν ἐν τῇ πινакιδίῳ σημειοῦται), потому что ежечасное самоиспытание ежедневно просвещает душу (Τὰ γὰρ καθ' ὥραν λογοθέσια τὸ καθημερινὸν φωτίζουσι)» [Лествица 1997: 4:115; Οὐρανοδρόμος Κλίμαξ, URL: <http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/climax/04.htm> (дата обращения: 10.11.2021)].

Возрождение православной жизни в нашей стране началось после 1988 г.; к этому времени отец Григорий был пожилым, и все-таки он помогал многим отыскать дорогу к храму. Врач Л. Н. Рублева вспоминает, как в середине 1990-х спрашивала совета у батюшки; в одном из старых календарей она обнаружила молитву врача, которой не было в молитвословах. Отец Григорий выслушал текст молитвы, отметил, что в ней есть смиренный дух и советовал ее произносить [Кибирева, Пономарева 2006: 11–12]. Тогда же активизировались неоязыческие «экстрасенсы», отец Григорий противостоял им [Там же: 294, 304–306].

В 77 лет у отца Григория обострилась желчекаменная болезнь. К удивлению врачей, умирающий священник после операции вернулся к служению, хотя служил реже и вышел за штат. В сентябре 1997 г. самочувствие протоиерея Григория и матушки ухудшилось, одним октябрьским вечером отец Григорий попросил привести священника. Священник напутствовал супругов, и они умерли под утро 25 октября. Их кончину сравнивают с тем, что мы читаем в житии благоверных князей Петра и Февронии. В Курганской епархии собирают материалы для прославления отца Григория Пономарева в лике святых. Подводя итог, отметим, что изучение жизни и трудов протоиерея Григория определенно представляет интерес для пастырского богословия.

Источники

La Bible de Jérusalem. 2009.

New International Version Life Application Study Bible. Zondervan, 2011.

Οσίου Ιωάννου του Σιναΐτου Ουρανοδρόμος Κλίμαξ // URL: <http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/climax/04.htm> (дата обращения: 11.11.2021).

Афанасий Великий, свт. Творения: в четырех томах. Т. IV. Москва, 1994.

База данных «Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в.» // URL: http://www.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/koi/nm/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6XbuDfeqif81UdO6UUy0ccuvUe8YUU8iZei4UfOHUfe8ctk* (дата обращения: 10.11.2021).

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. X: Послание к Евреям. Тверь, 2015.

Варсануфий Великий и Иоанн, прпп. Руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошения учеников. Москва, 1995.

Жизнеописание преподобномученика Ардалиона // URL: <http://vorkuta-eparchia.cerkov.ru/svyaty/prepodobnomuchenik-ardalion-ponomarev> (дата обращения: 10.11.2021).

Пономарев Г., прот. Сто вопросов и сто ответов на запросы христианской души // URL: <https://zlibraries.ru/text/nlnkve83x9lg//52> (дата обращения: 10.11.2021).

Литература

Беглов А. Л. В поисках «безгрешных катакомб»: Церковное подполье в СССР. Москва, 2008.

Гавриил (Бунге), схиархим. Тоска, печаль, депрессия. Духовное учение Евагрия Понтийского об акедии. Москва, 2014.

Григорий (Лебедев), еп. Толкование на Евангелие (от Марка и Луки). Москва, 2006.

- Кибирева Е., Пономарева О. Исповедник веры протоиерей Григорий Пономарев. 1914–1997 гг. Жизнь, поучения, труды. Т. 1. Москва, 2006; Т. 2. Москва, 2007.
- Лавринов В., прот. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001.
- Марченко А., прот. Вопрос о возрождении духовного образования в Молотовской (Пермской) епархии в годы Великой Отечественной войны // URL: <https://bogoslov.ru/article/1418608> (дата обращения: 10.11.2021).
- Пономарева О. Отец Григорий. Жизнь, посвященная Богу. Москва, 2006.
- Сорокин В., прот., Бовкало А. А., Галкин А. К. Духовное образование в Русской Православной Церкви при Святейшем Патриархе Московском и всея России Тихоне (1917–1925) // Вестник Ленинградской духовной академии. 1990. № 3. С. 41–63.
- Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви. 1917–1990. Москва, 1994.

References

- Beglov A. L. *V poiskakh «bezgreshnykh katakomb»*. *Tserkovnoe podpol'e v SSSR* [In search of 'sinless catacombs'. The Church underground in the USSR]. Moscow, 2008.
- Gavriil (Bunge), skhiarkhim. *Toska, pechal', depressiya. Dukhovnoe uchenie Evagriya Pontiiskogo ob akedii* [Melancholy, sadness, depression. The spiritual teaching of Evagrius of Pontus about Acedia]. Moscow, 2014.
- Grigorii (Lebedev), ep. *Tolkovanie na Evangelie (ot Marka i Luki)* [Interpretation of the Gospel (Mark and Luke)]. Moscow, 2006.
- Kibireva E., Ponomareva O. *Ispovednik very protoierei Grigorii Ponomarev. 1914–1997 gg. Zhizn', poucheniya, trudy. T. 1* [Confessor of faith Archpriest Grigory Ponomarev. 1914–1997. Life, teachings, works. Vol. 1]. Moscow, 2007.
- Kibireva E., Ponomareva O. *Ispovednik very protoierei Grigorii Ponomarev. 1914–1997 gg. Zhizn', poucheniya, trudy. T. 2* [Confessor of faith Archpriest

Grigory Ponomarev. 1914-1997. Life, teachings, works. Vol. 2]. Moscow, 2006.

Lavrinov V., prot. *Ekaterinburgskaya eparkhiya. Sobytiya. Lyudi. Khramy* [Yekaterinburg Diocese. Events. People. Temples]. Yekaterinburg, 2001.

Marchenko A., prot. *Vopros o vuzrozhdenii dukhovnogo obrazovaniya v Molotovskoi (Permskoi) eparkhii v gody Velikoi Otechestvennoi voiny* [The question of the revival of spiritual education in the Molotov (Perm) diocese during the Great Patriotic War]. Available at: <https://bogoslov.ru/article/1418608> (accessed 10.11.2021).

Ponomareva O. *Otets Grigorii. Zhizn', posvyashchennaya Bogu* [Father Gregory. A life dedicated to God]. Moscow, 2006.

Sorokin V., prot., Bovkalo A. A., Galkin A. K. [Theological education in the Russian Orthodox Church under His Holiness Patriarch Tikhon of Moscow and All Russia (1917–1925)]. *Vestnik Leningradskoi Dukhovnoi akademii* [Bulletin of the Leningrad Theological Academy], 1990, no. 3, pp. 41–63. (In Russ.)

Tsy-pin V., prot. *Istoriya Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. 1917–1990* [The History of the Russian Orthodox Church. 1917–1990]. Moscow, 1994.

ПОЧИТАНИЕ АРХИСТРАТИГА МИХАИЛА В ДОМОНГОЛЬСКОЕ ВРЕМЯ В КИЕВЕ В КОНТЕКСТЕ НОВОИЕРУСАЛИМСКОЙ ИДЕИ

Иеромонах Митрофан (Божко)

Кандидат богословия;

Киевская духовная академия и семинария (Украина)

alexiusavgyst@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_73

Аннотация. В данной статье автор рассматривает почитание Архистратига Михаила в Киеве в контексте представления о стольном граде Руси как Новом Иерусалиме. Данная концепция сложилась под влиянием принятия христианства и отразилась в ряде письменных и архитектурных памятников. В них русичи по-новому осознали себя в мировой истории и соответственно организовывали свое жизненное пространство. Автор пытается показать, что возникновение культа Архистратига Михаила являлось одним из элементов, утверждавших эту идею. Его почитание было не только княжеско-воинским, что характерно для всей христианской ойкумены, но имело свои особенности. В народном сознании святой Михаил сражался с дьяволом и помог избавиться русичам от его власти, когда они принимали Крещение. Эти мотивы отразились в строительстве храмов, посвященных Архангелу: один — рядом с местом, где стоял идол Перуна, и второй — за Киевом, где идол прибил к берегу и был окончательно повержен. Эпизоды, связанные с победой над язычеством при помощи Архистратига, имели свои параллели в библейской и церковной истории. Они зафиксированы в народном предании, литературных произведениях, росписях Софийского собора и специфике посвящения храмов. Все это давало основание проводить аналогию между Русью и Израилем, Киевом и Иерусалимом.

Ключевые слова: Архистратиг Михаил, концепция «Киев — Новый Иерусалим», Крещение Руси, Киевская Русь, историософия.

Для цитирования: Митрофан (Божко), иером. Почитание Архистратига Михаила в домонгольское время в Киеве в контексте новоиерусалимской идеи // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 1 (5). С. 73–88. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_73

VENERATION OF ARCHANGEL MICHAEL IN PRE-MONGOLIAN TIME IN KYIV IN THE CONTEXT OF THE NEW JERUSALEM IDEA

Hieromonk Mitrophan (Bozhko)

PhD in Theology;

Kyiv Theological Academy and Seminary (Ukraine)

alexiusavgyst@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_73

Abstract. In this article, the author examines the veneration of Archangel Michael in Kyiv in the context of the idea of the capital of Rus' as a New Jerusalem. This concept was influenced by the adoption of Christianity and was reflected in a number of written and architectural monuments. In them, the people of Rus' realized themselves in world history in a new way and organized their living space accordingly. The author tries to show that the emergence of the Archangel Michael's cult was one of the elements supporting this idea. His veneration was not only princely and military, which was typical of the Christian ecumene, but had its own characteristics. In the people's mind, St Michael fought with the devil and helped them to get rid of his authority during their Baptism. These ideas were reflected in the building of churches dedicated to the Archangel: one – near the place where the idol of Perun stood, and the second – outside of Kyiv, where the idol was washed ashore and finally destroyed. The episodes associated with the victory over paganism with St Michael's help had their parallels in biblical and church history. They are recorded in folk tradition, literary works, frescoes in St Sophia Cathedral and the specifics of the dedication of the churches. All this gave rise to an analogy between Rus' and Israel, Kyiv and Jerusalem.

Keywords: Archangel Michael, concept ‘Kyiv as a New Jerusalem’, Baptism of Rus’, Kyivan Rus’, historiosophy.

For citation: *Mitrophan (Bozhko), hieromonk. Veneration of Archangel Michael in Pre-Mongolian Time in Kyiv in the Context of the New Jerusalem Idea // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No 1 (5). Pp.73–88. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_73*

Настоящее обращение к теме почитания Архистратига Михаила в Киеве вызвано тем обстоятельством, что его изображение размещено на гербе столицы Украины. Истоки современного геральдического знака стольного града восходят еще ко временам Киевской Руси, что свидетельствует о формировании и утверждении культа Архангела уже в домонгольское время. Этот культ сочетал в себе черты, характерные для всей христианской ойкумены, но имел также и местные мотивы. Среди исследователей в данной области следует назвать М. Н. Скабаллановича [Скабалланович 1901], О. А. Добиаш-Рождественскую [Добиаш-Рождественская 1917], О. Н. Афиногенову [Афиногенова 2008], М. В. Мальцева [Мальцев 1994], В. М. Быкову [Быкова 2006], В. И. Ульяновского [Ульяновский 2011, 2013], Н. Н. Никитенко [Нікітенко Н. 2008]. В своих работах они рассматривают библейское основание церковного почитания Архистратига Михаила, а также его распространение и проявление в разных частях средневекового христианского мира. Однако в рамках данной статьи мы хотели бы рассмотреть почитание Архангела не в традиционных аспектах — как защитника христиан и покровителя императора и воинов, а в контексте формирования особого представления русичей о Киеве как Новом или Втором Иерусалиме.

Изучению богословской и историософской идеи «Киев — Новый Иерусалим» посвящены работы прот. Л. Лебедева [Лебедев 1989: 140–175], И. Н. Данилевского [Данилевский 1998: 355–368, 389–391], В. М. Рычки [Ричка 1996, 2005, 2017], Н. Н. Никитенко [Нікітенко Н. 2003], М. М. Никитенко [Нікітенко М. 2013], П. В. Белоуса [Білоус, 2003: 108–115], С. В. Герасимчука [Герасимчук 2010: 7–14], С. В. Шумило [Шумило 2013: 196–227] и др. В ее основе лежит осмысление русичами опыта эпохального события — принятия христианства, которое началось уже в первом поколении после Крещения Киевской Руси. Осмысление пережитого давало русичам кардинально новое понимание своего места как в истории, так

и в пространстве настоящего. Ниже мы пунктирно обозначим основные положения киевской новоиерусалимской идеи, которая нашла свое отображение в письменных и архитектурных памятниках эпохи.

«Слово о законе и благодати» митрополита Илариона рисует картину того, как древнерусские мыслители осознают свой народ Новым Израилем — богоизбранным народом, привитым через Крещение к библейской истории спасения [Иларион, митр. 1997: 38, 40, 42]. Здесь лежат истоки осмысления своего жизненного пространства в библейских категориях и аналогиях. Если Русь — Новый Израиль, то ее столица Киев — это Новый Иерусалим. В связи с этим библейские аналогии накладываются и на первых христианских правителей Руси: равноапостольный князь Владимир Великий уподобляется царю Давиду, а благоверный князь Ярослав Мудрый — премудрому Соломону [Там же: 50]. Само пространство Киева организуется как градостроительная икона Иерусалима: в его центре стоит храм Премудрости Божией — Святая София, к которой ведут Золотые Ворота. Символически они изображают те ворота, через которые Христос входил в Иерусалим. Но в «Слове» митрополита Илариона они приобретают и другое значение: Киев — это место Божественного присутствия, а Золотые Ворота — это символическая точка Его вхождения в пространство города. Об этом говорит посвящение надвратного храма Благовещению Пресвятой Богородицы — событию зачатия Господа Иисуса Христа и Его вхождения в пространство нашего мира. Не случайно митрополит Иларион обращает архангельское приветствие Деве Марии к самому Киеву: «Радуися, благовѣрнии граде! Господь с тобою!» [Там же: 50; ср.: ПСРЛ 1908: стлб. 139]. Тема священного града, в котором обитает Бог, акцентирована и в интерьере Святой Софии. В частности, в апсиде алтаря надпись на греческом языке гласит: «Бог посреде его, и не подвижится, поможет ему Бог утро заутра» (Пс. 45, 6) [Нікітенко Н., 2003, 181].

Необходимо отметить, что идея «Киев — Новый Иерусалим» имеет не только библейские аналогии, но и определенное богословское основание. В Священном Писании под «Новым Иерусалимом» понимается как Царство Божие в конце времен (Откр. 3, 12; 21, 2–4; Гал. 4, 24–26), так и Церковь Христова, поскольку в Крещении и Миропомазании верующие уже здесь на земле получили залог будущего Царства (1 Пет. 2, 9–10; Евр. 11, 10; 12, 22–24). И древнерусские мыслители уже представляли свой народ гражданами этого Царства. Новый Иерусалим — это также рефлексия древне-

русской столицы как «матери городов русских» и как центра распространения христианства по восточнославянским землям. Об этом ярко говорит Иаков Мних в «Житии князя Владимира», восклицая между прочим: «Оле чюдо! Яко 2-и Иерусалимъ на земли явился Киевъ» [Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку 1963: 74].

Осмысление Киева как Нового Иерусалима имеет и другие составляющие. В «Повести временных лет» непосредственную связь Киева со Святым Градом олицетворяет святой Андрей Первозванный, принесший сюда апостольское благословение и предвозвестивший грядущее величие града [ПСРЛ 1908: стлб. 6–7]. Еще одним сюжетом, которым утверждалась сакральность Киева, было осмысление его как удела Пресвятой Богородицы, города, врученного Ее покровительству (по аналогии с Константинополем). Основание этого понимания прослеживается в посвящении Ей Десятинной церкви князем Владимиром. Оно также воплощено в Софийском соборе в образе Оранты, ходатайствующей перед Богом о граде и его жителях. Наиболее полно эта идея получила свое раскрытие в «Киево-Печерском патерике», рассказывающем о строительстве Успенского собора. Один из самых ярких эпизодов патерика — принесение из Константинополя иконы Пресвятой Богородицы греческими мастерами, которые передали печерским инокам Ее слова: «Хощу церковь възградити Себѣ в Руси, въ Киевѣ <...> Прииду же и Сама видѣте церкви и в ней хощу жити» [Киево-Печерський патерик 1991: 6].

Таким образом, особый сакральный статус Киева в древнерусской письменности и градостроительной политике князей утверждался на следующем:

— апостольская проповедь на киевских холмах и благословение будущего града;

— причастность Руси к библейской истории спасения через событие Крещения;

— параллель между Киевом и Иерусалимом, киевскими князьями и израильскими царями;

— присутствие Божие в Киеве;

— покровительство Богородицы над Киевом и Ее пребывание в граде.

Именно в контексте обозначенной выше новоиерусалимской идеи мы рассмотрим возникновение и формирование культа Архистратига Михаила в Киеве. Его особое почитание стало, как нам кажется, еще одним звеном, утверждающим эту идею.

Для начала кратко остановимся на библейских свидетельствах об Архангеле Михаиле, которые стали основой для его дальнейшего почитания. Само имя Михаил буквально означает вопросительное «Кто как Бог?» в значении «никто не равен Богу». На страницах Священного Писания он предстает как начальник небесного воинства, которое Бог посылает на битву с силами зла. В книге пророка Даниила о нем упоминается несколько раз: «Михаил, один из первых князей» (Дан. 10, 13), «Михаила, князя вашего» (Там же. 10, 21), «Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа твоего» (Там же. 12, 1). В Книге Иисуса Навина он — «вождь воинства Господня», который помог во взятии Иерихона, хотя не называется по имени (Нав. 5, 13–15). Церковная традиция также отождествляет с ним явление Ангела, который воспрепятствовал Валааму произнести проклятие на израильский народ (Чис. 22, 22); уничтожение 185 тысяч воинов ассирийского царя Синаххериба (4 Цар. 19, 35); спасение трех отроков в Вавилоне в печи огненной (Дан. 3, 95). В общем, в контексте Ветхого Завета он — старший посланник Всевышнего и защитник народа Израиля.

В Новом Завете наиболее яркий образ Архистратига содержит книга Откровения Иоанна Богослова. В ней повествуется о небесной битве Архангела Михаила и его Ангелов с семиглавым и десятирогим драконом, преследовавшим жену, облеченную в солнце, и ее младенца: «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали *против них*, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Откр. 12, 7–9).

Библейские образы Архистратига Михаила как защитника Израиля и Церкви были перенесены и на «Новый Израиль» — христианскую Русь. Основанием для этого служит история Крещения Руси, изложенная в «Повести временных лет». В летописном рассказе содержатся несколько важных для нашей темы сюжетов.

1. Эпический рассказ о свержении идола Перуна и его изгнании из пределов града: «И когда пришел, повелел опрокинуть идолы — одних изрубить, а других сжечь. Перуна же приказал привязать к хвосту коня и волочить его с горы по Боричеву взвозу к Ручью и приставил двенадцать мужей колотить его жезлами <...> И притащив, кинули его в Днепр. И приставил Владимир к нему людей, сказав им: “Если пристанет где к берегу, отпи-

живайте его. А когда пройдет пороги, тогда только оставьте его”. Они же исполнили, что им было приказано» [Повесть временных лет 2012, 79–80; ПСРЛ 1908: стлб. 101–102]. В. М. Рычка обращает внимание на то, что изгнание Перуна из Киева происходило таким же образом, каким Иерусалим очищался от идолослужения. Там идолы и жертвенники уничтожались у потока Кедрон, который нес свои воды в Мертвое море (3 Цар. 15, 13; 4 Цар. 23, 4, 6; 2 Пар. 29, 16; 30, 14) [Ричка 2005, 50–51].

2. Молитва князя Владимира с просьбой о помощи Божией на одоление диавола: «Христос Бог, сотворивший небо и землю! Взгляни на новых людей этих и дай им, Господи, познать Тебя, истинного Бога, как познали Тебя христианские страны. Утверди в них правильную и неуклонную веру, и мне помоги, Господи, против дьявола, да одолею козни его, надеясь на Тебя и на Твою силу» [Повесть временных лет: 81; ПСРЛ 1908: стлб. 103].

3. Постройка храма на месте капища: «Приказал рубить церкви и ставить их по тем местам, где прежде стояли кумиры. И поставил церковь во имя святого Василия на холме, где стоял идол Перуна и другие и где творили им требы князь и люди» [Там же].

4. Триумф над диаволом: «И была видна радость на Небе и на земле по поводу стольких спасаемых душ; а дьявол говорил, стеная: “Увы мне! Прогоняют меня отсюда! Здесь думал я обрести себе жилище, ибо здесь не слышно было учения апостольского, не знали здесь Бога, но радовался я служению тех, кто служил мне. И вот уже побежден я невеждой, а не апостолами и не мучениками; не буду уже царствовать более в этих странах”» [Повесть временных лет: 80–81; ПСРЛ: стлб. 102–103].

Приведенные выше летописные отрывки рисуют перед нами эпичную картину борьбы христианства с идолослужением, обращения русичей от тьмы к свету и освобождения их от власти диавола. В последовании таинства Крещения это выражается в чине оглашения, когда над человеком читаются запретительные молитвы и происходит его отречение от диавола и сочетание со Христом [Требник 2020: 15–26]. В контексте же крещения всего народа, в данном случае Киева, это приобрело образ борьбы небесных воинств с диаволом и ангелами его. Хотя имя Архистратига в рассматриваемых фрагментах не упоминается, примечательно то, как библейские образы, связанные с ним, накладываются на историю Крещения Руси. Немного ранее, под 6494 (986) г., «Повесть временных лет» передает беседу князя Владимира с греческим философом, который упоминал о противостоянии

Сатанаила и Михаила [ПСРЛ: стлб. 75]. И вскоре после Крещения почитание Архангела нашло свое отображение в строительстве посвященных ему храмов в особых «смысловых» для киевлян местах.

Первым в честь Архистратига Михаила был освящен южный придел в Софийском соборе, росписи которого актуализировали ключевые библейские сюжеты. В верхней части апсиды над фигурами святителей была написана монументальная полуфигура Архистратига. На сводах перед апсидой и предалтарной частью нефа сохранились фресковые композиции «Свержение сатаны», «Единоборство с Иаковом», «Явление Архангела Валааму» и «Явление Архангела Иисусу Навину». Под деревянной оконницей XI в. сохранилась композиция XVIII в. «Чудо Архангела Михаила в Хонех» [Нікітенко Н. 2008: 207–216]. В этих фресках запечатлены важнейшие события в истории израильского народа, связанные с Архистратигом, и теперь они переносились на новый богоизбранный и богохранимый народ. Тем самым утверждалась мысль о покровительстве Архангела Михаила над Русью и ее стольным градом.

В 1070–1088 гг. сын Ярослава Мудрого князь Всеволод Ярославич соорудил первый Михайловский храм в Выдубичском монастыре под Киевом [ПСРЛ 1908: стлб. 164, 199]. Он был освящен в честь Чуда Архистратига Михаила в Хонех. Это чудо было связано с попытками язычников уничтожить Михайловский храм в городе Колоссы во Фригии. Для этого они соединили две горные реки в один поток и направили его на храм. Местный пономарь преподобный Архипп начал молиться Архангелу о предотвращении бедствия. Тогда около храма появился Архистратиг, ударил жезлом по горе и открыл в ней широкую расселину, куда устремились воды потока, и храм остался невредимым [Жития 2004: 127–146].

Название киевской местности «Выдубичи» и постройка здесь Чудо-Михайловского храма никак не объясняются в «Повести временных лет». Однако об этом говорит «Хроника из летописцев стародавних» 1672–1673 гг. игумена Михайловского Золотоверхого монастыря Феодосия Софоновича. В ней он фиксирует более древнее народное предание и его богословскую основу. Об источниках рассказа игум. Феодосия и степени его достоверности см.: [Ульяновский 2011: 76–79]. Изложенная им история имеет непосредственное отношение к событию Крещения Руси. Когда князь Владимир повелел сбросить Перуна в Днепр, язычники бежали вслед за идолом и кричали: «Выдыбай, наш господарю боже, выдыбай». Идол прибил

к берегу на месте, которое потом было названо Выдубичи. Там христиане пробили идола, привязали к нему камень и утопили. В связи с этим игумен Феодосий пишет: «А в Выдубичах церковь Чуда святого Михаила збудовано также при Владимире, для того, иж як в Хонех святыи Михаил чудо учинил, реки неверных погруживши, так тут выдибалого албо выплыненого в болване чорта помогл в водах потопити» [Софонович 1992: 68]. Несмотря на то что в «Хронике» есть явные фактические погрешности, важным является указание на символичность места и роль Архистратига Михаила в борьбе за новопрощенных киевлян.

Примечательно, что Чудо-Михайловский храм на Выдубичах был построен князем Всеволодом не на пустом месте. С другой стороны этого холма уже на рубеже X–XI вв. существовал пещерный монастырь, известный сегодня как Зверинецкий. Он был также посвящен Архистратигу Михаилу. Об этом свидетельствовало граффити в подземной церкви, приведенное А. Д. Эртелем в докладе в 1920 г. Надпись гласила: «Святая обитель чудо-Михайловская благословенная» [Ульяновский 2011: 70–71]. Это свидетельствует о том, что уже непосредственно после Крещения во времена князя Владимира данная местность имела особое значение для жителей Киева и связывалась с фигурой Архистратига.

Михайловский Златоверхий собор в центре Киева был возведен в 1108–1113 гг. князем Святополком Изяславичем (в крещении Михаилом), где он вскоре был похоронен [ПСРЛ 1908: стлб. 259, 274–275]. В посвящении этого собора Архангелу Михаилу, без сомнения, прослеживается личный патронат Архистратига над князем, а также его дружинно-воинское значение. Однако и здесь присутствует особая связь с событиями Крещения Руси. Выше отмечалось, что на холме, где стоял Перун, князь Владимир поставил церковь святому Василию (позже — Трехсвятительская церковь). Но и Михайловский Златоверхий собор был воздвигнут рядом, у «Боричева взвоза», не случайно. Народное сознание, зафиксированное в «Хронике» игумена Феодосия, напрямую связывало его со свержением Перуна: «И для того, поведают, первии при Владимире митрополит Михаил, посадивши чернцов на горе, недалеко от того беремища Чортова, на свое имя церковь святого Михаила збудовал, иж як з неба святыи Михаил чорта скинул, так тут он же помогл з горы чорта в болване збивати» [Софонович 1992: 68]. Здесь, несмотря на ряд фактических ошибок, мы вновь видим связь посвящения собора и конкретного места с фигурой Архангела.

Последний киевский сюжет, связанный со строительством в честь Архистратига Михаила, относится к 1199 г., когда князь Рюрик Ростиславич воздвиг подпорную стену, поддерживавшую склон холма, на котором стоял храм Выдубицкого монастыря [ПСРЛ 1908: стлб. 709]. Это было большое торжество для обители, по случаю которого игумен Моисей Выдубицкий составил целое слово. В нем он восхвалял князя, проводил параллели Руси с Израилем и говорил о том, что отселе еще больше киевлян проникаются тщанием и любовью к Архистратигу Божьему [Там же: стлб. 714]. В завершение своей речи он произнес следующее благословение: «И богъ милости и отецъ щедротамъ и любы единочадаго сына его и причастье святаго духа да будетъ съ царствомъ твоимъ купно съ любыми твою, и Архистратигъ Михаилъ и покрывая и храня кровомъ крилу твоею, нынѣ и присно и въ будущия вѣкы. Аминь» [Бегунов 1974: 76; ПСРЛ 1908: стлб. 715].

Древнерусские летописи содержат немало свидетельств того, как «побѣжени бывше погании силою чѣстнаго крѣста и стѣомъ Михаиломъ» [ПСРЛ 1908: стлб. 290, 273, 760, 764]. Здесь под 6619 г. (1111) даже помещен обширный фрагмент слова святителя Иоанна Златоуста на Собор архангелов, после того как южнорусские князья одержали великую победу над половцами в битве при реке Салница [Там же: стлб. 269–273]. Это говорит о том, что заступничеством Архистратига князья получали одоление над врагами, угрожавшими Руси и ее стольному граду.

В связи с киевской геральдикой стоит отметить, что изображение Архангела Михаила помещалось на печатях киевских и южнорусских князей, которые сами или их отцы носили его имя. Такие изображения имеются, в частности, на печатях Святополка Изяславича (1050–1113), Олега Святославича (1052–1115), Ростислава Мстиславича (1110–1167), Рюрика Ростиславича (1137/1140–1212/1215), Ростислава Рюриковича (1172–1214) и Всеволода Святославича († 1212/1215) [Алфьоров 2012: 49–74]. Знаменитым изображением Архангела является также змеевик князя Владимира Мономаха «Черниговская гривна». Его образ запечатлен на лицевой стороне, а женская фигура, окруженная клубком змей, — на тыльной, соответствующие надписи в очередной раз передавали идею борьбы с силами зла [Коваленко 2013: 513].

Обобщая изложенное выше, можем заключить, что почитание Архистратига Михаила в Киеве в домонгольский период имело несколько аспектов. Оно сочетало в себе и личный патронат над тезоименитым кня-

зем, и общее покровительство над князьями и воинами, а следовательно, и над древнерусским государством. Однако княжеско-дружинный элемент не был единственным в формировании и развитии михайловского культа. По нашему мнению, его необходимо рассматривать в более широком контексте. Не менее важным был крещальный элемент, связанный с введением христианства. Фигура Архангела Михаила стала одной из ключевых в киевской топографии, поскольку он боролся за новопросвещенный народ и даровал ему победу над дьяволом. Его фигура также связывала столицу Руси с библейской историей и вводила ее жителей в пространство сакрального. Таким образом, почитание Архистратига Михаила стало еще одним звеном утверждения богохранимости Киева по аналогии с Израилем и Иерусалимом. Основанием же, которое позволяет связать его с другими элементами новоиерусалимской идеи, служит их общее начало в эпохальном событии Крещения Руси.

Источники

- Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих Миней св. Димитрия Ростовского. К., 2004. Т. I: Месяц сентябрь.
- Память (1963) — Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. Москва, 1963. Вып. 37.
- Повесть (2012) — Повесть временных лет / Пер. с древнерусского Д. С. Лихачева, О. В. Творогова. Коммент. А. Г. Боброва, С. Л. Николаева, А. Ю. Чернова при участии А. М. Введенского и Л. В. Войтовича. Санкт-Петербург, 2012.
- ПСРЛ (1908) — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. Санкт-Петербург, 1908.
- Слово (1997) — Слово о законе и благодати митрополита Илариона / Подготовка текста и комментарии А. М. Молдована, перевод диакона Андрея Юрченко // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. Санкт-Петербург, 1997. Т. 1: XI–XII века.
- Требник. Ч. 1. Київ, 2020.

Литература

- Афиногенова О. Н. Культ Архангела Михаила в Византийской империи: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Москва, 2008.
- Бегунов Ю. К. Речь Моисея Выдубецкого как памятник торжественного красноречия XII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 28. Ленинград, 1974.
- Быкова В. М. Сказания о чудесах Архангела Михаила в древнерусской книжности: Автореф. дисс. канд. филолог. наук. Петрозаводск, 2006.
- Данилевский И. Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? // Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.): Курс лекций. Москва, 1998.
- Добиаш-Рождественская О. А. Культ Св. Михаила в латинском средневековье V–XIII вв. Петроград, 1917.
- Лебедев Л., прот. Богословие Русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного // Тысячелетие Крещения Руси: Международная церковно-историческая конференция «Богословие и духовность». Москва, 1989.
- Мальцев М. В. Почитание св. Михаила в русской православной традиции (Опыт историко-этнографического исследования) / Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Москва, 1994.
- Скабалланович М. Н. Архистратиг Михаил и церковное чествование его // Подольские епархиальные ведомости: Часть неофициальная. 1901. № 44–46.
- Ульяновский В. Чудо-Михайловский монастырь в Киеве: проблема посвящения, символики и статуса // *Rossica Antiqua*. 2011. № 2.
- Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. Репринтне видання. Київ, 1991.
- Алфьоров О. Молівдовули київських князів другої половини XI — кінця XII століття (за матеріалами сфрагістичної колекції О. Шереметьєва) // Сфрагістичний щорічник. Вип. II. Київ, 2012.
- Білоус П. В. Міф про Єрусалим у літературі Київської Русі // Світло зниклих світів (художність літератури Київської Русі): зб. статей. Житомир, 2003.

- Герасимчук С. В. Символіко-алегорична паралель «Київ — Єрусалим» у літературі Київської Русі // Актуальні проблеми слов'янської філології. Серія: Лінгвістика і літературознавство: Міжвуз. зб. наук. ст. 2010. Вип. XXIII. Ч. 1.
- Коваленко В. П. Чернігівська гривна // Енциклопедія історії України. Т. 10: Т–Я. Київ, 2013.
- Нікітенко М. М. Святі гори Київські: побудова сакрального простору ранньохристиянського Києва (кінець X — початок XII ст.). Київ, 2013.
- Нікітенко Н. М. Софія Київська — образ нового Єрусалима // Український музей. Зб. наук. пр. Київ, 2003.
- Нікітенко Н. Присвячення та фресковий цикл Свято-Михайлівського вівтаря Софії Київської // Науковий збірник, присвячений 900-літтю Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря: Мат. наук.-практ. конф. «Михайлівський Золотоверхий монастир: історія кризь століття». Київ, 2008.
- Ричка В. М. «...Яко другий Єрусалим»: Образ «священного града» в культурі та ідеології українського середньовіччя // Людина і світ. 1996. № 9.
- Ричка В. М. «Київ — другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ, 2005.
- Ричка В. М. Иерусалим на Днепре (Опыт осмысления религиозно-политической идеи) // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура. Москва; Вологда, 2017.
- Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх. Київ, 1992.
- Ульяновський В. «Видубицька історія» про хрещення киян крізь призму посвяти давнього собору // Український історичний журнал. 2013. № 5.
- Шумило С. В. Уявлення про Київ як «другий Єрусалим» в церковно-суспільній думці Русі-України // Із Києва по всій Русі. Збірник матеріалів всеукраїнської наукової конференції, присвяченої 1025-літтю Хрещення Київської Русі, 15 травня 2013 р. Київ, 2013.

References

- Abramovich D. I. *Kievo-Pechers'kii paterik. Reprintne vidannya* [Kiev-Pechersk Paterik. Reprint edition]. Kiev, 1991.
- Afinogenova O. N. *Kul't Arkhangel'a Mikhaila v Vizantiiskoi imperii. Avtoref. diss. kand. ist. nauk* [The Cult of the Archangel Michael in the Byzantine Empire. Cand. hist. sci. diss. abstr.]. Moscow, 2008.
- Al'orov O. ['Molivdovuli' (round seals) of the Kievan princes of the second half of the XI – end of the XII century (based on the materials of the sphragistic collection of O. Sheremetyev)]. *Sfragistichnii shchorichnik. Vip. II* [Sphragistic yearbook. Issue II]. Kiev, 2012. (In Ukrain.)
- Begunov YU. K. [The speech of Moses Vydubetsky as a monument of solemn eloquence of the XII c.] *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury. T. 28* [Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature. Vol. 28]. Leningrad, 1974. (In Russ.)
- Bykova V. M. *Skazaniya o chudesakh Arkhangel'a Mikhaila v drevnerusskoi knizhnosti. Avtoref. diss. kand. filol. nauk* [Tales of the Miracles of the Archangel Michael in Ancient Russian literature. Cand. philol. sci. diss. abstr.]. Petrozavodsk, 2006.
- Bilous P. V. [Myth of Jerusalem in the literature of Kievan Rus]. *Svitlo zniklykh svitiv (khudozhnist' literaturi Kiivs'koï Rusi): zb. statei* [Light of the disappeared worlds (fiction literature of Kievan Rus): coll. of articles]. Zhytomyr publ., 2003. (In Ukrain.)
- Danilevskii I. N. [Could Kiev be the New Jerusalem?] *Drevnyaya Rus' glazami sovremennikov i potomkov (IX–XII vv.)* [Ancient Russia through the eyes of contemporaries and descendants (IX–XII c.)]. Moscow, 1998. (In Russ.)
- Dobiash-Rozhdestvenskaya O. A. *Kul't Sv. Mikhaila v latinskom srednevekov'e V–XIII vv.* [The cult of St. Michael in the Latin Middle Ages of the V–XIII c.]. Petrograd, 1917.
- Gerasimchuk S. V. [Symbolic–allegorical parallel 'Kiev – Jerusalem' in the literature of Kievan Rus]. *Aktual'ni problemi slov'yans'koï filologii. Seriya: Lingvistika i literaturoznavstvo* [Actual problems of Slavic philology. Series: Linguistics and literary studies]. 2010, no. XXIII, part 1. (In Ukrain.)

- Kovalenko V. P. [Chernihiv Hryvnia]. *Entsiklopediya istorii Ukraïni. T. 10: T-YA* [Encyclopedia of the history of Ukraine. Vol. 10: T-Ya]. Kiev, 2013. (In Ukrain.)
- Lebedev L., prot. [Theology of the Russian Land as an Image of the Promised Land of the Kingdom of Heaven]. *Tsyacheletie Kreshcheniya Rusi: Mezhdunarodnaya tserkovno-istoricheskaya konferentsiya «Bogoslovie i dukhovnost'»* [The Millennium of the Baptism of Rus: International Church-Historical Conference "Theology and Spirituality"]. Moscow, 1989. (In Russ.)
- Mal'tsev M. V. *Pochitanie sv. Mikhaïla v russkoi pravoslavnoi traditsii (Opyt istoriko-etnograficheskogo issledovaniya) / Avtoref. diss. kand. ist. nauk.* [Veneration of St. Michael in the Russian Orthodox tradition (An attempt of historical and ethnographic research). Cand. hist. sci diss. abstr.]. Moscow, 1994.
- Nikitenko M. M. *Svyati gori Kiïvs'ki: pobudova sakral'nogo prostoru rann'okhristyans'kogo Kieva (kinets' X – pochatok XII st.)* [Holy mountains of Kiev: building the sacred space of early Christian Kiev (late X – early XII c.)]. Kiev, 2013.
- Nikitenko N. [Dedication and fresco cycle of the St. Michael's altar of St. Sophia of Kiev]. *Naukovii zbirnik, prisvyachenii 900-littyu Svyato-Mikhailivs'kogo Zolotoverkhogo monastirya: Mat. nauk.-prakt. konf. «Mikhailivs'kii Zolotoverkhii monastir: istoriya kriz' stolittyu»* [Collection of scientific papers dedicated to the 900th anniversary of the St. Michael's Golden-Domed Monastery: Proc. scientific-practical conf. "St. Michael's Golden-Domed Monastery: history through the centuries"]. Kiev, 2008. (In Ukrain.)
- Nikitenko N. M. [Sofia of Kiev – the image of the New Jerusalem]. *Ukraïns'kii muzei* [Ukrainian Museum]. Kiev, 2003. (In Ukrain.)
- Richka V. M. «Kiïv – drugii Ėrusalim» (z istorii politichnoï dumki ta ideologii seredn'ovichnoï Rusi) ["Kiev as the second Jerusalem" (from the history of political thought and ideology of medieval Rus)]. Kiev, 2005. (In Ukrain.)
- Richka V. M. ["...Like the second Jerusalem": the image of the 'sacred city' in the culture and ideology of the Ukrainian Middle Ages]. *Lyudina i svit* [Man and the world]. 1996. № 9. (In Ukrain.)
- Richka V. M. [Jerusalem on the Dnieper (An interpretation of the religious and political idea)]. *Rus' ehpokhi Vladimira Velikogo: gosudarstvo, tserkov'*,

kul'tura [Rus of the epoch of Vladimir the Great: state, church, culture]. Moscow; Vologda, 2017. (In Russ.)

Shumilo S. V. [Representation of Kiev as the 'second Jerusalem' in the church and public opinion of Rus-Ukraine]. *Iz Kieva po vsii Rusi. Zbirnik materialiv vseukraïns'koï naukovoï konferentsii, prisvyachenoï 1025-littyu Khreshchennya Kiïvs'koï Rusi, 15 travnya 2013 r.* [From Kiev throughout Russia. Collection of materials of the All-Ukrainian scientific conference dedicated to the 1025th anniversary of the baptism of Kievan Rus, May 15, 2013]. Kiev, 2013. (In Ukrain.)

Skaballanovich M. N. [Archangel Michael and his Church veneration] *Podol'skie eparkhial'nye vedomosti: Chast' neofitsial'naya* [Bulletin of Podolsk diocese: Part unofficial]. 1901, no. 44–46. (In Russ.)

Sofonovich F. *Khronika z litopistsiv starodavnikh* [Chronicle of the ancient chronicle-writers]. Kiev, 1992.

Ul'yanovskii V. ["Vydubytchy story" about the baptism of Kievans through the prism of the dedication of the ancient cathedral]. *Ukraïns'kii istorichnii zhurnal* [Ukrainian historical journal], 2013, no. 5. (In Ukrain.)

Ul'yanovskii V. [The Miracle of Archangel Michael's Monastery in Kiev: the problem of dedication, symbolism and status]. *Rossica Antiqua*, 2011, no. 2. (In Russ.)

ОБЗОР ЦЕРКОВНОЙ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ (ВКЛАДОВ, ХРАМОЗДАНИЯ) ДИНАСТИИ МИЛОСЛАВСКИХ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVI — НАЧАЛО XVIII вв.)

Георгий Сергеевич Дмитриев

Кандидат богословия, доцент;

Московская финансово-юридической академия (Россия)

ross.georg@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_89

Аннотация. Политическая деятельность династии Милославских в 1650–1670-х годах была обусловлена возвышением их рода за счет брачного союза царя Алексея Михайловича и Марии Ильиничны Милославской. Особое положение возле государева престола открывало этой семье благоприятные обстоятельства для широкой внешней и внутренней церковной деятельности. Под внешней созидательной стороной в церковной сфере подразумевается их щедрая благотворительность, в том числе богатые вклады в Троице-Сергиев, Симонов и другие монастыри. К внутренней стороне церковной активности Милославских относится храмостроение в собственных вотчинах как в столичном регионе, так и в провинции. В статье проводится преимущественно библиографический анализ данных переславско-московской линии Милославских, потомков Даниила Терентьевича.

Ключевые слова: Милославские: Иван и Матвей Богдановичи, Иван Михайлович, царь Алексей Михайлович, монастыри: Троице-Сергиев, Знаменский, Никитский, село Шеметово, Подушкино, вклады, синодики, храмы.

Для цитирования: Дмитриев Г. С. Обзор церковной благотворительности (вкладов, храмоздания) династии Милославских (вторая половина XVI — начало XVIII вв.) // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 1 (5). С. 89–112. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_89

OVERVIEW OF CHURCH CHARITY (CONTRIBUTIONS, CHURCH BUILDING) OF THE MILOSLAVSKY DYNASTY (THE SECOND HALF OF THE XVI — EARLY XVIII C.)

Georgy Sergeevich Dmitriev

PhD in Theology, Associate Professor;

Moscow University of finance and law (Russia)

ross.georg@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_89

Abstract. The political activity of the Miloslavsky dynasty in the 1650s–1670s was conditioned by the rise of their family due to the marriage union of Tsar Alexei Mikhailovich and Maria Ilyinichna Miloslavskaya. The special position near the sovereign's throne opened up favorable circumstances for this family in the sphere of extensive external and internal church activities. The external creative side, in the church sphere, means their generous charity, including rich contributions to the Trinity-Sergius, Simonov and other monasteries. The inner side of the church activity of the Miloslavskys includes the construction of churches in their own patrimony, both in the metropolitan region and in the province. The article mainly provides a bibliographic analysis of the data of the Pereslavl-Moscow line of the Miloslavskys, descendants of Danila Terentyevich.

Keywords: Miloslavskys: Ivan and Matvey Bogdanovich, Ivan Mikhailovich, Tsar Alexei Mikhailovich; monasteries: Trinity-Sergiev, Znamensky, Nikitsky, village of Shemetovo, Podushkino, donations, synodics, temples.

For citation: *Dmitriev G. S. Overview of church charity (contributions, church building) of the Miloslavsky dynasty // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No 1 (5). Pp. 89–112. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_89*

Возвышение рода Милославских в 40–50-х гг. XVII в. традиционно связывается с браком царя Алексея Михайловича и Марии Ильиничны Милославской 16 января 1648 г. Московский дворянин Илья Данилович Милославский (1595–1668), как и прочие его родичи, относил свою генеалогию к Вячеславу Сигизмундовичу Корсаку, покинувшему Литву в свите княгини Софии Витовны в 1390 г. [Лобанов-Ростовский 1895. Т. 1: 228]. До середины XVII в. важные должности Милославские не занимали и относились к среднему провинциальному служилому классу. «По своей службе и происхождению, — отмечал О. Шватченко, — Милославские были ближе к опричной знати царя Ивана IV, как Годуновы, Колычевы <...> чем к старой земельной аристократии» [Шватченко 1996: 204].

Исключительную роль в судьбе этого дворянского рода сыграл Б. И. Морозов, устроивший брак царя с Марией Ильиничной, а заодно и свой с Анной Милославской [Соловьев 1895. Кн. 2. Т. 6–10. Стлб 1515]. С того времени Милославские прочно заняли ведущие государственные и придворные должности, сохраняя свое положение более тридцати лет. Царский тесть, боярин Илья Данилович, возглавлял одновременно Иноземный и Стрелецкий (1649–1666), Рейтарский, Аптекарский, Казенный приказы, Оружейную палату и приказ Большой казны [Светова 2013: 29–30]. Его племянник Иван Михайлович (1635–1685) стоял во главе тех же приказов в 70–80-е гг. [Указатель к Актам 1875: 90], боярин Иван Андреевич был «ближним человеком» царя Федора III Алексеевича [Алфавитный указатель 1853: 264].

Род Ильи Даниловича Милославского, в том числе и как крупного вкладчика, записан в синодике Успенского собора Кремля¹, Вкладной Симонова²,

¹ «Болярину Илие, болярине Екатерине, болярину Иоанну вечная память» [Вивлиофика 1788: 495]. Из пелен к местным образам Успенского собора заметны богатством украшений: к образу Успения Богоматери «аксамитная с восьмиконечным крестом, составленным из золотых дробниц с драгоценными камнями», «к образу Владимирския Богоматери аксамитная, с крестом осмиконечным на подножии; трость, копие, каймы и слова низаны крупным жемчугом <...> по местам алмазами, яхонтами и изумрудами. В 1669 г. она оценена в 2000 руб.» (Снегирев 1845: 41).

² «Болярин Илия Данилович, да околничей Иоанн (Вкладная и кормовая 2006: Л. 79) Михайлович Милославские при архимандрите Варсонофии <...> прислали в дом Пречистые Богородицы <...> вкладу по болярине <...> Борисе Ивановиче Морозове, да по жене его <...> в вечное поминание триста шестьдесят евфимков любских» (Там же: 79).

синодике Новинского, Новодевичьего, Воздвиженского³ [Кедров 1903: 63], Новоспасского⁴ монастырей. Основной же обителью Милославских в Москве считался Знаменский монастырь⁵ на Старом Государевом дворе, принадлежавшем в XVI в. боярам Романовым. При Алексее Михайловиче монастырь перешел под патронаж Милославских (здесь же была их усыпальница), которые, после крупного пожара 1668 г., быстро восстановили поврежденные здания, построили новую каменную ограду и храм Знаменской иконы Богоматери с приделом св. Афанасия Афонского. «Всех каменных зданий в конце XVII века возобновлено 3 и вновь построено 7. Монастырь обновился и расцвел», — отмечал архим. Сергей (Спаский) [Сергий, архим. 1866: 16]. Иван Богданович и Иван Михайлович Милославские стали наиболее значимыми вкладчиками обители, совершая «крупные пожертвования на строительство и по усопшим родственникам». В 1674 г. Иван Михайлович начал каменное строительство, прерванное ненадолго из-за его удаления на Астраханское воеводство. 26 мая он продал в приказ Тайных дел подмосковную вотчину Ф. Я. и Г. Я. Милославских (много жертвовавших в обитель икон и риз⁶), выполняя их завещание⁷. (Оба брата Милославских и их мать были погребены в обители). Из вырученной суммы 7 тысяч руб. были даны на строительство каменной церкви в Знаменском монастыре (завершено в 1684 г.). «Из года

³ Монастырь впервые упомянут в летописи в 1547 г. в связи с пожаром, распространившимся именно из него. Упразднен в 1814 г., соборный храм преобразован в приходской.

⁴ «7166 (1658) года иуля в 19 день <...> дал вкладу пятьдесят руб.» (Вкладная Новоспасского 1883: 31).

⁵ Знаменский монастырь основан либо в 1629 г. (год рождения Алексея Михайловича), либо в 1631 г. (год смерти великой инокини Марфы). Разграблен в 1812 г. Закрыт в 1923 г. (Сергий, архим. 1866: 14–17).

⁶ Пожертвовали более 18 икон окладных, две из которых украшены золотом и серебром, а также Книгу сборник (жития), «Жезл правления» 1666 г. (Там же: 50, 53).

⁷ В 1673 г. после смерти стольника Г. Я. Милославского «поступило все движимое его имущество: образа и книги, богатая одежда: ферези, одноярки, зипуны, охабни, домашнее серебро и золото, медной посуды 6 с пол. пудов, оловянной 4 пуда, оружие, конская сбруя, 18 лошадей, 6 коров, 6 овец и всякая домашняя птица» (Там же: 114).

в год знаменские монахи почитали своих покровителей тем, что на следующий день после монастырского праздника 27 ноября носили иконы на дворы <...> И. М. Милославского, окольничих М. Б. Милославского, А. С. Хитрово» [Седов 2006: 145]⁸.

В 1641 г. Яков Михайлович подарил братии Симонова монастыря 150 руб., в 1649 г. меньшую сумму внес его сын Федор⁹. Крупные суммы жертвовали Илья Данилович и его преемник Иван Михайлович Милославские [Вкладная и кормовая 2006: 35]. Григорий Прокофьевич Милославский (в 1616 г. стрелецкий голова в Курске) записан в синодике Чудова монастыря [Синодик Чудова 2019: 78].

Помимо монастырей в столичном граде Милославские опекали несколько храмов, среди которых выделяется их родовая усыпальница — церковь свт. Николая в Столпах. Здесь были похоронены: Никон Афанасьевич († 1628), жена Ивана Михайловича († 1677), Данила Иванович († 18.01.1640), боярин Илья Данилович († 19.05.1668), Лев Александрович († 02.05.1746), Екатерина Львовна († 03.01.1748), Фекла Матвеевна († 19.11.1681)¹⁰ Милославские [Клейн 1905: 3–4; Забелин 1884. Ч. 1: 480]. В храме Антипия Чудотворца была погребена Дарья Михайловна († 1693)¹¹, жена боярина И. Б. Милославского [Забелин 1884. Ч. 1: 419].

В 1651 г. вместо деревянной на средства Ильи Даниловича была построена каменная церковь в честь царя Константина и царицы Елены в Нижнем саду Кремля (т. н. Тайницкий сад) [Паламарчук 1992: 93]. В Кремле же находились палаты Милославских, где в сентябре 1653 г.

⁸ На праздники монашество преподносило ктиторах подарки. Выпись из расходной книги 1669 г. «В 27 ноября в праздник <...> поднесено великому государю и государям <...> 13 образов Знамения Богородицы со святынями <...> патриарху образ да святыня <...> Ивану Михайловичу Милославскому образ да святыня, Ивану Богдановичу Милославскому образ да святыня, Семену Ивановичу Заборовскому образ» (Спасский 1866: 18).

⁹ «Лета 7149 мая во 5 день дал вкладу Пречистые Богородицы на Симаново при архимарите Иосифе, что ныне Божиею милостию Патриарх Московский <...> 150 рублей денег», «да во 157-м апреля в 22 день при архимарите Илье дал вкладу стольник <...> к прежнему отца своего вкладу пятьдесят рублей» (Вкладная и кормовая 2006: 35).

¹⁰ Жена стольника Алексея Матвеевича Милославского.

¹¹ Отпевал ее 29 апреля патриарх Адриан.

царский тесть соорудил домовую церковь, как свидетельствовала надпись, высеченная в стене при входе: «Лета 7161, сентября в 1 день <...> при Святейшем Никоне Патриархе создана и освящена сия церковь Пречистыя Богородицы честные и славныя ея Похвалы» (с двумя приделами Алексия Божия человека, преп. Марии Египтянины)¹² [Снегирев 1845: 306–307].

Одним из первых вкладчиков Троице-Сергиева монастыря из рода Милославских был Дмитрий Данилович, пожертвовавший 24 февраля 7050 г. от Сотворения мира (1542 г. по Р.Х.) 50 руб. по своему отцу (Даниле по прозвищу Козел¹³). В крупных монастырях с большим количеством вкладчиков велось несколько синодиков, разновидность которых зависела от характера (способа поминания) и размера вкладов. Л. Б. Сукина выделяет условно четыре вида синодиков: вечные («читавшиеся до тех пор, пока монастырь стоит»)¹⁴, всенедельные (содержавшие имена поминаемых в течение года, 40 дней или нескольких лет), кормовые («читаемые на кормовых панихидах, после которых устраивалось угощение братии за счет вкладчика от одного до четырех раз в году в зависимости от размера оставленной монастырю суммы: на преставление, погребение, день ангела») и сельные помянники (подвид вечного синодика, включавшего списки родов вкладчиков, пожертвовавших села) [Лицевые синодики 2021: 55]. «Определяющей суммой единичного денежного вклада, своего рода “таксой” был клад в 50 руб., именно столько требовалось для занесения имени в синодик сельник»¹⁵ [Николаева 2009: 127].

¹² В 1722 г. церковь упоминается на Потешном дворе, в конце XVIII в. была упразднена.

¹³ Даниил Терентьевич Козел Милославский — дьяк, посельский (управляющий дворц. селом) Ивана III, Василия III в Юрьеве в 1518, 1521 гг. В кон. XV в. был помещен в Шелонской пятине. Умер перед февралем 1534 г. (Веселовский 1975: 332; Веселовский 1963: 411).

¹⁴ «Вечный синодик читался вслух ежегодно во время праздничной вечерни в канун Дня всех святых, а также на литиях в дни Великого поста <...> При этом книга помещалась на аналое, установленном на клиросе. Такой синодик назывался еще “аналойный» (Лицевые синодики 2021: 55).

¹⁵ «Вклад за запись в подстенный и литейный синодики колебался в среднем от 3 до 30 руб.» (Николаева 2009: 165).

1 декабря 1550 г. Дмитрий Милославский «дал вкладу за себя» буланого мерина, лисью шубу «хрептовую», «однорядку аспидну», «терлик атласный» [Вкладная 1987: 91]. В феврале 1551 г. Дмитрий Милославский принял монашеский постриг в стенах обители (вероятно, с именем Нифонт), предварительно внеся в казну 25 руб.¹⁶, он же, уже как инок, пожертвовал 25 руб. 21 мая 1554 г. [Вкладная 1987: 91]. 21 февраля 1561 г. Нифонт Милославский погребен в восточной стороне от Духовского собора Троицкого монастыря [Список погребенных 1880: 20]. В 1550-е гг. вклады в монастырь продолжал совершать его брат Борис Данилович, «давший вкладу» по брате своем Павле (50 руб.), Ульяна «Козлова жена Милославского» пожертвовала 40 руб. 24 июня 1555 г. Вклады родных братьев Даниила Милославского Федора, Ильи, Владимира во Вкладной книге не обозначены, однако в синодике Троицкого монастыря 1575 г. записано много Милославских («Тихона, Давида, Афанасия, Терентия, Иулиты родители Козла Милославского», Даниил, Василий, Симеон, Борис Козлов, Екатерина Иоанн, Анна, схимник Варлаам, иерей Моисей, Зиновий-Федор, инокини Наталия, Иулия, Анастасия) [Синодик 1575: Л. 153 об., 175 об., 214, 302, 305 об.]. В июле 1558 г. сыновья Дмитрия Рудак и Юрий внесли в монастырскую казну сумму на 59 руб. для поминовения своего дяди Бориса Милославского¹⁷ [Вкладная 1987: 91].

Вклады Милославских в Сергиеву обитель возобновились спустя столетие и только по линии потомков Дмитрия Даниловича: его праправнук Матвей Богданович был основным жертвователем в Троицу во второй половине XVII в. Приношения боярина отмечены во Вкладной книге на протяжении всех 1660-х годов (еще даже до получения боярского сана). 14 мая 1663 г. стольник М. Б. Милославский «дал вкладу конь чюбарь, грива налево», 3 апреля 1664 г. — зеленую пелену и серебряное чеканное

¹⁶ За монашеский постриг полагалось внести вклад от 3 до 10 руб. или вещи, зерно, лошадь или другой эквивалент на ту же сумму. «Есть примеры внесения платы не только за прием в монастырь, но и за келью. Очевидно, что размер первоначального взноса влиял на последующее положение инока в братии» (Николаева 2009: 129).

¹⁷ Борис, Юшка и Рудак Дмитриевы Милославские упоминаются в 1550-х гг. в Дворовой тетради по Переславлю как служащие Государева двора (Тысячная книга 1950: 240).

кадило весом 2 фунта¹⁸. «И то кадило и пелена отдано в ризную казну ризничему черному священнику Иосифу Нижегородцу» [Вкладная 1987: 91]. К последним вкладам Матвея Милославского, в июле 1665 г. и феврале 1669 г., отмеченными во Вкладной, относится отдача коней¹⁹, в 1669 г. в качестве поминовения по сыну Петру (умер 28.12.1668, погребен напротив алтаря Троицкого собора) [Вкладная 1987: 918; Список погребенных 1880: 40].

Весьма распространенным пожертвованием в Троицкий монастырь во второй половине XVI в. был денежный вклад суммой в 100 и 50 руб., за который вкладчик записывался в синодик на «вечное поминовение». При этом чаще жертвовали 50 руб. (довольно крупная сумма: за 50 руб. можно было купить 70–100 четвертей земли, т. е. небольшую деревню с пустошами, деревня с двумя пустошами в Ярославской округе стоила 40 руб.²⁰) [Николаева 2009: 71].

Другая линия семьи Милославских была попечителем приписного Благовещенского Киржачского монастыря в Переславском уезде. В 1656 г. ближний боярин Иван Андреевич Милославский построил третий каменный храм монастыря, освященный в честь Всемиловитового Спаса²¹, под которым и находилась усыпальница этого рода [Добронравов 1897. Вып. 4: 376]. На стене церкви Происхождения Честных древ в 1656 г. была высечена следующая надпись: «При державе великого Государя Царя и Великого Князя Алексея Михайловича <...> в сей обители строил сию церковь

¹⁸ Описание пелены приводится подробно: «Середина атлас зелен, опушена атласом червчатым, в травах шелк быллой, в середине крест-кружико золотное. Длинною пелена полтора аршина с четью» (Вкладная 1987: 91).

¹⁹ «Дал вкладом конь карь, грива налево, правое ухо порото, на левом окараку тавра 2 копытца», «дал вкладу по сыне своем Петре конь в голубе чал девяти лет, грива направо» (Вкладная 1987: 91).

²⁰ Средняя стоимость 100 кирпичей в 1620-х гг. составляла 20 коп. (Вкладная и кормовая 2006: 106).

²¹ Каменная холодная двухэтажная церковь с шатровым верхом над куполом храма: «...под шатром устроена звонница, где и висели все колокола для устройства новой колокольни. Церковь находится собственно на втором этаже, престол в ней один во имя Происхождения Честных Древ Креста Господня. Алтарь полукруглый без разделений. Иконостас прямой с тяблами в три яруса» (Добронравов 1897. Вып. 4: 381).

Всемилоостивого Спаса со всякой церковной утварью Боярин Иван Андреевич Милославской своею казною над родителями своими и по своей душе в вечной поминок и погребен он под сею церковию» [Владимирский сборник 1857: 49].

Исследователь владимирских древностей К. Н. Тихонравов (1822–1879), в своем сборнике отмечал, что в Киржачском монастыре находилось 12 надгробий членов семьи Милославских²² «под церковью Происхождения Честных Древ». Это могилы: Дорофея Андреевича († 25.01.1600)²³, боярыни Агриппины Никитичны (урожденной Бестужевой) († 29. 08. 1654), боярина Ивана Андреевича († 15.03.)²⁴, боярыни Анны Петровны († 30 октября), младенца Василия Ивановича († 26 июня), Марии Семеновны (схимница Маремьяны) († 03.01.1641), младенца Ивана Богдановича († 07.04.1640), Андрея Семеновича²⁵ († 11.01.1640), младенца Акилины Ивановны († 05 августа), младенца Марии († 9 апреля), Пелагеи († 18 декабря) и Иустины Ивановичей († 29.05.1658) Милославских [Владимирский сборник 1857: 43–44].

14 января 1640 г. «по отце своем» Иван и Богдан Андреевичи Милославские пожертвовали Киржачской обители небольшое земельное угодье («вотчинный луг полупустоши Фофановы, что под деревнею Наседкиною, и с кулишкою») [Вкладная 1987: 91].

В 1699 г. окольный А. И. Ржевский «дал вкладу по деде своем по боярине Иване Андреевиче Милославском» в Троицкий Киржачский

²² «...И два камня без надписей», добавляет В. Добронравов (Добронравов 1897. Вып. 4: 381).

²³ «Лета 7108 года Генваря в 25 день во вторник в 5 часу дни, на память иже во святых отца нашего Григория Богослова преставися раб Божий Дорофей Андреевич Милославской прозвище Богдан» (Владимирский сборник 1857: 43).

²⁴ «Лета <...> марта в 15 день на память св. мученика Агапия во 2 недели великого поста в 1 часу нощи в 3 четверти преставися раб Божий Боярин Иван Андреевич Милославской, а память по нем бывает Сентября в 7 день на память же отца нашего Иоанна Архиепископа Новгородского чудотворца» (Владимирский сборник 1857: 43).

²⁵ Добронравов В. Г. поправляет К. Тихонравова — надпись на камне: «на память преподобного и богоносного отца нашего Феодосия, общему житию начальника, преставися раб Божий Андрей Степанович Милославский» (Добронравов 1897. Вып. 4: 381).

монастырь 46-пудовый колокол [Добронравов 1897. Вып. 4: 381]. В ризнице Троице-Сергиева монастыря хранились два серебряных блюда с золоченым вензелем и клеймами с надписью: «по боярине Иване Андреевиче Милославском к Спасу в Киржаский мон.», на втором блюде: «дано по сыне его Василье Ивановиче к Спасу в Киржачский мон.». В Троицком соборе находился серебряный подсвечник с надписью на поддоне: «дан по боярине Иване Андреевиче Милославском к Спасу в Киржаский» [Список погребенных 1880: 66, 46].

Среди провинциальных монастырей можно отметить владимирский Рождественский монастырь (вклад по Илье Даниловиче и Екатерине), переславский Никитский монастырь, куда по приказу царицы Марии Ильиничны в 1669 г. было внесено 300 руб.: «дали в сию колокольницу вкладу боярина Иоанн Михайловича Милославского боярыни Анне Ильиничне 300 руб. к монастырскому строению при Игумене Романе»²⁶ [Вкладная Владимирского 1864: 13; Владимирский сборник 1857: 50]. На средства царицы Марии Ильиничны колокольня, значительно поврежденная польско-литовскими отрядами, была восстановлена. «Отец ее Илья Данилович имел особенное усердие к преподобному Никите и пожертвовал с своею супругою знаменитый покров на гроб его <...> На этом покрове вышит белым шелком образ прп. Никиты, венец и схима на нем низаны жемчугом, в венце 4 камня вишневого цвета и пятый бронзовый, внизу три нитки жемчужные <...> Вокруг покрова вышиты золотом тропарь и кондак преподобного и тут же надпись» (1657)²⁷ [Свирелин 1878: 27–28]. В 1651 г. Илья Данилович пожертвовал обители покровы для Св. Даров из красной камки, на «коей низан шелками Спаситель с двумя Ангелами», и 5 руб. на устройство колокольни в 1668 г. 11 марта того же года окольничий Иван Михайлович Милославский подарил на престольное Еван-

²⁶ «В Никитском монастыре в стене теплой церкви <...> в стене древней колокольни вделана плита из белого камня с высеченною выпукло надписью: Во 177 году по приказу Государыни царицы...» (Владимирский сб. 1857: 50).

²⁷ Надпись такова: «Сей покров Преподобнаго Отца нашего Никиты Столпника Переславскаго Чудотворца, даяние Ильи Даниловича Милославскаго и боярыни Катерины Федоровны в монастырь Преподобному Чудотворцу Переславскому на гроб, на покровение по намерению своему, и по отцахъ и по родителей своих 7165, а возобновила оный покров Генерал Аншефа Петра Ивановича Строганова жена его, Наталья Петровна Стрешнева» (Свирелин 1878: 28).

гелие с серебряным окладом (весил 2 фунта 35,5 золотников = 970 г). В 1648 г. казначей Никитского монастыря схимонах Герасим Милославский († 13.12.1651) «дал складни на кипарисе и икону 12-ти праздников» [Свирелин 1878: 17].

В Юрьевском уезде (Владимирской губернии) Милославские владели селом Подолец, в котором находилась двухэтажная каменная церковь Живоначальной Троицы с тремя дополнительными престолами (ап. Андрея Первозванного, свв. Богоотец Иоакима и Анны, прп. Марии Египетской). В церкви хранилась небольшая икона Иоакима и Анны древнего письма с надписью: «Сему образу молится Михаил Васильевич Милославский» [Добронравов 1896: 448]. В приделе прп. Марии находилось погребение нескольких вотчинников: Сергея Милославского († 1619) и двух жен его отца Михаила Васильевича Анастасии († 1592) и Татьяны²⁸ [Добронравов 1896: 448].

В Переславском уезде в конце XVII в. роду Милославских принадлежало около семи сел. В селе Загорье на реке Сольбе на средства Ильи Дмитриевича Милославского в 1654 г. была устроена деревянная Благовещенская церковь, просуществовавшая до 1800 г. [Добронравов 1895. Ч. 2: 245].

В Александровской десятине того же уезда за Милославскими числилось три крупных села: Козлово (Угримово) на р. Ерле, Шабурново и Шеметово (Алтуфьево). Церковь в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи в с. Козлово была построена Федором и Григорием Яковлевичами Милославскими [Добронравов 1895. Ч. 2: 493]. В 1630 г. указанные три села принадлежали Богдану Емельяновичу Милославскому, представителю одной из старших, некогда переславско-новгородских, позже московских ветвей большого рода. В начале 1650-х гг. Козлово было продано сыновьям Якова Михайловича Милославского.

²⁸ Надгробные надписи следующего содержания: «Лета 7100 февраля в 13 день на память преподобного отца нашего Мартемиана преставися раба Божия Анастасия Васильевна Михайлова жена Васильевича Милославского, 2) лета 71 <...> ноября в 1 день на память святых чудотворцев Козмы и Домиана преставися раба Божия Михайлова жена Васильевича Милославского Татiana Андреевна, а молитвенное имя Наталии, 3) лета 7127 июля в 11 день на память мученицы Евфимии убиен бысть раб Божий Сергей Михайлович Милославский» (Добронравов 1896: 448).

В 1676 г. по «благословению святейшего Иоакима Патриарха Московского и всея Руси по челобитью боярина Ивана Богдановича Милославского» в селе Шеметово был возведен каменный храм в честь Казанской иконы Божией Матери. Строительство велось на средства вотчинников — Ивана и Матвея Богдановичей Милославских, шестипородных братьев царицы Марии Ильиничны. Оба брата были приближенными царя Федора Алексеевича (Иван был также в ближнем окружении Алексея Михайловича). «Самый энергичный из Милославских»²⁹ Иван Богданович (ок. 1619–1681) служил воеводой в Симбирске (1670), Казани (1674–1677) и Курске (1679–1680) [Барсуков 1902: 208, 89]. Будучи воеводой в Симбирске, он выдержал осаду войск Степана Разина и возглавил его преследование. За это он был возведен в бояре (с денежным окладом в 400 руб.) [Берх 1833: 23; Седов 2006: 123].

В указанный 1676 г. возведение каменной церкви, по показаниям ружных священников в 1740 г., было завершено³⁰: «Казанская церковь построена» уже с приделом при «старинной церкви Николая Чудотворца» [Материалы для истории 1900: 162]. Согласно данным описей Тайного Приказа (1670-х гг.), Иван Милославский предпринял ряд предварительных земельных сделок для получения большого количества строительных материалов и денег. В январе 1674 г. Иван Богданович продал Приказу Тайных дел сельцо Золотилово (Пузиково) «со крестьяны и с пустошью» в Домодедовской волости за 1200 руб. (и каменных запасов на 1000 руб.) [Дела Тайного приказа 1907: стлб. 375]. 30 января 1674 г. царь приказал выдать из Каменного приказа И. Б. Милославскому вместо денег, «что довелось ему дать <...> за сельцо Золотилово <...> 250 000 кирпичю, 1500 камней аршинного, 1500 камней 3-х четвертей, 500 бочек извести, 10 сажень щетню по указанной цене» [Дела Тайного приказа 1907: стлб. 1699]. Эти средства и были направлены на возведение каменной церкви в с. Шеметово (в данный период времени именно там велось строительство новой церкви; документальные свидетельства о каменных постройках в иных имениях Милославского отсутствуют). Одна из причин освящения шеметовского храма в честь Казанского

²⁹ По выражению историка С. М. Соловьева (Соловьев. История России... Кн. 2. СПб, 2013. Стлб. 821).

³⁰ В окончательной ли степени — не ясно, т. к. антиминс для освящения выдан позже, в 1710 г.

списка связана с началом общероссийского почитания иконы при царе Алексее Михайловиче (22 октября 1648 г. в царской семье родился первенец Димитрий, в честь чего было объявлено об общегосударственном праздновании иконы) [Акты. Т. IV: 61], а также с особым внутрисемейным отношением к Казанскому образу. Поскольку И. Милославский, по позволению царя, временно не удалялся до места воеводства в Казани, он мог участвовать как в основании, так и в освящении заложенного им храма (если его строительство при жизни вотчинника было завершено полностью. В «Материалах для истории Владимирской епархии» отмечено: «антиминс для освящения церкви во имя Казанския Богородицы» был отпущен 6 июля 1710 г. — «взял антиминс поп Иосиф Алексеев и росписался» [Материалы для истории 1900: 161]). Позже, в 1704 г., в том же селе была построена деревянная церковь св. Алексия человека Божиего, а в 1708 г. — деревянная, в честь Николая Чудотворца [Материалы для истории 1900: 161]. Надпись на кресте, хранившемся под престолом Никольского придела, гласила: «Мироздания семь тысяч двести четвертого года, от Рождества Христова тысяча семьсот шестого года августа в осмой день основася, от Христа Господа освятися жертвенник сей во имя великаго Святителя Николая Мирликийского чудотворца, при державе великаго государя <...> Петра Алексеевича <...> по благословению Стефана, митрополита Рязанского, по тщанию ближняго стольника Сергия Ивановича Милославского перяславской своей вотчины в селе Шеметове» [Смирнов 1976: 18].

В Московском, позже в Звенигородском уезде, в Горетовом стане, Ивану Богдановичу и его сыну Александру Милославским принадлежало село Троицкое-Лытково с деревянной церковью в честь Живоначальной Троицы, перестроенной в 1715 г. по челобитной Льва Александровича Милославского. В мае 1715 г. церковь была освящена протопопом Успенского собора Кремля Федором (В 1738 г. село было отдано в приданое Агнии Александровне Милославской, выданной замуж за Владимира Михайловича Грушецкого)³¹ [Холмогоров 1886. Вып. 3: 288].

³¹ В приходных книгах Казенного приказа данные по Троицкой церкви записаны следующим образом: «Церковь Пресвятыя Троицы в вотчине Ивана Богдановича Милославского, в селе Лыткине, Троицкое тож, дани 11 алт. 5 ден. заезда гривна», в 1712–1740 гг.: «в вотчине Александра Иванова сына Милославского, дани 25 алтын с деньгою» (Холмогоров 1886. Вып. 3: 287).

Сергею Милославскому помимо известного с. Шеметово принадлежали села: Варварино («Рождественское тож») и Спасское («Прохорово тож»³²) в Московском, позже Подольском, уезде; Заянье Шелонской пятины Новгородского уезда [Историко-статистические сведения 1885: 140], Знаменское-Кеморы и Покровское (Переголей) Арзамасского уезда [Материалы для истории церквей 1902. Вып. 1: 63, 110].

Около 1687 г. в селе Прохорове (Спасском) на реке Рожаете, принадлежавшем его деду Прохору Данилову, стольник Сергей Милославский возвел деревянную церковь в честь Нерукотворного Спаса, перестроенную в 1720 г.³³ [Холмогоров 1889: 87]. В 1693 г. Милославский построил в селе Варварино, до 1670-х гг. принадлежавшем Степану Михайловичу Чирикову³⁴, каменную церковь во имя Рождества Христова с приделом св. пророка Илии³⁵. 14 ноября 1693 г. антиминсы были выданы настоятелю — попу Иоанну [Холмогоров 1889: 84].

В 1699 г. на средства Сергея Милославского был построен и 25 сентября освящен деревянный придел прп. Сергия Радонежского в Никольской церкви села Заянье в Новгородской земле. Село Заянье являлось древней вотчиной новгородской семьи Милославских: в 1647 г. село записано как вотчина боярина Ивана Лукьяновича, позже его брата Ивана Богдановича Милославского³⁶. В XIX в. в храме находился подаренный им серебро-

³² В 1737 г. продано И. П. Раговскому, позже Е. И. Трубецкой (Холмогоров 1889. Вып. 7: 84–86).

³³ «Велено ему, в Московском уезде, в вотчине его, в селе Спасском, вместо ветхой деревянной церкви на том же месте построить вновь церковь Всемилоственного Спаса деревянную ж». (Там же: 87).

³⁴ Чириков С. М. — московский дворянин, курский воевода (1631–1633), отец стольников Федора и Луки Чириковых, Татьяны, в замужестве Соковниной.

³⁵ «Велено ему в отчине своей, в подмосковном уезде, в Шахове стану, в селе Варварине, что на реке Пахре, построить вновь церковь Рождества Христова <...> а дани положено на тою церковь <...>: с попова, с дьячкова, с просвирицы, с вотчинникова, с 10 дворов крестьянских средних и 10 бобыльских, с церковной земли <...> с пашни с 10 четьи, с сенных покосов с 10 копен, по указанной статье, 17 алтын, заезда гривна» (Там же: 84).

³⁶ «Первые Милославские, появившиеся в Заянье были бояре софийского собора Великого Новгорода. Иван Лукьянович — сын Луки Милославского, известного на Новгородчине активного участника Смуты. Лука Милославский — сын владычно-

позлащенный крест с мощами³⁷ [Историко-статистические сведения 1885. Вып. 10: 140, 172].

Алексей Алексеевич Милославский, двоюродный брат Сергея Ивановича, был владельцем сел Подушкино (Московского уезда) и Аннино (Вельяминово) Рузского уезда [Холмогоров 1886. Вып. 3: 243, 77], в последнем находилась каменная Знаменская церковь, построенная в 1690 г. прежним владельцем Иваном Михайловичем Милославским [Холмогоров 1881: 78]³⁸. В селе Подушкино «у реки Сомынки Сетунского стана», с 1669–1740 гг. находившегося во владении Матвея и его внука Алексея Милославских, числился храм Рождества Христова с приделом Покрова Богородицы [Холмогоров 1886. Вып. 3: 242–243].

В Рузском уезде к Ивану Михайловичу Милославскому относилось село Никольское (Поскочино) в Замошской волости. В декабре 1678 г. на пустовой церковной земле была вновь построена деревянная церковь свт. Николая Чудотворца «дани положено 7 алтын, Зденьги, заезда гривна» [Холмогоров 1881. Вып. 1: 93]. В 1683 г. в селе Всесвятском на р. Ходынке (Загородская десятина) Иван Михайлович на свои средства построил каменное здание храма в честь Всех святых³⁹ [Там же. Вып. 3: 55–56].

го дьяка Софийского собора Ивана Милославского и его жены Марии, который был казнен Иваном IV Грозным во время новгородского разгрома 1570 г.» См.: Гдовские усадьбы и их обитатели (из дневника гдовского помещика) // URL: <http://www.gdovuezd.ru/miloslavskie.html> (дата обращения: 10.03.2023).

³⁷ Новая каменная церковь была освящена в 1865 г., антиминс для бокового придела в 1852 г. освятил митр. Никанор (Клементьевский).

³⁸ С 1689 г. селом владел Матвей Богданович Милославский, в 1704 г. — Алексей Милославский, позже его вдова Екатерина Гавриловна и дочь Наталья Воейкова. В 1746 г. село продано содержателю шелковой фабрики Михаилу Савину (Холмогоров 1881: 79; Рузская дес.).

³⁹ «Село Всесвятское, что было преж село в вотчине ж Архангельского большого собору за протопопом Федором с братьею пустошь Отцы Святыя на Прудах, что была Лужа Отцовская <...> а в ней местныя образы и книги и колокола и всякая церковная утварь строенья боярина Ивана Михайловича, а у той церкви двор попа Кирилла Иванова». После смерти Милославского село перешло его зятю имеретинскому царевичу Александру Арчиловичу († 1711) (Холмогоров 1886. Вып. 3: 56).

18 декабря 1686 г. в селе Алексеевском (чаще называлось Милославское) при р. Полотебне⁴⁰ Рязанской губернии была освящена церковь свт. Алексия, митрополита Московского, в вотчине боярина Матвея Милославского [Добролюбов 1885: 236]. В 1658 г. И. Д. Милославский подарил в рязанский Николо-Радовицкий монастырь воздухи, шитые серебром и золотом, с надписью: «Дал сей покров боярин стольник Илья Данилович Милославский по родителех своих в церковь к Николе Радовицкому лета 7166» [Токмаков 1898: 53].

Синодики четырех монастырей Тверской епархии упоминают вкладчика Илью Даниловича Милославского: Калязинский Макариев (в 1656 г. боярин пожертвовал сумму на устройство чугунного пола в соборной церкви), Троицкий Селижаров, Кашинский Димитров, Нилова пустынь (подарил 25-пудовый колокол и деньги на каменный собор)⁴¹ [Лебедев 1867: 33, 59; Описание Селижарова 1900: 55; Арсений 1901: 46; Успенский 1886: 23, 33].

В Калужской губернии, современная Орловская область, на родине царицы Марии Ильиничны, тому же боярину И. М. Милославскому принадлежало село Льгов, с. Локна (Карачевский уезд), деревни Селехово, Слободка [Ашихмина 2014. 362]. Общим делом всей династии было попечение о Болховском Троицком монастыре, где в 1678 г. была возведена каменная церковь Живоначала Троицы [Леонид, архим. 1876: 80–81]. Болховский монастырь был старинной родовой усыпальницей Милославских: в 1668 г. там похоронен Илья Данилович, а еще ранее — его дочь Анна Ильинична. В 1688 г. на содержание храма царь Иоанн Алексеевич пожаловал 300 руб. [Опись Болхова 1868: 16].

После второго царского брака (в 1671 г. на Н. К. Нарышкиной) влияние Милославских при дворе резко сократилось. Лидер их, окольный Иван Михайлович, был «приставлен к царской руке и отправлен» воеводой в Астрахань. Только с осени 1674 г. в заседаниях Думы, дворцовых церемониях, Троицких походах появляется имя лишь одного Милославского — Ивана Богдановича [Дворцовые разряды 1852. Т. 3: 926, 1001,

⁴⁰ Приход состоял из 76 дворов.

⁴¹ Упоминается вместе с племянниками Иваном Андреевичем, подарившим 25-пудовый колокол, и Иваном Михайловичем, пожертвовавшим серебряные сосуды (Успенский 1886: 23–24, 35).

1050]. Находясь на вершине власти, Милославские обладали большими финансовыми средствами, что было характерно для ближнего круга царей. После же смерти царя Иоанна V и единоличного воцарения Петра I в 1696 г., многие из них подверглись опале. Труп «московского Кромвеля» Ивана Михайловича⁴² был выкопан и на свиньях привезен в с. Преображенское; там над его гробом совершили казнь мятежных стрельцов [Соловьев 1895: стлб. 1167–1168]. (Оставшемуся в живых Матвею Богдановичу «велено жить в деревне до указа» [РГАДА. Ф. 210. Оп. 2. Д. 43. Л. 349 об.]) Ограничение денежных средств, отдаление от царского двора и государственных должностей существенно сузило благотворительные возможности Милославских. Это подтверждается динамикой построения храмов в их вотчинах и вкладов в монастыри на рубеже — первой половине XVIII в.

Находясь в зените своей славы, будучи родственниками царицы Марии Ильиничны, членами Боярской думы (это период 1650–1680-х гг.), Милославские проявили изрядную активность в церковной благотворительности: более 15 монастырей (в том числе 7 московских) центральной части Русского государства были объектом их щедрых пожертвований. В 1650–1660-х — Илья Данилович, в 1670–1680-х гг. — бояре Иван Михайлович и Иван Богданович Милославские (три самых богатых вкладчика) на свои средства возвели в Москве и провинциальных вотчинах более 11 церковных строений, половина из которых были каменными. Особым попечением с их стороны пользовался столичный Знаменский, подмосковный Троице-Сергиев, переславский Никитский монастыри. В некоторых обителях Милославские принимали постриг и были погребены (например, Нифонт и Герасим Милославские). С завершением правления царя Федора Алексеевича и царевны Софии совершился и закат могущества и благополучия самой династии Милославских. Библиографический обзор церковных вкладов Милославских является естественным предшественником дальнейшего научного документального анализа их вотчинного владения и в целом историко-генеалогического исследования знаменитого рода.

⁴² Причем спустя 13 лет со дня смерти тело И. М. Милославского не подверглось полному тлению (Записки Матвеева 1841: 67).

Источники

- Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи. Т. IV. С. 61.
- Алфавитный указатель фамилий и лиц, упоминаемых в боярских книгах, хранящихся в 1-м отд. Московского архива Министерства Юстиции. Москва, 1853. 498 с.
- Вкладная книга Владимирского Рождественского монастыря // Труды Владимирского губернского статистического комитета. Вып. 3. Владимир, 1864.
- Вкладная книга московского Новоспасского монастыря : сообщил наместник Троице-Сергиевой Лавры архимандрит Леонид. Санкт-Петербург, 1883. 32 с.
- Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря / [АН СССР, Науч. совет по истории мировой культуры, Загор. гос. ист.-худож. музей-заповедник]; Подготовили Е. Н. Клитина и др.; отв. ред. Б. А. Рыбаков. Москва : Наука, 1987. 439 с.
- Владимирский сборник: материалы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губернии : с литографированным видом города Владимира Кляземского / Сост. и изд. К. Тихонравов, ред. неофициальной части Владимирских губернских ведомостей, член Императорских об-в: Русского Географического и Археологического и соревнователь Императ. Московского об-ва истории и древностей российских. Москва : Унив. тип., 1857. 199 с.
- Дворцовые разряды. Т. 3: С 1645 по 1676 г. Санкт-Петербург : Изд-во: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1852. 841 с.
- Дела Тайного приказа. Кн. 1 / Ред. С. А. Белокурова. Санкт-Петербург, 1907.
- Древняя российская вивлиофика, содержащая в себе: собрание древностей российских, до истории, географии и генеалогии российских касающихся; Изданная Николаем Новиковым, членом Вольного Российского собрания при Императорском Московском университете; Издание второе, вновь исправленное, умноженное и в порядок хронологической по возможности приведенное. Москва : тип. Компании типографической, 1788–1791. Ч. 6. 1788. 506 с.

- Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии: Вып. 10. Санкт-Петербург : С.-Петерб. епарх. ист.-стат. ком., 1869–1885. Санкт-Петербург, 1885. 514 с.
- Материалы для истории Владимирской епархии // Владимирские епархиальные ведомости. № 13. 1900.
- Материалы для истории церквей Нижегородской епархии: Вып. 1. Арзамасской десятины жилые данные церкви и пустовые церковные земли 7136(1628)–1746 гг. Москва, 1902.
- НИОР РГБ. Архив Троице-Сергиева монастыря. Ф. 304. III.
- Описание Троицкого Селижарова монастыря Тверской епархии. Тверь : тип. губ. правл., 1900. 124 с.
- Опись города Болхова Троицкого Оптина монастыря. Сообщено Д. членом архимандритом Леонидом / Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. Кн. 4. 1868. Октябрь — Декабрь. Москва, 1868. 724 с.
- Синодик Троице-Сергиева монастыря 1575 г. XVI–XVII вв. 348 л.
- Собрание рукописей ризницы Троице-Сергиевой Лавры. Д. 25.
- Список погребенных в Троицкой Сергиевой лавре, от основания оной до 1880 года / изд. И. И-ом. Москва : Тип. Т. Рис, 1880. 101 с.
- Тысячная книга 1550 г. и Дворцовая тетрадь 50-х годов XVI в. / АН СССР Москва; Ленинград, 1950. 456 с.
- Указатель к первым десяти томам дополнений к Актам историческим / Издание Археографической комиссии. Санкт-Петербург, 1875. 263 с.

Литература

- Алексеев А. И. Вкладная и кормовая книга Московского Симонова монастыря // Вестник церковной истории. 2006. № 3.
- Алексеев А. И. Синодик Чудова монастыря в Московском Кремле // Вестник церковной истории. 2019. № 3–4 (55–56). Москва, 2019.
- Арсений (Завьялов), архим. Описание Кашинского Димитровского монастыря Тверской епархии / Сост. чл. Твер. учен. арх. комис. архим. Арсений. Тверь : Тверск. учен. архивная комис., 1901. 48 с.

- Ашихмина Е. Н. Историческая топонимика Орловской области. Орел : Александр Воробьев, 2014. 362 с.
- Барсуков А. П. Списки городских воевод и других лиц воеводского управления Московского Государства XVII столетия. Санкт-Петербург, 1902.
- Берх В. Н. Систематические списки боярам, окольных и думным дворянам с 1468 года до уничтожения сих чинов. Санкт-Петербург, 1833.
- Веселовский С. Б. Дьяки и подъячие XV–XVII вв.: [Справочник] / АН СССР, Отд-ние истории, Архив АН СССР. Москва : Наука, 1975. 607 с.
- Веселовский С. Б. Исследования по истории опричнины / Акад. наук СССР. Отд-ние историч. наук. Архив АН СССР. Москва : Изд-во Акад. наук СССР, 1963. 539 с.
- Добронравов В. Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии: [Вып. 1–5]. Вып. 2: Переславский и Александровский уезды. Владимир : типо-лит. В. А. Паркова, 1895. 520 с.
- Добронравов В. Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии: [Вып. 1–5]. Вып. 4: Меленковский, Муромский, Покровский и Судогодский уезды / Сост. препод. Владимирск. семинарии В. Добронравов. Владимир, 1897. 588 с.
- Добронравов В. Г. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии. Вып. 3: Суздальский и Юрьевский уезды / Сост. препод. Владимирской семинарии В. Березин. Владимир, 1896. 526 с.
- Добролюбов И. В. Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных, со списками их настоятелей за XVII, XVIII и XIX ст. и библиографическими указаниями. Т. 1–4. Т. 2 / Сост. свящ. Иоанн Добролюбов. Рязань: тип. насл. З. П. Позняковой, 1885.
- Забелин И. Е. Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы. Ч. 1 / Собр. и изд. руководством и трудами Ивана Забелина. Москва : Моск. гор. Дума, 1884.
- Записки Андрея Артамоновича графа Матвеева / Записки русских людей: События времен Петра Великого. Ч. 1. Санкт-Петербург, 1841.

- Кедров Н. И. Крестовоздвиженский монастырь, ныне приходская церковь Воздвижения Креста Господня, в Москве, на Воздвиженке: Ист. очерк с доб. свед. о приходе и о церквах приписных и домовых, бывших и ныне существующих в районе Крестовоздвиженского прихода: Николаевской в Сапожках; Николаевской и Благовещенской на Старом Ваганькове; Дмитрие-Селунской на Столенской (Воздвиженской) улице; Михайло-Малеинской на Моховой; Знаменской при доме гр. Шереметьева и Иринской при доме Главного архива Мин-ва ин. дел / Сост. диакон Николай Кедров. 2-е изд., доп. и ил. Москва : тип. «Моск. листка» (Н. И. Пастухова), 1903. 131 с.
- Клейн В. К. Надписи на гробницах в церкви Николая на столпах. Москва : Печатня А. И. Снегиревой, 1905. 10 с.
- Лебедев А. Н. Описание Троицкого Колязина мужеского первоклассного монастыря Тверской епархии / сост. Алексеем Лебедевым. Ярославль : издано архимандритом Макарием, 1867 (в тип. Г. Фальк). 133 с.
- Леонид (Кавелин), архим. История церкви в пределах нынешней Калужской губернии и калужские иерархи / Сост. иером. Леонид. Калуга : тип. губ. правл., 1876. 316 с.
- Лобанов-Ростовский А. Б. Русская родословная книга. 2-е изд. Т. 1. Санкт-Петербург, 1895.
- Николаева С. В. Троице-Сергиев монастырь в XVI — начале XVIII в. Вклады, кладчики, состав монашеской братии. Сергиев Посад, 2009. 288 с.
- Светова Е. А. Двор Алексея Михайловича в контексте абсолютизации царской власти. 2013. 212 с.
- Свирилин А. И. Описание Переславского Никитского монастыря в прежнее и нынешнее время: (с прил. календаря, сост. для г. Переславля) / [Соч.] свящ. Александра Свирилина. Москва : тип. А. А. Торлецкого и К°, 1878. 78 с.
- Седов П. В. Закат Московского царства: царский двор в конце XVII века. Санкт-Петербург, 2006. 604 с.
- Сергий (Спаский), архим. Историческое описание Московского Знаменского монастыря, что на старом государевом дворе. Москва : Тип. А. И. Мамонтова, 1866. 131 с.

Смирнов В., прот. Казанский храм в с. Шеметово Московской епархии // ЖМП. 1976. №12.

Снегирев И. М. Русская старина в памятниках церковного и гражданского зодчества: В 18 тетр. / Текст И. М. Снегирева (сочинителя Памятников московской древности); сост. А. Мартыновым. Москва : Тип. Августа Семена, 1846 — ценз. 1859. Тетр. 3. 1847. 9 с.

Снегирев И. М. Памятники московской древности, с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы и древних видов и планов древней столицы: соч. Ивана Снегирева: с 3-мя планами Москвы, 23-мя картинами, по рис. акад. Солнцева, отпечат. красками, и 18-ю грав. и литогр. рис. Москва : Август Семен, 1842–1845. 523 с.

Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Т. 6–10. Кн. 2. Санкт-Петербург : Тип. т-ва «Обществ. польза», 1895.

Сорок сороков: краткая иллюстрированная история всех московских храмов: В 4 т. / собр. П. Паламарчук; фот. П. Паламарчука, А. Демченко. Москва : АО «Книга и бизнес». Т. 1: Кремль и монастыри. Т. 1. 1992. 415 с.

Сукина Л. Б., Капков К. Г. Лицевые синодики Николо-Сольбинской пустыни. XVIII век // Труды научного отдела Николо-Сольбинского женского монастыря Переславской епархии. Историческая серия. Кн. 2: История Николо-Сольбинского монастыря. Переславль-Залесский; Москва, 2021. 352 с. ил.

Токмаков И. Ф. Историко-статистическое и археологическое описание Николо-Радовицкого мужского монастыря / Под ред. И. Ф. Токмакова. Изд. знач. испр. и доп. по первоисточникам и главнейшим пособиям. Москва : Печ. А. И. Снегиревой, 1898. 149 с.

Успенский В. П. Историческое описание Ниловой Столобенской пустыни, Тверской епархии Осташковского уезда / Соч. В[л.] Успенского. 3-е изд., испр. и доп. Тверь : Нилова Столобен. пустынь, 1886. 194 с.

Холмогоров В. И. Исторические материалы для составления церковных летописей Московской епархии. Вып. 3: Загородская десятина. Москва, 1886. 387 с.

Холмогоров В. И. Исторические материалы для составления церковных летописей Московской епархии. Вып. 7: Перемышльская и Хотунская десятины (Московского уезда). Москва, 1889. 165 с.

Холмогоров В. И. Исторические материалы для составления церковных летописей Московской епархии: Вып. 1–11 / Собр. В. Холмогоровым и диаконом Г. Холмогоровым. Москва : Тип. Л. Ф. Снегирева. Рузская десятина, 1881. 254 с.

Шватченко О. А. Светские феодальные вотчины России в первой трети XVII века. Москва, 1996.

References

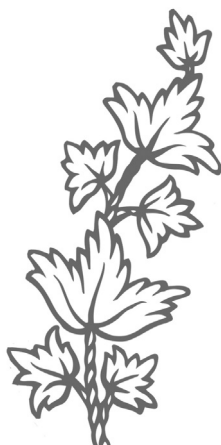
- Alekseev A. I. [Contribution and feed book of the Moscow Simonov Monastery]. *Vestnik tserkovnoi istorii* [Bulletin of Church History]. 2006, no. 3, pp. 5–184. (In Russ.)
- Alekseev A. I. [Synodic of the Chudov Monastery in the Moscow Kremlin]. *Vestnik tserkovnoi istorii* [Bulletin of Church History]. 2019, no. 3–4 (55–56). Moscow, 2019, pp. 5–239. (In Russ.)
- Ashikhmina E. N. *Istoricheskaya toponimika Orlovskoi oblasti* [Historical toponymy of the Orel region]. Orel : Aleksandr Vorob'ev Publ., 2014. 362 p.
- Nikolaeva S. V. *Troitse-Sergiev monastyr' v XVI — nachale XVIII vv. Vklady, vkladchiki, sostav monasheskoi bratii* [Trinity-Sergius Monastery in the XVI-early XVIII c. Contributions, contributors, structure of the monastic brotherhood]. Sergius Posad, 2009. 288 p.
- Sedov P. V. *Zakat Moskovskogo tsarstva: tsarskii dvor v kontse XVII veka* [The decline of the Moscow Kingdom: the royal court at the end of the XVII century]. St. Petersburg, 2006. 604 p.
- Shvatchenko O. A. *Svetskie feodal'nye votchiny Rossii v pervoi treti XVII veka* [Secular feudal fiefdoms of Russia in the first third of the XVII century]. Moscow, 1996.
- Smirnov V., prot. [Kazan church in the village of Shemetovo of the Moscow diocese]. *Journal of Moscow Patriarchate*, 1976, no. 12. (In Russ.)

- Sukina L. B., Kapkov K. G. Facial synodics of the Nikolo-Solba monasery. XVIII century. *Trudy nauchnogo otдела Nikolo-Sol'binskogo zhenskogo monastyrya Pereslavskoi eparkhii. Istoricheskaya seriya. Kn. 2: Istoriya Nikolo-Sol'binskogo monastyrya* [Proceedings of the Scientific Department of the Nikolo-Solbinsky Convent of the Pereslavl diocese. Historical series. Book 2: The history of the Nikolo-Solbinsky Monastery]. Pereslavl-Zalessky. Moscow, 2021. 352 p. (In Russ.)
- Svetova E. A. *Dvor Alekseya Mikhailovicha v kontekste absolyutizatsii tsarskoi vlasti* [Alexey Mikhailovich's court in the context of the absolutization of royal power]. Moscow, 2013. 212 p.
- Veselovskii S. B. *Issledovaniya po istorii oprichniny* [Research on the history of the Oprichnina]. Moscow : Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1963. 539 p.

ПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

III

PRACTICAL THEOLOGY



ЭДИКТ ГАЛЕРИЯ 311 ГОДА — ПЕРВЫЙ ЮРИДИЧЕСКИЙ АКТ О ЛЕГАЛИЗАЦИИ ХРИСТИАНСТВА В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

(К 1710-летию Миланского эдикта)

Павел Владимирович Кузенков

Кандидат исторических наук, доцент;

Севастопольский государственный университет (Россия)

pk407@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_115

Аннотация. Знаменитый Миланский эдикт 313 года с древних времен считается вехой, отделяющей эпоху гонений на христианство от эпохи торжества этой религии, которая со времен св. Константина Великого занимает господствующее положение в Римской империи. Однако такая схема является очевидным упрощением, удобным лишь для справочников и общих курсов, но не для глубокого исторического анализа процесса христианизации Римского государства и общества. С формальной точки зрения первым официальным актом, который легализовал христианство и ввел его в публичное правовое поле империи, стал эдикт Галерия 311 года. В данной статье приводится его новый перевод в сопровождении комментария, а также латинского и греческого текста.

Ключевые слова: Миланский эдикт, гонения, Константин Великий, легализация христианства.

Для цитирования: Кузенков П. В. Эдикт Галерия 311 года — первый юридический акт о легализации христианства в Римской империи (К 1710-летию Миланского эдикта) // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 1 (5). С. 115–132. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_115

THE EDICT OF GALERIUS OF 311 AS THE FIRST LEGAL ACT ON THE LEGALIZATION OF CHRISTIANITY IN THE ROMAN EMPIRE (FOR THE 1710TH ANNIVERSARY OF THE EDICT OF MILAN)

Pavel Vladimirovich Kuzenkov

PhD in History, Associate Professor;

Sevastopol State University (Russia)

pk407@mail.ru

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_115

Abstract. Since ancient times the famous Milan Edict of 313 has been considered a milestone separating the era of persecution of Christianity from the era of the triumph of this religion, which since the time of St Constantine the Great occupied a dominant position in the Roman Empire. However, such a scheme is an obvious simplification, convenient only for reference books and general courses, but not for a deep historical analysis of the process of Christianization of the Roman state and society. From a formal point of view, the first official act that legalized Christianity and introduced it into the public legal field of the Empire was the edict of Galerius (311). This article provides a new translation of it, accompanied by a commentary, as well as by its Latin and Greek texts.

Keywords: Edict of Milan, persecutions, Constantine the Great, legalization of Christianity.

For citation: Kuzenkov P. V. The Edict of Galerius of 311 as the first legal act on the legalization of Christianity in the Roman Empire (For the 1710th anniversary of the Edict of Milan) // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No 1 (5). Pp.115–132. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_115

Сам Господь Иисус Христос предупредил Своих учеников и верных последователей, что они будут подвергаться гонениям со стороны отпавшего от Бога мира (см. Мф. 24, 9; 26, 28; Ин. 15, 20–21 и др.). Первые гонения, жертвой которых стал и Сам Сын Человеческий, были развязаны со стороны иудейской религиозной верхушки, использовавшей римский репрессивный аппарат в своих целях. Само Римское государство, уяснив символический, а не повстанческий смысл того Царства, о котором говорил Христос, довольно долго не проявляло враждебности к христианскому учению, хотя и видело в иудео-христианских спорах опасный источник социальной напряженности [Suetonius. Claud. 25.4]. Лишь после решительного разделения с иудаизмом (время и обстоятельства этого разрыва служат предметом исследований) христиане потеряли статус адептов традиционной и на этом основании признаваемой законной иудейской религии. Римские власти крайне подозрительно относились к любым публичным собраниям, и потому неудивительно, что христианство, с его невероятно разветвленной и эффективной системой внутренней самоорганизации и невиданной для других учений миссионерской активностью, быстро оказалось под запретом. Когда и при каких обстоятельствах христианство было официально признано «незаконной религией» (*religio illicita*), точно не известно; Тертуллиан был уверен, что все гонения основываются на законе Нерона [Tertull. Ad nat. I. 7; Тертуллиан 1994: 44]. Так или иначе, в начале II в. христиане уже рассматривались в качестве опасных государственных преступников, подлежащих казни не за какие-либо деяния, а только за свои убеждения [Plin. Jun. Ep. X 96–97; Плиний Младший 1982: 205–206]. По сути дела это был пример массового уголовного преследования за *инакомыслие*.

Впрочем, с точки зрения самих римских властей христиане наказывались вовсе не как интеллектуальные диссиденты, а в первую очередь как разрушители общественной нравственности и подрыватели самих устоев государства. Это было тем более удивительно, что на личном уровне христиане отличались добрыми нравами и законопослушностью, а на публичном церковные лидеры всегда подчеркивали свою лояльность к «властям предержащим», установленным от Бога для защиты добрых и наказания злых (см. 1 Пет. 2, 13–17; Рим. 13, 1–7). Лишь в одном пункте убеждения последователей Христа вступали в непримиримое противоречие с римскими порядками: они никак не могли принять императорского культа,

категорически не приемля воздавание божественных почестей смертному человеку. Однако именно этот пункт и был критически важным.

Римская политическая система эпохи принципата, *de facto* превратившись в монархию, не стала, однако, простым вариантом классического царства. Разгромив республиканцев и Марка Антония, Юлий Цезарь Октавиан сосредоточил в своих руках неограниченную власть, однако уклонился от принятия диктатуры и тем более царского титула, ненавистного римлянами со времен Тарквиниев. *Res publica Romanorum* оставалась «общенародным делом римлян», сохранила и сенат, и выборные магистратуры. Сам Октавиан (с 27 г. до Р.Х. именовавшийся Августом) одиннадцать раз подряд занимал пост консула (официального главы государства), но затем сложил с себя все официальные должности, оставив за собой лишь военное командование, старшинство в сенате (*principatus*), полномочия народного трибуна и должность верховного понтифика (*pontifex maximus*) — главного жреца империи. Последняя была особенно важной как в силу глубокой религиозности древнеримского общества, так и с точки зрения той уникальной роли, которую решил играть в нем Август. Опираясь на свой новый эпитет *Augustus* (обычно применявшийся к местам поклонения и иным святыням), свое мифическое родословие и статус великого понтифика, первый римский принцепс явил себя не просто могущественным правителем, но сакральным вождем, своего рода посредником между миром богов и миром людей. Последующие императоры восприняли эту роль вместе с именами Цезаря и Августа: сперва неформально, а с Веспасиана — на основе закона 70 г., который фактически вывел принцепса за рамки законов, поставив его над ними [Lee 2016: 66; Tuori 2016: 169]. Но и после этого политические полномочия римских цезарей оставались второстепенными по сравнению с их сакральным авторитетом. Они были не столько главами государства, сколько божественно осененными «отцами народа», которых в случае успешного правления ожидало торжественное причисление к сонму «божественных» (*divi*), а по-гречески так и прямо «богов» (*θεοί*). На божественности Августа, сына Цезаря («бога, сына бога»), а также лучших из его преемников держались устои государства, и в этой перспективе христиане выглядели в высшей степени «социально опасным элементом». Это объясняет, почему самые жестокие гонения устраивали именно те императоры, которые всерьез пытались навести порядок в разъедаемом внешними и внутренними кризисами государстве.

Разные императоры преследовали христиан с разной степенью строгости [Храпов 2006: 52–64]. Одни, как Траян, запрещали разыскивать adeptов запрещенной религии и принимать анонимные доносы. Другие, как Деций, напротив, пытались искоренить опасное для государства «безбожное» (то есть отказывающееся почитать языческих богов) учение, успевшее проникнуть во все слои общества. Третьи, как Галлиен, не просто оставляли христиан в покое, но даже испытывали к ним открытые симпатии (а Филипп Араб даже считался тайным христианином).

Еще в конце II в. Тертуллиан не сомневался, что императоры давно бы уже приняли христианство, если бы «цезари не были неразрывно связаны с миром (*necessarii saeculo*) и если бы христиане могли быть цезарями» [Terull. Apologetic. 21. 24; Tertullianus 1954: 127]. С нашей точки зрения, именно трансформация псевдореспубликанского принципата в доминат, который был гораздо ближе традиционной монархической модели, создала условия для примирения империи с христианством. Императоры-государи (*domini*) конца III — начала IV в. были уже настолько полновластны, что, с одной стороны, уже не нуждались в опоре на архаичную римскую религиозную традицию, а с другой — могли единолично определять тот «опорный» культ, который считали оптимальным для государства. А в этом отношении христианство, как религия монотеистическая и универсалистская, не имело себе равных.

Однако начался доминат с нового витка гонений. Сначала «восстановитель вселенной» Аврелиан (270–275), а затем Диоклетиан (284–305), один из наиболее успешных и деятельных императоров в истории, выступили противниками христианства, которое за относительно спокойные предшествовавшие десятилетия широко распространилось во всех сферах жизни империи [Храпов 2006: 64–66]. В 303 г. было развернуто самое суровое и систематическое «великое гонение», жертвами которого стали многие тысячи христианских мучеников. Инициатором этого гонения называли одного из младших членов правящей тетрархии, цезаря Максимиана Галерия, который в мае 305 г. сам стал августом Востока вместо ушедшего на покой Диоклетиана [Маяк 2005: 313]. Другие императоры (число которых в империи в какой-то момент доходило до шести) в своих владениях исполняли указы о преследовании христиан с разной степенью усердия: Максимин Даза в Египте и Сирии действовал безжалостно, Максенций в Италии и Констанций Хлор, а затем его сын Константин

в Британии и Галлии от активных гонений воздерживались. Константин, с 306 г. вступивший в борьбу за власть на Западе, до этого почти 15 лет жил и учился в Никомидии, где было много христиан (что и стало одной из причин гонения), а потому был как никто другой знаком с этой религией. Однако до 312 г. нет никаких подтвержденных источниками сведений о том, что Константин открыто симпатизировал христианству [Казаков 2002: 127–128; Попов 2014: 671–672]. Как это ни удивительно, но не будущий святой равноапостольный Константин Великий, а самый злобный гонитель христиан Галерий стал первым римским императором, который официально легализовал христианство и прямо предписал христианам молиться за него чтимому ими Богу. Причина была достаточно банальна: Галерий смертельно заболел и желал заручиться молитвенной поддержкой всех подданных, включая христиан. Однако очевидно, что одного этого было недостаточно для такого крутого разворота государственной политики; более того, при желании можно было бы и саму болезнь истолковать как гнев богов на «нечестивых» христиан — и усилить гонения. Поэтому у нас есть все основания утверждать, что именно опыт Великого гонения, точнее, мужественное поведение мучеников и исповедников Церкви Христовой стали тем решающим доказательством (греческое слово *μάρτυς* «мученик» буквально значит «свидетель в судебном процессе»), которое убедило самого Галерия в силе новой религии. Вера в буквальном смысле слова победила насилие в самой неодолимой его форме — легализованного социального принуждения. Торжество христианства не символически, а фактически было обеспечено кровью мучеников.

В 311 г. Галерий, как старший в правящей тетрархии, инициировал эдикт, согласно которому гонение полностью прекращалось, а христиане получали право открыто исповедовать свою религию и проводить молитвенные собрания. Правда, это было обставлено требованием соблюдать общественный порядок и некие предписания, точный характер которых не вполне ясен. Но это была именно легализация христианства, и нет никаких сомнений, что именно эдикт Галерия прекратил Великое гонение.

Все остальные августы подчинились указу, даже Максимин Даза, известный своими лютыми гонениями. Последний, впрочем, считал нужным издать в 312 г., уже после смерти Галерия, свой собственный указ, в котором легализация христиан трактовалась как более эффективная форма их возвращения к «древнему благочестию». Из этого текста видно, что

раскрученный на полную мощность маховик антихристианской истерии в восточных провинциях продолжал вращаться уже на муниципальном уровне. Требовалось намного более решительное действие верховной власти, которое поставило бы точку в этом вопросе.

И такое действие было предпринято в 313 г. К этому времени один из императоров, Константин, уже открыто заявил о своих симпатиях к христианству. Под знаменами этой новой религии Константин в 312 г. победил своего соперника Максенция, завоевав Рим — древнюю столицу и символ империи. Владения Константина включили почти весь латиноязычный Запад, от Британии до границ Иллирика. Однако в эту эпоху не на Западе, а на богатом и густонаселенном Востоке находился реальный центр могущества Римской империи. А власть на Востоке оспаривали друг у друга наследник и сослуживец Галерия Лициний и ставленник и племянник того же Галерия Максимин. Константин заключил военный и династический союз с Лицинием, который прибыл в Медиолан, чтобы вступить в брак с Констанцией, сестрой Константина. На этой встрече августы согласовали документ, получивший в истории название Миланского эдикта. В нем ясно провозглашалась политика свободы религиозных убеждений, а христиане получали право на возвращение изъятой у них во время гонений церковной недвижимости. Данный эдикт был особенно важен не столько для Запада, где и во время Великого гонения против христиан не было массовых репрессий, сколько для Востока, особенно для Никомидии, где находилась резиденция Диоклетиана и Галерия и где гонение свирепствовало с особой силой. И именно в Никомидии Лициний и издал этот эдикт 13 июня 313 г.¹

Впоследствии именно Миланский эдикт стал восприниматься как веха, отделившая эпоху гонений от эпохи торжества христианства, однако с исторической и юридической точки зрения христианство было легализовано именно эдиктом Галерия 311 г. Все последующие вспышки преследований христиан, и в IV в., и даже в XX в., протекали в форме либо частичных ограничений, либо политических репрессий. Никогда в истории христианство как религия более не подвергалось запрету.

Ниже приводится перевод эдикта 311 г. с комментарием, с приложением латинского оригинала (из сочинения Лактанция «О смертях гонителей») и греческой версии (из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского).

¹ Характерно, что западная версия данного акта, изданная Константином, до нас дошла, и есть сомнения в том, существовала ли она вообще.

В основу перевода положен латинский текст, приведенный у Лактанция. Добавления и исправления указаны в квадратных скобках []; явные вставки, имеющиеся в греческой версии, заключены в угловые скобки < >.

Эдикт Галерия и его соправителей от 30 апреля 311 года

(1) Император Цезарь Галерий Валерий Максимиан, [благочестивый, счастливый]², непобедимый Август, великий³ понтифик, величайший Германский [шестикратно], <величайший Египетский, величайший Фиваидский>⁴, величайший Сарматский пятикратно, величайший Персидский двукратно, [величайший Британский двукратно], величайший Карпский, величайший Армянский, величайший Мидийский, величайший Адиабенский, с трибунской властью [19] раз, император [20] раз, консул 8 раз, отец отечества, проконсул; [и император Цезарь Валерий Галерий Максимин, благочестивый, счастливый, непобедимый Август... (2) и император Цезарь Флавий Валерий Константин, благочестивый, счастливый, непобедимый Август, великий понтифик, с трибунской властью [6 раз], император [5 раз], консул, отец отечества, проконсул; (3) и император Цезарь Валерий Лициниан Лициний, благочестивый, счастливый, непобедимый Август, великий понтифик, с трибунской властью 4 раза, император 3 раза, консул, отец отечества, проконсул, — своим провинциалам [желаем] здравствовать⁵.

(4) Среди прочих постановлений наших на благо и пользу государства пожелали мы прежде исправить все дела римлян согласно с древними законами и общественной дисциплиной и позаботиться о том, дабы и христиане, которые оставили учение собственных родителей, пришли бы к здравомыслию. Поскольку по какой-то причине этих христиан обуяло такое своеволие и охватило такое неразумие, что они не следуют тем установлениям древних, которые прежде установили, быть может, сами их родители, но по своему усмотрению и как им захочется сами себе создавали законы, чтобы соблюдать их, и в разных местах стали собирать разные народы.

² Конъектуры в интитуляции даны по О. Зееку (Seeck 1893: 196–207).

³ Дословно — величайший (maximus / μέγιστος).

⁴ По Зееку, вставлено Евсевием на основании его Хроники (Seeck 1893: 206).

⁵ Добавление по спискам ATER. В издании 1999 г. изъято из текста и опущено в примечание.

(5) И вот, когда вышло такого рода наше повеление, дабы они вернулись к установлениям предков, многие под угрозой покорились, а многие были и лишены [жизни] <различными способами>⁶. (6) Но поскольку многие упорно держатся за свое <безумие>⁷, и мы видели, что они ни богам <небесным>⁸ не воздают подобающего культа и почитания, ни к Богу христиан не обращаются, мы, учитывая наше снисходительнейшее милосердие и неизменную привычку даровать всем людям прощение, решили незамедлительно распространить и на них наше снисхождение, дабы они снова были христианами и составляли свои собрания так, чтобы не совершать ничего против порядка; в другом послании судьям мы разъясним, что они обязаны соблюдать.

(7) Посему, в соответствии с этим дозволением, они должны будут молиться своему Богу о здравии как нашем и государства, так и своем собственном, дабы и государство ни в каком отношении не терпело вреда, и они могли спокойно жить на своих местах.

В Никомидии, канун майских календ (= 30 апреля), в консулат самого [Галерия] 8-й и Максимиана 2-й (= 311 г.)⁹.

Комментарии

Документ имеет форму императорского циркулярного послания «провинциалам» (губернаторам провинций). Лактанций называет его эдиктом, изданным в Никомидии 30 апреля [Lact. De mort. persec. 33.11, 35.1]. С юридической точки зрения эдикт представляет собой общеправовой акт и имеет силу государственного закона [Цомић 2013: 360].

(1–3). Интитуляция у Лактанция опущена. У Евсевия в ряде рукописей опущено имя Лициния. С 310 г. в империи официально было четыре императора-августа: Галерий и Максимин Даза на Востоке, Лициний и Константин на Западе (Максенций, владевший Италией, и Домиций Александр в Северной Африке считались узурпаторами). Таким образом, в оригинале эдикта должно было стоять и имя Максимиана, тем более что

⁶ Добавление в скобках есть только в греческой версии у Евсевия.

⁷ Добавление в греческой версии.

⁸ Добавление в греческой версии.

⁹ Дата и место указаны у Лактанция: Lact. De mort. persec. 35. 1.

он в 311 г. был консулом (совместно с Галерием). Его отсутствие даже заставило Р. Гранта выдвинуть смелую гипотезу о том, что первое имя следует читать «Максимин» и что эдикт издан им после смерти Галерия, в декабре 311 г. [Grant 1975: 417]. Но такое предположение противоречит как всему комплексу источников, так и формульным особенностям титула. Очевидно, имя Максимиана Дазы было стерто в документе в порядке *damnatio memoriae*, которой он подвергся после своей смерти в 313 г.: вымарывание его имени известно по эпиграфике [Seeck 1893: 199].

Военные триумфы Галерия, а также годы трибунских и императорских полномочий перечислены в греческой версии с явными ошибками, которые скрупулезно исправляет О. Зеек. В частности, в число побежденных народов включены Египет и Фиваида, хотя подавление мятежа в провинциях никогда не считалось поводом для императорского триумфа [Seeck 1893: 206].

(4) Текст начинается с упоминания эдиктов, инициировавших Великое гонение.

Общественная дисциплина (*disciplina publica* / ἡ δημοσία ἐπιστήμη) — ключевое понятие римской политической культуры. Подразумевает поддержание общественного порядка на основе внутренних убеждений граждан, сформированных в процессе воспитания и обучения (именно благодаря римлянам слово *disciplina* «обучение» получило значение «порядок»). Дисциплина (самообладание, социально ответственное поведение) считалась одной из важнейших добродетелей римского гражданина.

«Родительское» учение, которое «оставили» христиане, определяется как «секта» (лат. *secta*, от глагола *sequor* «следую»). Так именовались последователи какого-либо учения, философского или религиозного. Греческий аналог — термин αἵρεσις (от αἰρέω «избираю, принимаю») — породил впоследствии слово «ересь». Следует учитывать, что слова «секта» и «ересь» в языческой Античности не имели того уничижительного характера, который они приобретут в христианскую эпоху. Так, в данном случае «секта» противопоставляется христианству как некая уважаемая и древняя традиция. Но едва ли этим термином могла быть обозначена официальная греко-римская «олимпийская» религия. Более вероятно, что речь идет об иудаизме (см. далее).

Поведение христиан расценивается как «своеволие» (*voluntas*) и «неразумие» (*stultitia*), что отражает представление язычников о характере

христианской веры: с одной стороны, как о личном убеждении, противопоставляемом общественной религии (ср. Ин. 17, 14–16 о «мире»), а с другой — как о глупом суеверии, не имеющем рационального обоснования (ср. 1 Кор. 1, 23). В греческой версии у Евсевия вместо двух слов стоит одно: «чрезмерность» (πλεονεξία). Главным преступлением христиан считается то, что они отступили от «установлений древних» (veterum instituta / τὰ ὑπὸ τῶν πάλαι καταδειχθέντα), причем таких, которые, «возможно» (forsitan / ἴσως), установили (constituerant / ἤσαν καταστήσαντες) их собственные предки. Вместо этого они составили свои собственные законы и «стали собирать разные народы (populos / πλήθη)».

Последняя фраза сложна для понимания. Выражение «per diversa» может быть понято и как «на основе противного образа мыслей» (ср. контекст у Тацита: «исходя из противных оснований» [Дворецкий 1976: 342]). Такое понимание отражено в переводе В. М. Тюленева: «и объединили неразумием своим различные народы» [Лактанций 1998: 212]. Мы присоединяемся к переводу А. Штеделе, который, вслед за греческим, видит здесь эллипсис слова «место» (per diversa [loca] / ἐν διαφόροις [τόποις]) [Laktanz 2003: 183].

Греческая версия трактует «народы» как «толпы народа», очевидно понимая под этим церковные собрания, вызывавшие подозрения властей. Так понимает это место и А. Штеделе [Laktanz 2003: 182. Anm. 119]. Но если мы примем тезис о том, что Галерий, противопоставляя христианам их «предков», имеет в виду иудеев, то становится ясной и эта мысль: в отличие от иудаизма, который ограничивается одним местом поклонения и одним «избранным народом», христианство распространилось по разным странам и включило в себя различные народы. Именно этот универсализм новой религии выглядел в глазах императоров крайне опасным: ведь он бросал вызов единственной общеимперской религии той эпохи — императорскому культу.

Наречие «возможно» оговаривает в этом случае тот факт, что не все христиане были бывшими иудеями. Но и те, кто происходил из язычников, также были виновные в отступлении от отеческих обычаев.

(5) Очевидно, что императорский приказ о возвращении христиан к «установлениям древних» (veterum instituta / τὰ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων κατασταθέντα) имел в виду отнюдь не иудаизм, а традиционную греко-римскую религию.

Выражение periculo subjugati sunt трудно понять иначе, чем «покорились под угрозой»; глагол subjugo, буквально означающий «прогонять

под ярмом» (древняя процедура порабощения), имеет значение «покорять, подчинять, порабощать» [Дворецкий 1976: 964]. Тем не менее А. Штеделе находит возможным перевести это место как «Prozessen unterworfen» («подверглись судебному преследованию») [Laktanz 2003: 183] — возможно, под влиянием греческой версии κινδύνῳ ὑποβλήθέντες (что можно перевести и как «подвергшись опасности», и как «покорившись угрозе»).

Перфект *deturbati sunt* образован от глагола *deturbo* с широким спектром значений: «низвергать, сбрасывать; ломать, сносить; отрубать голову; выбивать, сгонять, прогонять; лишать имущества» [Дворецкий 1976: 319]. Греческая версия дает вместо перевода развернутую трактовку: *ταραχθέντες παντοίους θανάτους ὑλέφερον* («приведенные в замешательство, подверглись всевозможным казням»). В отличие от нее, немецкий перевод А. Штеделе склоняется к «мягкому» варианту: *aus ihrem Besitz vertrieben* («лишены имущества») [Laktanz 2003: 183]. М. Шукунда переводит «прогнани» («сосланы») [Шукунда 2017: 138]. Однако противопоставительная частица *etiam* не позволяет, на наш взгляд, сомневаться, что речь идет о крайней форме наказания — смертной казни через обезглавливание. Галерий явно возмущен и раздражен упорством христиан.

(6) В чтении первого слова следуем конъектуре Томаса Гейла (1636–1702): *atqui* «но поскольку». Почитание языческих богов описывается через *gentiadic cultus ac religio* (в греческой версии *θρησκεία*), который соединяет внешнюю («культ») и внутреннюю («религиозность») составляющие языческой традиции. Отношение же христиан к Богу описывается глаголом *observo* «следить; соблюдать, блюсти; уважать, почитать, чтить» (в греческой версии *προσάω* «приводить; приносить (жертвы)»).

«Милосердие» (*clementia*), в греческом варианте «человеколюбие» (*φιλανθρωπία*), — в античной традиции одна из важнейших добродетелей правителя. Таким образом, Галерий объясняет свое поистине революционное решение снисхождением к упорству христиан. Он признаёт, что именно стойкое сопротивление мучеников и исповедников поставило его перед выбором: ужесточить казни и репрессии — и войти в историю в одной компании с безумными тиранами, безжалостно порицаемыми всей античной традицией, или сдаться, изобразив великодушное милосердие. Смертельно больной император избирает последнее.

Фраза «дабы они снова были христианами» — **ut denuo sint Chrsitiani** — включает в себе громадное историческое значение. Впервые истории римский император *повелевает* христианам «быть» и «составлять свои собрания». Отныне христианство окончательно и бесповоротно **обретает легальный статус**. И пускай церковные собрания обозначены снисходительным словечком *conventicula*, и пускай это решение обставлено формальным условием «ничего не совершать против общественного порядка (*disciplinam*)», а также некими обязательствами, которые только предстоит определить, — все это лишь попытки Галерия «делать хорошую мину при плохой игре».

Право совершать собрания означает официальное введение церковных общин в гражданско-правовое поле Римской империи. В связи с этим вставал вопрос о зданиях и иной собственности, конфискованной у христиан в эпоху гонений, — вопрос, который найдет свое непростое решение уже в Миланском эдикте 313 г. Тогда же христианам будет дано право на проповедь и миссионерскую деятельность, что эдиктом Галерия не предусматривается: «быть христианами» разрешено «снова» (*denuo*), то есть только тем, кто ими уже был. Здесь тоже можно увидеть аналогию с иудеями, которые в империи не преследовались, но права на распространение своей религии были лишены.

Что за условия собирался Галерий сделать обязательными для соблюдения христианами, так и осталось неизвестным. Обещанное в эдикте послание «судьям» (т. е. наместникам провинций) едва ли было разослано, так как не прошло и месяца, как император Галерий Валерий Максимиан скончался, — в мае 311 г. по дороге из Никомидии в родную Ромулиану (совр. Гамзиград в Сербии) [Seesk 1964: 159].

(7) Финальная часть эдикта прекрасно отражает сугубо прагматичное понимание религии в римской традиции. Задача любого культа — обращать молитвы к высшим силам с целью получить личное и общественное благополучие. Удивительно здесь то, что вчерашний злобный гонитель Галерий здесь открыто и, похоже, совершенно искренне допускает, что молитвы *христиан* способны обеспечить и его личное здоровье, и «здравие» (*salus*) возглавляемого им государства, традиционно обозначаемого как *res publica* (по-гречески τὰ δημόσια). А благополучие государства, в свою очередь, преподносится как условие того, чтобы самим христианам «спокойно жить» (*securi vivere*) «на своих местах».

Заключение

В год юбилея Миланского эдикта 313 г. представляется особенно важным обратить особое внимание на его предшественника — эдикт Галерия 311 г., который с гораздо большим правом может считаться рубежным в истории христианства.

Римская империя официально признала свое поражение в многовековой войне с Церковью Христовой, превратившейся из крохотной общины в могучую и разветвленную организацию, сломить которую не удалось даже репрессивной машине Рима, — возможно, самой совершенной в истории человечества.

Христианские мученики и исповедники кровью и подвигами своими обеспечили торжество своей веры и доказали непреходящую истину слов Господа Иисуса Христа о созданной Им Церкви: *врата ада не одолеют ее* (Мф. 16, 18).

Приложение

Эдикт Галерия (латинский и греческий текст)

Lact. De mort. 34 [Laktanz 2003: 180–182]	Euseb. Hist. eccl. VIII 17 [cf. Eusebius 1999: 790–793]
[Imp. Caesar Galerius Valerius Maximianus pius felix invictus Augustus, pontifex maximus, Germanicus maximus VI, Sarmaticus maximus V, Persicus maximus II, Britannicus maximus II, Carpicus maximus, Armenicus maximus, Medicus maximus, Adiabenicus maximus, tribunicia potestate XIX, imperator XX, consul VIII, pater patriae, proconsul; et Imp. Caesar Galerius Valerius Maximinus pius felix invictus Augustus [...];	(3) Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Γαλέριος Οὐαλέριος Μαξιμιανὸς [εὐσεβῆς εὐτυχής] ἀνίκητος Σεβαστός, ἀρχιερεὺς μέγιστος, Γερμανικὸς μέγιστος [ἐξάκις], <Αἰγυπτιακὸς μέγιστος, Θηβαϊκὸς μέγιστος>, Σαρματικὸς μέγιστος πεντάκις, Περσῶν μέγιστος δῖς, [Βρεττανῶν μέγιστος δῖς], Κάρπων μέγιστος <ἐξάκις>, Ἀρμενίων μέγιστος, Μήδων μέγιστος, Ἀδιαβηνῶν μέγιστος, δημαρχικῆς ἐξουσίας τὸ <εἰκοστόν> [έννεακαίδεκατον], αὐτοκράτωρ τὸ <έννεακαίδεκατον> [εἰκοστόν], ὑπάτος τὸ ὄγδοον, πατὴρ πατρίδος, ἀνθύπατος [...]

et Imp. Caesar Flavius Valerius Constantinus pius felix invictus Augustus, pontifex maximus, tribunicia potestate VI, imperator V, consul, pater patriae, proconsul; et Imp. Caesar Valerius Licinianus Licinius pius felix invictus Augustus, pontifex maximus, tribunicia potestate IV, imperator III, consul, pater patriae, proconsul, provincialibus suis salutem.]	(4) καὶ Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Φλαύιος Οὐαλέριος Κωνσταντῖνος εὐσεβὴς εὐτυχὴς ἀνίκητος Σεβαστός, ἀρχιερεὺς μέγιστος, δημαρχικῆς ἐξουσίας [τὸ ἕκτον], αὐτοκράτωρ τὸ πέμπτον, ὕπατος, πατὴρ πατρίδος, ἀνθύπατος. (5) [καὶ Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Οὐαλέριος Λικιννιανὸς Λικίνιος εὐσεβὴς εὐτυχὴς ἀνίκητος Σεβαστός, ἀρχιερεὺς μέγιστος, δημαρχικῆς ἐξουσίας τὸ τέταρτον, αὐτοκράτωρ τὸ τρίτον, ὕπατος, πατὴρ πατρίδος, ἀνθύπατος,] ἐπαρχιώταις ἰδίοις χαίρειν.
(1) Inter cetera, quae pro rei publicae semper commodis atque utilitate disponimus, nos quidem volueramus antehac iuxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere atque id providere, ut etiam Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam, ad bonas mentes redirent, (2) siquidem quadam ratione tanta eosdem Christianos voluntas invasisset et tanta stultitia occupasset, ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primum parentes eorundem constituerant, sed pro arbitrio suo atque ut isdem erat libitum, ita sibimet leges facerent quas observarent, et per diversa varios populos congregarent. (3) Denique cum eiusmodi nostra iussio extitisset, ut ad veterum se instituta conferrent, multi periculo subiugati, multi etiam deturbati sunt.	(6) Μεταξὺ τῶν λοιπῶν, ἅπερ ὑπὲρ τοῦ χρησίμου καὶ λυσιτελοῦς τοῖς δημοσίοις διατυπούμεθα, ἡμεῖς μὲν βεβουλήμεθα πρότερον κατὰ τοὺς ἀρχαίους νόμους καὶ τὴν δημοσίαν ἐπιστήμην τὴν τῶν Ῥωμαίων ἅπαντα ἐπανορθώσασθαι καὶ τούτου πρόνοιαν ποιήσασθαι ἵνα καὶ οἱ Χριστιανοί, οἵτινες τῶν γονέων τῶν ἑαυτῶν καταλελοίπασιν τὴν αἴρεσιν, εἰς ἀγαθὴν πρόθεσιν ἐπανεέλθοιεν. (7) ἐπεὶ περ τινὶ λογισμῷ τοσαύτη αὐτοὺς πλεονεξία κατελήφει ὥς μὴ ἔπεσθαι τοῖς ὑπὸ τῶν πάλα καταδειχθεῖσιν, ἅπερ ἴσως πρότερον καὶ οἱ γονεῖς αὐτῶν ἦσαν καταστήσαντες, ἀλλὰ κατὰ τὴν αὐτῶν πρόθεσιν καὶ ὥς ἕκαστος ἐβούλετο, οὕτως ἑαυτοῖς καὶ νόμους ποιῆσαι καὶ τούτους παραφυλάσσειν καὶ ἐν διαφόροις διάφορα πλήθη συνάγειν. (8) τοιγαροῦν τοιούτου ὕφ' ἡμῶν προστάγματος παρακολουθήσαντος ὥστε ἐπὶ τὰ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων κατασταθέντα ἑαυτοὺς μεταστήσαιεν, πλεῖστοι μὲν κινδύνῳ ὑποβληθέντες, πλεῖστοι δὲ ταραχθέντες παντοίους θανάτους ὑπέφερον.

(4) Atque (atqui Gale) cum plurimi in proposito perseverarent ac videremus nec diis eosdem cultum ac religionem debitam exhibere nec Christianorum deum observare, contemplationem mitissimae nostrae clementiae intuentes et consuetudinem sempiternam, qua solemus cunctis hominibus veniam indulgere, promptissimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam, ut denuo sint	(9) καὶ ἐπειδὴ τῶν πολλῶν τῇ αὐτῇ ἀπονοίᾳ διαμενόντων ἐωρῶμεν μήτε τοῖς θεοῖς τοῖς ἐπουρανίοις τὴν ὀφειλομένην θρησκείαν προσάγειν αὐτοὺς μήτε τῷ τῶν Χριστιανῶν προσέχειν, ἀφορῶντες εἰς τὴν ἡμετέραν φιλανθρωπίαν καὶ τὴν διηγεκὴ συνήθειαν δι' ἧς εἰώθαμεν ἅπασιν ἀνθρώποις συγγνώμην ἀπονέμειν, προθυμότατα καὶ ἐν τούτῳ τὴν συγχώρησιν τὴν ἡμετέραν ἐπεκτεῖναι δεῖν ἐνομίσαμεν, ἵνα αὐθις ὧσιν Χριστιανοὶ καὶ τοὺς οἴκους ἐν οἷς συνήγοντο συνθῶσιν οὕτως ὥστε μηδὲν ὑπεναντίον τῆς ἐπιστήμης αὐτοὺς πράττειν. δι' ἑτέρας δὲ ἐπιστολῆς τοῖς δικασταῖς δηλώσομεν τί αὐτοὺς παραφυλάξασθαι δεήσει
Chrsitiani et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant. (5) <Per> aliam autem epistolam iudicibus significaturi sumus, quid debeant observare. Unde iuxta hanc indulgentiam nostram debebunt deum suum orare pro salute nostra et rei publicae ac sua, ut undique versum res publica perstet[ur] incolumis et securi vivere in sedibus suis possint	(10) ὅθεν κατὰ ταύτην τὴν συγχώρησιν τὴν ἡμετέραν ὀφείλουσιν τὸν ἑαυτῶν θεὸν ἱκετεύειν περὶ τῆς σωτηρίας τῆς ἡμετέρας καὶ τῶν δημοσίων καὶ τῆς ἑαυτῶν, ἵνα κατὰ πάντα τρόπον καὶ τὰ δημόσια παρασχεθῇ ὑγιή καὶ ἀμέριμνοι ζῇν ἐν τῇ ἑαυτῶν ἐστίᾳ δυνηθῶσι
[Datur Nicomediae pridie Kalendas Maias, ipso VIII et Maximino II cons.]	

Источники

Лактанций. О смертях преследователей / Пер. В. М. Тюленева. Санкт-Петербург, 1998. 280 с.

Плиний Младший. Письма. 2-е изд. Москва : Наука, 1982. 407 с.

- Eusebius*. Die Kirchengeschichte / Hrsg. v. E. Schwartz und Th. Mommsen; 2. Aufl. v. F. Winkelmann. Berlin : Akademie-Verlag, 1999. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte; Neue Folge, Bd. 6).
- Laktanz*. De mortibus persecutorum. Die Todesarten der Verfolger / Lateinisch und deutsch v. A. Städele. Turnhout : Brepols, 2003. (Fontes Christiani; Vol. 43). 270 S.
- Tertullianus*. Opera. Pars I. Turnhout : Brepols, 1956; (Corpus Christianorum, Series Latina, 1).

Литература

- Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Москва, 1976. 1096 с.
- Зибаев А. В. Причины и цели принятия Миланского эдикта // *Antiquitas Iuventae*. Саратов : ИЦ «Наука», 2011.
- Казаков М. М. «Обращение» Константина I и Миланский эдикт // Вопросы истории. 2002. № 9. С. 120–135.
- Маяк И. Л. Галерий // Православная энциклопедия. Т. 10. Москва, 2005. С. 312–313.
- Попов И. Н. Константин Великий, св. // Православная энциклопедия. Т. 36. Москва, 2014. С. 671–719.
- Тертуллиан. Избранные сочинения / Под ред. А. А. Столярова. Москва, 1994. 444 с.
- Храпов А. В. Гонения на христиан в Римской империи. История // Православная энциклопедия. Т. 12. Москва, 2006.
- Џомић В. Правна природа слободe вероисповести у Галеријевом и Миланском едикту // Свети цар Константин и хришћанство. Т. I. Ниш, 2013. С. 359–368.
- Шукунда М. Љ., презв. Верска политика Римског Царства од 311–380. године. Београд, 2017. 373 с.
- Barnes T. D. The New Empire of Diocletian and Constantine. Cambridge (Mass.), 1982. XIX, 305 p.
- Grant R. M. The Case against Eusebius, or, Did the Father of History write History? // *Studia Patristica*. Vol. 12. (Texte und Untersuchungen; Bd. 115). Berlin, 1975.

Seeck O. Die imperatorischen Acclamationen im vierten Jahrhundert // Rheinisches Museum für Philologie. 1893. Bd. 48.

Seeck O. Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n.Chr.: Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit. Stuttgart, 1964 (Nachdr.). 505 S.

Tuori K. The Emperor of Law: The Emergence of Roman Imperial Adjudication. Oxford; New York : Oxford University Press, 2016. (Oxford Studies in Roman Society and Law). XIII, 482 p.

References

Barnes T. D. *The New Empire of Diocletian and Constantine*. Cambridge (Mass.), 1982. XIX, 305 p.

Džomić V. [The legal nature of freedom of religion in the Edict of Galerius and the Edict of Milan]. *Sveti tsar Konstantin i khrishhanstvo. T. I* [Holy Emperor Constantine and Christianity. Vol. I]. Nish, 2013, pp. 359–368. (In Serbian)

Grant R. M. The Case against Eusebius, or, Did the Father of History write History? *Studia Patristica*. Vol. 12. (Texte und Untersuchungen; Bd. 115). Berlin, 1975.

Kazakov M. M. ['Conversion' of Constantine I and the Edict of Milan]. *Voprosy istorii*, 2002, no. 9, pp. 120–135. (In Russ.)

Seeck O. Die imperatorischen Acclamationen im vierten Jahrhundert. *Rheinisches Museum für Philologie*, 1893. Bd. 48.

Seeck O. *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n.Chr.: Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*. Stuttgart, 1964 (Nachdr.). 505 S.

Shukunda M. Љ., *prezv. Verska politika Rimskoga Tsarstva od 311–380 godine* [Religious policy of the Roman Empire (311–380)]. Belgrade, 2017. 373 p. (In Serbian)

Tuori K. *The Emperor of Law: The Emergence of Roman Imperial Adjudication*. Oxford; New York : Oxford University Press, 2016. (Oxford Studies in Roman Society and Law). XIII, 482 p.

Zibaev A. V. [Reasons and purposes of the adoption of the Edict of Milan]. *Antiquitas Iuventae*. Saratov : Nauka Publ., 2011. (In Russ.)

СУЩЕСТВИТЕЛЬНОЕ ΕΙΚΩΝ «ИКОНА» И ЕГО ПРОИЗВОДНЫЕ В РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Надежда Касимовна Малинаускене

Кандидат филологических наук;

доцент Сретенской духовной академии (Россия)

malinauskene@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_133

Аннотация. В предлагаемой статье исследуется история слова *икона* и родственных ему слов в русском языке с особым вниманием к их этимологии, а также к семантическому развитию в языке-источнике и в истории русского языка. Рассматриваются термины *иконограф* и *иконография*, *иконодул*, *иконокауст*, *иконокласт*, *иконология*, *икономах*, *иконостас*, а также полукальки типа *иконоборец*, *иконописец*, *иконопись* и им подобные. Привлекаются материалы, связанные с терминами *эпистиль* и *темплон* (*тябло*), которые также могли обозначать то, что предшествовало алтарной преграде. Такое комплексное историко-лингвистическое исследование данной группы лексики для ее осмысления в совокупности в отечественной науке осуществляется впервые.

Ключевые слова: церковная лексика, древнегреческий язык, русский язык, заимствования, икона.

Для цитирования: Малинаускене Н. К. Существительное εἰκών «икона» и его производные в русском языке // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 1 (5). С. 133–151. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_133

THE NOUN ΕΙΚΩΝ ‘ICON’ AND ITS DERIVATIVES IN RUSSIAN

Nadezhda Kasimovna Malinauskene

PhD in Philology, Associate Professor;

Sretensky Theological Academy (Russia)

malinauskene@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_133

Abstract. This article presents a linguistic analysis of the word icon and related words in the Russian language, with special attention to their etymology, as well as to the semantic development in the source language and in the history of the Russian language. The terms iconographer, iconography, iconodule, iconoclast, iconology, iconomach, iconostasis, as well as half-glasses, are considered. Materials related to the terms epistyle and templon (tableau) are involved, which could also denote what preceded the altar barrier. Such a comprehensive historical and linguistic study of this group of vocabulary for its comprehension in the aggregate in Russian science is being carried out for the first time.

Key words: Church terminology, Greek language, Russian language, loanwords, icon.

For citation: Noun εἰκών ‘icon’ and its derivatives in Russian // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No 1 (5). Pp. 133–151. DOI: 10.55398/27826066_2023_1_5_133

Существительное ἡ εἰκών, ὄνομα ‘икона’ восходит к индоевропейскому корню *ueik- со следующими значениями в образованиях от этого корня: в глаголе εἶκομαι ‘быть подобным’, а в имени существительном εἰκών — ‘подобие’, ‘образ’. Прямых соответствий в индоевропейских языках у этого имени существительного не представлено. В древнегреческом языке его исходное и основное значение — ‘подобие’, ‘изображение’. Так в античной древности называли отражение в зеркале, описание человека, призрак, образец [Greek-English Lexicon 1996].

В Словаре греческой патристики [Lampré 1961] этому термину посвящено несколько страниц. Статья εἰκών здесь начинается с определения значения этого слова ('подобие', 'изображение', 'картина') и текста, содержащего его дефиницию, из «Третьего защитительного слова против порицающих святые иконы» Иоанна Дамаскина (I, PG 94, 1337): Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα καὶ παράδειγμα καὶ ἐκτύπωμά τινος ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονίζόμενον «Икона, без сомнения, есть подобие, и образец, и оттиск чего-либо, показывающий собою то, что изображается» [Иоанн Дамаскин, прп. 2001].

Далее в словаре с многочисленными текстовыми примерами приводятся четыре основные сферы употребления слова (условно назовем их литературная, метафорическая, христианская, теологическая) с немалым количеством контекстуальных вариантов. В литературной сфере, кроме уже приведенного определения, указывается употребление этого слова в отношении императорских статуй и портретов, языческих божеств, а также христианских изображений. Метафорическая сфера — это материальное отражение духовной реальности, как, например, материальные подобию, представляющие духовные реальности (в частности, день сегодняшний как подобие вечности или реалии Ветхого Завета как прототипы реалий Нового Завета) и др. В той сфере, которую можно назвать христианской, это может быть образ Божий в человеке, его душа, духовная жизнь. В теологической области вообще: у гностиков — буквы алфавита как образы божественных стихий (эонов); в христианстве — Слово или Сын как образ Отца и др. Очевидно, что даже такой общий взгляд на возможные значения слова εἰκών и его употребление в древнегреческом языке свидетельствует о необыкновенной емкости и многообразии его смыслов.

В русский язык слово *икона* было заимствовано из среднегреческого языка (εἰκόνα) через церковнославянский. В Этимологическом словаре М. Фасмера приводятся следующие сведения: «др.-русс., цслав. икона (мин. 1096 г. и др.). Из ср.-греч. εἰκόνα, греч. εἰκών» [Фасмер 1967]. В Словаре церковнославянского языка, составленном Г. Дьяченко, после указания на греческое происхождение слова находим такое определение: «образ, изображение: 1) Христа, Богородицы и святых; 2) событий из священной и церковной истории. Чествование святых икон учреждено на VII Вселенском соборе. В первенствующей церкви вместо икон были изображения символические, как то: пастырь, агнец, рыба, корабль» [Полный церковно-славянский словарь 1993].

В этом Словаре представлены также производные от слова *икона*, а именно существительные: *иконникъ* (иконописец), *иконоборство* (ересь), *иконописательство* (художество иконописное, изображение лиц), *иконо-стасъ*, а также прилагательное *иконоратный* (отметающий чествование икон, иконоборец) и глагол *иконствовати* (изображать лица святых).

Словарь русского языка XI–XVII вв. [Словарь русского языка 1979] наряду со словом *икона* предлагает нам вариант *икуна* (XI–XIII). Производные же слова, приведенные в этом словаре, в основном повторяют образования, уже известные нам по словарю церковнославянского языка (хотя и не все), однако наряду с ними есть и новые. Вот их полный перечень: существительные *иконникъ* (иконописец, художник), *иконница* (полочка, на которой стоят иконы), *иконничишка* (уничжительное к *иконникъ*), *иконоборецъ*, *иконоборие*, *иконоборство*, *иконографъ* (синоним к *иконописецъ*), *икономахъ* (синоним к *иконоборецъ*), *иконоразбиецъ* (тот, кто уничтожает иконы, тоже синоним к *иконоборецъ*), *иконописецъ* (и синоним к нему *иконописатель*), *иконостасъ* (и синоним к нему *иконоставъ*), а также прилагательные: *иконный*, *иконоборский*, от существительного *иконникъ* — *иконницкий* и *иконная*, не только как прилагательное, но и субстантивированно (мастерская, где пишут иконы), *иконописный*, *иконостасный*; и глагол *иконописати*.

В «Материалах для словаря древнерусского языка по письменным памятникам» И. И. Срезневского [Словарь древнерусского языка 1989] даны оба варианта слова — *икона* и *икуна* и несколько производных: *иконъ-никъ* = *иконникъ* (в значении греческого ζωγράφος ‘живописец’), *икунъ-никъ* (в значении εἰκονικός ‘верное изображение подлинника’, ‘снимок’), *иконоборьцъ* (εἰκονομάχος ‘иконоборец’), а также прилагательное к слову *икона* — *иконный*.

В словаре В. Даля [Даль 1998] приводится немало контекстов с употреблением этого слова в значениях ‘образ’, ‘изображение лица Спасителя, небесных сил или угодников’. Например: *Молись иконе, да будь в покое*. Далее в статье словаря указано, что по величине различаются иконы полномерные, маломерки, десятерик, девятерик, осьмерик, листоушки (1–4 вершка); по работе — живописные, цветные, чеканные, подстаринные, красные, подризные; полуборные, подфолежные; по числу ликов: одиночка или розница; людница; в четвертях (клетках); трерядница (три полосы) и пр.

Кроме того, В. Даль приводит (с толкованиями) многочисленные производные слова, часть которых в современном языке уже не употре-

бляется: *иконный*; *иконник*, *иконщик* (кто пишет, меняет иконы, торгует ими); *иконник* (также полочка для постановки икон, киот); *иконоборец* (раскольник, не чествующий икон), *иконоборица*, *иконоборщица*, *иконоборный*, *икноборческий* (толк, к которому принадлежат духоборцы и молоканы и вообще так называющиеся духовные христиане); *иконоборство* (состояние и верование иконоборца); *иконология* (знание или ученье о живописных и начертательных памятниках древности вообще); *иконография* (описание их); *иконолюбец*, *иконолюбивый* (человек, чтитель икон); *икономаз* (плохой иконописец; прозвище суздальцев); *иконописание*, *иконопись* (писание икон, живопись иконная как искусство); *иконописный*, *иконописная* (мастерская, покой, где пишут иконы); *иконописец*, *иконописица* (кто пишет иконы); *иконопоклонение* (чествование икон); *иконочествование*, *иконочтение* (то же); *иконочтитель*, *иконопоклонник* и *иконопоклонница* (кто чтит иконы или поклоняется им); *иконостас*, переименованное и в *иконостав*¹ (преграда, отдел между трапезой и алтарем церкви); *иконостасный* (к иконостасу относящийся); *иконостасник* (иконостасный мастер, резчик по дереву и позолотчик, золотильщик).

Из перечисленных суффиксальных производных и сложений с корнем слова *икона* только небольшая их часть использует лишь греческие основы: *иконология*, *иконография* (описание живописных памятников), *иконограф* (иконописец), *икономах* и *иконостас*. Именно на них мы и остановимся подробнее несколько ниже. Будут представлены также и полукальки² с первым компонентом греческого происхождения *иконо-* (как, например, *иконопись* или *иконоборец*), но не будут учитываться полные кальки типа *ликописец*. Пока же продолжим обзор истории вхождения слова *икона* в русский язык и тем самым в осознание его смысла представителями русской православной веры и культуры.

В статье профессора Санкт-Петербургской духовной академии Н. И. Барсова из «Энциклопедического словаря» Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона

¹ Эта форма, засвидетельствованная в 1696 г., возникла на основе слова *иконостас* в результате народной этимологии под влиянием глагола *ставить* (Этимологический словарь русского языка 1980).

² Калька — заимствование путем буквального перевода (обычно по частям) слова или оборота речи. Полукалька — то же, что гибрид. Гибрид — «скрещенное» слово, составленное из разноязычных элементов (Ахманова 1969).

на фоне обширного списка литературы XIX в., посвященной христианской иконографии, слово *икона* определяется как «название, в христианской церкви, живописных изображений Иисуса Христа, Богородицы и святых, имеющих священный характер и служащих предметами религиозного чествования в смысле образов, которые возводят мысль и чувство молящихся к изображаемому» [Барсов 1894]. Здесь же вкратце излагается история иконографии, названной необходимой принадлежностью храма и домашнего культа христианина начиная от предания, что Сам Христос оставил Свой образ на плате, которым Он утер Свое лицо. Указывается, что евангелист Лука оставил после себя несколько икон Божией Матери, а со времени VII Вселенского Собора иконы становятся обязательной принадлежностью христианского культа. Что касается Древней Руси, то здесь иконопись развивалась в строгой зависимости от византийских образцов, позднее стали применять и итальянский стиль живописи. Перечисляются требования существовавшего в России законодательства, в частности, чтобы на иконах не было ничего, что могло бы подать повод к суеверию и соблазну, а писать иконы запрещается лицам нехристианских исповеданий.

В этом Словаре представлены также отдельные статьи *Иконоборство*, *Иконография*, *Иконописание*, *Иконопочитание*, *Иконостас*. На статью *Иконоборство* даются ссылки от названий статей: *Иконоборцы*, *Иконокласты* (сокрушители икон), *Иконокаусты* (сжигатели икон), *Иконодулы* (иконопоклонники, иконопочитатели), *Иконолаты* (то же), *Идололаты*. Таким образом, к группе греческих заимствований нашей группы (без учета полукалек типа *иконописание*, значения которых в русском языке очевидны) здесь добавляются *иконодулы*, *иконолаты*, *иконокласты* и *иконокаусты*.

Словари чаще всего приводят краткие определения слова *икона*. Наряду с материалами толковых словарей, изданных в последние десятилетия, отметим также некоторые словари иностранных слов позапрошлого и прошлого века. В словаре середины XIX в. представлено, например, такое определение слова *икона*: «Живописное изображение Христа, Богородицы, святых угодников и прочих небесных сил» [Михельсон 1865]. В более общем виде слово *икона* определяется в словаре начала прошлого века: «Священное изображение предметов и лиц нашего религиозного поклонения» [Чудинов 1910]. Обратим внимание в этом определении на слово *нашего*. В советское время определение иконы стало звучать отстраненно,

без личного к нему отношения автора словаря и его читателей: «Живописное изображение бога или святых, являющееся предметом почитания у христиан; образ», при этом слово *Бог* стали писать с маленькой буквы [Толковый словарь 2000]. Однако в последних изданиях словаря советского времени С. И. Ожегова, дополненных Н. Ю. Шведовой, слово *Бог* напечатано с большой буквы: «У православных и католиков: предмет поклонения, живописное изображение Бога, святого или святых, образ» [Ожегов, Шведова 2010]. Так же подается это слово и в других изданиях конца XX в., например в словаре Л. П. Крысина: «Живописное изображение Бога, святого или святых, являющееся у верующих предметом поклонения». Из производных слов в этом словаре приводятся прилагательное *иконный* ('относящийся к иконе, иконам') и существительное *иконопись* ('вид религиозной живописи: писание икон') [Крысин 1998].

Статья В. В. Бычкова в «Новой философской энциклопедии» определяет икону гораздо более глубоко: она представлена как «один из главных феноменов православной культуры в целом и русской в частности; важная категория православного религиозно-эстетического сознания» [Бычков 2010]. В статье содержится краткое изложение истории иконопочитания, разъясняются главные функции иконы в свете православного самосознания, приводится список основной научной литературы.

Подробная и многоаспектная статья «Икона» в «Православной энциклопедии» [Озолин и др. 2009] принадлежит нескольким авторам. Протоиерей Николай Озолин прежде всего справедливо утверждает: «...чтобы проникнуть в глубокий смысл художественного языка православной иконы, необходимо иметь правильное представление о ее вероучительном содержании и литургической функции», а далее подробно останавливается на этих вопросах. Священник Михаил Желтов рассматривает роль иконы в православном богослужении. М. А. Маханько и автор под инициалами Э.В.Ш. представили для этой статьи материал о типологии, назначении и формах почитания икон.

Как уже упоминалось, производные от существительного *икона* чисто греческого происхождения, вошедшие в русский язык, — это *иконограф* и *иконография*, *иконодулы*, *иконокаусты*, *иконокласты*, *иконология*, *иконамах*, *иконостас*. Что касается таких терминов, как *иконоборец*, *иконописец*, *иконопись* и им подобные, то это полукальки, в составе которых первая часть сложения восходит к греческому существительному *εἰκών*, а вторая

часть — русского происхождения³. В данной же статье рассматриваются сложения, в которых обе части пришли из греческого языка.

В двух первых терминах рассматриваемой группы вторая часть сложения имеет общий источник. В термине *иконограф* конечное *-граф* восходит к терминологическому элементу *-γράφος*, то есть конечной части сложных слов с ударением на слоге *-γράφ-* в значении ‘пишущий’. Этот терминологический элемент образован от основы глагола *γράφω* ‘писать’. Таким образом, существительное *иконограф* в русском языке употребляется как синоним к слову *иконописец*. Для сравнения приведем термин *агиограф* со значением ‘автор житийной литературы и книг духовного содержания’ (буквально — ‘пишущий о святых’)⁴.

В термине *иконография* его конечный элемент *-графия* (< *-γραφία*) также восходит к основе глагола *γράφω* *писать* и суффиксу *-ία-* со значением действия и его результата. Термин *иконография* имеет в русском языке как специальное, так и широкое значение: это не только каноническая, устойчивая традиция икононого изображения различных лиц и событий, но и наука, занимающаяся изучением древних или новейших изображений в живописи, скульптуре, гравюре, мозаике и т. д. Для церковной лексики основным является первое из этих значений.

По сведениям из Этимологического словаря русского языка, составленного сотрудниками Этимологического кабинета МГУ, термин *иконография* заимствован через французский язык (фиксация в 1803 г.), как и термин *иконограф*, появившийся еще раньше (фиксация в 1701 г.) [Этимологический словарь 1980].

Надо отметить, что существительные *εἰκονογράφος* и *εἰκονογραφία* представлены и в древнегреческом языке, но только в общих значениях: ‘портретист’ и ‘описание’ [Greek-English Lexicon 1996]. Такое общее определение иконографии в русском языке некоторые словари даже дробят на несколько более конкретных значений. Например: «1. Наука, занимающаяся изучением портретных изображений. 2. *кого-чего*. Систематическое

³ См.: Этимологический словарь 1980. По поводу существительного *иконоборец* здесь отмечено, что оно было заимствовано через старославянский язык. Для существительного *иконописец* в качестве базы для образования второй части сложения здесь же указано существительное *γράφεις* ‘писец’, хотя точнее было бы иметь в виду терминологический элемент — *γράφος* ‘пишущий’ (см. следующую сноску).

⁴ О терминах *агиограф* и *агиографы* в связи со значениями терминологического элемента *-граф* подробнее см.: Малинаускене 2022: 69–72.

описание изображений какого-нибудь сюжета, лица в живописи, скульптуре. Иконография Пушкина. Иконография Геркулеса. 3. *собр.* Совокупность таких изображений. Иконография Пушкина очень богата» [Толковый словарь 2000].

Значение сложного слова *иконология* на первый взгляд может показаться вполне понятным. Ведь смыслы его частей очевидны: в первой части используется основа *икон-*, восходящая к греческому существительному ἡ εἰκών, ὄνος 'подобие', 'образ', 'икона'. К ней добавлен терминологический элемент *-логия*, восходящий к конечной части греческих сложных слов -λογία в значении 'учение', 'знание', 'наука', образованной с помощью суффикса -ία со значением действия и его результата от существительного ὁ λόγος, οὐ 'слово', 'суждение', 'разум', производного от глагола λέγω 'говорить'. Однако здесь есть нюансы значения, которые так представлены в «Православной энциклопедии» при определении иконологии: «направление в искусствознании и один из методов смыслового анализа изобразительного искусства и архитектуры. Иконология является продолжением иконографии, но, в отличие от нее, использует расширительный метод интерпретации, истолкования, обнаруживая за прямым (предметным) смыслом изображения всевозможные дополнительные значения: религиозный символизм, предполагающий связь зримого образа с незримым сакральным прообразом; изобразительную аллегорию, иносказание, связанное с природой поэтического творчества и воображением, оперирующее метафорами; сознательную игру скрытыми значениями и условными образами, стимулирующую фантазию и интеллект». Иконологию можно назвать интерпретационной иконографией [Стефан Ванеян, свящ. 2009].

Малоупотребительные сложения *иконодулы* и *иконолатры* в значении 'иконопочитатели' (буквально: 'служители икон'), а также *иконокаусты* 'сжигатели икон' и *иконокласты* 'сокрушители икон', уступившие место слову *иконоборцы* с более общим значением, уже вышли из употребления. Тем не менее стоит пояснить их происхождение. Второй частью сложения *иконодулы* является основа существительного ὁ δοῦλος, οὐ 'раб', 'слуга', а сложения *иконолатры* — ὁ λάτρης, ιος 'слуга', 'раб'. В терминах же *иконокаусты* и *иконокласты* используются основы глаголов καίω 'жечь' (форма с суффиксом -στη[ς] <-σῆ[ς] со значением действующего лица: ὁ καύστης 'сжигатель') и κλάω 'ломать' (поздняя форма с тем же суффиксом и тем же значением: ὁ κλάστης 'ломатель'). Из этих сложений в Словаре греческой

патристики Лэмпэ зафиксированы существительные *εἰκονοκαύστης иконокауст*, *εἰκονοκλάστης иконокласт* и *εἰκονολάτρης иконолатр*, а в Словаре римского и византийского периода Софоклеса — *εἰκονοκαύστης иконокауст* и *εἰκονοκλάστης иконокласт* [Lampe 1961; Sophocles 1974].

Не употребляется в настоящее время и термин *икономах*, который был заменен полукалькой *иконоборец*. В сложении *εἰκονομάχος* ‘иконоборец’ вторая часть восходит к основе древнегреческого глагола *μάχομαι* ‘бороться’, ‘сражаться’, которая присутствует в многочисленных сложениях [Chantraine 1968] в качестве конечного терминоэлемента *-μάχος* в глагольном значении ‘сражающийся’ (например: *ναυμάχος* ‘сражающийся на море’, ср. выше ситуацию с терминоэлементом *-γράφος* ‘пишущий’). При этом следует отметить, что конечный элемент, производный от данного глагола, мог быть и безударным: *-μάχος* с несколько иным вариантом значения, ср: *ναύμαχος* ‘военно-морской’, ‘имеющий отношение к морскому сражению’, например о корабельных шестах у Гомера (Иллиада XV: 389, 677). Существительное *εἰκονομάχος* не представлено в словарях древнегреческого языка, но присутствует в словарях греческой патристики Лэмпэ и словаре римского и византийского периода Софоклеса (и как прилагательное, и как его субстантивированная форма) [Lampe 1961; Sophocles 1974]. Существительного же, указанного в цитированном выше Этимологическом словаре русского языка издательства МГУ и обозначающего действующее лицо, а именно *ὁ μάχος* ‘борец’ [Этимологический словарь 1980], по данным словарей греческого языка, вообще не существовало.

Самым же интересным с точки зрения истории слова является термин *иконостас*. По сведениям из «Православной энциклопедии» [Бусева-Давыдова, Стефан Ванеян, свящ. 2009: 65], этот термин появился во второй половине XVII в., а до этого алтарная преграда называлась Деисус⁵, восходя к ряду икон, который ставили на отдельных досках или на икону-эпистилий.

Отметим, что *эпистилийем* (*τὸ ἐπιστύλιον, ον*, лат. *epistylum*) в архитектуре древних греков и римлян называли горизонтальный ряд балок, пере-

⁵ *Деисус/Дэисис* (< ἡ δέησις, *εως* *просьба, моление* < *δέω*, также в среднем залоге *δέομαι* *нуждаться, просить* + суффикс *-σι[ς]* со значением *действия*) — икона или ряд икон с изображением в центре Иисуса Христа, а по сторонам — Богородицы, Иоанна Предтечи и других святых, представленных в жесте молитвенного заступничества перед Христом за род человеческий. Форма Деисус появилась под влиянием имени Иисус. Подробнее см.: Малинаускене 2022: 213–214.

кинутых с колонны на колонну [Брокгауз, Ефрон 1904]. Слово $\tau\omicron\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\upsilon}\lambda\iota\omicron\nu$ засвидетельствовано, например, у Плутарха. В современной архитектурной терминологии оно соответствует архитраву. Именно так его передают и в переводах Плутарха на русский язык. Например, при описании строительной деятельности Перикла читаем такие свидетельства: «Всем распоряжался и за всем наблюдал у Перикла Фидий, хотя при каждом сооружении были великие зодчие и художники. Именно, Парфенон “Стофутовый” сооружали Калликрат и Иктин; храм для мистерий в Элевсине начал строить Кориб: он поставил колонны на полу и соединил их архитравом» (Plut. Per. 13, пер. С. И. Соболевского) [Плутарх 1994: 206].

В словарях [Greek-English Lexicon 1996; Sophocles 1974] существительное $\tau\omicron\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\upsilon}\lambda\iota\omicron\nu$, $\omicron\nu$ приравнивается по значению к $\tau\omicron\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\upsilon}\lambda\omicron\nu$, $\omicron\nu$. Оба они восходят к существительному $\acute{o}\ \sigma\tau\acute{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma$, $\omicron\nu$ ‘столб’, ‘подпора’, ‘колонна’ с прибавлением приставки $\epsilon\pi\iota$ - в значении положения на чем-либо, над чем-либо. Основа этого существительного встречается и в производных от него архитектурных терминах: сложениях (например $\sigma\tau\upsilon\lambda\omicron\beta\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$ ‘стилобат’, то есть фундамент колоннады) и приставочных образованиях (например $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\tau\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ ‘перистиль’, то есть окруженное колоннами пространство). Этимологи для значения ‘столб’ предлагают индоевропейскую праформу $*sth_2-u-lo-$, находят родственный корень в греческих словах: в глаголе $\sigma\tau\acute{\upsilon}\omega$ ‘быть в состоянии напряжения’, в существительных $\sigma\tau\omicron\acute{\alpha}$ ‘крытая колоннада’, $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$ ‘крест’, а также (с другим суффиксом) в названиях колонны в санскрите и авестийском языке. В конечном же итоге все эти слова входят в круг слов, производных от индоевропейского корня $*steh_2-$, представленного в глаголе $\iota\sigma\tau\eta\mu\iota$ ‘ставить’, ‘стоять’ [Beekes 2010; Chantraine 1968].

В латыни существительное $epistylum$ является заимствованием из древнегреческого языка, оно встречается в сочинениях Витрувия, Плиния Старшего [Дворецкий 1986]. В русском языке этот термин определяется предельно кратко и в основном в словарях иностранных слов, в словарях строительных и архитектурных терминов (обычно как *архитрав*) [см., напр.: Чудинов 1910; Крысин 1998]. Редко встречается более подробное определение, например: «Нижняя часть антаблемента, опирающаяся непосредственно на капители колонны; архитрав в архитектуре» [см. напр.: Ефремова 2000] или: «Эпистиль, гр., отъ $\epsilon\pi\iota$, надъ, и $\sigma\tau\upsilon\lambda\omicron\varsigma$, колонна. Верхняя часть колонны» [Бурдон, Михельсон 1907].

В византийскую эпоху каменная алтарная преграда называлась *тем-плом*. В русский язык слово пришло через греческий язык из латыни. В словаре Лэмпя к форме *τέμπλον/τέμβλον* указано происхождение слова от лат. *templum* 'храм' и дается толкование, что это преграда, отделяющая алтарь от основной части церкви и покрытая иконами [Lampe 1961]. Это же происхождение слова — уже с некоторым фонетическим искажением в русском языке как *тяблѡ* и определением «ряд икон на стене над царскими вратами» — указано в этимологическом словаре М. Фасмера: «Через греч. *τέμπλον* 'ограда в церкви, отделяющая βῆμα от остального помещения' (произносится *témbion*). Из лат. *templum* 'храм'; <...> Ошибочны возражения Преображенского, который предлагает также неудачную этимологию от лат. *tabula*» [Фасмер 1973].

В Словаре церковнославянского языка Г. Дьяченко существительное *тябло* определяется как «часть иконостаса, которая находится над царскими дверями с образом Христа Спасителя, сидящего на престоле; вообще — ярус» [Полный церковно-славянский словарь 1993]. Близкие краткие определения даются и в других словарях. В словаре В. Даля представлены более разнообразные материалы с примерами употребления этого слова: «Тяблѡ — карниз, уступ или выступ; || сев. киот, или полѣчка, полочка, для икон, угѡльник; || свод или парус в храме, с иконами, образами; || в иконостасе: ярус, ряд. *Первое тяблѡ иконостаса*, первый ряд образов поверх его; иконостасы бывают двутяблые, трехтяблые и бол.; где этого нет, зовут *тяблом* и образ св. вѣчери, над царскими вратами. *Свещи зажигати на тябле, перед образом Господа нашего* и пр., Акты. *Бысть знамение: две иконы снидоша с верхнего тябла*, Карамзин» [Даль 1998].

Постепенно количество рядов и икон в иконостасе увеличивалось. Как правило, число ярусов бывает от трех до пяти. Рассматривать их желательно от верхнего яруса к нижнему, поскольку такая последовательность отражает историю событий, изображенных на этих иконах.

При наличии пяти ярусов на верхнем ярусе помещают икону Троицы, иконы ветхозаветных праведников и праотцев, на четвертом снизу — икону Богородицы «Знамение» и иконы пророков. Следующий ярус содержит иконы двенадесятих праздников, а второй ярус снизу — иконы Деисиса. В центре нижнего яруса находятся царские врата. Справа от них помещается икона Иисуса Христа и икона святого или праздника, которому посвящен храм. Иконостас со временем получает строго упорядоченную компо-

зицию, «все составные части которой ориентируются на центральную ось» [Лазарев 1986: 183]. Над царскими вратами находится икона Тайной Вечери. Вершину иконостаса венчает Крест.

Возвращаясь к истории термина «иконостас», следует иметь в виду более позднее, по всей вероятности, происхождение его прототипа *εἰκονόστασις* в греческом языке по сравнению с источниками вышеуказанных слов *эпистиль*, *темплон* и *тябло*. Сложение *εἰκονόστασις* отсутствует в словарях древнегреческого языка. Нет его и в вышеуказанных основных этимологических словарях греческого языка. Однако там есть аналогичные сложения в статьях по поводу слов *ἡ εἰκών*, *ὁνός* 'образ' и *ἡ στάσις*, *εὼς* 'стояние'. На такой основе и восстанавливается исходное значение сложения *εἰκονόστασις*.

В новогреческом языке слово употребляется в форме *το εἰκονοστάσιο* / *εἰκονοστάσι*. В области церковной лексики оно может иметь следующие значения: 1) уставленная иконами преграда, отделяющая алтарь от остального пространства православного храма, и 2) небольшое сооружение, обычно в виде небольшого застекленного ящика на ножках, для размещения иконы и лампы. Устанавливается под открытым небом в память какого-либо события, в знак благодарности Богу или какому-либо святому, а чаще всего за упокой погибшего родственника. Множество таких часовен можно увидеть на дорогах Греции» [Назаренко 2015]. В новогреческом языке слово *εἰκονοστάσιο* встречается и в других значениях, например, так может быть названо пространство, в котором размещены культовые статуи [Εἰκονοστάσιο 2013].

В русский язык термин «иконостас» пришел из среднегреческого языка. Этимологический словарь издательства МГУ приводит следующие сведения: «впервые встречается в “Алфавите иностранных речей XVII в.” и в “Дополнениях” к “Актам историческим” 1684 г.» [Этимологический словарь русского языка 1980].

Присутствует слово *ИКОНОСТАСЬ* и в церковнославянском языке. В словаре Г. Дьяченко выделяется два основных значения этого слова: 1) 'место для образов' и 2) 'стена, отделяющая алтарь от церкви, украшенная иконами в несколько рядов'. Далее идет подробное описание иконостаса с существенными комментариями, которое имеет смысл процитировать полностью: «Направо от царских дверей располагаются иконы Спасителя, храмового праздника или святого и др. по желанию строителей иконостаса. Налево от царских дверей — первое место занимает икона Божией

Матери, и потом следуют иконы по желанию строителей. В нижнем ярусе, по ту и другую сторону царских дверей за рядами икон следуют боковые двери, из которых одна называется северной, другая — южной. На них изображаются лики либо св. ангелов: на северной — херувим с пламенным мечом, на южной — Гавриил, благовестник Христова зачатия; либо лики святых дьяконов. Второй ряд иконостаса обыкновенно назначается для икон важнейших христианских праздников. В третьем ряду помещаются изображения св. апостолов, между которыми, в самой середине, над царскими дверями, поставляется изображение Господа Иисуса Христа. Четвертый ряд назначается для икон св. пророков, между которыми над царскими дверями бывает размещена икона Божией Матери с Предвечным Младенцем. На верху иконостаса обыкновенно установлен св. крест» [Полный церковно-славянский словарь 1993].

Еще более подробные сведения помещены в «Энциклопедическом словаре» Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. В дополнение к уже вышеизложенному приведем такие факты из статьи профессора Н. И. Барсова: «В древней Руси в церквях этот тип иконостаса был господствующим, но по нужде число ярусов или рядов иконостаса может быть уменьшено до одного ряда с необходимым изображением Тайной Вечери над царскими вратами. Устройство иконостаса в виде сплошной стены — относительно позднего происхождения; в первые века церкви алтарь был весь видим присутствующим в храме и от середины церкви алтарь отделялся лишь решеткой» [Барсов 1894].

Из справочных изданий XX–XXI вв. слово *иконостас* представлено в основном в словарях иностранных слов или в энциклопедических изданиях. Обратим внимание на стремление их авторов указывать происхождение термина из греческого языка. Как правило, в качестве источника второй части сложения приводятся формы глагола ἵστημι ‘ставить’ (часто в медиальном залоге ἵσταμαι) и существительное στάσις обычно в значении ‘место стояния’⁶. Только очень редко словари для этого существительного приводят его исходное значение, указывающее на действие или состояние, — ‘стояние’, а также производное прилагательное *иконостасный* [Толковый словарь русского языка 2000; Ожегов, Шведова 2010; Крысин 1998].

Глубинный смысл иконостаса проникновенно определил о. Павел Флоренский в своем труде, специально этому посвященном: «Алтарная прегра-

⁶ См., напр.: Михельсон 1865; Бусева-Давыдова 2009; Искусство. Современная иллюстрированная энциклопедия 2007.

да, разделяющая два мира, есть иконостас. Но иконостасом можно было бы именовать кирпичи, камни, доски. Иконостас есть граница между миром видимым и миром невидимым, и осуществляется эта алтарная преграда, делается доступной сознанию сплотившимся рядом святых, облаком свидетелей, обступивших Престол Божий, сферу небесной славы, и возвещающих тайну. Иконостас есть *видение*. Иконостас есть явление святых и ангелов — агиофания и ангелофания, явление небесных свидетелей, и прежде всего Богоматери и Самого Христа во плоти, — свидетелей, возвещающих о том, что по ту сторону плоти. *Иконостас есть сами святые*. И если бы все молящиеся в храме были достаточно одухотворены, если бы зрение всех молящихся всегда было видящим, то никакого другого иконостаса, кроме предстоящих Самому Богу свидетелей Его, своими ликами и своими словами возвещающих Его страшное и славное присутствие, в храме и не было бы» [Флоренский, свящ. 1995: 37].

На наш взгляд, о. Павел Флоренский хорошо чувствовал и внутреннюю форму термина εἰκονόστασις «иконостас», понимая его в первую очередь не как «место», а как само «стояние образов», «предстояние ликов». Ведь для суффикса -σι[ς] первично значение именно действия или состояния, а значение места этого действия мыслится как производное, вторичное значение.

Такое осмысление иконостаса вызывает понимание у православных богословов. В частности, протоиерей Олег Корытко пишет: «Сосредоточившись на собственно искусствоведческом аспекте, мы рискуем потерять самое главное: понимание того, что хотел нам сказать автор о внутренней, сокровенной стороне иконы, ее онтологическом статусе. Собственно, оставшись вне этого понимания, мы не уловим и непосредственный искусствоведческий смысл “Иконостаса”, ибо очевидно, что подлинная задача искусствоведения как раз и состоит в выявлении глубинной сути произведений искусства <...> Богословская интуиция, воспринимающая икону не как иллюстрацию, но как явление и созерцание Невидимого, заслуживает самой высокой оценки» [Корытко 2002].

Подводя итоги лингвистическому анализу всей группы производных слов, сформировавшейся в русском языке вокруг существительного *икона*, следует отметить следующее:

1. Все рассмотренные слова имеют истоки в греческом языке как древнего, так и среднегреческого периода его истории.

2. Само существительное εἰκών ‘икона’, как и сложные слова, образованные от основы этого слова, относятся к индоевропейскому наследию в составе греческой лексики.

3. Некоторые сложения, заимствованные в русский язык, полностью отражают состав греческих слов (εἰκονόστασις — ‘иконостас’, εἰκονογράφος — ‘иконограф’). Другая часть заимствованных сложений является полукальками: при сохранении в качестве первого компонента заимствования *иконо-* < εἰκονο-, основа второго компонента сложного слова калькируется (εἰκονομάχος — ‘иконоборец’, εἰκονογραφία — ‘иконопись’). Иногда параллельно сосуществуют оба варианта заимствований (*иконография* — *иконопись*, *иконостас* — *иконостав*).

4. Необходимо также отметить, что значительная часть вариантов чисто греческих заимствований этой группы лексики в ходе истории русского языка была утрачена (*икона*, *иконодулы*, *иконолатры*, *икономах*, *иконокаусты*, *иконокласты*).

5. При сохранении в языке синонимов слова *икона* (*образ*, *лик*) вышли из широкого употребления некоторые существительные, которые были синонимами к другим словам данной группы (например, к слову *иконостас*: *темплон*, *тябло*, *эпистиль*).

6. Не представлены в словарях и почти не употребляются в современном языке также многие известные из его истории русские производные слова от существительного *икона* и его сложений (часто полукальки), относящиеся к разным частям речи (например: *иконолюбец*, *иконолюбивый*, *икономаз*, *иконницкий*, *иконописати*).

7. Некоторые же варианты разошлись в значениях: εἰκονογράφος ‘иконописец’, а εἰκονογραφία — не только ‘иконопись’, но и ‘наука об изображениях’.

Источники

Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. Москва, 1969.

Бурдон И. Ф., Михельсон А. Д. Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке с означением их корней. Москва, 1907.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. Москва : Русский язык, 1998.

Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Москва : Русский язык, 1986.

- Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. Москва : Русский язык, 2000.
- Иоанн Дамаскин, прп. Третье защитительное слово против порицающих святые иконы // Три слова в защиту иконопочитания / Пер.: А. Бронзов. Санкт-Петербург, 2001.
- Крысин Л. П. Толковый словарь иностранных слов. Русский язык, 1998.
- Михельсон А. Д. Объяснение 25 000 иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с означением их корней. Москва : Издание книгопродавца А. И. Манухина, 1865.
- Назаренко А. А., свящ. Греческо-русский словарь христианской церковной лексики. Москва : Изд-во Московской Патриархии, 2015.
- Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. Москва: А ТЕМП, 2010.
- Плутарх. Сравнительные жизнеописания: в двух томах. Т. 1. Москва : Наука, 1994.
- Полный церковно-славянский словарь / Сост. прот. Г. Дьяченко. Москва : Изд. отдел Московского патриархата, 1993.
- Словарь древнерусского языка. Репринтное издание: В 3 т. / Сост. И. И. Срезневский. Т. 1. Москва: Книга, 1989.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 6. Москва : Наука, 1979.
- Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д. Н. Ушакова. Москва: ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ», 2000 (Репринт издания 1935–1940 гг.).
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. II. Москва : Прогресс, 1967.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. III. Москва : Прогресс, 1973.
- Чудинов А. Н. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Санкт-Петербург : Изд. В. И. Губинского, 1910.
- Этимологический словарь русского языка. Вып. 7. Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1980.
- Beekes R S P., van Beek L. Etymological Dictionary of Greek. Т. II. Leiden–Boston : Brill, 2010.

- Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. T. I. Paris, 1968.
- Frisk Hj.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I–III. Heidelberg, 1960–1973.
- Greek-English Lexicon. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Oxford : Clarendon press, 1996.
- Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford University Press, 1961.
- Passow F.* Handwörterbuch der griechischen Sprache. Bd. 1–2. Leipzig, 1841–1857.
- Schwyzler E.* Griechische Grammatik. Bd. I–III. München, 1939–1971.
- Sophocles E.* A Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. From B. C. 146 to A. D. 1100. Vol. 1–2. Cambridge, 1974; New York, 1957.
- Εικονοστάσιο // Dictionary of Greek. 2013. URL: https://greek_greek.en-academic.com/42195/%CE%B5%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BD%CE%BF%CF%83%CF%84%CE%AC%CF%83%CE%B9%CE%BF (дата обращения: 10.03.2023).

Литература

- Барсов Н.* Икона // Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. Т. 12А. Санкт-Петербург, 1894. Репринт: Санкт-Петербург : Фирма «ПОЛРАДИС», АООТ «Иван Фёдоров», 1993–2003.
- Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А.* Энциклопедический словарь. Т. 40А. Санкт-Петербург, 1904. Репринт: Санкт-Петербург : Фирма «Полрадис», АООТ «Иван Фёдоров», 1993–2003.
- Бычков В. В.* Икона // Новая философская энциклопедия. Т. 2. Москва : Мысль, 2010.
- Бурдон И. Ф., Михельсон А. Д.* Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке с означением их корней. Москва, 1907.
- Бусева-Давыдова И. Л., Стефан Ванеян, свящ.* Иконостас // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 22. Москва : Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2009. С. 47–50.

Искусство. Современная иллюстрированная энциклопедия. Москва : Росмэн, 2007.

Корытко О., свящ. «Иконостас» отца Павла Флоренского как опыт православного осмысления искусства. 29 мая 2002 г. // URL: <https://pravoslavie.ru/30596.html> (дата обращения: 01. 02. 2023).

Лазарев В. Н. История византийской живописи. Москва : Искусство, 1986.

Малинаускене Н. К. Церковная лексика греческого происхождения в русском языке. История слов. Москва : Издательский дом «Познание», 2022.

Н. Б. [Барсов Н. И.] Иконостас // Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. Т. 12А. Санкт-Петербург, 1894. Репринт: Санкт-Петербург : Фирма «Полрадис», АООТ «Иван Фёдоров», 1993–2003.

Озолин Н., прот., Михаил Желтов М., свящ., Э. В. Ш., Маханько М. А. Икона // Православная энциклопедия. Т. 22. Москва : Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2009. С. 8–25.

Стефан Ванеян, свящ. Иконология // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 22. Москва : Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2009. С. 47–50.

Флоренский Павел, свящ. Иконостас. Москва, 1995.

References

Korytko O., svyashch. «*Ikonostas*» *otsta Pavla Florenskogo kak opyt pravoslavnogo osmysleniya iskusstva* [The “Iconostasis” of Father Pavel Florensky as an attempt of Orthodox understanding of art]. Available at: <https://pravoslavie.ru/30596.html> (accessed 01. 02. 2023).

Lazarev V. N. *Istoriya vizantiiskoi zhivopisi* [History of Byzantine painting]. Moscow : Iskusstvo Publ., 1986.

Malinauskene N. K. *Tserkovnaya leksika grecheskogo proiskhozhdeniya v russkom yazyke. Istoriya slov* [Church vocabulary of Greek origin in the Russian language. The history of words]. Moscow : Poznanie Publ., 2022.

Florenskii Pavel, svyashch. *Ikonostas* [Iconostasis]. Moscow, 1995.

СРЕТЕНСКОЕ СЛОВО

SRETENSKY WORD

№ 1(5) 2023

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>О. В. Грецова</i>
Верстка	<i>Н. Л. Харитонова</i>

Учредитель и издатель: Сретенская духовная академия

Формат 70x100/16 Объем 9.5 п.л. Тираж 200 экз.

Бумага офсетная. Зак. №

Подписано в печать 02.05.2023

Отпечатано в ООО «Объединенный полиграфический комплекс»

115114, Москва, Дербеневская набережная, дом 7 стр. 2

info@opk.bz

Адрес издательства: 107031, Москва, ул. Б. Лубянка, 19, стр. 3

Эл. почта редакции: journal@sdamp.ru

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

Телефон: 8(499)490-12-23

