

вестник екатеринбургской духовной семинарии

ВЕСТНИК

ВЕ

ДС

выпуск 2. 2011

2 / 2011

ВЕСТНИК

ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

По благословию Высокопреосвященного КИРИЛЛА,
митрополита Екатеринбургского и Верхотурского

ЕКАТЕРИНБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ВЕСТНИК

ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 2 / 2011



Екатеринбург 2011

УДК 27-1(051)

ББК 86.37

В38

Одобрено Синодальным информационным отделом
Русской Православной Церкви. Свидетельство № 200 от 8 февраля 2012 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор:

протоиерей Николай Малета,
первый проректор

Научный редактор:

канд. богосл., профессор архиеп. Курганский и Шадринский
Константин (Горянов),
проректор по научной работе

Члены редколлегии:

канд. ист. наук, доцент прот. Петр Мангилев;
канд. богосл., прот. Сергей Алексеев;
канд. богосл., игум. Моисей (Пилатс);
д-р филос. наук, доцент Д. И. Макаров;
канд. богосл., диак. Константин Павлюченко;
С. Ю. Акишин; Н. С. Каримова;
канд. богосл., И. А. Никулин (*ответственный секретарь*)

Рецензенты:

д-р ист. наук, профессор В. П. Степаненко;
канд. пед. наук, доцент И. Ю. Горская;
канд. ист. наук, доцент И. Л. Манькова;
канд. ист. наук И. В. Починская;
канд. пед. наук В. С. Блохин;
канд. ист. наук Ю. В. Боровик;
А. В. Разин

Интернет-страница Вестника ЕДС
<http://epds.ru/bulletin>

© Екатеринбургская Православная Духовная
Семинария, 2011

© Коллектив авторов, 2011

ISSN 2224-5391

EKATERINBURG ORTHODOX THEOLOGICAL SEMINARY

BULLETIN

OF THE EKATERIBURG
THEOLOGICAL SEMINARY

Issue 2 / 2011



Ekaterinburg 2011

UDC 27-1(051)

H57

EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief:

Archpriest Nikolay Maleta,
Vice-Rector

Managing editor:

Archbishop of Kurgan and Shadrinsk
Prof. Constantine (Goryanov),
Prorector

Members of the board:

Docent Archpr. Petr Mangilev; Archpr. Sergey Alexeev;
Fr. Moisey (Pilats); Docent Dmitry I. Makarov;
Deac. Constantine Pavluchenko; Sergey Y. Akishin;
Nadezhda S. Karimova; Ivan A. Nikulin (*Senior secretary*)

Reviewers:

Prof. Valery P. Stepanenko; Docent Irina Y. Gorskaya;
Docent Irina L. Mankova; Irina V. Pochinskaya;
Vladimir S. Blohin; Yuly V. Borovik; Andrey V. Rasin

Site: <http://epds.ru/bulletin>

ISSN 2224-5391

© Ekaterinburg Orthodox Theological
Seminary, 2011

© Composite authors, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений	11
-------------------------	----

РАЗДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ

БИБЛЕИСТИКА

ЛОЗОВСКИЙ В. В. День Очищения в 11Q19 (11QTemple ^a) 25.10–27.10: перевод хиастической структуры текста	13
--	----

БОГОСЛОВИЕ И ПАТРОЛОГИЯ

МАКАРОВ Д. И. Образ св. Мелхиседека в «Похвальном слове Пресвятой Богородице» Феофана Никейского	26
АНИКИН Д. Ф. Божественный свет (Нетрадиционные суждения по традиционной теме)	37
ПИЛИЧЕВ А. В. Направления теологических исследований экономических отношений	61

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ И АРХЕОГРАФИЯ

МАНГИЛЕВ П. И., <i>прот.</i> , ПОЛЕТАЕВА Е. А. Описание рукописных книг библиотеки Екатеринбургской духовной семинарии (часть 3)	76
КАЗАРЯН О. А. Филарет Варажнуни и характер его отношений с национальной Армянской Церковью (1071–1086 гг.)	153
АКИШИН С. Ю. Списки трактата Иова Амартола о семи церковных таинствах: предварительный обзор	164
ПЕТР (<i>Гайденко</i>), <i>иером.</i> , ФИЛИППОВ В. Г. Несколько замечаний о интересах Церкви в восстании 1113 г.	173
ГУСЕВ А. В. Замечания по поводу взаимосвязи между исправлением книг при Патриархе Иосифе и грамматическими сочинениями 1640-х гг. (на примере Похвал утрени Великой субботы)	185
НИКУЛИН И. А. Грамота в Пекин священнику Максиму Леонтиеву митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) как памятник литературы конца XVII в.	206
ЛАТЫПОВ И. Р. «Десятилетие свободы» (1905–1917 гг.) для старообрядцев Казанской губернии	222

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

КАРИМОВА Н. С. Иконография образа «Собор Екатеринбургских святых»: генезис, содержание, смысл	230
---	-----

Содержание

ПЕДАГОГИКА И МЕТОДИКА ПРЕПОДАВАНИЯ

<i>ШЕЛУДЯКОВА О. Е.</i> К проблеме диалога между духовным и светским музыкальным образованием	250
---	-----

РАЗДЕЛ II. ПУБЛИКАЦИИ

<i>КИМ С. С.</i> Проповедь Севериана, епископа Гавальского, из цикла гомилий о сотворении мира (CPG 4195).....	262
--	-----

РАЗДЕЛ III. ПРОПОВЕДИ И ВЫСТУПЛЕНИЯ

<i>ЯНИН Е. А.</i> Проповедь на праздник Успения Пресвятой Богородицы	276
--	-----

РАЗДЕЛ IV. НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Хроника научной жизни Семинарии за 2010/2011 уч. г.	278
Отзывы и рецензии на дипломные работы 2010/2011 уч. г.	279

АРХИВ СЕМИНАРИИ

Протоколы заседаний Ученого совета за 2001/2002 и 2002/2003 уч. г.	291
Отзывы и рецензии на дипломные работы 2002/2003 уч. г.	293

РАЗДЕЛ V. РЕЦЕНЗИИ, АННОТАЦИИ И БИБЛИОГРАФИЯ

Новые книги	302
-------------------	-----

РАЗДЕЛ VI. ЮБИЛЕИ

«Врач, учитель, священник»: 60 лет проректору по научной работе, проф. архиеп. Курганскому и Шадринскому КОНСТАНТИНУ (Горянову)	308
Юбилей Ирины Анатольевны ЛЕТОВОЙ	315
Сведения об авторах	320

CONTENTS

List of Abbreviations	11
-----------------------------	----

I. RESEARCH ARTICLES

BIBLICAL STUDIES

<i>Vadim V. Lozovsky.</i> The Day of Atonement in 11Q19 (11QTemple ^a) 25.10–27.10: Translation of the Chiastic Structure of the Text	13
--	----

TEOLOGY AND PATROLOGY

<i>Dmitry I. Makarov.</i> The image of St. Melchizedek in “The Eulogy of the Holy Theotokos” Theophanes of Nicaea	26
<i>Dmitry F. Anikin.</i> The Divine Light (Non-traditional View on a Traditional Topic) .	37
<i>Alexey V. Pilichev.</i> Images of Economic Relations of Ownership and Trade in the Old Testament Texts	61

CHURCH HISTORY AND ARCHAEOGRAPHY

<i>Archpriest Petr Mangilev, Elena A. Poletayeva.</i> Description of Manuscripts from the Library of Ekaterinburg Theological Seminary (Part 3).....	76
<i>Ovannes A. Kazaryan.</i> Philaretos Varazhnuni and the Nature of His Relationship with the Armenian Church (1071–1086)	153
<i>Sergey Y. Akishin.</i> Handwritten Copies of Job Hamartolos’ Treatise on the Seven Sacraments: Preliminary Review.	164
<i>Hieromonk Petr (Gaidenko), Vitold G. Filippov.</i> Some Notes on Interests of the Church in the Uprising of 1113	173
<i>Andrey V. Gusev.</i> Notes on the Relationship between Correction of Church Books under Patriarch Joseph and Grammatical Treatises of 1640s (Case Study of Praises of Holy Saturday Matins)	185
<i>Ivan A. Nikulin.</i> The Letter to Beijing Written by Metropolitan Ignatius (Rimsky-Korsakov) to a Priest Maxim Leontiev as a Literary Monument of the Late 17th Century	206
<i>Ilshat R. Latypov.</i> “A Decade of Freedom” (1905–1917) for Old Believers of Kazan Governorate	222

CHURCH ART

<i>Nadezhda S. Karimova.</i> Iconographic Features of the Image “Synaxis of Ekaterinburg Saints”: Origin, Content, Meaning	230
--	-----

PEDAGOGY AND TEACHING METHODS

Oksana E. Sheludyakova, prof. The Problem of Dialogue between Religious and Secular Music Education **250**

II. PUBLICATIONS

Sergey S. Kim. The Sermon of Severian, Bishop of Gabala, from the Series of Homilies on Creation (CPG 4195) **262**

III. SERMONS AND SPEECHES

Eugeny A. Yanin. Sermon for the Feast of the Dormition of the Theotokos **276**

IV. ACADEMIC LIFE

Chronicle of the scientific life of the Seminary for the 2010/2011 academic year **278**
Reviews and comments on the diploma papers in the academic year 2010/2011 **279**

SEMINARY ARCHIVE

Protocols of meetings of the Scientific Council for 2001/2002 and 2002/2003 . . . **291**
Reviews and comments on the diploma papers in the academic year 2002/2003 **293**

V. REVIEWS, ANNOTATIONS AND BIBLIOGRAPHY

New books. **302**

VI. ANNIVERSARIES

“Doctor, Teacher, Priest”: 60 years Anniversary of Prorector, Prof. Archbishop of Kurgan and Shadrinsk Constantine (Goryanov) **308**
Anniversary of Irina A. Letova. **315**
Information about the authors **320**

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АДСВ	Античная древность и средние века. Сборники. Свердловск / Екатеринбург, 1969—.
АИ	Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссиею. СПб., 1841–1842. Т. 1–5.
БАН	Библиотека Академии наук
ВВ	Византийский временник. СПб. / Пг. / Л., 1894–1928. 1–25; М., 1947—. 1 (26)—.
ВМЧ	Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. СПб.; М., 1868–1917.
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации (г. Москва)
ГИМ	Государственный исторический музей (г. Москва)
ГМИИ	Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина (г. Москва)
ГРМ	Государственный Русский музей (г. Санкт-Петербург)
ДАИ	Дополнения к Актам историческим. СПб., 1846–1872. Т. 1–12.
Дианова	<i>Дианова Т. В.</i> Филигранные XVII–XVIII вв. «Герб города Амстердама». М., 1998.
ЕПДС	Екатеринбургская православная духовная семинария (г. Екатеринбург)
Каталог гомилий	Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности в XI–XVI веков: Каталог гомилий / сост. <i>Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевиčius</i> . СПб., 1998.
Клепиков I	<i>Клепиков С. А.</i> Филигранные и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX вв. М., 1959.
Клепиков II	<i>Клепиков С. А.</i> Филигранные и штемпели на бумаге русского производства XVIII — начала XX века. М.: Изд-во «Наука», 1978.
Клепиков III	<i>Клепиков С. А.</i> Штемпели на бумаге русского и иностранного производства XIX–XX вв. (дополнение к таблице, опубликованной в 1959 г.) // Археографический ежегодник за 1966 г. М., 1968. С. 116–141.
КМРИ	Киевский музей русского искусства (г. Киев)
ЛАИ УрФУ	Лаборатория археографических исследований УрФУ
Лауцявичюс	<i>Laucevicius E.</i> Popierius Lietuvoje XV–XVIII. Vilnius, 1967.
МГК	Московская государственная консерватория (г. Москва)
МДАиС	Московская духовная академия и семинария (г. Сергиев Посад)
МинДС	Минская духовная семинария (г. п. Жировичи)
НА РТ	Национальный архив республики Татарстан (г. Казань)

Список сокращений

НГОМЗ	Новгородский государственный объединенный архитектурно-художественный музей-заповедник (г. Великий Новгород)
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей. СПб. / Пг., 1841. Т. 3; 1846–1921. Т. 1–24; М.; Л., 1949–1994. Т. 25–39. М., 1994–2004. Т. 40–43.
ПЭ	Православная энциклопедия. М., 2000—.
РАМ	Российская академия музыки им. Гнесиных (г. Москва)
РГАДА	Российский государственный архив древних актов (г. Москва)
РГИА	Российский государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург)
РГППУ	Российский государственный профессионально-педагогический университет (г. Екатеринбург)
РНБ	Российская Национальная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (г. Санкт-Петербург)
СОРЯС АН	Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб. / Л., 1867–1928. Т. 1–101.
ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы института русской литературы АН СССР (РАН). Л. / СПб., 1934—. Т. I—.
УрГУ	Уральский государственный университет им. А. М. Горького (г. Екатеринбург)
УрФУ	Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург)
ХЧ	Христианское чтение. СПб., 1821–1917; н. с. 1991—.
ЧОИДР	Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1846–1848, 1858–1918. Т. 1–23, 24–264.
CCSG	Corpus Christianorum; Series Graeca. Turnhout, 1978—.
CPG	Clavis Patrum Graecorum. Vol. 1–4 / Cura et studio M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / Cura et studio M. Geerard et F. Glorie. Turnhout: Brepols, 1987.
ОСР	Orientalia Christiana Periodica. R., 1935—.
PG	Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / Ed. J. P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
REA	Revue des études Arméniennes. Paris, 1920–1933, 1964—.
REB	Revue des études byzantines. Paris, 1943—.

ИССЛЕДОВАНИЯ

• БИБЛЕИСТИКА

В. В. Лозовский

К 35-летию публикации Храмового свитка (11QT)

ДЕНЬ ОЧИЩЕНИЯ В 11Q19 (11QTEMPLE^A) 25.10–27.10: ПЕРЕВОД ХИАСТИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЫ ТЕКСТА

Храмовый свиток (11QTemple^a = 11QT) содержит в колонках 13–30 праздничный календарь. Данное исследование сосредоточивается на одном дне этого календаря — Дне Очищения. В нем анализируется хиастическая структура передачи текста, а также впервые приводится огласовка и транслитерация восстановленного текста с авторским переводом на русский язык.

Ключевые слова: Храмовый свиток, Игаэль Ядин, *Ur-Tora*, День Очищения, хиазм.

Загадка Храмового свитка

Как и большинство свитков Мертвого моря, Храмовый свиток (11QTemple^a) был случайно найден бедуинами, но попал в руки нечестного дельца-араба, который намеревался тайно продать его. Только в 1967 г. в разгар Шестидневной войны¹, благодаря ведущему израильскому археологу Игаэлю Ядину (Yigael Yadin) свиток был конфискован. Его нашли в доме вифлеемского антиквара под половицей в полусгнившей от сырости обувной коробке,

¹ Война на Ближнем Востоке между Израилем с одной стороны, и Египтом, Сирией, Иорданией, Ираком и Алжиром с другой, продолжавшаяся с 5 по 10 июня 1967 года.

отдельные фрагменты свитка лежали в пачке из-под сигарет. Таким образом, с 1967 г. весь научный мир с нетерпением ожидал публикации этого текста, о котором практически ничего не было известно. На его расшифровку и полную публикацию потребовалось 10 лет², и только лишь в 1977 г. профессор Ядин смог опубликовать свой трехтомный труд, содержащий перевод свитка и комментарии к нему на иврите³.

Хотя относительно данного манускрипта было проведено огромное количество исследований, его место в кумранском литературном корпусе по сей день остается весьма загадочным. Ученые с точностью не могут сказать, кто составил свиток и по какой причине. И при этом неизвестно, как свиток оказался в пещерах Кумрана.

Храмовый свиток уникален не только своей длиной (9 м, длиннее даже полного Великого свитка Исаии, длина которого составляет 7,3 м), но и своим содержанием. Его уникальность состоит в том, что он не является целостным законченным произведением, но состоит из целого ряда манускриптов, включающих три группы текстов, весьма близких к религиозным взглядам секты саддукеев⁴:

1) различные галахические постановления с многочисленными дополнениями и вариациями, в особенности целый ряд законов ритуальной чистоты и нечистоты (cols. 55–57);

2) детальное описание Храма и его богослужебного календаря с перечислением праздничных жертвоприношений (cols. 13–29);

3) уставы царя и его войска (cols. 58–66)⁵.

² Более подробно об истории обретения и расшифровки Храмового свитка см.: *Yadin Y. The Temple Scroll — the longest Dead Sea Scroll // Understanding the Dead Sea Scrolls / Ed. H. Shanks. NY., 1992. P. 87–112; Yadin Y. The Temple Scroll // The Biblical Archeologist. 1967. 30. P. 135–139; Shanks H. Intrigue and the Scroll // Understanding the Dead Sea Scrolls. NY., 1992. P. 116–125.*

³ В качестве источников для написания данной статьи были использованы следующие переводы и комментарии 11QT: *Yadin Y. The Temple Scroll (3 vols. and supplement; rev. edn). Jerusalem, 1983. Vol. II. P. 131–134; Martínez F. G. and Tigchelaar E. J. C. The Dead Sea Scrolls Study Edition. 2 vols. Leiden, 1998. Vol. II. P. 1246–1249; Maier J. Die Tempelrolle vom Toten Meer: Übersetzt und erläutert. Munich, 1978; The Temple Scroll: An Introduction, Translation and Commentary / Trans. R. White. Sheffield, 1985. P. 30–31.*

⁴ *Golb N. Who wrote the Dead Sea scrolls?: the search for secret of Qumran. NY., 1995. P. 206; Schiffman L. H. Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran. Philadelphia, 1994. P. 253; Burgmann H. 11QT: The Sadducean Torah // Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll / Ed. by G. Brooke. Manchester, December, 1987. Sheffield, 1989. P. 260.*

⁵ См.: *Wilson A. and Wills L. Literary Sources of the Temple Scroll // Harvard Theological Review. Vol. 75. 1982. P. 279–280, 283–285; Martínez F. G. The Temple Scroll and the New Jerusalem // The Dead Sea scrolls after fifty years / Ed. by P. W. Flirtt and J. C. VanderKam. Leiden; Boston; Köln, 1998. Vol. II. P. 436–437.*

Таким образом, свиток изначально представлял собой отдельные документы, которые впоследствии были объединены одним автором/редактором (либо несколькими авторами/редакторами). Ученые датируют составление свитка периодом после 120 г. до Р. Х. (периодом правления хасмонейского царя-первосвященника Иоанна Гиркана, 135/4–104 гг. до Р. Х.) или периодом царствования Александра Янная (103–76 до Р. Х.), а его источники возводят вплоть до V ст. до Р. Х.⁶

Один из самых необычных аспектов 11QT то, что его автор/редактор верил или хотел, чтобы его читатели верили, что его свиток — это Тора, или даже пра-Тора (Ur-Tora), данная непосредственно Богом Своему народу. Так, он настолько искусно соединяет свои собственные представления с законодательством Торы, что подчас складывается впечатление, что он просто имитирует её, представляя читателю и каноническую, и свою собственную Тору как единое Божественное откровение.

Методология составителя (составителей) свитка также весьма оригинальна: автор/редактор свитка группирует многочисленные законы, которые рассеяны по всему Пятикнижию, по тематике, по форме и по содержанию. Многие библейские цитаты передаются автором свитка в измененном, сокращенном или более развернутом виде. Многие из них объединяются, но при этом сохраняется их общий смысл.

Так или иначе, несмотря на всю свою уникальность, Храмовый свиток является непризнанным в полной мере фундаментальным библейским экзегетическим трудом Межзаветного периода.

Начиная еще с его первоначальной публикации, большинство исследователей, который непосредственно занимались изучением свитка, рассматривали его только как своего рода «re-redaction» определенных разделов Торы: законы ритуальной чистоты/нечистоты, жертвоприношения и принципы государственного устройства⁷. В действительности же Храмовый свиток является не только результатом редакторской деятельности, но и отражает традицию интерпретации текста Священного Писания конца Второго Храмового периода.

⁶ См.: *Stegemann H.* The Literary Composition of the Temple Scroll and its Status at Qumran // *Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll*. P. 127–128, 130–133, 139–142; *Maier J.* Die Tempelrolle vom Toten Meer... P. 2; *Martínez F. G.* The Temple Scroll and the New Jerusalem... P. 442–445. *Wise M. O.* A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11. Chicago, 1990. (Studies in Ancient Oriental Civilization; 49). P. 129–133.

⁷ См.: *Boccaccini G.* Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism. Michigan-Cambridge, 1998. P. 100; *Fishbane M.* Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel // *Midrash and Literature* / Ed. by G. Hartman and S. Budick. New Haven, 1986. P. 20, 35; *Schiffman L. H.* The courtyards of the house of the Lord: studies on the Temple Scroll / Ed. by F. G. Martínez. Leiden; Boston, 2008. (Studies on the texts of the desert of Judah; 75). P. 333.

Даже несмотря на многообразие внесенных в него различных текстовых вариаций, основывающихся на библейском материале (субстрате), они ни в коем случае не минимизируют значения Храмового свитка как уникального экзегетического труда Межзаветного периода. Так, автор/редактор (или авторы/редакторы) различных источников, из которых состоит свиток, обращались к тому, что уже в их времена являлось фиксированной, канонической Торой. Именно эта «предсуществующая» Тора подвергалась всевозможной интерпретации. Следовательно, только полный и детальный анализ специфических методов толкования, лежащих в основе Храмового свитка, может открыть читателям его истинный смысл и подлинный характер.

Такие исследователи, как Гершон Брин (Brin)⁸ и Швансон (Swanson)⁹ в своих трудах уделяли особое внимание использованию Библии в Храмовом свитке, а труды последнего непосредственно касались проблематики его экзегетической методологии. По мнению Швансона, подавляющее большинство пассажей Храмового свитка базируются на тексте Пятикнижия. Рассматривая небиблейские вставки как важнейшие для понимания мировоззрения автора/редактора Храмового свитка, Швансон относит Храмовый свиток, по существу, к одному из типов комментариев на Священное Писание, наравне с раввинистическим мидрашом. Он пишет: «Автор свитка использует Священное Писание для комментария на само Священное Писание, т. е. даже сам комментарий берется из слов Священного Писания, а не из слов непосредственно самого автора-экзегета»¹⁰.

День Искупления (Йом Киппур): общие сведения

День Искупления (Йом Киппур, «*yôm kippûrîm*») был самым священным днем в году, когда весь Израиль исповедовал свои грехи, каялся и молил Господа о прощении всех прегрешений. В этот день происходило очищение Храма и жертвенника всесожжений. Лев 23. 26–32 датирует его десятым днем седьмого месяца этаним (см.: Лев 16. 29; 25. 9; Числ 29. 7), хотя празднование начиналось еще с вечера девятого дня и продолжалось до вечера дня десятого (см.: Лев 23. 27). В этот день созывалось священное собрание. В Йом Киппур следовало полностью воздерживаться от какой бы то ни было работы, ибо это — Суббота суббот, Суббота покоя (см.: Лев 16. 31; 23. 32), когда следовало смирять (постом) (см.: Лев 16. 29, 31; 23. 27, 32; Числ 29. 7) свои души¹¹.

⁸ См.: Brin G. *Biblical Laws in the Dead Sea Scrolls // Idem. Studies in Biblical Law: From the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls / Trans. J. Chipman. Sheffield, 1994. P. 104–164.*

⁹ Swanson D. D. *The Temple Scroll and the Bible. The Methodology of 11QT. Leiden, 1995. P. 228–232.*

¹⁰ Ibid. P. 235.

¹¹ Тантлевский И. Р. *История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. 2-е изд., испр.*

Праздничный богослужебный устав требовал принесения определенного количества всесожжений (см.: Числ 29. 7–11).

Согласно Исх 30. 10 и 16. 2, День Искупления был единственным днем в году, когда Аарон (а после него другие первосвященники; 16. 32) мог входить в Святое святых скинии Завета (впоследствии Храма), где помещался Ковчег Завета, над крышкой (kapporet) которого Господь являл в облаке Свое присутствие, Свою славу. Аарон должен был входить в скинию в особых священных льняных одеждах, предварительно омыв свое тело.

Никто не мог войти в скинию, когда первосвященник совершал там очистительные жертвоприношения (теляца и козла в жертву за грех, кровью которых кропилась крышка Ковчега Завета и совершалось кропление перед ней, и двух овнов во всесожжение)¹², искупая (очищая от грехов) себя, Святое святых, скинию собрания с жертвенником, священников и все собрание народа. Затем он брал от общества сынов Израилевых двух козлов и бросал о них жребий: один — для YHWH, другой — для Azazel (Лев 16. 6–10). Козел для YHWH приносился в жертву за грех народа. Его кровью очищался алтарь и Святилище, которые требовали очищения из-за нечистоты (греховности) всего Израиля (см.: Лев 16. 15–19). После этого Арон подходил к козлу для Azazel, клал на его голову обе руки, исповедуя над ним все грехи сынов Израилевых, символически «возлагал» их на козла и прогонял его в пустыню. Таким образом козел «уносил на себе» все беззакония народа (Лев 16. 22)¹³.

Вполне возможно, что Книга Иисуса, сына Сирахова, описывает первосвященника Симона как принимающего участие в обрядах Дня Искупления (см.: Сир 50. 5–21), хотя текст явно не говорит именно о Дне Искупления (особо акцентированы великолепие атрибутов одежд первосвященника и торжество (величие) самого ритуала).

Книга Юбилеев возводит происхождение Дня Искупления ко времени патриарха Иакова, который скорбел о своем возлюбленном сыне Иосифе, после того, как он получил ложное сообщение, что последний был убит (Юб. 34. 18–19)¹⁴. Тема скорби появляется уже в повествовании о потопе, в котором, очевидно основываясь на глаголе יָדַן («судить») в Быт 6. 3, богодухновенный автор провозглашает, что если Израиль хотя бы один раз в год отвратится от своих грехов и станет на путь

и доп. СПб., 2007. С. 463.

¹² Перед принесением всесожжений (двух овнов и тука тельца и козла, принесенных в жертву за грех) Аарон снимал льняные одежды, вновь омывал свое тело и надевал торжественные первосвященнические одежды.

¹³ *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма... С. 463–464.

¹⁴ *VanderKam J. C.* The Temple Scroll and the Book of Jubilees // Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll. P. 221–222.

правды — он будет прощен (Юб. 5. 17–18; см. также Юб. 6. 2, где Ной приносит (предлагает) искупительную жертву)¹⁵. Филон Александрийский и Иосиф Флавий называли *yôm kippûrîm* «Днем поста» (*νηστείας ἡμέρα*), после сбора урожая, в честь Господа, Который дал этот урожай¹⁶.

Этот святой день также известен под наименованием Судный День.

Согласно раввинистической традиции, Йом Киппур завершает 10 дней покаяния, начинающихся в Рош-ха-шанах (Новый год, см.: Лев 25. 9; Иезек 40. 1).

Йом Киппур в Храмовом свитке: перевод хиастической структуры текста

Сохраненные указания относительно Дня Искупления в 11QT 25.10–27.10 можно структурировать в семь подразделов, которые классифицируются по принципу хиазма¹⁷.

Например, периферийные (начальная и заключительная) секции (A 11QT 25. 10–12a и A' 11QT 27. 4b–10 говорят об «уничижении (смирении) всего существующего (всякой души живой)» (גלג, см.: 11QT 25.11 и 11QT 27.7). В них особо подчеркивается, что Израиль должен смирить себя. Он должен воздержаться от повседневного труда и присутствовать на священном торжественном собрании.

Общее праздничное жертвоприношение упомянуто сначала в секции В (11QT 25. 12b–14a), а затем еще раз в секции В' (11QT 27. 1–4a) с особым акцентом на жертве за грех (חַטָּאת) в 11QT 27.3–5a с упоминанием остальных животных жертвы всесожжения.

Изолированные из общего контекста строки 11QT 27. 01–02 (С'), очевидно, завершают порядок жертвенного ритуала. Они могли содержать упоминание о двух овнах в 11QT 25.14b–26.2 (С).

В центре внимания автора свитка — жертвоприношение двух козлов (D 11QT 26. 3–10a и D' 11QT 26. 10b–13).

Таким образом, перед нами четыре парные комплексные текстовые конструкции (текстовых блока), в которых содержатся перечисления различных жертвоприношений Судного Дня (см. схемы ниже).

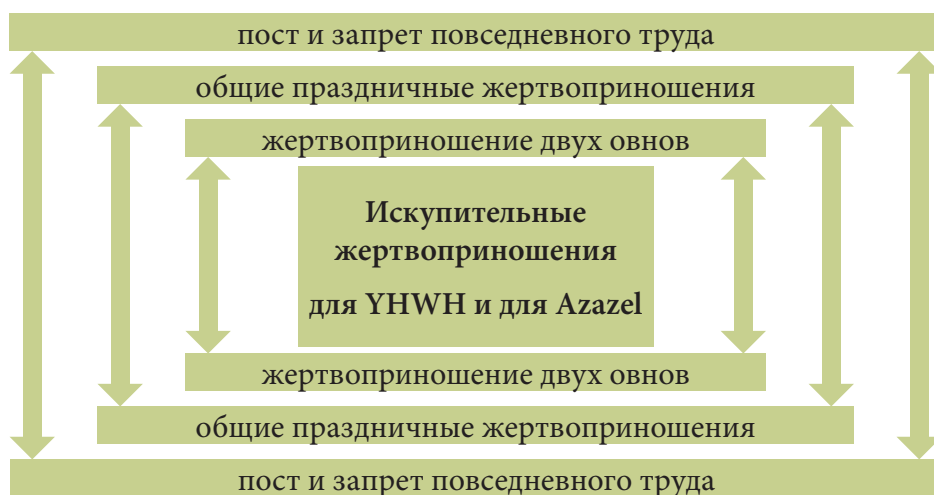
¹⁵ *VanderKam J. C. Yom Kippur // Encyclopedia of the Dead Sea scroll / Ed. by L. H. Schiffman, J. C. VanderKam. Oxford, 1995. Vol. II. P. 1002.*

¹⁶ *Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма... С. 463.*

¹⁷ Здесь и далее хиастическая структура текста приводится с учетом статьи *Volgger D. The Day of the Atonement according to the Temple Scroll // Biblica. Rome, 2006. № 87. P. 251–260.*

- A 11QT 25. 10–12a
- B 11QT 25. 12b–14a
- C 11QT 25. 14b–26:2
- D 11QT 26. 3–10a
- D' 11QT 26. 10b–13
- C' 11QT 27. 01–02
- B' 11QT 27. 1–4a
- A' 11QT 27. 4b–10

СУДНЫЙ ДЕНЬ 11QT 25.10–27.10 (ХИАСТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА)



11QT 25. 10–12a

[...] ובעשרה בחודש הזה יום כפורים

[...] ובעשרה בחודש הזה יום כפורים

10 [...] ûba^cāšārā baḥôdeš hazze yôm kippûrîm

10 [...] ûba^cāšārā baḥôdeš hazze yôm kippûrîm hû[?]

10 [...] В десятый день этого месяца — День Очищения.

11 הוא ותענו בו את נפשותיכם כי כול הנפש אשר לוא

11 הוא ותענו בו את נפשותיכם כי כול הנפש אשר לוא

11 hû³ ûtə^cannû bô ³ēt napšôtêkēm̄mā kî kôl hannepēs ³āšer lô³
11 Смиряться во время его души ваши, ибо всякая душа, которая не

תתענה בעצם היום ונכרתה מעמיה 12a

תתענה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה 12a

12a tiṭ^canne bə^cēšem hayuôm hazze wənikrəṭa mē^cammêhā

12a будет смиряться в тот самый день, будет отторгнута от соплеменников
своих.

11QT 27. 4B-10

4b חוקות עולם 5 והיה היום הזה להמה ליזכרון

4b חוקות עולם 5 והיה היום הזה להמה ליזכרון

4b hûqqôṭ ^côlām 5 wəhāyā hayuôm hazze lahēm̄mā ləzikkārôn

4b Это — заповеди вечные 5 в роды их.

Один раз в год да будет этот день памятным для них.

6 ולוא יעשו בו כול מלאכה כי שבת שבתון יהיה ל[ה]מה כול האיש

6 ולוא יעשו בו כול מלאכה כי שבת שבתון יהיה ל[ה]מה כול האיש

6 wəlô³ ya^cásû bô kôl mēlā³kā kî šabbat šabbatôn yihye la[hē]mmā kôl hā³îš

6 Пусть не делают во время его никакой работы, ибо он будет для н[и]х
великой субботой. Всякий человек,

7 אשר יעשה בו מלאכה או אשר לוא יתענו בו ונכרתו מתוך

7 אשר יעשה בו מלאכה או אשר לוא יתענו בו ונכרתו מתוך

7 ³āšer ya^cāse bô mēlā³kā ³ô ³āšer lô³ yiṭ^cannû bô wənikrəṭû mittôk

7 который будет делать во время его работу, или же не будет смиряться во
время его, будет исторгнут из среды

8 עממה שבת שבתון מקרא קודש יהיה להמה היום הזה

8 עממה שבת שבתון מקרא קודש יהיה להמה היום הזה

8 ^cammammā šabbat šabbatôn miqrā³ qôdeš yihye lākēm̄mā hayuôm hazze

8 народа своего. Это — великая суббота. Да будет у вас в этот день
священное собрание.

9 וקדשתמה אותו ליזכרון בכול מושבותיכמה ולוא תעשו כול

9 וקדשתמה אותו ליזכרון בכול מושבותיכמה ולוא תעשו כול

9 wəqiddaštēmma ³ôṭô laziqqārôn bəkôl mošəbôtêkēm̄mā wəlô³ ta^cásû kôl

9 Святите его, помня о нем во всех жилищах ваших, и не делайте никакой

10 מלאכה

10 מלאכה

mēlā³kā

работы.

11QT 25. 12B-14A

והקרבתמה בו עולה 12b

והקרבתמה בו עולה 12b

12b wəhiqraḇtēmā bō ʿōlā

12b Приносите во время его жертву всежжения

13 ליהוה פר אחד איל אחד כבשים בני שנה שבעה {...} שער

13 ליהוה פר אחד איל אחד כבשים בני שנה שבעה {...} שער

13 layhwh par ʿeḥad ʿayil ʿeḥad kəbāśīm bənē šānā šibʿā {...} ¹⁸šəʿir

YHWH: одного тельца, одного овна, агнцев однолетних семь {...}, козла

עזים אחד לחטאת 14a

עזים אחד לחטאת 14a

14a ʿizzīm ʿeḥad ləḥattāʿt

одного в жертву за грех.

11QT 27. 1-4A

1 [...] ם ביום ח[...] ל ח[...]

1 [...] ם ביום ח[...] ל ח[...]

1 [...]m bayyôm h[...]l h[...]

1 [...] в день [...]

2 על (כול) בני ישראל ונסלח להמה [...]

2 על (כול) בני ישראל ונסלח להמה [...]

2 ʿal kôl bənē yiśrāʾēl wənislah lāhēmāmā [...]

2 ^{всех} сынов Израилевых, и простится им [...]

3 אחר יעשה את הפר ואת ה[אי]ל ואת [הכבשים כמש]פטמה

3 אחר יעשה את הפר ואת ה[אי]ל ואת [הכבשים כמש]פטמה

3 ʿḥar yaʿāše ʿeṯ happār wəʿēt hā[ʿayil] wəʿēt hakkəbāśīm kəmiš[pāṭammā]

3 Затем он принесет в жертву тельца, ов[н]а и [агнцев, согласно ус]таву, их

4a על מזבה העולה ונרצתה ה[ע]ולה לבני ישראל

4a על מזבה העולה ונרצתה ה[ע]ולה לבני ישראל

ʿal mizbēʾh hāʿōlā wənirṣəṯā hā[ʿ]ōlā libnē yiśrāʾēl

на жертвеннике всежжения.

И принесет эта жертва все[сожж]ения благоволение сынам

Израиловым.

11QT 25:14B-26:2

14b עזים אחד לחטאת לבד מחטאת הכפורים ומנחתמה נסכמה

14b עזים אחד לחטאת לבד מחטאת הכפורים ומנחתמה ונסכמה

¹⁸ [תמימים], tēmīmīm, без порока.

14b ləbad mēḥaṭṭaʔt hakkippûrîm ûminḥāṭammā wəniskammā

14b Помимо очистительных жертв за грех, их подношений и их возлияний
(либо подношений и возлияний к ним)

15 כְּמוֹשֶׁפֶטְמָה לְפָר לְאֵיל וְלִכְבָּשִׁים וְלִשְׁעִיר וְלִכְבָּשִׁים וְלִשְׁעִיר וְלַחֲטָאת הַכַּפּוּרִים תִּקְרִיבוּ
לְאֵיל וְלִכְבָּשִׁים וְלִשְׁעִיר וְלַחֲטָאת הַכַּפּוּרִים תִּקְרִיבוּ
15 כְּמוֹשֶׁפֶטְמָה לְפָר

15 kəmišpāṭammā lappār lāʔayil wəlakkebāsîm wəlaśśāʕîr ûləḥaṭṭaʔt
hakkippûrîm taqrîbû

15 согласно уставам их, относящимся к тельцу, овну, агнцам, козлу и к очи-
стительной жертве за грех, принесите

16 אֵלִים שְׁנַיִם לְעוֹלָה אֶחָד יִקְרִיב הַכּוֹחֵן הַגָּדוֹל עָלָיו וְעַל בֵּית אָבִיהוּ
16 אֵלִים שְׁנַיִם לְעוֹלָה אֶחָד יִקְרִיב הַכּוֹחֵן הַגָּדוֹל עָלָיו וְעַל בֵּית אָבִיהוּ

16 ʔēlîm šənayim ləʕólā ʔeḥād yaqrîb hakkôhēn haggādôl ʔālāyw wəʕal bêṯ
ʔābîhû

16 двух овнов в жертву всесожжения. Одного пусть принесет в жертву пер-
восвященник за себя и за дом отца своего

11QT 27. 01–02

[...] אַח דָּמַן [...] 01

[...] אַח דָּמַן [...] 01

01 [...] ʔēt dām [...]

01 [...] кровь [...]

02 אֲשֵׁי רֵיחַ נִיחּוֹ [ח הוּא] לִפְנֵי יְהוָה [וְהָיָה] ...

02 אֲשֵׁי רֵיחַ נִיחּוֹ [ח הוּא] לִפְנֵי יְהוָה [וְהָיָה] ...

02 ʔiššê rêʕḥ nîḥô [ʕḥ hûʔ] liṗnê yh[wh...]

Это — жертвы благоуха[ния] пред YH[WH...]

11QT 26. 3–10A

3 [גָּדוֹל עַל שְׁנַיִ] וְנָתַן הַכּוֹחֵן הַגָּדוֹל

3 [גָּדוֹל עַל שְׁנַיִ] וְנָתַן הַכּוֹחֵן הַגָּדוֹל

3 [... wənāṭan hakkô]hēn ha[ggādôl ʕal šənê

3 [... Бросит первосвящен]ник [об обоих]

4 [הַשְּׂעִירִים גּוֹרְלוֹת] גּוֹרֵל אֶחָד לִיהוָה וְגּוֹרֵל אֶחָד לְעֹזָאֵל

4 [הַשְּׂעִירִים גּוֹרְלוֹת] גּוֹרֵל אֶחָד לִיהוָה וְגּוֹרֵל אֶחָד לְעֹזָאֵל

4 [haśśəʕîrîm gôrālôṭ] gôrāl ʔe[hād layhwh wəgôrāl ʔeḥād laʕāzāzēʔ]

4 [козлах жребии]: жребий од[ин] — для YHWH, жребий другой — для Азазеля]

5 [ו]שחטו את השעיר אשר על[ה עליו הגורל ליהוה וקבל הכוהן]

5 [ו]שחטו את השעיר אשר על[ה עליו הגורל ליהוה וקבל הכוהן]

5 [wə]šḥāḥtū ʿēt haśśāʿir ʾāšer ʿā[lā ʿālāyw haggôrāl layhwh wəqibbēl
hakkôhēn]

5 [И] заколют того козла, на которого п[ал жребий для YHWH. Священник
возьмет]

6 את דמו במזרק הזהב אשר בי[דו וע]שה לד[מו כאשר עשה לדם]

6 את דמו במזרק הזהב אשר בי[דו וע]שה לד[מו כאשר עשה לדם]

6 ʿēt dāmô bəmizraq hazzāhāb ʾāšer bəyā[dô wəʿā[sālōdā[mô kaʾāšer ʿāsā lədam

6 кровь его в золотой кропильнице, которая в ру[ке у него, и сде]лает с
кро[вью его то же самое, что сделал с кровью]

7 הפר אשר לו וכפר בו על כול עם הקהל ואת חלבו ואת מנחת

7 הפר אשר לו וכפר בו על כול עם הקהל ואת חלבו ואת מנחת

7 happār ʾāšer lô wəkipper bô ʿal kôl ʿam haqqāhāl wəʿēt ḥelbô wəʿēt minḥat

7 тельца, которой очистился он сам. Он очистит ею всех людей общины. Его
тук (жир) и подношение

8 נסכו יקטיר על מזבח העולה ואת בשרו ואת עורו ואת פרשו

8 נסכו יקטיר על מזבח העולה ואת בשרו ואת עורו ואת פרשו

8 niskô yaqtîr ʿal mizbē^{ah} hāʿōlā wəʿēt bəśārô wəʿēt ʿôrô wəʿēt piršô

8 возлияния к этой жертве он сожжет на жертвеннике всесожжения. Его
мясо, шкуру и нечистоту

9 ישרופו אצל פרו חטאת הקהל הוא ויכפר בו על כול עם הקהל

9 ישרופו אצל פרו חטאת הקהל הוא ויכפר בו על כול עם הקהל

9 yîsrôpû ʿēšel ḥaṭṭaʿt haqqāhāl hūʾ wiḵappēr bô ʿal kôl ʿam haqqāhāl

9 сожгут рядом с быком, кровью которого он (первосвященник) очистился
(сам). Это — жертва за грех общины. Он очистит ею всех людей общины,

10a ונסלח להמה

10a ונסלח להמה

10a wənislāḥ lahēm mā

10a и простится им.

11QT 26. 10b–13

10b ורחץ את ידיו ואת רגליו מדם החטאת ובא אל

10b ורחץ את ידיו ואת רגליו מדם החטאת ובא אל

10b wərāḥaṣ ʿēt yādāyw wəʿēt raġlāyw middam haḥaṭṭaʿt ûbāʿ ʿel

10b Он смывает кровь жертвы за грех со своих рук и ног, подойдет к

11 השעיר החי והתודה על רואשו את כול עוונות ני ישראל עם

11 השְׁעִיר הַחַי וְהַתּוֹדָה עַל רוֹאשׁוֹ אֵת כּוֹל עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עִם

11 haśśā'îr haḥay wəhiṭwadde 'al rô'sô 'ēṭ kôl 'āwônôṭ bənê yisrā'el 'im
11 тому козлу, который остался в живых (*живому козлу*), и исповедует над
головой его все беззакония сынов Израилевых со

12 כּוֹל אֲשַׁמְתָּמָה לְכוֹל הַשְּׂאֵתָמָה וּנְתַנְמָה עַל רוֹאשׁ הַשְּׁעִיר וּשְׁלַחוּ

12 כּוֹל אֲשַׁמְתָּמָה לְכוֹל הַשְּׂאֵתָמָה וּנְתַנְמָה עַל רוֹאשׁ הַשְּׁעִיר וּשְׁלַחוּ

12 kôl 'aśmāṭammā ləkôl ḥaṭṭa'ṭammā ûnəṭānammā 'al ro's haśśā'îr ûšəlāhō
12 всей виной грехов их. Он возложит их на голову козла и отошлет его

13 לַעֲזֹאֵל הַמְדַבֵּר בְּיַד אִישׁ עֵתִי וְנִשָּׂא הַשְּׁעִיר אֵת כּוֹל עֲוֹנוֹת

13 לַעֲזֹאֵל הַמְדַבֵּר בְּיַד אִישׁ עֵתִי וְנִשָּׂא הַשְּׁעִיר אֵת כּוֹל עֲוֹנוֹת

13 la'āzāze'l hammidbār bəyad 'îš 'ittî wənāśā' haśśā'îr 'ēṭ kôl 'āwônôṭ
13 к Азазелю в пустыню¹⁹ с нарочным человеком. И унесет этот козел все
беззакония.

¹⁹ Другой возможный перевод: «к Азазелю, то есть в пустыню». При этом под термином עֲזֹאֵל (Azazel) может подразумеваться: 1) собственно козел отпущения, как отсылаемый (увидимый) в пустыню (см.: Вульгата: caper emissaries); аналогично *Аквила*, *Симмах*, *Феодотион* и др.); при этом термин, вероятно, читается как עֲזֹאֵל, «уходящий козел»; «козел, которого не стало»; 2) отпущение как таковое (ср., например, Синодальный перевод לעֲזֹאֵל, «для отпущения»); 3) название местности (гора в пустыне, собственно пустыня, страшный обрыв и т. п.), куда отсылался этот козел (например, Таргумы, мидрашистская литература); 4) имя козлообразного бога (духа) Синайской пустыни, демонического существа; так, в кумранском тексте 4Q180 1. 7–10 (*Комментарий на Книгу периодов*) Azzal (עֲזֹאֵל, «сильный бог») фигурирует в качестве главы падших ангелов; 5) наименование египетской богини Исиды, сестры и супруги Осириса (при этом термин интерпретируется как עֲזֹאֵל-ל(א), Azaz-бог). Однако «интерпретация термина עֲזֹאֵל в смысле некоего «инфернального» существа или языческого бога (богини) представляется некорректной в свете эксплицитно выраженного в Пятикнижии монотеизма (см., например, Лев 17)». См.: *Тантлевский И. Р.* История Израила и Иудеи до разрушения Первого Храма... С. 464–465.

Vadim V. Losovsky

THE DAY OF ATONEMENT IN 11Q19 (11QTEMPLE^A) 25.10–27.10: TRANSLATION OF THE CHIASTIC STRUCTURE OF THE TEXT

The Temple Scroll (11QTemplea = 11QT) contains a Festival Calendar in columns 13–30. The present study is concentrated on a single day of the Calendar — the Day of Atonement. Here the chiasmic structure of text transmission is analyzed as well as vocalization and transliteration of the restored text with the author's translation into Russian are made for the first time.

Key words: *Temple Scroll, Yigael Yadin, Ur-Tora, the Day of Atonement, chiasmus.*

•БОГОСЛОВИЕ И ПАТРОЛОГИЯ

Д. И. Макаров

ОБРАЗ СВ. МЕЛХИСЕДЕКА В «ПОХВАЛЬНОМ СЛОВЕ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЕ» ФЕОФАНА НИКЕЙСКОГО

Статья посвящена истолкованию образа св. Мелхиседека в «Похвальном слове Пресвятой Богородице» митрополита Феофана Никейского, богослова-паламита, жившего в XIV столетии. В основе данного истолкования — экзегеза св. Максимом Исповедником образа св. Мелхиседека. Мелхиседек, по св. Максиму — первый человек, достигший состояния перихорезы души и тела, т. е. всего своего существа, который был окачествен благодатью. Именно таким образом Феофан описывает Пресвятую Богородицу в «Похвальном слове». В этом случае, как и во многих других, Феофан следует общей приверженности богословов-паламитов идеям св. Максима — в отличие, к примеру, от св. Николая Кавасилы.

Ключевые слова: *исихазм, паламитское богословие, мариология, обожение, святость, перихореза, Феофан Никейский, св. Максим Исповедник.*

В «Похвальном слове Пресвятой Богородице» (70-е гг. XIV в.) «Феофан, малейший раб Иисуса Христа, благодатью священноначалия и милостию Божией предстоятель святой Церкви, находящейся в Никее»¹, оставил нам пример масштабного вероучительного синтеза. Как явствует из надписи над заголовком данного произведения в рукописи *Mosquensis Synodalis graecus 461* (XVI в.), ко-

¹ *Ejusdem [Theophanis] epistola doctrinalis de patientia et longanimitate...* [= Ep. II] // PG. T. 150. Col. 300B. Ср.: *Ejusdem epistola doctrinalis...* [= Ep. III] // Ibid. Col. 320BC.

тору о. Мартэн Жюжи не смог учесть в своем издании памятника, Феофан почитался как «блаженнейший» и какое-то время жил в Ватопедском монастыре². Соответственно, данное произведение, которое во многом можно рассматривать как итоговое для автора, пронизано мотивами святогорской исихастской духовности и аскезы.

Однако примерно в те же годы (или чуть пораньше — в 60-е гг. XIV в.) Феофан пишет произведение с достаточно ярко выраженной томистской окраской — «Против вечности мира» (название сокращенное и условное)³. Поскольку в космосе мысли Феофана важную роль играет наследие как греческих отцов Церкви — и в первую очередь свв. Максима Исповедника и Псевдо-Дионисия Ареопагита⁴, так и греческих философов (Александрийская школа комментаторов Аристотеля)⁵, и произведения Аквината в греческих переводах, И. Димитракопулос задается резонным вопросом: каким образом Феофан совмещал святоотеческое (он также выделяет идеи св. Максима) и томистское наследие⁶?

О почитании автором Пресвятой Богородицы нами подготавливается специальная монография. Здесь же хотелось бы ответить на более частный вопрос, разрешение которого может приблизить нас и к ответу на вопрос более фундаментальный, поставленный Димитракопулосом: не предлагает ли нам

² + τοῦ μακαριωτάτου Θεοφάνους τοῦ Βατουπηδίου (Mosq. Syn. gr. 461, f. 1).

³ Θεοφάνους Νικαίας Ἀπόδειξις ὅτι ἐδύνατο ἐξ αἰδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης: Ed. Princers / Εἰσαγωγὴ, κείμενο, μετάφραση, εὑρετήρια ἀπὸ τὸν Ι. Δ. Πολέμη. Ἀθήνα, 2000; рус. пер. фрагмента см.: Феофана, митрополита Никейского, доказательство тех, кто считает с помощью принудительных доводов, что сущие вещи могли быть извечно, и опровержение этого доказательства, и избличение заблуждения мнимой в тех логических операциях необходимости / пер. А. В. Маркова, Д. А. Поспелова // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия / под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневиц. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 595–598. Наиболее обстоятельную трактовку проблемы отражения идей томизма в этом памятнике см.: Demetracopoulos J. A. Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God's "Essence" and "Energies" in Late Byzantium // Greeks, Latins and Intellectual History, 1204–1500 / Ed. M. Hinterberger and Ch. Schabel. Leuven; Paris; Walpole, MA, 2011. (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Bibliotheca; 11). P. 311–324.

⁴ См.: Makarov D. Some Notes on the Notions of Synergy and Interpenetration in Theophanes of Nicaea // Studia Patristica. V. 51 / Ed. M. Vinzent et al. Leuven; Paris; Walpole, MA, 2011. P. 205–216 (о св. Максиме); Макаров Д. И. Мариология Феофана Никейского и Псевдо-Дионисий Ареопагит. Еще раз о влиянии Корпуса на исихастское богословие XIV в. // Записки Александрийского семинара. СПб., 2011. Т. 1. С. 70–99 (URL: <http://alexandria.ru/index.php/alexandria/article/view/18> (дата обращения: 16.12.2011)) (об Ареопагите).

⁵ Этому посвящены работы Ю. П. Черноморца (например: Паламизм як особлива форма візантійського неоплатонізму // Сайт «Богословський Портал». URL: http://theology.in.ua/ua/wp/theologia/theological_history/37890/ (дата обращения: 16.12.2011)). Мы также надеемся частично осветить этот вопрос в нашей монографии (в связи с трактовкой Феофаном понятия «частная сущность»).

⁶ Demetracopoulos J. A. Palamas Transformed... P. 324, n. 181.

Феофан какого-либо святого (помимо Матери Божией) в качестве образца и «мерила кротости», а также всех остальных добродетелей? Не сравнивает ли он Богородицу с кем-либо из святых Ветхого или Нового Заветов?

На этот вопрос надо дать утвердительный ответ: сравнивает. Причем и в «Пяти словах о свете Фаворском», и в «Похвальном слове». В обоих случаях речь идет об одном и том же святом и об одной и той же святоотеческой трактовке его образа, которые оказали решающее влияние на Феофана — о св. Мелхиседеке и интерпретации его образа в «Амбигвах к Иоанну» прп. Максима Исповедника. В нескольких случаях соответствующие тексты св. Максима обстоятельно цитируются, а в некоторых на них делаются аллюзии.

Для начала сведем в таблицу данные о точных цитатах из текстов св. Максима, посвященных св. Мелхиседеку, в «Пяти словах о свете Фаворском» и в «Похвальном слове Пресвятой Богородице». Оговорим, что соответствующие цитаты отождествлены издателями текстов — о. Мартэном Жюжи (1935), Х. Сотиропулосом (1990/1996) и Г. С. Захаропулосом (2003). Нашей задачей было дать сравнительный анализ совпадающих цитат в этих двух источниках, найти соответствия и расхождения между ними. Незначительные расхождения между четырьмя изданиями в области пунктуации не указываются (они относятся главным образом к расстановке точек, запятых и верхней точки в греческом тексте, эквивалентной нашей точке с запятой). Отмечены лишь два важнейших разночтения лексического характера, могущих повлиять на смысл текста (см. Приложение, табл. 1).

Приведем текст первых двух цитат в «Похвальном слове», важнейших для нашей цели.

«...сей [Мелхиседек] именуется⁷ [в Писании] не на основании естественных и подвластных времени индивидуальных черт (τῶν... χρορικῶν ἰδιωματῶν), каковые включают в себя отца, мать, родословную, начало и конец дней — и каковых он к той поре⁸ уже полностью совлекся, но на основании Божественных и блаженных признаков (τῶν... γνωρισμάτων), которыми преобразил свой облик (τὸ εἶδος)⁹ и на которые не простираются ни время, ни естество, ни слово, ни разум, ни что-либо еще — одним словом, ничто из сущего вообще. Сей великий Мелхиседек характеризуется (ἀναγέγραπται) как сущий «...без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни...» (Евр 7. 3), — как разъяснило о нем истинное слово мужей

⁷ Букв. «был наименован» (ὠνομασθη).

⁸ Речь идет о встрече с Авраамом и последующих событиях. См.: Евр 7. 2–6, а также предания о Мелхиседеке Пс.-Афанасия и др. (см. далее в основном тексте).

⁹ Или «форму».

богоносных. Он узнается не по тому естеству — тварному и [сотворенному] из ничего, в котором он начал и завершил бытие, но по Божественной и нетварной благодати, присносущей превыше всякого естества и всякого времени, [исходящей] от Присносущего Бога, по одной лишь которой он и был весь и всецело рожден по собственному выбору¹⁰. Поэтому в Писании и отмечено, что он был один — как тот, пожалуй, кто первым благодаря добродетели преодолел как материю, так и форму (τὸ εἶδος)»¹¹.

В 39-м вопросе из «Вопросов и недоумений» св. Максима (ок. 626) поясняется, что таков же был и Авраам, поднявшийся над указанной двойцей материи и формы и стяжавший знание Божественной Монады — и Триады (т. е. Св. Троицы); Лот же не был в состоянии преодолеть материю и форму — и потому ему являются два ангела, а не три, как Аврааму (Быт 18. 2; 19. 1)¹². В свете библейского повествования о встрече Авраама и Мелхиседека (Евр 7. 2–9) и последующей традиции преданий о Мелхиседеке такое совпадение далеко не случайно.

И вторая цитата: «[Мелхиседек] стал безначальным и не имеющим конца [дней своих], и уже не носящим в себе сию временную [и] движущуюся¹³ жизнь, отмеченную¹⁴ началом и концом и многими страстьми сотрясаемую — но одну лишь Божественную [жизнь] вселившегося [в него] Слова (ср.: Ин 1. 14; 14. 23), вечную и не ограничиваемую никакой смертью»¹⁵.

Для общей концепции святости в «Пяти словах» и «Похвальном слове» важно также замечание св. Максима о том, что Мелхиседек «...всецелый был *окачествен* и *качественно преображен* (ποιωθεῖς... μεταποιωθεῖς) всецелым Богом»¹⁶. В Пятом слове, подразумевая это место, Феофан говорит: «ибо *святые*, будучи облаченными в сию *боготворящую* (θεοποιόν) и *Божественную славу*, а точнее, говоря согласно с божественным Максимом, *окачественными и качественно преображенными* (ποιωθέντες... μεταποιωθέντες) сообразно с нею (πρὸς ταύτην)...»¹⁷. Происходит распространение той трак-

¹⁰ Или «сознательно», «осознанно» (γυνωμικῶς).

¹¹ *S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber...* // PG. Т. 91. Col. 1141AB = *Jugie*. P. 120.2-18, etc. (см. ниже, табл. 1).

¹² *Idem. Quaestiones et Dubia* / Ed. J. H. Declerck. Turnhout; Leuven, 1982. (CCSG; 10). P. 32. 39.1-12; *Прп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения* / Изд. подг. Г. И. Беневиц и Д. А. Черноглазов; пер. Д. А. Черноглазова. Святая гора Афон; М., 2010. (Византийская философия; Т. 6). С. 98–99. О датировке см.: *Sherwood P. An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Romae*, 1952. (Studia Anselmiana; 30). P. 26. № 13 (до 626 г.).

¹³ Или «подвижную» (κινουμένην).

¹⁴ Букв. «обладающую» (ἔχουσαν).

¹⁵ PG. Т. 91. 1144C (см. Прил., табл. 1).

¹⁶ *Ibid.* 1141BC = S. P. 186.421-422 = Z. P. 143.402.

¹⁷ S. P. 288.51-53 = Z. P. 285.45-47.

товки святости, которая была дана св. Максимом на примере образа св. Мелхиседека, на всех святых в целом¹⁸. Именно в рамках этой парадигмы Феофан и будет в Богородичном слове (очевидно, составленном позже «Пяти слов») истолковывать земное житие Богоматери.

Рассмотрим третью цитату, представляющую собой развернутую характеристику Богоматери с вкраплением трех аллюзий на тексты св. Максима, посвященные св. Мелхиседеку. Богоматерь характеризуется здесь в духе аскетического богословия свв. Максима и Григория Нисского, но также и мариологии св. Андрея Критского, как *Зерцало* Божьей славы:

«...[Богородица], словно прозрачайшее и чистейшее *Зерцало*, не только не воспрепятствует тому, чтобы как внутренняя красота и несравненное благолепие облика Единородного, так и кроткий Его взгляд обильно распространялись [вширь и вдаль], становясь заметными всюду¹⁹, и — сообразно со способностью каждого [из верующих] вместить и воспринять [оны] — делались причастуемыми (μετέχεσθαι) и видимыми [для взоров] (ὁραῖσθαι), но и не будет затмевать [Собой оную красоту и благолепие] для приступающих [к ним] извне и преграждать доступ [к ним] настолько, чтобы [приступающим] — по мере доступности для каждого — было невозможно отчетливо увидеть (καθοραῖν) и познать [пребывающие] внутри [Нее] *сокровища Духа* и [находящиеся] там *таинства* (μυστήρια)»²⁰.

То, о чем у св. Андрея Критского сказано в одной краткой фразе: «Сия есть *мысленное Зерцало* отблеска Отчего (ср.: Евр 1. 3; Кол 1. 15)»²¹ — у Феофана развито в целостное учение о *перихорезе* Матери и Сына. Это впечатляющее описание соприкосновенности Христа и Богоматери *сокровищами*, т. е. *дарами или энергиями*, Св. Духа (читай — Св. Троицы в целом), взаимного срастворения духовной (но проявляющейся и в телесных чертах Богородицы — как и в облике Мелхиседека!) красоты Богородицы и Господа Иисуса Христа — служит одним из мостов к теме

¹⁸ Необходимо оговорить, что такое распространение начал уже сам св. Максим, для которого св. Мелхиседек также являлся парадигматическим образом. Это видно, например, из замечания о *святых в целом* в 63-м Вопросоответе к Фалассию (не говоря уже о 7-й «Трудности к Иоанну»): *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*. Т. II. Quaestiones LVI–LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita / Ed. C. Laga et C. Steel. Turnhout; Leuven, 1990. (CCSG; 22). P. 159.215-224, особ. строки 223-224: речь идет о святых, «...познаваемых по одним лишь Божественным отличительным свойствам благодати (ἐκ... τῶν θείων τῆς ἀγαθότητος ἰδιωμάτων)».

¹⁹ Перевод этой части фразы интерпретирующий. Досл. «...прозрачно и обильно распространялись (τηλαυγῶς καὶ πλουσίως προέρχεσθαι)».

²⁰ *Jugie*. P. 148.12-20. *Мысленным Зерцалом* (τὸ νοερόν... κάτοπτρον) называет Богоматерь св. Андрей Критский (*S. Andr. Cret. Oratio V. In sanctissimae Deiparae nostrae Annuntiationem* // PG. T. 97. Col. 896C).

²¹ *Idem*. Oratio I in Dormitionem Beatae Mariae Virginis // Ibid. 1068D.

мариологической перихорезы Богородицы и Христа. Эта тема — вкупе с темой универсального посредничества Богоматери между Богом и Его Церковью — является центральной в Слове Феофана. Образ *Зерцала* (ἔσοπτρον) восходит к той цитате из «Амбигв» св. Максима, которая приводится в Первом слове о свете Фаворском (см. табл. 1, пункт 3а): святые, говорит св. Максим в 1137С, настолько «окачествованы» (ἐποιώθησαν) Богом, «...что и познаются по Нему лишь одному, словно наипрозрачнейшие зерцала (ἔσοπτρα)...» (см. пункт 3а)²². Поэтому Богородица и называется *Ангелом* — как Возвестительница красоты Божией²³.

Вторая и третья аллюзии представляют собой, строго говоря, фрагменты из одной цитаты, которая приводится в развернутом виде в Первом слове о свете Фаворском (см. пункты 3б и 3в):

«Если что и было в Ней от «ветхих очертаний (τῶν παλαιῶν χαρακτήρων), которым свойственно указывать на человеческое естество» (μηνύεσθαι πέφυκε τὸ ἀνθρώπινον) [= аллюзия 1], то они были полностью поглощены Божественной красотой и великолепием, уступив место «лучшим, как неосвященный воздух, полностью срастворенный со светом» [= аллюзия 2], так что [сквозь них] ослепительно сияла единственно возобладавшая над Приснодевой²⁴ красота Божия, и Сама Она познавалась благодаря одной лишь этой [красоте], а точнее [сказать] — в Ней (ἐν αὐτῇ) был отчетливо виден (καθορᾶσθαι) Невидимый доселе (ср. Ин 1. 18)»²⁵.

В данной фразе с использованием текстов св. Максима Исповедника выражена та же идея, что лежит в основе истолкования этим святым образа св. Мелхиседека — о том, что святые и праведные люди познаются уже не по тленным признакам ветхого естества, но по изобилию благодати, являющей людским взорам Невидимого доселе. Из сравнения употребления глагола καθορᾶν в двух последних текстах Феофана можно увидеть, что, во-первых, дары благодати Св. Духа являются общими и для Сына (как и для Отца) и что,

²² Тот же, по сути, образ чистой души праведника как зерцала Божественного света см., например: *S. Gregorius Nyssenus. Commentarius in Canticum Canticorum, XV // PG. T. 44. 1093CD; S. Theoleptus Philadelphenus. Monastic Discourse 1 // Theoleptos of Philadelpheia. The Monastic Discourses / A Critical Ed., Transl., and Study by R. E. Sinkewicz. Toronto, 1992. P. 86. 4.47-50.* Сам Феофан в сходном месте Четвертого слова о свете Фаворском пользуется выражением «словно в зеркале (κατόπτρῳ)» (Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικῶι... Σ. 272.691-695, цит. стр. 693). Ср., разумеется, 2 Кор 3. 18; 1 Кор 13. 12.

²³ *Jugie. P. 148.21-22.*

²⁴ Букв. «в Ней» (ἐν αὐτῇ).

²⁵ *Jugie. P. 148.24-150.3.* О красоте Богородицы (разумеется, речь идет о духовной красоте) мимоходом упоминает св. Герман Константинопольский, влагающий соответствующие слова в уста архангела Гавриила (*S. Germani archiepiscopi Constantinopolitani In sanctissimae Dei Genitricis Annuntiationem // PG. T. 98. 324A.*)

во-вторых, стало быть, христианин участвует в реальной жизни Св. Троицы (как об этом писал в наши дни св. Иустин (Попович)).

Приведем еще один пример того, как Феофан использует тему Мелхиседека уже без непосредственных текстовых аллюзий, но отчетливо следуя в русле идей св. Максима. Нижеследующий фрагмент служит переходом к важнейшей для Феофана теме *мариологической перихорезы*:

«В Свою очередь, Мать, восприняв от Сына *естественные свойства Его Божества*, настолько *сроднилась* (προσεφύη) и *срастворилась* с ними, что теперь (т. е. после Воплощения. — Д. М.) *уже в большей степени становится видимой очами и познаётся* теми, кто был удостоен такого зрелища, *благодаря им*, нежели собственным и естественным [свойствам человеческой природы], будучи *измененной* (претворенной, ἀλλοιωθεῖσθαι) и *преображенной* (μεταμορφωθεῖσθαι) *в естественную красоту и светлость Её Сына*. Так и Он, обитая на земле среди человеков (людей), являлся им в одном лишь обличье (τῷ... εἶδει) Своей Матери»²⁶.

Данная трактовка, опирающаяся на идеи св. Максима во всех своих существенных моментах, следует в русле общей ориентации паламитского богословия на прп. Максима. В качестве примера укажем сходное использование образа Мелхиседека в трактовке св. Максима в Третьем послании Акиндину св. Григория Паламы (начало 1341 г.)²⁷. А. Шуфрин по этому поводу особо отмечает, что Палама основывает свое понимание образа Мелхиседека непосредственно на учении св. Максима; при этом учитель безмолвия еще более усиливает идею о том, что Мелхиседек был обожен в том же смысле, что и апостол Павел²⁸. Явным образом примыкает к этой традиции и Феофан.

Отметим также некоторое сходство с идеями св. Николая Кавасилы, который пишет, что Приснодева «...Сама по Себе не имела ничего, кроме чистоты и того, что было особенно сродни (συγγενές) Первому свету (ср.: Иак 1. 17; 1 Ин 1. 5)»²⁹. В отличие от Феофана, краткое замечание св. Николая не выдает никакого родства с традицией прп. Максима.

²⁶ Jugie. P. 162.24-31.

²⁷ Nadal J. S. La redaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos // OCP. 1974. Vol. 40. P. 254. 8.12-13; Choufrine A. Melchizedek in Maximus the Confessor and Gregory Palamas: A Statement of a Problem for a Case Study of the Byzantine Idea of Salvation History // Современные проблемы теологического образования (культурологический, богословский, педагогический и лингвистический аспекты). Екатеринбург, 2003. С. 112–114; Makarov D. Some Notes... P. 215. О датировке см.: Sinkewicz R. E. Gregory Palamas // La théologie byzantine et sa tradition. T. II (XIII^e–XIX^e s.) / Sous la dir. de C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. P. 146.

²⁸ Choufrine A. Melchizedek... P. 113, n. 9.

²⁹ Nicolaus Cabasilas. Oratio in Nativitatem Beatae Mariae Virginis // Jugie M. Homélie mariales byzantines. Paris, 1926. (Patrologia Orientalis. V. XIX/1). P. 483.10–12.

Подобная приверженность идеям св. Максима в поздневизантийский период не вызывает удивления. Истолкование св. Максимом образа Мелхиседека своей возвышенностью и глубиной резко отличается от более приземленных интерпретаций, которые характерны для широко распространенных преданий о Мелхиседеке, восходящих, самое раннее, к IV–V вв. Это видно из того, что Мелхиседек в данных историях считается человеком, тогда как в первые три века он мог почитаться как за ангела, так и за предсуществующего Бога Сына (так еще у св. Амвросия Медиоланского), или даже за Бога Духа Святого и Бога Отца (Пс.-Августин)³⁰. Так, в апокрифическом псевдоафанасиевском сочинении «На Мелхиседека» (12, 5; ср. 8, 4), как и в апокрифическом же «Житии и истории Мелхиседека» (12) Евр 7. 3 объясняется строго исторически: происходя из неблагочестивого царского рода, Мелхиседек избежал собственного принесения в жертву идолам родным отцом, бежал на гору Фавор и испросил у Бога в качестве кары уничтожение родного города и всех своих близких-язычников, что и было исполнено Богом³¹ (заметим, что рассказ этот, по всей видимости, ориентирован на предание об Илие, ср.: 3 Цар 18. 40). Вместе с тем, влияния этих апокрифов нельзя исключать ни на Максима, ни (в принципе) на Феофана, учитывая, по-видимому, имевшую место осведомленность последнего в апокрифических преданиях о Богородице. В этих историях привлекал внимание ряд деталей: и название горы — Фавор³², и рассказ о встрече с Авраамом, и идея *обособленного жития* (Мелхиседек, получается, предстал перед читателем как один из древнейших монахов)³³, и идея верности Богу на фоне окружающего язычества (допускающая проведение параллелей с любой исторической эпохой, будь то век VII, XIV или XXI). И все же концептуальной глубины, сопоставимой с идеями св. Максима, до появления фундаментальных творений преподобного достигнуто так и не было.

³⁰ Manzi F. La figura qumranica di Melchisedek: possibili origini di una tradizione letteraria del primo secolo cristiano? // Studia Patristica. Vol. XXX / Ed. E. A. Livingstone. Leuven, 1997. P. 62. Так, кумраниты приписывали Мелхиседеку, который мыслился как ангел, ряд атрибутов Самого Яхве (Ibid. P. 67).

³¹ Dochhorn J. Die Historia de Melchisedech (Hist. Melch.). Einführung, editorischer Vorbericht und Editiones praeliminares // Le Muséon. 2004. Vol. 117. P. 32, 45–46.

³² Ibid. P. 30–31 («На Мелхиседека», 7, 3; 8, 1; 9, 1; 10, 3; 11, 1), 38 («О Мелхиседеке», 9: τὸ Ταβύριον ὄρος), 44–45 («Житие и история Мелхиседека», 8; 9; 11; 12).

³³ Ibid. P. 31 («На Мелхиседека», 9), 36–37 («О Мелхиседеке», 6–8; в гл. 6/7, р. 36, подчеркивается мотив исхода в чужую землю, так называемой ξενιτεία), и особ. р. 44 («Житие и история Мелхиседека», 9: ἐμόνασεν ἕτη ἑπτὰ...) («монашествовал семь лет...»). Дело тут, разумеется, не во временных рамках, а в обозначении самого феномена жития Мелхиседека — и, в принципе, жития, подобного ему — как *монашеского*. Не могли ли подобные фигуры сыграть, в свою очередь, роль *медиаторов* второго порядка — между медиаторами древней апокалиптики («Книга Еноха» в обеих версиях, эфиопской и славянской; и др.) и героями монашеской агиографии, начиная с IV в.?

В свете рассмотренного нами в другом месте учения Феофана о символе³⁴ представляется допустимым отнести к тексту Феофана слова Ники Циронис, сказанные применительно к византийским богородичным гомилиям VIII–IX вв.: «Окутанная многообразными слоями символики, Мать Божия выступает в литературе и искусстве как символ и метонимия сокровенной сути таинства Воплощения, с помощью которых богословы-иконопочитатели защищали культ образов»³⁵.

Сам же Феофан защищал с помощью символического (в смысле учения св. Максима о соприродном символе) осмысления Богородицы (в частности, именуя Её Зерцалом нетварного света) и исихастское учение о видении Фаворского света, и учение о христологической и мариологической перихорезе, и православное учение об обожении. Надо полагать, что при раскрытии образа Мелхиседека митрополит Никейский обошелся без обращения к вероучительному арсеналу томизма, поскольку данная агиологическая (т. е. сопряженная с анализом феномена святости) тема не требовала детальной проработки понятия энергии Божией и вопроса о её соотношении с Божественной сущностью³⁶.

³⁴ Краткое изложение части соответствующего материала см.: Макаров Д. И. Некоторые аспекты учения о свете и символе в Богородичном слове Феофана Никейского // Огонь и свет в сакральном пространстве. Материалы международного симпозиума / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2011. С. 42–46.

³⁵ Tsironis N. Emotion and the Senses in Marian Homilies of the Middle Byzantine period // The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images / Ed. L. Brubaker, M. B. Cunningham. Ashgate, 2011. P. 196.

³⁶ Автор глубоко благодарит С. Ю. Акишина и А. А. Симонова за помощь при написании данной статьи.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица 1. Сравнение цитат из св. Максима в «Пяти словах о свете Фаворском» и в «Похвальном слове Пресвятой Богородице» Феофана Никейского

№	«Похвальное слово...» (= Jugie ¹ , сокр. J)	«Пять слов...» (ed. Soteropoulos, сокр. S)	«Пять слов...» (ed. Zacharopoulos, сокр. Z)	PG. T. 91 (сокр. PG)
1.	P. 120.2-18	P. 186.405-419 (совпадающая часть цитаты, более пространной в «Пяти словах...»)	P. 143.386-400	Col. 1141A1-B5 ² .
2.	P. 120.20-122.4	нет соответствия	нет соответствия	Col. 1144C 11-16.
3.	а) = в) + г) (p. 142.17-19); б) p. 148.12; в) p. 148.24-25; г) p. 148.27-28.	а) нет соответствия; б) p. 187.430; в) p. 187.432-433; г) p. 187.433-434.	а) нет соответствия; б) p. 144.410-411; в) p. 144.412-413; г) p. 144.413-414.	а) нет соответствия; б) Col. 1137C1 в) Col. 1137C 4-5 г) Col. 1137C 5-7 ³

¹ *Theophanes Nicaenus* († 1381). *Sermo in Sanctissimam Deiparam* / Ed. M. Jugie, A. A. Romae, 1935. (Lateranum; 1). Рецензия: *Candal E.* // ОСР. 1938. V. 4. P. 286–287. В свое время (на рубеже 70–80-х гг., до появления издания Сотиропулоса) митр. Амфилохий (Радович) называл это Слово «самым значительным богословским трудом» Феофана. См.: *Амфилохий (Радович), митр. Черногорско-Приморский.* История толкования Ветхого Завета. М., 2008. С. 75 и прим. 3 (А. Г. Дунаев) на той же странице. Ср.: *Ζαχαροπούλου Γ. Σ.* Θεοφάνης Νικαίας (;-† 1380/1). Ὁ βίος καὶ τὸ συγγραφικὸ τοῦ ἔργου. Θεσσαλονίκη, 2003. (Byzantine Texts and Studies; 35). Σ. 64. Отрывок из «Слова» в нашем переводе см.: *Феофана, митрополита Никейского,* «Похвальное слово Пресвятой Богородице» / пер. Д. И. Макарова // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 2 / под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М.; СПб., 2009. С. 598–600.

² Разночтение: ἀπελύσατο (он освободился, избавился) (J. P. 120.5; Z. P. 143.388); ἐπελύσατο (он избавился, отстранился) (S. P. 186.407; PG. T. 91. Col. 1141A4).

³ Разночтение: μετακραθείς (проникнутый, сраженный с) (J. P. 148.27-28; S. P. 187.434; Z. P. 144.414); μετεγκραθείς (перемешанный, сраженный с) (PG. T. 91. Col. 1137C 5-6).

Dmitry I. Makarov

THE IMAGE OF ST. MELCHIZEDEK IN “THE EULOGY OF THE HOLY THEOTOKOS” BY THEOPHANES OF NICAEA

The contribution is dedicated to the treatment of the image of St. Melchizedek in “The Eulogy of the Holy Theotokos” by the 14th c. Palamite theologian, Metropolitan Theophanes of Nicaea. In the core of the treatment there lies the Maximian interpretation of St. Melchizedek as the first person to have reached the state of interpenetration of his whole being by the Divine grace and his being qualitatively determined by the latter. This is how Theophanes of Nicaea tries to depict the Mother of God in his Eulogy. In this case, as in many others, Theophanes follows the general commitment of Palamite theologians to the ideas of St. Maximus — unlike, e.g., St. Nicolas Cabasilas.

Key words: *Hesychasm, Palamite Theology, Mariology, Deification, Holiness, Interpenetration, Theophanes of Nicaea, St. Maximus the Confessor.*

Д. Ф. Аникин

БОЖЕСТВЕННЫЙ СВЕТ (НЕТРАДИЦИОННЫЕ СУЖДЕНИЯ ПО ТРАДИЦИОННОЙ ТЕМЕ)

Статья представляет собой критическое рассмотрение теологии нетварного света. В первой части затрагивается тематика «паламитских споров», святоотеческое учение о нетварных энергиях. Вторая часть статьи имеет концептуальный характер: предлагается авторская трактовка световых феноменов в Библии и в мистическом опыте христианских подвижников.

Ключевые слова: *Свт. Григорий Палама, паламизм, свет, нетварность, сущность, энергия, Варлаам.*

Направление восточно-христианской богословской традиции, известное как «теология нетварного света», в специальной литературе обычно рассматривается как один из аспектов византийского богословия в связи с исихазмом и учением святителя Григория Паламы. Популярно его содержание излагает классик современного религиоведения Мирча Элиаде в работе «Опыты мистического света». «Палама без труда показал, — пишет М. Элиаде, — что Святое Писание изобилует упоминаниями Божественного света и славы Божьей, а также что Сам Бог там назван Светом. Более того, он располагал обширной мистической и аскетической литературой — от отцов-пустынников до Симеона Нового Богослова — чтобы доказать, что обожествление через Дух Святой и доступные наблюдению манифестации благодати проявляются видением несотворенного света или эманациями света. <...> Этот Божественный и обожествляющий свет есть благодать. Для теологии Паламы Преображение Иисуса есть, несомненно, наиважнейшее таинство. Дискуссия его с Варлаамом касалась более всего следующего вопроса: был ли свет Преображения сотворенным или несотворенным? Большинство отцов Церкви рассматривало свет, виденный апостолами, как несотворенный и Божественный, и Палама старается развить эту точку зрения. Для него свет природно присущ Богу, он существует вне времени и пространства и становится видимым в теофаниях Ветхого Завета. На горе Фавор с Иисусом не произошло никаких изменений — преобразование совершилось в апостолах: они,

силой Божественной благодати, получили способность видеть Иисуса таким, каков Он был, в ослепительном сиянии Божественного света. Этой способностью обладал Адам до грехопадения, и она вернется к человеку в эсхатологическом будущем. Иными словами, способность видеть Бога в Его несотворенном свете связана с изначальным и конечным совершенством, в преисторическом раю и в эсхатоне, который положит конец истории. Но те, что окажутся достойными Царства Божьего, уже теперь обладают возможностью видеть несотворенный свет, как апостолы на горе Фавор».

В этом же произведении М. Элиаде приводит описания «пламенеющих монахов»: «Коль скоро вследствие крещения человек оказывается “озаренным” (“просветленным”); коль скоро Дух Святой визуализируется как огненная эпифания; коль скоро свет Преображения, замеченный апостолами на горе Фавор, представляет собой видимую форму Божественности Христа, — христианская мистическая жизнь должна, по логике вещей, проявляться также в виде световых явлений. Этот вывод был самоочевиден для египетских монахов-аскетов. В “Книге о Рае” сказано, что монах “лучится светом благодати”. Авва Иосиф объявляет, что нельзя быть монахом, если не станешь весь пылающим, как огонь. Один из братьев, посетивший как-то раз в пустыне авву Арсения, заметил его в окне кельи “похожим на огонь”. Больше всего монах лучился светом во время молитвы. Когда Пизентий изнурял себя молитвой, вся его келья озарялась. Над тем местом, где молились отшельники, виден был величественный столп света. В аскетической литературе того времени каждый совершенный человек рассматривался как огненный столп — и этот образ обнаружит свое истинное значение, если мы вспомним, что в гностических и аскетических текстах то и дело встречаются теофании или христофании в форме огненных столпов. Авва Иосиф простер однажды руки к небу, и его пальцы стали как десять пылающих факелов. Он обратился к одному из монахов и сказал: “Если хочешь, стань весь как из огня!” Кирилл из Скифополиса в “Жизни святого Саввы” сообщает, что Юстиниан (в 530 году) видел “Божественную благодать, состоящую из света, огненную, имевшую очертания короны на голове старца (Савве было больше девяноста лет), испускавшую солнечные лучи”. Когда авва Сисой умирал, отцы сидели вокруг него, и тут “его лицо просияло, как солнце. И он им сказал: Вот идет аббат Антоний. Чуть погодя он сказал: Вот идет хор пророков — и его лицо засияло еще ярче. Потом он сказал: Вот идет хор апостолов — и сияние его лица стало еще вдвое ярче”. Под конец Сисой “испустил дух, и это было как вспышка молнии”. <...> Упомяну в качестве примера телесного свечения знаменитый случай со святым Серафимом Саровским (начало XIX века). Ученик, позже записавший “Откровения” святого, рассказывает, что видел его однажды столь сияющим, что на него невозможно было смотреть. Ученик крикнул ему: “Я не могу глядеть на вас, отец мой; ваши глаза ме-

чут молнии, ваше лицо ослепительнее солнца, и мне больно глядеть на вас”. Тогда Серафим начал молиться, и ученик смог смотреть на него. “Я глядел, — пишет он, — и меня охватил благочестивый страх. Вообразите посреди солнца, в блеске его ослепительных полуденных лучей, лицо человека, который к вам обращается. Вы видите движения его губ, меняющееся выражение глаз, вы слышите его голос, вы ощущаете его руки, которые держат вас за плечи, но вы не видите ни этих рук, ни тела вашего собеседника — ничего, кроме блистающего света, разлитого на несколько туазов вокруг и освещающего своим сиянием покрытое снегом поле и непрестанно падающие белые хлопья снега”¹.

Итак, в паламитском богословии учение о Божественном свете тесно соприкасается с учением о «нетварных энергиях»: светоносные феномены мистического опыта фактически отождествлены с несотворенными энергиями Бога, а те, в свою очередь, со спасительной благодатью. Нетварность — Божественная прерогатива. И если человеку открывается Бог, то это откровение может быть только «нетварным». Следовательно, всякое общение человека с Богом (в том числе, — и прежде всего, — то, которое сопровождается явлениями света) имеет нетварную природу. Качество «нетварности» поэтому является важнейшим в сотериологическом отношении: спасение, понимаемое в данном богословии как обожение («обожествление» у М. Элиаде), представляет собой соединение с Богом, которое и состоит в усвоении «нетварности» — «Божественности» в чистом виде.

Эта богословская теория необходима для того, чтобы обосновать утверждаемую Священным Писанием возможность соединения человека с Богом. Признавая эту возможность, отцы, однако, признают и то, что Бог бесконечно выше даже самых совершенных Своих творений, поэтому Он не может соединиться с ними Своей сущностью. Следовательно, в Боге должно существовать что-то, делающее возможным соединение с Ним. Восточные отцы называли это *что-то* «нетварной энергией» Божества. Термин «энергия» был заимствован из философии. «В терминах — “сущность”, “энергия”, “природа” — нет ничего специфически христианского, все они восходят к Аристотелю. Согласно Аристотелю, всякая природа проявляется через энергию. Поэтому не существует предметов, не обладающих энергией, и, наоборот, при отсутствии энергии перестает существовать предмет»².

В святоотеческом понимании «обожение» человека может состоять только в подлинном единении души и тела человека с Божеством. «Соединяясь со Христом (то есть с Его единосущным нам Человечеством), — пишет

¹ *Элиаде Мирча*. Опыты мистического света // Сайт «Актуальные тексты». URL: <http://texts.vpiz.net/light.html> (дата обращения: 10.10.2010).

² *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2001. С. 363.

прот. И. Мейендорф, — мы причащаемся *Его Божественной энергии* (но не *Его Божественной природе*), пронизывающей Его человеческую природу. <...> Поскольку Спаситель обладает нетварной Божественной природой, Он является также источником *нетварных энергий*, а потому и свет Фаворский, который есть не что иное, как энергии Бога, также нетварен. Именно этот свет пронизывает Его тварную человеческую природу и делается доступным нам потому, что “Божественность”, то есть *нетварность*, есть “качество”, способное передаваться от одной природы к другой. В этом смысл традиционного понятия *обожения*: тварь, причащаясь Богу, обретает «Божественность», становится «нетварной», приобщается вечной жизни»³.

Слияние сущности Бога с сущностью человека, если бы таковое имело место, нивелировало бы различие двух природ. Это мнение не вытекает с очевидностью из библейского Откровения, так как, например, апостол Петр во Втором Послании говорит о «причастии Божеского естества» (1. 4), доступном для верующих. Конечно, нельзя утверждать, что апостол имеет в виду онтологическое смешение Бога и человека. Тем более что контекст этого места Послания говорит, скорее, о нравственном преображении христиан (далее в стихе речь идет об удалении от «растлевающих похотей»).

В паламитском богословии приведенная апостольская цитата истолковывается на основе представления об абсолютной трансцендентности Бога в сочетании с идеей посредствующих между Богом и тварью нетварных и сверхприродных энергий. Они, не являясь Богом по сущности, тем не менее, в полноте соединяют с Ним человека, т. к. в них присутствует Бог. Предполагается, что предикаты «нетварность» и «сверхприродность», отнесенные к чему-то, не являющемуся Божественной природой, единственно вечной и несотворенной, позволяют, не стирая трансцендентную грань, соединить Бога с творением. «Само “обожение” возможно в силу Божественных “энергий”, пронизывающих мир; будучи “нетварными”, они находятся в диалектическом отношении единства тождества и различия к Божественной сущности, так что онтологическая пропасть между Богом и миром, никоим образом не отрицаемая, перекрыта реальным присутствием “нетварного” в “тварном”. Сама несообщимая Божественная сущность становится сообщимой в своих энергиях»⁴. В нетварных энергиях Бог фактически соединяется с тварью.

Слова Писания, многократно называющего Бога Светом, позволили отождествить понятия «энергия» и «свет». Понимая, вместе с тем, что свет при-

³ Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 364.

⁴ Аверинцев С. С. Период Палеологов и конец Византийской цивилизации // История всемирной литературы. М., 1985. Т. 3. С. 35.

вычен только как *физический* феномен, отцы рассуждают о свете «чувственном» и свете «умном или умопостигаемом». Свт. Григорий Палама пишет: «Уму свойственно воспринимать свет не такой, как чувству. Чувство воспринимает чувственный свет, показывающий чувственные предметы именно как чувственные, а свет ума — это знание, покоящееся в мыслях. Значит, зрению и уму свойственно воспринимать не один и тот же свет, но тот и другой действует в пределах, сообразных собственной природе, и в том, что сообразно природе. А те, кто бывает осчастливлен духовной и вышеестественной благодатью и силой, те, кто удостоен этого, — те видят чувством и умом то, что выше всякого чувства и всякого ума»⁵.

Умный свет — это озарение, просветление, возвышение человеческого ума, преодоление его ограниченности в понимании Божественных тайн. «Созерцание, открывающееся на вершине подвига, является не чувственным, а сверхчувственным и, в частности, — интеллектуальным, “умным”. <...> Тем самым, это не столько видение, сколько ведение — познание, гнозис»⁶. Таинственным образом этот умный свет может становиться виден и «телесными очами», но только вследствие особого благодатного воздействия на человеческую природу. Божественная премудрость (тождественная Самому Богу) визуализируется как световая субстанция, незримая для обычных страстных людей, но становящаяся видимой для очистившегося от страстей аскета.

Однако и элементарный житейский опыт, и научное знание доказывают нам, что свет воспринимается только с помощью органов зрения. Мы можем умозрительно представить свет только потому, что видели его своими глазами, способными воспринимать только материальный, «чувственный» свет. Слепому от рождения невозможно объяснить, что это такое. У него, конечно, могут быть некие представления, «умозрения» о свете, которые в силу недоступности практического опыта никогда не будут адекватными. Слепорожденный лишен даже такой возможности, как простое сравнение по аналогии, поскольку для него существует только мир звуков, запахов и тактильных ощущений, на основе которых нельзя составить никакого хотя бы отдаленного представления о свете. Поэтому понятие о свете и зрительная способность неразделимы.

Всякое умозрительное представление о свете верно только потому, что свет можно увидеть. Если нетварный свет умозрителен в том смысле, что не является светом в прямом значении слова (т. е. чувственным, материальным светом) и, следовательно, не может быть виден, то он перестает быть светом, принимая фантастические черты чего-то неопишемого. Свет от тела подвиж-

⁵ Святогорский томос // Альфа и Омега. 1995. № 3 (6). С. 74.

⁶ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 144.

ника должен быть материальным — этого требует простой здравый смысл. Только материальностью можно объяснить факт видимости света другими людьми. Сияющие лица и тела «пламенеющих монахов», описанных у М. Элиаде, были видны окружающим их людям независимо от духовного или нравственного состояния зрителей. Это могло происходить только в том случае, если исходивший от них свет был «чувственным», воспринимаемым органами зрения, а значит вполне материальным, а значит и *тварным*.

Библейское «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин 1. 5) — очевидная метафора. На это указывает сам контекст апостольского Послания, в котором говорится, например, о состоянии людей, не признающих Откровения и лишенных спасения, как о «хождении во тьме» (1 Ин 1. 6). Говоря о свете, апостол имеет в виду истину и благо, пришедшие в мир благодаря Христу. Апостольское изречение можно перефразировать, сказав: «Бог есть добро, и нет в Нем никакого зла», или: «Бог есть истина, и нет в Нем никакой лжи».

Однако для исихастов наименование Бога Светом не было образным выражением. Поэтому для подтверждения своих концепций отцы создают весьма хитроумные объяснения того, как соотносятся тварный и нетварный свет. Например, свт. Марк Эфесский в трактате, известном под названием «О сущности и энергии», пишет (§ 34): «Если только видение способно воспринимать фигуры, цвета и самый свет, что есть, собственно говоря, бестелесно, то что же удивительного в том, что, при помощи Божественной силы, сможет когда-нибудь быть воспринятым и Божественный бестелесный свет?»⁷.

Конечно, человек XV в. мог назвать обычный свет «бестелесным» и остаться уверенным в своей правоте, но если это скажет человек века XXI, то он рискует прослыть невеждой. Этот свет, позволяющий видеть «фигуры и цвета», собственно говоря, вполне «телесен». Свет, как известно любому современному школьнику, это поток вполне материальных, «телесных», выражаясь языком свт. Марка, частиц. Поэтому как раз весьма удивительно, как это может восприниматься Божественный свет, если он и бестелесен, и нетварен?

Сознавая, что рационально объяснить нетварность света сложно, свт. Марк высказывает главный довод, общий для всех исихастов-визионеров: условием видимости нетварного света является воздействие благодати на того, кто этот свет видит. «Божественная сила» делает людей способными видеть несотворенное. Сущность Господа при этом остается невидимой (§ 31): «Если свет, явившийся ученикам на Фаворе, был самим Божеством Сына, а затем,

⁷ Силлогические главы о различении Божественной сущности и энергии против ереси акиндинов // Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / сост., общ. ред., предисл. и прим. А. Г. Дунаева. М., 1999. С. 133.

стало быть, и просиявающим [Божеством] Отца и Духа в Единородном Сыне, то, следовательно, свет этот не создан, но не есть он, разумеется, и Божественная сущность, ибо последняя совершенно невидима»⁸.

Сущность совершенно невидима, а это значит, что только она в полном смысле бестелесна и нетварна. Тем не менее, свет Бога, хотя и тоже бестелесен и нетварен, но все-таки почему-то видим телесным тварным зрением. Тезис явно противоречив. Свт. Марк, следуя исихастской традиции, снимает противоречие тем, что вводит в отношения субъектов, испускающих и воспринимающих свет, третье действующее начало — благодать, которая «переделывая» зрение, делает его способным видеть сверхъестественное свечение.

«Если душа переделывается наитием благодати в направлении к Божественнейшему, то что же удивительного в том, если она производит через свое тело и Божественнейшие энергии, могущие воспринимать и Божественное и выше-чувственное? <...> Если мы знаем, что противоположная способность производить нечто в отношении актов человеческого видения, переделывая их и располагая их, вопреки природе, к не сущему, как это показывают чудотворцы и воспевавшиеся некогда волшебства, то почему же нам не согласиться с тем, что Божественная сила может сверх природы и менять и переделывать очи (и это, к тому же, в отношении сущего Божественного света)?» (§ 37, 39)⁹.

Вопрос: для чего каким-то мистическим способом обрабатывать человеческие глаза, чтобы они могли увидеть то, что в обычном их состоянии они увидеть не могут, когда та же самая Божественная сила, никоим образом не вторгаясь в человеческую природу, может сама облечь себя в сотворенный свет, чтобы показать слабым и грешным людям величие Творца, Его святость, совершенство и любовь? Неужели это будет умалением Божией силы?

Свет Божественного присутствия может быть символом, демонстрацией. Главный противник свт. Григория Паламы Варлаам Калабрийский понимал его именно как тварный символ. Святитель Григорий Палама с полемической целью берется своеобразно объяснить «символизм». Он использует понятия природного и неприродного символа. Солнечный свет — это природный символ, потому что не только показывает Солнце, но и исходит из него. А вот свет костра на сторожевой вышке — неприродный символ, потому что символизирует нападение врагов¹⁰. Божественный свет, как исходящий из природы Бога, есть природный символ, т. е. являет Самого Бога, но

⁸ Силлогические главы... С. 132.

⁹ Там же. С. 133.

¹⁰ *Мандзаридис Г.* Обожение человека по учению свт. Григория Паламы. Сергиев Посад, 2003. С. 94–95.

не сущность, а энергию. «В неприродном одно становится символом другого, а не что-то свое символом самого себя; мы говорим, что нечто делается символом самого себя тогда, когда символ природным образом исходит из того, символом чего выступает»¹¹.

При чтении произведений свт. Григория Паламы возникает ощущение, что для него, как и для всей предшествующей традиции, проблемной была задача поиска подходящих слов для изображения реальности мистического опыта. Вербально он практически невыразим. Слов всегда недостаточно, его словесные описания всегда нелогичны, противоречивы, а потому для *ratio* ущербны. Это переживание, о котором нельзя сказать, что оно адекватно понимается даже в том случае, если пережито на личном опыте. Т. е. причина признания византийским богословием представлений о нетварном свете, присущем природе Божества, кроется, вероятно, не в практике исихастов как таковой, а в области семантики. Мистик видит Божественный свет и в благоговейном трепете называет его нетварным. Он не может назвать его иначе, ведь Источник света — Бог, вечное нетварное Существо. Исходящий от Него свет не может быть «тварным»: «тварное» в Боге — ересь! «Нетварность» света подкрепляется доводом, о который разбиваются все возражения: Божественная благодать, сама «открывает глаза» тем, кто её стяжает, а тем, кто не имеет этого стяжания, т. е. профанам, Божественный свет недоступен, поэтому и суждения их о нем, как правило, еретичны.

Но что же открывается благодатью, какая истина? О нетварности Божественного света? Но если открытая истина выражается не теми словами, ведь разум, как утверждают отцы, ограничен? Ум на высших стадиях богопознания «выходит из себя» для встречи с Божественным умом и вследствие этой встречи обессиливает, теряет самождественность. Разум как умное понимание превращается в «ученное незнание», которое способно только к негативным описаниям.

Эта специфичная логика хорошо описывается известными работами В. Н. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» и «Богосвидение». «Божественный свет, — пишет В. Н. Лосский, — как данный в мистическом опыте, одновременно превосходит чувства и разум. Он не материален и не имеет в себе ничего чувственного. Поэтому святой Симеон Новый Богослов в своих стихах называет его «огнем невидимым», хотя и утверждает его видимость...»¹².

Обратим внимание на характерные слова о «видимости невидимого», кото-

¹¹ Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 284.

¹² Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 166.

рая (видимость) превосходит чувства и разум. Чувство, следовательно, лишено возможности фиксировать мистические феномены, а разум лишен возможности их познавать. Но для любого человека очевидно, что нельзя, используя чувство, почувствовать то, что ему не поддается, нельзя, используя разум, рассуждать о том, что его превосходит. Поэтому совершенно неясно, как может превосходящее разум отражаться в разуме, проявляясь в виде определенных суждений, и как может превосходящее чувства отражаться в чувстве — в виде вполне зримого свечения. Как может обнаруживаться через чувственный опыт то, что «не имеет в себе *ничего* чувственного»?

«Как дать понять этот опыт тем, кто не имел его? То, что святой Симеон Нувый Богослов пытается выразить в противоречивых выражениях, позволяет нам провидеть то, что остается еще сокрытым от нашего непросвещенного сознания»¹³.

Высказанное «в противоречивых выражениях» содержит внутреннее, в самом себе, противоречие, и потому не может позволить что-либо провидеть. Тем более если непросвещенное сознание должно провидеть нечто сокрытое. Ведь сокрытое потому и называется сокрытым, что не предназначено для «видения». В следующей за приведенной фразой цитате из святого Симеона говорится о субъективных переживаниях опыта богообщения, переживаниях настолько смутных и неопределенных, что и сам Симеон расписывается в собственном бессилии передать этот опыт в более ясных выражениях.

«Когда же приходим мы в совершенную добродетель, тогда не приходит уже Он более, как прежде, безобразным и безвидным, но приходит в некоем образе, впрочем в образе Бога; ибо Бог не является в каком-либо очертании или впечатлении, но является как простой, образуемый светом безобразным, непостижимым и неизреченным. *Больше этого я не могу ничего сказать (курсив мой. — Д. А.)*. Впрочем, являет Он себя ясно, узнается весьма хорошо, видится чисто невидимый, говорит и слышит невидимо, беседует естеством Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати, как беседуют друг с другом, Лицем к лицу, любит сынов Своих как Отец, и любим бывает ими чрезмерно, и бывает для них дивным неким видением и страшным слышанием, о которых не могут они говорить как должно, но опять и молчать не могут. <...> И что много говорить мне о неизглаголанном? *Ибо чего око не видало, о чем ухо не слыхало и что на сердце человеку не входило, то как может измерить язык, и как можно сказать словом? (курсив мой. — Д. А.)* Поистине сие невозможно. Хотя мы стяжали все сие и имеем внутри себя от Бога, давшего нам то, но насколько не можем ни умом того измерить, ни словом изъяснить»¹⁴.

¹³ Там же. С. 174.

¹⁴ Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 174.

Владимир Николаевич Лосский справедливо охарактеризовал приведенную цитату. В принципе св. Симеон вообще ничего не говорит, и уж, конечно, на основании этих слов нельзя сделать определенного вывода о сотворенности или несотворенности Божественного света.

В работе «Боговидение» В. Н. Лосский дает другую характерную цитату из святого Симеона: «Я часто видал свет, и иной раз он являлся внутрь меня, когда душа моя имела мир и тишину, а когда скрывался, причинял мне чрезмерную скорбь, потому что иной раз являлся он вне, вдали, или даже совсем скрывался, и тогда думалось мне, что, верно, он совсем не хочет уже более являться. Но когда я начинал плакать и проливать слезы, и показывать всякую отчужденность от всего и всякое послушание и смирение, тогда он являлся опять, как солнце, когда оно разгоняет густоту облака, и мало-помалу выказывалось радостотворное, блестящее и круговидное. <...> Ты очистил от всякого облака небо мое, т. е. душу очищенную, в которую приходя невидимо, не знаю, каким образом и откуда, Ты, вездесущий, внезапно обретаешься в ней и являешься как другое солнце. О неизреченное снисхождение!»¹⁵.

Поэзия отцов являет реальность Божественного бытия и приобщения к нему. Но слова — всего лишь слова, а значит, то, что выше всяких слов, так и остается тайной. Как пишет свт. Григорий Палама, «что святые духовно видят свет, как сами говорят, <...> и что этот свет есть невещественное Божественное воссияние и благодать, видимые невидимо и понимаемые непостижимо, — они знают на опыте; но что такое этот свет, они, как сами говорят, не знают»¹⁶.

Объяснение возможности прямого общения между Богом и миром — это большая трудность для богословствующего разума. Паламизм остается в русле ставших к XIV в. стандартными для восточных отцов представлений о Боге и принципах богопознания¹⁷. При этом, будучи сам неординарным философом, святитель Григорий жестоко ополчался на мирских (т. е. философствующих «язычески») философов, представляя их злокозненными породителями всякой пагубной ереси. Но и его богословие зависит от древней языческой мысли. Во всяком случае, он пытается осмыслить мистический опыт, а любое философское осмысление подразумевает использование некоего привычного и знакомого аппарата мысли, иначе мыслитель рискует остаться непонятым и неслышанным.

Западное богословие, в неменьшей степени зависимое от античного наследия, развивалось в несколько ином направлении, поставив перед собой задачу по-

¹⁵ Боговидение. М., 2003. С. 432.

¹⁶ Григорий Палама, свт. Триады... С. 197.

¹⁷ Связь паламизма с предшествующей святоотеческой традицией показана в цитированных работах В. Н. Лосского.

строения теологии на принципах рациональности. Это стремление к разумности в понимании и трактовке Богооткровенных истин дало двойственный результат. С одной стороны, выработывалась определенная культура мысли, с другой — многие открытия аскетической практики с точки зрения этих же рациональных позиций оказывались труднообъяснимыми. Паламизм есть, в сущности, такая же попытка истолкования мистических переживаний, но с иначе расставленными акцентами. Не пытаясь уложить сакральное в прокрустово ложе Аристотелевой диалектики, восточное богословие пытается отвечать на вопросы, не отвечая на них. Тайна вроде бы и объясняется, но остается тайной.

«Паламитский спор» интересен в исторической перспективе развития христианской эпистемологии. Святитель Григорий мог остаться в рамках суждений человека своего времени. Но этого было недостаточно уже тогда. Известный противник свт. Григория, Никифор Григора, считал световые феномены материальными символами присутствия Бога. Очевидно, что такое мнение ближе современному человеку, который исходит из предпосылки, что рациональность — важнейшее свойство человеческого разума. Отцы так не считали. Ссылаясь, например, на слова ап. Павла о том, что мы видим вещи «сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор 13. 12), они приходили к отрицанию положительного знания о Боге и духовных явлениях. Одно из оправданий допустимости негативного богословия сводится к рассуждениям о повреждении разума человека вследствие грехопадения. Поврежденный разум неспособен к объективному целостному познанию. Однако на практике мы знаем рассудочную способность только такой, какова она есть, и ни о каком ином её состоянии мы судить не можем. Доводы противников свт. Григория Паламы потому и кажутся убедительными, что обладают тем, без чего не может обойтись человек, — здоровой и трезвой рациональностью.

Например, тезис паламизма — мы приобщаемся Богу в Его энергиях — требует дать онтологическое определение энергий, выяснить, чем являются энергии сами по себе. Можно ли понимать энергию Бога как особую силу? Вопрос может показаться нелепым, но именно он возникает, когда говорят о приобщении Богу в энергиях. Ответ святителя Григория отрицательный — энергии не особая сила (вроде электричества или магнетизма, как может подумать наш современник), это Сам Бог, потому что энергия неотделима от природы, но и не Бог, потому что природа Его остается трансцендентной.

«Энергия» — не часть Божества и не представляет собой нечто от Него отличное или обладающее своей собственной умаленной ипостасью. Энергия — это Сам Бог, даже в Своем Откровении тварному и в Своем проявлении не умаленный. «Весь Бог» всецело проявляет Себя в Своих энергиях и тем не

менеe остается сокровенным. Святитель Григорий Палама с одинаковой силой подчеркивает сокрытость Бога и Его Откровения миру в энергиях. Они как откровения Троичного Бога присущи Трем Лицам и, как выражения Самого Божества, — несомненно нетварны, потому что в Боге нет ничего тварного. <...> Энергии доступны тварному миру, они им познаются и разделяются в меру его способности к сопричастности. Божественная же Сверх-Сущность доступна только через энергии, а не Сама по Себе»¹⁸.

Эта двусмысленность смущает. Если Бог в Его энергиях равен Богу в Его сущности, тогда причастие энергиям ничем не отличается от причастия существу, природе Бога, потому что в таком случае невозможно отделить природу от энергий — где грань, отделяющая одно от другого? — и такое различие приобретает чисто риторическое значение.

Признавая нетварность энергий (понимаемых как действие Самого Бога или как действие силы, «пронизывающей творение», — отличной, но неотделимой от Его природы), мы встаем перед выбором двух возможностей:

- 1) Божественная природа сложна, т. е. состоит из естества (субстанции) и многих энергий;
- 2) она проста, а энергии не входят в природу, не тождественны естеству Божию, но неотделимы от него.

Принятие первого суждения заставляет пересмотреть тезис о простоте и гомогенности как предикатах совершенства и прийти к выводу, что Бог и совершенен и вместе сложен по составу. Признание второго суждения заставляет думать, что энергии представляют собой некую силу, которая, не являясь субстанцией, каким-то образом происходит из субстанции Бога и способствует между Богом и творением. Это контраргументы противников свт. Григория Паламы. «Совместимо ли такое различие с “простотой” Бога? Не следует ли нам рассматривать все эти различия в качестве простых логических посылок, необходимых для нас, но в конечном итоге не имеющих никакого онтологического значения? Св. Григорий Палама подвергся нападкам своих противников именно с такой позиции. Бытие Бога просто, и в нем совпадают все атрибуты. Уже бл. Августин отошел в этом пункте от восточной традиции. С августиновской точки зрения учение св. Григория неприемлемо и абсурдно»¹⁹.

В самом деле, что такое энергии? Если они не имеют собственной самостоятельной природы и не равны природе Бога, если они не являются особым

¹⁸ *Василий (Кривошеин), монах.* Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы // Альфа и Омега. 1995. № 3 (6). С. 78–79.

¹⁹ *Флоровский Г. В., прот.* Святой Григорий Палама и Предание отцов // *Он же.* Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 291–292.

видом творения, если это не просто грамматический термин для обозначения действий Божества, тогда что это? «Варлаамиты» обвиняли «паламитов» в том, что они проповедуют «второго Бога» или даже «многих богов». Логически можно прийти и к учению об эманации, «перелицованному» на христианский манер. Поэтому обе предложенные возможности можно поставить под сомнение.

Разрешение противоречия можно найти, например, во вполне тривиальном противопоставлении двух типов богословия. Епископ Василий (Кривошеин) писал: «Мне представляется, что в основе всех этих дискуссий, не принимая в расчет чисто конфессиональную полемику, может лежать противопоставленность богословских тенденций “апофатиков” и “катафатиков”. По богомыслию “катафатствующих”, Бог понимается прежде всего — и во всей полноте понятия бытия — как обладающий всеми Своими свойствами (единством, простотой и прочим) и подчиненный, в силу Своего бытия, законам логики, которые сами онтологически обоснованы. Таким образом, всякое реальное различие в Боге было бы равносильно утверждению в Нем частей менее совершенных, чем целое, следовательно, несовместимых с Его абсолютным совершенством. Для “апофатствующих” Бог не может определяться концепцией “бытие”, и Его свойства не могут так просто к Нему прилагаться. Превосходящий бытие Бог не может содержаться в рамках логических законов, и было бы затруднительно видеть в Нем “части” и более совершенное “целое”. В общем, наше богословское мышление неизбежно обретает по отношению к Богу антиномичный аспект, что, однако, нельзя назвать простым противоречием. Именно антиномичностью и отмечено учение святителя Григория Паламы о содержащейся в Боге Божественной простоте, несмотря на неизреченное различие Сущности и энергий»²⁰.

Но, может быть, дело не в апофатике и катафатике? С нашей точки зрения, в изучении богословской теории «энергий Бога» не хватает непредвзятости, более критичного отношения к отеческой литературной традиции. В частности, вполне вероятно, что зависимость восточно-христианской теологии от античного философского наследия больше, чем принято считать у исследователей паламизма. Святитель Григорий Палама предстает в исследованиях как оппозиционер западных схоластов и собственных византийских академических кругов. Проблема в том, что его оппозиция не выходила, да и не могла выходить, за пределы одного и того же ментального поля.

«Античное влияние на христианскую теологию оказалось столь сильным,

²⁰ *Василий (Кривошеин), монах.* Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы. С. 79–80.

что отношение между творением и Творцом как Причиной бытия мира трактовалось фактически как отношение эманации в духе неоплатонической философии. Однако такое представление явно противоречит отчетливой ветхозаветной установке на креационизм, то есть на однократное сотворение мира во всей его полноте и многообразии из ничего (*ex nihilo*), а, следовательно, и на придание ему Богом бытия всего сразу, в полном объеме и в один-единственный раз. Между Творцом и творением в таком случае лежит пропасть, и цепочка причастности одних сотворенных вещей другим, высшим, не может доходить непосредственно до Бога. От догмата о творении мира, четко обозначенного уже в первых стихах Книги Бытия, по понятным причинам отказаться было никак нельзя, но и идея эманации пришлось по душе философам Средневековья. Как и почему концепция эманации проникла в христианскую теологию (причем так, что в течение многих веков оставалась в ней господствующей), догадаться несложно, так как при возникновении потребности облачить Благоую Весть в философские одежды самой подходящей, как тогда казалось, тканью для них послужил именно неоплатонизм. <...> Обозначенная оппозиция креационизма и эманации с необходимостью требовала своего согласования в рамках христианской философии, ибо в случае, если отвергается креационизм, эта философия перестает быть в полном смысле христианской, если же она начисто избавляется от эманации, в ней мало чего остается от философии»²¹.

Мистическое богословие Церкви по-своему интерпретировало библейское Откровение. Реальность библейского текста (отражающая реальность факта), «преломившаяся» в его аллегорическом толковании, «преломилась» еще раз при наложении на реальность мистического опыта. Результатом «двойного преломления» стала оригинальная «энергийная теология». Попутно интерпретируется и языческая философия, несмотря на декларируемую враждебность эллинизму.

По природе недоступный Бог делается доступным в Своих действиях. Эти действия не просто акты, Бог не только прикасается к творению, Он входит в него, существует в нем, но не смешивается с ним. Это возможно только в том случае, если есть нечто посредствующее между Богом и творением. Если между Богом и творением ничего нет, тогда при взаимообщении Бога и мира происходит отождествление «непостижимого с постижимым, несообщаемого с сообщаемым, сущности с благодатью». Сказать о Божественной благодати (энергии) как о материальной силе паламиты не могли, потому что приравнивали материальность к тварности, поэтому энергии нетварны. Кроме того, энергии, являясь способом бытия нетварного Бога «за пределами» собственной

²¹ Шишков А. М. Предисловие к трактату епископа Роберта Гроссетеста «О свете, или о начале форм» // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 122.

Его сущности, могут в полноте обнаруживать Бога «вне Себя», где Он может нетварно действовать так же, как и «внутри Себя». Эти энергии не рождаются, не исходят (в ипостасном смысле) и не творятся, но каким-то непостижимым образом «исходят» от Бога. «Термин προῖέναι (исходить) предполагает просто διάκρισιν (различение), но не разделение»²². Дальнейшее — молчание. На вопрос, что такое энергии сами по себе, паламитское богословие не отвечает. «Этот таинственный модус Божественного присутствия, вопреки абсолютной трансцендентности Божественной сущности, превосходит всякое понимание. Но от этого он не менее достоверен»²³.

Эпитеты «неизреченное, несказанное, вышеестественное» показывают, что рамки учения о нетварных энергиях не дают рационального объяснения многочисленных примеров вполне материального воздействия энергий не только на душевные силы человека, но и на телесные чувства. Если энергии это всего лишь образ существования Бога «вне Себя», то каким образом они становятся удивительно телесными по своим эффектам? Что делает телесным бестелесного Бога?

Вскоре после смерти свт. Григория Паламы у него появились серьезные оппоненты, тезисы которых было весьма трудно опровергать последователям святителя, не отличавшимся, судя по всему, столь же масштабными дарованиями. Речь идет, прежде всего, об афонском иеромонахе Прохоре Кидонисе (или Кидоне), который в 1368 году противостоял (и, по-видимому, весьма достойно) паламитскому Собору.

«Прежде всего Кидонис считал невероятным, что в евангельских словах “Господи, покажи нам Отца, и довольно для нас” (Ин 14. 8) выражается желание видеть не Бога как Он есть, а только Его энергии. Даже когда мы познаем хотя бы только божественные добро, истину, красоту, утверждал Кидонис, мы видим всего Бога в Его сущности, хотя не полностью. Добро и т. д. — не “состояния” Бога, Бог не “проявляется” добром, не переходит от возможности быть добрым к действительной и действенной доброте: и истина, и добро, и красота есть Он Сам в Своей вечно действенной сущности. Неужели всепроникающего Духа Божия недостаточно, спрашивал Кидонис, для сотворения сущего и требуются еще дополнительно более низкие энергии? Фаворский свет, продолжал он, не был прямым Божеством; по всемогуществу Бога этот свет мог быть и бесконечно более ярким, и, значит, между видом, который предстал апостолам на Фаворе, и истиной Бога оставалось несоизмеримое различие. Кроме того, где произошло Преображение? В Кесарии Филипповой. Когда? По прошествии примерно ше-

²² Флоровский Г. В. Святой Григорий Палама и Предание отцов. С. 291.

²³ Там же. С. 290.

сти дней после другого евангельского события. Каким был свет? Как бы белым. Назвав Фаворский свет непосредственным явлением Самого Бога, мы навяжем Его непостижимой и немыслимой Истине эти пространственные, временные и материальные определения (курсив мой. — Д. А.). Наконец, свет Преображения Господня — не единственное богоявление, и, приписывая ему нетварность, т. е. божественность, Палама в конечном счете должен будет ввести множество ограниченных в пространстве и времени божеств. Фаворский свет, по Кидонису, был каким-то образом вместе и нетварный и тварный, как в Христе, от Которого он исходил, соединялись нетварная и тварная природы. Соборным отцам показалось тут, что они уличили Кидониса в грубом противоречии: с одной стороны, он говорит, что всякое постижение добра, истины, красоты и т. д. есть постижение Самого Бога в Его сущности, а с другой — что даже свет Преображения не есть в собственном смысле Божество; это было запрототолировано как вопиющее самоопровержение антипаламита. Однако как раз здесь была суть мысли Кидониса; истина, добро и другие энергии и силы Бога есть Сам Бог в Его действенной сущности и воспринимается тоже Его сущность; но, поскольку она воспринимается, она делается соразмерной воспринимающим, т. е. тоже как бы тварной. Обоженные становятся богами, но тварными. Поэтому вполне допустимо говорить (Кидонис явно имел здесь в виду раннего Паламу), что существуют «нижние и высшие божества и обожения», если только помнить, что эти различия имеют место в тварном божестве боготворимых людей, а не в самой Божией природе. Разделяя в Самом Боге сущность и энергию, Палама приписал Ему различие, которое началось лишь после творения и коренится не в Божием, а в тварном порядке»²⁴.

Уникальность и непреходящее значение библейской веры состоят в утверждении безусловной ценности творения и материального мира. В отличие от мифологических космогоний, Библия начинается не с рассказа о богах, а с творения мира. Бог открывается в творении, мир предстает раскрытием Божественного замысла. В Новом Завете важная деталь чудес Христа — укорененность их в плоти, в творении. Его сила, как Он Сам говорит, исходит из Него (Лк 6. 9). Что это за сила, мы не знаем. Осмелимся предположить, что она вполне материальна, потому что действие этой силы проявляется в виде конкретных, зримых, осязаемых, «плотных» вещей: вино в Кане Галилейской, хлеба и рыбы в чудесах насыщения народа, золотая монета апостола Петра, обновленная от трупного гниения плоть четверодневного Лазаря, сонмы исцеленных от телесных немощей. По какому принципу нематериальное могло бы воздействовать на материю, да еще и таким фундаментальным образом?

²⁴ Бибихин В. В. (В. Вениаминов). Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 372–373.

Задаваясь этим вопросом, богословы Средневековья должны были произвести такой синтез философии и Откровения, чтобы можно было сохранить существенное и в том, и в другом. С чем умирала античная философия? Со страхом перед плотью, с представлением о теле как тюрьме души, о духе, плененном материей. Как примирить ментальность «саркофоба»²⁵ с гимнами в честь материи и плоти, звучащими в Библии? Без возражений принять мир как эманацию Бога нельзя. Представить, что между ними нет посредника, невозможно. Так и рождается теория нетварных энергий. Гениальная по содержанию, она, тем не менее, имеет недостаток, заключающийся в её подчиненности определенной установке: действие Бога не может быть материальным.

Парадокс еще и в том, что апофатический эпитет «нетварный» в приложении к Божественному свету является онтологической характеристикой, устанавливающей равенство понятий «Бог» и «свет». Назвать что-либо несовершенным можно в том случае, если оно либо существовало прежде творения мира, либо существует вне тварного мира. Но прежде творения мира и вне мира существовал и существует только Бог. Свет появляется после начала творения. Называя Божественный свет «нетварным», мы навязываем Богу некие представления о Его атрибутах, о которых Сам Он ничего нам не открывает, и этим нарушаем главный принцип апофатики.

Свет предназначен для существования именно в тварном мире. Об этом со всей очевидностью говорит Библия и свидетельствует наша зрительная способность. Она наличествует в нас только потому, что мы живем в мире света. Мы видим красоту мира благодаря свету, и совершенно справедливо полагаем, что и красота эта существует благодаря свету. Свет ассоциируется со всем положительным и полезным, что есть вокруг нас. Свет — это добро, тепло, мир (покой), безопасность. Это то, что дает производительную силу земле, а значит, и всем животным и человеку. Поэтому нет ничего удивительного в том, что отцы Церкви объявили этот вечный архетип всего лучшего символом Бога как абсолютного Блага. Однако дальнейшая богословская переработка библейских рассказов пошла по пути создания конструкций отчасти иллюзорных.

Почему идея нетварного света нашла благодатную почву в среде исихастов? Свет, о котором говорили исихасты как о личном переживании, вероятнее всего, представляет собой рефлексию духовного опыта. Это не фантом, не галлюцинация, это форма мистической интроекции Божественного присутствия в сознание. Это присутствие не может визуализироваться в виде тьмы или конкретных предметов. Аскетическая литература полна предупреждений о недопустимости воображения чего-либо «тварного» во время умной молит-

²⁵ От греч. σάρξ — плоть, и φόβος — страх.

вы, чтобы не отождествить это «тварное» с Богом. Тогда как тьма — это образ враждебного, злого начала, либо же это образ Божественного мрака, в котором пребывает Невидимый. Чувства преуспевшего в духовном делании подвижника наполнены миром, покоем, радостью — теми ощущениями, которые ассоциативное мышление автоматически изображает в виде лучистого сияния. И было бы весьма странно, если бы возникал какой-то иной образ.

На этом фоне библейское Откровение демонстрирует удивительный, если можно так выразиться, религиозный материализм. Ветхий Завет не знает «нетварности». Как ни ужасны саддукеи, не верившие «ни в ангела, ни в духа», но они были вполне адекватны в своих убеждениях, основанных на Пятикнижии. Их принцип — «верю в то, что вижу». Моисеевы книги рисуют масштабные образы величественных и страшных теофаний, «плотных» и телесных. Даже имя Бога «Сущий» выражает идею бытия, объемлющего собой все вещи. Это имя содержит в себе рациональное определение, очищенное от психологической, эмоциональной и антропоморфной окрашенности. В этом имени заключается все наше положительное знание о Боге. Существование всех вещей отражает в себе Его существование: все, о чем можно сказать, что оно существует, существует только потому, что существует Бог. Это основа метафизики христианства. Кроме того, Бог, делая существующими вещи, дает существование понятиям о них, а также, и вместе с тем, дает существование понятиям о вещах, которые не существуют. Например, «ничто», из которого сотворен мир (2 Макк 7. 28), не существует как вещь, но существует как понятие: у него нет ни сущности, ни формы, ни бытия. Оно не есть реальность в известном смысле этого слова. Но «ничто» существует как идея, как представление, как понятие с совершенно определенным содержанием. Божественный разум одновременно рождает мысль о творении и само творение, сразу принимающее материальную форму. О предварительном до творения состоянии мира как *nihil* можно говорить только умозрительно (как о вещи несуществующей). Слова «из ничего» означают, что Бог дает начало, производит материальную природу.

Можно сказать, что действие (энергия) Бога одновременно и «тварно» и «нетварно» в том отношении, что Божественная мысль, безусловно нетварная, неотделима от актов Божественного воления (энергии), которые реализуются в тварном мире, если этому волению не противопоставит воля разумных существ, и, таким образом, определить черту, отделяющую еще нетварное действие от уже вполне тварной его осуществленности можно только условно, потому что в действительности этой черты просто нет. Библия совершенно недвусмысленно говорит, что Бог общается с творением непосредственно, Он Сам становится условно «материальным», когда воздействует на иноприродные Себе объекты.

Нам представляется возможным рассматривать Божественные энергии как своего рода «технический» термин для обозначения особого типа отношений между двумя разнокачественными природами. Обожевление (обожение) человека обычно понимают как присутствие в человеке Божией благодати (энергии). Эта точка зрения основана на представлении, что одна природа обязательно должна проникнуть в другую, чтобы произвести в ней некое действие. И поскольку Бог (по сущности) не может проникнуть в человеческую природу, Он использует для этого проникновения Свою энергию. Но так ли это? Ведь благодать спасительна только в том случае, если она является Самим Богом в буквальном смысле слова. Поэтому «Богочеловеческие» отношения могут быть рассмотрены не как изливание загадочных нетварных энергий Бога на человека, а как непрерывно возобновляющиеся творческие акты, когда Бог в Святом Духе изменяет свойства человеческой природы, преображая и восстанавливая её, частично или полностью, в первоизданном достоинстве при участии воли и энергии человеческой личности. Этот взаимный процесс есть, если можно так выразиться, мистическая «перихореза» (обусловленная актуальной синергией аскетического праксиса), воспринимаемая сознанием подвижника как озарение сверхъестественным светом.

Богослов оказывается в сложной ситуации выбора одной из двух позиций. Если он «традиционалист», то должен придерживаться архаичных патристических богословских схем, скептически воспринимаемых научной и философской аудиторией. Если богослов «модернист», то он с готовностью жертвует авторитетами древности ради популярно-сиюминутных идей и мнений, желая обрести снисходительную благосклонность ученых и философов. Можно ли примирить эти крайние, противостоящие друг другу позиции? Нужен ли вообще диалог с «мирской» философией? Допустима ли «богословствующая» философия? Общепринятого ответа нет, как не было его и во времена свт. Григория Паламы.

Одно, без сомнения, очевидно: богословие не должно вступать в противоречие с принципом универсальности Откровения и с миссионерским императивом Нового Завета. Поэтому богослов имеет право (и даже обязанность) ревизии своих убеждений, право непредвзято взглянуть на творения отцов не как на статично-неподвижные, на века застывшие сентенции, а как на живой источник идей, творческое переосмысление которых необходимо, принципиально значимо и для понимания духовного опыта христианства, и для достойного ответа на вопрошания «внешних». Такой подход видится нам продуктивным при решении проблем, стоящих как бы на стыке богословия и философии, в частности, для нашей темы.

Что касается теологии света, то для её построения нам кажется допустимым изменить отношение к экзегезе Библии: не использовать перегруженные надуманным символизмом аллегорические толкования Писания и, кроме того, не вводить переживания исихастов в контекст библейских образов или метафор. А для объяснения сути явлений Божественного света можно как алгоритмом воспользоваться принципом Халкидонского ороса. Мысль в том, чтобы считать световые эпифеномены Божественного присутствия самостоятельными в отношении и природы Бога, и того, что называется Его энергиями (какое бы содержание мы ни вкладывали в этот термин). Божественный свет — особая сущность, не относящаяся к Богу ни в смысле, так сказать, «включенности» в Его природу, ни в смысле «исхождения» из нее.

Первые слова Бога сказаны о свете: «И сказал Бог: да будет свет» (Быт 1. 3). Свет творится как самостоятельная субстанция. Автономность этой субстанции определяется по отсутствию источников излучения, т. е. звезд, которые появляются только в четвертый день творения. Первозданный свет не локализован в первоначально аморфном мире, он способен к самодостаточному существованию.

Первый свет отделяется от тьмы, которая также выглядит некой самостоятельной сущностью и не есть просто состояние отсутствия света. Тьма и свет имеют «личную» природу, о чем свидетельствует наречение имен: «И назвал Бог свет днем, а тьму ночью» (Быт 1. 5). Свет и тьма отделяются друг от друга однажды и навечно, между ними полагается непреодолимая преграда. Свет не рассеивает тьму, превращая ночь в день, как это происходит на Земле каждые двадцать четыре часа. Свет не может влиться во тьму, заполнить её и сделать светом. Свет и тьма сосуществуют, подчиняя себе пространство и время.

Итак, свет есть первое творение, которое сопровождается Божественным глаголом. В этом смысле оно первое если не по времени, то по важности. Физика первозданного света отлична от света Солнца и звезд, но он есть часть творения, а не эманация Божества. Свет привязан к материальному миру, хотя и независим от него. Характерно, что он возникает как ответ на Божественный призыв, ответ, «прозвучавший» как будто бы из ниоткуда. Бытописатель не уточняет, что произвело свет — земля или небо, — он подобно самому миру возникает из ничего. Это качество, как и связь с первыми Божественными словами, дает свету особое место в создаваемом мире.

Апостол Павел говорит о свете как о среде обитания Божества: «Единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете...» (1 Тим 6. 16). Свет — ограда, непересекаемая черта, грань, отделяющая трансцендентное существо Божие от тварного и профанного мира. Вместе с тем, свет постоянно соприкасается с миром, и более того — изливанием Божественного света со-

проводится всякое явление Божества миру. Все библейские теофании светоносны. Для священных писателей свет — и символ (только не в паламитском смысле), и реальность одновременно. Апостол Иоанн Богослов символически называет «светом» воплотившегося Бога: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1. 9). Синоптические Евангелия описывают Преображение Господне как зримое, ослепительное и вполне реальное явление света: «Просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф 17. 2).

Святоотеческая экзегеза считает смыслом Преображения демонстрацию Спасителем Своей Божественной природы: «Когда же слышишь о Его преображении, не думай, что Он слагал с Себя тело; оно оставалось в своем виде; поелику ты слышишь и о лице Его и об одежде. Он только сделался светлее, когда в Нем несколько, — сколько возможно было видеть, — просияло Божество. Почему Он и назвал прежде преобразование Царством Божиим (Мф 16. 28), так как чрез неизреченное просветление лица Иисусова оно показало неизреченную власть Его и явило, что Он есть истинный Сын Отца и представило славу Его Второго Пришествия»²⁶.

Несомненно, свет Преображения — это тот же самый «неприступный свет» Божественного обитания. После Второго Пришествия, в новом Иерусалиме, сошедшем с небес, этот свет будет единственным светом. В «жизни будущего века», в бесконечном дне Божьего Царства не будет «нужды ни в солнце, ни в луне для освещения <...> светильник его — Агнец» (Откр 21. 23).

Следовательно, Божественный свет отличается от света Солнца и звезд, при этом его внешние свойства идентичны свойствам обычного природного света. Но есть в нем и существенная особенность — это способность воздействовать на разумную человеческую природу. Созерцая преобразившегося Господа, апостол Петр сказал: «Наставник! хорошо нам здесь быть» (Лк 9. 33), выразив этими простыми словами охватившие его чувства радости и довольства. «Свет с неба» осиял будущего апостола Павла на пути в Дамаск. Ему явился Иисус, и значит свет, ослепивший Павла, это тот же самый свет, который видел Петр на горе Преображения. Но если Петр блаженствовал от этого видения, то Савл, еще дышавший «угрозами и убийством на учеников Господа» (Деян 9. 1), испытывал «трепет и ужас». Переживание света, таким образом, в данном случае зависит от духовно-нравственного состояния воспринимающего субъекта. Однако это не правило.

Первое описание светоносных последствий близкого общения человека с Богом содержится в библейской Книге Исход. Когда Моисей спускался с Синая

²⁶ *Феофилакт Болгарский, свт.* Благовестник, или Толкование на Святое Евангелие. М., 1993. Т. 1. С. 158.

со скрижалями завета, «лице его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним» (Исх 34. 29). Сияние Моисеева лица мог видеть весь народ, так что пророку приходилось закрываться покрывалом, очевидно, для того, чтобы не смущать слабые души израильтян. Это явление было «отблеском славы Божией», феноменальным результатом сверхъестественного воздействия. Моисей был как бы пронизан Божественным светом, впитал его в себя и сам начал излучать свет, причем совершенно произвольно. Свет, исходивший от Моисея, видели все израильтяне, независимо от личных нравственных качеств. Значит, он был материален и не был субъективным восприятием чего-то нематериального под действием чудесной силы, влиявшей на глаза евреев в зависимости от их духовного совершенства (святости).

Типы проявлений Божественного света дифференцируются в зависимости от стадии или уровня этих проявлений. Высший уровень — свет первого дня творения, свет обитания Божества и Преображения. Средний уровень — «отблеск славы» — свет, исходящий от существ ангельской природы. Наконец, последний, низший уровень — свет лица Моисеева и многочисленных случаев «свечения» святых и священных предметов (икон и проч.). В этих уровнях можно выделить подуровни, или фазы. Современный комментатор Священного Писания Д. В. Щедровицкий в объяснении места из Книги пророка Иезекииля (Иез 2. 1) так поясняет слова «видение подобия славы Господней»: «Если Сам Всевышний — Первообраз, то его “слава” — это уже как бы отражение Божьего Лица, “подобие славы” — отражение отражения, а “видение” этого подобия — третья фаза “удаления” и “сокрытия” Божественной Сущности»²⁷. Божественный свет действует, если можно так выразиться, в обратной перспективе: чем менее доступной остается сама сущность Божества, тем ярче и выразительнее становится её внешний материальный блеск.

Святой Дух, соприкоснувшись с человеком, как бы приводит свет за собой и погружает в него тело подвижника. Подвижник, просиявший как солнце, не служит источником свечения: свет входит в него и светит сквозь него. Плоть перестает быть непроницаемой для света, она становится прозрачной в том смысле, что под действием Божественного света истончается, перестает на какое-то время быть «дебелой», а может быть и гленной.

Божественный свет и Бог находятся в неразрывном единстве по принципу Халкидонского вероопределения: неслитно и нераздельно. Бог Дух Святой нетварен и в силу нетварности — невидим, Сам Он не является светом в буквальном смысле слова, но облекается в свет к вящей славе. Божественный свет, в отличие от Духа Святого, можно увидеть, но в обычном состоянии он рассеян подобно

²⁷ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. М., 2008. С. 500.

другим излучениям, и потому не воспринимается как особенный и сверхъестественный. Святой Дух как бы концентрирует частицы, будь то в теле подвижника, будь то в какой-то материальной святыне, и Божественный свет становится зримым для глаз, независимо от воздействия Духа на того, кто видит свет.

Вероятно, единственное, что осталось от красоты первоизданного мира, к чему не пристало тление, — это Божественный свет. Там, где есть Божественный свет, нет ничего «нетварного», злого, отвергающего благодатное действие Бога. Священное Писание указывает на негативный характер того, что не создано, что принадлежит к «ничто», к небытию. Лучший образец нетварного — это тьма первого дня творения, та самая тьма, которая осталась «за бортом» всего остального творения и к которой ни разу, в отличие от света, не обращается творческое Божественное Слово. Тьму нельзя назвать небытием в полном смысле слова, но контекст Писания заставляет относиться к ней как к чему-то отверженному, проклятому и забытому. В русском языке есть замечательный эпитет для тьмы — «кромешная». Славянское «крóма» — это граница, за которую не проникает солнечный свет. «Кромешная тьма» — синоним ада, место мучения грешников, обиталище бесов, где нет места для Божественного света. Об этой тьме говорит многострадальный Иов: «Прежде, нежели отойду, — и уже не возвращусь, — в страну тьмы и сени смертной, в страну мрака, каков есть мрак тени смертной, где нет устройства, где темно, как самая тьма» (Иов 10. 21–22). Она навечно остается в состоянии хаоса и распада по причине отдаленности от Божественного света.

Однако тьма обладает свойством, позволяющим ей превращаться в свет, что не означает изменения онтологического статуса, а является лишь подражанием, изображением света, пародией на него. Апостол Павел утверждает, что сатана может принимать образ «ангела света» (2 Кор 11. 14). Это доказывает высказанное нами вначале предположение о тьме как особой сущности. Тьма излучает вонне inferнальный свет, свет ложный, с отрицательным значением. Это свет адского пламени. Его субстанция так же загадочна, как и у света Божественного. Оба они принадлежат к той части бытия, которая лишь иногда проявляет себя в нашем мире наличными средствами. Видимое глазом свечение — первое из этих средств.

Но есть свет Света и свет Тьмы. Они настолько схожи, что один может быть принят за другой. В житиях есть любопытные рассказы о явлениях подвижникам сатаны в образе Христа или святых. Цель лукавого — прельстить неопытного монаха яркостью явления и заставить поклониться себе. Подвижник должен быть очень внимательным, чтобы, во-первых, не давать сатане повода к подобным действиям, а во-вторых, если уж такое явление случилось, не

Д. Ф. Аникин

забывать о некоторых способах противостояния ему. Сатана не выдерживает соприкосновения со святыней. Предупредительное ограждение крестным знаменем, призывание имени Христа и особенно Божией Матери обезоруживает лукавого и заставляет его ретироваться. Божественный свет актуализируется там, где призываются святые имена или присутствуют материальные святыни. Тьма вытесняется Божественным светом и исчезает. Божественный свет является присутствием Бога, приходящего в тварный мир в силе и славе.

В заключение повторим — данная работа предлагает нетрадиционную трактовку теологии светоносных эпифеноменов. И хотя автор не рассматривает свое сочинение как критику патристической теологии нетварного света, он знает, что оно может быть воспринято именно таким образом. На самом деле, единственным желанием автора, подвигнувшим его на написание статьи, было желание творческой дискуссии по данной теме. Автор надеется, что его мысли найдут отклик у читателей и послужат стимулом к развитию такой дискуссии.

Dmitry F. Anikin

THE DIVINE LIGHT (NON-TRADITIONAL VIEW ON A TRADITIONAL TOPIC)

The article presents a critical examination of the doctrine of uncreated light. The first part deals with Palamite disputes and the patristic teaching on uncreated energies. The second part of the work, being conceptual in nature, offers the author's analysis of phenomena of light in the Bible and in the mystical experience of Christian ascetics.

Key words: *St. Gregory Palamas, Palamism, uncreated light, essence, energy, Barlaam.*

А. В. Пиличев

НАПРАВЛЕНИЯ ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Целью работы являлось выявление и систематизация основных направлений теологических (богословских) исследований в сфере экономических отношений. В результате определены четыре направления богословских исследований: во-первых, образов экономических отношений в Священном Писании, во-вторых, отношения к экономической деятельности в трудах святых отцов, в-третьих, исторического опыта развития экономических отношений в православных государствах — прежде всего в Византии и России, в-четвертых, системы мировых экономических отношений, сложившейся в XIX — начале XXI века с позиций православного мировоззрения.

Ключевые слова: теологические (богословские) исследования экономических отношений, экономические отношения в Священном Писании, отношение к экономической деятельности в трудах святых отцов, современные мировые экономические отношения, духовный и душевный мир современного человека.

Постановка проблемы, цель исследования

В последнее десятилетие Православная Церковь в России все больше и больше участвует в различных областях общественной жизни. Можно сказать, что Православная Церковь становится одним из важнейших общественных институтов. Этот процесс идет не всегда гладко, существует множество противников расширения сферы участия Церкви в жизни общества. Однако думается, что присутствие Церкви в общественных отношениях будет только увеличиваться, поскольку это соответствует самой миссии Православной Церкви — исповеданию единственности истины православного христианства в этом мире.

Состоявшийся в 2000 году Освященный Юбилейный Архиерейский Собор принял «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», документ, выразивший церковное видение характера и форм взаимоотношений Церкви и светского общества. В этом документе отмечается, что «Церковь связана с миром по своей человеческой, тварной природе»,

но эта взаимосвязь осуществляется всей таинственной полнотой Церкви¹. Цель этой связи — спасение людей в этом мире, восстановление и спасение самого мира, которое проявляется в свидетельстве о Христе и приобщении к Нему тех, кто пожелает услышать призыв Церкви. Этот призыв реализуют конкретные люди — верующие христиане, призванные к служению Богу и людям теми дарами, которые каждому даны благодатью Божией. Христианин призван к участию в общественной жизни, но при этом он «должен видеть мир и общество в свете его конечного предназначения, в эсхатологическом свете Царства Божия»².

В этом же документе определены и области сотрудничества Церкви и государства, в том числе в области «науки, включая гуманитарные исследования», и в области «экономической деятельности на пользу Церкви, государства и общества»³.

После того как Церковь определила общие границы своего взаимодействия с российским обществом и государством, для православных христиан становится важным наполнить конкретным содержанием свою церковно-общественную деятельность. В сфере экономики это означает конкретизировать границы участия в общественных экономических отношениях, как церковных юридических лиц, так и отдельных православных мирян.

Цель такой конкретизации — уяснить допустимые степень и границы включенности Церкви в форме юридических лиц и православных христиан, живущих и служащих в миру, в существующую систему экономических отношений.

Проблема такого уяснения заключается в следующем. С одной стороны, для православных христиан главнейшим является дело личного спасения, которое протекает в ходе всей жизни человека, неотъемлемо и неотделимо от его общественной деятельности, но которое детерминируется требованием отречения от мирского и суетного (например, Мф 16. 24; 19. 21 и др.), максимально возможной концентрации на молитвенную и покаянную борьбу со страстями (например, Мф 5. 44; 26. 41 и др.). Можно выстроить такую максимум личного спасения православного христианина: во-первых, Крещение, Миропомазание, участие в таинствах Покаяния и Евхаристии, во-вторых, аскетика (молитва, направленность на покаянную борьбу со страстями), в-третьих, вытекающая из первых двух ориентация на нравственную жизнь в миру. Обратим внимание, духовность и нравственность для христиан —

¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 8.

² Там же. С. 9.

³ Там же. С. 29.

это следствие их жизни в Церкви (первые два аспекта), но не причина⁴. При этом жизненное благополучие не может служить для православного христианина целью в его жизни.

С другой стороны, для людей, не являющихся членами Церкви (некрещенные или крещенные, но ушедшие из Церкви), главнейшим является именно жизненное благополучие, для лучших из них — процветание государства, высокая мораль и нравственность в обществе как самоцель. Но все это, если человек живет вне Церкви, достигается только через потакание своим страстям, а в экономической сфере — через создание общественной системы управления страстями человека и общества. При этом страсти взращиваются, а не искореняются, в чем заключается суть так называемого прогресса и экономического развития общества.

Таким образом, мы видим глубокий конфликт между необходимостью делания спасения и фундаментальной ориентацией современного общества, его экономики на образ жизни и деятельности, мешающий деланию спасения (мешающий, но, конечно, не исключающий его).

Думается, что некоторый компромисс здесь можно попытаться найти, если православные христиане четко определят для себя сферы и границы своей общественно-полезной экономической деятельности, а общество на законодательном и административном уровне согласится в этих сферах на такое изменение условий экономической деятельности, которое бы не противоречило или, по крайней мере, не мешало совершению православными своего спасения в миру.

Хочется отметить, что, по мнению автора, попытки некоторых православных христиан создать целиком «оправославленное» современное российское общество являются утопичными, поскольку огромная часть российского общества, будучи не христианской и не желающей ею стать, категорически с этим не согласится, а быть духовно-нравственным человеком вне Православной Церкви, в условиях экономики страстей, мягко говоря, трудно. Попытка же политических решений в этой сфере скорее вызовет раскол и непримиримое противостояние в обществе.

Итак, уяснение сфер и границ общественно-полезной экономической деятельности, приемлемой для православных христиан в современном мире, должно базироваться на глубоком богословском осмыслении допустимых границ участия мирян в экономической жизни, что требует исследования Свя-

⁴ Мы знаем, что существует достаточно много представителей иных вероисповеданий, ведущих довольно высокую нравственную жизнь, но это не делает их спасающимися, то есть членами Православной Церкви.

щенного Писания и Предания, исторического участия православных в экономических отношениях, уяснения границ экономической жизни с позиций православной аскетики для мирян. Такое осмысление может быть реализовано в ходе богословского исследования экономических отношений.

Таким образом, под «богословским исследованием экономических отношений» нами будет пониматься исследование вероучительного, исторического, аскетического опыта жизни православных христиан в условиях мирского служения. Цель такого исследования — теоретическое и практическое уяснение границ участия православных христиан в экономических отношениях современного мира.

Под экономическими отношениями нами понимаются отношения, возникающие по поводу производства и обмена товаров и услуг между людьми.

При этом предоставление своего труда в наем — это тоже экономические отношения, реализуемые в виде оказания услуг.

Натуральный обмен товарами, по нашему мнению, тоже следует отнести к виду экономических отношений.

Наконец, любой вид отношений, где используются деньги, как стоимостное выражение товара, естественно являются экономическими.

Отметим, что богословское исследование следует отличать от исследования философско-религиозного. В богословском исследовании основой является признание абсолютной истинности православного христианства не только как учения, но и как образа жизни, не допускающего разных мнений по вопросам догматического и вероучительного характера. То есть критерием истинности результатов православного богословского исследования является их непротиворечивость богословию Православной Церкви.

Философско-религиозное же исследование базируется на собственном мнении и рассуждениях авторов, иногда берущих за основу какие-то аспекты христианского учения, но как отвлеченную теорию, которую можно понимать по-своему.

Сделав предварительные замечания по поводу целей богословского исследования экономических отношений, перейдем собственно к рассмотрению возможных направлений исследования.

Краткий обзор литературы по проблеме исследования

Прежде всего отметим некоторые работы в сфере исследования экономических отношений с позиций православного вероучения.

Отметим, что предлагаемый краткий обзор не является полным и носит лишь характер упоминания некоторых ярких работ. Мы обратим внимание на

труды ученых только XX века, поскольку именно в это время, а не ранее, экономические отношения приобрели особую форму. Эта форма подразумевает полную смену парадигмы существования человека, что выразилось в урбанизации, в особом развитии финансовой сферы, в гипертрофированном росте потребления товаров и услуг. Урбанизация как уход людей из сельской местности в города приобрела к концу XX века огромные размеры. Результат урбанизации — проникновение экономических отношений в форме купли-продажи во все сферы жизни человека, полная зависимость жизни горожан от участия в экономических отношениях. Следствием этого стало колоссальное развитие финансовой сферы в виде кредитных и торговых отношений, что во многом обусловило возникновение начавшегося в 2008 году экономического кризиса. В XX веке возникло явление чрезвычайного возрастания объема потребления товаров и услуг, что прямо связано с «управлением страстями» в методах и практике современной экономики и коммерции. Все эти явления начали развиваться после Первой мировой войны, поэтому интерес в их исследовании могут представлять работы православных экономистов с начала XX века.

В первую очередь следует отметить работы С. Н. Булгакова (позже отца Сергия) «Очерки по истории экономических учений» (1913), «История социальных учений в XIX веке (Англия и Германия)» (1920)⁵. Эти работы выпущены в то время, когда указанные выше процессы только начали набирать свои обороты, поэтому С. Н. Булгаков не мог еще дать им должную оценку. Однако его анализ экономических процессов в истории человечества может служить некоторым введением в богословское исследование экономических отношений. При этом С. Н. Булгаков тогда еще не уклонился в те философско-религиозные рассуждения, которые поставили под сомнение богословскую чистоту его более поздних трудов.

Затем следует перерыв до 90-х годов XX века.

В это время можно отметить работу епископа Кассиана (Безобразова) «Царство кесаря перед судом Нового Завета» (1948)⁶. Конечно, эта работа не является исследованием экономических отношений, но автор касается вопроса отношения Церкви и государства, что является интересным и для исследователя экономических отношений.

Кроме того, следует отметить доклад протоиерея Александра Шмемана «Догматический союз», прочитанный им в 1945 году, в котором излагается авторская позиция относительно условий «симфонии» Церкви и государства. Из размышлений автора следует недостижимость такой симфонии (по визан-

⁵ Булгаков С. Н. История экономических и социальных учений. М., 2007.

⁶ Кассиан (Безобразов), еп. Царство кесаря перед судом Нового Завета М., 2001.

тийскому и древнерусскому типу) в наше время⁷. Здесь также не говорится об экономических отношениях, но обсуждается с богословских позиций союз Церкви с государством, что задает особую форму экономических отношений в рамках этого союза.

В последнее десятилетие XX века исследований экономических отношений автором не обнаружено, по-видимому, в связи с тем, что данные вопросы, несмотря на их актуальность, еще только входили в сферу интереса православных ученых.

С 2002 года в специализированном научном журнале «Вопросы экономики» выходят две статьи, посвященные некоторым аспектам экономических отношений.

Это статья митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, ныне Святейшего Патриарха, вышедшая в 2002 г., — «Русская Православная Церковь в современной России: служение обществу, трудности возрождения»⁸, где владыка Кирилл обсуждал вопросы различных форм общественного служения Церкви в современном мире.

В этом же журнале в 2003 г. выходит статья игумена Филиппа (Симонова) «О церковно-общественном диалоге в России в условиях формационного сдвига»⁹. В этой статье говорится о необходимости поиска взаимопонимания между Церковью и общественными институтами.

В 2003 г. выходит работа О. В. Шведова «Энциклопедия церковного хозяйства»¹⁰. Эта работа носит больше юридически-исторический характер, но в первой главе автором делается попытка осмысления наблюдаемых нами экономических феноменов с точки зрения некоторых мест Ветхого и Нового Завета. Эта попытка, на наш взгляд, имеет уклон в область постановки вопроса о неприемлемости социальной несправедливости, что, по нашему мнению, не совсем отвечает учению Церкви.

В 2005 г. в издательстве «Наука» выходит монография доктора экономических наук проф. игумена Филиппа (Симонова), в которой, в числе прочего, предпринята попытка осмыслить некоторые трудовые и финансовые аспекты современной экономики с позиции Священного Писания, сделан обзор исто-

⁷ Шмеман А., *прот.* Догматический союз. Ретроспективная и сравнительная политология. Научное издание. Публикации и исследования. Вып. I. М., 1991. С. 105–119.

⁸ Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Русская Православная Церковь в современной России: служение обществу, трудности возрождения // Вопросы экономики. 2002. № 1. С. 23–31.

⁹ Филипп (Симонов), игум. О церковно-общественном диалоге в России в условиях формационного сдвига // Вопросы экономики. 2003. № 1. С. 59–72.

¹⁰ Шведов О. В. Энциклопедия церковного хозяйства. М., 2003.

рического развития и осмысления экономической проблематики в Православной Церкви¹¹. Несмотря на фундаментальность объема (около 700 страниц) и солидность издания («Наука» — издательство Российской Академии наук), данная работа носит несколько компилятивный характер и состоит из отдельных эссе, в которых делается констатация экономических взглядов святых отцов (выполненная достаточно качественно) и рассматриваются юридические аспекты хозяйственной жизни Церкви как юридического лица. С точки зрения богословского исследования экономических отношений, в работе затронуты лишь некоторые частные вопросы, носящие больше характер оправдания существующей деловой практики и ярко выраженный авторский характер. Например, автор полагает, что диалог Господа с Самарянкой (Ин 4) может быть понят как отражение состояния мира и «является первопричиной развития в Евангелии экономических взглядов»¹², а слова Господа о расчете издержек на строительство башни (Лк 14. 28) являют «расчет эффективности хозяйственной деятельности — явление для Евангелия вполне нормальное»¹³.

В 2007 г. издан сборник статей, посвященный вопросам отношения православных к деньгам, вопросы практического отношения к доходам. Авторы статей — прот. Владимир Воробьев, диак. Андрей Кураев, диак. Давид Джеймс, Эдуард Афанасьев, монахиня Игнатия — дают частные ответы на вопросы использования денежных средств в повседневной практике¹⁴.

В 2010 г. в научно-богословском журнале СПбДА «Христианское чтение» предпринимается попытка обсудить некоторые вопросы экономических отношений. В первом номере 2010 года, в разделе «Социальная философия», вышла статья д.э.н., проф. Белорусского государственного экономического университета (г. Минск), студента III курса Богословского отделения СПбДА диакона Константина Голубева «Вопросы развития общественно-экономических отношений в социально-философских энцикликах с конца XIX века и до наших дней»¹⁵. Автор рассматривает энциклики Римо-Католической Церкви в XIX–XX веках, посвященные её социально-экономической доктрине, и делает вывод о том, что изучение этого опыта «способно стимулировать развитие социальных исследований и в Русской Православной Церкви».

¹¹ Симонов В. В. (*игумен Филипп*). Церковь — общество — хозяйство. М., 2005.

¹² Там же. С. 40.

¹³ Там же. С. 52.

¹⁴ Воробьев Владимир, прот., Кураев Андрей, диак., Давид Джеймс, диак., и др. Христианин и деньги. Нужны ли православному деньги, и можно ли их честно заработать? М., 2007.

¹⁵ Голубев Константин, диак. Вопросы развития общественно-экономических отношений в социально-философских энцикликах с конца XIX века и до наших дней // Христианское чтение. 2010. № 1 (32). С. 174–200.

В конце 2010 г. выходит специальный выпуск журнала СПбПДА, посвященный исключительно социально-экономическому учению Церкви¹⁶.

В сборнике представлены восемь статей, из которых три носят узко специализированный характер: диак. Константин Голубев, «Развитие католического социально-экономического учения в период понтификата Бенедикта XVI»; Румянцев М. А., «Хозяйственная система античности»; Расков Д. Е., «Дискуссии о проценте у староверов». Одна — в большей степени философский характер: Семенов Н. С., «О категориях труда в философском и богословском аспектах». Три — обзорный общеэкономический характер: диак. Владимир Забышный, «Освоение среды обитания: два фундаментальных подхода к вопросу выживания, рассмотренные через призму теории сложности»; Рязанов В. Т., «Мировой экономический кризис и его последствия»; Мойсейчик Г. И., «Интеллектуальная собственность в современном мировом хозяйстве и вопросы её реформы в странах СНГ». Одна — богословско-экономический характер: Лукин С. В., «Разделение и ритм труда в аспекте христианского социально-экономического учения»¹⁷.

Завершая на этом краткий обзор основных научных и общественных публикаций в православной печати за период 2000–2010 гг. на тему экономических отношений, можно заключить следующее.

Тема участия Православной Церкви и её структур в современных экономических отношениях, а также тема экономической деятельности православных мирян приобретает все большую актуальность и остроту. Главной проблемой здесь видится определение границ, степени и характера участия церковных юридических лиц и православных мирян в современной экономической системе. Проблема усугубляется тем, что православное мировоззрение, учение о пути спасения — аскетика и морально-нравственные императивы современной системы экономических отношений находятся в глубоком и непримиримом противоречии. Система современных экономических отношений направлена на созидание и укрепление культа страстей в организации человеческой деятельности и потребления, поддерживается государственными и общественными институтами и не может быть изменена без глубоких и трагических социально-политических и экономических потрясений, что для православного христианства неприемлемо.

В опубликованных за прошедшие десять лет работах делаются попытки как-то обозначить эту проблему, но пока эти попытки не носят системного характера, а в области конкретных предложений носят скорее декларативный

¹⁶ Христианское чтение. 2010. № 4 (35).

¹⁷ Там же. С. 8–32.

характер. Авторы не предлагают реальных путей встраивания юридических лиц Православной Церкви и деятельности православных мирян в современную систему экономических отношений.

Основные направления исследований

Для решения указанной проблемы, по нашему мнению, требуется проведение широкомасштабных и фундаментальных богословских исследований экономических отношений. Какие направления исследований нами видятся наиболее важными?

Первое направление — это исследования образов экономических отношений в Священном Писании Ветхого и Нового Завета. Первый опыт такого исследования автором уже опубликован¹⁸.

Здесь речь может идти именно об образах, так как в Священном Писании экономические отношения, как и многие другие, например, семейные, служат лишь формой раскрытия высоких духовных истин.

В Священном Писании может быть исследовано, какие образы экономических отношений имеют место, в каком контексте они были применены, с какими аспектами учения Православной Церкви о субъективной стороне спасения они связаны, каково толкование избранных мест святыми отцами-экзегетами. Автором выявлено несколько сотен таких образов¹⁹, которые могут быть структурированы как с богословской, так и с экономической позиций.

В первом случае, например, в Новом Завете можно выделить пятьдесят семь непараллельных мест, где в том или ином контексте используются образы экономических отношений.

По книгам Нового Завета можно увидеть, что больше всего таких мест приведено в Евангелии от Луки — двадцать, затем в Евангелии от Матфея — шестнадцать, в Евангелии от Марка — четыре, в Евангелии от Иоанна только одно место.

В Книге Деяний можно увидеть четыре места с использованием экономических отношений. В апостольских посланиях таких немного: в Первом к Коринфянам — пять, в Первом к Тимофею — два, в посланиях апостола Иакова, Первом апостола Петра, Первом апостола Иоанна, к Римлянам, Второе к Коринфянам, к Колоссянам апостола Павла — по одному. В остальных посланиях таких мест нет.

¹⁸ Пиличев А. В. Образы экономических отношений собственности и торговли в Священном Писании Ветхого Завета // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Екатеринбург, 2011. Вып. 1. С. 29–56.

¹⁹ Там же. С. 54–55.

По своей направленности избранные места Священного Писания, где говорится об экономических отношениях или используются их образы, можно разделить на пять блоков.

Первый блок включает те места, где с помощью экономических образов раскрываются различные аспекты богословского учения, преимущественно о Царствии Небесном (напр., Мф 13. 44, 45–46; 18. 23–35 и др.).

Второй раскрывает вопросы аскетического учения и указывает путь спасения (напр., Мф 6. 19–21, Лк 12. 33 и др.).

Третий касается различных аспектов нравственного учения (напр., Лк 3.11 и др.).

Четвертый — это места, где экономические отношения упомянуты в историческом контексте повествования (напр., Деян 4. 37 и др.).

Наконец, пятый блок позволяет увидеть в экономических отношениях пророческие образы (Лк 17. 28–30).

С экономических позиций имеющиеся в Священном Писании образы затрагивают такие сферы как собственность, труд, кредитно-денежные отношения, производство и продажа, торговое посредничество и др.

Это направление исследований имеет целью выявить границы участия православных христиан в разных формах экономических отношений, вообще определить характер и условия использования образов экономических отношений в Священном Писании.

Вторым направлением богословских исследований экономических отношений может стать исследование трудов святых отцов.

Здесь надо отдавать себе отчет в том, что святые отцы Православной Церкви практически не рассматривали экономические отношения в специальных работах. Это, очевидно, связано с тем, что вплоть до XVIII века Поместные Православные Церкви либо находились под защитой православного же государства (Византия, Россия), либо были гонимы (территория Турции).

В первом случае православные догматы, которые и задают вектор жизни во спасение, были включены в юридическую и экономическую систему государства (см., например, упомянутую выше работу прот. Александра Шмемана «Догматический союз»²⁰). Следовательно, деятельность мирян, в том числе и экономическая, автоматически регулировалась церковными канонами и вероучением, встроенными в государственную систему. Для святых отцов как пастырей проблема заключалась в частном отступлении отдельных подданных православного государства (иногда в довольно большом количестве) от норм христианской жизни. Поэтому

²⁰ Шмеман А., прот. Догматический союз. С. 105–119.

мы видим в работах святых отцов поучения морально-нравственного характера (например, в многочисленных трудах свт. Иоанна Златоустого).

Для гонимой же Церкви участие мирян в экономических отношениях не является важным, так как там речь, как правило, идет о мученичестве во исповедание веры.

Таким образом, в трудах святых отцов мы можем увидеть, по преимуществу обсуждение моральной и нравственной сторон жизни православного христианина в миру. Эту сторону святоотеческого учения, в отношении экономической жизни христиан, очень важно выявить, структурировать и осмыслить, особенно с учетом того исторического контекста, в котором жил и трудился тот или иной святой отец. Результатом этих исследований может стать определение границ участия в экономических отношениях православных христиан с позиций святых отцов применительно к разным историческим условиям существования Церкви.

И здесь мы подходим к третьему, очень важному направлению исследования экономических отношений — историческому.

Третьим направлением богословского исследования экономических отношений может являться исследование специфики формирования и существования систем экономических отношений в исторической перспективе. То есть здесь следует попытаться выявить влияние экономических отношений на конкретные государственно-экономические системы и попытаться установить, имело ли место (и если да, то в чем выразалось) взаимовлияние экономических отношений и конкретных религиозных систем.

Первой государственно-экономической системой, испытавшей влияние Православной Церкви, стала Византия. Византия, как это показано в коллективном труде американских ученых²¹, имела весьма развитую экономическую систему. Исследование византийской экономической системы может показать существенное влияние на нее православного вероучения и Церкви (например, исследование византийского законодательства²²). Можно предположить, что Православная Церковь существовала в Византии как один из общественных институтов, участвовавший и в экономических отношениях (некоторые данные изложены в работе М. В. Левченко²³).

Возможен сравнительный анализ государств с иными экономическими

²¹ The Economic History of Byzantium: from the Seventh through the Fifteenth Century / Ed. A. E. Laiou et al. Washington, D.C., 2002 (Dumbarton Oaks studies; 39).

²² Кодекс и новеллы имп. Юстиниана, морской закон Родосцев и др.

²³ Левченко М. В. Церковные имущества V–VII вв. в Восточно-Римской империи // Византийский временник. Т. 2 (27). М., 1949. С. 14–67 и др.

системами, которые на разных исторических этапах боролись с Византией, например — страны ислама, Западной Европы и др., сопоставление экономик этих стран приводит Ф. Бродель²⁴.

Второй государственно-экономической системой, испытавшей влияние Православия и Церкви, стала Россия.

До реформ Петра I российская экономическая система функционировала на основе византийской юридической и экономической практики. До XVIII в. Православная Церковь в России была, по видимому, одним из мощнейших экономических институтов, возможно, игравших роль национально-религиозного протекционизма в отношении западных и восточных купцов и компаний (см., например, работу А. А. Преображенского и В. Б. Перхавко²⁵). Реформы Петра I и Екатерины II фактически исключили Церковь из влияния на экономическую систему страны, что привело в XVIII в. к падению национального купеческого и торгового потенциала, увеличению засилия иностранных компаний, прежде всего англичан, и формированию дворянских олигархических экономических групп. В XIX в. в России начинает формироваться крупный старообрядческий капитал, подчиняющий себе многие рынки (см., напр., исследование В. В. Керова²⁶). Важно исследовать становление экономических воззрений в различных правящих кругах Российской империи к концу XIX — началу XX веков. Эти воззрения несомненно повлияли на принятие решений не только в сфере экономической, но и в сфере церковной политики.

Итак, исследования истории экономики Византии и России могут показать характер влияния Церкви на экономическое развитие общества. Здесь важно помнить о том, что, как сказано в «Основах социальной концепции», христианин «должен видеть мир и общество в свете его конечного предназначения, в эсхатологическом свете Царства Божия»²⁷. Но мы помним, что перед Вторым Пришествием Господа нашего Иисуса Христа на земле будет ситуация максимальной за всю историю человечества духовной развращенности (Лк 18. 8), природные катаклизмы превзойдут по силе все, что человечество знало до этих пор (Мф 24. 29; Мк 13. 25; Лк 21. 26). Очевидно, что развитие этих духовных и физических катаклизмов будет иметь место в истории человечества. Думается, что именно этот момент и задает богословское содержание исследованию хода экономической истории человечества.

²⁴ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 1–3. М., 2007.

²⁵ Преображенский А. А., Перхавко В. Б. Купечество Руси. IX–XVII века. Екатеринбург, 1997.

²⁶ Керов В. В. «Се человек и дело его...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004.

²⁷ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 9.

Наконец, четвертым направлением богословских исследований экономических отношений является исследование духовного и душевного мира современного человека, включенного в современную экономическую систему.

Здесь следует проанализировать сложившуюся за период с начала XIX в. по начало XXI в. систему экономических отношений в мире и в России. В теоретическом плане эта система складывалась под влиянием англо-американских, по преимуществу, ученых (А. Смит, Д. Рикардо, Дж. С. Милль, К. Маркс²⁸, Дж. М. Кейнс, Й. Шумпетер, К. Гэлбрэйт, П. Самуэльсон и др.²⁹) и получила название капиталистической экономики. Эта экономика имеет и вполне практическое выражение в виде государственных и общественных институтов как международного (Международный банк реконструкции и развития, Международный валютный фонд, Всемирная торговая организация и др.), так и общероссийского и территориального уровней. Эта система базируется на вполне конкретных представлениях экономистов о потребностях человека-потребителя и устремлениях человека-предпринимателя. Существующая экономическая наука и практика призвана сформировать систему управления экономическим поведением этих людей на уровнях как микро-, так и макроэкономическом.

С точки зрения православного богослова, экономическое поведение людей и их групп вполне четко описывается в рамках святоотеческого учения о страстях (прп. Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Иоанн Лествичник, авва Дорофей, свт. Феофан Затворник и др.). Можно сказать, что современная экономическая теория и практика изучает пути и методы взращивания, культивирования страстей и пытается научиться управлять ими для достижения целей локальных групп людей — предпринимателей и политиков. Более того, сам механизм кредитования предпринимательства, организации производства и привлечения рабочей силы, выплаты заработной платы, продажи товаров, получения дохода и возврата кредита вполне может быть описан в категориях последовательного влияния на предпринимателя, работников и потребителей страстей сребролюбия, тщеславия, печали, уныния, чревоугодия, блуда, целенаправленно культивируемых в системе современных экономических отношений.

Следовательно, в богословских исследованиях экономических отношений по этому направлению становится важным понять, насколько и каким образом система современных экономических отношений оказывает влияние на людей и группы людей — участников этих отношений в плане развития видов

²⁸ Хотя родился и вырос в Германии, но все свои основные труды написал в Англии.

²⁹ Справедливости ради следует отметить влияние на события первой половины XX в. некоторых немецких ученых второй половины XIX — начала XX в., напр., Ф. Листа, М. Вебера, В. Зомбарта и др.

человеческой страстности. Целью такого исследования должно быть установление границ участия в современных экономических отношениях православных христиан, определение форм участия (некоторые предварительные соображения на эту тему изложены автором в статье «Критерии оценки границ участия православного христианина в экономических отношениях»³⁰). Это, в свою очередь, должно помочь православным мирянам в соединении дела спасения души и мирской деятельности на благо Церкви и общества.

Итак, мы выделили четыре главных направления богословских исследований экономических отношений: исследование образов экономических отношений в Священном Писании, исследование отношения к экономической деятельности в трудах святых отцов, исследование исторического опыта развития экономических отношений в православных государствах — Византии и России, исследование духовного и душевного мира современного человека, включенного в современную экономическую систему.

В заключение хотелось бы отметить, что, по мнению автора, любые заявления о духовности, нравственности и православности в области экономики, не опирающиеся на результаты приведенных выше комплексных исследований, будут носить только декларативный характер, и хотя и могут быть облечены в красивую форму, но не могут иметь под собой реального содержания.

Проведение же таких крупномасштабных и глубоких исследований требует подготовки и воспитания в рамках церковного образования соответствующих специалистов.

Представляется, что разработка таких вопросов может вестись людьми, имеющими не только обязательно экономическое, но и богословское образование, а также включенными в православную духовную аскетическую жизнь, то есть воцерковленными православными христианами. Поэтому автор убежден, что необходимо организовывать подготовку хозяйственников для приходов Православной Церкви (например, помощников настоятелей по организации хозяйственной работы на приходе) на базе духовных учебных заведений — семинарий или богословских институтов. Важно, чтобы эти учебные заведения были исключительно церковными, ни в коем случае не государственными, а тем более не частными, и имели опору в духовной аскетической традиции (предложения в этой области изложены автором в работе «Организация управления проектами как хозяйственная основа решения задач приходско-

³⁰ Пиличев А. В. Критерии оценки границ участия православного христианина в экономических отношениях // Социальное учение Церкви и современность. Материалы международной научно-практической конференции. Орел, 2011. С. 456–459.

го служения»³¹). Только при этих условиях можно подготовить экономически образованного хозяйственника, который мог бы трудиться на благо Церкви, имел бы качественное богословское образование, духовную включенность в церковную жизнь и тогда мог бы профессионально решать задачи и в области богословских исследований экономических отношений.

³¹ Пиличев А. В. Организация управления проектами как хозяйственная основа решения задач приходского служения / Дипломная работа. ЕПДС, пастырско-богословское отделение. Екатеринбург, 2011.

Alexey V. Pilichev

AREAS OF THEOLOGICAL STUDIES OF ECONOMIC RELATIONS

The aim of the work was to identify and systematize the main areas of theological studies of economic relations. As a result, four areas of theological studies were identified: first, images of economic relations in the Holy Scripture, second, views on economic activity in the writings of Fathers of the Church, third, historical experiences of economic relations in Orthodox Christian countries — primarily in Byzantium and Russia, fourth, the system of economic relations prevailing in the 19th — early 21st century world analyzed from an Orthodox Christian viewpoint.

Key words: *theological studies of economic relations, economic relations in the Holy Scripture, views on economic activity in the writings of Fathers of the Church, economic relations in modern world, spiritual and emotional life of modern man.*

•ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ И АРХЕОГРАФИЯ

Прот. П. И. Мангилев, Е. А. Полетаева

ОПИСАНИЕ РУКОПИСНЫХ КНИГ БИБЛИОТЕКИ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ (ЧАСТЬ 3)

Публикация содержит подробное археографическое описание 17-ти рукописных кириллических книг XVII–XX вв. из библиотеки Екатеринбургской православной духовной семинарии.

Ключевые слова: *рукописная книга, библиотеки, археографическое описание, книжные памятники.*

Данное исследование продолжает ряд научных публикаций¹, посвященных изучению рукописей и старопечатных книг из фондов Фундаментальной библиотеки ЕПДС, и включает в себя описания новых книжных поступлений. Наиболее ценным историческим источником среди рукописей XVII–XIX вв. является напрестольное Евангелие тетр первой половины XVII в. с простран-

¹ Мангилев П. И., свящ., Починская И. В. Описание старопечатных и рукописных книг библиотеки Екатеринбургского Духовного училища // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. 3: Сб. научн. тр. Екатеринбург, 1999. С. 146–196; Мангилев П. И., прот., Починская И. В. Описание рукописных и старопечатных книг библиотеки Екатеринбургской духовной семинарии. (Часть 2) // Уральский археографический альманах. Екатеринбург, 2005. С. 487–555; Мангилев П. И., прот., Починская И. В. Обзор фондов рукописных и старопечатных книг коллекций Урала: подготовительные материалы к региональной электронной базе данных // Информационный бюллетень РБА. 2007. № 41: XI Ежегодная конференция Российской библиотечной ассоциации (Екатеринбург, 15–20 мая 2006 г.) / Доклады, сообщения. Ч. III. СПб., 2007. С. 44–52.

ной маргиналией, расположенной по нижнему полю кодекса на 29 листах (л. 11–39). Запись пострадала во время реставрации Евангелия в XIX в. — частью заклеена бумагой, частью срезана. Однако по обрывкам текста можно воссоздать картину бытования книги в Западной Украине (в Галицко-Волынских и Каменец-Подольских землях) в конце 1660-х гг.², где она и была, по всей видимости, написана. Согласно записи, кодекс был приобретен за «30 злотих» в месте Борщове «року Божия 1668» «рабом Божиим Кириллом», а «приказал» же книгу ему, «Кирилови Колодорубскому, Дакович Лисогурский Тученко». Запись включает пространный «синодик» (более 50 имен). О «литовском» происхождении книги свидетельствует не только маргиналия, но и само оформление пространства книжного места, сделанного наподобие украинских изданий (поля, расчерченные по линейке), так и наличие обращений к читателю на «руській мове»: «До чителника»³, «Пристежение» и т. п. В то же время «списатель» Евангелия старается следовать и традициям рукописного текста, стилизуя полууставное письмо под «уставное» и используя многоцветные буквицы и заставки с орнаментом балканского типа. Тученко благословляет некоему Кириллу Колодорубскому «сие Евангелие», с надеждой, что скорым временем «Господь Бог его спом[оже]т на [свя]щенство Кіри[ла] ... и те ди ему приказую книгу вѣчни ми часи» — на вечное поминовение донатора и всего его рода.

Среди новых поступлений в фонд редких книг библиотеки Екатеринбургской духовной семинарии представляют интерес сборники смешанного состава. Один из них (ЕПДС. № 43585), составленный по типу «цветника», датируется 30-ми годами XVIII в. Начало рукописи (оглавление, выписки из Четроевангелия, Апостола, сочинения об иноческой жизни и христианских добродетелях) обнаруживает близость чтений с «Цветником священноинока Дорофея»⁴. Рукопись имеет характерную для такого типа кодекса тематиче-

² Известно, что примерно в это же время — в апреле 1667 г. между Речью Посполитой и Московией был подписан договор о перемирии сроком на 13 лет и 6 месяцев. К Московскому государству «на вечные времена» отходили Смоленское и Черниговское воеводства, Стародубский повет и украинские земли на берегу Днепра.

³ Ср., например, название предисловия в Львовском Апостоле 1666 г. — «Предмова до чителника» (см.: *Шустова Ю. Э.* Проблема комплексного источниковедческого исследования предисловий и посвящений изданий Львовской братской типографии конца XVI–XVII века // Федоровские чтения. 2005 / сост. М. А. Ермолаева, А. Ю. Самарин; отв. ред. В. И. Васильев. М.: Наука, 2005. С. 231–247. *Сазонова Л. И.* Украинские старопечатные предисловия конца XVI — первой половины XVII в. (борьба за национальное единство) // Русская старопечатная литература (XVI — первая четверть XVIII в.). Тематика и стилистика предисловий и послесловий. М., 1981. С. 137).

⁴ В исследовательской литературе есть точка зрения о том, что священноиннок Дорофей, составивший Цветник в начале XVII в., был учеником св. Дионисия, архимандрита Троице-Сергиева монастыря (см.: *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания XVIII — начала XIX в. Введение в изучение. СПб., 1996. С. 148–149).

скую подборку материала, расположенного по главам. Колонтитулы, находящиеся в верхнем поле рукописного листа и указывающие на «тему» выписки и, иногда, на её источник, говорят о широком спектре содержания сборника. В нем можно найти и повествования о «нечистом» происхождении картофеля и табака, о пьянстве, матерной брани, сваре, хмельном питии, и выписки из Кормчей, Пандока, Барония и др. книг о браке с неверными и еретиками, и агиографические сочинения (Киево-Печерский отечник, Житие св. Алексия, человека Божия), и сочинения о Крестном знамени, молитве Иисусовой, покаянные духовные стихи.

Сопоставление рукописного сборника (ЕПДС. № 43585) с изданием «Цветника священноинкока Дорофея»⁵ выявило 16 общих глав (см.: Приложение I). Номера глав (где они указаны) в большинстве случаев совпадают, однако при одинаковом названии глав не всегда совпадают сами тексты поучений (см.: Приложение I. № 5, 9). Интересно, что составитель рукописного сборника ссылается на «духовный цветник», авторство которого приписывает «святому священномученику Дорофею, епископу Тирскому» (*sic*). Возможно, статус неизвестного составителю сборника «отца Церкви» — священноинкока Дорофея был им «уточнен» по святым (так как ему, судя по составу сборника, был известен еще один Дорофей — преподобный авва VII в.). Анонимное⁶ «Поучение о молитве Иисусовой, еже в три лѣта вселится благодать и спасет душу» в рукописи ЕПДС называется «Сказанием» (см.: Приложение I, № 15) и приписывается святителю Иоанну Златоусту. Утверждая, что этой молитвой «он (св. Иоанн Златоуст. — *Е. П.*) сам молился»⁷, составитель сборника заключает

⁵ Цветник священноинкока Дорофея. Гродно, 1790.

⁶ По словам А. В. Вознесенского, «несмотря на прямое указание в Цветнике того, кто является его автором, история книги не до конца прояснена» (см.: *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания... С. 148.). Не выяснено и то, является ли священноинкока Дорофей автором всех глав Цветника.

⁷ В «Сказании о молитве Иисусовой» сборника ЕПДС говорится, что в первое лето в делателя молитвы Иисусовой вселяется Иисус Христос, а во второй год Дух Святой. В «Поучении» же из «Цветника священноинкока Дорофея» приведен другой порядок: в первое лето вселяется Дух Святой, а во второе — Иисус Христос. Обратим внимание на характеристику Цветника в целом и данной главы в частности в одном из писем прп. о. Амвросия Оптинского, в котором святой старец писал: «Нет ли в нашей библиотеке старинной книги, называемой «Цветник» священноинкока Дорофея? Если есть, то советуя прочесть эту книгу со вниманием. Книга эта полезная и преподобная, только 31-я глава, кажется, испорчена раскольниками, в которой говорится, что через молитву Иисусову через три года вселяется Святая Троица. Эта глава, во-первых, не согласна и с содержанием всей книги, а, во-вторых, не согласна и с учением других свв. отцов, из которых ни один не говорит об определенных сроках вселения благодати в человека и порознь лиц Святой Троицы. Эту главу можешь оставить без значения. Русский подвижник, священноинкока Дорофей, прежде всего и более всего побуждает к чтению духовных и божественных книг и увещевает жить по Евангельским заповедям Господним с верою, терпением и воздержанием, часто повторяя, что претерпевый до конца, той спасен будет!» (см.: Письмо 221 // Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца, иеросхимонаха

выписку словами: «Добрѣ Златоустаго языка вещание!»⁸. После «Сказания о молитве» в рукописи ЕПДС делается еще ряд выписок «о молитве Исусовой», взятых из сочинений других отцов «от Старчества».

Посмотрим на круг источников выписок рукописного Цветника и тематическую подборку материала. В статьях рукописи прослеживаются следующие темы: о наказании еретиков на Страшном Суде и адских муках (из «Жития Василия Нового» и «Сошествия Иоанна Предтечи во ад»), об отвержении мира, чистоте монашеского жития, подвигах благочестия и воздержания (прп. Никона Черной горы, св. Макария Великого, св. Илариона, свт. Иоанна Златоуста, прп. аввы Дорофея, прп. Исаака Сирина, прп. Нила, из «Патерика Азбучного»), о лености и нерадении (свт. Иоанна Златоуста, свт. Геннадия, прп. Ефрема Сирина, прп. Диадоча, свт. Василия Великого), о жизни святых (из «Патерика Печерского», «Стишного Пролога», сочинений прп. Ефрема Сирина), о важности иерейского и игуменского благословения и послушания (из книги «Сын церковный», прп. Пахомия), о мире с врагами (из Измарагда), о постах и их разрешении (из «Книги Иоанна Зонаря»), о Причастии (из «Патерика Азбучного»), о Кресте (из «Сына церковного», Стоглава, «Барония», Бесед апостольских), о «хмельном питии», матерной брани и пьянстве (от Старчества, свт. Василия Великого), о «пострижении брад» (из Кормчей, «Стоглавника», «старого Служебника», «старого Великого Требника»), о памяти умерших (свт. Иоанна Златоуста), о ереси и еретиках (из «Потребника Большого», Просветителя Иосифа Волоцкого, Кормчей, «Многосложного Свитка», Патерика, «Барония», «Книги Василия Великого», «Книги Даниила, митрополита Московского»), о Символе веры (из Кирилловой книги), об антихристе и знамениях последнего века (из Апокалипсиса, из слов св. Ипполита, папы Римского и свт. Иоанна Златоуста), о пустынном житии (из «Патерика Азбучного», Жития прп. Онуфрия Великого) и др. Цветник из собрания библиотеки ЕПДС вполне традиционен по своему составу для рукописных сборников XVIII в. и охватывает большой круг тем, репрезентирующих постулаты «древлего благочестия».

Еще один сборник (ЕПДС. № 48384), составленный по типу Цветника, содержит выписки об антихристе, о крестном знамении, «о молитве Исусовой», довольно редко встречающийся цикл «покаянных» стихов («Боже, Отче Всемогущий», «По грѣхом нашим на нашу страну...», «Вы рабы ли мои православные...», «Ефрем Сирин о последнем времени...»), бытовую «повесть о дивном пилигриме Григории», выписки «о матерной брани», «о хмельном питии», «Слово о Крестном древе» свт. Григория Богослова. Подборка в сбор-

Амвросия к монашествующим. Сергиев Посад, 1908. С. 275).

⁸ ЕПДС. № 43585. Л. 60.

нике правил «о волховании и чародействе», выписанных «из книги Тиктона» (Собора Лаодокии, гл. 10 и 60, 61 и 62 правил Карфагенского Собора), представляет собой своеобразную «энциклопедию» народных суеверий и примет, бытовавших в крестьянской среде. Строго запрещалось, к примеру: надевать «личины», «давать смотреть» на руки «скомороху или свирельчику», воду в решете носить, снег полоть, сапоги метать за ворота, слушать пса, жаворонка или «на растанех», или «как кошки мявкают, гусь гогочет, утица кряктит, петел стоя поет, конь ржет, вол ревет». Запреты касались и верований в различные приметы («тараканов много — богату быти», «подколенки свербят — путь будет», «очи свербят — плакати будет», и «в чих веруют, и в новоселье с черной кошкой», и т. д.). Тексты примечательны «русской» спецификой осмысления правил Поместных византийских Соборов. Близки они по составу и источникам к выпискам из правил в другом сборнике (ЕПДС. № 26112), исследованном ранее⁹.

Представляет чрезвычайный интерес сборник с сочинением «О пострижении и о начатцѣ иноческаго жития, зѣло полезно» (ЕПДС. № 43584), составленным из правил, наказаний и поучений для всех, хотящих вести иноческую жизнь (для новоначальных иноков и схимников). Не исключено, что протографом этого сочинения послужил список середины XVII в. «О пострижении и началѣ иноческаго жития зѣло полѣзно» из рукописи библиотеки Троице-Сергиевой Лавры¹⁰. Сборник выполнен каллиграфически безупречно и, вероятнее всего, составлен в монастырском скриптории, возможно, на Выгу. Заставка-рамка на первом листе рукописи, буквицы и инициалы написаны в манере, характерной для ранних поморских рукописей Выговского происхождения.

Большинство рукописей из новых поступлений по своей оформительской манере и содержанию обнаруживают особенности крестьянской книги, бытовавшей в старообрядческих библиотеках Урала в XVIII–XX вв.

Прот. П. И. Мангилевым описаны рукописи под № 4, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17 (ЕПДС: 34246, 26121, 26118, 26119, 26149, 36891, 36905, 26117); Е. А. Полетаевой описаны рукописи под № 1, 5, 6, 8, 9 (ЕПДС: 26116, 43584, 43585, 48384, 43582); совместно прот. П. И. Мангилевым и Е. А. Полетаевой описаны рукописи под № 2, 3, 7, 11 (ЕПДС: 26122, 26123, 37955, 37973).

⁹ Текст выписок опубликован (см.: Мангилев П. И., прот., Починская И. В. Описание рукописных и старопечатных книг библиотеки Екатеринбургской духовной семинарии (Часть 2). С. 505–506).

¹⁰ РГБ. Собрание Троице-Сергиевой Лавры (ф. 304. I). № 808. 8°. Середина XVII в. Л. 23 об. – 156.

Приложение I.

Таблица общих чтений старообрядческого цветника (ЕПДС. № 43585) с изданием «Цветника священноинока Дорофея» (Гродно, 1790).

№	Выписки из «Цветника священноинока Дорофея» в сборнике (ЕПДС №43585)	Цветник священноинока Дорофея. Гродно, 1790
1.	Л. 7 – 7 об. — от Марка св. Евангелие. Нет указания на главу.	Л. 15 – 19 об. — Евангелие от Матфея. Глава 2.
2.	Л. 7 об. – 9 — от Луки св. Евангелие. Нет указания на главу.	Л. 19 об. – 20 об. — Евангелие от Марка. Глава 3.
3.	Л. 9–12 — от Матфея св. Евангелие. Нет указания на главу.	Л. 20 об. – 23 — Евангелие от Луки. Глава 4.
4.	Л. 12–13 — Иоанна св. Евангелие. Нет указания на главу.	Л. 23–25 — Евангелие от Иоанна. Глава 5.
5.	Л. 13 об. – 16 — Заповѣди Святаго Евангелия. Нач.: «Первая и большая заповѣдь Господня — возлюби Господа Бога Твоего всѣю душею твою...». Нет указания на главу.	Л. 25 – 36 об. — Поучение, о еже чим спаслся си свв. отцы, яко заповѣдми Господьними и о Заповѣдех Господних, и о добродѣтелях отеческих. Нач.: «Святые и Божественныя заповѣди...». Глава 6.
6.	Л. 16–17 — Поучение от свв. апп. Нач.: «Кто ны разлучит от любве Божия...». Глава 7.	Л. 36 об. – 38 об. — Поучение свв. апп. Нач.: «Кто ны разлучит от любве Божия...». Глава 7.
7.	Л. 17 об. – 18 — Поучение оглавлѣнныя великаго образа вкратце (на полях приписка:	Л. 38 об. – 40 — Поучение и оглашение великаго образа вкратцѣ, что есть отречение

	«Книга Потребник Большой»). Нач.: «Отречение бо нѣсть ино что...». Глава 11.	иноческое, и колико подобает иноком терпѣти скорбей. Нач.: «Отречение убо нѣсть ино что...». Глава 8.
8.	Л. 18 – 20 об. — Поучение, еже всего себѣ возложить на Бога. Нач.: «Что ищещи от человек помощи и слугования в немощи и болницы...». Глава 10.	Л. 40 – 43 об. — Поучение, еже всего себѣ возложить на Бога во всякой скорби и нуждѣ. Нач.: «Что ищещи от человек помощи и слугования в немощи и болницѣ...». Глава 10.
9.	Л. 20 об. – 30 — Выписано из цвѣтника духовнаго. Поучение душеполезное святаго сщмч. Дорофея, еп. Тирскаго, о прелести мира сего и лъсти бѣсовстей. Нач.: «О, братие, жития нашего время, яко вода на борзе течет...». Глава 21.	Л. 269 — Поучение о лъсти бѣсовстѣй и прелести мира сего, и яко добро и полезно есть бѣжати мира, яко от огненнаго запаления и змиина яда, и яко добро и спасительно есть зѣло пустыня безмолвная и уединение хотящим спастися. Нач.: «Всякому человеку, подвижающемуся о спасении своем, воспоминает враг лукавый...». Глава 37.
10.	Л. 30–47 — Поучение, еже не отлагати време за време. Глава первая на десять. Книга цветник духовный. Нач.: «Не отлагай, любимая душе моя, лѣта от лѣта, и месяц от месяца, и время за время...». Глава 11.	Л. 43 об. – 68 об. — Поучение и воспоминание жития всѣх святых. Воспомянути нам комуждо в души своей подобает, и яко не отлагати время за время, и о еже како и чим, и которыми добродѣтели спасошася вси святые, яко неослабно подвизашася и до смерти страдаша. Нач.: «Не отлагай, любимая душе моя, лѣта от лѣта, и месяц от месяца, и время за время...». Глава 11.

11.	<p>Л. 47 – 49 об. — Того же свщмч. Дорофея, еп. Тирсаго. Поучение, о еже по Христѣ ити и терпѣти скорби. Той же Цвѣтник духовный. Нач.: «Рече Господь, иже хочет по мнѣ ити, да отвержется себѣ...».</p> <p>Глава 13.</p>	<p>Л. 102–106 — Поучение, о еже по Христѣ ити и претерпѣвати скорби. Нач.: «Рече Господь, иже хочет по мнѣ ити, да отвержется себе...».</p> <p>Глава 13.</p>
12.	<p>Л. 49 об. – 54 — Поучение того же свщмч. Дорофея, точною о нужных потребах пещися, тоя же книги. Глава 39. Нач.: «Зри и внимай, о человекѣ, лукавыи бѣсове умышлѣнием и пронырством, трезвися умом...».</p> <p>Глава 39.</p>	<p>Л. 295 об. – 302 об. — Поучение еже о нужных точною потребах пещися, на лишняя же себе не попуцати, но Богу непрестанно молитися. Нач.: «Зри и внимай, о человекѣ, лукавых бѣсов умышлѣния и пронырства, и трезвися умом...».</p> <p>Глава 39.</p>
13.	<p>Л. 54 об. – 56 — Поучение того же св. сщмч. Дорофея о смертной памяти. (приписка на полях: «книга таж цвѣтник»). Нач.: «Вельми нужно и на ползу есть нам много, и велик успех души бывает, еже поминати нам на всякий час смертную кончину...».</p> <p>Глава 16.</p>	<p>Л. 147 об. – 150 — Поучение о смертной памяти, еже есть победа на уныние умное и леность, и пренеможание. Нач.: «Вельми нужно и на пользу есть нам многу, и велик успех души бывает, еже поминати нам на всякий час смертную кончину...».</p> <p>Глава 16.</p>
14.	<p>Л. 58 – 59 об. — Поучение св. сщмч. Дорофея, епископа Тирсаго, о страховании, глава 49. Нач.: «Аще что страшит нас, не боимся отнюд...».</p> <p>Глава 49.</p>	<p>Л. 392–394 — Поучение о страховании. Нач.: «Аще что страшит нас, не боимся, не ужасаемся отнюд...».</p> <p>Глава 49.</p>
15.	<p>Л. 59 об. – 60 — Сказание Иоанна Златоустаго о молитвѣ Исусовѣ,</p>	<p>Л. 247 об. – 248 — Поучение о молитвѣ Исусовѣ, еже в три лѣта</p>

	<p>ею же он сам молился, еже есть сия: “Господи Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грѣшнаго”, скончевая — “аминь”. Нач.: «Аще кто сию молитву требует и глаголет ея по вся дни безпрестани, по первом лѣте вселится в него Христос, Сын Божий...». Нет указания на главу.</p>	<p>вселится благодать и спасет душу, еже есть сице: “Господи Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грѣшнаго”. Нач.: «Аще кто молитву сию, требуя ея, глаголет, якоже из ноздрей дыхание исходит непрестанно. И тако по первѣм лѣтѣ вселится в него Дух Святой...». Глава 31.</p>
16.	<p>Л. 190 – 213 об. — Поучение от житей отеческих от Пролога и Патерика Печерскаго. Стиховѣ коегождо святаго, удобь житие уразумѣти и в кратких стихах сих. Нач.: «Вспомяни, душе моя, свв. отец пребывание и подвиги и воздохни, и прослезися о своем нерадении...». Глава 12.</p>	<p>Л. 69–102 — Поучение от житей отеческих от Пролога и от Патерика Печерскаго. Стихове коегождо святаго, удобь житие уразумѣши в кратких стихах сих. Нач.: «Вспомяни, душе моя, свв. отец пребывание и подвиги, и воздохни, и прослезися о своем нерадѣнии...». Глава 12.</p>

Archpriest Petr Mangilev, Elena A. Poletaeva

DESCRIPTION OF MANUSCRIPTS FROM THE LIBRARY OF EKATERINBURG THEOLOGICAL SEMINARY (PART 3)

The publication contains a detailed archeographic description of seventeen 17th–20th century Old Church Slavonic manuscripts from the Library of Ekaterinburg Theological Seminary.

Key words: *manuscript, libraries, archeographic description, literary monuments.*

ОПИСАНИЕ РУКОПИСНЫХ КНИГ БИБЛИОТЕКИ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

1. РК ЕПДС. № 26116.

ЕВАНГЕЛИЕ ТЕТР. Рукопись 30–60-х гг. XVII в.

Древнерус. 2° (16,7×28,3). 325 л.

Без текста — л.: 1, 92 об., 238 об., 302 об., 325, 325 об.

Бумага: л. 2–294 — тонкая, слегка потемневшая бумага 60-х гг. XVII в. с водяным знаком: герб города «Ukmerge», близкий по типу: Лауцявичюс, № 702 — 1662 г.; л. 295–324 — тонкая, слегка потемневшая бумага 20-х гг. XVII в. с водяным знаком — гербом города «Vilnius», близким по типу: Лауцявичюс, № 3572 — 1628 г.

Письмо: крупный (0,5×0,5/0,8) четкий полуустав первой половины XVII в. одной руки.

Украшения: на л. 2, 5, 8, 149, 235 об., 236 об., 239, 315 — киноварные заголовки вязью. Поля на листах расчерчены пером с чернилами по линейке. По верхнему и нижнему полю многочисленные киноварные пометы уставных Евангельских чтений от периода «навечерия Рождества Христова» по «11 воскресению». В боковом поле киноварью проставлены номера Евангельских зачал; в уголках листов киноварью указано имя евангелиста. На л. 8, 93, 148 — буквы балканского типа: переплетение растительных отростков, выписанных акварелью (коричневого, желтого, зеленого и синего цветов); на л. 239 — примитивная незавершенная заставка под «балканский стиль» с изображением четырех кругов в рамке, переплетенных растительными жгутами.

Сохранность: удовлетворительная. На листах множество следов от воска, затеки. Имеются биологические повреждения: местами листы поражены грибом, есть следы от насекомых. Рукопись была отреставрирована в первой половине XIX в.: нижние края листов в начале рукописи срезаны и обклеены бумагой конца XVIII — начала XIX вв., отдельные, видимо, выпадавшие листы обклеены со всех сторон и заново подшиты. Добавлены два форзацных листа голубого цвета (л. 1 и 325), где просматриваются литеры КJV курсивом, сходные с литерами ФКJV в филигрань «Герба Пермской губернии» (Клепиков II, № 956 — 1823 г.).

Переплет: доски, покрытые темно-бирюзовым бархатом. Сохранилась одна медная застежка.

Записи: на л. 11–39 — полистная дарственная запись 1668 г. поминально-

го характера, написанная небрежным полууставом второй половины XVII в., сообщающая о покупке и даре Евангелия. Запись местами сохранилась, местами утрачена в результате реставрации (вырезана или заклеена): «ко всиму (л. 11) [ра]б Божий Кири[л] (л. 11 об.) в мѣстѣ Борщовѣ (л. 12 об.) ... [це]ною злотих 30 (л. 13 об.), месяца октоврия во 30 [день] (л. 14 об.) ... да[л] ... [с]вое отпущение грѣховъ иже (л. 15 об.) и Огаф[она и] ... Якова ... (л. 16) и [церко]вное спис[ан]ие ... отца Мар[ка] ... и за батюшка и за м[ати] (л. 16 об.) мо[ей]...жені, унка моего, аимка и с[ы]ні моего Ивана (л. 17), ... Тимка, Андрея, сесѣтри Марию бо ... (л. 17 об.), Прасковію, Дарю, Алек[сандра] (л. 18), Фрасини, Ани, Анд[рея], Катерини, Ма[рию, Калину] (л. 18 об.), [А]гапку, Иваника, Марка, Феодора, Ивана (л. 19) ... Ивана, Феодора, Вас[су], Уліяну дѣву, Ул...[сес]тру, Михаила, Те..., [А]гафию ... Савку, Лазоря (л. 20) ... те ... яна Прокопия, Ивана, Ираску, Костя[нтина], [Д]анилца, Романа (л. 22) Израиля, Тацю, Иякова (л. 24 об.) Стехвана, Максима ... Федора, Авдокѣя, Федора, Одоткѣя, Софѣю ... (л. 26) Яцка, Исаи, Анна, Настасію, Василя ... року Божия 1668 (л. 27 об.) ... го: Галицького (л. 30) и [Ка]мянѣца Подолс[каго] (л. 31) ... ко 39 ... Господь Бог его спом[ожет] на [свя]щенство Кіри[ла] (л. 34) ... и те ди ему приказую книгу (л. 36) вѣчни ми часи (л. 36 об.) Кирилови Колодурбскому Дакови (л. 37) чѣ Лисогурский Тученко (л. 37 об.) ... так повине и за мене Господа Бога пр[о]сити за отпущен[ие грѣхов] моих (л. 39), аже би не отдалена біла, а нѣят[а] нѣ дякъ и неотднима... (л. 39 об.)».

На л. 4 об. — писцовая запись «До чителника»: «Читателю благій! Вѣстно ти буди, яко сіа оглавленіа коемуждо Евангелистѣ предложена не главъ, ниже зачалъ церковныхъ суть, но вещей тамо обрѣтаемыхъ. Тѣмже число их на бокахъ изображенно вящимъ писменемъ обрящещи».

На л. 2 указан старый библиотечный номер (№ 4). На корешке сохранилась наклейка, запись на ней стерта. На л. 324 об. имеется овальный штамп конца XIX — начала XX в. с надписью по овалу: «[Б. ?] Осиповъ въ Троицке».

Состав:

Л. 2–4 — [...] От Матфея Святое Евангелиа оглавление (68 глав);

Л. 4 об. — «До чителника». Нач.: «Читателю благій! Вѣстно ти буди...»;

Л. 5–7 об. — Феофилакта, архиепископа Болгарскаго. Предисловіе, еже от Матфея святое Евангелиа. Нач.: «Иже убо прежде закона оніи Божественніи мужіе не писанми, ни книгами просвѣщахуся, но чистѣ имущемъ смысль, Духа Святаго сианіемъ просвѣщахуся...»;

Л. 8–89 об. — От Матфея Святое Благовѣствованіе. Нач.: «Книга родства Исуса Христа...»;

Л. 89 об. – 91 — [Оглавление Евангелия от Марка](48 глав);



«До чителника»
ЕПДС № 26116. Л. 5



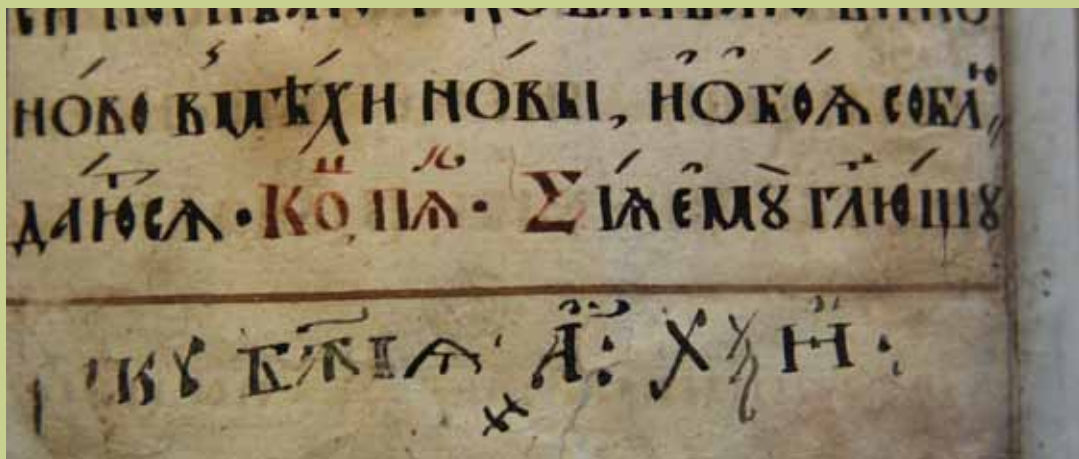
ЕВАНГЕЛИЕ ТЕТР

ЕПДС № 26116. Л. 93



«Року Божия 1668»

ЕПДС № 26116. Л. 27 об.



Л. 91 об. – 92 — Предисловіе, еже от Марка святаго Евангелія. Нач.: «Еже от Марка Святое Евангеліе. По десятих лѣтахъ Христова Възнесенія...»;

Л. 93–145 — От Марка святое Благовѣствованіе. Глава 1-я. Нач.: «Зачало Евангелія Исуса Христа, Сына Божія...»;

Л. 145 об. – 148 — [Оглавление Евангелія от Луки] (83 главы);

Л. 148 об. — [Краткое жизнеописание евангелиста Луки]. Нач.: «Лука божественный, антиохіанин убо бѣ родом, врачъ же хитростію...»;

Л. 149–235 — От Луки святое Благовѣствованіе. Глава 1-я. Нач.: «Понеже мнози начаша чинити повѣсть о извѣствованныхъ в насъ вещехъ...»;

Л. 235 об. – 236 — Оглавленіе еже от Иоанна святое Евангеліе (24 главы);

Л. 236 об. – 238 — Предословіе еже от Иоанна святое Евангеліе. Нач.: «Иже Духа сила в немощехъ съвершается...»;

Л. 239–302 — От Иоанна святое Благовѣствованіе. Нач.: «В началѣ бѣ Слово...»;

Л. 303–313 — Сборникъ, кимъ месяцамъ сказаніе и зачаломъ къ коемуждо Евангелію на вечерняхъ и на литургіяхъ, Владычѣним и Богоматернимъ праздникомъ, и празднуемымъ избраннымъ, и прочимъ по ряду святымъ. Нач.: «Месяца септеврія, в первый [день] начало Индикта...»;

Л. 313 об. – 314 — Се же Евангелія обща в памяти единымъ и многимъ святымъ на утряхъ и литургіяхъ;

Л. 314 об. — Пристеженіе. Нач.: «Подобаеть вѣдати вамъ о семъ, всечестнии іереи, яко не обыче держати Церкви Вселенская...»;

Л. 315 – 324 об. — Сказаніе извѣстно, иже по вся дни зачаломъ, како чтутся Евангелія въскресные на утр[е]няхъ и литургіяхъ в недели от Пасхи до недели всѣхъ святыхъ и от всѣхъ святыхъ чрезъ все годище.

В оглавленияхъ указаны параллельные чтения по другимъ Евангеліямъ. В самомъ тексте присутствуютъ киноварные пометы, указывающіе на начало и конецъ чтения во дни седмицы (например: «конецъ субботе») и в праздники («июля 29. Святымъ апостоломъ Петру и Павлу») и т. д. В конце Евангелій указано время ихъ написанія святыми евангелистами, количество главъ и зачал.

2. РК ЕПДС. № 26122.

БОГОСЛУЖЕБНЫЙ СБОРНИК. Рукопись 10–20-х гг. XVIII в.

16°, (10,5×8,0). 212 л.

Без текста — л.: 1, 117 об., 157 об., 188 об.

Л. 212 приклеен к внутренней стороне нижней крышки переплета.

Бумага: л. 1–211 — бумага 10–20-х гг. XVIII в. с водяным знаком: «Герб города Амстердама» — тип, близкий к филиграням: Дианова. Амстердам, № 387 — 1711–1719 гг.; № 389 — 1711–1721 гг.

Письмо: поморский полуустав 20-х гг. XVIII в. одной руки.

Украшения: киноварные заголовки и инициалы. Концовки на л. 117, 207 об., 212. Особо украшенный инициал на л. 115 об.

Сохранность: плохая, блок разбит, имеются следы подтеков, рукопись сильно поражена грибом, часть листов (примерно $\frac{1}{4}$) выпадает из блока.

Переплет: доски в коже с тиснением. Обе медные застежки сохранились, верхняя застежка надорвана.

Состав:

Л. 1 об. – 4 об. — [Помянник].

Приводим текст поминальных записей: «(л. 1 об.) Инокнии схим[ницы] Ираиды, 2-ж[ды]; инокнии схим[ницы] Парасковии; инокнии схим[ницы] Анисии; инокнии схим[ницы] Пелагеи, 2-ж[ды]; инокнии схим[ницы] Веры; инокнии схим[ницы] Евпраксеи; инокнии схим[ницы] Неонилы; инокнии схим[ницы] Тысеи; инокнии схим[ницы] Ксении; инокнии схим[ницы] Анфисы; инокнии схим[ницы] Евдокеи; инокнии схим[ницы] Александры; // (л. 2) инокнии Веры; инокнии Марин[ы]; инокнии Наталии; инокнии Марфы; инокнии Акилины; инокнии Евфимии; инокнии Анисии; инокнии Евпраксии; инокнии Марины; // (л. 2 об.) инокнии Анфисы; инокнии Александры. // (л. 3) Димитрия; Ипатия; Лазаря; Симеона; Иоанна, 2-ж[ды]; Феодосия; Андрея; Феодора; Иоанна; Михаила; Василия; Димитрия; Козмы; Михаила; Лазаря; Стефана; Феодора; Иоанна; Максима, 3-ж[ды]; Романа; Лукияна; Григория; Петра, 2-ж[ды]; Тимофея; Елены; Гликерии; Козмы; // (л. 3 об.) Марка; Доментиана; Леонтия; Димитрия; Иоанна; Тимофея; Ирины; Гликерии; Наталии; Василия; Илариона; Агафии; Бориса; Мелании; Матроны; // (л. 4) Матроны; Иоанна млад[енца]; Агафии млад[енца]; Евдокеи младенца, 2-ж[ды]; Харитона; Елены; Герасима; Василия; Матьфея; Василия; Феодора; Стефана; Ксении млад[енца]; Мамельфы млад[енца]; Андрея; Антония; Иоанна млад[енца]; Анны; Никифора; Евдокеи; Ксении, 2-ж[ды]; Ирины; Ксении девицы; Евфросинии девицы; Дарии девицы; Евдокеи; Исаия; Парасковии; Григория; Евдокеи; Митрофана; Феодоры; Анны; Илию млад[енца]; Вассы; Евдокеи; Гликерии; Иоанна».

Л. 5 – 31 об. — [Служба Иоасафу, царевичу Индѣйскому]. Без начала, со слов: «...[т]аже степенна, 1 антифон 4 гласа, прокимен: Честна пред Госпо-

дем...» (Содержит Канон Царю Иоасафу. Нач.: «Царевы глаголы, слышав Нахор, зѣло вострепета...») / колонтитул: **служба Иоасафу Индѣйскому**;

Л. 32–45 — Тропарь Знамению Богородицѣ, глас 4. Нач.: «Яко необоримую стѣну и источник чудес стяжавши Тя, раби твои...». Канон Пресвятѣй Богородицѣ Знамению, творение священноинока Пахомия Логофета, глас 6. Нач.: «Да радуется радостію Божественное множество Нова града днесь...» / колонтитул: **канон / Знамению**;

Л. 45 об. – 86 об. — Служба святым мучеником и исповѣдником, великому князю Михаилу Черниговскому и боярину его Феодору (состав: стихиры празднику и святым на Господи воззвах; стихиры на стиховне; тропари, последование утрени, два канона: первый — творение иеромонаха Святыя Горы, Пахомия, глас 4. Нач.: «Твоими молитвами, страстотерпче Михаиле, благодать ми и просвещение даруй...» и другой канон святым, глас 8. Нач.: «Посли ми, Господи, отпуст многих моих согрѣшений и слово ми даруй...») / колонтитул: **служба / Черниговским**;

Л. 87–117 — [Синодик Патриарха Иова]. Нач.: «Божиею милостию составися сей Синодикъ по благословению Великаго Господина перввопрестольнаго отца нашего, святѣйшаго Иова...» / колонтитул: **синодикъ**;

Л. 118 – 133 об. — Канон молебень, како подобает пѣти за творящих милостыню. Тропарь, глас 6. Нач.: «Помилуй нас, Господи, помилуй нас...». Канон, глас 6. Нач.: «Даяя молитву молящемуся, благослови молитву праведных...» / колонтитул: **канонъ / за творящих милость**;

Л. 134 – 149 об. — Тропарь святым страстотерпцем Борису и Глѣбу, глас 4. Нач.: «Днесь церковная разъширяются нѣдра...». Канон святым мучеником, глас 8. Нач.: «Похвалим, вѣрнии, преславную и честную двоицу, прехвальную мученику Романа и Давида...» / колонтитул: **канон / Борису и Глѣбу**;

Л. 150 – 157 об. — [Служба святым страстотерпцем Борису и Глѣбу]. Нач.: «Вечер. Блажен муж. На Господи воззвах стихиры, глас 5: «Радуйся и веселися, Вышеграде, красуйся и радуйся, святая церкви...» и на стиховне стихиры, глас 2: «Приидѣте цѣломудрия любителие...» / колонтитул: **служба / Борису и Глѣбу**;

Л. 158–188 — Служба благовѣрному царевичю, князю Димитрию Московскому и всея Руси новому чудотворцу. Нач.: «Вечер. Блажен муж. На Господи воззвах стихиры глас 5: “Царствовавшего на земли отрасль быв, пострадал еси терпеливно...”» / колонтитул: **служба / царевичю Димитрию, канон / царевичю Димитрию**;

Л. 189 – 207 об. — Тропарь за болящаго, глас 6. Нач.: «Помилуй нас, Господи...» и канон, глас 6. Нач.: «В день печали, нашедшия на ны...» / колонтитул: **канон / за болящаго**;

Л. 208–212 — Из книги Служебника, лист 308. Послѣдование о причащении святыя воды Великаго освящения на Богоявление. Нач.: «Сотворив начало по обычаю. Егда нѣсть лѣтъ кому причастие Святых и Животворящих Пречистых Христовых Таин плоти и крови, да по совѣту духовнаго настоятеля...» / колонтитул: **о причащении / святыя воды.**

3. РК ЕПДС. № 26123.

БОГОСЛУЖЕБНЫЙ СБОРНИК. Конволют 20–30-х гг. XVIII в. (л. 1–238) и I-й половина XIX в. (л. 239–264).

16° (9,5×7,5). 264 л.

Без текста — л.: 263 об. – 264 об.

Бумага: л. 1–238 — перемешана бумага 20–30-х гг. XVIII в. с водяным знаком: «Герб города Амстердама» двух видов: 1) тип, близкий: Дианова. Амстердам. № 389 — 1711–1721 гг.; 2) тип, близкий: Дианова. Амстердам. № 427 — 1733 г. На л. 239–264 и на л. 254, 255 б/д [1]82... и ...83..., на остальных листах водяные знаки не просматриваются.

Письмо: л. 1–238 — поморский полуустав 20-х гг. XVIII в.; л. 239 – 248 об. — полуустав разных рук разного времени XVIII–XX вв. (помянник); л. 249–263 — полууставное письмо руки «девицы Евдокии Марковны».

Украшения: киноварные заголовки и инициалы. Заставки поморского орнамента, выполненные пером и чернилами на л. 1 (заставка — рамка), 15, 24 об., 38 об., 59 об., 75 об. Концовки на л. 24, 59. На л. 237 — киноварный инициал с растительными отростками.

Сохранность: плохая, блок разбит. Книга подверглась примитивной реставрации в середине XX в. Корешок и крышки переплета оторваны от блока, выпавшие л. 1, 2 скреплены скотчем. Кожа на корешке переплета ссохлась и растрескалась посередине, переплет местами изъеден жучком. Отдельные листы на сгибе поражены грибком.

Переплет: доски в крашенной в красный цвет коже с золотым тиснением (золото едва просматривается), две медные застежки утрачены.

Записи: на листе, приклееном к внутренней крышке переплета, писцовая запись первой половины XVIII в. чернилами и пером: «Сей канон трудовъ девицы Евдокии, дщери Марка Констянътиныча». Хозяйственные записи 20–30 гг. XX в., сделанные химическим карандашом: «1930 г. 5 мая воскресенье отелилась Дуня» (л. 263); «1929 года 13 иуля в среду получили переплаты 7 руб. 55 коп., налог был 7 руб. 30 коп. ... 28 руб. 60 копейками». Под чертой: «9 рублей заплатили», далее под чертой: «гусятки все отобрали в РИК» (л. 263 об. – 264); «Избави от

дет (*sic*) рабы твоя, Богородице, 6 числа в понедельник Анна унесла (неразборчиво)... (л. 264 об.)). На л. 238 об. запись: «Екатеринбург. Пасха 2003 г. Наг[овицин] Вад[им] Ник[олаевич] [рукопись] происходит из Верхневинска».

Состав:

Л. 1 – 14 об. — Тропарь и канон Честному Кресту и Животворящему. Творение Григория Синаита, глас 4. Песнь 1-я. Ирмос: «Отверзу уста моя». Нач.: «Кресте Всесильне, апостолов похвала, преподобных утвер[ждение] и вѣрным знамение...» / колонтитул: **канон Кресту;**

Л. 15–24 — Тропарь и канон Рождеству Богородицы. Тропарь, глас 4: «Рождество Твое, Богородице Дево...». Канон Рождеству Пресвятѣй Богородицѣ, глас 2. «Грядите, люди». Нач.: «Грядите, вѣрнии, Духом Божественным радуящиеся...» / колонтитул: **канон Рождеству Богородицы;**

Л. 24 об. – 38 — Тропарь и канон Архангелу Михаилу, глас 4. Нач.: «Божественными светлостями облистаем всегда...» / колонтитул: **канон Архангелу;**

Л. 38 об. – 59 — Тропарь, глас 6, Ангелу Хранителю. Канон-молебен к своему Ангелу, Хранителю души и телу, глас 8. Нач.: «Неусыпаемаго хранителя души моей и предстателя животу...» / колонтитул: **канон Ангелу;**

Л. 59 об. – 75 — Тропарь Иоанну Предтечи, глас 2. Канон къ Святому и Честнейшему пророку Иоанну Предтечи. Нач.: «Крестителю, Предтече Христов, погружаемый всегда сластями телесными ум мой укрепи...» / колонтитул: **канон Иоанну / Предтечи;**

Л. 75 об. – 87 — Тропарь Николѣ, глас 4. Канон святому и великому чудотворцу Николѣ, творение Феофаново. Нач.: «Венценосец Престолу Христову, премудре Николае, предстоя со ангельскими чиньми...» / колонтитул: **канон Николѣ;**

Л. 87 об. – 98 об. — Тропарь святому апостолу и евангалисту Иоанну Богослову, глас 8. Канон апостолу, имѣй краегранесие сицево: «Сына Громова Христо-красно пою». Нач.: «Царство Небесное, блаженне, еже проповѣдал еси, приим, и Словеси собесѣдник быв Небесному...»; / колонтитул: **канон Иоанну Богослову;**

Л. 99 – 111 об. — Тропарь пророку Илии, глас 4. Нач.: «Иже во плоти Ангель и пророкомъ степень...». Канон, глас 2. Нач.: «Видѣти желающии, Илии чудес огнедохновенную силу...» / колонтитул: **канон / пророку Илии;**

Л. 112–125 — Тропарь верховным апостолом Петру и Павлу, глас 4. Канон, глас 4. Нач.: «Подаждь ми, Господи, Пресвятаго Твоего Духа, капля дарования, слово нарочито...» / колонтитул: **канон / апостолом / Петру и Павлу;**

Л. 125 об. – 138 об. — Тропарь, глас 4. Нач.: «Агница Твоя, Исусѣ, Агрипина...». Канон святѣй мученицѣ Агриппинѣ, глас 4-й. Нач.: «Сиянием благо-

дати облиставшим тебе свыше, мрак отжени ума моего...» / колонтитул: **канон мученицѣ Агриппине;**

Л. 139 – 151 об. — Тропарь преподобномученице Евдокие. Глас 8. Нач.: «Иже правостию умною душу свою привязавъши в любовь Христову...». Канон, глас 2-й. Нач.: «Душевное озлобление усладити благоизволи страстоносицы Твоя Евдокии мольбами...» / колонтитул: **канон мученицѣ Евдокие;**

Л. 152–164 — Тропарь преподобнѣи Ксении. Глас 8. Нач.: «О тебѣ, мати Ксение, извѣстенъ бысть спасения образ...». Канон, глас 8-й. Нач.: «Странна суща всякая добродѣтели и удалшася от Бога дѣлеса безместными...» / колонтитул: **канон / преподобнѣи / Ксении;**

Л. 164 об. – 177 — Тропарь апостолу и евангелисту Марку, глас 3. Канон святому апостолу Марку, глас 1. Нач.: «Марка Боговидца восхваляя, призываю благодать Духа, яко да вдохнув ми свѣтло...» / колонтитул: **канон / апостолу / Марку;**

Л. 177 об. – 190 об. — Тропарь священномученику Иерофею, глас 4. Нач.: «Благости навик, трезвися и бодрѣствуя во всѣх...». Канон, глас 8. Нач.: «Небеснаго ученика, таинника Богоприятнаго Павла...» / колонтитул: **канон / священномученику / Иерофею;**

Л. 191–206 — Тропарь преподобному Сергию, глас 4. Нач.: «Иже добродетелей подвижник...». Канон преподобному Сергию, ему же краегранесие сицево: «Сергия похвалити, Боже мой, даруй ми», глас 8. Нач.: «Христа, нас ради волею смирившася даже до рабиа образа, подражав, возлюбил еси смирение...» / колонтитул: **канон / преподобному / Сергию;**

Л. 206 об. – 207 — Чин, бываемый на разлучение души от тѣла. Нач.: «Внегда брату изнемогающу приходит к нему игумень вопрошает его тихим гласом: «Аще есть кое слово или дѣло забвения ради или студа, или кая злоба...»;

Л. 207 об. – 231 — Таже канон на исход души, творение господина Андрея Критскаго, глас 6. Нач.: «Приидите вси соберитесь, иже благочестно в житии живущии и восплачители...». И другой Канон — молебен [Пре]святѣи Богородице от лица челоуѣка, душа разлучающуся и не могущу глаголати, ему же краегранесие до осмыя пѣсни: «Избави мя, Чистая, бѣсовѣ мучительства», а от осмыя пѣсни краегранесие сице: «Пѣсни Иоанновы, творение господина Иоанна, епископа Евхаитскаго, глас 6. Нач.: «Каплям, подобно дождевным, злии и малии днии мои и лѣтним обхождением оскудѣвающе, по малу исчезают уже...» / колонтитул: **канон / на исход души / канон за умерших;**

Л. 231 об. – 238 об. — [Последование канона за умерших]. Нач.: «Вѣдомо же буди сице: да поеши канон сей за души усопших сокрушенным сердцем и со слезами...» / колонтитул: **канон за умерших;**

Л. 239 – 248 об. — [Помянник]. Нач.: «Помяни, Господи, души усопших раб своих: Инока схим[ника] Никодима сожжен[наго]; инока схим[ника] Досифея; инока схим[ника] Иоиля; инока схим[ника] Макария; инока схим[ника] Иосифа, дважд[ды]; инока схим[ника] Иоасафа; инока схим[ника] Ионы; инока схим[ника] Арсения; инока схим[ника] Никодима; // (л. 239 об.) инока Паисея; инока Павлина; инока Евфимия; инока Кирила; инока Лавреньгия; // (л. 240) инокини схим[ницы] Анисии; инокини схим[ницы] Проклы; инокини схим[ницы] Евпраксии; инокини схим[ницы] Марфы; инокини схим[ницы] Тавдѣи; инокини схим[ницы] Анны; инокини схим[ницы] Ираиды, 2-ж[ды]; инокини схим[ницы] Мавры; инокини схим[ницы] Февронии; инокини схим[ницы] Фотинии; инокини схим[ницы] Акилины; инокини схим[ницы] Евфросинии // (л. 240 об.)...»;

Л. 249–263 — [Канон за единоумершаго]. Нач.: «Вѣдомо же буди сицѣ, да поеши канон сей за душу умершаго, сокрушенным сердцем и со слезами...».

4. РК ЕПДС. № 34246.

БОГОСЛУЖЕБНЫЙ СБОРНИК. Рукопись середины XVIII в. (около 1745 г.).

24° (7, 5×6,7). 195 л.

Без текста — л.: 19 об., 171 – 172 об.

Бумага: л. 1–107 — бумага 30–40-х гг. XVIII в., виден фрагмент литеры Ф (?). Что-либо более определенное сказать трудно. Л. 108–195 — бумага 30-х — 40-х гг. XVIII в. с водяным знаком: «Герб Ярославской губернии» — (тип 2) с литерами ЯФЗ (м/форм) — Клепиков II, с. 236–237 (1734–1748 гг.).

Письмо: поморский полуустав 40-х гг. XVIII в.

Украшения: киноварные инициалы и заголовки, на л. 166 об. — концовка пером.

Сохранность: удовлетворительная. Утрачено по одному и более листов между л. 68–69, 92–93, 107–108, 119–120, в начале и конце рукописи. Кожа переплета изъедена жучком. Корешок ободран. Отдельные листы выпадают из блока.

Переплет: доски в коже с тиснением. Обе застежки утрачены.

Записи: на л. 149 в месяцеслове — напротив памяти прп. Виссариона (6 июня) — выписаны крюковые знаки.

Состав:

Л. 1–2 — [Последование причащения Святой воды великаго освящения на Божоявление]. Начало утрачено, со слов: «...воды сея причащением укрѣпими...»;

Л. 2 об. – 4 об. — [Чин, как причастить самого себя]. Нач.: «О Святѣм причащении. Вжещи кадило и свѣтилники и благоговѣйно покадити. Таже начало...»;

Л. 5–19 — [Отпусты (праздничные, седмичные, воскресные)]. Нач.: «Отпуст Индикту, сиречь Новому лѣту. Иже всесилною и неизреченною мудростию устроивый начаток Индикту, сиречь Новому лѣту...»;

Л. 20–37 — Тропарь Всемиловитому Спасу, [и канон]. Нач.: «Грядите, вѣрнии, хвалами и пѣсньми свѣтоносную церковь ублажающе...»;

Л. 37 об. – 56 — Тропарь Одигитрию (*sic*). Канон, глас 4. Нач.: «Радостно, Чистая, нынѣ наставшее хваление приношаю радостно...»;

Л. 56 об. – 68 об. — [Тропарь и канон святителю Николаю Чудотворцу]. Нач.: «Вѣнценосец Престолу Христову, премудре Николае...». Окончание утрачено. Текст до начальных слов Богородична 9-й песни канона;

Л. 69 – 76 об. — Канон святителю Тихону Амафунтскому. Начало утрачено. Канон начинается Богородичным 5-й песни: «Неискусобрачная явилася еси Мати, светлѣйши солнца...»;

Л. 76 об. — Величание Божией Матери иконы «Знамение» (приписано в конце канона святителю Тихону почерком, отличным от почерка, которым написан основной текст рукописи. — П. М.);

Л. 77 – 92 об. — Последование канона за единоумершего. Нач.: «По началѣ Трисвятое и по Отче наш...». Окончание утрачено. Текст до начальных слов первого тропаря 9-й песни канона;

Л. 93 – 107 об. — Последование канона за умерших. Начало и конец утрачены. Текст начинается тропарем «на Славу» 3-й песни канона и оканчивается начальными словами тропарей: «Со духи праведными...»;

Л. 108 – 166 об. — Месяцеслов. Начало утрачено. Текст начинается с 17 октября;

Л. 167–171 — Пасхалия на 7253 (1745)—7378 (1870) гг.;

Л. 173 – 188 об. — Пасхалия зрячая;

Л. 189 – 195 об. — «Лунное течение». Окончание утрачено.

5. РК ЕПДС. № 43584.

О ПОСТРИЖЕНИИ И О НАЧАТЦѢ ИНОЧЕСКОГО ЖИТИЯ [СТАРЧЕСТВО]. Рукопись середины XVIII в.

8° (17,0×10,4). 132 л.

Без текста — л.: 131, 131 об. и 132.

Бумага: л. 1–131 — тонкая белая бумага середины XVIII в. с водяным знаком: «Герб Ярославской губернии» (тип 3) с литерами «ЯМАЗ» — Клепиков П, с. 236 — 1756 г.



О ПОСТРИЖЕНИИ И О НАЧАТЦЪ ИНОЧЕСКОГО ЖИТИЯ



О ПОСТРИЖЕНИИ И О НАЧАТЦѢ ИНОЧЕСКОГО ЖИТИЯ

ЕПДС, № 43584. Л. 1.

257.37
У-79



У ПОСТРИЖЕНІИ

и ѡ начатцѣ иноческа-

го житія свѣдѣніе полено.

Въско двестойтъ воспомяти сво-
иѣ соудити иноу по шреченіи мѣ-
нѣго житія .

КАКЪ МЫ ЧЛВЧЫ БЫЛИ

свѣты и гдѣмъ ѡбществуемъ те-
нѣчествовати ; Въ първыи днь постри-
жѣнїа блгоумъ бланое мѣрское мѣдро-
ванїе , и плотыское забываемъ , и не
пѣкоримъ , что есть чернѣчества
пѣть ; и почему именуемъ иноцы ,
не ризами , но дѣлы чернѣчествади .
и како въ гдѣлїи житїи , по предлїю
спѣхъ старецъ , прїкнао соудити ,
и кѣмоуе со спрѣхо бжїи и смиренїе .

Фундаментальная библиотека
Екатеринбургской Православной
духовной семинарии
Инд. № 43584

Пагинация: на л. 1–131 современная тексту кириллическая цифровая пагинация.

Письмо: мелкий (0,1×0,15/0,2), ровный и четкий поморский полуустав XVIII в.

Украшения: на л. 1 — заставка поморского типа, выполненная акварельными красками (зеленого, красного и желтого цветов). Киноварные инициалы и заголовки. Особо украшенные растительными отростками киноварные инициалы на л. 2, 14 об., 38 об., 45 об., 53 об., 54 об., 55 об., 60 об., 61 об., 98 об., 100 об., 114 об., 115 об., 116, 117, 117 об., 118, 119 об., 120, 124, 127 об., 129 об., 130 об. На л. 131 концовка пером черными чернилами.

Сохранность: удовлетворительная. Начальные листы рукописи имеют следы от подтёков, некоторые листы закапаны воском, 3 последних листа изъедены жучком. На отдельных листах с боков приклеены закладки: от клея на листах проступают темно-коричневые пятна.

Переплет: доски в коже с тиснением. Сохранились две медные застёжки.

Записи: на л. 132 об. записи мелким полууставом: «Поморское старчество. А коли братия ходит к болшиа дары, и они прощаются у игумна или у отца духовнаго, сице глаголет: “Прости мя, отче святой, и благослови, в сий день без числа согрѣших словом и дѣлом, и помышлением, сном, унынием, лѣнностью и всѣми моими чювствы”. А къ меншиа дори идучи, токмо крест целуют, иже носит на персѣх, изглаголет стих: “Спаси мя, Христе Спасе, силою Крестною и спасы[й] Петра в мори, и помилуй мя, Боже!” И при с[ем] глаголи сий стих: “Твоих даров нас достойных сотвори, Богородице, презрящи прегрѣшения и подаѣши исцѣления, иже вѣрою приемлющих благословение Твое, Пречистая». На листе, приклеенном к нижней крышке переплета, имеется владельческая запись гражданской скорописью XIX в., выполненная пером коричневыми чернилами: «Сия книга Марии Павловны Лебидивой».

Состав:

Л. 1 – 1 об. — О постриженіи и о начатцѣ иноческаго житія, зѣло полезно. Како достоит воспоминати своей совѣсти иноку по отреченіи мирскаго житія. Нач.: «Како мы, чловѣцы, своими усты и сердцем обѣщаемся чернѣчествовати...» / колонтитул: **оглашение / малого образа;**

Л. 1 об. – 2 — Чин постриженія и преданіе новоначальнаго старцу под началь. И како у старца в повиновеніи пребывати. Нач.: «Вопрошает священник хотящаго пострицися. Вопрос: “Что прииде, брате, припадая ко святому жертвеннику?” Отвѣтъ: «Желаю житія постническаго, честный отче...» / колонтитул: **оглашение / малого образа;**

Л. 2 – 3 об. — Оглашеніе малаго образа. Нач.: «Блюди, брате, какова

обѣтованія даеши Владыце Христу, ангели бо предстоят невидимо, написующе исповѣданіе твое сие...» / колонтитул: **оглашение / малого образа;**

Л. 3 об. – 6 об. — И по сем игумен наказует новоначального. Нач.: «Се тебѣ, чадо (имя рек), сий старец (имя рек), отец и учитель, ты же повинуйся ему во всем...» / колонтитул: **оглашение новопостриженному // наказаніе новоначальным // наказаніе инокомъ;**

Л. 6 об. – 7 — Подобаает же и о сем разумно внимати. О поклонѣхъ начальныхъ, како ихъ поклоняніе творится. Нач.: «Противу субботы всякия и в неделю поклоны въ землю не бываютъ...» / колонтитул: **наказаніе новоначальным;**

Л. 7 – 9 об. — Еще же о церковном стояніи и о поклонѣх. Нач.: «Помолился Богу о сем и утвердити себе с мѣста своего на ино мѣсто...» / колонтитул: **наказаніе новоначальным;**

Л. 9 об. – 11 — О сонном искушеніи. Нач.: «Аще ли уснет на постели, искушеніе от диавола...» / колонтитул: **преданіе новоначальным;**

Л. 11 – 11 об. — Иже во свв. отца нашего Афанасия, архиепископа Александрийскаго. Нач.: «Вопрос: “Откуда нѣцый убо на страсть блудную ратуеми суть лютѣ?”...» / колонтитул: **преданіе к новоначальным;**

Л. 11 об. – 13 — Св. Максима Исповѣдника. Сказаніе извѣстно к любящим Бога всѣм сердцем и многоболѣзную и иноком и трудолюбствующим, ко еже спастися. Та же живущим в мірѣ мужем и женам о чюствах тѣлесных и о душевных свойствѣх, иже во снѣ истицание по вещи или чрез вещь. Нач.: «Четырьми дѣлесы душа оскверняется иноку: хождением во градѣ посредѣ мирских...» / колонтитул: **преданіе новоначальным;**

Л. 13 об. — От больших правил. Главы 58. Великаго Афанасия, архиепископа Александрийскаго, ко Аммону мниху о соблажняющихся во снѣ. Нач.: «Рцы ми благоговѣйнѣ, который грѣх...» / колонтитул: **преданіе новоначальнымъ;**

Л. 13 об. – 14 об. — Григория Синаита главизны о сонных искушениях. Нач.: «Вопрос: “Колижды истицательный грѣх бывает грѣшное и безгрѣшное”...» / колонтитул: **преданіе новоначальнымъ;**

Л. 14 об. – 15 — О чистотѣ внѣшнѣй. Поученіе препп. отец наших скитских ко иноком. Како имѣти чистота душевная и тѣлесная. Нач.: «Внимайте, о иноцы, како вам имѣти чистоту внешнюю, да не приимати рукама нечистыма и неумоверными ни за какову святыню...» / колонтитул: **преданіе новоначальным;**

Л. 15 – 16 об. — Устав скитских инок о искушении. Внегда случится кому осквернитися во снѣ по дѣйству диаволу. Нач.: «Востав в борзѣ от ложа и творит стих, сице глаголя: «За молитв святых отец наших...» / колонтитул: **преданіе новоначальным;**

Л. 16 об. – 18 об. — Указ о причащеніи и о дорѣ. Елицы отцы наши уста-
виша готовящемуся ко святыни. Нач.: «Достоит ясти с вечера легко и противу
силѣ упражняться в молитвах и соблюдать ум от скверных помышлений и от
празднословия, и в молчании пребывати, токмо молитва Исусова говорити...»
/ колонтитул: **преданіе новоначальным;**

Л. 18 об. – 19 — Из книги Кормчей (на полях приписка: «лист 607»). От
Никоновых правил. Нач.: «В старческих словесѣх глаголется сице, иже [како
всѣм] (в изд.: каковѣм) любо образом падый во снѣ в мечтаніе нечистое да
не причащается в день онѣ...» / колонтитул: **преданіе новоначальным** (см.:
Кормчая. Номоканон. М.: Печ. Двор, 1650. Л. 607 – 607 об.);

Л. 19 – 19 об. — Из той же книги (на полях: [«лист 608»]). Нач.: «Вопрос: “До-
бро ли убо есть исповѣдати кому от братии о мечтании...”» / колонтитул: **преданіе
новоначальным** (см.: Кормчая. Номоканон. М.: Печ. Двор, 1650. Л. 608 – 608 об.);

Л. 19 об. – 21 — О сем же еще внимайте. Нач.: «Аще брат к брату восхо-
щет прийти на бесѣду пользы ради, первое во своей кѣлии помолитися, да не
на соблазн будет пришествие его...» / колонтитул: **преданіе новоначальным;**

Л. 21–22 — Устав о кѣлейном правилѣ не умѣющим грамотѣ. Нач.: «За всю
Псалтырь 6 тысяч молитв Исусовых...» / колонтитул: **преданіе новоначальным;**

Л. 22–27 — Указ о правилѣ кѣлейном. Нач.: «Послѣ соборныя Павечерни-
цы, пришед в кѣлию...» / колонтитул: **преданіе новоначальным;**

Л. 27 об. – 30 — Указ о правилѣ на Святой недели. Нач.: «В Великую Су-
боту в навечерие Свѣтлаго Воскресения отправляем правило келѣйное...» / ко-
лонтитул: **преданіе новоначальным;**

Л. 30 – 31 об. — Ин указ, начало правилу на всяк день. Нач.: «Не бездѣлно,
не безвѣстно убо есть се, но от Божественых Писаний изобрѣтохом...» / колон-
титул: **преданіе новоначальным;**

Л. 31 об. – 33 об. — Указ о чтении Святаго Евангелия. Нач.: «Сице начи-
наем чести Святое Евангелие. Прежде в началѣ Святаго Евангелия, аще есть
священник, глаголет...» / колонтитул: **преданіе новоначальным;**

Л. 33 об. – 34 — Устав о соборном согласи, уставлен святыми апостолы
и богоносными отцы. Нач.: «Утренняя пѣти, занеже от утра рано воскресе Хри-
стос Бог от мертвых, и дарова радость вѣрным...» / колонтитул: **преданіе но-
воначальным;**

Л. 34 об. — Из Номоканона. Нач.: «Аще кий инок лишится собора святыя
Литоргии...» / колонтитул: **преданіе новоначальным;**

Л. 34 об. – 35 — Из книги Кормчей, лист 597. Нач.: «Вопрос: “Иноку от
обители отходити коликих ради вин?” Ответ: “Трех ради вин прощено есть

иноку от своя отходити обители...» / колонтитул: **преданіе новоначальным** (см.: Святаго Никифора, Константина града исповѣдника, и иже с ним святых отец, правила о церковных счинениих. Глава 58: 13 // Кормчая. Номоканон. М.: Печ. Двор, 1650. Л. 597);

Л. 35 — Ниже, лист 612. Нач.: «Аще кто во время благодарения по трапезах без нужды прежде даже исполнити исходит...» / колонтитул: **преданіе новоначальным**; (см.: Святаго и Великаго Василия запрещение иноком. Глава 62: 47 // Кормчая. Номоканон. М.: Печ. Двор, 1650. Л. 612);

Л. 35 – 35 об. — Святых отец, правило 318. Нач.: «Мниха, аще во снѣ искусит его диавол, и будет ему искушение...» / колонтитул: **преданіе новоначальным**;

Л. 35 об. – 36 об. — О устроении трапезы. Нач.: «Не приноси брашна во уста своя, о иноче, прежде даже не пожреш...» / колонтитул: **преданіе новоначальным**;

Л. 36 об. — Василия Великаго. Нач.: «Аще хочещи оставити обитель, в ней же еси зван был...» / колонтитул: **преданіе о постничестве**;

Л. 36 об. – 38 об. — Святаго Василия Великаго о постничествѣ. Како подобает украшену быти иноку. Нач.: «Достоит иноку прежде всѣх нестяжательное житие имѣти, тѣлеси тихость...» / колонтитул: **преданіе о постничестве**;

Л. 38 об. – 41 — О преподобнѣм отцѣ Пинуфії и о послушании его. Нач.: «Видѣхом отца Пинуфії, мужа всякими добродѣтелями украшена суща, иже бысть отец не обща житія, иже во Египтѣ...» / колонтитул: **святаго отца Пинуфії**;

Л. 41 – 43 об. — [О послушании ко иноком]. Нач.: «Вѣси ли, рече, брате, колико дний пред враты монастырьскими сотворил еси, и днешь прияхом тя, аще убо навькнеши в началѣ обычай монастыря...» / колонтитул: **о послушании ко иноком**;

Л. 43 об. – 45 об. — [Поучение ко иноком]. Нач.: «Внимай убо поспѣшивым и добрым, и от добродѣтели их направляй свое житие...» / колонтитул: **поучение ко иноком**;

Л. 45 об. – 48 об. — Наказание нѣкоего старца к своему сыну и чаду духовному и послушнику во всем. Нач.: «Сыну и чадо, буди судия своему естеству на всяк день и час, седяй в келии своей, собери ум и помяни день и час смерти твоя...» / колонтитул: **поучение / наказание ко иноком**;

Л. 48 об. – 50 об. — Писаше Василий Великий Кесарийский, како лѣпо быти чернцу. Нач.: «Болѣ всего любити безимѣнное житие, пост, послушание...»;

Л. 50 об. – 53 об. — Лѣствичник, от слова 1-го. Аще не всяк крестяйся

спасется, прочее полчю. Толкованіе. Нач.: «Сирѣчь, аще не всяк крещаяйся спасется, но творяй дѣла Божія...» / колонтитул: **наказаніе ко иноком**;

Л. 53 об. – 54 — Поученіе св. Иоанна Златоустаго о молитвѣ. Нач.: «Яко начаток всему добру есть молитва и спасеніе, и жизни вѣчныя ходатаица...» / колонтитул: **поученіе ко иноком**;

Л. 54 – 54 об. — Поученіе Илариона Великаго. Нач.: «Не милуй тѣла своего, брате, слабости приносяще, аще милуеши его, востанет на тя...» / колонтитул: **поученіе ко иноком**;

Л. 54 об. – 55 — Иже во свв. о. н. Афанасія Великаго, архиепископа Александрийскаго всѣм, отрекшимся міра. Нач.: «Возлюбленнии, попецемся о спасеніи своем, яко время наше кратко есть...» / колонтитул: **поученіе ко иноком**;

Л. 55 – 55 об. — О том же преп. отца Исаакія. Нач.: «Человѣк, аще не оставит всякаго действия міра сего, не может служить Богу...» / колонтитул: **наказаніе ко иноком**;

Л. 55 об. – 56 — О чревообъядени. Нач.: «Яко же писано есть, красен бѣ възором и добр в снѣд[и] уморивый мя плод...» / колонтитул: **поученіе ко иноком**;

Л. 56–57 — Симеона Новаго Богослова. Нач.: «По отпущении же вечерняя молитвы к Богу, сотворити поклоненіе на нозѣ первоначальнику...» / колонтитул: **поученіе ко иноком**;

Л. 57 – 57 об. — Макария, митрополита всея России. Нач.: «Аще кто с земным царем бесѣдует, то со страхом и трепетом предстоит...» / колонтитул: **поученіе ко иноком**;

Л. 57 об. – 58 об. — Поученіе Василия Великаго ко мнихом. Нач.: «Ты же, мнише, аще вѣруеши на небесѣх жизнь пріяти по реченному: наше житие на небесѣх...» / колонтитул: **поученіе ко иноком**;

Л. 59 – 59 об. — Из Устава Болшаго. Глава 16. О откровении глав. Нач.: «Вѣдомо же буди, яко на Литоргии открываем главы своя на выходѣ и на слышании святаго Евангелія...» / колонтитул: **поученіе ко иноком**;

Л. 59 об. – 60 — И о том, еже како подобает вжигати огонь, идѣже хлѣбы пекут, и в поварницѣ и в кѣлии. Нач.: «И се же прежде инѣх заповѣдаем быти, да во святѣм сем монастыри, или в скитѣ, или в пустыни, два или трие живуще...» / колонтитул: **поученіе ко иноком**;

Л. 60 — Вопрос и ответ противу «о еже кто есть свят». Нач.: «Кто свят, иже заповѣди Господни сохрани и вѣру христіанскую непорочну...» / колонтитул: **поученіе ко иноком**;

Л. 60 об. – 61 об. — Наказаніе от Божествен[н]ых Писаний новоначальным иноком. Нач.: «Господу нашему Иисусу Христу рекшу во Святом Своем Евангелии: «аще кто хочет по Мнѣ ити, да отвержется себе и возмет крест свой и по Мнѣ грядет...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 61 об. – 63 — О повиновении игумену и учителю. Нач.: «Господь наш Иисус Христос рекл своим учеником: “Слушай вас — Мене слушает, а отмета-яйся вас, Мене отmetaется” и прочая...» / колонтитул: **наказаніе ко иноком;**

Л. 63 – 64 об. — От Стоглава Феодора Едесскаго (главы 40–46). Нач.: «Глава 40. Со отцем духовным приобрѣтся, и пользу ощутив от него, никтоже тебе не отлучит от него и от любве его...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 64 об. – 65 — Преподобнаго отца нашего Симеона Новаго Богослова от слова 50-го. Нач.: «Слыши единаго отца своего наказанія, твори смиренная к нему отвѣщанія...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 65 – 65 об. — От главизн святаго отца Симеона Новаго Богослова. Нач.: «Аще отрещися восхощеши міра и евангельскому житію научишися, да не не искусну, ниже страстну учителю себе вдаси...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 65 об. – 66 — Того же Симеона Новаго Богослова. Нач.: «Не приими воды просити в питье, аще случитѣтся опалятися, дондеже убо волею подвигнется, духовный отец повелит ти...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 66 — От того же слова. Нач.: «Иже вѣру извѣстну показа, и мѣсто, в нем же настоятель и отец его стоит, яко свята почитая, и прах ногу его взявша рукама тепле, и посыпает на главу свою...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 66 – 68 об. — Преподобнаго отца нашего Иоанна Лѣствичника [слова: 4; 113; 114; 118; 136; 148, сущее с толкованіем]. Нач.: «Слово 4-е. Сущее. Нужда всякая хотящим к наставником вѣру несумѣнную всегда имѣти, сих исправления в своем сердцы непотребряема и присно помнима выну хранити...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 68 об. – 69 об. — Поученіе Великаго Василия о нетерпѣнии иноческом. Нач.: «Аще кто нетерпѣніем до конца в монастыри спастися не может и отбѣжит гдѣ индѣ, ища своего хотѣнія и плотскаго лакомства...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 69 об. – 70 — Повѣсть о трех страстях, от нихже вся злая бывають. Нач.: «Три начальныя страсти в міре сем, имже диявол искушая Господа паче же нас побѣждает...» / колонтитул: **преданіе иноком;**

Л. 70–73 — Повѣсть о земных попеченіих всѣх и о приходѣ мірских друзей и сродников. Нач.: «Наказа Господь своим учеником, глаголя: “Не стяжите ни злата,

ни сребра, ни мѣди при поясъх ваших, ни сапог, ни жезл, ни по двюю ризу...» / колонтитул: **наказаніе / преданіе иноком, наказаніе / новоначальным;**

Л. 73–75 — Повѣсть о гордости и о смиреніи. Нач.: «О смиреніи же учит нас Господь наш Исус Христос: «Иже хочет в вас болей быти, да будет всѣм раб...» / колонтитул: **наказаніе / преданіе иноком;**

Л. 75–76 — О невоздержании и о не воздаянии зла за зло, и о терпѣнии. Нач.: «И самая Истина, Господь Исус Христос учаше нас, глаголя: “Любите враги ваша, добро творите ненавидящим вас...”» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 76–77 — О непомнени зла. Нач.: «Аще борет тя помысл злопомнѣнія на котораго брата, молися от всея души своея о нем...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 77–78 — О любви. Нач.: «Яко отцы рекоша: “Егда кто претерпѣвает находящия напасти с радостію, тогда придет ему помысл любити всѣх, и любим будет от всѣх тогда...”» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 78 – 78 об. — О молчаніи. Нач.: «Молчаніе, яко начало суще очищеніе души, и кромѣ труда заповѣди вся устрояет хотящему...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 78 об. — Петр Дамаскин в Лѣствицѣ добродѣтели пишет. Глава 1-я. Нач.: «Возлюби молчаніе, да возможеши убѣжати от молвы, яко лва рыкающаго, ищуща кого пожрети бесѣдами и печальми житейскими...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 78 об. – 81 — О помыслех злых и добрых. Нач.: «Егда найдут на тя помыслы скверныя и хульныя всякия...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 81–82 — О страсъ Божии и о добродетѣли. Нач.: «Страх Божий, иже учити всегда словеса Божия...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 82 – 84 об. — О молитвѣ. Нач.: «Оружие отцы духовнии молитву уставляют и нѣсть развѣ тоя на брань исходити, молитвы убо чисты нѣсть стяжати...» / колонтитул: **наказаніе ко иноком;**

Л. 84 об. – 85 об. — О слезах. Нач.: «Хотяй наступати на змия и на скорпия, и дияволи козни побѣдити, должен есть слезами и въздыханіем, и безмолвием, во дни и в нощи искати Божия помощи и душу стяжати чисту...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 85 об. – 88 об. — О церковной молитвѣ и кѣлейной. Нач.: «Востав от сна своего пред заутренею, первое прославити Бога усты своими...» / колонтитул: **наказаніе иноком / ко иноком;**

Л. 88 об. — О отрыганіи. Нач.: «Аще ли отрыгается, а в рот ничтоже не идет...» / колонтитул: **наказаніе ко иноком;**

Л. 88 об. – 90 об. — О ядении и о питии. Нач.: «Яко же Великий Василий пишет: “Приемли тѣлеси пищу, а душу си Божественными словесы корми...”» / колонтитул: **наказаніе / преданіе ко иноком;**

Л. 90 об. — Молитва, аще на ся ризу воздѣваеши которую. Нач.: «Благодарю Тя, Господи Боже мой, яко сподобил мя еси одѣятися сею ризою...» / колонтитул: **поученіе о иноческом;**

Л. 90 об. — Молитва о трудѣх. Нач.: «Благодарю Тя, Господи, яко сподобил мя еси грѣшнаго потружати со святою братиею...» / колонтитул: **поученіе о иноческом;**

Л. 90 об. – 91 — Пишет св. Кирилл, мних Туровский, о образѣ иноческом. Нач.: «Егда Израильтяне из Египта поидоша сквозѣ Чермное море, тѣсто на главах своих ношаху и испечеса от солнца...» / колонтитул: **поученіе о иноческом [образе];**

Л. 91 – 91 об. — В Даниилѣ Столпнице, в житии его. Глава 7. Нач.: «Нѣцци от наваждения дияволя возрастшу в них плевелу, отлучиша себѣ от святыхъ церкви...» / колонтитул: **о иноческом;**

Л. 91 об. – 92 — О Божественных Тайнах. Глава 8. Нач.: «Слыши, что глаголет диакон велегласно хотящему иерею раздробити Святыи Хлѣб: «Вонмем!», и что есть Вонмем...» / колонтитул: **о иноческом;**

Л. 92 – 93 об. — В нощных молитвах подобает молити Бога о здравии сице. Нач.: «За благочестивых. Господи, помилуй благовѣрнаго Царя и Государя и Великаго князя (имя рек), и благоверную Царицу (имя рек), и их благородная чада...» / колонтитул: **поученіе иноком;**

Л. 93 об. – 94 об. — О поклоненіих святых и пречистых икон Германа, Патриарха Царя града. Нач.: «Аще убо Господня икона есть: “Господи Исусе Христе, помози ми и спаси мя!” Аще ли Пресвятыхъ Богородицы: “Пресвятая Богородице, Мати Господня, помолися Сыну своему, Истинному Христу, Богу нашему, еже спасти душа наша...”» / колонтитул: **преданіе иноком;**

Л. 94 об. – 96 — О коленопоклоненіих, яко подобает не нерадити о сих, кромѣ Господьскихъ празднуемыхъ дней. Нач.: «Божественными правилами узаконено, еже бо нѣцци от еретик не преклоняют колѣн своих в молитвах...» / колонтитул: **о земныхъ поклонѣх;**

Л. 96 – 97 об. — Разсужденіе старческое о[б] отрыгании. Нач.: «Аще на душе не устоит еже от естества день той един не приобщается...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 98 — Завѣщаніе Великаго Василия. Нач.: «Аще презвитер или инок не чет часа 1-го, 3-го, 6-го, 9-го нѣсть ясти достоин. И аще не правит всего правила своего, яко мертва вменяет сего Бог...» / колонтитул: **наказаніе иноком;**

Л. 98 – 98 об. — Ино Сказаніе Иоанна мниха. Нач.: «За колико поклонов Псалтир весь поется. Святїи отцы уставїша противу единому псалму 50 поклонов...» / колонтитул: **наказаніе [иноком];**

Л. 98 об. – 99 — Повѣсть о нѣкоем юноше, хотящем пострицїся, и возбраняше ему мати его. Нач.: «Повѣдаше нам нѣкий старец, глаголя: яко брат нѣкий хотя отрещитїся мїра...» / колонтитул: **повѣсть о нѣкоем;**

Л. 99–100 — О осужденїи. Нач.: «Брат вопроси старца, глаголя: “Что сотворю, авва, яко вижю нѣкоего согрѣшивша и ненавижю его...”» / колонтитул: **повѣсть от старчества;**

Л. 100 — Слово св. аввы Пимина. Повѣсть от Патерика. Нач.: «И глаголаше паки, яко может произволенїе теплое во едином часѣ принести Богу добродѣтель...» / колонтитул: **повѣсть от старчества;**

Л. 100 — Ис Пролога. Месяца октября в 9 день. Нач.: «Како же человек четьрьми добродѣтелями Сын Божїй бывает, первое пост, второе еже молитїся часто Богу...» / колонтитул: **повѣсть от старчества;**

Л. 100 об. – 101 — И сїе слово от Патерика, декабря в 24 день. О нѣкоем мнїсѣ, впадшем в тяжек грѣх и прощен бысть покаянїа ради и плача. Нач.: «Мнїх нѣкто впаде в тяжек грѣх и пришед в покаянїе, сѣдѣше плачася своих грѣхов...» / колонтитул: **слово от старчества;**

Л. 101 – 101 об. — Правило 17, 101 Никифора, патриарха Царя града. Нач.: «Три главїзны изгонят иноков из монастыря их. Первое, аще еретик есть игумен; второе, аще путь есть женам; третье, аще учатся мирстїи дѣти...» / колонтитул: **слово от старчества** (см.: Святаго Никифора Константїна града исповѣдника, и иже с ним святых отец, правила о церковных счиненїих. Глава 58: 13 // Кормчая. Номоканон. М.: Печ. Двор, 1650. Л. 597);

Л. 101 об. — Правило Второго Собора, 20. Нач.: «Прелюбодейство есть иноком жити вкупѣ со инокини...»;

Л. 101 об. — От Устава Студїйскаго. Нач.: «Аще ли же когда царица, молитвы дѣля, восхоцет приити в монастырь...»;

Л. 101 об. — Ис книги аввы Дорофея. Нач.: «Пресвятая Богородица юноши даде три заповѣди...»;

Л. 101 об. – 102 об. — Того же Великаго Василя о ааронях, ризах, и о схимном образѣ и о стихарѣ, и о поясѣ, и о подирѣ, и о водѣх, и о ефидѣ, и о четвероскутнѣй ризѣ, и о омети, и о кидарѣ. Глава 70. Нач.: «По сотворенїи скинии уготовленѣ бывши жертвѣ и крупичнѣй муцѣ...» / колонтитул: **о схимном;**

Л. 102 об. – 104 об. — Разум о сложениїи обою закона Христова иерейства

и образа схимнаго. Нач.: «Послушай апостола Павла, глаголюща к галатам: посла Бог Сына Своего, раждающаяся от жены, бывающа под законом...» / колонтитул: **о ааронях / о схимном образѣ;**

Л. 104 об. – 105 об. — Пред трапезою глаголем. Псалом 144: «Вознесу Тя, Боже мой: весь до конца...» / колонтитул: **о трапезѣ;**

Л. 105 об. – 107 — Чин о Понагии и Устав Святыя Горы Болшой. Глава 54. Нач.: «Аще кому случится от инок изыти из монастыря или на службу или на тое дѣло...» / колонтитул: **чин о Понагии;**

Л. 107–110 — Чин о Понагии, бываемый в монастырях по вся дни. Како подобает иерею с понагиею входити в трапезу. Бывает же сице. Нач.: «По отпустѣ же Божественныя литургии исходит служивый иерей с понагиею...» / колонтитул: **чин о Понагии;**

Л. 110 – 110 об. — На Святой недели указ, како ходити к трапезе. Нач.: «По отпустѣ литургии, пришед в трапезу игумен и братия вся...» / колонтитул: **чин о трапезѣ;**

Л. 111 – 111 об. — Исповѣданіе иноку на всяк день пред образом Божиим. Нач.: «Исповѣдаюся аз многогрѣшный раб Божий (имя рек) Господу Богу, Небесному Царю и Пречистѣй его Матери, Царицы Богородицы...» / колонтитул: **исповѣданіе иноком;**

Л. 111 об. – 112 об. — Молитва во образ исповѣдания и входя в церковь или на молитву. Нач.: «О, Владыко Человѣколюбче, Святая Троице: Отец и Сын, и Святыи Дух! В беззаконии зачат есмь и во грѣсех роди мя мати моя...» / колонтитул: **исповѣданіе иноком;**

Л. 112 об. – 113 — Молитва Господу Исусу Христу. Нач.: «О, Владыко Человѣколюбче, Господи Исусе Христе, помилуй мя грѣшнаго и вся человѣки помилуй враждующих о мнѣ и ненавидящих мя...» / колонтитул: **исповѣданіе / молитвы;**

Л. 113 — Молитва во всяких скорбѣх. Нач.: «Господи Боже Вѣчный и Всемогий, Претихий и Невидимый, видиши вся и вѣси волю мою злую и бѣду нужную...» / колонтитул: **молитвы;**

Л. 113 об. – 116 — Чин како подобает пѣти дванадесять псалмов особь, их же пояху преподобнии отцы пустыинни во дни и в нощи, о них же воспоминается в книгах отеческих и в житиях, и мучениях святых многих. Сей же чин принесет от Святыя Горы преп. Досифей, архимандрит Печерский, ему же начало сице. Нач.: «По обычнѣм началѣ глаголем: Царю Небесный, Трисвятое и по Отче наш...» / колонтитул: **чин 12 псалмов;**

Л. 116 – 116 об. — От старчества о келейном правилѣ и о молитвѣ, юже

предаде Ангел Господень Великому Пахомию. Нач.: «Брат вопроси старца, глаголя: “Молюся тебѣ, отче, рцы ми, како должен есмь быти в кѣлии...”» / колон-титул: **12 псалмов;**

Л. 117 – 120 об. — Аще востанут на тя злии челоуѣцы, тогда глаголи сия псалмы Давыдовы. Нач.: «Начало: Аминь. Царю Небесный, Трисвятое и по Отче наш. Господи помилуй, 12. Слава и нынѣ. Приидите поклонимся, трижды. Псалмы (приведены полностью. — *Е. П.*): 14, 41, 51, 60, 68, 129, 139, молитва Господу (та же, что и на л. 112 об. – 113. — *Е. П.*)...»;

Л. 120 об. – 123 об. — Канон Пресвятѣй Богородицѣ, егда от оклеветания в печали да поет сий канон. Нач.: «Глас 2-й. Песнь 1-я. Ирмос: Во глубинѣ потопа древле фараонитская вся воинства преоружену силу... 1-й тропарь: Иже всѣм послушная в скорби и в печали помогающи, Богородице Благая...» / колонтитул: **Канон Пресвятѣй Богородицѣ;**

Л. 124 – 127 об. — Покаяніе Скитское душеполезное, преже Суда самому себе осудити. Списание молитвѣ, еже счинена с покаяніем и положили себѣ пред Богом, яко по истинѣ грѣшна, дабы Бог дал слезы с покаяніем, еже есть совершенное исправленіе. Нач.: «Молитвѣ же начало сице: За молитв святых отец наших, Господи Исусе Христе, помилуй нас. Аминь. Таже: Царю Небесный, Трисвятое и по Отче наш <...> таже глаголи молитву сию со умиленіем и со слезами, яко же и преди слова написано: “Пресвятая Троице, Отче и Сыне и Святыи Душе, помилуй мя, раба Твоего (имя рек), еже Ти согрѣших словом и дѣлом и помышленіем...”»;

Л. 127 об. – 130 — Подобае убо всегда сия молитвы глаголати, вечер и утро пред Образом Христовым и плакати о грѣсех своих. Молитва ко Господу нашему Исусу Христу, глаголи на единѣ, 1-я. Нач.: «Владыко Христе Челоуѣколюбче, Царю Небесный, содержай всю тварь видимую и невидимую...»; (далее идут еще 2 молитвы ко Господу — *Е. П.*) 2-я: Нач.: «Владыко Господи Исусе Христе, Ты Помощник ми буди, в руку Твоею аз...»; 3-я: Нач.: «О, Владыко, Отец мой Небесный, Первый и Послѣдний, прииди, Свѣте мой, прииди, Жизни дателью...»;

Л. 130 – 130 об. — Из Зерцала о терпѣнии. Нач.: «Елико терпѣливѣе будеши, толико премудрѣйши и елико нетерпѣливѣйше, толико безумнейши: овдовѣла естъ добродѣтель...»;

Л. 130 об. – 131 — Псалом 144. Нач.: «Вознесу Тя, Боже мой, благословлю Имя Твое в вѣк и во вѣк вѣка. На всяк день благословлю Тя...».

6. РК ЕПДС. №43585.

СБОРНИК СМЕШАННОГО СОСТАВА. Рукопись 50-х гг. XVIII — 10-х гг. XIX в.

4° (20,6×16,5). 357 л.

Без текста — л.: 6 об.

Бумага: л. 1–6 — синяя бумага 10-х гг. XIX в. с литерами ЯМФ, водяным знаком: <Александровский орел> // ДЯ <на постаменте> и б/д 1817 г. — Клепиков I, № 781 — 1814–1819 гг.; Л. 7–357 — бумага 50-х гг. XVIII в. с водяным знаком: «герб Ярославской губернии» (тип 3) и литерами ЯМАЗ — Клепиков II, с. 236 — 1756 г.

Пагинация: на нижнем поле сохранилась старая кириллическая нумерация тетрадей (всего 44 тетради).

Письмо: полуустав второй половины XVIII в.

Украшения: киноварные инициалы (размером, примерно, в 4 строки) и заголовки.

Сохранность: удовлетворительная. Кожаный корешок. Переплет изъеден жуком.

Переплет: доски в коже, остались фрагменты от двух застежек.

Записи: на л. 1 об. читательская запись карандашом: «Читал Андрей Мезенин»; на л. 357 об. запись писцовым почерком: «Всехъ листовъ 350 листовъ».

Состав:

Л. 3–6 — Оглавление сборника¹¹. Нач.: «Сказаніе главам, обрѣтающимся в книгѣ сей...» (73 главы);

Л. 7 – 7 об. — От Марка свягата Евангелие¹². Нач.: «Иже хочет по Мнѣ ити, да отвержется себѣ и возмет Крест свой...» (Мк 8. 34–37; 9. 23; 11. 23–24; 16. 17–19);

Л. 7 об. – 9 — От Луки свягата благовѣстие Евангелия. Нач.: «Исус же, исполнь Духа Свягата, возвратися от Иордана...» (Лк 4. 1–5; 6. 20–31; 12. 29–31; 21. 17–20; 6. 20–31; 12. 32–35; 10. 19; 9. 57–58; 22. 44; 17.10; 4. 38) / колонтитул: **от Луки Евангелие;**

Л. 9–12 — от Матфея свягата благовѣстие Евангелие. Нач.: «Блажени нищии духом, яко тѣхъ есть Царство Небесное...» (Мф 5. 3–12, 39–42, 44–45 (пол.), 46, 48; 6. 19–21, 24–29, 31–34; 19. 17 (с пол.) – 19; гл. 22. 37–40; 7. 12 (с пол.) – 14; 11. 12; 20. 16

¹¹ Согласно датировке бумаги, оглавление было написано позже, в начале XIX в.

¹² Сопоставление сборника ЕПДС с «Цветником священноинока Дорофея» показало, что в рукописном старообрядческом Цветнике изменена лишь последовательность Евангелий — от Мк, Лк, Мф, Ин, тогда как в «Цветнике священноинока Дорофея» она иная — от Мф, Мк, Лк, Ин, сам же состав выписок и их чередование в главах те же.

(пол.); 24. 42–44; 17. 20 (с пол.); 7. 7–8; 18. 3–4; 19. 29; 20. 26 (с пол.) – 27; 14. 25–31; 10. 23, 28; Лк 21. 12; 21. 16–19; Мф 10. 22) / колонтитул: **от Матфея Евангелие;**

Л. 12–13 — От Иоанна святого благовѣстие Евангелия. Нач.: «В началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ к Богу...» (Ин 1. 1–5, 18; 4. 23 (с пол.) – 24; 6. 56–57 (пол.); 11. 25 (с пол.) – 26 (пол.); 14. 12; 15. 5; 14. 8–10; 17. 18–21 (пол.); Лк 14. 26–28, 33; 9. 3 (пол.); 17. 21; Ин 14. 14–16; 15. 13; Лк. 21. 34, 33), в конце евангельских выписок: «Богу нашему слава и нынѣ, и присно, и во вѣки вѣком. Аминь» / колонтитул: **от Иоанна Евангелие;**

Л. 13 об. – 16 — Заповѣди Святаго Евангелия. Нач.: «Первая и большая заповѣдь Господня — возлюби Господа Бога Твоего...» / колонтитул: **заповѣди Господня от Святаго Евангелия;**

Л. 16–17 — Поученіе от свв. Апостол, глава 7. Нач.: «Кто ны разлучит от любви Божий. Скорбь или тѣснота...» / колонтитул: **поученіе апостольское;**

Л. 17 об. – 18 — Поученіе оглавлѣнія великаго образа въкратце, глава 11 (на полях приписка: «Книга Потребник Большой»). Нач.: «Отреченіе бо нѣсть ино что, по реченному, развѣ Кресту и смерти обещаніе...» / колонтитул: **оглавленіе великаго образа;**

Л. 18 – 20 об. — Поученіе, еже всего себѣ возложить на Бога. Глава 10. Нач.: «Что ищещи от человекъ помощи и слугованія в немощи и болніцѣ...» / колонтитул: **о возложеніи себе на Бога;**

Л. 20 об. – 30 — Выписано из Цвѣтника духовнаго. Поученіе душеполезное св. свщмч. Дорофея, еп. Тірсаго, о прелести мира сего и лъсти бѣсовствѣй. Глава 21. Нач.: «О, братие, житія нашего время, яко вода на борзе течет...» / колонтитул: **поученіе о лъсти бѣсовствѣй;**

Л. 30–47 — Поученіе, еже не отлагати време за време, глава перваянадесять. Книга цветник духовный. Нач.: «Не отлагай, любимая душе моя, лѣта от лѣта...» / колонтитул: **еже не отлагати время за время;**

Л. 47 – 49 об. — Того же свщмч. Дорофея, еп. Тірсаго. Поученіе, о еже о Христѣ ити и терпѣти скорби. Той же цвѣтник духовный (приписка на полях: «глава 13»). Нач.: «Рече Господь, иже хочет по Мнѣ ити...» / колонтитул: **о еже о Христѣ терпѣти скорби;**

Л. 49 об. – 54 — Поученіе того же свщмч. Дорофея, точию о нужных потребахъ пещися, тоя же книги, глава 39. Нач.: «Зри и внимай, о человекѣ...» / колонтитул: **поученіе о нужных потребахъ;**

Л. 54 об. – 56 — Поученіе того же св. свщмч. Дорофея о смертной памяти, глава 16 (приписка на полях: «книга таж цвѣтник»). Нач.: «Вельми нужно и на ползу есть нам...» / колонтитул: **поученіе о смертной памяти;**

Л. 56 об. – 58 — Плачевѣ и рыдание к своей души. Глава 85 (приписка на полях: «От старчества поучение»). Нач.: «Како съдиши, окаянне, како не печалуешься...» / колонтитул: **о умилѣнїи души своея;**

Л. 58 – 59 об. — Поученіе св. свѣтмч. Дорофея, еп. Тірскаго, о страхованїи, глава 49. Нач.: «Аще что страшит нас, не боимся отнюд...» / колонтитул: **поученіе о страхованїи;**

Л. 59 об. – 60 — Сказание Иоанна Златоустаго о молитвѣ Исусовѣ, еуже он сам молился, еже есть сия: «Господи Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грѣшнаго», скончевая — «аминь». Нач.: «Аще кто сию молитву требует и глаголет ея по вся дни беспрестани...» / колонтитул: **поученіе о молитвѣ;**

Л. 60 – 60 об. — По сем иных святых о сем предложим. Нач.: «Ибо древнии святїи отцы многие писание оставили и сию токмо молитву едину во устех своих держаще...» / **поученіе о молитвѣ Исусовѣ;**

Л. 60 об. – 61 об. — Похвала вкратце. Нач.: «Очевидно и преславно, яко имѣя любовь к Богу, сею молитвою да молятся безпрестани...» / колонтитул: **поученіе о молитвѣ Исусовѣ;**

Л. 62 – 62 об. — Выписано слово от старчества о святѣй и пречистей молитвѣ Исусовѣ. Нач.: «Аще хочещи Бога видѣти и ты, человекче, глаголи молитву сию Пресвятую умом или разумом...»;

Л. 63 – 68 об. — Книга Катихис Болшей. Глава 14. О Честнѣм Крестѣ Христовѣ и о знаменїи его. Како достоит знаменатися Честным Знаменїем, лист 178, и Псалтырь Слѣдованная. Глава 2. О Кресте, чего ради лице свое знаменуем Крестом. Нач.: «Воистинну не презрѣ нас Господь своим милосердіем...» / колонтитул: **о крестном знаменїи;**

Л. 68 об. – 70 — О том же Крестном знаменїи, еже кладем на лица своя. Максим Грек пишет в своей книге. Нач.: «Вѣдомо убо да есть тебѣ, что якоже в Божественном крещенїи...»;

Л. 70 – 76 об. — Книга о Вѣре. Глава 30. О антихристѣ и о скончанїи мира, и о Страшном Судѣ. Свидѣтельства от Святаго Писанїя. Нач.: «Господь Бог и Спас наш, Исус Христос в Пресвятом своем Евангелии, утвержая правовѣрных ...» / колонтитул: **из вѣры о антихристѣ;**

Л. 77 — От Старчества о смерти богатаго. Глава 53. Нач.: «Мних нѣкий прииде во град продати рукодѣлие свое, и прилучися ему сѣсти во вратѣх богатаго...»;

Л. 77 – 77 об. — Сказаніе страшное, подобно первому, глава 54. Нач.: «Инок, добродѣтельный и святый, видѣ видѣнїе сицево. Посредѣ великаго пламене адска...»;

Л. 77 об. – 78 об. — В Толковом Евангелии в началѣ Новаго Завѣта во вто-

рой части нравоучение. Нач.: «Увы мнѣ, о ненаказаний, не вѣсте ли...» / колонтитул: **слово Иоанна Златоустаго;**

Л. 78 об. — Матфей, зачало 79 (на полях). Нач.: «Рече Господь, аминь, — глаголю вам, — яко неудобь есть, богатый внидет в Царство Небесное...»;

Л. 79–85 — Поучение в неделю 3-ю о сребролюбии и о чистотѣ ума, и о лихоимствѣ, и о лжи, и о клеветѣ. Евангелие от Матфея, слово 24, лист 191. Нач.: «Паче сребролюбия ничтоже ино злѣйше нѣсть и любоимѣнныя...» / колонтитул: **Евангелие в неделю 3-ю;**

Л. 84 об. – 90 об. — Поучение в неделю первую всѣх святых. Евангелие от Матфея, слово 22, зачало 38. Нач.: «Рече Господь, всяк, иже исповѣсть Мя...» / колонтитул: **в неделю всѣх святых;**

Л. 90 об. — О пребывании пустынном. Нач.: «Рече паки св. Нил, аще в пустыни сѣдиши, блюди, да не прельстят тя...»;

Л. 91–118 — Выписано из Жития Василия Новаго. Повѣсть ученика его, Григория. Нач.: «Повѣсть Григориева. Во един убо от дни[й] молчащу ми в кѣлии моей о своих грѣсѣх...» / колонтитул: **повѣсть Григориева // ученика Василия Новаго;**

Л. 118 об. – 123 об. — Преп. отца Никона. Слово о преп. Исаии, яко не подобает иноком в мире пребывати, глава 21. Нач.: «Рече св. Исаия, яко сѣдящу ми нѣкогда близ св. Макариа, приидоша к нему 7 братий от Александриа...» / колонтитул: **поучение святаго Макария;**

Л. 124–131 — Поучение св. Илариона ко отрекшимся мира Христа ради, благослови, отче. Нач.: «Се убо слышахом, братие, апостолово слово...» / колонтитул: **поучение святаго Илариона;**

Л. 131 об. – 132 об. — Поучение Иоанна Златоустаго о впадающих в бѣды и напасти. Нач.: «Яко вси, иже хотят огнь возгнетити, прежде дым подимошеся...»;

Л. 132 об. — Генадия патриарха. Нач.: «Вѣси, о убогий человекѣ, яко призывающей царя очищает полаты...»;

Л. 133–139 — Св. и преп. о. н. Ефрема. Наказание о отпадающих от своей лѣности и непщующих вины о грѣсѣх. Слово 42. Нач.: «Брате, мнишескому житию похотѣл еси...» / колонтитул: **о отпадающих от своей лѣности;**

Л. 139 – 150 об. — Того же св. и преп. о. н. Ефрема. О поучении и о покаянии (приписка на полях: «Слово 50»). Нач.: «Болѣзнь нудит мя изрещи...» / колонтитул: **о поучении и о покаянии;**

Л. 150 об. – 165 об. — Преп. о. н. аввы Дорофея о отвержении мира. Поучение первое. Нач.: «Исперва, егда сотвори Бог человекѣка, положи его в Раи...» / колонтитул: **о отвержении мира;**

Л. 165 об. – 169 — Преп. о. н. Исаака Сирианина, еп. Ниневийскаго, постника и отшельника, о чину новоначальных и уставѣ, и неприкладных тѣм. Нач.: «Сей есть чин целомудренный и Богови любезен, еже не обзирати очима сѣмо и тамо...» / колонтитул: **о новоначальных**;

Л. 169 — Преп. Нила. Нач.: «Нѣсть убо добро, еже всѣм челоуѣком хотѣти угоден быти — писано бо есть, горе, егда добрѣ рекут вам вси челоуѣцы...»;

Л. 169 – 171 об. — Преп. о. н. Ефрема. Поучение ко благочестию. Слово 4. Лист 11. Нач.: «Возлюбленне, христианин ли еси Божию благодатию...» / колонтитул: **поучение ко благочестию**;

Л. 171 об. – 172 об. — Того же преп. о. н. Ефрема. Наказаніе к новоначальным мнихом. Нач.: «Возлюбленне, аще отверглься еси жития сего и внидеши в общее житие...»;

Л. 173 – 179 об. — Преп. и Богоноснаго о. н. Ефрема Сирина. Слово о отцѣх скончавшихся, иже в постѣ просиявших (на полях приписка: «в ту же субботу сырную, слово 111, лист 340»). Нач.: «В сий день, первый благознамennyй, таинства Сына Единороднаго...» / колонтитул: **в субботу сырную**;

Л. 179 об. – 184 — Того же св. Ефрема о отцѣх скончавшихся. В ту же субботу сырную (на полях приписка: «слово 112»). Нач.: «Утробою моею болю, спостражите ми, братие, раби благословении, приидите и услышите, болѣзнует ми душа...» / колонтитул: **в субботу сырную // мясопустную**;

Л. 184 – 184 об. — О послѣднем родѣ св. Диядоха. Нач.: «Рече Диадох о послѣднем родѣ, лучше есть нам, братия, жити со двема или трема, имѣющими страх Божий...»;

Л. 184 об. – 185 об. — Поучение Великаго Василия ко иноком (приписка на полях: «нравоучение»). Нач.: «О, иноче, аще сѣдиши за потребу чрева своего...» / колонтитул: **поучение свв. отец**;

Л. 185 об. – 186 — Ис Книги Сына Церковнаго. Како начати всякое дѣло со благословѣнием. Нач.: «Внимай о всяких дѣлах, егда что хоцещи начинать...» / колонтитул: **поучение свв. отец**;

Л. 186 – 186 об. — Преп. о. н. Пахомия ко чернцем о благословении. Нач.: «Аще чернец изыдет из монастыря, не благословится у игумена или у священника...» / колонтитул: **поучения свв. отец**;

Л. 186 об. – 187 — Никона Черныя горы. Инок, беседа ядуший (на полях приписка: «Лист 188»). Нач.: «О, иноче, егда яси, не пхай си уст, прежде не проглотити...» / колонтитул: **поучения свв. отец**;

Л. 187 — Приписка на полях: «Тоя же книги, лист 192». Нач.: «Разоряя среду и пяток, не постивыйся в них от рыбы и вина — анафема»;

Л. 187 – 187 об. — Книга Измарагд. Глава 55. Нач.: «Мир же держите не токмо с любовными и со враги своими, и что есть врази наши...»;

Л. 187 об. — Книга Иоанна Зинаря. Лист 198. Нач.: «Иноком повелѣно бысть, аще хотят сыр и яйца во вторник, четверток, субботу и неделю...»;

Л. 187 об. — Книга Патерик Азбучный. Знамение 80. Нач.: «Нищета и скорбь, и тѣсное житие и пост, сии суть дѣло иноку...»;

Л. 187 об. – 188 — В той же книге пишет о нѣкоторых отцѣх, бесѣдующих о церковном собрании и о Причащении Тѣла и Крове Христовѣ. Нач.: «Яко пустыниини жителіе не требуют жертв видимых, ни церквей, сами бо себѣ церкви суть...»;

Л. 188–189 — Ис книги Сына Церковнаго о Крестѣ, имже своею рукою ограждаемся. Нач.: «Внимай же себѣ о Кресте, иже сам себя своею рукою ограждаеши...»;

Л. 189 – 189 об. — О несовершенном Крестѣ. Нач.: «Сего ради, внимай себѣ, что быти было истово все сие изображение...»;

Л. 189 об. — О том же, яко трепещут совершеннаго Креста бѣси. Нач.: «Аще кто исполнен Крест по завѣщанию святых апостол...»;

Л. 189 об. — Чего ради поклонение творим. Нач.: «Внимай себѣ и поклоненіи и егда поклонишия...»;

Л. 190 – 213 об. — Поучение от житей отеческих от Пролога и Патерика Печерскаго. Стиховѣ коегождо святаго удобѣ житие уразумѣти и в кратких стихах сих. Глава 12. Нач.: «Вспомяни, душе моя, святых отец пребывание и подвиги, и воздохни, и прослезися о своем нерадѣнии...» / колонтитул: **о житіи святых отец** (см.: Гл. 12. Цветник священноинока Дорофея. Гродно, 1790. Л. 69–102; *Савельева Н. В.* Пинежская книжно-рукописная традиция XVI–XX вв. Т. 1. С. 100);

Л. 213 об. – 215 об. — О славѣ Небеснѣй и радости праведных (приписка на полях: «глава 33»). Нач.: «Нѣкий в дородѣтелех совершенный инок...» / колонтитул: **о славѣ небеснѣй**;

Л. 215 об. – 217 — Яко здѣ лутче скорби терпѣти и бѣды приимати, нежели тамо. Глава 34. Нач.: «Бѣ нѣкий человек, благонравный и благочестивый...» / колонтитул: **о тамошнем терпѣни[и]**;

Л. 217–218 — О величествѣ славы Имене Святыя Троицы и о зъгорении монастыря. Глава 3-я. Нач.: «Извѣствует Петр, наставник обители...» / колонтитул: **[о] згорении монастыря**;

Л. 218 об. – 221 — Слово от Старчества. О сотворении злаго душепагубнаго хмельнаго пития. Нач.: «Братіе, разумѣйте, яко от бѣса хмельное питие...» / колонтитул: **о сотворении вина**;

Л. 221–222 — Слово душеполезно ко всѣм православным христіяном, благослови, отче. Нач.: «Не подобает православным христіяном матерно бранитися...» / колонтитул: **о матерной брани;**

Л. 222 об. – 223 — Без заглавия. Нач.: «Бысть в Новоторжком уѣзде, в селе Каменском во время Московскаго разорения ту нашествие от ляхов...» / колонтитул: **о пьянствѣ;**

Л. 223 об. – 225 — Явление Пресвятыя Богородицы ко святому великому Василию. О пьяницах. Нач.: «Рече Госпожа Пресвятая Богородица...» / колонтитул: **о пьянствѣ;**

Л. 225–226 Из книги Иоанна Златоустаго о памяти о умерших. Нач.: «По отпѣти же погрѣбения по 15 поклонов земных полагаем к Богу о нем...» / колонтитул: **о памяти о умерших;**

Л. 226 – 227 об. — От книги Златыя матицы от слова пятаго, от состава тридесят перваго. Нач.: «Аще кто прельщен от еретик...» / колонтитул: **о памяти о умерших;**

Л. 227 об. – 229 — Потребник Болшей. Глава 17, лист 312. Нач.: «Иже прежде крещений быша благовѣрно и по прилучаю отвергшеся...» / колонтитул: **о исправлѣни крещения;**

Л. 229 – 237 об. — Вопросы и отвѣты ис Катихисиса Болшаго. Нач.: «Вопрос: “Чесо ради сотворен есть человек?”...» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 237 об. – 240 об. — Книга Апокаликсис (*sic*) седмитолковой, напечатанъ повелѣнием Государя Царя и Великаго князя Иоанна Васильевича. Глава 91. О рождении антихриста и о царствии его Иоаннъ Богослов толкует. Нач.: «Вопрос: Глаголет Иоаннъ Богослов, будет вождь, лукавый человек, грѣха сын, погибелный антихрист...» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 240 об. – 241 — Книга Евстафия Богослова. Сказание в 5 главѣ. Нач.: «Еже убьет три цари великия антихрист — вѣру, любовь, надѣжду...» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 241 — Книга преп. о. н. Иосифа Вологоцкаго, слово 5 (приписка на полях: «глаголемая Просвѣтитель»). Нач.: «Се убо блаженнии апостоли и священнии...» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 241 – 241 об. — Кормчая. Правило 10. Нач.: «Аще кто и безплотное житие поживет, с еретиком же приобщаяся в дружбѣ...»;

Л. 241 об. — Тоя же книги. Правило 13. Нач.: «Иже от еретик венчании в вѣре еретической, то не браки, но прелюбы дѣюще есть...»;

Л. 241 об. — Евангелие от Мф. зачало 108 (Мф 26. 6–16). Нач.: «Аще кто хотя вопросити, глаголя...»;

Л. 241 об. – 242 — От Патерика. Нач.: «Брат вопроси старца, глаголя: “Рцы ми, отче, како буду мних...”» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 242 — О смирении (приписка на полях: «Пролог, март, 28»). Нач.: «О, смирение и послушании...»;

Л. 242 — Многосложный свиток Филарета патриарха. Лист 381. Нач.: «Проклят разоряяй уставы отеческия...»;

Л. 242–243 — От книги Иосифа Вологодцаго. Лист 229. Нач.: «Сего ради подобает о сем паче даже и до смерти подвизатися в послѣдняя сия лѣта...» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 243 — Того ж. Слово 12. Нач.: «Аще и безплотных житие поживем, с еретиком же приобщался в дружбѣ и любви, таковой чуждъ есть Владыки Христа» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 243 об. — [Приписка на полях: «Слово от Патерика»]. Нач.: «Рече авва Маркѣл, сохраняяй себѣ от еретик и не бесѣдуй с ними, еже обратити на вѣру, да некогда яд словес их вредит тя...» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 243 об. — Правило свв. апп. 17. Нач.: «Гонимыя за вѣру...» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 243 об. – 244 об. — Беседы апостольския. Лист 2871. Нач.: «Всяк вѣрен свят есть. Сия же слышащи, молю, послужим святым...» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 244 об. – 246 об. — Выписано ис книги Боронѣй. Откровѣние св. Иоанна Феолога. В лѣто 6001-е. Изложение святых и собрание о Крес[тном] знаменнии и о сопротивном знаменнии. Нач.: «Вѣрну убо сущу не подобает поколеба[ти]ся умом...» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 246 об. — Книга Стоглав. Глава 31. В лѣто 7108 году февраля 23 дня. Нач.: «При царѣ Иоаннѣ Василиевиче, а в ней пишет сице...»;

Л. 246 об. – 247 — В лѣто 7059 (1551) году месяца февраля в 23 день. Книга Стоглав. Глава 1-я. Нач.: «При царѣ Иоаннѣ Васильевиче быша сии вопросы...» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 247–248 — Глава 31. Нач.: «Так же бы и священныя протопопы и священницы, и диаконы на себѣ воображали Крестное знамение...» / колонтитул: **о Крестном знаменнии;**

Л. 248–249 — Чюдова монастыря книга есть старописменная преп. о. н. Никона Черныя горы. Нач.: «Во главѣ 49, пишет сице, иже ся не крестит двема перстами...» / колонтитул: **о Крестном знаменнии;**

Л. 249 – 249 об. — От Книги Великаго Василия. Правило 136. Нач.: «Еретицы, аще кумиру служители...» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 249 об. — От Книги Даниила, митрополита Московскаго. Нач.: «Буди ревнитель по Господѣ Бозѣ, не попусти еретиком хулити имени Владыки Твоего, Христа Бога...»;

Л. 250 — Св. Иосифа Вологодскаго. Слово 14 (на полях приписка: «Книга Просвѣтитель»). Нач.: «Еретицы и отступницы Царя Небеснаго, Владыку нашего...» / колонтитул: **о пострижении брад;**

Л. 250 — Книга Потребник. Лист 6. О духовнице. Номоканон. Нач.: «Аще кто без повѣления мѣстнаго епископа дерзнет...» / колонтитул: **о пострижении брад;**

Л. 250 – 250 об. — Книга Кормчая. Нач.: «В главе 47, Никиты мниха, презвитера монастыря Студийскаго...» / колонтитул: **о пострижении брад;**

Л. 250 об. – 251 — От Стоглавника. Нач.: «В лѣто 7059 году, месяца февраля, в 23 дня, в царство благочестиваго царя и Великаго князя Иоанна Васильевича...» / колонтитул: **о пострижении брад;**

Л. 251 – 251 об. — От священных правил о пострижении брад. Нач.: «Такоже священная правила [п]равославным христианом всѣм възбраняют не брити брад и усов не постригати...» / колонтитул: **о пострижении брад;**

Л. 251 об. – 252 — От Службника стараго. Нач.: «В лѣто 7150-го году в первое лѣто царства Государя, Царя Алексия Михайловича...»;

Л. 252 – 252 об. — От Великаго Стараго Требника. Нач.: «В лѣто миробытия 7133, в царство Государя Царя и Великаго князя Михайла Феодоровича...» / колонтитул: **о пострижении брад;**

252 об. – 255 об. — Книга Кирила Иерусалимскаго, собрано свидѣтельства о Символѣ Православныя вѣры (приписка на полях: «Лист 49»). Нач.: «Тако бо на всѣх седми Вселѣнских соборех всѣми свв. отцы утвержено писанием...» / колонтитул: **о символѣ цвѣцы // цвѣты о символѣ вѣры;**

Л. 255 об. – 257 — Книга Апокалепсис (гл.: 12, 13, 20, 21). Нач.: «И се змий велик, чермен, имѣя глав седмь и рогов десет, и на главах его семь вѣнцов...» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 257 — Бѣседы апостольския. Лист 780. Нач.: «Якоже Адам древом падѣ, древом же Крестным и оживѣ...» / колонтитул: **о православнѣй вѣре;**

Л. 257–260 — Неделя 27. Слово Иоанна Златоустаго о воздержании. Нач.: «Иже молится Христу день и ночь причастник есть Раю, а не творяй добра здѣ...» / колонтитул: **слово о воздержании;**

Л. 260 – 284 об. — В неделю [мясопустную]... блаж. Ипполита, папы

Римскаго и мученика. Слово в неделю Мясопустную о Скончании мира и о антихристѣ, и о Втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа, благослови, отче. Нач.: «Понеже убо блаженнии пророцы очи нам быша, сокровенных видѣние нам являюще...» / **слово Ипполита папы Римскаго;**

Л. 285 – 298 об. — Иже во свв. о. н. Иоанна Златоустаго, архиеп. Константина града. Слово о лжепророках и ложных учителях, и безбожных скверных еретиках, и о зѣнамѣнях скончания вѣка сего, еже написа блаженный на скочание во время преставления своего, егда разлучашеся от тѣлесе. Воистинну се доброе исхождение. Нач.: «Болезненно слово, занеже послѣднее, яко же является на многия радости исполнено...» / колонтитул: **слово о лжеучителѣх;**

Л. 298 об. – 306 об. — О скончании же мира (не выделено киноварью), приписано на полях: «Ефрем, слово 50». Нач.: «Егда начну глаголати, трепет неисповѣдим обстоит мя и ужасает мя...» / колонтитул: **слово о лжеучителѣх;**

Л. 307–309 — Того же преп. о. н. Ефрема наказание о говѣнии, на полях приписано: «Слово 41. Лист 78». Нач.: «Брате, внемли зѣло, не погуби праваго пути...» / колонтитул: **слово 41 о говѣнии;**

Л. 309 об. – 310 об. — Слово Иоанна Златоустаго о творящих многая злая, и не приемлющих здѣ бѣды. Нач.: «Фараон, царь, колика прият долготерпѣния ...» / колонтитул: **слово Иоанна Златоустаго;**

Л. 310 об. — От старчества. Нач.: «Аще взалчеша — яждь, аще вжаждаши — пий...»;

Л. 310 об. — На полях приписка: «Книга о священствѣ Иоанна Златоустаго глава 4». Нач.: «Яко хотящий от жития сего отходити, аще будут Тайн причастилися с чистой совестью...»;

Л. 311 – 312 об. — Месяца октября, 21 день. Слово Илариона о пользѣ души. Нач.: «Потщитесь, молю вы, братие и сестры, к вѣчнѣй жизни...» / колонтитул: **слово о пользѣ души;**

Л. 312 об. – 314 — Месяца октября в 6 день. Слово св. Антиоха о объядении. Нач.: «Всѣм потребно есть, иже нудитися воздержати утробу...» / колонтитул: **слово о объядении;**

Л. 314 – 315 об. — Слово от Патерика о нѣкоем пустынницѣ, иже согрѣшив, покаяся (на полях приписка: «Сие не писать»). Нач.: «Повѣдаше отец Пафнотий, помыслих, рече, итий в пустыню, еда егдѣ обрящу челоуѣка, работающа Христу...» / колонтитул: **о пустынницѣ покаявшемся;**

Л. 315 об. – 320 — В неделю 5-ю Поста. Слово св. Иоанна Златоустаго, како с разумом искати спасения (на полях приписка: «Книга Соборника,

лист 448. Сие писать»). Нач.: «Приимем, братие, от хранилищы сея...» / колонтитул: **слово Иоанна Златоустаго;**

Л. 320 об. – 331 — В той же, во святой и Великий Вторник, Евсевия, еп. Самосадского. Слово о сошествии Иоанна Предотечи во ад. Нач.: «Возлюбленнии, добро есть рещи, каково есть благовѣщение Предтечи во аде...» / колонтитул: **слово о шествии / Иоанна Предтечи во ад** (изд.: Слово о сошествии Иоанна Крестителя во ад / подг. текста, перевод и комм. О. В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1999. Т. 3: XI–XII вв. С. 262–275);

Л. 331 – 331 об. — Слово о нѣкоем игумнѣ, иже приял дар от Бога бѣсы изгоняти от человѣк...» (на полях помета: «октября в 20 день. Пролог»). Нач.: «Игумен нѣкий живяше с братиею в монастырѣ, кормяху же ся от труда руку своею...»;

Л. 332–335 — Месяца июня в 12 день. О рождении и отрочествѣ преп. о. н. Ануфрия. Нач.: «Царь нѣкий в Персидѣ, его же лѣтописатели мнят быти Нарсита именем...» / колонтитул: **о рождении Онуфрия преподобнаго;**

Л. 335 об. – 357 — Месяца июня в 12 день. Житие и жизнь преп. о. н. Онуфрия Великаго и прочих пустынножителей. Списано от Пафнутия мниха. Нач.: «Во един от дний потщание сотворих, ити во внутренюю пустыню...» / колонтитул: **о житии // житие Онуфрия преподобнаго // великаго.**

7. РК ЕПДС. № 37955.

СБОРНИК СМЕШАННОГО СОСТАВА. Рукопись 60–70-х гг. XVIII в.

8° (17,3×11,0). 210 л.

Без текста — л.: 34 – 36 об., 90 – 92 об., 174, 174 об.

Бумага: л. 1–210 — бумага середины XVIII в. двух видов (перемешана) с водяными знаками: 1) Литеры ВФ [в волнистом прямоугольнике] СТ [в волнистом прямоугольнике] — Клепиков I, № 151 — 1765–1776 г.; 2) «Герб города Ярославля» (тип 3 или 4) — бумага поражена, точнее атрибутировать сложно — Клепиков II, с. 236 — 1748–1760 гг.

Пагинация: на л. 37–69 старая кириллическая нумерация (1–20), с л. 57 по 69 счет десятками (40–500).

Сохранность: плохая. Правый верхний край рукописи был подмочен и теперь разрушается. Начальные (л. 1–15) и последние (л. 180–210) листы рукописи сильно деформированы и рассыпаются в верхней части.

Переплет: доски в тисненой коже. Застежка была одна. Утрачена.

Письмо: примитивный полуустав одной руки.

Украшения: на л. 4, 5 об., 21, 25, 32, 89 об., 162 об., 175, 176, 203 — примитивные заставки пером и киноварью; на л. 33 об., 202 об. — примитивные концовки пером. Заголовки и инициалы красной краской.

Записи: л. 132 об. — скорописью XVIII в.: «Подпись».

Состав:

Л. 1–4 — Поучение святых ... [к ленивым и] спящим ... дѣлати своя (текст заглавия трудночитаем). Нач.: «Друзи и братия моя любимая, не уподобитесь ленивы[м], не долго спите, не долго ляжите...»;

Л. 4 об. – 18 — [Иже во св]ятых отца [нашего Ио]анна Злато[устаго. Слово] о умилении души, како бы пришла на пока[яние], благослови, отче. Нач.: «[Го]ре тебе, душе моя, Ангела своего Хранителя отгнала еси всеми своими обычай...» (см.: Каталог гомилий. № 496);

Л. 18 – 20 об. — О клеветлевых человекѣх. Нач.: «Люто есть клеветлевый и вредъ, дяволу есть подобенъ клеветлевый человекъ, врагъ Богу...»;

Л. 21–25 — Слово Иоан[н]а Златоу[с]таго, яко ношная молитва честнѣйши и всѣхъ молебъ малыхъ. Нач.: «Щить приими, о человекѣ, рекше ношныя молитвы, и оградися ими, аки градъ твердый...» / колонтитул: **слово Иоанна Златоустаго** (см.: Каталог гомилий. № 444);

Л. 25–32 — Месяца апрѣля 7 день.¹³ «Поучение Иоанна Злато[устаго] убо к царем, и княземъ, и к [е]пископомъ, и попомъ, и ко всѣмъ хрестияномъ, еже не упиватися...» Нач.: «Благословение отца духовнаго о Господѣ ко дѣтем. О, чада, видите, иже ми дал есть Бог талант...»;

Л. 32 – 33 об. — Глава 1. О памяти смертной. Нач.: «Поминай послѣдняя своя во веки не [согрѣшиши]¹⁴, много ползует память смертная...»;

Л. 37–41 — В той же день Слово, еже не осудити никогоже, дондеже Господь обавить, и о долготерпении Божии. Нач.: «Во дни Леона и Александра нѣкто князь в Пелопонисѣ купи отрочища, скифина родом...» / колонтитул: **месяца генварь / душеполезны словеса / душеполезны ис книги Пролога** (см: ВМЧ. Огл. Стлб. 379. Л. 316 об.; Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / под. ред. А. И. Пономарева. СПб., 1894–1898. Вып. 4. Ч. 2. С. 159–161; Славяно-русские рукописи научной библиотеки Томского государственного университета: Каталог. Вып. 1: XV–XVII вв. / сост. В. А. Есипова, под ред. Г. И. Колосовой. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2007. С. 79);

Л. 41 – 44 об. — В той же день святых мученицы Миропіи. Нач.: «Сія свя-

¹³ Над заставкой справа надпись: «Ніколин день».

¹⁴ В *ркп.* не сохраниши.

тая Миропія бѣше во Ефесстѣмъ градѣ, отцу ея умершу...» / колонтитул: **месяца генваря**¹⁵;

Л. 44 об. – 47 — В той же день слово о Месите Чародее. Нач.: «Въ Константинѣ градѣ бысть нѣкий челоуѣк, чародей лукав...» (ВМЧ. Огл. Стлб. 213. Л. 17 об.);

Л. 47–48 — Месяца тогоже¹⁶ в 3 день. Память святаго пророка Софонія, благослови, отче. Нач.: «Сей толкуется посѣщение Господне...»;

Л. 48–49 — В той же день память святаго священномученика Феодора, архиепископа Александрѣскаго». Нач.: «Иже во Алесандрии Велицей и Египетѣстѣй...»;

Л. 49 – 50 об. — В той же день. Слово Иоанна Златоустаго, яко подобает молитися за враги и за творящия пакости. Нач.: «Елико же ты молишися о, душа, за оклеветающих тя...» (см.: Каталог гомилій. № 146).

Л. 50 об. – 52 об. — В той же день. Слово о черноризцѣ Мартирії, како Христа носил». Нач.: «В земли Саворѣстѣй бысть нѣкий черноризецъ христулюбивъ и нищелюбивъ, и милостивъ...»;

Л. 52 об. – 57 — В той же день. Слово от житія святаго Маркіяна, како свол[о]к с с[е]бе ризу и дастъ ю нищему. Нач.: «Святому патриарху Ген[н]адию вѣхождение творящу к мощем святаго мученицы Анастасіи...»;

Л. 57 об. – 59 об. — Месяца ... память святаго и праведнаго Симеона Богоприимца и Анны пророчицы, благослови, отче. Нач.: «Святой Симеон бѣ от пле[ме]не <...> Левїна, сынъ великаго иерея Ионии...»;

Л. 60–65 — В той же день <...> святаго мученицы Агнии... Нач.: «Мученица Агния бѣше от града Римскаго, рода свѣтла и та богато житие имуща...» / колонтитул: **21 день**;

Л. 65 – 67 об. — В той же день. Слово Козмы презвитера къ епископомъ и попомъ, пасущемъ стадо Христово. Нач.: «Не порѣвайте¹⁷ таланта в пищахъ, не крыйте бисера Господня в пиянствѣ...»;

Л. 67 об. – 71 — В той же день. Слово о Марце мнискѣ, како видѣ бѣса в тыквахъ. Нач.: «Отец Марко живяше в велицѣй пустыни единъ...» (ВМЧ. Огл. Стлб. 457. Л. 101 об.);

Л. 71 – 73 об. — [Мучение Марфы и Марии]. Нач.: «Во дни нечестивых царей мучими бываху святіи за Имя Христово...»;

¹⁵ Проложная память св. мц. Миропіи «месяца декабря 2 день». См.: Славяно-русские рукописи НБ Томскаго государственнаго университета. Каталог. Вып. 2. XVIII в. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2009. С. 280.

¹⁶ Декабря.

¹⁷ Возможно, неправильное прочтение слова «погрѣбайте».

Л. 73 об. – 76 — В тойже день [месяца февраля в 6 день]. Слово св. Иоанна Златоустаго, откуда познавается совершенъ християнинъ. Начало утрачено¹⁸, начинается со слов: «...от всего знаемо [от сло]жения и отъ обзора, и образа, и от гласа, и от стояния, и от сѣдания...» (ВМЧ. Огл. Стлб. 450. Л. 76; Каталог гомилий № 178);

Л. 76 об. – 78 об. — В тойже день. Слово о скомрасѣ, спасшемся с двумя женама. Нач.: «Бяше нѣкий скомрах во градѣ Тарсѣ Киликійстемъ, именем Вавила, и той имѣяше двѣ жене...» (ВМЧ. Огл. Стлб. 491. Л. 546);

Л. 78 об. – 87 — В тойже день. Слово о нѣкоемъ мнисѣ, иже в бѣ влѣзъ в вертепъ работати Господеви, прельщенъ от диявола, и паки сведенъ въ монастырь спасесе. Нач.: «Мнихъ нѣкто богобоязлив¹⁹, именѣмъ Григорій, повѣдаше, яко прииде ми помысль ити во Иерусалимъ...» (ВМЧ. Огл. Стлб. 385. Л. 393);

Л. 87 – 89 об. — В тойже день. [С]лово о кладущихся въ церквахъ. Нач.: «Валентинъ нѣкто именемъ, Падноский судия, тамо умре, мужъ отнюдь лють...»;

Л. 93 – 93 об. — В тойже день. Слово от Патерика о бестрашии поучителномъ. Нач.: «Възыде нѣкогда отец Макарий от скита в Тернуф и обвечерився...»;

Л. 93 об. – 94 об. — В тойже день. Слово о нерадивѣм мнисѣ. Нач.: «Игумень нѣкий под собою чернец 20, единъ же бѣ ленивъ зѣло...»;

Л. 94 об. – 95 об. — В тойже день. Слово от Патерика, яко добро страдати мнихомъ. Нач.: «Прииди отнѣкуду мнихъ ко игумену Силуяну в гору Синайскую...»;

Л. 95 об. – 97 об. — В тойже день. Слово о нѣкоем мнисѣ, хотящемъ дщерь пяти иерея идольскаго, и отверьгошася Христа, и святаго его крещенія и паки спасе его Богъ. Нач.: «Брату брань бысть въ любодѣянии, приключижеся ему мимо ити въ весь Египетскую...»;

Л. 97 об. – 99 об. — В тойже день. Слово о спасшѣмся от болѣзни милостыни ради и, паки раскаявся, умрѣ. Слово из Пролога. Нач.: «Человѣкъ нѣкто бѣ в Константинѣ градѣ, разболѣвся и смерти убоаяся, и нищим даде...»;

Л. 99 об. – 100 — В тойже день. Слово от Патерика. Вопрос триехъ мнихъ духовнаго отца о дѣтелехъ, еже без милости и безъ любви. Нач.: «Придоша нѣкогда трие братія к нѣкоему старцу въ скитъ и вопросы его один, глаголя: «Отче, навыхохъ Ветхий и Новый закон...»;

Л. 100–101 — В тойже день. Поученіе блаженнаго Макарія. Нач.: «Яко не хотяще по закону творити и не [хо]тяще и слышати...»;

Л. 101–103 — В тойже день. Наказаніе св. Иоанна Златоустаго. Нач.: «Яко два разбоя еста. Единъ, еже совлачити со убогаго, а другій — иже не одержетъ убогаго, а имѣет...»;

¹⁸ Нач.: «Истинну християнину светилу подобает миру быти и соли, и от всего знаему...».

¹⁹ В *ркп.* богобоязлив.

Л. 103–104 — В тойже день. Поученіе св. Василия о добродѣтели. Нач.: «Научися, вѣрный человекче, благочестію быти делатель, научися жити по Евангельскому словеси...»;

Л. 104–107 — В тойже день. Слово о Иовѣ и о нищелюбии. Нач.: «Послушайте, что глаголет Писаніе о Иовѣ, колико имѣніе бѣ ему...»;

Л. 107–108 — В тойже день. Слово о [че]рноризцѣ, пришедшѣмъ ко Антонию пострицися и имѣніа себѣ удержавшѣмъ. Нач.: «Братъ единъ отрекся простаго житія, [раздавъ]²⁰ все именіе свое нищим, удержав же мало въ службу свою...»;

Л. 108 – 111 об. — В тойже день. Слово Иоанна Златоустаго о Причастіи и милостыни. Нач.: «Слышите и научитесь, коль благъ Господь наш, яко и плотию своею питает ны и крови своя не щадитъ...»;

Л. 111 об. – 113 — В тойже день. Наказаніе св. Василия о ласкосердїи и объяденїи, и пьянствѣ. Нач.: «Блюдися убо да не прелститъ тебе врагъ прадѣднымъ грѣхомъ, да не лишенъ будеши райскія породы...»;

Л. 113–115 — В тойже день. Слово, еже не осудити никогоже [в]о всякомъ дѣлѣ. Нач.: «Бѣста два мниха во общемъ монаст[ы]ри велика житіемъ...» / колонтитул: **въ 30 день / месяц январь**;

Л. 115 – 116 об. — В тойже день. Слово от Патерика о нѣкоемъ [мни]сѣ, отбѣжавшем славы человекскія. Нач.: «Живяше египтянин мних в селлѣ (*sic*) Царяграда при юнѣмъ Феодосїи царѣ...» / колонтитул: **месяц декабрь**;

Л. 116 об. – 117 — В тойже день. Поученіе от словесъ отца Моисея, иже посла ко аввѣ блаженнаго Макарія. Нач.: «Иже аще не сотвориши грѣха, се ти есть упованіе, и се обрящещи отраду в часъ бѣды...»;

Л. 117 об. – 118 об. — В тойже день. Слово о страннопримѣстве, [иже] болѣе есть пред Богомъ постнаго и пустын[н]аго житія. Нач.: «Бяше нѣкто ста[рец]...»;

Л. 118 об. – 121 — В тойже день. Поученіе на Зачатіе Святыхъ (*sic*) Богородицы. Нач.: «Возлюбленни ... [ко спа]сенію нашему...»;

Л. 121–124 — В тойже день. Память преп. о. н. Кариона мниха и Захарія, сына его. Начало утрачено, со слов: «Сей [имяше у себ]я двое дѣтей и оставль я своей женѣ [и пр]ишедъ в скитъ, и бысть мнихъ...»;

Л. 124 – 131 об. — В тойже день. Повѣсть о чудеси св. отца Николы, яже о Агриковѣ сынѣ Василии. Нач.: «Не мню праведно, ниже достойно и се умолчати, еже о чудеси святаго...» / колонтитул: **мцъ декабрь / 6 день**;

Л. 131 об. – 133 — В тойже день. Притча от Патерика душеполезна, юже

²⁰ В *ркп.* ни здоровъ.

сказа отцемъ [авва Пимень?]. Нач.: «Простъ муж нѣкто людинъ, зѣло говѣинъ, егда приидоша мнози к Пим[е]ну...»;

Л. 133 – 136 об. — В тойже день. Слово св. Григорія, папы Римскаго, о мнисѣ, иже данъ бысть зміеви на снѣдь грѣха ради и молитв[о]ю братіи избавленъ бысть. Нач.: «Повѣдаше Григорій, папы Римскій, яко братъ етеръ бѣ в монастыри моемъ, всѣмъ говѣніемъ Богу работая...» / колонтитул: **месяц февраль / 12 день**;

Л. 136 об. – 139 об. — В тойже день. Слово от Лимониса о черноризицѣ, бѣжавшей в пустыню, юноши дѣля. Нач.: «Повѣдаше Иоаннъ Моавищанникъ, глаголя, яко девица нѣкая, именемъ Мастридія...» / колонтитул: **7 день / месяц февраль**;

Л. 139 об. – 141 — В тойже день. Слово от Патерика о Зинонѣ черноризицѣ, како заблудивъ, изнеможе, ангель даде ему пищу и в келии посади его. Нач.: «Глаголаху о отцѣ Зинонѣ, яко живый в скитѣ и изыде нощию ис кѣліи...» / колонтитул: **месяц февраль / 27 день**;

Л. 141 – 153 об. — Месяца того же в 27 день. Пренесеніе мощемъ, иже во свв. о. н. Иоанна Златоустаго, архиеп. Костянтинограда, и послание его к Кирияку епископу, благослови, отче. Нач.: «(Стихъ: Мертвъ всѣлъ еси Иоанне на престолѣ по Бозѣ живе всѣмъ миръ глаголеши...). Пренесеніе преблаженнаго и преславнаго²¹ отца нашего и просвѣтителя Иоанна...» / колонтитул: **27 день / месяц генварь**;

Л. 153 об. – 157 об. — В тойже день. Слово о исцѣлѣвшемъ мужи у гроба св. Иоанна Златоустаго. Нач.: «Егда убо принесоша тѣло Златоустаго от Команъ с великою честию...» / колонтитул: **месяц генварь / 27 день**;

Л. 157 об. – 162 об. — В тойже день. Слово того же Иоанна Златоустаго о милостыни и о воздаянии. Нач.: «Иже бо даеши нищим, то в руку Христово влагаеши...»;

Л. 162 об. – 173 об. — Того же св. и преп. о. н. Ефрема о покаяніи и о будущемъ судѣ. Слово 94. Слово из ... Нач.: «Приидите, любимици, приидите отци и братія моя, избранное стадо...» / колонтитул: **слово 94 / о покаяніи**;

Л. 175 – 177 об. — Выписано ис книги [со]борника. Слово в неделю мясопустную преп. о. н. Паладія мніха. Сказаніе о второмъ пришествіи Христовѣ и о Страшномъ судѣ, и о будущей муце, и о умиленіи души, благослови, отче. Нач.: «Нынѣ исповѣждься, душе, нынѣ умилися и нынѣ восплачися, слезы точаши непрестанно...» / колонтитул: **слово / поучение намъ**;

Л. 177 об. – 178 — В тойже день. Слово от Лимониса о брани бѣсовствѣй со мнихи. Нач.: «Авва Маркелъ, мнихъ, повѣдаше братіи яко о иномъ старцѣ, сѣдящемъ в скитѣ...» / колонтитул: **месяц декабрь**;

²¹ В *ркп.* преблаженнаго и треславнаго.

Л. 178 – 178 об. — Месяца того же въ 21 день. Память преп. о. н. Тимофея, иже всімъ болехъ, благослови, отче. Нач.: «Сей блаженный от младыхъ ногтей иноческое житіе воспримъ...»;

Л. 179–203 — Без начала, со слов: «...бѣсу во обиду не даватися, а без дѣла не сѣди, но всяк час с молитвою провожай. О житии, рекше о пощеніи и разрешеніи всего лѣта...» (выписки из устава о разрешении постов. — *Е. П.*);

Л. 203–210 — Киноварный заголовок плохо читается [Почтение об исходѣ души своей]. Нач.: «Днесь, человѣче красуешися лѣпотою и образом и славою и провожаеши...».

8. РК ЕПДС. № 48384.

СБОРНИК СМЕШАННОГО СОСТАВА.

Конволют 80-х гг. XVIII — 30-х гг. XIX вв.

8° (16,4×9,8/10,5). 227 л.

Без текста — л.: 1, 70 об., 112.

Бумага: л. I, II, 1–2, 8–17 — тонкая серая бумага машинной выработки без филиграней и штемпелей; л. 3–7 — тонкая серая бумага машинной выработки без филиграней и штемпелей второй половины XIX в., л. 18–21 — голубая бумага с филигранью (фрагмент «герба Масловых»?) — тип, близкий — Клепиков II, № 577 — 1810 г.; л. 22–24 — грубая серо-желтая бумага без филиграней и штемпелей второй половины XIX в.; л. 25–64, 164–187 — сероватая грубая бумага конца XVIII в. с литерами ТФ ВК и б/д 1783 г. — Клепиков I, № 805 — 1783 г.; л. 65–96 — тонкая белая бумага середины XVIII в. с водяным знаком: «Герб Ярославской губернии» (тип 4) с литерами «ЯМСЯФ» — Клепиков II, с. 236 (1761 г.); — грубая серая бумага без филиграней и штемпелей; л. 115–116 — тонкая белая бумага с водяным знаком: «Герб Ярославской губернии» (тип 13?) — Клепиков II, с. 236 (1828–1836 гг.); л. 126–142 — тонкая белая бумага с водяным знаком — тип, близкий — Клепиков II, № 388 с б. д. — 1815 г.; л. 149–163 — бумага с водяными знаками (филиграни плохо просматриваются), л. 143–148 — бумага с водяными знаками (листы повреждены и водяные знаки плохо просматриваются); л. 97–114, 118–125, 182–206 — грубая сероватая бумага ручной работы без филиграней и штемпелей первой половины XIX в.; л. 207–227 — тонкая сероватая бумага с водяными знаками (вензель В?) начала XIX в.

Пагинация: имеется современная тексту кириллическая числовая пагинация на л. 25–64 (л. 1–40); л. 120–127 (л. 1–6, 8).

Письмо: л. 1–2, 20–21 — полуустав, почерк I; л. 3–7, 22 – 65 об. — полуу-

став, почерк II; л. 8 — крупный полуустав, почерк III; л. 9–17 — примитивный полуустав, почерк IV; л. 18–19 — мелкий округленный полуустав, почерк V; л. 66 – 96 об. — неровный полуустав, почерк VI; л. 97 – 110 об. — полуустав, почерк VII; л. 113 – 143 об. — полуустав, VIII почерк; л. 144–148 — полуустав, почерк VIII; л. 149 – 206 об. — гражданская скоропись конца XVIII — начала XIX в., переходящая в полуустав (на л. 197 об. – 207), почерк IX; л. 206 об. – 227 — гражданская скоропись начала XIX в., переходящая в полуустав (на л. 222–227), почерк X, л. 127 об. — гражданская скоропись начала XIX в. (проба пера).

Украшения: рисунки пером: на л. 111 об. изображение Голгофы в двойном круге пером, на л. 125 — райской птицы, л. 144 — «Смерть с косою», л. 144–145 — фрагменты миниатюр, иллюстрирующих «Хождение инок за Райской птицей» (части храмового строения — три маковки, изображение двух иноков с лестовками). Буквицы в красках на л. 37, 46 об.; киноварные буквицы на л. 104, 105 об. – 106. Примитивные заставки, сделанные пером на л. 65 об., концовки: в виде домика с птицами, помещенными внутри домика и снаружи (л. 110 об.), геометрической фигурой с птицами (л. 125) и «шествием» птиц (л. 103 об.), выполненные пером черными чернилами писцовым почерком VII.

Переплет: доски в коже, блок разбит, имелись две медные застёжки — одна застёжка утрачена.

Сохранность: плохая, блок разбит, шитье тетрадей нарушено, на л. 9–17 текст практически угас, л. 144–148 (с миниатюрами) имеют место повреждения — деструкция текста (возможно, частично погорела) сохранились лишь 1/3 (верхняя часть) листов.

Записи: владельческая запись [Г]ригоре[я] Федо[рови]ча Клыхова на форзацном листе, приклеенном к крышке переплета. На нижнем поле л. 185 писцовым почерком поставлена дата «1785 год». На л. 125 запись: «Ларион...».

Состав:

Л. 1 об. – 2 — Оглавление первоначальных выписок рукописи о картофеле в виде «столбцов» (всего 10): «От картовѣ. Книга Барония, глава 260. Рече Господь» — «а» (внизу столбика буквенная нумерация); Пандок, глава 28, лист 68. Часть последняя «в»; Книга Барония, глава 203. Степень 22 «от картофе и табакѣ и о прочем — «д»; Книга Соборная Голубица содержит в себе сто семьдесят [глав]... — «е» и т. д.;

Л. 3 — [Из Книги Барония, глава 260]. Без заглавия и начала, со слов: «...и распространится по лицу всея земли. И всяк возраст возлюбит сласть великую и помрачени челоувѣцы умом, яко пьяны...» (см.: О распространении раскольников «Ложных мыслей относительно посадки картофеля». Канцелярия Свя-

тейшего Синода. Отд. 11, стол 11, № 28. РГИА. Ф. 797. Оп. 14. Д. 33811. Л. 1–3. Текст опубл.: *Чувьюров А. А.* Пищевые предписания и запреты в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев // Пир — трапеза — застолье в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. М., 2005. С. 125–143);

Л. 3 – 4 об. — О картофеле не токмо одно писание, но и другое. Книга Пандок. Глава 28, лист 68, часть — последняя четверть. Нач.: «Царь, именем Мамер, имѣл дщерь едину...» (См.: *Чувьюров А. А.* Пищевые предписания и запреты в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев...);

Л. 4 об. – 6 об. — Книга, глаголемая по-гречески — Катехисис, по-литовски — Оглашение, русским же языком называется Беседословие, избрана о [т] Божественных Писаний, Евангельские проповѣди и апостольских учений о шестой тайне, сиречь о брацѣ законнем. Глава 79, лист 391. Нач.: «Вопрос: Что есть брак? Ответ: Брак есть тайна, еюже жених и невѣста от чистыя любви своея в сердцы своем...» (см.: Лаврентий Зизаний Тустановский. Катехисис Болшой. — [ок. 29. I. 1627]. Л. 391);

Л. 6 об. – 7 — Ис Кормчей о брацех ненаписанных, и что подобает наслѣдители неимущим жен. Глава 49. Леона царя. Лист 122, 2-й части. Нач.: «Аще ли по тесноте или смирением не возможет кто добрѣ приятне, и написано да совещається женитва нелукавно...» [см.: «О брацѣх ненаписанных и что подобает наслѣдители неимущим жен». Гл. 50. Леона, царя Премудраго и Константина, верною царю, главизны о совѣщании обручения, и о брацех и о их различных винах // Кормчая. Номоканон. М.: Печ. Двор, 1650. Л. 500 – 500 об.];

Л. 7 – 7 об. — Ис книги Матвеевы. Лист 293. Нач.: «А еже небрежением своим [ро]дители не наказуют...»;

Л. 7 об. — Тоя же книги. Правило 31. Нач.: «Не подобает еретиком даяти на сочетание чад своих...»;

Л. 8 – 8 об. — Книга Камень вѣры. Книга Ездры. Глава 11. Нач.: «В последний вѣк и полвѣка проявится у християн медной змий, утроба огненная...» / колонтитул: **книга**;

Л. 9–17 — [3-я Книга Ездры. Глава 11]. Нач.: «И видѣх сон. И се восхождаше от моря орел, ему же бяху дванадесять крил пернатых...» (текст угасает, плохо прочитывается) / колонтитул: **3 книга Ездры, глава 11**;

Л. 18 — Златоуст²² [О сваре и прении] без начала, со слов: «...мнится спорлив быти. Мы такового обычая не имамы, ниже Церкви Божия...»;

Л. 18–19 — О пьянствѣ из книги Альфы и Омеги, от главы 55. Нач.: «Го-

²² В рукописи на правом поле листа ссылка на Иоанна Златоуста.

сподь наш Исус Христос престерегает нас: “Не мните себѣ, да когда отягчают сердца ваша объядением и пьянством...”;

Л. 20 – 21 об. — Книга Завет Новой. Глава 2-я, зач. 3. Нач.: «Исусу, роджшуся в Вифлееме Июдейстем во дни Ирода Царя...» (Выписки из: Мф зач.: 3, 109, 113; Мк зач.: 4, 40; Лк зач.: 15; Ин зач.: 58, 59, 7 и др.);

Л. 22–23 — Без названия. Нач.: «Егда приидет время то злое от Восток и до Запад, и по всем градом и по всем местом зла многа будет...»;

Л. 23 – 23 об. — Из Матфеевы 293. Нач.: «А еже небрежением своя чада [роди]тели не наказуют и Божию стра[ху] не учат...»;

Л. 23 об. — Книга Иосифа Вологодьскаго. Слово 12. Нач.: «[А]ще и бесплотных житие поживем...» (Выписка из 13-го слова «об осуждении еретиков» 2-й ред. «Просветителя» Иосифа Волоцкого, где Иосиф приводит слова И. Златоустаго. См.: изд. по ркп.: РНБ. Ф. I. 229. Л. 259–288 — Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: «Наука», 2006. С. 188);

Л. 23 об. — [И]с Книги Зонаря правило 166. Слово 273. Вопрос: «Истинныя ли и правыя Пресвятыя [Тай]ны Х[рис]товы суть у еретиков...»;

Л. 24 — Книга Зинарь (*sic*) о скотах. Нач.: «Иереи да не вкушают млека коровия, егда родит корова...»;

Л. 24 об. — От Книги Пчелы. Вопрос: «Что есть умну челоуѣку тяжелее всего работати...»;

Л. 25–37 — [Поу]чение душеполезно вель[м]и великаго святитѣля Иоанъна Златоустаго, вселеньскаго учитѣля. Нач.: «Аще хочети строити дом душ[e]вны[й], внимай, челоуче, подобает нам, християном, имети веселие душевное...» / колонтитул: **Иоанне Златоусте**;

Л. 37 – 46 об. — Предисловие книги сея святыя. Глава 1-я. Нач.: «О, любимый мой прочитателю, хочещи ли покажу ти таковую вещь, честнее чистаго злата и сребра...»;

Л. 46 об. – 64 об. — Поучение от житии учитѣль отеческих от Пролога и Патѣрика Печерскаго. Глава 12-я. От кратких святых вспомяни, душе моя, святых отец пребывание и подвиги, и воздохни и прослезися. Нач.: «Поистѣне, Спасе мой, якоже много обитѣли в дому Отца моего...» (см.: Цветник священноиннока Дорофея. Гродно, 1790. Л. 69–102);

Л. 65 — [Шуточное поздравление («Стихира на славу любезному приятелю»)]. Глас 3. Слава, той же: «Пророцы и мученицы». Нач.: «Веселому и милному, в речех поспешному, во ответех умному, в люблви (*sic*) неллицемирному, свету светущему, финику белому, любезному приятелю моему (имя рек)»;

Л. 65 об. — Книга Катихис[ис] Большой. Лист 24. Нач.: «Вопрос: “Чесо ради людие в послѣдня[я] лѣта от веры отступят...”» (см.: [Лаврентий Зизаний Тустановский]. Катехизис Большой. — [ок. 29. I. 1627]. Л. 24 об.);

Л. 66 – 68 об. — [Сны царя Мамера (Шахаиши)]. Без начала, со слов: «Царь на князя, а князь на царя крамолу сотворят и будет мятеж...»; Сон второй. Нач.: «Повесть повѣда Царь Философу и рече, видех в небеси»; Сон третий. Нач.: «Рече Царь Философу и видех три котлы...» (см.: *Веселовский А. Н.* Слово о двенадцати снах Шахаиши по рукописи XV в. // *СОРЯС АН.* 1879. Т. XX. № 2. С. 1–3; *Кузнецов Б. И.* Слово о двенадцати снах Шахаиши // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 1 (XI — первая половина XIV вв.). Л., 1987. С. 408–410);

Л. 70 — «Поминовение родителем». Нач.: «Стефан Тарасовичь. 27 декабря...» (перечисляется 9 имен с упоминанием дня рождения и даты години);

Л. 71 – 94 об. — Месяца марта в 17 день. Жи[тие и по]двиги святого и пр[еподобнаго] Алексея, человека Божия, благослови, отче. Нач.: «Бѣ человекъ, богат вельми, именем Ефимиян, славен царем Римским...» (текст близок к *ркп.* середины XVIII в.: ЛАИ УрФУ. XV. 177/1147. Л. 534–540);

Л. 95 – 96 об. — Без начала и конца, со слов: «Сея им тако сотворити и ти повеле им воины уготавлиати...» / колонтитул: **о страстех Господних**;

Л. 97–99 — Без начала, со слов: «...и антихрист в Римстей и[мпер]ией. У Бога трудницы, и у антихриста — трудницы, у Бога — поклонницы, и у антихриста...»;

Л. 99 – 99 об. — Книга Евстафия. Сказание Богослова. Нач.: «Еже убиет три царя великии антихрист: Вѣру, Любовь и Надежду...»;

Л. 99 об. – 100 — Книга преп. о. н. Иосифа Волоцкого²³. Слово²⁴ 5. Нач.: «Се убо блаженнии апостоли и священницы, учителя, патриархи и святии святых 7-ми Вселенских соборов...»;

Л. 100 – 102 об. — Выписано ис Книги Бороней. Откровение Иоанна Феолага в лето 6001-е. Изложение о крестном знамени. Нач.: «Вѣрну убо сущу не подобает поколебаться умом по преданию отец креще и известне держати...» (не до конца);

Л. 103 — [О молитве Исусовой]. Без начала, со слов: «...своих, держаще тоя спасошася. И сию молитву могут держати старии и младии, мужи и жены...»;

Л. 104 – 110 об. — Выписано из Книги Тиктона. Собора в Лаодикия. Глава 10. Правило 36. Нач.: «Аще ли кто, волхвуя, таковому 6 лѣт опитиние (*sic*). Аще ли кто портит смертным зелием и за травами...». (Содержит 60-е, 61-е,

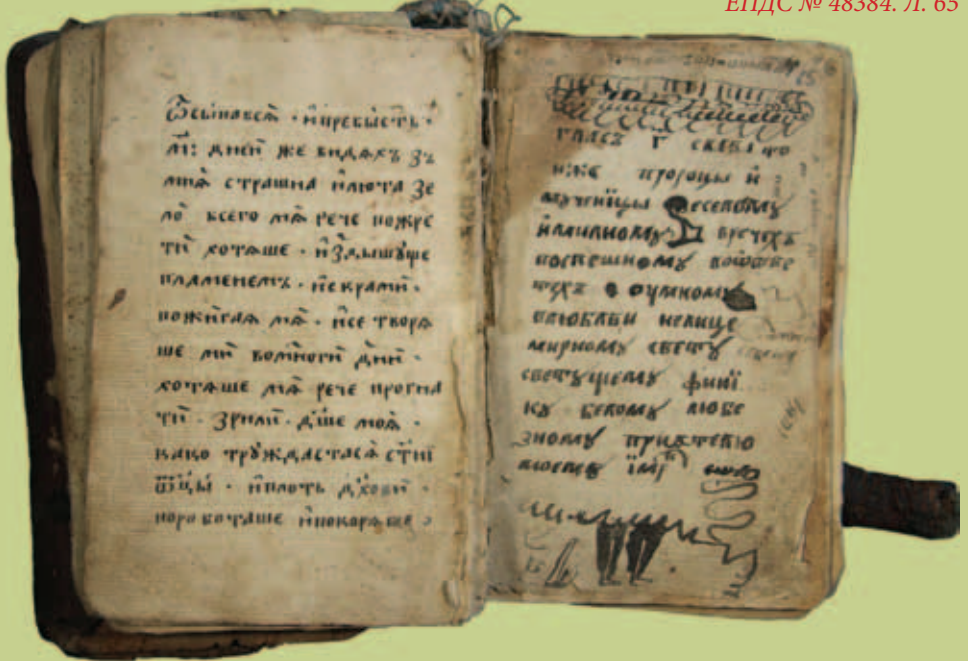
²³ В *ркп.* Колоцкого.

²⁴ В *ркп.* Слава.

СБОРНИК СМЕШАННОГО СОСТАВА

Глас 3. «Веселому и милному, в речех поспешному...»

ЕПДС № 48384. Л. 65



СБОРНИК СМЕШАННОГО СОСТАВА

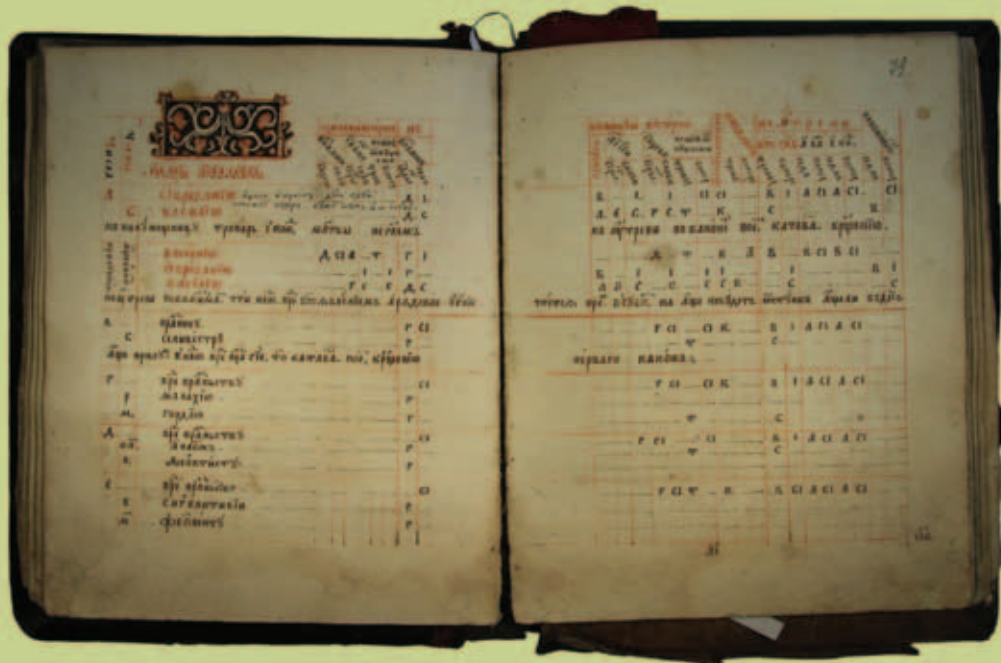
«Слово из многосложного свитка св. Григория Богослова о трех древесех»

ЕПДС № 48384. Л. 174



УСТАВ СТРОЧНЫЙ

ЕПДС № 26117. Л. 79



КАНОНИК

ЕПДС № 43582. Л. 138



62-е правила Карфагенского Собора (подобный этому текст опубликован, см.: Мангилев П. И., Починская И. В. Описание рукописных книг. С. 505–506);

Л. 111 — Проба пера с записями: «Придете, поклонимся...; Царь славы...; Исус Христос, Бог наш; Бог наш на небеси и на земли; Бог, помилуй»;

Л. 111 об. — Проба пера с записями поговорок: «Аще кто хочет много знати, подобает ему мало спати; аще кто не упивается вином, тот бывает крепок умом; не подобает православным христианам матерны браниться...»;

Л. 112 об. — Проба пера: «О чудно и дивно, и преславно, яко имея ко-рысть к Богу беспрестани молитва...»;

Л. 113 – 114 об. — Стих. Нач.: «Трудно мнѣ, трудно во печалех жити, к тому и нужно в печалех всечасно тужити. Куды не пойду, печаль мя снедает...». В конце стиха запись писцовая: «трудно нѣт, с ненайками, с нененайками»;

Л. 115 – 115 об. — [Духовный стих]. Нач.: «Вы рабы ли моя, рабыни православныя християни вы, боясь²⁵ Бога живите, вы и друг друга любите...»;

Л. 115 об. – 116 об. — Стих святых. Нач.: «Сама я не знаю, как на свѣте жити, живши на земли с тѣлом не грѣшити...» (изд.: Книга, глаголемая Сборник духовных стихов. М.: Христианская старообрядческая типография, 1916. Л. 7–8; Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). М., 1982. С. 291. № 41; Савельева Н. В. Пинежская книжно-рукописная традиция XVI–XX вв. Т. 1. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003. С. 372);

Л. 117 — Стих. Нач.: «Святой муж Ефрем Сирен. Он и пишет на послѣднее время, он и пишет сам и плачет...» [см.: Русские письменные и устные традиции и духовная культура... С. 201. № 56];

Л. 118 – 118 об. — Глас 6. Стих покаянен. Нач.: «Братия моя возлюбленная и сродницы, и друзи любезныя, что ми, болящему, свѣща въжигаете, не вжегох бо свѣтилника моего душевнаго...»;

Л. 118 об. – 119 об. — Стих. Нач.: «Ай, вы гдѣ были, Ангели, вы куда летали, Архангелии? Ай, были мы на крутой горе вж²⁶ (дважды. — Е. П.), да на роскатистой (вж), да на ростанице (вж), да на разлучении...»;

Л. 120–125 — [Слово о хмелно[м] питие]. Блаженныя памяти Великаго Государя, Цара и Великаго князя, Иоанна Васильевича о хмелном питие. И сподобим от чего уста во всей земле горка ядше пагубная горелька. Нач.: «Братие, разумѣйтѣ хмелное питие, душепагубную горельку. И сие сотворено от бѣса на пагубу душам челоувѣческим...» (Памятники, издаваемые графом Григори-

²⁵ В ркп. боязь.

²⁶ Литеры в и ж надписаны сверху, видимо, означают повтор предыдущей фразы при пении стиха.

ем Кушелевым-Безбородко, старинной русской литературы. СПб., 1860–1862. Вып. 1. С. 137) / колонтитул: **слово о хмельном питие**;

Л. 125 об. — Проба пера: «бѣс пляшет»;

Л. 126–127 — Без заглавия. Нач.: «Дни матеры кого избранит человекъ или скота, и того дни невидимо, ибо земля отресеться, а Пресвятая Богородица, сеядя [на] престоле, вострепещет, и у того человекъ в той день уста его кровию закипятъся...»;

Л. 127 об. — Проба пера гражданской скорописью: «Милостивый мой государь, Иоаннъ Яковлевъ Сычевъ, сести²⁷ (*sic*) писати, пера испытати, не дрожитъ ли рука, не свербит ли спина, не хочет ли кнута? Аще кто хочет много знати, тому подобает мало спати...»;

Л. 128–134 — [Стих о прекрасном Иосифе]. Нач.: «Кому повѣм печаль мою, кого призову к рыданию? Токмо Тебѣ, Владыко мой, извѣстна Тебѣ печаль моя...» (см.: Кому повем печаль мою (№ 37). Духовные стихи Верхокамья / отв. ред. И. В. Поздеева. М., 2007. С. 161);

Л. 134 об. — Проба пера: «да буде ... даеши вам»;

Л. 135–138 — [Молитва Иосафа Царевича]. Нач.: «Боже Отче Всемогущий, Боже Сыне Присносущий, Боже Душе Параклите...» (изд.: Бессонов. Вып. 1. С. 259–261; Савельева Н. В. Пинежская книжно-рукописная традиция... С.117);

Л. 138 – 143 об. — [Духовный стих]. Нач.: «По грѣхом нашим на нашу страну осѣни облак зѣло мрачный, постигла нас тма несвѣтимая...» («Стих преболезнаго воспоминания кафоликов о последнем времени» изд.: *Рождественский Т. С.* Памятники старообрядческой поэзии // Записки Московскаго археологическаго института. М., 1910. Т. 6. С. 49–51; Савельева Н. В. Пинежская книжно-рукописная традиция... С. 192);

Л. 144 — Миниатюра с изображением смерти с косою и орудиями смерти с подписями («коса, смерть, пилы, стрѣлы, крюк, пещь» и др.);

Л. 144 об. – 145 об. — Фрагменты миниатюр с изображением церкви (три маковки с крестами);

Л. 146–149 — Без начала, со слов: «И бѣ ту прекрасных цвѣтов пол и дrevие чюдное и птище возлѣтѣ на древо...» (гл. 35. «О славе небесней и радости праведных вечной» из «Великого Зерцала». Нач.: «Некий совершенный в добродетелех инок вниде в размышление, хотя ведати о Славе Небесней...». См.: Державина О. А. «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М., 1965. С. 215–217);

Л. 149 – 173 об. — Выписано из Книги Римских [хроник]. О дивном Гри-

²⁷ В *ркп.* сести.

гории Пилигриме. Нач.: «В странах Римских некий царь, именем Пармус Мудрый, име у себя единого сына и дочь едину...» (См.: *Климова М. Н.* Повесть о папе Григории // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. СПб., 1998. С. 157–161; *Савельева Н. В.* Пинежская книжно-рукописная традиция... С. 670);

Л. 174 – 187 об. — В тоя же [день] сие слово из Многосложного свитка святого Григория Двоесловъца о трех деревьях. Нач.: «Вся же суть древа бяше от Едема от Древа Разумнаго, от него же снеде праотец наш Адам...»; (текст несколько отличен от опубликованного. См.: *Памятники отреченной русской литературы*. М., 1863. Т. 1. С. 305–313; *Слово о Крестном Древе* / подг. текста, перевод и комм. *М. Д. Каган-Тарковской* // *Библиотека литературы Древней Руси*. СПб.: Наука, 1999. Т. 3: XI–XII вв. С. 284–291);

Л. 188 – 206 об. — Без начала, со слов: «...о[т] втораго собора напечатано [кре]щение в три погружение...»;

Л. 207 – 213 об. — Без начала, со слов: «...у них патриарх — старец и называют его свята...»;

Л. 214 – 221 об. — Месяца майя в 19 день. Слово преп. о. н. Агапия, что ради человекъцы оставят, богатство, жены и дѣти (см.: *Съказание отца нашего Агапия чьсо ради оставляют роды и дома своя и жены и дѣти и идутъ в слѣдъ Господа, якоже Евангелие велить* // *Успенский сборник XII–XIII вв.* / под ред. *С. И. Коткова*. М., 1971. С. 466–473; *Библиотека литературы Древней Руси*. СПб.: Наука, 1999. Т. 3: XI–XII вв. С. 338–349. Списки Сказания в конвое с Житием прпп. Зосимы и Савватия указаны *С. В. Минеевой*: *Минеева С. В.* Рукописная традиция Жития препп. Зосимы и Савватия. Т. 1. М.: ЯСК, 2001. С. 63);

Л. 222 – 223 об. — Слово св. Иоанна Златоустаго, сведено притчею о сытости тела человекъца. Нач.: «Иже писание рече, что есть — опустеть земля, царь изнеможет, сильнии его разыдутся, пути великия запустеют...» (*Измарагд* 1-й ред. Слово 44, см.: *ВМЧ*. Оглавление. 31 июля. Стб. 356. Л. 775; Слово содержится в *Измарагде XVI–XVII вв.* (БАН. Арх. Д. 178. Л. 149–150));

Л. 223 об. – 227 об. — Слово св. Григория, Папы Римскаго. Нач.: «Добро, братие, и полезно есть всякому верному почитание книжное...» (Слово читается в *Измарагде*: *Пудалов*, глава 2-я. См.: *Пудалов. Б. М.* Сборник «Измарагд» в русской письменности XIV–XVIII вв. // *Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей* М., 1990. Вып. 3. Ч. 2. С. 382–405; *Савельева Н. В.* Пинежская книжно-рукописная традиция... С. 485).

9. РК ЕПДС. № 43582.

КАНОННИК С ВЫПИСКАМИ ИЗ ЧЕТЫХ КНИГ. Рукопись 10–40-х гг. XVIII в. — 20-х гг. XIX вв.

16° (7,5×9,2). III + 210 л.

Без текста — л.: 79 об., 95 об., 114, 137 об., 173, 173 об., 178 об.

Бумага: Л. I–III — грубая бумага ручной выделки первой трети XIX в.; л. 1–18 — тонкая зернисто-серая бумага с водяным знаком (плохо просматривается); л. 19–27; 34–55, 138–189 — белая тонкая бумага: «Герб Амстердама» с литерой «I» — Дианова, № 314 — 1715 г.; л. 56–71 — белая бумага с филигранью: «Герб Амстердама», близкий по типу — Дианова, № 136–138 — 1721–1739 гг. и Дианова, № 110 — 1704 г.; л. 114–137 — бумага 30-х — 40-х гг. XVIII в. с водяным знаком: «Герб Ярославской губернии» (?) — (тип 3), литеры плохо просматриваются (возможно: ЯФЗ (м/форм)) — Клепиков П. С. 236–237 (1748–1751 гг.); л. 190–210 — серая бумага с водяным знаком (плохо просматривается).

Письмо: полуустав разных рук первой половины XVIII в.: л. 1 – 18 об. — I-й почерк, с наклоном вправо; л. 20–95 — II-й почерк, л. 96–113 — III-й почерк: крупный, четкий полуустав; л. 114 об. – 137 — IV-й почерк; л. 138 – 172 об. — V-й почерк; л. 174–178 — VI-й почерк; л. 179 – 189 об. — VII-й почерк — мелкий зернистый полуустав; л. 190–210 — VIII-й почерк: размашистый, небрежный полуустав.

Украшения: киноварные заголовки и инициалы. На л. 1, 138 примитивные заставки, выполненные пером с помощью чернил и киновари.

Переплет: доски в коже, имелись две медные застежки — обе застежки утрачены.

Сохранность: удовлетворительная: отдельные листы выпадают из блока, у части листов в середине блока (л. 48–71) повреждены нижние углы. Кожа переплета местами изъедена жучком.

Состав:

Л. 1–19 — Канон Честному Кресту и Животворящему. Творение Григория Синаита. Глас 4. Песнь 1-я. Ирмос: «Отверзу уста моя». Нач.: «Кресте Всесильне, апостолов похвала, преподобных утверждение] и вѣрным знамение...» / колонтитул: **канон Кресту;**

Л. 20–31 — Канон Покрову Богородицы. Тропарь, глас 4: «Днесь благовернии людие светло празднуем, осеняеми Богомати Твоим пришествием...». Канон Богородице Покрову, глас 4. «Отверзу уста моя». Нач.: «Счинми святых ангел и соборы пророк и апостолов в славе велицѣ...» / колонтитул: **Богородице Покрову;**

Л. 31 об. – 33 — Без текста;

Л. 33 об. — Проба пера: «Спаси от бед раб своих»;

Л. 34 – 55 об. — Ко Святому и Честнѣйшему Пророку Иоанну Предотечи, глас 2, пѣснь 1, ирмос: «Во глубине потопа древле фараонитская вся воинства, преоружену силу...». Запев: «Святый Великий Иоанне, Предтече Господень, моли Бога о нас!». Нач.: «Крестителю, Предтече Христов, погружаемый всегда сластями тѣлесными, ум мой укрѣпи...» / колонтитул: **Предтечи канон**;

Л. 56 — [Тропарь святителю Николаю]. Нач.: «Правило вѣрѣ и образ кротости, воздержанию учителя...»;

Л. 56 об. – 70 об. — Канон святому Николѣ. Творение Феофаново, глас 2, песнь 1: «Во глубине потопа древле фараонитская вся воинств[а]». Нач.: «Вѣнценосецъ Престолу Христову, премудре Николае, предстоя со ангельскими чиньми...» (по 8-ю песнь, 9-я отсутствует);

Л. 71–95 — Канон преп. Сергию, Радонежскому чудотворцу. Начало отсутствует, со слов: «[на] гору безстрастия возшел еси, Сергие, пребогате» (концовка 1-го тропаря 1 песни канона);

Л. 96–113 — Канон мучеником, глас 5, песнь 1: «Спасителю Богу...». Нач.: «Богомудреновѣрнии, воины Христовы и стратотерпѣца воспоем, яко постребителя лъсти...»;

Л. 114 об. – 137 — Тропарь, глас 4 («Днесь яко солнце пресвѣтло...») и канон Пресвятей Богородице Владимирской. Ирмос, глас 4 («Отверзу уста моя...»). Нач.: «Дажь ми пресвѣтло, Свѣтодавче Христе, в нарочитый день преславнаго явления Рождыша Тя...»;

Л. 138–157 — Тропарь, глас 4 («Днесь свѣтло красуется славнейший град Москва...») и канон Явлению Богородицы [Тихвинской иконы]. Ирмос, глас 4 («Отверзу уста моя...»). Нач.: «Просвѣти, Владычице, душу²⁸ зарею Божества Твоего...»;

Л. 157 об. – 158 об. — Тропарь, глас 4. Нач.: «Всепѣтая и Всеславѣная Царице Богородице, Мати всеа твари Содѣтеля...»;

Л. 158 – 170 об. — Тропарь апостолом глас 3 («Апостоли святии...») и канон святым апостолом. Ирмос, глас 1 («Моря Чермнаго пучину...»). Нач.: «Божественныя утѣшителя органы...»;

Л. 171–172 — Вопрос. Чесо ради православнии христия[ны] поставляют свеща пред святыми иконами. Нач.: «Отвѣт: Свѣща устроена от триех составов по подобию челоувѣча естества...»;

Л. 172 – 172 об. — От правил свв. апостол. Правило 5. Нач.: «Никтоже да не сподобится мнишескому образу, аще за три лѣта не искусится...»;

²⁸ В *р.кп.* душа.

Л. 174–177 — В пяток на вечерни и в субботу на утрени и на часѣх отпуст;

Л. 179–180 — [Рождественские песнопения] (1 ирмос канона Рождеству Христову, тропарь и кондак празднику, 8 ирмос 1 гласа: «Подобаше убо нам...»; стихира на хвалитех Иоанна монаха: «Днесь Христос в Вифлееме раждается от Девы...»);

Л. 180 об. — Величание Нерукотворенному Образу и Покрову Богородицы;

Л. 181 — Тропарь Иоанну Богослову. Глас 2: «Апостоле, Богу возлюбленне...»;

Л. 181 об. – 186 об. — Книга Минѣя Четѣя. Месяца Маия в 15 день. [Видение св. Пахомия Великаго монахов последних времен]. Нач.: «Помянув преподобный бывшее ему в восторзѣ видѣнии о братиях по кончинѣ его в различные пристрастия впасти...»;

Л. 187 – 189 об. — Из Минѣй же Четѣи. Слово преп. отца нашего Пахомия Великаго о иноцѣх зѣло полезно. Нач.: «Слышите, братие, колико почтен был иноческий образ, чин, и колика слава образа его же облекохомся, свыше исткана...»;

Л. 190 – 208 об. — Панихида. Без начала, со слов заупокойного тропаря с Богородичным: «[Покой души усопших] раб твоих, на Тя бо упование возложиша, Творца и Зиждителя и Бога нашего...»;

Л. 209 – 210 об. — Заупокойные кондак и икос.

10. РК ЕПДС. № 26121.

СБОРНИК СМЕШАННОГО СОСТАВА. Конволют конца XVIII — начала XX вв. Восемь рукописных частей (л. 2–16 — 70-е гг. XIX в.; л. 17–32, 33–44, 72–80, 150–176 — 60–80-е гг. XIX в.; л. 62–71 — начало XX в. (?); л. 81–149 — первой половины XIX в.; л. 177–192 — 60-е гг. XIX в.) и один фрагмент старопечатного издания (л. 45–61 — конец XIX — начало XIX вв.).

4° (21,2×17,0), 194 л. (л. 1–86, 86 а, 87–193).

Без текста — л.: 1, 1 об., 113 об., 133 об., 176, 176 об., 193, 193 об.

Сохранность: удовлетворительная. Блок разбит. Верхняя крышка переплета, начальные листы рукописи (л. 1–2) и отдельные листы в середине рукописи (л. 81; 87–88; 95; 104; 111–113) выпадают из блока.

Переплет: доски в коже с тиснением. Сохранилась одна застежка.

Примечание: части конволюта I–III, V–VIII написаны одним почерком, манера оформления заставок одинакова. Части конволюта написаны были, видимо, в разное время и затем собраны в один переплет. На бумаге переплетных листов видны очертания штемпля, он неразборчив, однако по конфигурации штемпель отличается от всех других штемпелей, встречающихся на бумаге этого кодекса.

I. НАЧАЛО ОБЩЕЕ ВСѢМ КАНОНОМ. КАНОН ВСѢМ СВЯТЫМ. Рукопись 70-х гг. XIX в.

4°, (21,2×16,5). 15 л. (л. 2–16).

Бумага: л. 2–16 — бумага 70-х гг. XIX в. со штемпелем: в гнутом четырехугольнике: ФАБРИКИ / № 3 <в овале> / Щеколдина — Клепиков I. Штемпели: № 214 — 1870 и 1878 гг.

Письмо: л. 2–16 — полуустав одной руки. Почерк тот же, что и во II, III, V, VI, VII, VIII частях конволюта.

Украшения: заставки на л. 2, 7 об.

Состав:

Л. 2–7 — Начало общее всѣм канонам. Нач.: «За молитв святых отец наших...» / колонтитул: **начало / канонам**;

Л. 7 об. – 16 об. — Канон всѣм святым. Нач. (канона): «Твоих святых воспѣвающу чины...» / колонтитул: **канон / всѣм святым**;

II. КАНОН КРЕСТУ и ПРОРОКУ ИЛИЕ. Рукопись 60–80-х гг. XIX в.

4° (21,2×16,5). 16 л. (л. 17–32).

Бумага: л. 17–32 — бумага 60–80-х гг. XIX в. со штемпелем: в четырехугольнике со срезанными углами: татаровской / № Протасьева <на фигурном прямоугольнике> 4 / фабрики — Клепиков I. Штемпели: № 161 — 1865–1883 гг.

Письмо: л. 17–32 — полуустав одной руки. Почерк тот же, что и в I, III, V, VI, VII, VIII частях конволюта.

Украшения: заставки на л. 17, 25.

Состав:

Л. 17 – 24 об. — Тропарь и канон Честному Кресту. Нач. (канона): «Кресте Всесильне, апостолом похвала...»;

Л. 25 – 32 об. — Тропарь и канон пророку Илие. Нач. (канона): «Видѣти желающей Илие чудес...»;

III. КАНОН КО ГОСПОДУ НАШЕМУ ИСУСУ ХРИСТУ И ПРЕЧИСТЪЙ ЕГО МАТЕРЕ, И ВСѢМ НЕБЕСНЫМ И БЕЗПЛОТНЫМ СИЛАМ, И СВЯТЫМ АНГЕЛОМ, И СВЯТЫМ АПОСТОЛОМ, И ПРОРОКОМ, СВЯТИТЕЛЕМ И ПРЕПОДОБНЫМ ОЦЕМ И МУЧЕНИКОМ, И МУЧЕНИЦАМ И ВСѢМ СВЯТЫМ. ТВОРЕНИЕ МИТРОФАНОВО, ПАТРИАРХА ЦАРЯГРАДА. Рукопись 60–80-х гг. XIX в.

4°, (21,2×16,5). 12 л. (л. 33–44).

Бумага: л. 33–44 — бумага 60–80-х гг. XIX в. со штемпелем: в гнутом

прямоугольнике: № <двуглавый орел> 5. ГОВАРДА — Клепиков I. Штемпели: № 44 — 1868, 1870, 1888 гг.

Письмо: на л. 33–44 — полуустав одной руки. Почерк тот же, что и в I, II, V, VI, VII, VIII частях конволюта.

Украшения: заставка на л. 33.

Состав:

Л. 33 – 44 об. — Тропарь, глас 6 («Помилуй на Господи, помилуй нас...»). Нач. (канона): «Владыко, Творче мой Иисусе Многомилостиве...» / колонтитул: **канон / ко Господу / нашему / Иисусу Христу / и Пречистѣй / Его Матере / и всѣм Небесным / безплотным силам и т. д.;**

IV. КАНОН БЛАГОДАРЕН ПРЕСВЯТЕЙ БОГОРОДИЦЕ, ЧЕСТНЫЯ И СЛАВНЫЯ ЕЯ ПОХВАЛЫ [в колонтитуле: КАНОН БОГОРОДИЦѢ АКАФИСТО]. Фрагменты старообрядческого печатного издания. [Клинцы (?), начала XIX в.].

4°, (21,0×17,0). 17 л. (л. 45–61).

Формат полосы набора: 155×110.

Шрифт: 83.

Строк: 15–19.

[...], ГГ(2), ДД(4) — ЖЖ(4), СС(3) = [...], 15–31 = не менее 31 л.

Печать в две краски.

Украшения: Не менее 1 заставки с 1 доски на л. 15 (Возн. 68).

V. КАНОН СВ. МУЧЕНИКАМ ФЛОРУ И ЛАВРУ. Рукопись начала XX в.

4°, 21,0×17,0. 10 л. (л. 62–71).

Бумага: л. 62–71 — бумага начала XX в. со штемпелем: в пятиугольнике, вершиной кверху: № 5 /Способина/ и К° — Клепиков I. Штемпели: № 192 — 1908 г.

Письмо: л. 62–71 — полуустав одной руки. Почерк тот же, что и в I, II, III, VI, VII частях конволюта.

Украшения: заставка — л. 62.

Состав:

Л. 62–71 — Тропарь и канон святым, творение Иосифово. Нач. (канона): «Светозарными блистаниями Духа просвѣщаеми...».

VI. КАНОН КАЗАНСКОЙ ИКОНЕ БОГОРОДИЦЫ. Рукопись 60–80-х гг. XIX в. 4°, (20,8×17,2). 9 л. (л. 72–80).

Бумага: л. 72–80 — бумага 60–80-х гг. XIX в. со штемпелем: в гнутом прямоугольнике: № <двуглавый орел> 5 / Говарда — Клепиков И. Штемпели: № 44 — 1868, 1870, 1888 гг.

Письмо: л. 72–80 — полуустав одной руки. Почерк тот же, что и в I, II, III, V, VII, VIII частях конволюта.

Украшения: заставка — л. 72.

Состав:

Л. 72 – 80 об. — Тропарь и канон Пресвятѣй Богородице, явлению иконы, иже в Казани, глас 4. Нач.: «Благоговеют Ти, Богородице, ангелом начальницы...» / колонтитул: **канон Богородице / Казанской.**

VII. СЛУЖБА, ПОХВАЛА И ЧУДЕСА СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ. Рукопись конца XIX в.

4° (21,0×17,0) 70 л. (л. 81–86, 86 а, 87–149).

Без текста — л.: 113 об., 133 об.

Бумага: л. 81–149 — бумага со штемпелем: в овальной рамке: <двуглавый орел> / Ф. К. Н. Г. — Клепиков И. Штемпели: № 28 — 1845–1846 гг.

Пагинация: л. 81–149 — современная тексту кириллическая числовая пагинация (л. 1–70).

Письмо: л. 81–149 — полуустав одной руки. Почерк тот же, что и в I, II, III, V, VI, VIII частях конволюта.

Украшения: вязь в заголовках, заставки растительного орнамента, выполненные пером, на л. 81, 114, 134 орнаментированные киноварные инициалы.

Состав:

Л. 81–113 — Месяца декабря в 6 день, иже во свв. о. н. Николы, архиепископа Мирликийских чудотворца. Нач.: «На малѣй вечерни, стихиры, глас 4. Подобен: “Яко добля”. Миром Божественным помаза тя Божествена благодать духовная, миряном первопрестолника...» / колонтитул: **служба Николѣ чудотворцу;**

Л. 114–133 — Месяца мая, в 9 день. Пренесение честных мощей, иже во святых отца нашего Николы, архиепископа Мирликийских чудотворца. Нач.: «На малѣй вечерни, на Господи возвах стихѣры, глас 1. Подобен: “Небесным чином”. Днесь Вселенныя концы о пренесении честных мощей твоих, святителю, празднующе радуются...» / колонтитул: **служба / Николѣ чудотворцу;**

Л. 134–137 — Похвала на Пренесение честных мощей святого отца Николы архиепископа, еже из Мира града в Бар град, благослови, отче. Нач.: «Воистину убо едина добродѣтель достойна есть всякому похвалению...» / колонтитул: **слово похвалное // на пренесение мощей;**

Л. 137–142 — Повѣсть о чудеси святаго отца Николы, яже о Агриковѣ сынѣ Василии. Нач.: «Не мню праведно, ниже достойно и се умолчати, еже о чудеси святаго и преподобнаго отца нашего Ныколы...» / колонтитул: **чудо святаго Николы / о Василии;**

Л. 142 об. – 147 об. — Чюдо о трех иконах святаго отца Николы. Нач.: «Праведно убо мню и се изглаголати, еже бысть в царство благочестиваго царя Леонтия...» / колонтитул: **чудо святаго Николы о трех иконах;**

Л. 147 об. – 149 об. — Чюдо святаго Николы, о юношѣ Николѣ же именем. Нач.: «Ино чюдо повѣдати хощу вам, юноша бѣ нѣкто именем Никола...» / колонтитул: **чудо святаго Николы / о юношѣ Николѣ.**

VIII. СЛУЖБА НА СРЕТЕНИЕ. Рукопись 60–80-х гг. XIX в.

4°, (21,0×17,0). 27 л. (л. 150–176).

Без текста — л.: 176, 176 об.

Бумага: л. 150–176 — бумага 60–80-х гг. XIX в. со штемпелем: в гнупом прямоугольнике № <двуглавый орел> 5 / Говарда — Клепиков I. Штемпели: № 44 — 1868 г., 1870 г., 1888 г.

Письмо: л. 150–176 — полуустав одной руки. Почерк тот же, что и в I, II, III, V, VI, VII частях конволюта.

Украшения: киноварная вязь в заголовках, киноварные инициалы, заставка пером на л. 150.

Состав:

Л. 150 – 175 об. — Месяца февраля во 2-й день Срѣтение Господа нашего Исуса Христа. На малѣй вечерни, стихиры глас 1-й. Нач.: «Неописанное Слово и Пресущное небесными престолами носимое со славою...» / колонтитул: **служба / Срѣтению Господню.**

IX. СЛОВО ИОАННА ЗЛАТОУСТА О АНТИХРИСТЕ и СЛОВО О МИЛОСТИВОМ СОЗОМОНѢ. Рукопись 60-х гг. XIX в.

4° (21,0×16,7). 16 л. (л. 177–192).

Бумага: л. 177–192 — бумага 60-х гг. XIX в. со штемпелем: в квадратной, со срезанными углами рамке: Сурской / № Сергеева <в гнупом четырехугольнике> 6 / ФАБРИКИ — Клепиков I. Штемпели: № 179 — 1862–1866 гг.

Письмо: Полуустав одной руки.

Украшения: Заставка на л. 177. Киноварные инициалы на л. 177, 190.

Состав:

Л. 177 – 189 об. — Книга Андриантис, лист 333. Святой Иоанн Богослов пи-

шет о сем дни осмыа тысящи, и о нечистом дусѣ — Антихристѣ, и о слугах его, и о предотецах его, и о злобах их, и о нынѣшнем родѣ послѣднем, каковым образом будет. Нач.: «Востанет змий велий, а глава песия, из гортани пламя пышет...»;

Л. 190 – 192 об. — Месяца августа в 31 день. Слово о милостивом Созомонѣ, яко даѣй нищему милостину, Богу взаим дает и сторицею приимет. Нач.: «Бѣ нѣкто челоуѣк во Иерусалимѣ Созомон именем...» (выписка из Пролога, чтение на 31 августа).

11. РК ЕПДС. № 37973.

БОГОСЛУЖЕБНЫЙ СБОРНИК. Конволют середины XIX — начала XX вв. 8° (14,3×9,0), 247 л. (245 + 2 переплет. листа в начале и в конце книги).

Без текста — переплетные листы и л.: 27 об., 35 – 38 об., 42 об., 53 об., 117 об., 145 об., 186, 186 об., 196 об.

Бумага: переплетные листы — плотная синяя бумага второй половины XX в.; л. 1–8 — бумага начала XX в. без штемпелей и водяных знаков; л. 9–27; 54–117 — шероховатая серая бумага со штемпелем (наполовину срезанном) в овальной рамке: [Император.] / Н / Петерб. бум. фабр. — Клепиков I. Штемпели: № 77 — 1844–1845; 1846–1849 гг.;

Л. 35–38 — плотная бумага второй половины XX в.; л. 28–34, 39–53, 118–245 — перемешана бумага двух сортов: середины XIX в. и рубежа XIX–XX вв. Один сорт бумаги имеет штемпель: в овальной рамке: Невской / Б В / Фабрики — Клепиков I. Штемпели: № 120 — 1853 г.;

Сохранность: хорошая. Кодекс реставрирован во второй половине XX в., блок сильно обрезан. Выпадавшие листы подклеены; л. 35–38 были вставлены, видимо, с целью дописать утраченное окончание канона, но сделано это не было. На л. 1–245 — кириллическая цифровая пагинация, сделанная шариковой ручкой после реставрации книги. Л. 54–117 — имеют современную тексту кириллическую цифровую сигнатуру (тетради 1–8) и пагинацию (л. 1–64). Л. 9–27 имеют современную тексту кириллическую цифровую сигнатуру (тетради 9–10). Поскольку текст л. 9–27 и 54–117 написаны одним почерком, то следует предположить, что они первоначально располагались в иной последовательности (л. 9–27 непосредственно следовали за л. 54–117).

Конволют состоит из старопечатной книги (л. 1–8) и двух (?) рукописей (л. 9–27, 54–117 и л. 28–53, 118–245).

Печатный фрагмент: «Начало канонам». М., тип.: Преображенского кладб., 1910. [7418]. 8°

a8 = л.: 1–8 = 8л.: Формат полосы набора 132×76;

Шрифт: высота 10 строк = 84 мм.; 15 строк на странице; в две краски. колонтитулы.

Две заставки с двух досок (л. 1, 8 об.), одна концовка (л. 8 об.)

Переплет: картон в дерматине. На верхней крышке переплета и корешке оттиснуто золотом: «канонник».

Письмо: рукописи — полуустав двух рук: второй половины XIX — начала XX в.

Украшения: инициалы и заголовки красными чернилами.

Записи: на внутренней стороне верхней крышки переплета экслибрис «изъ книгъ А. М. Быстрова». Л. 53 — штамп: «Из книг Быстрова Аверкия Михайловича № 135».

Состав:

Л. 1 – 8 об. — Начало общее каноном. Нач.: «По обычном началѣ глаголем: за молитв святых отец наших...»;

Л. 9–27 — Тропарь, глас 1-й: «Спаси, Господи, люди своя...». Канонъ Кресту, песнь 1, ирмос: «Отверзу уста моя». Нач.: «Кресте Всесильне, апостолом похвала...» (по 6-й песне кондак, икос, прокимен и Евангелие от Иоанна зач. 42 (Ин 12. 28–36) от полу, в конце канона под заглавием «Задостойник» помещен Богородичен 8 гл.: «Владычице пріими молитвы раб своих...» и молитва Богородице: «Ты еси, Богородице, оружие наше и стѣна...»);

Л. 28 – 34 об. — Тропарь Кресту, глас 1-й: «Спаси, Господи, люди своя...». Канонъ Воздвижению Честнаго Креста, глас 8. Нач.: «Образъ древле Моисей Пречистыя страсти на себѣ прообрази...» (канон написан неполностью: с 1-й по 7 песнь (2 тропаря), после канона выписки из Апостола (1 Кор зач. 125, 1. 18–24) и Евангелия;

Л. 39–42 — На Воздвиженіе блаженна от канона песнь 3-я и 6-я. Апостоль к Коринфом, зач. 125. Нач.: «Братіе, слово крестное погибающим убо юродство есть...» (1 Кор 1. 18–24);

Л. 39 об. – 42 — Евангеліе на Литургии от Иоанна, зач. 60. Нач.: «Во время оно совѣт сотвориша архіерее и старцы на Исуса, яко да убьютъ Его...» (Ин 19. 6–11, 13–20, 25–28, 30–35);

Л. 43–53 — Тропарь, глас 2-й. Канон Нерукотворенному Образу Господа нашего Исуса Христа, глас 4-й, песнь 1-я. Ирмос: «Оверзу уста моя». Загѣв: «Милостиве Господи, услыши рабъ своих, молящихся Тебѣ...». Нач.: «Отверзем уста, человекы, и язык, уясним...» (по 6-й песни прокимен и Евангелие от Луки, зач. 48 (Лк 9. 49–56), в конце — отпустъ) / колонтитул: **канон Нерукотворенному Образу;**

Л. 54 – 70 об. — Канон Пресвятѣй Богородице, егда от оклеветания въ пе-

чали, да поется сей канонъ Пресвятѣй Богородице. Нач.: «Тропарь, глас 4-й: К Богородицѣ прилежно нынѣ притецемъ...» (по 6-й песни прокимен и Евангеліе от Луки, зач. 4 [Лк 1. 39–49, 56]) / колонтитул: **канон Прес[вятѣй] Богородице / скорблящ[их] радос[те];**

Л. 71 – 88 об. — Тропарь и Канон Покрову Пресвятыя Владычицы Богородицы, глас 4-й. Нач.: «С чиньми святыхъ ангелъ и с соборы пророк и апостоль» / колонтитул: **канон Покрову / Прес[вятѣй] Богородицѣ;**

Л. 89–117 — Канон Прес[вятѣй] Богородицѣ Феодоровской, яже на Костромѣ. Нач.: «Тропарь, глас 4-й: “Днесь свѣтло красуется славнейший град Кострома...”» (по 6-й песни прокимен и Евангеліе от Луки, зач. 4 [Лк 1. 39–49, 56]) / колонтитул: **канон Богородице / Феодоров[ской];**

Л. 118 – 128 об. — Тропарь Богородице Владимирскія, глас 4-й. Канон срѣтенію Прес[вятѣй] Богородицѣ Владимирскія, глас 4-й («Отверзу уста моя»). Нач.: «Просвѣти, Владычице, душа наша зарею Божественною...»;

Л. 129 – 142 об. — Послѣдованіе св. Купины, иже во святѣй горѣ Синаистѣй поется, егда кто изволитъ, егда бывает молнія страшна. Нач.: «На Господи воззвах стихѣры, глас 2-й: Приидемъ днесъ с любовію мыслен[н]о к горѣ Синаистѣй и узримъ видѣніе великое...» / колонтитул: **канонъ Купин[е] Неопалим[ой];**

Л. 143 – 177 об. — Месяца июня въ 26 день. Явленію Пресвятыя Богородицы Одигитрія, чудотворныя иконы Тихвинскія (Служба Тихвинской иконе Божией Матери). Нач.: «На малѣй вечерни на Господи воззвах стихѣры, глас 1-й: “Небесныя силы радуются, преславно служаще чудныя иконы Богоматере...”» / колонтитул: **служба // Бог[ородицы] Одиги[трія] Тихвин[стѣй] // Пресвятѣй Бог[ородице];**

Л. 178 – 185 об. — Тропарь тріем святителем, Петру и Алексію и Ионѣ, глас 4: «Первопрестольницы Рустіи и истинніи хранителіе апостольскимъ преданіемъ...». Канонъ тріем святителемъ, глас 8. Нач.: « Многими содержими напастьми к вамъ прибегаемъ...» / колонтитул: **канон тріем святителем Петру // Алексію и Ионѣ // канон тріем святителем // московским;**

Л. 187–196 — Тропарь Алексію, человѣку Божію, глас 4-й. Нач.: «Яко чистоты свѣтилникъ пресвѣтель показася...». Канон преп. Алексію, человѣку Божію, глас 2-й. Нач.: «Тѣснымъ шествовавъ путемъ непорочнымъ и преподобнымъ житіемъ, мудре...» / колонтитул: **канон Алексію // человѣку Божію;**

Л. 197 – 207 об. — Тропарь мученикомъ и исповѣдникомъ Гурію, Самону и Авиву, глас 5-й: «Чюдеса свв. мчч. стѣну неразориму...». Канон мученикомъ, глас 4-й. Нач.: «Троицы единоначалие святіи исповѣдающе верно...» / колонтитул: **канонъ мчч. // Гурію, Самону и Авиву;**

Л. 208 – 216 об. — Тропарь апостолу единому, глас 3: «Апостоле святыи, (имя рек) моли Милостиваго Бога...» и канон апостолу (общий). Нач.: «В вышнихъ Владыце предстоя (имя рек), апостоле славне...» / колонтитул: **канон апостолу**;

Л. 217–226 — Тропарь святителю единому, глас 4: «Правило вѣрѣ и образъ кротости...». Канон святителю единому, глас 6-й. Нач.: «С вышними лики, яко святитель...» / колонтитул: **канон святителю**;

Л. 226 об. – 235 об. — Тропарь тріем святителем Василию Великому, Григорію Богослову и Иоанну Златоусту, глас 4: «Яко апостолом единомравни...». Канон трем святителям, глас 8-й. Нач.: «Возсиявше в мирѣ святителіе премудріи...» / колонтитул: **канон святителемъ**;

Л. 236 – 245 об. — Преп. о. н. Мароя, чудотворца, иже избавляетъ от огницы и трясавицы. Тропарь, глас 4. Нач.: «Пресвѣтлое житие твое, отче Марое...». Канон преп. Марою, глас 6-й. Нач.: «Моего разума твоими молитвами мрак отжени...» / колонтитул: **канон преподобному Марою**.

12. РК ЕПДС. № 26118.

БОГОСЛУЖЕБНЫЙ СБОРНИК СМЕШАННОГО СОСТАВА. Рукопись 60–70-х гг. XIX в.

4° (21,0×17,0); (20,5×16,0). 97 л.

Без текста — л.: 21, 77 об., 78 об.

Бумага: л. 1–20 — бумага 60–70-х гг. XIX в. со штемпелем: в прямоугольной рамке: Конд. — фабр. / № <герб Козловых> 7 / Г. Козловой. — Клепиков И. Штемпели: № 92 — 1860, 1874 гг.; № 93 — 1865, 1875 гг.; л. 21, 43–44 — бумага со штемпелем: в овальной фигур. рамке: Кордяжской / Платунова / Фабрики — Клепиков И. Штемпели: № 153 — 1869, 1875 гг.; л. 22–41 — в овальной рамке под короной герб внизу надпись на ленте «Кондаковы»(?), Клепиков И. Штемпели: № 28 — 1845–1846 гг.; л. 45–56 — бумага 60–70 х гг. XIX в. со штемпелем: в прямоугольной гнутой рамке: Конд. — Фабр. / № <герб Козловых> 7 / Г. Козловой — Клепиков И. Штемпели: № 92 — 1860, 1874 гг.; № 93 — 1865, 1875 гг.; л. 69–77 — бумага 80-х гг. XIX в. со штемпелем: в овальной рамке: Косинской — Фабрики Рязанцевых (все по овалу) / № 4 [в овале] — Клепиков И. Штемпели: № 175 — 1887 гг.; л. 79–97 — бумага 60–70-х гг. XIX в. со штемпелем: в прямоугольной со срез. углами рамке: фабрики / № [? — плохо виден] Сергѣева — Клепиков И. Штемпели: № 181 — 1862 г., 1866–1876 гг.

Пагинация: современная тексту кириллическая числовая на л. 1–20 (1–11, 11, 12–19) и на л. 46–56 (1–11).

Письмо: л. 1–20 — примитивный полуустав, почерк тот же, что и во II

части конволюта на л. 21 об., 42 – 43 об.; л. 46 – 56 об. — примитивный полуустав одной руки, почерк тот же, что и в I части конволюта, а также на л. 21 об., 42 – 43 об. во II части конволюта.

Переплет: доски, покрытые холстом, корешок из кожи.

Сохранность: удовлетворительная. Холст на верхней крышке переплета закапан воском, верхняя часть холста отклеивается от доски верхней крышки переплета. Отдельные листы изъедены жучком.

Записи: на л. 20 писцовая запись: «Написал Калина Юроков канун и полунощницу», на л. 20 – 20 об., 44 – 44 об., 57 — записи хозяйственного характера почерком писца, пробы пера; л. 78, 97 об. — карандашные заметки о содержании некоторых псалмов.

Состав:

Л. 1–9 — Тропарь Ангелу Хранителю, глас 8 (*sic*). Нач.: «Ангеле, Хранителю мой святой...». Канон Ангелу Хранителю, глас 8. Нач.: «Пѣснь воспѣти и восхваляти, Спасе, своего раба достойно сподоби...» / колонтитул: **канон Ангелу**;

Л. 9 об. – 20 — [Канон Пресвятей Троице и последование полунощницы воскресной]. Ирмос: «Яко по суху ходив Израиль». Нач.: «Три составы поем Богоначалныя...» / колонтитул: **полунощница воскресная**;

Л. 21 об. — Глас 5. Нач.: «Пѣние от недостойны души и скверных наших устен, яко Благосерда прими...»;

Л. 22 – 41 об. — [Служба Богородицѣ «Скорбящим радости»]. Без начала, со слов стихир на Господи воззвах на малой вечерни: «...[непо]бѣдимую потопа пучину, отжени безмерных моих страстей бурю и исполни тишины Божественныя...» (стихиры на Господи воззвах, на литии и на стиховне великой вечерни, тропари, седальны, величание, прокимен, стихира по 50 псалме, канон «Пресвятѣй Богородице, егда от оклеветания в печали», стихиры на хвалитех / колонтитул: **служба Богородицѣ / скорбящим радости**;

Л. 42 – 42 об. — Светилен. Нач.: «Возжелел Твоей добротѣ Исус, Пречистая, въ Тя вселися...»;

Л. 43 – 43 об. — Указания чтений на Литургии («Блаженна от канона...», прокимен, апостольское чтение (Евр 9, 1–7);

Л. 45 – 45 об. — Богородичны восьми гласов. Нач.: «Гавриилу провѣщавшу Ти, Дѣво, еже радуйся...»;

Л. 46–56 — Тропарь Зосиму (*sic*) и Саватию Соловецким, глас 8-й. Нач.: «Яко свтил[н]ицы явистесея всесвѣтлии во отоце окияне моря...». Канон Зосиме и Саватию Соловецким. Нач.: «Просвещением Трисолнечнаго Божества озарившесея, премудрии светильницы явистесея...»;

Л. 57 — [Хозяйственные записи];

Л. 57 об. – 68 — Месяца марта в 17 день. Житие и подвизи святого и преподобнаго о. н. Алексея, челоуѣка Божия, благослови, отче. Нач.: «Бѣ нѣкий челоуѣкъ благоуѣрен во град[ѣ] Римсте[м], имя ему Еуфимиянъ...»;

Л. 69–77 — Повесть душеполюзна. Выписано из книги, нарицаемая Цвѣтъ сельный. Издѣлие римскихъ. Нач.: «Бысть убо на Восточнѣй странѣ в нѣкоемъ единомъ великихъ солнечныхъ градовъ..»;

Л. 79–97 — Канонъ-молебень по вся дни ко Господу нашему Иисусу Христу и к Пресветей Его Матери, и Иоанну Предтечи, и святителю Николѣ чудотворцу, и Ангеломъ, и Архангеломъ, и пророкомъ, и свѣтителемъ, и мученицамъ, и мученикомъ, и всемъ святымъ от века угодившим его. Нач.: «Начало: За молитв святых...» (включает два совмещенных канона: «канон Спасу, творение Трифона, патриарха Царя града» и «канон св. Ангелу, грозному воеводѣ, творение Уродиваго Парфения»)...) / колонтитул: **канон по вся дни**.

13. РК ЕПДС. № 26119.

СТРАСТИ ХРИСТОВЫ. СКАЗАНИЕ ОБ ОБРЕТЕНИИ МАКАРИЕМ ЕГИПЕТСКИМ В ПУСТЫНЕ ГЛАВЫ ИДОЛЬСКАГО ЖРЕЦА. Рукопись 70-х гг. XIX в.

4° (21,7×17,0). 185 л.

Без текста — л.: 185, 185 об.

Бумага: л. 1–185 — бумага 70-х гг. XIX в. со штемпелем: в овальной, с украшенными по коротким сторонам, рамке: Медянск. Фаб. / Первушина / въ / № Вятке 4 — Клепиков I. Штемпели: № 142 — 1871 г.

Пагинация: кириллическая числовая, современная тексту, на л. 1–184.

Письмо: л. 1 – 184 об. — полуустав одной руки XIX в.

Украшения: на л. 1 примитивная заставка пером, выполненная черными и красными чернилами. Инициалы пером, красными чернилами.

Переплет: доски, покрытые холстом, обе застежки утрачены.

Сохранность: удовлетворительная, верхняя крышка выпадает из блока.

Записи: на внутренней стороне нижней крышки переплета, карандашная запись, сделанная полууставом: «Сътрасти 5 рублей».

Примечание: В переплете использованы письмо и конверт, на котором указан город и адресат: «В город Томск, мещанину Гаврилу Онофриеву Пшенисникову».

Состав:

Л. 1–183 — Сказание о волном страдание и о Тайной Вечерии Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, како волею своею страсть восприял нашего ради спасения, и хотя спасти создание рук своих, от сѣти вражия свободити. Нач.: «И бысть всѣх пророк пророчест[в]ия забыться...»;

Л. 183 об. – 184 об. — Слово от Патерика. [Сказание об обретеніи Макарием Египетским в пустыне главы идольского жреца]. Нач.: «Святому Макарию, нѣкогда ходящу по пустыни, обрѣте главу чловѣчу, лоб гол, и бия жезлом...».

14. РК ЕДПС. № 26149.

БОГОСЛУЖЕБНЫЙ СБОРНИК. Конволют 1856–1857 гг.

(Л. 1–19 — рукопись 1857 г.; л. 20–42 — рукопись 1857 г.; л. 43–60 — рукопись 1857 г.; л. 61–74 — рукопись 1857 г.; л. 75–91, 107–108 — рукопись 1857 г.; л. 109–133 — рукопись 1856 г.; л. 134–148 — рукопись 1857 г.; л. 92–106 — рукопись 1857 г.).

4° (21,2×16,5), 148 л.

Без текста — л.: 1 об., 19, 19 об., 20 об., 42, 42 об., 43 об., 60 об., 61 об., 75 об., 92 об., 106 об., 108 об., 109 об., 134 об., 148 об.

Все рукописи одинаково оформлены одним писцом, написаны в г. Екатеринбурге — место и дата написания указаны на титульном листе каждой рукописи: на л.: 1, 20, 43, 61, 75, 109, 134.

Бумага: 50-х гг. XIX в. со штемпелем: «герб Российской империи» — Клепиков III, № 255 — 1859 г.

Переплет: картон, обтянутый тканью. Какое-то время рукописи находились в тетрадах, без общего переплета (это видно из того, как тетради подмочены). При переплете л. 92–106 были ошибочно вставлены между л. 91 и 107.

Записи: на л. 1, 148 — экслибрис библиотеки тюменского коллекционера Ефремова: прямоугольник с изображением двух соболей, держащих щит с корабликом, с надписью: «Exlibris / Efremov / Sibir»; на л. 2, 18 об., 20, 44, 61, 76, 93, 108, 133 об. — овалный штамп конца XIX — начала XX вв.: «Казначая Екатеринбургского монастыря, монахиня Хиония»; на л. 1, 43, 61, 75, 92, 109, 134 — карандашная запись скорописью: «Иером[онах] Симеон»; на л. 20 — карандашная запись скорописью: «Подарок иером[онаху] Симеону».

Состав:

Л. 1–18 об. — Служба во Святый и Великий Четверток Страстных Седмицы;

Л. 20 – 41 об. — Служба в Неделю Цветоносия на утрени, литургии и вечерни;
Л. 43–60 — Служба во Святое Вознесение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа;

Л. 61–74 — Служба во Святое Преображение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа;

Л. 75 – 91 об., 107–108 — Служба в Рождество Честнаго славнаго Пророка, Предтечи и Крестителя Иоанна;

Л. 92–106 — Служба святому славному пророку Илии;

Л. 109 – 133 об. — Служба во Святое Богоявление Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа;

Л. 134–148 — Служба в Рождество Пресвятыя Владычицы нашае Богородицы и Приснодѣвы Марии.

15. РК ЕПДС. № 36891.

АКАФИСТ СВЯТИТЕЛЮ ИННОКЕНТИЮ ИРКУТСКОМУ. Рукопись 1869 г.

4° (22,0×17,8), 35 л.

Без текста — л.: 1, 1 об., 2, 2 об.

Бумага: белая бумага 60-х гг. XIX в. со штемпелем: КОРДЯЖСКОЙ / ПЛАТУНОВА / ФАБРИКИ в овальной фигурной рамке — Клепиков I, № 153 — 1869 г. Л. 1 – 2 об. — без текста. На л. 2 — оставлено место для написания тропаря.

Письмо: полуустав одной руки второй половины XIX в.

Переплет: бумажная обложка, корешок матерчатый. На обложке заглавие: «Память Праведнаго Иннокентия с похвалами. Преставление ноября 26, 17[41 г.]», и ниже, видимо, дата написания рукописи: «1869-го года апреля 7 дня».

Сохранность: удовлетворительная. Обложка местами порвана, корешек на сгибе истлел. Листы по краям загибаются.

Состав:

Л. 3 – 35 об. — Память праведного Иннокентия с похвалами. Нач.: «Кондак I. Возбранный в бѣдах и скорбѣх, заступниче...».

16. РК ЕДПС. № 36905.

УСТАВ СТРОЧНЫЙ. Рукопись второй половины XIX — начала XX в.

2° (35,2×21,3), 47 л.

Без текста — л.: 1, 40, 47 об.

Бумага: второй половины XIX — начала XX в. без штемпелей и водяных знаков.

Пагинация: рукопись имеет кириллическую цифровую пагинацию, современную тексту (л. 1–47).

Письмо: полуустав одной руки.

Переплет: доски в коже с тиснением. Утрачена одна застежка из двух. Переплетные листы отклеились от верхней и нижней крышек переплета.

Сохранность: хорошая. Отдельные листы и переплет местами изъедены жучком.

Состав:

Л. 1 об. – 39 — Устав о службе повседневной (сентябрь — август);

Л. 39 об. — Указ о светилнах всея седмицы;

Л. 40 об. – 46 — Устав о службе триодной по вся дни;

Л. 46 об. – 47 — Устав о службе суботьнѣй, како праздновати святым со Октаем или великому святому и храму, такожде и о воскресной, како пѣти святым и предпразднеству, и попразднеству.

17. РК ЕПДС. № 26117.

УСТАВ СТРОЧНЫЙ. Рукопись середины XIX в.

4° (20,7×16,6), 165 л.

Бумага: л. 1–165 — перемешана бумага двух сортов середины XIX в.:

с литерами ЛФ АС — ср.: Клепиков И. № 312 — 1850 г.

со штемпелем: в гнутом четырехугольнике двуглавый орел — Клепиков И. Штемпели: № 217 — 1851–1876 гг.

Сигнатура: на л. 3–163 современная тексту кириллическая цифровая сигнатура: тетради 1–21 — по четыре или восемь листов.

Пагинация: на л. 3–161 современная тексту кириллическая цифровая пагинация (л. 1–157 соответственно).

Письмо: л. 1 – 2 об., 162 – 165 об. — полуустав второй половины XIX в. Этим же почерком сделаны многочисленные дополнения, пояснения и уточнения уставного характера практически по всему кодексу. Л. 3–162 — полуустав середины XIX в.

Украшения: иногда заголовки разделов Устава особо украшены. Заставки пером, довольно искусно выполненные — л. 3, 15 об., 21 об., 23 об., 27 об., 28 об., 44 об., 46 об., 54 об., 66 об., 78 об., 80 об., 90 об., 106 об., 120 об., 128 об., 138 об., 144 об., 150 об., 158 об. Концовки пером — л. 25 об., 26, 26 об., 27, 89, 89 об., 90, 105, 106, 158 об., 159, 159 об., 160, 161.

Сохранность: удовлетворительная. Края листов во многих местах истлели и обкрошились.

Переплет: доски в коже с тиснением. Обе застежки утрачены. Кожа местами оторвалась от блока и частично утрачена.

Записи: на л. 165 об. — черными чернилами, полууставом: «Сия книга принадлежит Пётру Григорьевичю по фамилие Михайловых. Съ 7384-го года месяца генваря, 12-го числа, называемая строчный уставъ».

Состав:

Л. 1 – 2 об., 164 об. – 165 об. — Уставные указания о богослужении в Великий Четверг и Великую Пятницу, в Светлый Понедельник;

Л. 3 – 3 об. — Указ о свѣтилнах всея седмицы;

Л. 3 об. – 4 — [Указания] како глаголати каноны во Октаи с Минеею во всю седмицу;

Л. 4 — Указ о Апостоле и Евангелии;

Л. 4 об. – 5 — Уставные указания о богослужении «в неделю сырныя вѣчер»;

Л. 5 об. – 15 — Устав Триоди Постной;

Л. 15 об. – 27 — Устав Триоди Цветной;

Л. 27 об. – 28 — Подобаает вѣдати, како глаголются кондаки в Триодях, по Входѣх, на часѣх, в неделю блуднаго и в мясопустную, и сырную;

Л. 28 об. – 158 об. — Устав месячной (сентябрь — август);

Л. 158 об. – 160 — «Главы общия с воскресною службою како пети святым, и попразньством и в суботы со святыми»;

Л. 160 об. – 162, 165 об. — Указ о праздницѣ Срѣтения Господня. Указ о Благовещении Богородицы;

Л. 162 – 162 об. — Устав в неделю первую святого поста;

Л. 163 — Устав на четверток 5-я недели святого поста;

Л. 163 об. – 164 — Устав 1-й недели святого поста;

Л. 164 об. — [Устав вечерни и повѣчерницы] во святыи и Вѣликий Четверток;

Л. 164 об. – 165 об. — [Устав] службы святых Страстей Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

О. А. Казарян

ФИЛАРЕТ ВАРАЖНУНИ И ХАРАКТЕР ЕГО ОТНОШЕНИЙ С НАЦИОНАЛЬНОЙ АРМЯНСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ (1071–1086 гг.)¹

В работе рассматривается церковно-политическая программа одной из самых замечательных фигур второй половины XI в. — византийского полководца и дипломата Филарета Варажнуни, которую он поставил перед собой в период независимого от Византии правления для решений проблем, связанных с монофизитской Армянской Церковью. Рассмотрены цели, методы и средства, которыми он пользовался при налаживании отношений с Армянской Церковью. В конце статьи дана оценка церковной деятельности Филарета Варажнуни.

Ключевые слова: *Филарет Варажнуни, армяне-халкидониты, византийско-армянские взаимоотношения, Армянская Церковь.*

В последнее время личность Филарета Варажнуни (греч. Врахамия) все более привлекает к себе внимание исследователей². Выдающимися учеными открыты подробности жизни не только самого Филарета, ими также исследован путь возникновения, становления и угасания его государственного образования³. Однако данная статья является первой попыткой осветить те нелегкие и непростые отношения Филарета Варажнуни, византийского полководца халкидонитского вероисповедания и армянского происхождения, которые складывались у него с высшей иерархией монофизитской (национальной) Армянской Церкви. Предыстория его сложных отношений с монофизитами была следующей.

¹ Автор выражает глубокую благодарность Б. В. Бойчуку и Г. М. Литвинову за помощь в подготовке настоящей статьи к публикации.

² *Арутюнова-Фиданян В. А.* Византийские правители Эдессы в XI в. // ВВ. 1973. Т. 35. С. 137–153; *Она же.* Армяне-халкидониты на восточных границах Византийской империи (XI в.). Ереван, 1980. С. 152–169; *Laurent J.* Byzance et Antioche sous le curopalate Philarète // REA. 1929. Т. IX; *Adontz N.* Études arméno-byzantines. La famille de Philarète. Lisboa, 1965. P. 147–152; Չոմմազէնսաղի. Փիլարետու շար, Հալէպ, 1930; *Шандровская В. С.* Эрмитажные печати Филарета Врахамия (Варажнуни) // ВОН. 1975. № 3. С. 36–48; *Jarnley C. J.* Philaretos armenian bandit or byzantine general // REA. 1972. Т. X; из первоисточников только в армянской «Хронографии» Матфея Эдесского сохранились самые значительные упоминания о жизни и государстве Филарета Врахамия (Մատթէոս Ուրհալէցի. Փառնակապարտքիւն, Վաղարշապատ, 1898).

³ *Степаненко В. П.* Государство Филарета Варажнуни (Врахамия). 1071–1086 // АДСВ. 1975. Вып. 12. С. 86–103.

После тяжелейшего поражения византийской армии при Манцикерте (1071 г.) от турок-сельджуков имперские войска были отеснены на запад Малой Азии, а Филарет, будучи в должности магистра восточных войск византийской армии, в период сельджукского наступления в глубь Малой Азии, остался на юго-востоке и сумел объединить под своей властью значительные территории Сирии, Месопотамии и Киликии, и удерживал их на протяжении 15 лет. Государственное образование Филарета Варажнуни простиралось от юго-западной Армении до берегов Средиземного моря и включало в себя такие крупные и важные в стратегическом отношении города, как Тарс, Мопсуэстия, Мараш, Кесун, Рабан, Эдесса, Аназарб, Антиохия, Джейхан и Мелитена. Население этих территорий в значительной степени состояло из монофизитов, армян и сирийцев. Позиции халкидонитов на территории княжества Филарета были сильны, но все же они были в меньшинстве.

С увеличением армянского населения в регионе, армянский монофизитский католикосат стал назначать своих епископов на новые территории. Нередко и сам католикос перемещал патриаршую кафедру из одного места в другое. Именно так и произошло в 1062 г., когда армянский патриарший престол был перемещен в Тавблур, что в Малой Армении, и находился там до 1066 г., затем его перенесли в Цамндав, также в Малой Армении, где он находился до 1090 г. Оттуда он был перемещен в Красный монастырь (Кармир Ванк) в Кесуне (1090–1116), затем в Цовк (1116–1149) и потом в Ромклу Киликийскую (1149–1292), в пределах уже канонической территории Киликийского армянского царства.

Многочисленное присутствие монофизитов в пределах государства Филарета его, как халкидонита, очень беспокоило. Он не мог рассчитывать на них полностью, потенциально они были его недругами. Однако Филарет прекрасно понимал и осознавал, что с нехалкидонитским населением надо как-то уживаться. Следует сказать, что церковная политика халкидонита Филарета по отношению к духовенству Армянской Церкви является ничем иным, как продолжением давно принятых и получивших свое развитие в раннем Средневековье отношений взаимной ненависти и неприязни армян халкидонитского и монофизитского вероисповеданий.

Межконфессиональные разногласия во времена Филарета Варажнуни (вторая половина XI в.) решались иначе, нежели во времена раннего Средневековья. Если в VI–VII вв. богословские мыслители Византии, среди которых были не только представители Церкви, но и политические деятели, всеми силами стремились прийти к взаимному консенсусу обеих сторон (монофизитов и халкидонитов) на основе догматической почвы с признанием ороса Халкидон-

ского Собора, то ко времени правления Филарета Варажнуни догматическая сторона едва рассматривалась, не делалось даже слабой попытки объединить две противоборствующие стороны. Церковная политика Филарета Варажнуни резко отличалась от церковно-политической программы других имперских полководцев армянского происхождения, ратовавших за объединение Церквей на основе признания Халкидона.

Сколь прекрасным государственным деятелем и талантливым администратором был Филарет, столь равнодушным оказался он к богословским концепциям своего времени. Филарет, судя по источникам, не был мужем богословского склада, скажем, в отличие от другого византийского полководца армянина-халкидонита и любимца императора Ираклия I (610–641) — Мжежа Гнуни, которому вместе с императором Ираклием и византийскими церковниками в 633 г. на Феодосиопольском Соборе удалось достичь объединения Армянской и Византийской Церквей на основе ороса Халкидона, впрочем, не без давления на армян⁴. Хотя это не дает нам право думать о Филарете как о личности, которая не в состоянии заниматься богословием. По свидетельству Анны Комниной, Филарет был «человеком замечательного мужества и ума»⁵. Естественно, эпоха VII в. отличалась от эпохи XI в. наивысшим интересом к решению богословских вопросов. Если к VII в. ромеи были в состоянии поколебать догматические устои большей части армянской иерархии и достигнуть тем самым объединения, то к XI в. армяне-монофизиты стояли уже на твердой монофизитской почве с полным убеждением в истинности своей веры⁶, и Филарет, что вполне вероятно, не видел никакого смысла созывать какие-либо соборы с целью объединения обеих сторон.

Филарет, как халкидонит, был членом Православной Церкви. На территории его государственного образования находились многочисленные византийские епископаты и один Патриархат — Антиохийский, глава которого Эмилиан (1062–1075) был союзником Филарета⁷. Однако на фоне присутствия многочисленного монофизитского населения Филарету было необходимо получить признание своей власти и со стороны армянского духовенства, а также армянских вождей этой конфессиональной группы армянского этноса. Моно-

⁴ *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов. М., 2007. С. 520–533; *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. Клин, 2004. С. 500–504; *Себеос.* История императора Иракла. (VII в.). Ереван, 1939 (гл. XXXIX).

⁵ *Anne Comnène.* Alexiade. Paris, 1945. Cap. VI. P. 64.

⁶ Усилению монофизитства в среде восточных армян в немалой степени способствовали персы и арабы (конец V–X вв.), которые в противовес византийскому халкидонитству укрепляли в Армении позиции монофизитства и поддерживали представителей этой ветви христианства.

⁷ *Степаненко В. П.* Государство Филарета Варажнуни... С. 91.

физиты интересовали Филарета постольку, поскольку они были подданными его государственного образования. Он должен был учитывать их мнение и считаться с ними.

Удивительно, но в самом начале своего независимого от Византии правления (1071 г.) монофизитское население было в хороших отношениях с Филаретом, и объясняется это тем, что в тот период в армяно-монофизитской среде царили антивизантийские настроения, и разрыв отношений Филарета с империей, очевидно, поспособствовал росту его популярности у этой части армянского населения и духовенства. Филарет не признал нового императора Михаила VII Дуку (1072–1078), узурпировавшего власть в Константинополе, который казнил прежнего императора Романа IV Диогена (1067–1071), покровителя Филарета. Объявив себя независимым архонтом, Филарет начал захват византийских городов Месопотамии, Киликии и северной Сирии. Так, монофизитские жители Эдессы предпочли ставленника Филарета, халкидонита Василия Апокапа, византийскому чиновнику Льву Диаватину (1077 г.). Подобные коллизии происходили и годом ранее (1076 г.) с захватом Филаретом Антиохии, где правитель города, кстати говоря — монофизит, Васак Пахлавуни, ставленник византийцев, был убит своими же офицерами, среди которых были и князья из армян-монофизитов⁸.

Реальным подтверждением укрепления власти Филарета на захваченных им местах является местоблюстительство армянского католика на территории его государственного образования. Примерно в это же время начинается его вмешательство в дела национальной Армянской Церкви. Известно, что перемещение патриаршего престола из одного места в другое совпадает с последовательным переходом политического первенства от одного армянского князя к другому. В данном случае рассматривать ту точку зрения, что политическое первенство перешло от армянских князей царского происхождения к Филарету (с точки зрения армяно-монофизитской аристократии), не вполне legitimately. Существенно то, что к Филарету был перенесен не патриарший престол, но переведен сам католикос. И разница тут крайне существенная.

В 1066 г. Григорий II Мартирофил Пахлавуни (1066–1105) покинул Тавблур и оставил там своим местоблюстителем, в резиденции армянских католикосов, архимандрита Георгия Лорийского. Двумя годами позже Георгий Лорийский был избран антикатоликосом, что в 1072 г. привело к распре между ним и Григорием Мартирофилом. В результате чего Григорий вначале ушел к армянскому князю Гагику Арцруни, но потом перешел к Филарету Варажнуни.

Далеко не все армянские аристократы признавали первенство Филаре-

⁸ Арутюнова-Фиданян В. А. Армяне-халкидониты... С. 160–161.

та. Причин было две: 1) Филарет был халкидонитом, и 2) он уступал им в родовитости. Для Багратидов, Арцрунидов и Мамиконянов Варажнуни не был достаточно знатен и родовит⁹, и они противились его притязаниям, не подкрепленным ни церковным, ни светским авторитетом. Когда Филарет потребовал от Торника Мамиконяна, правителя восточного Тарона, подчиниться его власти, тот ответил отказом и заявил, что воинов у него хоть и мало, но они, в отличие от «нечестивца» Филарета¹⁰, исповедуют истинную (монофизитскую) веру. В последующем сражении с Торником Филарет потерпел поражение. Тогда Варажнуни послал к Торнику в качестве посредника католикоса Григория Мартирофила, который приходился родственником Торнику. Но после убийства Торника турками-мусульманами, которое не обошлось без участия Филарета¹¹, Григорий отказался возвращаться к Филарету. Не без политических интриг Филарета, рукой византийских феодалов Мандалов был убит и Гагик II, бывший царь Ани¹². Ведь недаром монофизит Матфей Эдесский говорит, что Филарет воевал в основном с «верующими во Христа» и «овладел многими странами и городами и множество знатных ишханов погубил безжалостно»¹³.

Не щадил Филарет и своих полководцев-единоверцев. Смбат Вхкаци, мужественный боец против турок, один из ведущих полководцев Филарета, происходил из знатного армяно-халкидонитского рода Тайка¹⁴. Смбат сменил в 1083 г. на посту дуки города Эдессы халкидонита Василия Апокапа, но через полгода некий вельможа, желавший, согласно Матфею, «отнять пост дуки Эдессы у армян», оговорил его перед Варажнуни. У Филарета, видимо, были основания опасаться популярности Смбата среди населения Эдессы, поэтому прибыв в город, по свидетельству Матфея, Филарет ослепил Смбата и «перерезал всех знатных ишханов армянских, бывших в городе Урхе <...>, а других ишханов держал в цепях в городе Мараше из-за злого нрава своего»¹⁵.

Халкидонитство Филарета, его полководцев и правителей крупных городов, его вмешательство в дела Армянской Церкви и самоуправство над отдельными армянскими аристократами возмущали и отталкивали от Филарета армянских клириков, видные представители армянской иерархии отказыва-

⁹ *Каждан А. П.* Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI–XII вв. Ереван, 1975. С. 26–28.

¹⁰ Մատթէոս Ուրհայեցի. Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898. էջ 213–214.

¹¹ Ibid. էջ 209–210.

¹² *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армяне-халкидониты... С. 164–165.

¹³ Մատթէոս... էջ 206.

¹⁴ *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армяне-халкидониты... С. 141, 165.

¹⁵ Մատթէոս... էջ 223; *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армяне-халкидониты... С. 165.

лись освящать своим авторитетом власть Филарета Варажнуни, а католикосы, поставленные им, о которых далее у нас и предстоит речь, не пользовались никаким авторитетом.

Как было отмечено выше, после смерти Торника Мамиконяна католикос Григорий II ответил отказом на приглашение Филарета приехать к нему в Мараш, столицу его государства. Григорий Мартирофил, конечно, опасался Филарета и потому дал разрешение назначить католикосом Саргиса (Сергия), племянника католикоса Петра I Гетадардза (1019–1058), известного в прошлом своими провизантийскими настроениями. Григорий отправил Саргису покрывало, посох и крест, которые в свое время принадлежали Петру I. Филарет приказал созвать собор епископов, священников и монахов. Собор хиротонисал в католикосы Саргиса в резиденции Хони, в округе Джейхан.

Посылая Саргису знаки отличия католикоса, Григорий Мартирофил подобным действием просто-напросто «пустил пыль в глаза» Филарету. Наглядным свидетельством того, что Григорий не признал, по сути дела, Саргиса католикосом, служит: 1) Григорий оставался действующим католикосом во все время антипатриаршества Саргиса и его преемников-ставленников Филарета; 2) в списке перечней армянских католикосов нет имен ни Саргиса, ни его преемников¹⁶, это говорит о том, что хиротония их, с точки зрения официальной армянской иерархии, была неканоничной; и 3) после хиротонии Саргиса Григорий отправился в центральную Армению, в Ани, и там посвятил в епископы своего племянника Василия и завещал ему быть католикосом после него. Затем Григорий отправился через Константинополь в Рим, а оттуда в Египет, где, по видимому, завещал еще одному своему племяннику, Григорию, быть католикосом после Василия, что и произошло впоследствии: в официальном хронологическом списке армянских католикосов значатся и Василий I (1105–1113), и Григорий III (1113–1166)¹⁷.

Саргис занимал кафедру католикоса около двух лет, с 1076 по 1077 гг. После смерти Саргиса и согласно его желанию католикосом стал некий Торос (Феодор). Спустя некоторое время, в 1086 г., Хоны были завоеваны турками-сельджуками, и Феодор отказался переносить свою резиденцию в Мараш. Тогда Варажнуни решил избрать другого католикоса, выбор пал на архиепископа Ованнеса (Иоанна), настоятеля монастыря Пресвятой Богородицы, но тот отказался. Тогда Филарет вынужден был обратиться к Погосу (Павлу), настоятелю Варагского монастыря Честного Креста в Васпуракане. По этому поводу Матфей замечает: «Погос был посвящен в католикосы в Мараше по приказу

¹⁶ Календарь праздников (ААЦ) за 2000 г. Святой Эчмиадзин. С. 20–25.

¹⁷ Там же. С. 22.

Филарета, но не по воле Божьей. Это избрание и мотивы, которыми оно было определено, не были приятны ни Господу, ни верующим». Но католикос Павел спустя несколько дней после хиротонии оставил кафедру католикоса, ибо «был святым и добродетельным человеком и знал, что находится на стороне неприятелей правды, а не на стороне истины»¹⁸.

Было бы большой ошибкой утверждать, что Филарет целенаправленно работал на разложение церковного организма национальной Армянской Церкви в пользу Церкви Халкидонитской. Ведь изначально он пригласил во владения своего государства самого католикоса Григория Мартирофила. И только после отказа Мартирофила (после смерти Торника) Филарет произвел серию назначений католикосов. Однако косвенно, конечно же, действия Филарета вносили раскол в ряды армяно-монофизитской Церкви и сеяли хаос в церковных делах.

Церковная деятельность Филарета Врахамия все же было воспринята как раскол¹⁹, внесший соблазн в среду верующих Армянской Церкви. Но действия Филарета понятны. Созданием католикосата в Хонах, затем в Мараше, Филарет пытался получить поддержку национальной Армянской Церкви и, используя свое влияние на нее, усилить свою власть. Но интересна тут позиция Григория Мартирофила. Действия Григория уже с самого начала были ясны, но, по-видимому, не сразу были поняты Филаретом. Мартирофил как не признал власти Филарета с самого начала, так и не признавал её до конца существования княжества Варажнуни. И это видно не только потому, что Григорий II разрешил хиротонисать Саргиса в католикосы, а сам продолжил свои епископские хиротонии, да еще и с завещанием на епископство своих племянников, но еще и потому, что он не перенес кафедру католикоса из Малой Армении в пределы владений Филарета. Григорий просто переехал к Филарету на некоторое время, а в Тавблуре оставил своего местоблюстителя Георгия Лорийского. Мартирофил не собирался признавать власти Филарета, а приезд к Варажнуни был не более чем призрачным действием католикоса, дабы создать некую видимость признания им власти Филарета. Не будем забывать, что Григорий II — представитель ортодоксального крыла монофизитской Церкви (таковым был и его отец Григорий Магистрос, выдающийся политический и религиозный деятель) и ревностный поборник вероисповедных принципов национальной Армянской Церкви.

Находясь, по-видимому, в отчаянном положении, Филарет стал вмешиваться

¹⁸ Մատթեոս... էջ 231, 240, 244.

¹⁹ Отсутствие имен филаретовских католикосов в официальном списке перечней первоиерархов Армянской Церкви тому наглядный пример.

ваться также в дела монофизитской Сирийской Яковитской Церкви. Ему не составило большого труда это сделать, т. к. Сирийский Яковитский патриархат находился в его владениях. Филарет добивался избрания удобного ему кандидата, что также не привело к желаемому успеху Филарета. Собор Сирийской Церкви перебрался за пределы княжества Филарета и избрал патриархом другого. Михаил Сириец свидетельствует, что за поддержку кандидатуры Авдуна, претендовавшего на патриарший престол, Варажнуни получил от последнего большую сумму денег²⁰. Вмешиваясь во внутренние дела церковных организаций сирийцев и армян, Филарет обострил отношения с ними, но и не только этим.

В 1078 г. Филарет признал сюзеренитет Византии в лице новоизбранного императора Никифора Вотаниата, что вызвало недовольство монофизитского населения его государственного образования. Однако некоторая часть армянских владетелей добровольно признала власть Филарета, теперь уже подкрепленную авторитетом Византии²¹. Возможно, дипломатия Филарета принесла бы ему успех, если бы не недовольство населения, вызванное новым политическим курсом Филарета.

К 1086 г. Филарет окончательно утратил свои владения под ударами турок-сельджуков, сохранив только ряд небольших армянских княжеств, позже уничтоженных крестоносцами. В надежде хоть как-то спасти ситуацию, Филарет отправляется к султану сельджуков Мелик-шаху и принимает ислам, надеясь взамен обеспечить безопасность своих владений, т. к. в понятие политической верности в Средние века, как правило, входило понятие верности конфессиональной²².

Если принять во внимание, что Филарет в детстве воспитывался у своего дяди в монастыре Зорври-Гозерн в районе Хисн-Мансур, который по видимому был армяно-монофизитским, то в юности Варажнуни мог исповедовать монофизитство и номинально принадлежать к монофизитской Церкви. Позже, на службе у византийцев, Филарет становится халкидонитом, а затем, ради союза с Мелик-шахом, принимает ислам. Отсюда и та ненависть армянских историков, которые клеймят Филарета отрицательными эпитетами, ибо в их понятии Варажнуни, приняв халкидонитство, изменил вере своих отцов, а соответственно сему, изменил армянству, и, говоря современным армянским языком, стал «շըրտաւազ» [шуртвац], т. е. «перевертыш».

Мы не можем с полной уверенностью говорить о том, что было бы, не проводи Филарет и некоторые из его полководцев-халкидонитов, таких, как

²⁰ Michel. III, 175 (в 1074 г.) (прив. по: Степаненко В. П. Государство Филарета Варажнуни... С. 93).

²¹ Там же. С. 94–95.

²² Арутюнова-Фиданян В. А. Армяне-халкидониты... С. 149, 168.

Гавриил Мелитенский, такой жесткой политики, но можем уверенно сказать, что будь иначе, настроенность и враждебность армянского населения к нему во многом уменьшилась бы. Вот какие положительные отзывы дает Матфей о Василии Апокапе, магистре, дуке Эдессы (1077–1083) и полководце Филарета: «րարի էլ աստիճանի» — «добрый и боголюбивый», «խաղաղարար» — «миротворец» и т. д.; а по случаю смерти Василия в Эдессе «էղէլ անգ մեծ» — «был траур великий»; и «էլ թաղեցին զիս ի Գօսեւոր անրբ Գէորգ:» — «похоронен он в (храме) святого Георгия Опоясанного»²³.

Подобным отзывам Матфея о халкидоните Василии Апокапе не следует удивляться, т. к. 1) Василий был сыном князя Апокапа (Абухаба), охранника шатра Давида III Куропалата, грузинского правителя Тайка, а такую должность мог занимать только халкидонит; затем, Апокап был одним из ведущих полководцев императора Романа III Аргира²⁴ и наконец стал дукой Эдессы в 1037–1038 гг. и второй раз в 1065 г.²⁵; 2) Василий происходил из семьи тайкской армянской аристократии Апокапов, которые исповедовали халкидонитство грузинской ориентации, т. е. были «ивирами»; 3) после кончины Василий Апокап был похоронен в одном из храмов Эдессы во имя св. Георгия Опоясанного, а правитель Эдессы должен был быть погребен по всем правилам в халкидонитском храме (такovým и был храм св. Георгия; Ю. Сегал совершенно справедливо относит этот храм к числу халкидонитских эдесских церквей²⁶); 4) лишним доказательством халкидонитской принадлежности храма может служить погребение внутри церкви дуки Василия Апокапа (халкидонитская традиция), тогда как армяне-монофизиты хоронили своих умерших либо в церковном дворе, либо, в редких случаях, в притворе; 5) и князь Апокап, и Василий Апокап, и, вероятно, его преемник, представитель армяно-халкидонитского рода ивиров, принадлежавших к аристократии Тайка, Смбат Вхкаци, были умеренными халкидонитами, и благодаря своей лояльности к соотечественникам-монофизитам и терпимости к ним, удостоивались от армянских хронистов такой похвалы и положительных отзывов²⁷; 6) армянские историки, по большей части, не клеймили отрицательными эпитетами армян-халкидонитов, которые по предкам своим были халкидонитами (Куркуасы, Апокапы, Торникии и др.), т. е. халкидонитство у них было традиционным, и историки как бы смирялись с этим, в то время как Филарет Варажнуни и некоторые другие полководцы отрекались от монофизитства и принимали халкидонитство,

²³ Մատթէոս... էջ 216

²⁴ Каждан А. П. Армяне в составе господствующего класса... С. 67.

²⁵ Арутюнова-Фиданян В. А. Армяне-халкидониты... С. 141.

²⁶ Segal J. B. Edessa: The Blessed City. Oxford, Clarendon Press, 1970. P. 208.

²⁷ Арутюнова-Фиданян В. А. Армяне-халкидониты... С. 135.

что очень нервно воспринималось летописцами-монофизитами, и это говорит в пользу того, что халкидонитство Филарета (и некоторых его соратников) было недавним, оттого армянские историки (Матфей, Смбат Спарпет) и удостоивали их такими эпитетами, как «սխիզ, անօրէն» — «скверный, нечестивый, незаконный» и «неверный христианин»²⁸.

Мелик-шах, возможно, и утвердил бы под своим сюзеренитетом господином столь обширной территории мусульманина, обладавшего реальной властью и поддержкой населения. Однако к тому времени Филарет утратил и власть, и поддержку, и поэтому Мелик-шах предпочел обойтись без посредника в управлении этой территорией. Оставшись не у дел, Филарет вернулся в Мараш, отрекся от ислама и, возвратившись в христианство, умер в монастыре между 1086–1090 гг.

Часто сравниваемое с государством Филарета Варажнуни, Киликийское армянское государство просуществовало около трех веков, в то время, как государственное образование Филарета продержалось около 15 лет. Во многом положение обоих государств было похожим: внешнеполитические условия в начале их существования (частые претензии Византии и непрекращающиеся набеги турок-мусульман), территориальный фактор и этническо-конфессиональный характер их населения. Однако политический курс правителей Киликийской Армении был направлен на развитие независимой национальной политики, а курс Филарета, как независимого архонта, был все же близок к курсу провизантийской политики, особенно после номинального признания им в 1078 г. верховенства Византии, плюс халкидонитская ориентация самого Филарета и его полководцев. Подобная провизантийско-халкидонитская ориентация Филарета к этому историческому периоду была крайне непопулярна среди большинства армянских князей и населения в подвластных Филарету землях, а потеря Филаретом большей части владений, где проживало значительное монофизитское население, под ударами турок-сельджуков, также привела к недовольству последних. По совершенно справедливому замечанию В. А. Арутюновой-Фиданян, это недовольство, так ярко проявившееся в Эдесском восстании при нашествии сельджуков, погубило государство Филарета²⁹.

²⁸ Страстный Матфей без устали отзываясь о Филарете в подобных тонах (подробнее см.: Մատթէոս... էջ 206–207, 209–210, 220, 223; Տմբատ Տարապետ, Սիբարապետ Սիսիանացիի Տարեգիրք, Վենետիկ, 1963. էջ 79–80).

²⁹ Арутюнова-Фиданян В. А. Армяне-халкидониты... С. 169.

Ovannes A. Kazaryan

FILARETOS VARAZHNUNI AND THE NATURE OF HIS RELATIONSHIP WITH THE ARMENIAN CHURCH (1071–1086)

The article discusses political program of dealing with the church devised by one of the most remarkable figures in the second half of the 11th century - Byzantine military commander and diplomat Philaretos Varazhnuni. The program implemented in the period of independence from Byzantine rule was meant to solve problems associated with the Monophysite Armenian Church. The author analyses aims, methods and means used by Philaretos Varazhnuni to build relations with the Armenian Church. In conclusion, church activities of Philaretos Varazhnuni are given assessment.

Key words: *Philaretos Varazhnuni, Armenian Chalcedonites, Byzantine-Armenian relations, the Armenian Church.*

С. Ю. Акишин

СПИСКИ ТРАКТАТА ИОВА АМАРТОЛА О СЕМИ ЦЕРКОВНЫХ ТАИНСТВАХ: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ ОБЗОР

В статье делается попытка представить вниманию читателей информацию об основных рукописях трактата монаха Иова Амартала о семи церковных таинствах. Было выявлено по крайней мере 7 рукописей, содержащих текст памятника. Единственное издание этого сочинения осуществлено в начале XVIII в. Иерусалимским патриархом Хрисанфом (Нотарой), однако текст опубликован издателем после существенной правки. В связи с этим необходимо новое издание памятника для построения четкой картины формирования учения о таинствах Церкви в поздневизантийском богословии.

Ключевые слова: *Иов Амартал, Иерусалимский патриарх Хрисанф (Нотара), сакраментология, число таинств, поздневизантийское богословие.*

Проблема седьмочисленности таинств вот уже несколько столетий волнует пытливые богословские умы. При этом мнения относительно самой концепции семи таинств существенно отличаются друг от друга: так, например, некоторые считают идею седьмочисленности богооткровенной, усматривая в числе 7 особую полноту и связь со Священным Писанием¹; другие же, напротив, критикуют данный подход и указывают, что учение о семи таинствах не было свойственно Восточной Церкви, а было воспринято православным богословием под мощным влиянием западной богословской традиции². Более того, в дореволюционных духовных академиях студенты не раз обращались к учению о таинствах³, однако их интересовали, главным образом, богословские

¹ В этом ключе было написано большинство работ, так или иначе касающихся учения о таинствах. См., например: *Катанский А. Л.* Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно. Историко-догматическое исследование. СПб., 1877. [М.: Паломник, 2003].

² Подробнее см. исследование начала XX века: *Тарасий (Курганский), иером.* Перелом в древнерусском богословии. Варшава, 1927 (новое издание этой книги — М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2003).

³ Укажем здесь лишь неопубликованные работы общего характера: *Евладов П.* Учение св. Иоанна Златоуста о таинствах / Студенческая работа. 1903. 312 л. // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее — ОР РГБ). Ф. 172 (МДА). Оп. 3. Картон № 243. № 9;

вопросы содержания того или иного таинства Церкви, вопрос же седьмочисленности либо вовсе не обсуждался, либо затрагивался лишь походя.

Эпоха после реставрации Византийской империи в 1261 г. характеризуется поиском точек соприкосновения с Западной Церковью и её богословием. Обусловлено это было, в первую очередь, долгим «соседством» двух ветвей христианства — Православия и католичества на территории Константинополя и регионов Империи, занятых латинянами. Пребывание в столице Империи иной богослужебной и доктринальной традиции не могло пройти бесследно для восточных христиан как в вероучительном, так и в литургическом плане. И неким доказательством этого может служить богословие таинств, которое в это время претерпевает заметные изменения, не всегда, впрочем, обусловленные каким-либо влиянием.

Как известно, до XIII в. никто из греческих писателей не задавался вопросом о количестве таинств, их материи и сущности. Во второй половине XIII в. в Византии появляется трактат греческого монаха Иова, озаглавленный «О семи таинствах Церкви: изъяснительное учение и толкование». Само название трактата, не имеющее аналога в византийской вероучительной литературе, может, хотя и отчасти, свидетельствовать о том, что тема числа таинств — что-то новое в византийском богословии. Это новое нуждается в изъяснении и, судя по пафосу автора, рецепции.

Нельзя сказать, что церковным таинствам не было посвящено ни одного сочинения византийского автора; так, например, Дионисий Ареопагит в сочинении «О церковной иерархии» упоминает пять таинств⁴, причем этот перечень отличен от того, который известен нам ныне: Крещение, Миропомазание, Евхаристия, монашеский постриг, погребение. Также вопроса таинств касается и прп. Феодор Студит в письме «Григорию сыну»⁵, причем его список шести

Колесниченко А. Учение первых расколоучителей о Церкви и таинствах (Изложение и разбор) / студ. работа. 1911. 160 л. // ОР РГБ. Ф. 172 (МДА). Оп. 4. Картон № 270. № 3; *Лозинский Н.* Оценка трактата о таинствах Лямота сравнительно с учением о таинствах православных и ультрамонтанских догматистов / студ. работа. 1904. 270 л. // Там же. Картон № 293. № 5; *Миртов Н.* Учение о силе таинств по символическим книгам лютеран и реформистов / студ. работа. 1890. 102 л. // Там же. Картон № 307. № 14; *Снегирев А.* Учение Лютера о таинствах по его сочинению «о вавилонском пленении Церкви» и его катехизисам / Студ. работа. Б. д. 46 л. // Там же. Оп. 5. Картон № 386. № 6; *Успенский К.* Протестантское учение о таинствах / студ. работа. 1876. 227 л. // Там же. Оп. 5. Картон 421. № 7, и проч.

⁴ *S. Dionysius Areopagita.* De ecclesiastica hierarchia // PG. Т. 3. Cap. 2–7. Col. 392–570; пер. на рус. яз. см. в: *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника / пер. с греч. Г. М. Прохоров. СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Абышко, 2002. (Византийская библиотека. Источники). С. 580–735.

⁵ Ep. 489 // *Theodori Studitae* Epistulae / Rec. Georgios Fatouros. Berolini, 1991. Pars II. S. 720:17-21 (CFHB. Vol. XXXI/2); Ep. CLXV // PG. Т. 99. Col. 1524B; рус. пер. письма см.: *Прп. Феодор Студит.*

тайнств так же необычен: из привычного списка тайнств он называет только три (просвещение (оно же Крещение), Причащение, Священство), прибавляя к ним еще три: освящение мира, «монашеское совершенство» и «о свято скончавшихся». Привычный нам набор тайнств содержится в «Исповедании веры» имп. Михаила VIII Палеолога⁶, в сочинении Георгия Лапифа «Каноны о семи тайнствах» (XIV в.)⁷ и в «Беседе» о священнодействиях церковных свт. Симеона Солунского († 1429)⁸. Митрополит Иоасаф Эфесский († 1437) отказывался от концепции 7 тайнств и вместо этого предлагал 10: «Тайнств Церкви, пожалуй, и не семь, как я думаю, но более, — и слушай: 1) тайнство просвещения (Крещение. — С. А.); 2) святого Причащения честного Тела и Крови Христа; 3) помазания святым миром; 4) священнх степеней (тайнство Священства. — С. А.); 5) освящение храма; 6) брак о Господе; 7) творимое относительно священно-упокоившихся; 8) елеопомазания; 9) тайнство монашеское; 10) исповеди. Это суть тайнства Церкви»⁹.

Несмотря на важность и дискутируемость концепции седемьчисленности, современные русские исследования¹⁰ никак не учитывают текст трактата Иова Амартола о тайнствах, предпочитая говорить об этом сочинении и его

XXXVI. Письмо к Григорию сыну // *Он же*. Послания. Кн. 2. М.: Приход храма Святаго Духа Сошествия, 2003. С. 88.

⁶ Первым «византийским» свидетельством седемьчисленности тайнств было «Исповедание веры» императора Михаила VIII Палеолога 1267 г., данное папе Клименту IV (см.: *Иларион (Алфеев), митр.* Тайнство веры: Введение в православное богословие. М.: Эксмо, 2010. С. 371–372 (примеч. к гл. VIII; этого примеч. нет в первом издании книги: М.: Изд-во Братства Святителя Тихона, 1996); *Jugie M.* Theologia dogmatica christianorum orientalium. T. III. Parisiis, 1930. P. 16; между тем, исповедание веры византийского императора, вероятно, составлено на основании «Исповедания веры» папы Климента IV, текст см. в: *Pieralli L.* La corrispondenza diplomatica dell'Imperatore Bizantino con le potenze estere nel tredicesimo secolo (1204–1282). Studio storico-diplomatistico ed edizione critica. Città del Vaticano, 2006. (Collectanea Archivi Vaticani; 54). P. 397–399 (рус. пер. см.: Исповедание веры императора Михаила VIII Палеолога // *Христианское вероучение: Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв.* СПб., 2002. С. 29–32); «Исповедание веры», данное папе Григорию X и датированное мартом 1274 г. см.: *Pieralli L.* La corrispondenza diplomatica dell'Imperatore Bizantino... P. 224–237; о семи тайнствах: р. 232); «Исповедание», данное папе Иоанну XXI и датированное апрелем 1277 г. см.: *Imperator Michael Palaeologus* litteris datis ad papam Ioannem XXI fidem orthodoxam profidetur ad normam ecclesiae romanae // *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum Graecae et Romanae* / Ed. ab *A. Theiner et F. Miklosich.* Vindobonae, 1872. P. 8–13; новейшее критич. изд. см.: *Pieralli L.* La corrispondenza diplomatica dell'Imperatore Bizantino... P. 313–322).

⁷ Изд. соч. см.: *Darrouzès J.* Textes synodaux chypriotes // *REB.* T. 37. 1979. P. 97–113.

⁸ *Симеон Солунский, блж.* Беседа архиерея с клириком о Святых священнодействиях и тайнствах церковных // *Труды блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского.* М., 1916. С. 1–2.

⁹ *Алмазов А. И.* Канонические ответы Иоасафа, митрополита Эфесского. Одесса, 1903. С. 38.

¹⁰ См., например, недавнюю статью *А. А. Зайцева:* Тайнства Церкви: Введение в изучение // *Богословско-исторический сборник.* Вып. 4. Калужская духовная семинария, 2009. С. 9–16.

содержании на основании вторичной литературы. Между тем, этот важный памятник византийской письменности представляет собой обстоятельное изложение доктрины седьмочисленности таинств и богословия каждого таинства в отдельности, без скрупулезного изучения которого невозможно четкое и выпуклое представление взглядов византийцев на сакраментологию.

Начало изучению памятника было положено еще в самом начале XVIII в., когда текст трактата увидел свет в румынском городке Тырговиште благодаря плодотворной издательской деятельности Иерусалимского патриарха Хрисанфа (Нотары)¹¹. Однако издатель слишком вольно отнесся к тексту этого важного сочинения, отредактировав его по своему усмотрению в соответствии со своими взглядами на сакраментологию. Данное обстоятельство сделало невозможным использовать это издание для выяснения сакраментологических воззрений византийцев. Между тем, по крайней мере русские, исследователи-догматисты пользовались этим изданием, однако предельно спорадически, никак не оговаривая его недостатки. Так, например, в качестве образчика редакторской порчи текста Нотарой следует сказать о систематическом неупоминании монашеского пострига как таинства Церкви; практически все разделы, касающиеся этой темы, были вынесены издателем в конец трактата под особым заголовком.

Если не ошибаемся, первым исследователем, обратившим внимание ученых на этот памятник, был С. Петридис, опубликовавший во французском периодическом издании *Échos d'Orient* небольшую статью об авторе этого сочинения¹². В этом же исследовании ученый указал на три известных ему рукописи трактата, находящиеся в различных библиотеках мира (Ватикан, Париж, Афон).

О. Мартэн Жюжи первым из ученых обратился к парижской рукописи этого памятника и привел в своей «Догматике»¹³ большое количество цитат из него. Другим автором, использовавшим в своей работе рукопись трактата,

¹¹ Ἰὼβ Αμαρτολοῦ Περί τῶν ἑπτὰ μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας ἐξηγηματικὴ θεωρία καὶ διασάφησις // Συνταγμάτιον περὶ τῶν ὀφφικίων, κληρικῶν καὶ ἀρχοντικίων τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἁγίας Ἐκκλησίας καὶ τῆς σημασίας αὐτῶν... / Ed. Χρυσάνθος Νοταρᾶ. Τεργοβίσιτι, 1715. Σ. 123–135 καὶ Βενετία, 1778. Σ. 130–145 (второе издание). О первом издании Нотары см.: *Legrand É. Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle. T. 1. P., 1918. № 101. P. 125–127, о втором — Legrand É. Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle. T. 2. P., 1928. № 941. P. 293–294.*

¹² *Pétridès S. Le moine Job // Échos d'Orient. 15 (1912). P. 40–48.*

¹³ *Jugie M. Theologia dogmatica christianorum orientalium. Parisiis, 1926–1935. T. I–V.* Имя автора и цитаты из его сочинения встречаются в работе на следующих страницах: Т. 1. P. 254, 426, 666; Т. 2. P. 354; Т. 3. P. 6, 17–19, 25, 26–30, 33, 34, 47, 48, 60, 61, 105, 106, 108, 147, 154, 174, 333, 410, 411, 452, 477, 478, 483, 486; Т. 5. P. 739.

была Доротея Вендебург, посвятившая свое небольшое исследование вопросу влияния схоластики на греческое богословие¹⁴.

Судя по базе данных Парижского института исследований и истории текстов¹⁵, всего сохранилось 9 рукописей трактата, содержащих текст сочинения Иова Амартола полностью, либо фрагментарно. Из этих рукописей лишь четыре имеют точную дату написания, другие — век создания. К сожалению, удалось выяснить судьбу далеко не всех рукописей, поэтому какие-то описания будут пространнее, какие-то — короче.

1. Patmos, Monè Hag. Io. tou Theol., gr. 418, fol. 88^r–110^v. Рукопись XV в. (год написания — 1463), бумага, 136 л.¹⁶ Размер: 0,220×0,145. После текста трактата следует приписка, в которой названо имя писца — иерей Георгий Цангаропулос. В рукописи также находятся: письмо Геннадия Схолария к монаху Максиму и сочинение Рикардо Пеннини да Монтекроче «Против закона сарацин»¹⁷.

2. Paris, Bibliothèque nationale de France, suppl. gr. 0064, fol. 239–253^v.¹⁸ Рукопись XIV–XVI вв., бумага, состоит из 18 частей на 254 л. Размер ркп.: 0,208×0,146. Тетрадь с сочинением Иова Ясита относится ко второй половине XV в. и написана рукой Иоанна Евгеника. Сборник очень разного содержания с сочинениями Георгия Мосхамбара, Анфима Критского, прп. Иоанна Дамаскина, Пс.-Дионисия Ареопагита, Анастасия Синаита, свт. Кирилла Александрийского, Никиты Стифата, Марка Евгеника, Симеона Нового Богослова, Сосиада Кизического, Иерокла Писателя, Феогнида, Плутарха, Максима Плануда, Феолипта Филадельфийского, Климента Римского, Иосифа Пинара, Григория Синаита, Симеона Сета, Галена, Льва Медика, Демокрита, Симеона Солунского (О таинствах). Вероятно, по этой рукописи патриарх Хрисанф (Нотара) осуществил издание памятника¹⁹.

¹⁴ *Wendebourg D.* *Mysterion und Sakrament. Zu einigen frühen Zeugnissen scholastischer Einflüsse auf die griechische Theologie // Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten: Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag (= Kirche im Osten. Monographienreihe; Bd. 17) / Hrsgb. von Peter Hauptmann. Göttingen, 1982. S. 272–294.*

¹⁵ Institut de recherche et d'histoire des textes, раздел «Pinakes: Textes et manuscrits grecs» // URL: http://pinakes.irht.cnrs.fr/rech_oeuvre/resultOeuvre/filter_auteur/4180/filter_oeuvre/5545 (дата обращения 15.12.2011).

¹⁶ Κομίνης Α. Α. Πίνακες χρονολογημένων Πατμιακῶν κωδικῶν. Αθήνα, 1968. Σ. 25.

¹⁷ Описание рукописи см.: *Σακκελίων Ι.* Πατμιακή Βιβλιοθήκη. Αθήνα, 1890. Σ. 184–185; Κομίνης Α. Α. Πίνακες χρονολογημένων Πατμιακῶν κωδικῶν. Αθήνα, 1968. Σ. 25–26.

¹⁸ Добротное описание рукописи, откуда мы взяли сведения о её истории, см.: *Astruc Ch., Concasty M.-L. et alii.* Catalogue des manuscrits grecs. Supplément grec numéros 1 à 150. Paris, 2003. P. 138–152 (интересующий нас фрагмент описан на pp. 151–152).

¹⁹ *Astruc Ch., Concasty M.-L. et alii.* Catalogue des manuscrits grecs. Supplément grec numéros 1 à 150. P. 151.

3. Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 418, fol. 194^r–212^{r20}. Рукопись XV–XVI вв., бумага, 525 л. Размер: 0,205×0,140²¹. Кодекс состоит из двух частей, писан различными писцами. Когда-то рукопись принадлежала Александрийскому Патриархату, о чем свидетельствует надпись на f. a^r, сделанная свежей, как отмечает описавший рукопись в конце XIX столетия, рукой. В сборнике находятся сочинения различных святых отцов и церковных писателей; назовем здесь авторов и сочинения поздневизантийского времени: Феопипта Филадельфийского (Против арсенитов), Марка Эфесского (соч. против латинян, письма), Никифора Влеммида, Геннадия Схолария (Апология к монаху Максиму, Против латинян, Исповедание веры, письма и проч.), Матфея Властаря (фрагменты из Алфавитной синтагмы). После предварительного знакомства с рукописью выяснилось, что текст трактата Иова Амартола написан двумя различными писцами: I — f. 194^r–195^v, II — f. 195^r–212^r. При сопоставлении фрагмента Ватиканской рукописи, написанного вторым писцом, с рукописью Paris. Suppl. gr. 64 выяснилось, что перед нами ещё один неучтенный автограф Иоанна Евгеника²².

4. Therapnai, Monè Hag. Tessarakonta, 10 (15), fol. 015^v–26^v. Рукопись XVII в.²³, бумага. Размер: 0,205×0,302, 301 л. Трактат Иова располагается вторым в рукописи, после предисловия к номоканону Матфея Властаря. Далее следует текст самого номоканона. Заглавие трактата Иова: «Ἰὼβ ἁμαρτωλοῦ: εἰς τὰ ἑπτὰ μυστήρια τῆς ἐκκλησίας ἐξηγητική θεωρία καὶ διασάφησης». В сборнике представлены сочинения Мануила I Комнина, патр. Иоанна IV Постника, Льва VI Мудрого, свт. Кирилла Александрийского, Юстиниана I, Дионисия Александрийского и проч. К сожалению, с этой рукописью ознакомиться не удалось.

²⁰ Описание рукописи см.: *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae descripti*, Praeside Alphonso Cardinali Capecelatro Archiepiscopo Capuano, S. R. E. Bibliothecario / *Rec. E. Feron et F. Battaglini*. Romae, 1893. P. 229–232; *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Vaticanae* / Ed. *Hagiographi Bollandiani et P. Franchi de' Cavalieri*. Bruxelles, 1899. P. 289.

²¹ *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae descripti*. P. 229; ср.: *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Vaticanae*. P. 289 (авторы описания указывают объем рукописи в 521 л.)

²² Библиографию и образец почерка Иоанна Евгеника см.: *Harlfinger D.* *Repertorium der griechischen Kopisten 800–1600*. Wien, 1989. Т. 2А. № 217. S. 94–95; Т. 2В. № 217. S. 84; Т. 2С. Taf. 121.

²³ Описание рукописи см.: Βέης Ν. Α. *Κατάλογος τῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς ἐν Θεοράπναις μονῆς τῶν Ἁγίων Τεσσαράκοντα* // *Ἐπετηρίς τοῦ Φιλολογικοῦ Συλλόγου Παρνασσοῦ*. Τ. VIII (1904). P. 105–107; описание рукописей этого монастыря см.: *Γριτσόπουλος Τ. Α.* *Κατάλογος τῶν ἐν τῷ ἱστορικῷ Ἀρχεῖῳ Σπάρτης χειρογράφων κωδίκων καὶ λοιπῶν ἐγγράφων* // *Ἀθηνᾶ*. Τ. LVI (1952). P. 25–44; *Γριτσόπουλος Τ. Α.* *Λακωνικὰ ἱστορικὰ μνημεῖα. Ἡ Μονὴ τῶν Ἁγίων Τεσσαράκοντα* // *Σπαρτιατικὰ Χρονικά*. Τ. III (1940). Fasc. 33. P. 8–10.

5. Edirne (Andrinople), Gumnasion, 1096a (8)²⁴. Рукопись XVII в. (год создания — 1647) представляет собой бумажный кодекс размером 0,205×0,15, состоящий из 825 листов. В рукописи имеется содержание, расположенное по главам; трактат Иова занимает в пинаксе 9 место. Incipit: Τὰ ἑπτὰ τῆς ἱεραῆς. Писец рукописи — иеромонах Иосиф (f. 2^r)²⁵. Данная рукопись до 1922 г. хранилась в турецком городке Эдирне (бывший Адрианополь), но в указанном году все собрание рукописей (152 ркп.) было эвакуировано в Грецию²⁶. 102 рукописи оказались в Афинах: 6 — в Византийском музее (Βυζαντινὸν Μουσεῖον), 96 — в обменном зале Музея Бенакиса (Μουσεῖο Μπενάκη (Ταμεῖο Ἀνταλλαξιμῶν)), где и находится интересующая нас рукопись под шифром «TA 272»²⁷ (по описанию А. Целикаса — № 50). Однако описание этой рукописи, выполненное А. Целикасом, не совпадает с описанием Б. Стефанидиса: так, например, А. Целикас указывает меньшее количество листов в рукописи (325). Трактат Иова находится среди сочинений разных авторов; из поздневизантийских писателей представлены: Геннадий Схоларий (полемические сочинения), Нил Дамила (Послание к монаху Максиму), Иосиф Вриенний (Об исхождении Святого Духа). Помимо полных трактатов в рукописи имеются и отдельные цитаты из сочинений отцов Церкви, касающиеся разных вопросов. К сожалению, нам пока не удалось ознакомиться с этой рукописью, отчего невозможно точно определить, на каких листах рукописи располагается трактат и в полном ли виде он представлен.

6. Hagion Oros, Esphigmenou, 95 (Lambros 2108)²⁸. Бумажный кодекс в 8^о XVIII в. Трактат расположен в рукописи на 11 месте. Заглавие: «Ἰὼβ Ἀμαρτολῶ Περὶ τῶν ἑπτὰ μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας ἐξηγηματικὴ θεωρία καὶ διὰσάφησις». Сборник смешанного содержания, состоящий из сочинений Никифора Влеммида, патр. Фотия, Варлаама Калабрийского, Нила Кавасилы, Геннадия Схолария и др. К сожалению, с этой рукописью нам пока не удалось ознакомиться.

7. Hagion Oros, Kausokalubion, 18 (104) (Joasaph.)²⁹. Рукопись XVIII в. (дата соз-

²⁴ Описание рукописи см.: *Στεφανίδης Β. Κ.* Οἱ κώδικες τῆς Ἀδριανουπόλεως // *Byzantinische Zeitschrift*. Bd. 14. Leipzig, 1905. S. 589–590; *Τσελίκας Α.* Δέκα αἰῶνες ἑλληνικῆς γραφῆς (9ος–19ος). Ἀθήνα, 1977. (Μουσεῖο Μπενάκη. Συλλογὴ χειρογράφων). Σ. 57–58.

²⁵ *Τσελίκας Α.* Δέκα αἰῶνες ἑλληνικῆς γραφῆς. Σ. 57.

²⁶ Подробнее см.: *Richard M.* Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs. Troisième édition entièrement refondue par Olivier J.-M. Turnhout, 1995. (Corpus Christianorum). P. 275, № 939.

²⁷ Этот шифр указан в базе данных Парижского института исследований и истории текстов: URL: http://pinakes.irht.cnrs.fr/rech_manusc/resultManuscrit/filter_ville/105/filter_depot/170/filter_cote/1096a%2B%25288%2529 (дата обращения: 15.12.2011).

²⁸ *Lambros S. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Vol. I. Cambridge, 1895. P. 181–182.

²⁹ *Κουρίλας Ε.* Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Ἱεραῆς Σκήτης Καυσοκαλυβίων καὶ τῶν κα-
170

дания — 1772), бумага. Размер ркп.: 0,173×0,118. Трактат в рукописи представлен в цитатах, распределенных тематически: σ. 179, 181–184, 189–190, 201. Сборник канонов и определений: Матфей Властарь, Михаил Вальсамон, Константин Арменопул, Никита Иракийский и др. С рукописью лично ознакомиться пока не удалось.

8. Hagion Oros, Monè Hag. Panteleèmonos, 0490 (Lambros 5997)³⁰, fol. 051r-v*. Бумажная рукопись в 8° начала XIX века, дата создания — 1801. Сборник смешанного содержания. Располагаются тексты Николая Катаскепена, Филофея Коккина. Текст находится в рукописи на 12 месте, заглавие: «Ἰὼβ ταπεινοῦ Περὶ τῶν τοῦ κέντρον τοῦ μυστηρίων». После изучения рукописи выяснилось, что на указанных страницах написаны неизданные тропари 1-го гласа о семи церковных таинствах, подобен «Небесных чинов...». Привлекает внимание одна деталь, предшествующая тексту: изображена ромашка, в центре которой написано ἰεροσύνη, в а шести лепестках — названия других шести таинств.

9. Hagion Oros, Monè Batopediou, 0047 (olim Ekk. Akol. 358), fol. 120r-v*. Рукопись XVIII в., год написания — 1763³¹. Копист: Георгий Калиергис. Сборник смешанного содержания. В этой рукописи располагается не трактат Иова, а его тропари о семи церковных таинствах. В начале текста также располагается ромашка, но она имеет дополнительную деталь: каждое таинство отмечено порядковым номером.

10. Hagion Oros, Monè Hag. Panteleèmonos, 0283 (Lambros 5790)³², fol. 051r-v*. Рукопись XIX в., бумага. Размер: 0,330×0,210. Часть (?) трактата находится на 8 месте, incipit: «Διασάφησις τῶν ἑπτὰ μυστηρίων καὶ μοναδικῆς σχήματος». Сборник смешанного содержания. В базе данных Парижского института исследований и истории текстов эта рукопись не указана.

Таким образом, имеется по крайней мере 7 рукописей, содержащих полный текст либо отдельные фрагменты трактата; три из этих рукописей наиболее древние, созданы в XV в., две из них содержат текст целиком (Patm. gr. 418, Paris, suppl. gr. 0064), третья с утратами (Vat. Ottob. gr. 418); четыре рукописи нуждаются в проверке содержания (№№ 4–7 нашего списка). Необходимо в ближайшем времени осуществить новое издание памятника ввиду его особой важности для выяснения поздневизантийского богословия таинств и степени зависимости этого текста от латинского богословия.

λυβῶν αὐτῆς [Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη V]. Paris, 1930. Σ. 66–68.

³⁰ Lambros S. P. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Vol. II. Cambridge, 1900. P. 379–380.

³¹ Lamberz E. Katalog der griechischen Handschriften des Athosklosters Vatopedi, I, Codices 1–102. Thessalonikê, 2006. P. 211–215.

³² Lambros S. P. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Vol. II. Cambridge, 1900. P. 353.

Sergey Y. Akishin

HANDWRITTEN COPIES OF JOB HAMARTOLOS' TREATISE ON THE SEVEN SACRAMENTS: PRELIMINARY REVIEW

The article attempts to introduce readers to major manuscripts of the treatise on the seven church sacraments written by the monk Job Hamartolos. At least seven manuscripts containing the text of this literary monument were discovered. The only publication of this work was made at the beginning of the 18th century by Patriarch Chrysanthos (Notaras) of Jerusalem, but at that time the text underwent significant editing. That is why new edition of this literary monument is necessary if one wants to form a clear picture of how the doctrine on the church sacraments developed in late Byzantine theology.

Key words: *Job Hamartolos, Patriarch Chrysanthos (Notaras) of Jerusalem, sacramentology, number of sacraments, late Byzantine theology.*

иером. Петр (Гайденко), В. Г. Филиппов

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О ИНТЕРЕСАХ ЦЕРКВИ В ВОССТАНИИ 1113 г.

Уже на начальном этапе своей деятельности киевские митрополиты оказались втянутыми в социально-политические процессы, протекавшие в восточно-славянском обществе. Примером этого стало участие столичного Первосвященителя Никифора в возведении Владимира Всеволодовича Мономаха на Киевский великокняжеский стол. Разразившееся в городе восстание угрожало не только местной знати, но и монастырям. Согласно Повести временных лет, своим спасением обители были обязаны новому князю. Это мнение нашло свою поддержку в исторической литературе, в которой киевские монастыри обычно представляются местами ростовщичества и спекуляции солью. Однако нарисованная летописцем ситуация была сложнее и противоречивее. Есть все основания полагать, что обители оказались заложниками социального и династического конфликта. Данная статья посвящена церковной составляющей городского мятежа 1113 г.

Ключевые слова: *Киевская Русь, Русская Православная Церковь, Владимир Мономах, церковно-государственные отношения, киевское восстание 1113 г.*

Восстание 1113 г. — одно из важнейших событий XII в., привлекшее пристальное внимание исследователей еще на начальном этапе развития российской исторической науки. Произшедшие в тот год перемены в Киеве и последовавшие за ними реформы, связанные с именем Владимира Всеволодовича Мономаха, имели принципиальное значение для внутри- и внешнеполитической жизни древнерусского государства. При том, что в историографии существует вполне обоснованное мнение, что по целому ряду признаков религиозно-политическая жизнь Киева и Новгорода имела принципиальные различия, принимать эту научную позицию в качестве категорического суждения было бы делом опрометчивым. Восстание 1113 г. во многом предвзоветило «новгородскую революцию» тридцатых годов того же XII столетия. Однако следует признать, что в Киеве, в отличие от Новгорода, так и не произошло окончательного сближения первоиерархов с городской верхушкой. Столичные митрополиты не приобрели в Киеве того положения, которое было усвоено нов-

городским владыкам в их городе. Примечательно, что и сам титул «владыка», связанный с передачей в руки архиерея светской власти, первоначально использовался применительно к новгородским епископам и архиепископам. Тем не менее рассматриваемые нами киевские волнения представляют безусловный интерес уже потому, что одна из ведущих ролей в этом восстании принадлежала Церкви, а именно митрополиту Никифору.

Основные известия о восстании 1113 г. сохранились в Ипатьевской летописи и Успенском сборнике XII–XIII в. Кроме этого важным историческим памятником, позволяющим понять мотивы бунтовщиков и действия верхушки древнерусского общества, выступают правовые нормы, принятые вскоре после вступления Мономаха на киевский стол. Не менее ценным, хотя и небесспорным источником по истории восстания 1113 г. остаются известия В. Н. Татищева. Сохранив массу подробностей о действиях заговорщиков и самого Мономаха, этот источник привлек к себе особое пристальное внимание, которое, однако, оказалось очень критичным. В итоге по поводу достоверности сведений В. Н. Татищева возникла острая полемика. Проанализировав данные В. Н. Татищева о поступках Мономаха в 1113 г., С. Л. Пештич был вынужден признать сведения этого источника «фальсификацией»¹. К подобному мнению пришел и другой исследователь татищевских известий, Е. М. Добрушкин, констатировавший, что данными Татищева «невозможно пользоваться»². Однако в историографии были высказаны и более сдержанные оценки. Прежде всего они связаны с исследованиями И. И. Смирнова, Б. А. Рыбакова и А. Г. Кузьмина³. Последний, увлекшись полемикой с оппонентами по вопросу доверия к сведениям Татищева, даже попытался отстоять заведомо устаревшую гипотезу о славянстве иудео-хазар⁴. Наиболее сдержанной оказалась позиция Д. С. Лихачева, полагавшего, что считать В. Н. Татищева фальсификатором нельзя, а воспринимать его повествование следует критически⁵, что, впрочем, относится ко всем авторам исторических жанров.

¹ Пештич С. Л. Русская историография XVIII в. Л., 1961. Ч. 1. С. 250.

² Добрушкин Е. М. О двух известиях «Истории Российской» В. Н. Татищева под 1113 г. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1970. Вып. 3. С. 280–290; Добрушкин Е. М. О методике изучения «татищевских известий» // Источниковедение отечественной истории. М., 1977. С. 76–96.

³ См.: Смирнов И. И. Очерки социально-экономических отношений Руси XII–XIII вв. М.; Л., 1963. С. 252–265; Рыбаков Б. А. В. Н. Татищев и летописи XII в. // История СССР. 1979. № 1. С. 91–109; Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982; Кузьмин А. Г. Об источниковедческой основе «Истории Российской» В. Н. Татищева // Вопросы истории. 1963. № 9. С. 214–218; Кузьмин А. Г. Статья 1113 г. в «Истории Российской» В. Н. Татищева // Вестник Московского университета: Серия 8: История. 1972. № 5. С. 79–89.

⁴ Между тем, А. Г. Кузьмин поставил вопрос о религиозно-этнической стороне конфликта.

⁵ См.: Лихачев Д. С. Можно ли включить «Историю Российскую» В. Н. Татищева в историю русской литературы? // Русская литература. 1971. № 1. С. 64–68.

Первые попытки изучения киевских событий начала XII в., изменивших порядок наследования великокняжеского стола, были сделаны Г. Ф. Миллером, Г. З. Байером, и А. Л. Шлецером. В основном внимание этих ученых было приковано к политической и межкняжеской стороне конфликта. Эти научные акценты, сосредоточенные главным образом на внутренней стороне распрей среди членов правящей династии, соответствовали научным и политическим интересам XVII–XVIII веков. Сходную позицию можно встретить и в более поздних исследованиях, связанных с именами С. М. Соловьева и В. О. Ключевского.

Наиболее полно события 1113 г. были рассмотрены в исследованиях ученых советского периода развития российской исторической науки. И здесь основная заслуга принадлежит В. В. Мавродину, Б. Д. Грекову, М. Н. Тихомирову и Б. А. Рыбакову⁶. Внимание историков было обращено уже не только на династическую, но и на социально-экономическую и политическую стороны киевского восстания и последовавших после него реформ Владимира в области права.

В историографии встречаются и иные точки зрения на события 1113 г. При описании киевского восстания совершенно особую позицию занял русский эмигрант А. Дикий. По его мнению, восстание было вызвано этническими и религиозными противоречиями между местным населением с одной стороны, и иудеями и проповедниками латинства немцами с другой. Правда, при всей оригинальности высказанной гипотезы, предложенные этим исследователем выводы были основаны на тенденциозной трактовке сообщений источников о международных связях Руси⁷.

Как мы полагаем, особого внимания заслуживают выводы Р. Г. Скрынникова. Этот исследователь пришел к вполне обоснованному выводу, что мятеж имел своей целью справиться с конкуренцией людей Святополка на рынках Киева и одновременно избавиться от долгов, ограбив кредиторов⁸.

Практически все перечисленные исследователи признавали, что одними из виновников недовольства стали монастыри, занимавшиеся ростовщицеством и спекуляцией соли. При этом обращалось внимание, что важная роль на завершающем этапе волнений была отведена митрополиту, участвовавшему во встрече Мономаха. Между тем специального исследования роли и места

⁶ Мавродин В. В. Народные восстания в Древней Руси XI–XIII вв. М., 1961; Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., 1975; Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 2004; Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982.

⁷ См.: Дикий А. Неизвращенная история Украины-Руси. Нью-Йорк, 1960. Т. 1.

⁸ Скрынников Р. Г. История Российская IX–XVII вв. СПб., 2000. С. 173.

Церкви в городских волнениях 1113 г. сделано не было. Поэтому в рамках настоящей статьи мы постараемся отчасти восполнить этот недостаток.

Владимир Всеволодович взшел на Киевский престол по воле киевлян и в нарушение принципов наследования Киевского стола. Под 1113 г. ПВЛ сообщила о смерти киевского князя Святополка, предвосхищенной неполным затмением солнца: «остася его мало акы месяц долу рогома»⁹. Как ещё в свое время заметил С. М. Соловьев, обращение летописцев к природным знаменьям исходило из понимания того, что «каждое необыкновенное физическое явление предвещает что-нибудь необыкновенное в мире нравственном, обыкновенно что-нибудь недоброе», т. е. в данном случае смерть князя¹⁰. Ипатьевская летопись многословно сопоставила увиденное и пережитое киевлянами с библейскими образами Антиоха и священного города Иерусалима¹¹.

Пышные княжеские похороны, по традициям своего времени сопровождавшиеся раздачей милостыни «монастырем и попом и оубогым», немало удивила современников своей щедростью¹². При том, что отпевание совершалось по обычаю, главными действующими лицами происходившего оплакивания князя выступали не священнослужители и киевляне, а бояре и дружина, на что обратил внимание М. Н. Тихомиров¹³. Что же касается митрополита Никифора, то его присутствие на похоронах вообще не было замечено летописцем. В целом известия о последовавших за этим событиях полны «недосказанности»¹⁴. Беспокойное правление старшего Изяславича завершилось драматично — пятидневным городским волнением, перед которым, по мнению М. Н. Тихомирова и Б. Д. Грекова, оказались бессильны и княжеская дружина, и городская верхушка, и система обычного права¹⁵. Подобное мнение можно встретить и у Б. А. Рыбакова, полагавшего, что начавшееся в Киеве восстание «напугало феодальные верхи и заставило их обратиться к единственно возможной кандидатуре популярного князя»¹⁶.

В нарушение обычной в таких случаях практики вступления на пре-

⁹ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 289–290; Т. 2. Стб. 273–274.

¹⁰ Соловьев С. М. История России с древнейших времен. 1054–1462. В 18 кн.: Кн. 2. М.; Харьков, 2001. С. 156.

¹¹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 274–275.

¹² ПСРЛ. Т. 2. Стб. 275; Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви: История Русской Церкви в период совершенной зависимости её от Константинопольского Патриархата (988–1240). М., 1995. Кн. 2. С. 275.

¹³ Тихомиров М. Н. Древняя Русь. С. 134–137.

¹⁴ Там же. С. 136.

¹⁵ Тихомиров М. Н. Древняя Русь. С. 134–137; Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 2004. С. 601–603.

¹⁶ Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. С. 462.

стол старшего в правящем роду Святославичи не предъявили своих прав на престол и даже не явились в Киев¹⁷. Медлил и Владимир, понимавший опасность самовольного захвата власти¹⁸. И уже на следующий день после похорон киевляне обратились с прошением к Владимиру Всеволодовичу вступить «на стол отень и деден»¹⁹. Полученный от Мономаха отказ совпал с разграблением в Киеве двора тысяцкого Путяты и разорением еврейского квартала. Лишь после второго приглашения, известившего князя о том, что восставшие киевляне готовы разграбить не только дворы княжеских родственников и бояр, но и монастыри, Владимир Всеволодович въехал в Киев. В целом упрашивать Владимира пришлось недолго: всего лишь пять дней, и это при том, что между участниками переговоров пролегало значительное расстояние, около 80 км.

По мнению М. Н. Тихомирова, мятеж был подготовлен «всей политической Святополка Изяславича»²⁰. Но едва ли единственным виновником произошедшего был покойный князь. За недовольством восставших, по мнению ученого, скрывались эксплуатация зависимого населения Киева и его пригородов, а также высокие цены на соль и ростовщичество, в которых принимали участие не только столичная знать и княжеская родня, но и монастыри²¹. Поэтому вход уже пожилого, шестидесятилетнего Владимира Всеволодовича в Киев, если верить летописцу, спас город от мятежа и разграбления. Одновременно летописание подчеркивало законность вступления Мономаха на престол, обосновывая это тем, что обстоятельства 1113 г. повторяли ситуацию призвания новгородцами на княжение Рюрика²². Но, во-первых, верно ли видеть в восстании антифеодальную или, по меньшей мере, социальную основу? А, во-вторых, насколько оправданы обвинения Печерского монастыря в спекуляциях солью?

Акцентированное внимание летописцев на том, что именно известия об угрозе погрома монастырей побудили Владимира вступить в Киев, не позволяет нам полностью и однозначно согласиться с мнением прославленного исследователя. Не скрывались ли за благочестивым поступком Мономаха не только

¹⁷ Вероятно, медлительность черниговских князей объяснялась решительными действиями Владимира Всеволодовича, оказывавшего помощь Изяславу и таким образом пресекавшего претензии Святославичей на Киевский стол (*Татищев В. Н.* История Российская. В 3 т. Т. 2. М., 2003. С. 146).

¹⁸ См.: *Карамзин Н. М.* История государства Российского. В 12 т. и 4 кн. Кн. 1: Т. 1–3. М., 1997. С. 255.

¹⁹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 275.

²⁰ *Тихомиров М. Н.* Древняя Русь. С. 137.

²¹ Там же. С. 134–137.

²² *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. С. 465.

религиозные, что едва ли можно поставить под сомнение, но и иные мотивы, например, экономические, связанные с возможным наличием материальных связей княжеского и монастырского хозяйств?

Как уже было сказано выше, М. Н. Тихомиров полагал, что угроза со стороны восставшей части киевлян в отношении монастырей и прежде всего Печерской обители объяснялась вовлечением иночества в ростовщические сделки и сделки, связанные с продажей соли²³. Ученый обратил внимание на рассказ Патерика о черноризце Прохоре, у которого однажды, в 1097 г., князь Святополк Изяславич попытался отнять соль, раздававшуюся иноком всем, приходящим в монашескую келью преподобного за помощью. Отвечая на жалобы продавцов соли, Святополк Изяславич, по словам Патерика, решил, «что цена на соль будет высокая и, отнявши у инока, сам будет продавать её»²⁴. Если исходить из презумпции невмешательства сверхъестественных сил, то возникают, по меньшей мере, два вопроса: во-первых, что или кто был источником соли, изобильно и «чудесно» пополнявшей кладовые обители даже после того как её вывезли из монастыря, а во-вторых, почему князь так свободно мог ею распоряжаться?

Объемы соли, находившейся в распоряжении преп. Прохора, и большое число врагов из числа её продавцов позволяют говорить, что источником соли были не скромные пожертвования частных лиц, а собственные солеварни монастыря, либо кого-то из князей или знати. Основными поставщиками соли в Киев в этот период были Галич и Перемышль²⁵. Однако в период межкняжеского конфликта 1097 г., вызванного ослеплением Василька, князь Давид Игоревич, против которого действовал Святополк в союзе с Владимиром Мономахом и Васильком, запретил подвоз соли в города Южной Руси²⁶.

Несомненно одно — источники пополнения соли были легальными и не вызывали какого-либо препятствия со стороны власти, даже если эта соль поступала из земель, охваченных войной. Можно предположить, что часть солеварен, находившихся в ведении монастыря либо кого-то из князей, оказалась вне зоны действий конфликтующих сторон. Впрочем, трудно исключить и иное — нейтральная позиция обители в возникшей войне позволяла ей сохранить за собой поставки такого драгоценного продукта.

Теперь возникает следующий вопрос — о правах князя на «чудесно пре-

²³ Тихомиров М. Н. Древняя Русь. С. 135.

²⁴ Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII в. СПб., 2004. С. 431.

²⁵ Аристов Н. Промышленность Древней Руси. СПб., 1866. С. 68.

²⁶ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 266–269; Киево-Печерский патерик. С. 431; Тихомиров М. Н. Древняя Русь. С. 135.

умножавшиеся» соляные запасы обители. Видеть в Святополке Изяславиче злодея, разбойника и вора слишком просто. Не следует забывать, что та же Печерская обитель фактически обладала великокняжеской ставропигиальной защитой. Б. Д. Греков, рисуя тяжелый характер Святополка Изяславича, убежденно писал, что князь не просто взял, а именно «пограбил» всю соль у обители²⁷. Уверенные действия князя и отсутствие каких-либо протестов со стороны обители (если не считать обид самого преп. Прохора) ставят следующую проблему: можно ли считать монастырские солеварни этого периода (если они существовали) и соль, как и иное ценное имущество обители, передававшееся ей от благотворителей, собственностью монастыря? Вероятнее всего, нет. Трудно исключить, что как делавшиеся в монастырь вклады: солеварни, рыбные ловы, места сбора мёда, сёла, так и поступавшие от них доходы, — выступали и рассматривались крупными вкладчиками, даже после их передачи монастырю или храму, как своя неотторгаемая собственность, которая при определенных условиях может быть изъята или использована вкладчиком или его правопреемником по своему усмотрению²⁸. Следовательно, дальнейшие события 1113 г. приобретают другое звучание.

Нет достаточных оснований и для упреков обители в спекуляциях по продаже соли. Рассказ Печерского патерика говорит об ином: о раздаче, которая сбивала цены на соль, что собственно и вызывало раздражение князя. Это обстоятельство дела было достаточно подробно проанализировано Н. Я. Аристовым²⁹. И, наконец, возникает вопрос: насколько актуальны были проблемы с солью в 1113 г., в то время как конфликт Печерского монастыря с великим князем относится к событиям 1097–1098 гг.?

Было бы ошибкой не учитывать то обстоятельство, что крупнейшими вкладчиками Церкви этого периода были потомки Всеволода Ярославича, т. е. сам Владимир Мономах и его дети. Вероятно, что разграбление монастырей нанесло бы ущерб не только обителям, но и их главному патрону — Владимиру, которым при вступлении в Киев наследовались не только родовое имущество, но и остальные великокняжеские вклады, значительная часть которых сохранялась в обителях. О том, что за действиями киевлян и Владимира Мономаха скрывались определенные экономические и политические расчеты, в которых Церкви отводилось не последнее место, говорят и иные обстоятельства «стихийных» беспорядков.

²⁷ Греков Б. Д. Киевская Русь. С. 601.

²⁸ Флоря Б. Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское Средневековье. М., 2007. С. 52–53.

²⁹ Аристов Н. Промышленность Древней Руси. С. 69.

При том, что М. Н. Тихомиров пробовал нарисовать мятеж 1113 г. как стихийное народное восстание, высказанная им версия трактовки событий не учитывала некоторые обстоятельства. Поэтому дело нам не видится таким однозначным. Например, летописец называл и тех, кто занимался грабежами, и тех, кто вел переговоры с Владимиром Мономахом, одним словом «кияне». Если сопоставить описание этого восстания с событиями 1071 г. в Новгороде и Белоозере, то там восставшие — «смерды» и более аморфная дефиниция, «людье»³⁰, но никак не «новгородцы». В 1068 г. Всеслава освободили «люди кыевстии», — но созвавшие вече и руководимые местной верхушкой. Это были не «рядовичи», а состоятельные жители города и знать, т. е. «кияне», в дальнейшем поплатившиеся жизнью за изгнание Изяслава и призвание на престол Всеслава Полоцкого³¹.

Если проследить за дальнейшим ходом событий в Киеве в 1113 г., видна некая последовательность. Летописные известия о разграблении двора Путяты и еврейского квартала следуют после первого отказа Владимира вступить в Киев. Вслед за этим послы вновь направились к Владимиру, и на этот раз пригрозили князю, что «кияне» «пойдут на ятров твою и на бояры и на монастыре»³². Действия восставших как будто спланированы, создается впечатление, что они знают, кого и когда грабить. Трудно исключить возможность того, что последовательному разграблению подвергались не просто знать, а те, кто более всего был близок к последнему князю и ожидал или допускал возможность вступления на престол Святославичей, а не Всеволодовичей. Не была ли виновницей этих грабежей городская партия, желавшая видеть на киевском престоле Владимира и стремившаяся таким образом избавиться от людей Святополка на киевских рынках? И в этом отношении угроза княжеским родственникам и монастырям выступала тем фактором, который мог поторопить Владимира с принятием решения. Подобную точку зрения можно встретить у Н. И. Костомарова. Он полагал, что такими угрозами киевляне принуждали Владимира Мономаха вступить в город³³. В итоге прибывшему в город новому князю не только не пришлось наводить в городе порядок, он встретил блестящий прием, подобный тому, что когда-то, в 1018 г. получил польский король.

Впервые в древнерусских источниках вступление в город великого князя было описано с подробностями, заслуживающими особого внимания. Ипатьевская летопись так сообщает о начале великого княжения Владимира Мо-

³⁰ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 165, 170; см.: *Викул Т. Л.* Люди и князь в древнерусских летописях середины XI–XIII вв. М., 2009. С. 40–52.

³¹ Мстислав Изяславич казнил именно «кыян» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 163).

³² ПСРЛ. Т. 2. Стб. 276.

³³ *Костомаров Н. И.* Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей. М., 2006. С. 37.

номаха, которое совпало с «неделей», т. е. воскресным днем: «оусретоша же и митрополит Никифор с епископы и со всеми кияне с честью великою седее на столе отца своего и дед своих и вся людье ради быша и мятежь влеже»³⁴. Торжественная встреча, оказанная новому великому князю, соответствовала средневековому обычаю встречи своего господина, вход которого в город, как правило, уподоблялся «входу Господню в Иерусалим» (Мф 21. 9–15), или вступлению Спасителя в Святой Град³⁵. Таким образом, на страницах древнерусских сводов Мономах предстал перед потомками не только умирителем волнений, ревнителем законности, порядка и справедливости, но и защитником веры, образ которого уподоблялся образу Христа.

Примечательно, что никак не проявивший себя в дни похорон Святополка Изяславича³⁶ и киевского мятежа осторожный митрополит Никифор не только не покинул Киев, как это было обычно для его предшественников на столичной кафедре, но и оказался со своим епископатом среди участников торжественной встречи.

Во вступлении Мономаха в Киев есть по меньшей мере два обстоятельства, заслуживающие некоторых комментариев. Во-первых, особой оценки заслуживает приветствовавшая князя толпа. Казалось бы, Владимира должна была встречать дружина и бояре, которые как будто, если верить М. Н. Тихомирову и Б. А. Рыбакову, были спасены от погрома. Однако при описании встречи Владимира Всеволодовича летописец не стал выделять во встречавшей князя толпе дружину, бояр и членов княжеской семьи. Есть и второе обстоятельство — тор-

³⁴ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 276.

³⁵ Это обычная средневековая церемония вступления господина в свой город. Что же касается дальнейшего принятия новых норм, прощавших должников перед ростовщиками, то эти действия Владимира вполне вписывались в практику проявления милости к преступникам со стороны нового правителя (см.: *Бойцов М. А.* Величие и смирение: Очерки политического символизма в средневековой Европе. М., 2009. С. 36–45, 59–67). Во всяком случае, ни один погромщик не был наказан.

³⁶ Митрополит и епископат не указаны среди лиц, которым была роздана милостыня по умершему князю (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 275). Это означает, что Никифор мог самоустраниться от похорон и, в отличие от монашества и городского священства, отсутствовал на погребении князя. Если сравнить описания проводов Святополка Изяславича с похоронами его предшественников, то при погребении Всеволода Ярославича († 1093) епископат и духовенство были самыми активными участниками погребальных церемоний: «собрашася епископи игумени с черноризци и попове и бояре и прости людье вземше со обычными песньми и положиша оу святой Софьи» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 208). Подобным же образом, т. е. подробно, летописание сообщило об участниках похорон Ярополка Изяславича († 1087). Тогда, на последних проводах князя, присутствовали митрополит и священники (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 198). То есть само упоминание о присутствии духовенства (с учетом его внутренних иерархических различий) на похоронах князя уже было нормой. Значит, было бы странным, если бы летописец не заметил на погребении князя главу русской митрополии, если бы тот действительно там присутствовал.

жественную процессию встречающих возглавил митрополит. Едва ли это обстоятельство свидетельствовало о том, что князь был возведен на престол с соблюдением каких-то особых церковных церемоний. Однако то, что митрополит принял участие во встрече князя и, вероятно, был свидетелем его посажения, нам видится очевидным. По сути, это первый случай официального вовлечения митрополита в церемонию возведения великого князя на престол.

О том, что митрополит был одним из виновников вступления Владимира Всеволодовича на киевский стол, свидетельствуют известия легендарной Иоакимовской летописи. В. Н. Татищев сообщает, что по смерти Святополка Изяславича «киевляне, сошедшись к церкви святой Софии, учинили совет об избрании на великое княжение, на котором без всякого спора все согласно избрали Владимира Всеволодовича»³⁷. По всей видимости, киевляне хорошо осознали возможности митрополита, как носителя высшего духовного сана, находившегося под покровительством рода Всеволода и одновременно представлявшего интересы Византии при решении спорных внутридинастических конфликтов. Примером этого могли служить события 1097 г., во время которых киевский митрополит был вынужден войти в состав посольства, призванного примирить Владимира Всеволодовича с киевлянами³⁸. Однако на этот раз, вероятно, митрополит Никифор сам принял активное участие в возникшем заговоре киевлян, желавших видеть на престоле не Святославичей, а Владимира, носителя крови византийских императоров. Поэтому отсутствие Первосвятителя на похоронах Святополка Изяславича и молчание иерарха во время погрома двора тысяцкого, позиция которого, наверное, была отличной от желания киевлян, нам видятся вполне понятными.

Таким образом, отношение различных церковных институтов к городскому мятежу не было единым. Об этом можно судить по встрече нового князя. А в ней никак не были замечены игумены монастырей. Так что нового князя митрополит встречал лишь совместно с другими епископами, то есть иерархи, имена которых, к сожалению, не названы, прибыли в город заранее — действия высших иерархов были спланированы, а ситуация в Киеве оказалась не такой драматичной, как это принято считать в историографии, или, по меньшей мере, контролируемой и не представляла угрозы для святителей, как это случилось в 1068 г., когда в Киеве был задушен холопами новгородский епископ Стефан³⁹. Вероятно, что, в отличие от епископата, позиция монастырей, значительная часть которых представляла интересы своих князей-крито-

³⁷ Татищев В. Н. История Российская. Т. 2. С. 146.

³⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 267–268.

³⁹ Во время тех волнений погиб новгородский владыка Стефан (ПСРЛ. Т. 3. С. 473).

ров, была более сдержанной и осмотрительной. Во всяком случае, как мы уже обратили внимание, участие игуменов, даже игумена Печерской обители, во встрече Владимира Мономаха летописцем не было отмечено.

Среди людей, приветствовавших нового князя, никак не обозначены дружина Святополка и боярство. Было бы логичным предположить, что отсутствие упоминаний об участии дружинного окружения прежнего князя в торжественной встрече и посажении свидетельствует о том, что в дружинной и боярской среде возведение Владимира Мономаха было встречено неоднозначно. Вероятнее всего, это было связано с событиями мятежа. Предшествующие рассуждения приводят нас к выводу, что киевское восстание было направлено против родственников и окружения предыдущего князя, Святополка Изяславича, княжеской дружины, боярства, монастырей и евреев, вероятнее всего получивших при Изяславиче торговые и иные преимущества. В ходе восстания городская знать попыталась вернуть свои права на рынках и отстранить от торговли людей Святополка и лояльные к нему монастыри. То есть перед нами не просто антифеодалное восстание, а передел сфер торгового и политического влияния в Киеве. При этом митрополит, в отличие от монашества, поддержал претензии Мономаха. Вероятно, именно это обстоятельство в дальнейшем способствовало тому, что именно при Мономахе митрополитам окончательно удалось справиться с независимой канонической позицией киевских монастырей.

Hieromonk Petr (Gaidenko), Vitold G. Filippov

SOME NOTES ON INTERESTS OF THE CHURCH IN THE UPRISING OF 1113

Since the early days of Russian Orthodox Church metropolitans of Kiev became involved in the socio-political processes in Eastern Slavic society. An example of this is involvement of metropolitan Nicephorus in bringing Vladimir II Monomakh to Kiev throne. The rebellion that broke out threatened not only the local nobility, but also the monasteries. According to the Russian Primary Chronicle, monasteries were saved mainly owing to the new prince. This view found its support in the historical literature where Kiev monasteries were usually shown as places of usury and speculating on salt prices. However, the situation drawn by the chronicler was more complicated and contradictory. There is every reason to believe that the monasteries became hostages of social and dynastic conflict. This article focuses on the church's role in Kiev uprising of 1113.

Key words: *Kievan Rus, Russian Orthodox Church, Vladimir Monomakh, relationship between state and church, Kiev uprising of 1113.*

А. В. Гусев

ЗАМЕЧАНИЯ ПО ПОВОДУ ВЗАИМОСВЯЗИ МЕЖДУ ИСПРАВЛЕНИЕМ КНИГ ПРИ ПАТРИАРХЕ ИОСИФЕ И ГРАММАТИЧЕСКИМИ СОЧИНЕНИЯМИ 1640-х гг. (НА ПРИМЕРЕ ПОХВАЛ УТРЕНИ ВЕЛИКОЙ СУББОТЫ)

В статье на примере Похвал Великой субботы Цветной Троицы 1648 г. рассматривается вопрос взаимосвязи между двумя аспектами грамматической работы в Патриаршество Иосифа — практическим, исправлением книг, и теоретическим, попытками рефлексии над нормой церковнославянского языка в грамматических сочинениях 1640-х гг. Проведенный анализ позволил увидеть внутреннее единство двух этих аспектов, а также прояснил некоторые особенности грамматической работы. В частности, делается предположение, что одним из направлений этой работы было соотнесение московской традиции церковнославянского языка с западнорусской посредством критического использования «Грамматики» Мелетия Смотрицкого 1619 г. при подготовке отдельных грамматических сочинений 1640-х гг., в том числе и московской «Грамматики» 1648 г.

Ключевые слова: книжная справа, Патриарх Иосиф, «Грамматика» Мелетия Смотрицкого 1648 г., Цветная Троица, история церковнославянского языка.

...не но́во ꙗ́ не на́ми оубо ꙗ́лꙗ́ ꙗ́писашася.
но о́во ѹбо ꙗ́ дре́внихъ вѣдѹщихъ доверпи́щовъ ꙗ́шея вели́ка рѹ́си;
о́воже ꙗ́ грамматическаго ѡбмѹдрѣнїа...¹

Сегодня можно говорить о десятилетнем Патриаршестве Иосифа (1642–1652 гг.) как об одном из наиболее важных, но в то же время наиболее противоречивых и неоднозначно оцениваемых периодов книжной справы в истории Московского государства.

В свое время Н. Ф. Каптерев, изучая этот период истории Русской Церкви, пришел к выводу о внутреннем, как он сам говорил, «органическом», един-

¹ Службы и житие Николая Чудотворца. М.: Печатный двор, 7.08.1643. Л. 245.

стве между ним и сменившим его временем правления Патриарха Никона. В пользу этого вывода он приводил и общую для этих двух Патриаршеств ориентацию на Греческую Церковь, и схожий настрой на исправление недостатков церковной жизни. Еще одним связующим звеном между Патриаршествами Иосифа и Никона, по мнению Н. Ф. Каптерева, было обращение к греческим текстам в процессе книжной sprawy: принимая во внимание известный факт, что первые опыты исправления книг с привлечением греческих текстов были предприняты на Печатном дворе уже в последние годы правления Иосифа², — а именно это, как правило, преподносится в качестве одного из главных «новшеств» реформы Патриарха Никона, — он считал, что «в деле книжных исправлений Патриарх Иосиф был прямым предшественником Никона, который был только продолжателем того, основание чему было положено и что уже фактически было начато при его предшественнике»³.

С недавнего времени тезис о вполне органичном единстве книжной sprawy при двух Патриархах — Иосифе и Никоне — начинает звучать еще убедительнее: научные изыскания, проведенные О. С. Сапожниковой, позволили ей говорить о возможности существования единого для двух Патриаршеств списка книг, подлежащих исправлению⁴.

Но, несмотря на все это, исправление книг при Патриархе Иосифе не следует расценивать только как своеобразный подготовительный период богослужебной реформы Патриарха Никона: между характером sprawy двух этих Патриаршеств есть принципиальные различия в методе исправления книг⁵, не позволяющие объединять их. Не вдаваясь в рассмотрение особенностей исправления книг при Патриархе Никоне, отметим лишь то, что одной из ключевых особенностей книжной sprawy при Патриархе Иосифе, по крайней мере, на протяжении большей части его правления, был повышенный интерес к вопросам грамматики⁶. И именно эта особенность исправления книг в 1640-е гг.

² Считается, что первой такой книгой стал изданный в 1650 г. Шестоднев (особый вид богослужебного Октоиха) (*Николаевский П. Ф.* Московский Печатный двор при Патриархе Никоне // ХЧ. 1891. Ч. 1. С. 178). Обзор мнений по этому вопросу, см.: *Вознесенский А. В.* К истории славянской печатной Псалтири. Московская традиция XVI–XVII веков. Простая Псалтирь. М., 2010. С. 214.

³ *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле церковных исправлений. М., 1887. С. 160.

⁴ *Сапожникова О. С.* Русский книжник XVII века Сергей Шелонин. М., 2010. С. 446–450.

⁵ Там же. С. 315–316.

⁶ Объективными причинами, обусловившими саму возможность такого, более тщательного, подхода к книжной sprawie при Патриархе Иосифе следует считать, во-первых, развитие материальной базы Печатного двора (*Румянцев В. Е.* Древние здания Московского Печатного двора // Труды Московского археологического общества. М., 1869. Т. 2. Вып. 1. С. 7) а, во-вторых, ак-

позволила А. В. Вознесенскому говорить об этом периоде как о времени «грамматической справки»: «Справу 1640-х гг. можно назвать грамматической, поскольку именно «грамматическое знание» стало тем основанием, на которое опирались типографы, внося изменения в текст. Эти изменения касались главным образом замещения одних падежей существительных другими, перемены глагольных форм, устранения омонимичных флексий разных грамматических форм в связи с попыткой установления нормы в употреблении тех или иных флексий. Если учесть повышенный интерес к грамматике, которым отличался Печатный двор в это время, то определение справки той поры как *грамматической* представляется вполне закономерным»⁷.

С формальной точки зрения, в «грамматической справе» 1640-х гг. можно выделить два аспекта. С одной стороны, эта грамматическая работа имела чисто *практическое применение*: к качеству издаваемых в эти годы книг начинают предъявляться более высокие требования, в том числе в отношении языка. С другой стороны, в Патриаршество Иосифа появляется ряд сочинений, целью которых было *теоретически осмыслить* вопросы, связанные с грамматикой. Среди этих сочинений в первую очередь нужно отметить статьи грамматиче-

тивную заинтересованность разных слоев общества в конце 1630–1640-х гг. в исправлении накопившихся в церковной жизни недостатков, не последнее место среди которых занимала и неисправность богослужебных книг (*Кантепов Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909. Т. 1. С. 1–80). Указанные причины связаны с книжной справой лишь опосредованно, но исключать их влияние на её характер не следует. Что же касается «субъективных» причин «грамматической справки», то среди таковых особого внимания заслуживает мнение митрополита Филарета (Гумилевского) о том, что издание при Патриархах Филарете и Иоасафе всех необходимых богослужебных книг подтолкнуло справщиков в годы Патриаршества Иосифа с особой тщательностью подойти к вопросу об устранении накопившихся в этих книгах ошибок (*Филарет (Гумилевский), митр.* История Русской Церкви в пяти периодах. М., 2001. С. 605). В настоящее время схожую точку зрения поддерживает А. В. Вознесенский, развивающий в своих работах то положение, что именно выпуск полного круга богослужебных книг к концу 1630-х гг. позволил работникам Печатного двора обратить особое внимание на ранее не принимавшуюся во внимание языковую сторону печатаемых книг (*Вознесенский А. В.* К истории славянской печатной Псалтири... С. 71). В свое время П. Ф. Николаевским была высказана мысль о том, что ключевую роль в совершенствовании справки в рассматриваемый период сыграли ведущие справщики Печатного двора Михаил Рогов и Иван Наседка (*Николаевский П. Ф.* Московский Печатный двор при Патриархе Никоне. С. 282). Затем эта мысль получила развитие у А. П. Голубцова (*Голубцов А. П.* Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М., 1891. С. 362–368).

⁷ *Вознесенский А. В.* История славянской печатной Псалтири: Московская традиция XVI–XVII веков: простая Псалтирь. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2008. С. 48. В отношении простой Псалтири А. В. Вознесенский отмечает черты «грамматической справки» уже в 1641 г., то есть еще до Патриаршества Иосифа (*Вознесенский А. В.* К истории славянской печатной Псалтири... С. 231). Однако большая её часть приходится все же на время его правления, поэтому рассмотрение грамматической работы в качестве особенности справки именно при Патриархе Иосифе кажется вполне допустимым.

ского характера, добавленные в некоторые издания рассматриваемого периода и включавшие рассуждения апологетического и дидактического характера⁸, а также конкретные практические грамматические указания⁹. Эти теоретические измышления и поиски в области грамматики подготовили почву, на которой стало возможным появление в 1648 г. московского варианта «Граматики» Мелетия Смотрицкого.

Такой двуаспектный подход в рассмотрении грамматической работы во многом вызван особенностями сложившихся традиций изучения «иосифовской» справки, когда исправление книг не рассматривалось в связи с той теоретической грамматической работой, которая сопутствовала ему. По отдельности же оба эти аспекта грамматической работы, и «практический», и «теоретический», отчасти уже были рассмотрены в науке.

В первую очередь это относится к вопросу о качестве исправления книг при Патриархе Иосифе. Сама постановка этого вопроса родилась из нужд антистарообрядческой полемики: непосредственно предшествовав богослужбной реформе Патриарха Никона, справа при Патриархе Иосифе самими условиями времени была обречена на сравнение с тем, что сделал Патриарх Никон. В рамках полемики против старообрядцев целью такого сравнения было прежде всего оправдать действия Патриарха Никона¹⁰.

Для иллюстрации такого «полемического» отношения к «иосифовской» справе обратимся к диалогу между православным миссионером и старообрядцем, приводимому протоиереем Дмитрием Александровым в его работе «Исправление книг в XVII столетии». Беседа начинается с утверждения старообрядца, что дониконовские богослужбные книги сами по себе, не нуждаясь во внешних подтверждениях своего качества, являются полностью исправными. Весьма пространный ответ православного миссионера на это утверждение представляет собой краткую историю дониконовской книжной справки,

⁸ К таковым можно отнести известную статью «Наказание ко учителем», вошедшую в предисловную часть напечатанного в 1643 г. Часовника. Само название этого сочинения говорит о его дидактическом содержании. Через несколько лет «Наказание» будет перепечатано в декабрьской Псалтири 1645 г. Еще одной статьёй дидактического характера является сочинение «Како писати в синодики», появившееся в составе сентябрьской Псалтири 1645 г., а затем перепечатанное во всех московских изданиях Псалтири, вплоть до 1651 г. Небольшая статья апологетического содержания была включена в состав колофона вышедшего в 1643 г. сборника «Служб и жития Николая Чудотворца». Она же будет повторена в колофоне Апостола 1644 г., будучи при этом несколько расширена за счет конкретных грамматических указаний.

⁹ Сюда можно отнести пространные рассуждения об употреблении графических вариантов буквы Ѣ, помещенные в состав колофона Апостола 1644 г., а также рассуждения о Ъ, добавленные в состав колофонов «Служб и жития Николая Чудотворца» 1643 г. и уже упомянутого Апостола 1644 г.

¹⁰ См. об этом: *Кантрев Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники... С. 160.

в которой особое внимание акцентируется именно на различных эпизодах порчи книг. Согласно логике этого ответа, в Патриаршество Иосифа эта порча получает свое логическое завершение: «...справщики, бывшие при Патриархе Иосифе, трудились с большим усердием <...> к сожалению, и эти справщики, может быть, и *самые грамотные и книжные* люди своего времени, были недостаточно подготовлены к своему делу и, при всем усердии исправлять книги, — внесли множество ошибок»¹¹. Из такого повествования вполне логично вытекала необходимость проведенной Патриархом Никоном реформы. Из него же следовала низкая оценка качества иосифовских книг и их текстов. Классическим выражение такой интерпретации «иосифовской» справки, которую условно можно назвать «отрицательной», стало мнение митрополита Макария (Булгакова) о том, что «...они [справщики] исправляли все издаваемые ими книги, но исправляли как хотели <...> делали в книгах бесчисленные изменения в словах, оборотах речи, прибавки, убавки и под. Оттого напечатанные при Патриархе Иосифе книги, по сознанию самих старообрядцев, отличаются от прежде изданных величайшими разностями языка»¹².

Положительная интерпретация качества «иосифовской» справки идет от Н. Ф. Каптерева и напрямую связана с попыткой рассмотреть её, «иосифовскую» справку, вне полемики со старообрядчеством. Но применительно собственно к качеству книг иосифовского времени заслуга этого принадлежит П. Ф. Николаевскому, по мнению которого «изданные ими [иосифовскими справщиками. — А. Г.] книги со стороны изложения, более правильной конструкции речи, чистоты языка и соблюдения грамматических форм, носили на себе печать сильного поновления, большой переделки, очистки от прежних грамматических ошибок, и в этом отношении представляются лучшими изданиями московских старопечатных книг в продолжение всего XVII в.»¹³. Отметим, что эту интерпретацию «иосифовской» справки следует отличать также от положительной, но полемичной оценки «иосифовских» книг со стороны старообрядцев.

Обе интерпретации «иосифовской» справки, положительная и отрицательная, имели как своих сторонников, так и противников. Однако на практике часто все сводилось к простому повторению, причем нередко в тех же самых словах, тезисов главных исследователей данного вопроса — митрополита Макария (Булгакова) и П. Ф. Николаевского. Такая ситуация выглядит вполне закономерно, если учитывать, что до недавнего времени отсутствовали рабо-

¹¹ *Александров Д., прот.* Исправление книг в XVII столетии. Оренбург, 1911. С. 25.

¹² *Макарий (Булгаков), митр.* История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1858. С. 126.

¹³ *Николаевский П. Ф.* Московский Печатный двор при Патриархе Никоне. С. 153.

ты, в которых анализировался бы текст выходящих в 1640-е гг. книг. Без этого все рассуждения на тему книжной справки и её оценки остаются малоосновательными. По этой причине особенно актуален проведенный в недавнее время А. В. Вознесенским анализ изменения текста простой Псалтири с середины XVI до конца XVII вв., в том числе и в 1640-е гг.¹⁴ Этот анализ позволил увидеть в том, что митрополит Макарий (Булгаков) назвал «величайшими разностями языка»¹⁵, последовательную работу над текстом Псалтири в 1640-е гг. А поэтому касательно качества справки в Патриаршество Иосифа, по крайней мере в отношении одной книги, справедливее выводы сторонников именно «положительной», а не «отрицательной» интерпретации «иосифовской» справки. К сожалению, в отношении других книг 1640-х гг. этой работы не проведено. Такова в общих чертах история изучения практического аспекта грамматической работы 1640-х гг.

Изучение второго, «теоретического», аспекта грамматической работы, проводимой в Патриаршество Иосифа, имеет более скудную историю. В основном оно сводилось к попыткам сравнить московский вариант «Грамматики» 1648 г. с изданием 1619 г. При этом основной акцент делался, во-первых, на тех изменениях, которые претерпела структура «Грамматики» 1648 г. в сравнении с изданием 1619 г., а, во-вторых, на русификации отдельных форм существительных и глаголов¹⁶. Что же касается взаимосвязи двух «Грамматик» на уровне текстов их статей, то этот вопрос специально не поднимался. Еще меньше внимания было уделено изучению грамматических статей: пожалуй, единственным, кто специально обратился к их анализу, стал А. П. Голубцов¹⁷.

Только в недавнее время были предприняты попытки свести воедино «практическую» и «теоретическую» части грамматической работы 1640-х гг.¹⁸

¹⁴ *Вознесенский А. В.* К истории славянской Печатной Псалтири... С. 231–241.

¹⁵ *Макарий (Булгаков), митр.* История русского раскола, известного под именем старообрядчества. С. 126.

¹⁶ О московском издании «Грамматики» Мелетия Смотрицкого см.: *Засадкевич Н.* Мелетий Смотрицкий как филолог. Одесса, 1883. С. 131–140; *Кузнецов П. С.* У истоков русской грамматической мысли. М., 1958. С. 33–37.

¹⁷ *Голубцов А. П.* Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М., 1891. С. 363–364. Некоторые замечания по поводу «грамматических» статей как источника для истории развития грамматической мысли в 1640-е гг. см. также: *Гусев А. В.* К вопросу о развитии грамматической мысли в 1640-е гг. // Сайт кафедры церковной истории МДА. Дата обновления: 02.02.2011. URL: http://history-mpda.orthodoxy.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=84:-1640-&catid=14:-25-26-2010-&Itemid=24 (дата обращения: 04.09.2011).

¹⁸ Отметим прежде всего попытку А. В. Вознесенского рассмотреть грамматические статьи как внешнее выражение тех вопросов, которые на практике волновали работников Печатного двора (*Вознесенский А. В.* К истории славянской Печатной Псалтири... С. 237). Попытка соот-

И, как кажется, работа именно в этом направлении должна дать наиболее объективную картину всей «иосифовской» справки, должна помочь прояснить отношение между её «теоретическим» и «практическим» аспектами.

В данной статье мы попытаемся проследить, как соотносится исправление отдельно взятого богослужебного текста времени Патриарха Иосифа с языковой нормой, зафиксированной в грамматических сочинениях этого же периода. В качестве анализируемого текста нами были выбраны Похвалы Великой субботы Цветной Триоди издания 1648 г. — последнего дониконовского издания этой книги. Методологически наша работа предполагает разделение на два этапа.

Во-первых, рассмотрим, какие изменения претерпел текст Похвал Цветной Триоди 1648 г. в сравнении с предыдущим изданием. Очевидно, что в рамках одной статьи не представляется возможным указать все исправления, внесенные в текст Похвал Цветной Триоди 1640 г. Поэтому в данной работе мы сознательно ограничим наш анализ только орфографией нескольких гласных букв (W, I, V), хотя, конечно же, исправления не ограничивались только ими. Чтобы более ясно увидеть особенности языка Цветной Триоди 1648 г., мы будем по мере необходимости обращаться и к материалам более ранних изданий, вплоть до первого после Смутного времени издания 1621 г.¹⁹

Во-вторых, соотнесем результаты, полученные на основе сравнения Похвал Цветных Триодей 1648 и 1640 г., с представлениями о языковой норме, которые зафиксированы в грамматических сочинениях 1640-х гг. Именно эта,

нести исправление некоторых форм из Апостола 1644 г. с «Грамматикой» 1648 г. была предпринята Е. Н. Казаковой, однако её работу, к сожалению, нельзя назвать успешной, в первую очередь из-за методологических недостатков (*Казакова Е. Н.* Апостол 1644 г.: к проблеме дониконовской книжной справки // Труды ГИМ. Патриарх Никон и его время. Сб. 139. М., 2004. С. 162–174). Некоторые замечания по данному вопросу см. также: *Летова И. А., Гусев А. В.* Языковая справка 1640-х гг. старопечатной Псалтири // Известия Уральского государственного университета. Серия 2. Гуманитарные науки. 2011. № 1 (87). С. 120–132.

¹⁹ Московская печатная традиция Цветной Триоди начинается ок. 1556 г.: приблизительно этим временем исследователи датируют издание Цветной Триоди в Анонимной типографии. В XIX в. был известен дефектный экземпляр этого издания, однако сегодня в российских книгохранилищах не обнаружено ни одного экземпляра этого издания Цветной Триоди (Триодь Цветная ок. 1556 г. // *Немировский Е. Л.* Иван Федоров и его эпоха. Энциклопедия. М., 2007. С. 730–732). В следующий раз в Москве Цветная Триодь была напечатана в 1591 г. Андроником Тимофеевым Невежей. Издание Цветной Триоди в 1604 г. сыном Андроника Невежи Иваном Андрониковым Невежей продолжило московскую традицию этой книги. Первое после Смуты издание Цветной Триоди было напечатано в 1621 г. печатником Кондратием Ивановым. В последующие десятилетия до Патриаршества Никона Цветная Триодь переиздавалась в Москве еще четыре раза — в 1630, 1635, 1640 и 1648 гг. Последняя дореформенная Цветная Триодь вышла из печати 17 марта 1648 г. — ровно через полтора месяца после публикации «Грамматики» Мелетия Смотрицкого.

вторая часть исследования позволит нам увидеть, каким образом исправление книг в рассматриваемый период было связано с попытками рефлексии над вопросами грамматики.

Рассмотрим вопрос об употреблении буквы «омега» — **Ω**. Вначале представляется целесообразным кратко обозреть, какие изменения претерпела традиция употребления **Ω** в Похвалах Цветной Триоди изданий 1621–1640 гг. В первом принимаемом нами во внимание издании 1621 г., употребление **Ω** ограничивается её использованием, далеко не последовательным, для обозначения грамматического начала слова и выделения на письме собственных иностранных имен. В следующем издании, вышедшем в 1630 г., была предпринята попытка нормализации употребления **Ω** через закрепление её использования только в качестве показателя множественного числа (в этом следует видеть частный случай известной «филаретовской» справки), что сопровождалось частичным отказом от её употребления в тех случаях, где она писалась в издании 1621 г. Но из-за своей непоследовательности эта попытка не привела к желаемому результату. Цветная Триодь 1635 г., копируя предыдущее издание 1630 г., не внесла ничего нового в вопрос об употреблении **Ω**. В напечатанной в 1640 г. Триоди, с одной стороны, было сохранено использование **Ω** для обозначения множественности, но, с другой стороны, случаи её написания были несколько расширены за счет закрепления **Ω** за некоторыми формами не только множественного, но и единственного числа небольшой группы весьма употребительных слов. Та непоследовательность внесения исправлений в текст Похвал, которая была характерна для всех рассмотренных изданий Цветной Триоди, привела к тому, что использование **Ω** в Цветной Триоди 1640 г., сочетая в себе черты каждого из предыдущих изданий, потеряло всякую систему. Эту непоследовательность удалось преодолеть в издании 1648 г.

На практике это выразилось, с одной стороны, в отказе от ранее применявшихся принципов использования этой буквы. Так, в тексте Похвал Цветной Триоди 1648 г. **Ω** последовательно перестает употребляться в тех словах, в которых с издания 1630 г. она писалась для обозначения множественного числа: **вѣззакѡнїѡѡ** — **вѣззакѡнїѡѡ** (Цветная Триодь, 1648 г.²⁰, л. 153), **гѡры** — **гѡры** (ЦТ 1648, л. 156), **гѡрдїи** — **гѡрдїи** (ЦТ 1648, л. 157) и др. Подобным образом были исправлены все формы слов **зѡповѣдь** и **слово**, большая часть случаев употребления **Ω** в которых восходит к изданию 1640 г.: **зѡповѣдѣй** — **зѡповѣдѣй** (ЦТ 1648, л. 154 об. и др.), **зѡповѣдемъ** — **зѡповѣдемъ** (ЦТ 1648, л. 155 и др.) и др.; **словесей** — **словесей** (ЦТ 1648, л. 161), **словесей** — **словесей** (ЦТ 1648, л. 154 и др.) и др. Но, с другой стороны, вслед за отказом скопировать употребление **Ω** в Цветной

²⁰ Далее — ЦТ 1648.

Триоди 1648 г. с предыдущего издания 1640 г., в ней были предложены новые принципы её использования.

Так, в Похвалах 1648 г. **Ш** начинает последовательно использоваться для выделения грамматического начала слова, и в этих случаях её употребление оставлялось только за приставками **ш-** и **шк-**. Дабы закрепить такой принцип написания **Ш** в издании 1648 г., в него были внесены все необходимые исправления. С одной стороны, там, где в издании 1640 г. в слове, начинавшемся с приставки **ш-** или **шк-**, писалась буква **Ф**, в издании 1648 г. начинает регулярно писаться **Ш**: **шновилъ** — **шновилъ** (ЦТ 1648, л. 154), **шживилъ** — **шживилъ** (ЦТ 1648, л. 155 об.) и др. С другой же стороны, в словах, начинающихся со звука [о], являющегося частью корня, в которых в издании 1640 г. для обозначения этого звука используется **Ш**, в Цветной Триоди начинает использоваться **Ф**. Но, в отличие от предыдущих изданий, теперь в начале слова начинает писаться не «он простое», а «он польское»: **швразъ** — **швразъ** (ЦТ 1648, л. 155), **штроки** — **штроки** (ЦТ 1648, л. 159) и др. Среди замен подобного рода особо следует отметить исправление слова **шцъ**, начальная буква **ш** в котором в издании 1648 г. регулярно заменяется на **ф**: **шче** — **фче** (ЦТ 1648, л. 152), **шшцемъ** — **фшцемъ** (ЦТ 1648, л. 156 об.) и др.

Важным нововведением Цветной Триоди 1648 г. стало использование **Ш** в наречиях для противопоставления их омонимичным формам прилагательных среднего рода: **шживилъцаго преславно мёртвыа** — **шживилъцагш преславнш мёртвыа** (ЦТ 1648, л. 152 об.), **почитаемъ <...> бога нашего вѣрно** — **почитаемъ <...> бога нашего вѣрнш** (ЦТ 1648, л. 156 об.), **шснѣа ѣси мѣло <...> вѣже** — **шснѣа ѣси мѣлш <...> вѣже** (ЦТ 1648, л. 159) и др. В некоторых случаях работники типографии допускали ошибки и вместо наречий **Ш** писали в прилагательных среднего рода: **миро мёртвымъ ѣсть достойнш** (ЦТ 1648, л. 152 об.). Есть и перешедшие в наречия прилагательные среднего рода, имеющие на конце не **Ш**, а **Ф**: **шсноуѣа ѣси христѣ ѣстѣствено животныи сонъ во гробѣ** (ЦТ 1648, л. 157) и др. Да и в целом исправления этого рода были внесены в текст Похвал не совсем последовательно, а потому в нем мы можем найти одни и те же слова, используемые в одинаковом контексте, но написанные по-разному, например: **достойно ѣсть величати тѣ** (ЦТ 1648, л. 156 об.) и **достойнш ѣсть величати тѣ** (ЦТ 1648, л. 156 об.).

Исправлению были подвергнуты и два союза: **ѣко** — **ѣкш** (ЦТ 1648, л. 153 об. и др.), **ѣво** — **ѣвш** (ЦТ 1648, л. 158 и др.). Если в отношении первого союза корректура была проведена последовательно, а поэтому в тексте Похвал 1648 г. неисправленных форм его не осталось, то в союзе **ѣво Ф** был заменен на **Ш** только в двух из трех случаев использования этого союза в тексте Похвал. Ввиду того, что современная традиция церковнославянского языка знает два союза — **ѣво** и **ѣкш**, отличающиеся друг от друга по смыслу, представляется не-

обходимым рассмотреть, является ли ситуация, когда в тексте Похвал 1648 г. формально используются оба этих союза, результатом попытки графически разграничить их употребление, или же она есть только итог непоследовательного исправления текста. При решении этого вопроса будет целесообразным обратиться к соответствующим греческим текстам, так как сегодня в церковнославянском языке употребление союзов ѡ҃во и ѡ҃во во многом непосредственно зависит от того, какие союзы или частицы используются в греческом оригинале. Ввиду этого необходимо посмотреть, не имеем ли мы дело с такой же ситуацией и в отношении Цветной Триоди 1648 г.

В первом случае союз ѡ҃во употребляется в следующем тропаре: *тѣиѡ ѡ҃во древле закалаетсѧ агнецъ. ты же ѡ҃во жрѣнъ бывъ неслѣбнве, всѣ тварѣ ѡчистиѧ ѣси спѧсе* (ЦТ 1648, л. 155). В этом тропаре, строго говоря, мы имеем дело с составным союзом ѡ҃во — же, соответствующим греческим частицам *μὲν — δέ*: *ἐν κρουπτῶ μὲν πάλαι θύεται ὁ ἀμνός· συ δ' ὑπαίθριος τυθεὶς, ἀνεξίκακε, πᾶσαν κτίσιν ἀπεκάθηρας, Σωτήρ*²¹. Как и в греческом тексте, союз ѡ҃во — же выражает противоположение двух предложений и мыслей: в данном случае противопоставляется образ принесения жертв ветхозаветных и жертвы новозаветной. В этом контексте современная традиция церковнославянского языка требует использования союза ѡ҃во, а не ѡ҃во.

Второй раз союз ѡ҃во используется в одном из стихов 118 псалма: *ѡ҃во ѡ҃во не законъ твои подчѣнѣ моѣ ѣсть, тогда ѡ҃во погнѣлъ во смиренѣи моѣмъ* (ЦТ 1648, л. 158). Греческий текст: *εἰ μὴ ὅτι ὁ νόμος σου μελέτη μου ἐστίν, τότε ἂν ἀπωλόμην ἐν τῇ ταπεινώσει μου* (Ps 118. 92)²². В данном случае союз ѡ҃во, соответствующая греческой частице *ἂν*, подчеркивает возможность действия в главном предложении. В таком случае современная традиция церковнославянского языка также требует употребления союза ѡ҃во.

Наконец, в третий раз союз ѡ҃во использован в следующем тропаре: *солнце свѣтъ воздѣлаетъ поноши словѣ, ты ѡ҃во воокрѣтъ, проиѧ поимѣрти ѡ҃во, ѡ҃во ѡ҃во* (ЦТ 1648, л. 158 об.). Здесь союз ѡ҃во соответствует греческой частице *δέ*, которая в этом контексте не столько служит для противопоставления второй части тропаря первой, сколько для простого обозначения их связи: *ἥλιος φαίδρον ἀπαστράπτει μετὰ νύκτα, Λόγε· σὺ δ' ἀναστὰς ἐξαστράψεις*

²¹ Τριώδιον κατασκευτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῶ ἀκολουθίαν τῆς ἀγίας καὶ μεγάλης Τεσσαρακοστῆς. Ρώμη, 1879. Σ. 713.

²² Используемое нами издание греческой Триоди содержит этот стих в сокращенном виде, поэтому здесь мы приводим его по Септуагинте. Как видно, церковнославянский текст является калькой греческого. (Септуагинта. Ч. 2. Ветхий Завет на греческом языке // Слово Божие. URL: <http://ihtys.narod.ru/septuaginta2.pdf> (дата обращения: 04.09.2011)).

μετὰ θάνατον φαίδρως ὡς ἐκ παστοῦ²³. Современная традиция церковнославянского языка не предполагает использования союза ѡѣѡ в таком значении. Таким образом, мы видим, что в тексте Похвал не проводится принятое ныне графическое различие союзов ѡѣѡ и ѡѣѡ.

Эти союзы не разграничиваются в тексте Похвал и иным, нежели сегодня принято, образом. Хотя в одном случае союз ѡѣѡ и пишется через Ѡ, в этом не следует видеть какое-то выделение этого союза, так как в этом случае мы, вероятно, имеем дело с результатом непоследовательности внесения исправлений в текст. Обратившись к остальной части утрени Великой субботы Цветной Триоди 1648 г., мы увидим, что далее в аналогичных случаях используется союз ѡѣѡ: *снѣде ѡѣѡ божіе слово ітѣломъ бо҃гоѡъ, сѡбоднѣѣ и боадѣ інетлѣннѡю и божеѣственѡю своѣю дѡшею* (ЦТ 1648, л. 166).

Также Ѡ на Ѡ был заменен и в первой части составного союза *сегѡ рѡди*, представляющей собой форму родительного падежа местоимения *сѣи*: *сегѡ рѡди слово твое сохранихѣ* — *сегѡ рѡди слово твое сохранихѣ* (ЦТ 1648, л. 156), *сегѡ рѡди возлюбихѣ свѣдѣніѡ твоѡ* — *сегѡ рѡди возлюбихѣ свѣдѣніѡ твоѡ* (ЦТ 1648, л. 159 об.) и др.

Еще одним новшеством Цветной Триоди 1648 г. стало использование Ѡ для различения омонимичных форм родительного и винительного падежей единственного числа личного местоимения *ѡнѡ*, притяжательного *твоѡ* и определительного *вѣлкіѡ*. Местоимение *ѡнѡ*: *вѡгѡтытво ѣгѡ ѡпразднѣвшѡ* — *вѡгѡтытво ѣгѡ ѡпразднѣвшѡ* (ЦТ 1648, л. 158.). Особый интерес представляют те тропари, в которых есть одновременно формы и родительного, и винительного падежей местоимения *ѡнѡ*, однако исправлены были только первые: *вѡжѣни іспытѡющіи свѣдѣніѡ ѣгѡ* (в Цветной Триоди 1640 г.²⁴ — *ѣгѡ*), *вѣлмѡ сѣрдцемѡ възыщѣтѣ ѣгѡ* (ЦТ 1648, л. 152 об.). Такое различие омонимичных форм местоимения *ѡнѡ* было проведено в Похвалах 1648 г. последовательно. Местоимение *твоѡ*: *разѡмѣю чюдеса Ѡзакѡна твоегѡ* — *разѡмѣю чюдеса Ѡзакѡна твоегѡ* (ЦТ 1648, л. 153 об.); *пригвозди Ѡстраха твоегѡ плѡти моѡ* — *пригвозди Ѡстраха твоегѡ плѡти моѡ* (ЦТ 1648, л. 159 об.) и др. В отличие от местоимения *ѡнѡ*, формы местоимения *твоѡ* были исправлены менее последовательно, а поэтому в тексте Похвал 1648 г. Ѡ встречается и в формах родительного падежа: *коліко ѣсть днѡи раѡѡ твоегѡ* (ЦТ 1648, л. 157 об.) и др. Однако в винительном падеже Ѡ ни разу не был заменен на Ѡ: *вѡспрѡимѡ раѡѡ твоегѡ* (ЦТ 1648, л. 159 об.) и др. Один раз Ѡ был заменен на Ѡ в окончании родительного падежа единственного числа местоимения *вѣлкіѡ*: *Ѡ вѣлкіѡ пѣтѡ лѡкаѡва възвранихѣ ногѡмѡ моѡмѡ* — *Ѡ вѣлкіѡ пѣтѡ лѡкаѡва възвранихѣ ногѡмѡ моѡмѡ* (ЦТ 1648, л. 158 об.).

В отличие от местоимений, прилагательные подобного рода исправлени-

²³ Γρωῳδιον. Σ. 719.

²⁴ Далее — ЦТ 1640.

ли причѣстїа ѿ нарѣчїа съпрѣдлогъ ѡ, ѡбъ, ѿ ѡ, сложеннаа ѡ, хранѣтъ неизмѣнно; ѿкѡ, ѡдѣваю, ѡбличаю»²⁸. Таким образом, мы видим, что использование **Ѡ** в начале слова в тексте Похвал Цветной Троицы 1648 г. полностью соответствует заложенной в «Грамматике» 1648 г. норме.

Следующим новшеством Цветной Троицы 1648 г. стало использование **Ѡ** на конце наречий. Такое употребление **Ѡ** рекомендуется и «Грамматикой»: «...пишетсѧ вънарѣчїи ѡ; ѿкѡ, достѡйнѡ, правѣднѡ, тѣкѡ, токѡмѡ. ѿ прочаа»²⁹.

В Похвалах Цветной Троицы 1648 г. **Ѡ** начинает регулярно использоваться в союзах ѿкѡ и ѿѡкѡ. В отношении употребления **Ѡ** в союзе ѿкѡ мы находим полное соответствие между Цветной Троицью и «Грамматикой»³⁰. Но, в отличие от Цветной Троицы 1648 г., «Грамматика» проводит различие между союзами ѿѡкѡ и ѿѡко.³¹

Как и Цветная Троица 1648 г., «Грамматика» предполагает использование **Ѡ** в формах родительного падежа единственного числа мужского рода для отличия их от омонимичных форм винительного падежа: «ѡ, родныи падежь хранѣтъ ѣдинственагѡ числа, мужеска ѿ среднагѡ рода; ѿкѡ, тогѡ ѿлѣ сегѡ челоѡвѣка ѡтѣцъ ѿлѣ сегѡ ѡтрочатѣ живѡтъ»³². Хотя в этом правиле в качестве примера приведены только местоимения, на практике в «Грамматике» этот принцип использования **Ѡ** распространяется и на прилагательные. Приведем пример из парадигмы склонения словосочетания тоѡ благоѡ: тогѡ благоѡ (родительный падеж единственного числа) — тогѡ благоѡ (винительный падеж единственного числа)³³.

Нововведением Цветной Троицы 1648 г. стало использование в корнях иностранных собственных имен особого вида **Ѡ**. «Грамматика» никак не регламентирует употребление такой **Ѡ**. Но фактически **Ѡ** такого типа так же, как и в Цветной Троицы 1648 г., регулярно используется в тексте «Грамматики» в корнях иностранных собственных имен, в которых в греческом языке как правило, но не всегда, пишется ѡ: ѡѡннѡ (Ἰωάννης)³⁴, но фѡѡфил (греч. Θεόφιλος)³⁵ и т. д.

Теперь перейдем к рассмотрению вопроса об употреблении буквы «и» — І. В тексте Похвал Цветной Троицы 1640 г. употребление буквы І в целом соответствует современной традиции её использования в церковнославянском

²⁸ Мелетий (Смотрицкий), мон. Грамматика. М., 1648. Л. 56 об.

²⁹ Мелетий (Смотрицкий), мон. Грамматика. Л. 53 об.

³⁰ Там же. Л. 279.

³¹ Там же. Л. 379 об.

³² Там же. Л. 53 об.

³³ Там же. Л. 135.

³⁴ Там же. Л. 25.

³⁵ Там же. Л. 13.

языке. Во-первых, буква І употребляется там, где в греческом языке используется иота — Ι. В соответствии с этим принципом І пишется в слове *іѡинѣ* (ЦТ, 1640 г., л. 196 об.). Во-вторых, І стабильно пишется перед гласными буквами: *смѣртїю* (ЦТ 1640, л. 187), *гѡрдїи* (ЦТ 1640, л. 192) и т. д. Но есть и отличия от принятой ныне традиции. Так, интересной особенностью употребления этой буквы в Похвалах Цветной Троицы 1640 г. является её использование в качестве союза (вместо обычного союза ѡ) в тех случаях, когда следующее слово начинается с букв И или Н: *інынѣ* (ЦТ 1640, л. 191, 196), *інепосрамїи* (ЦТ 1640, л. 194), *іѡже* (ЦТ 1640, л. 193 об.), *іѡстинѣ* (ЦТ 1640, л. 196) и др. Схожим образом буква І используется и в середине слова. В частности, буква І регулярно пишется в словах, образованных от корня *ѡстин-* и суффикса *-н-*: *ѡстїнныи* (ЦТ 1640, л. 188 об.), *ѡстїнна* (ЦТ 1640, л. 189). Во всех этих случаях использование буквы І преследует цель избежать появления в тексте неудобных для чтения сочетаний букв.

В Цветной Троице 1648 г. употребление І было несколько пересмотрено. Внесенные в текст Похвал этого издания исправления представлены, в первую очередь, заменой буквы І на Н в тех случаях, когда первая обозначала союз: *іѡг҃льскаа* — *нѡг҃льскаа* (ЦТ 1648, л. 153), *іѡслышалаѣ* — *нѡслышалаѣ* (ЦТ 1648, л. 154) и др. І на Н была заменена во всем тексте Похвал и в тех случаях, когда она соседствовала с буквой Н: *ѡстїнныи* — *нѡстїнныи* (ЦТ 1648, л. 154), *інынѣ* — *ннынѣ* (ЦТ 1648, л. 162 об.) и др. В результате всех этих исправлений в Похвалах Цветной Троицы 1648 г. употребление І сохранилось в двух случаях. Во-первых, І используется в тех словах, в которых в греческом языке тоже пишется иота, а, во-вторых, она заменяет собой букву Н в положении перед гласными, но только в пределах одного слова. Такое употребление І в полной мере соответствует правилам, регламентируемым «Грамматикой» 1648 г. Рассмотрим их.

Вопросу об употреблении букв Н и І в «Грамматике» 1648 г. посвящен «Канѡнъ трѣтїи ѡ і, ѡ н и»³⁶. В соответствии с этим каноном, писать І следует в следующих случаях. Во-первых, она «въ началѣ ѡмене господьственаго пишется»³⁷. В этой фразе, видимо, подразумевается использование І в начале имени Иисус — *іѡѣ*. Далее следует группа слов, использование І в которых специально не оговорено, но, можно предположить, оно в этих словах имеет целью обозначить употребление в греческом языке в этих словах иоты: *ізраїиль*, *іѡаннѣ* и др.³⁸ Следующее замечание по поводу употребления І касается её использования не в начале слова, как это было выше, а уже в середине. В таком положении, по мысли «канона», І может писаться только перед гласными:

³⁶ *Мелетий (Смотрицкий), мон.* Грамматика. М., 1648. Л. 51 об. – 52 об.

³⁷ Там же. Л. 51 об.

³⁸ Там же.

спасѣніе вѣжїе и др.³⁹ Эта норма, зафиксированная в «Грамматике», в полной мере соответствует той, что была реализована в тексте Похвал Цветной Триоди 1648 г. Не нашло лишь отражения в Похвалах Цветной Триоди 1648 г. предписываемое «Грамматикой» 1648 г. использование І для различения омонимичных форм прилагательных женского рода.

Определенный интерес представляют сами правила употребления букв І и И. Эти правила в «Грамматике» 1648 г. по форме и изложению материала близки к правилам из «Грамматики» 1619 г.⁴⁰ Приведем правила из обеих «Грамматик» в таблице № 1 (подчеркиванием выделены фрагменты «Грамматики» 1619 г., дословно заимствованные при подготовке московского издания).

таблица № 1

«Грамматика», 1619 г.⁴¹

«Грамматика», 1648 г. (л. 51 об. – 52 об.)

<p>1. Мѣждѣ и, ѿ і: различїе ѣсть. ѿномѣ. сї есть, и: ѿначинати реченїа ѿкончїти. ѿвоствѣхъ реченїа средствѣющихъ ѿ согласна понемъ начинającychъ слѣзехъ полагаѣтиса: ѿкѡ, ѿстинни: верїги: имѣніе: ѿ прочаа: ѿовомѣ, сїестъ, і: ни начинати реченїа ни кончїти: (развѣ реченїи страннѣхъ, ѿкѡ: ѿппархъ, ѿматїемъ, мерарї, ѿ прочаа:) но влѣкнмъ слѣгомъ припрѣгаѣтиса: ѿкѡ, влѣгїи, влѣгїа: ѿ прочаа. ѿгласнѣ же понемъ слѣгъ начинającychъ в, и, претворѣтиса: ѿкѡ, влѣгнѣхъ / влѣгнмъ / влѣгнми: ѿпрѣчаа. сїце, вїю / вїешн / вїемъ / внѣхъ / внѣти: ѿпрѣчаа.</p>	<p>1. і, ѿ и, Полагаѣтсѣ ѿ въ началѣ реченїи, и въ средѣ ѿнаконцѣ. і, въ началѣ ѿмене гдѣственагѡ пишѣтсѣ. ѿкѡ, ѿзранѣ, ѿВаннѣ, ѿВасѣфѣ, ѿВинѣ. ѿВнѣ. ѿВакнмъ. ѿВнаФанѣ. ѿпрѣчаа. ѿ Въ средѣ реченїа ѣгда прѣдгласнми; ѿкѡ, спасѣніе, вѣжїе, ѡ спасѣніи: ѿпрѣчаа. вѣжнѣхъ же ѿменахъ, и, вѣначалѣ пишѣтсѣ. ѿкѡ, ѿлїа ѿсточнннѣ. ѿ въ средѣ ѿ наконцѣ, верїги, влѣгнми. Въ прочнѣхъ же ѿкѡ, ѣщѣ зрн кѣкѡ писѣти, ѿ;</p>
---	--

³⁹ Мелетий (Смотрицкий), мон. Грамматика. Л. 52.

⁴⁰ Некая «Книга Грамматика, печатная, в полдестъ, в тетратех, побитая» значитсѣ и по описи Печатного двора 1649 г. среди «черныхъ кавычныхъ розныхъ полныхъ и неполныхъ и в розсыпи драныхъ и гнилѣхъ, печатныхъ и писменныхъ и харатейныхъ книгъ, которые были в переводѣ у справщиковъ прошлѣхъ летъ». (Белокуров С. А. Московский Печатный двор в 1649 г. // ЧОИДР. 1887. Кн. 4. Отд. 4. С. 30). Вполне возможно, здѣсь рѣчь идетъ какъ разъ о «Грамматикѣ» 1619 г. Если это такъ, то еѣ нахождение в данной части описи свидѣтельствуетъ о томъ, что ранѣе она активно использоваласѣ на Печатномъ дворѣ.

⁴¹ Мелетий (Смотрицкий), мон. Грамматика. Евью, 1619 // Изборник. URL: <http://litopys.org.ua/smotrgram/sm11.htm> (дата обращенїа: 04.09.2011).

<p>2. <u>И́зъѣтъ родителномѹ единственномѹ прилагательныхъ женскихъ, въ различіе прочихъ падежей на и, пишемъ: ѿкъ бл҃гнѣ. крѣпкиѣ, и прочѣмъ.</u></p> <p>3. <u>Иземлемымъ прочееъ Именемъ. Гл҃омъ. Нарѣчіемъ, и причастіемъ, ѣ при предлога сложенымъ: ѿкъ, приѣтелище, приѣмлю, приѣмлаѣи, приѣтнѹ: и сѣмъ подобнаѣ.</u></p> <p>4. <u>Въ сѣмъ ѿ и, вѣстнѹ вѣди, ѿкъ вначалѣ реченіи и въ слѣзѣхъ полагаемо / дѣбелѹ произноситеѣ: ѿкъ, истина, исконнѣ: и прочѣмъ. Припрѣгаемо же глаголомъ, и ѿ севѣ слѣгъ творѣщее / маѣккѹ: ѿкъ, истиннѣи / двоѣца / троѣца / воѣщїиѣ: и прочѣмъ. Слитно же знаменованоѣ. Сопредѣдѣшимъ слѣгомъ воѣдинъ слѣгъ слнѣаетѣ. ѿкъ, истиннѣи / воѣщїиѣ / твоѣи / бїи / и прочѣмъ:</u></p> <p>5. <u>И / соѣзъ, дѣбелѹ произноситеѣ. и, мѣстонмѣнїе, маѣккѹ.</u></p>	<p>2. <u>ѿѣѡ и́зъѣтъ родителномѹ единственномѹ прилагательныхъ женскихъ въ различіе прочихъ падежей на и, пишемъ. ѿкъ, бл҃гнѣ крѣпкиѣ. ѿкъ, тоѣ бл҃гнѣ женѣ дѣло; илѣи крѣпкиѣ рѣкѣи силѣ. и прочѣмъ.</u></p> <p>3. <u>и́землемымъ прочееъ и́менемъ, глаголомъ нарѣчіемъ и причастіемъ, съ при предлога сложенымъ; ѿкъ, приѣтелище, приѣмлю, приѣтнѹ: и сѣмъ подобнаѣ.</u></p> <p>4. <u>Въ сѣмъ ѿ и, вѣстнѹ вѣди, ѿкъ, вначалѣ реченіи и въ слѣзѣхъ полагаемо. дѣбело произноситеѣ; ѿкъ, истина, и исконнѣ. и прочѣмъ. Припрѣгаемо же согласномъ, и ѿ севѣ слѣгъ творѣщее маѣкко. истиннѣи, двоѣца, троѣца, воѣщїиѣ: и прочѣмъ. Слитно же, сѣрѣчь краткомъ знаменованоѣ, сопредѣдѣдимъ слѣгомъ во ѣдинъ слѣгъ слнѣаетѣ, ѿкъ, истиннѣи, твоѣи, моѣи, своѣи, бїи: и прочѣмъ.</u></p> <p>5. <u>и, соѣзъ, дѣбело произноситеѣ. и, мѣстонмѣнїе, маѣккѹ.</u></p>
--	--

Из приведенной таблицы видно, что правила в «Грамматике» 1648 г. ориентируются на правила из издания 1619 г., что выражается, прежде всего, в единой логике изложения материала. Что же касается собственно самого текста, то полностью переделана была только первая часть правила (в частности, было убрано конкретное указание об употреблении I в иностранных словах), остальная же часть была в той или иной степени заимствована. Но это следование за «Грамматикой» 1619 г. было лишено всякого формализма. Редакторы московского издания не просто заимствуют те или иные формулировки: они их критически оценивают и, видимо, в тех случаях, когда западнорусская норма не отличалась от московской, они считали допустимыми дословные перепечатки. В тех же случаях, когда зафиксированная в «Грамматике» 1619 г. норма была отлична от великорусской, редакторы московского издания позволяли себе переделывать статьи из Еввинского издания.

Так, например, в «Грамматике» 1619 г. предлагается писать в составе при-

ставки *при*- букву **И** даже в тех случаях, когда следующий за ней корень начинается с гласной буквы. По мнению же редакторов «Грамматики» 1648 г., в этом случае следует поступать наоборот — писать **І**. Формулируя это правило в московской «Грамматике», они не сочли необходимым изобретать новые формулировки, а просто заимствовали их из «Грамматики» 1619 г., заменив в них букву **И** на **І**, придав таким образом статье смысл, противоположный изначальному.

Такая ситуация свидетельствует о качестве той работы, которая предшествовала появлению «Грамматики» в 1648 г. На основании приведенного материала можно предположить, что, по крайней мере, одним из аспектов грамматической работы 1640-х гг. было *соотнесение* московской орфографической традиции с западнорусской (в данном случае посредством «Грамматики» 1619 г.). Как мы увидим ниже, эта работа началась на Печатном дворе задолго до издания «Грамматики» в 1648 г.

Теперь перейдем к рассмотрению вопроса об употреблении «ижицы» — V. В тексте Похвал Великой субботы **V** не употреблялась вплоть до издания Цветной Триоди 1648 г. Только в нем **V** впервые была использована для обозначения звука [и] в корне иностранного слова, в котором в греческом языке пишется ипсилон — *υ*: *смѣрѣнѣициами* — *смѣρѣнѣициами* (ЦТ 1648, л. 160 об.). Такое, во многом символическое из-за своей непоследовательности и внешней малозначимости, введение **V** в текст Похвал важно, так как вопрос употребления именно этой буквы был одним из наиболее «обсуждаемых» в грамматических сочинениях 1640-х гг. Сразу две грамматические статьи (первая — в составе колофона «Служб и жития Николая Чудотворца» 1643 г., а вторая — Апостола 1644 г.) включают рассуждения по поводу употребления **V**. Не остается этот вопрос без рассмотрения и в «Грамматике» 1648 г. При сравнении правил употребления **V**, приведенных в каждом из этих грамматических сочинений, нетрудно заметить, что все они имеют общую основу, которая постепенно расширяется за счет добавления некоторых уточнений и примеров. В Апостоле 1644 г., в отличие от «Служб и жития Николая Чудотворца» 1643 г., указания насчет употребления **V** дополнены замечанием, что **V** может писаться в начале иностранных слов, а также новыми примерами её использования. В «Грамматике» 1648 г. указания Апостола были расширены, с одной стороны, за счет примеров, а, с другой, — за счет примечания, что **V** часто пишется в собственных именах, заимствованных из греческого языка. Общая основа всех этих статей не является оригинальной для изданий Печатного двора: при сравнении её с аналогичной статьей из «Грамматики» 1619 г.⁴² обнаруживается почти полное их сходство. В таблице № 2 приведены правила употребления **V** из «Грамматик» 1619 и 1648 гг., а также из колофонов

⁴² *Мелетий (Смотрицкий), мон. Грамматика. Евью, 1619.*

«Грамматика», 1619 г.	«Службы и житие Николая Чудотворца», 1643 г. (л. 245 – 245 об.)	Апостол, 1644 г. (л. 312 об.)	«Грамматика», 1648 г. (л. 55 об.)
<p><u>Прѣчекниѣя</u> <u>тѣчѣи</u> <u>речѣнїемѣя</u> ѣсть <u>прикайдѣно</u>. <u>ѣногдѣ</u> <u>гайснѣтѣ</u>, <u>и</u>, <u>сѣдѣ</u> <u>ѣмоуце</u>. <u>Авогѣчѣмѣя</u> <u>сѣвѣше</u> <u>ѡзнаменовѣно</u> <u>кѣкѣше</u>: <u>ѣкъѣ</u>, <u>ѣакїндѣя</u>: <u>ѣногдѣже</u> <u>согайснѣтѣ</u>, <u>в</u>, <u>кромеѣ</u> <u>авогѣчѣдѣ</u>: <u>ѣкъѣ</u>, <u>ѣвѣдѣтѣ</u>.</p>	<p><u>ѣкоже</u> <u>и</u> <u>ѡ</u> <u>ѣ</u>: <u>грѣчекниѣя</u> <u>тѣчѣи</u> <u>речѣнїемѣя</u> <u>ѣсть</u> <u>прикайдѣно</u>, <u>ѣногдѣ</u> <u>гайснѣтѣ</u>, <u>и</u>, <u>сѣдѣ</u> <u>ѣмоуце</u>, <u>Авогѣчѣмѣя</u> <u>сѣвѣше</u> <u>ѡзнаменовѣно</u> <u>кѣкѣше</u>: <u>ѣкъѣ</u>, <u>кѣрїѣдѣ</u>, <u>вѣвѣдѣнїѣ</u>, <u>ѣакїндѣя</u>. <u>ѣногдѣже</u> <u>согайснѣтѣ</u>, <u>в</u>, <u>кромеѣ</u> <u>авогѣчѣдѣ</u>. <u>ѣкъѣ</u>. <u>ѣвѣдѣтѣ</u>. <u>ѣвѣдѣе</u>, <u>ѣвѣдѣмѣдѣ</u>, <u>ѣвѣдѣнїѣ</u>, <u>ѣвѣдѣнїнїѣ</u>, <u>и</u> <u>прочѣдѣ</u> <u>подобѣнѣ</u> <u>сѣмѣя</u>.</p>	<p><u>ѣкоже</u> <u>и</u> <u>ѡ</u> <u>ѣ</u> [на полях ЛТОССА: «и ѡѣжнѣкъ»]. <u>Прѣчекниѣя</u> <u>тѣчѣи</u> <u>речѣнїемѣя</u> ѣсть <u>прикайдѣно</u>, <u>ѣногдѣ</u> <u>гайснѣтѣ</u>, <u>и</u>, <u>сѣдѣ</u> <u>ѣмоуце</u>, <u>Авогѣчѣмѣя</u> <u>сѣвѣше</u> <u>ѡзнаменовѣно</u> <u>кѣкѣшо</u>: <u>ѣкъѣ</u>, <u>кѣрїѣдѣ</u>, <u>вѣвѣдѣнїѣ</u>, <u>ѣвѣдѣдѣ</u>. <u>И</u> <u>пѣкнѣ</u> <u>вѣдѣдѣдѣ</u> <u>Зѣдѣ</u>, <u>и</u>, <u>погайснѣмо</u> <u>кѣчѣтнѣ</u> <u>мѣожѣтѣ</u>; <u>ѣкъѣ</u>, <u>ѣпѣкѣнїѣ</u>, <u>ѣакїндѣдѣ</u>, <u>ѣпѣдѣтнїѣ</u>, <u>ѣмнннѣ</u>. <u>ѣногдѣже</u> <u>согайснѣтѣ</u>, <u>в</u>, <u>кромеѣ</u> <u>авогѣчѣдѣ</u>. <u>ѣкъѣ</u>. <u>ѣвѣдѣтѣ</u>. <u>ѣвѣдѣе</u>, <u>ѣвѣдѣмѣдѣ</u>, <u>ѣвѣдѣнїѣ</u>, <u>ѣвѣдѣнїнїѣ</u>, <u>и</u> <u>прочѣдѣ</u> <u>подобѣнѣ</u> <u>сѣмѣя</u>.</p>	<p><u>Прѣчекниѣя</u> <u>тѣчѣи</u> <u>речѣнїемѣя</u> ѣсть <u>прикайдѣнѣ</u>, <u>ѣногдѣ</u> <u>гайснѣтѣ</u>, <u>и</u>, <u>сѣдѣ</u> <u>ѣмоуце</u>, <u>Авогѣчѣмѣя</u> <u>сѣвѣше</u> <u>ѡзнаменовѣно</u> <u>кѣкѣше</u>. <u>пѣшетѣжѣдѣ</u> <u>вѣ</u> <u>снѣвѣкѣхѣ</u>. <u>ѣкъѣ</u> <u>кѣрїѣдѣ</u>, <u>кѣрїѣкѣя</u>, <u>кѣрїѣкѣя</u>, <u>вѣвѣдѣнїѣ</u>, <u>вѣвѣдѣдѣ</u>, <u>прѣзѣвѣтѣтѣ</u>, <u>сѣмѣнїѣ</u>. <u>ѣногдѣдѣ</u>. <u>и</u> <u>пѣкнѣ</u> <u>Зѣдѣ</u> <u>и</u>. <u>ѣакїндѣдѣ</u> <u>ѣпѣкѣнїѣ</u>, <u>ѣпѣдѣтѣ</u>, <u>ѣсѣдѣдѣ</u>, <u>ѣмнннѣ</u> <u>ѣпѣстѣдѣ</u>. <u>ѣногдѣ</u> <u>же</u> <u>согайснѣтѣ</u>, <u>в</u>, <u>кромеѣ</u> <u>авогѣчѣдѣ</u>. <u>ѣкъѣ</u>, <u>ѣвѣдѣнїѣ</u>, <u>ѣвѣдѣе</u>, <u>ѣвѣдѣнїѣ</u>, <u>ѣвѣдѣтѣ</u>, <u>ѣвѣдѣнїѣ</u>, <u>ѣвѣдѣмѣдѣ</u>, <u>ѣвѣдѣнїѣ</u>. <u>и</u> <u>ѣнѣ</u> <u>ѣногдѣ</u> <u>ѣмѣнѣдѣ</u> <u>грѣчекнѣдѣ</u> <u>пѣшѣтѣдѣ</u> <u>ѣ</u> <u>и</u>.</p>

«Служб и жития Николая Чудотворца» 1643 г. и Апостола 1644 г. (подчеркиванием выделена их общая основа).

Выше мы уже встречались с подобным отношением к «Грамматике» 1619 г., когда в связи с вопросом об употреблении буквы І отмечали, что в «Грамматику» 1648 г. были включены некоторые статьи из «Грамматики» 1619 г. В обоих случаях мы видим, что московские книжники сознательно *соотносят* московскую орфографическую традицию с западнорусской, не гнушаясь в некоторых случаях просто заимствовать отдельные формулировки для выражения тех или иных орфографических установок. Трудно сказать, предполагалось ли уже в 1643 г. издание московской редакции «Грамматики». Однако мы можем говорить о том, что уже тогда на Печатном дворе начался тот процесс, итогом которого и стала публикация «Грамматики» в 1648 г.

Подведем итоги. Проведенный нами анализ показал, что изменения, внесенные в текст Похвал Цветной Триоди 1640 г. при подготовке издания 1648 г., реализуют те же языковые установки, которые в качестве нормы фиксируются в московском варианте «Грамматики» Мелетия Смотрицкого 1648 г. Результаты анализа можно проиллюстрировать следующей таблицей:

		Издания Цветной Триоди		«Грамматика» 1648 г.
		1640 г.	1648 г.	
Употребление Ѡ	Использование в заимствованных словах		+	
	Использование специального вида Ѡ в заимствованных именах		+	
	Обозначение грамматической и семантической множественности	+		
	Использование в приставках (предлогах) ѡ, ѡб		+	+
	Использование в наречиях		+	+
	Использование в союзах ѡкѡ, ѡѣѡ, сегѡ рѡди		+	+

		Цветная Триодь		Грамматика
		1640 г.	1648 г.	1648 г.
	Использование Ѡ для снятия грамматической омонимии		+	+
Использование І	Использование І в греческих словах	+	+	+
	Использование І перед гласными	+	+	+
	Использование І в качестве союза	+		
	Использование Ѵ		+	+

Очевидно, что эта ситуация не является итогом того, что при подготовке Цветной Триоди в 1648 г. работники Печатного двора непосредственно ориентировались на «Грамматику» 1648 г., так как к началу печатания «Грамматики» в декабре 1647 г.⁴³ Цветная Триодь находилась в работе уже почти три месяца⁴⁴. В данном случае надо говорить о том, что Цветная Триодь и «Грамматика» являются плодами *одной грамматической работы* 1640-х гг.: первая зафиксировала её на практике, вторая — в теории.

Рассмотренные в работе статьи «Грамматики» 1648 г. позволяют предположить, что одним из аспектов этой грамматической работы было непосредственное обращение к западнорусской грамматической мысли через «Грамматику» 1619 г., по крайней мере в вопросах орфографии. Это выразилось в существенной редактуре оригинала 1619 г. при подготовке московского издания 1648 г. Однозначно, что первые попытки такого обращения к «западу» имели место уже в самом начале Патриаршества Иосифа, в 1643 г., но о тех мотивах, которыми руководствовались работники Печатного Двора в этих случаях, сейчас говорить еще сложно.

⁴³ Московские кирилловские издания в собраниях РГАДА. Каталог. 1626–1650. Вып. 2. М., 2002. № 115.

⁴⁴ Там же. № 113.

Andrey V. Gusev

**NOTES ON THE RELATIONSHIP BETWEEN CORRECTION
OF CHURCH BOOKS UNDER PATRIARCH JOSEPH AND
GRAMMATICAL TREATISES OF 1640s
(CASE STUDY OF PRAISES OF HOLY SATURDAY MATINS)**

The article uses the texts of Praises of Holy Saturday Matins from the Festal Triodion of 1648 to examine the relationship between two aspects of grammatical work under Patriarch Joseph: practical correction of church books and theoretical reflection on the norms of Church Slavonic in grammatical writings of 1640s. The analysis allows one to see inner unity of these two aspects, and clarifies some features of the grammatical work. In particular, one can argue that one of the aims of the treatises was from the standpoint of Meletius Smotritsky's Grammar of 1619 to compare regional varieties of Church Slavonic used in Moscow and Western Russia and prepare certain grammatical writings of 1640s, including Moscow Grammar of 1648.

Key words: *correction of church books, Patriarch Joseph, Meletius Smotritsky's Grammar (1648), Festal Triodion, history of the Church Slavonic language.*

И. А. Никулин

ГРАМОТА В ПЕКИН СВЯЩЕННИКУ МАКСИМУ ЛЕОНТИЕВУ МИТРОПОЛИТА ИГНАТИЯ (РИМСКОГО-КОРСАКОВА) КАК ПАМЯТНИК ЛИТЕРАТУРЫ КОНЦА XVII в.¹

В статье рассматривается грамота митрополита Игнатия (Римского-Корсакова), адресованная находящемуся в Пекине священнику Максиму Леонтиеву, с благословением переделать часовню в храм и его освятить. В своем послании преосвященный не только подробно объясняет, как все это сделать, но и пастырски утешает оказавшегося на чужбине священника. Внимание уделяется истории создания памятника, судьбе рукописи и литературным особенностям сочинения. Выявляются источники сочинения, рассматриваются его структура, смысловые особенности. В приложении к статье публикуется текст грамоты.

Ключевые слова: *Митрополит Игнатий (Римский-Корсаков), Православие в Китае, Пекинская духовная миссия, Сибирь, русская литература XVII в., освящение храма.*

История российско-китайских отношений имеет обширную историографию. Одним из самых ранних проявлений культурного взаимодействия двух крупнейших азиатских держав в конце XVII — начале XVIII в. была деятельность Пекинской духовной миссии. Все исследователи, писавшие об истории Пекинской духовной миссии, упоминали грамоту митрополита Сибирского Игнатия, адресованную священнику Максиму Леонтиеву, в основном в связи с освящением первого в Китае православного храма². Чуть

¹ Исследование проведено при поддержке гранта президиума УрО РАН для молодых ученых на 2011 г.

² Например, см.: *Петров В. П.* Российская духовная миссия в Китае. Вашингтон, 1968. Подробную историографию истории Пекинской духовной миссии см.: *Шубина С. А.* Историография Российской духовной миссии в Китае (XVIII — начало XX в.) // Сайт сектора археологической теории и информатики Института археологии и этнографии СО РАН. URL: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/Home/pub/Data/LARYCH/?html=Shub.htm&id=1330> (дата обращения 12.08.11); см. также: *Андреева С. Г.* Пекинская духовная миссия в контексте российско-китайских отношений, 1715–1917 гг. Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.15. М., 2001.

больше внимания уделили этому документу иером. Николай (Адоратский)³ и архим. Мелетий (Якимов)⁴. Однако вне поля зрения исследователей остались личность автора и литературные особенности памятника. В литературе о митрополите Игнатии также содержится лишь краткое упоминание об этом сочинении⁵.

В данной статье предпринимается попытка посмотреть на памятник с различных сторон. Автор «Грамоты в Пекин» — преосвященный Игнатий (Римский-Корсаков) был известным церковным деятелем, писателем и полемистом последней трети XVII в.⁶ Будучи одним из помощников Патриарха Иоакима, он долгое время служил архимандритом Новоспасского монастыря. С 1692 г. по 1700 г. Игнатий занимал Тобольскую кафедру. Владыка Игнатий является автором целого ряда сочинений, многие из которых изданы и тщательно изучены⁷. Другие, особенно те, что были написаны в Сибири, еще не привлекали пристального внимания исследователей.

История создания памятника

В силу обширности своей епархии митрополит Игнатий вряд ли мог думать о распространении Православия за пределами государства Российского.

³ *Николай (Адоратский), иером.* Православная миссия в Китае за 200 лет её существования: Опыт церковно-исторического исследования. Казань, 1887. Вып. I. История Пекинской духовной миссии в первый период её деятельности (1685–1745). С. 49–51. Частично переиздана: История Российской духовной миссии в Китае. Сборник статей. М., 1997. С. 54–55.

⁴ *Мелетий (Якимов), еп.* Православие и устройство церковных дел в Даурии (Забайкалье), Монголии и Китае в XVII и XVIII столетиях. Рязань, 1901. С. 55–57.

⁵ *Богданов А. П.* От летописания к исследованию. Русские историки последней четверти XVII века. Ч. I. М., 1995. С. 209–210.

⁶ О нем см.: *Богданов А. П.* От летописания к исследованию... С. 30–213; *Он же.* Творческое наследие Игнатия Римского-Корсакова // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 6. Ч. 1. М., 1993. С. 165–248; *Белоброва О. А., Богданов А. П.* Игнатий // Словарь книжности и книжников Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.) Ч. 2. И–О. СПб., 1993. С. 26–31. О его мирском имени см.: *Лукичев М. П.* К вопросу о происхождении митрополита Игнатия — историка и публициста XVII века // *Он же.* Боярские книги XVII века: труды по истории и источниковедению. М., 2004. С. 333–335; *Никулин И. А.* Игнатий (Римский-Корсаков), митр. // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. XXI. Иверская икона Божией Матери — Икиматарий. М., 2009. С. 125–127; *Он же.* Обзор жизни и деятельности митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) до поставления на Тобольскую кафедру // Сборник студенческих научных работ / под ред. А. К. Светозарского; Кафедра церковной истории МПДА. Сергиев Посад, 2010. С. 23–59. Электронная версия статьи опубликована на сайте Богослов.ру. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/774364.html> (Дата обращения: 15.05.10).

⁷ Полный список опубликованных сочинений см.: *Никулин И. А.* Игнатий (Римский-Корсаков), митр. // Православная энциклопедия. Т. XXI. С. 125–127. Основные рукописи сочинений митр. Игнатия учла Л. Б. Воронова: *Воронова Л. Б.* Археографический обзор списков сочинений Игнатия Римского-Корсакова // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 185–201.

Однако обстоятельства сложились так, что именно он положил начало православной миссии в Китае.

История эта началась еще до прибытия владыки Игнатия в Сибирь. В 1684 г. китайский богдыхан попытался вернуть себе Приамурье, в том числе и город Албазин. Первые попытки не принесли успеха. Однако в 1685 г. Албазин был окружен, и воевода А. Л. Толбузин после первого штурма, видя превосходство китайских войск, согласился оставить крепость и уйти⁸. «Богдыхановы люди» «прельстили» в свое подданство около пятидесяти албазинцев⁹. Однако вскоре китайские войска оставили захваченный город, русские вновь овладели им и восстановили острог. Осенью 1686 г. китайцы с еще большими силами вновь осадили город. Почти пятимесячная осада не привела их к успеху, и в начале декабря 1686 г. начались переговоры¹⁰.

Итогом войны с Китаем стало заключение Ф. А. Головиным в 1689 г., по указу царевны Софьи, Нерчинского трактата, по которому территория Приамурья с городом Албазином отходила к Китаю¹¹. Согласно мирному договору, обмен «беглецами» и пленными не производился¹². Таким образом, в Китае остались русские люди, которые еще после первой осады Албазина перешли, возможно добровольно, на службу к богдыхану. Их было около пятидесяти человек¹³ во главе с помощником Албазинского воеводы Василием Захаровым¹⁴. Среди них оказался священник Максим Леонтиев¹⁵ вместе с женой и детьми¹⁶. Сложно сказать, по какой причине он оказался вместе с ними, а не вернулся с прочими в Нерчинск. Считается, что он был увезен против своей воли¹⁷. В конце 1685 г. они прибыли в Пекин и были поселены в специально отведенном

⁸ Дополнения к актам историческим. Т. XII. СПб., 1872. С. 110–111.

⁹ Александров В. А. Россия на дальневосточных рубежах (вторая половина XVII в.). М., 1984. С. 143.

¹⁰ Там же. С. 144–152.

¹¹ Устрялов Н. История царствования Петра Великого. Т. I. Господство царевны Софьи. СПб., 1858. С. 245.

¹² Бантыш-Каменский Н. Дипломатическое собрание дел между Российским и Китайским государствами с 1619 по 1792 год. Казань, 1882. С. 339.

¹³ Встречается и другая цифра, а именно 45 человек. См.: Николай (Адоратский), иером. Православная миссия в Китае... С. 33. Другие авторы приводят и иные цифры. Так, И. М. Попов сообщает о 25–45 чел. См.: Попов И. М. Россия и Китай: 300 лет на грани войны. М., 2004. С. 86.

¹⁴ Попов И. М. Россия и Китай... С. 86.

¹⁵ Существует поздний источник, который называет этого священника Димитрием. См.: Русские и Греко-Российская Церковь в Китае в XVII–XIX вв. Письмо иеромонаха Гурия скончавшегося архиепископом Таврическим к Саратовскому епископу Иакову, скончавшемуся в С.-Петербурге архиепископом Нижегородским. 1844 г. // Русская старина. 1884. Сентябрь. С. 657.

¹⁶ Материалы для истории Российской Духовной миссии в Пекине / под ред. Н. И. Веселовского. Вып. 1. СПб., 1905. С. 8.

¹⁷ Николай (Адоратский), иером. Православная миссия в Китае... С. 38.

месте недалеко от городской стены. Существовавшее на том месте буддистское капище с разрешения властей было переделано в часовню. Албазинцы были причислены к наследственному военному сословию. Таким образом, в Пекине появилась русская слобода со своей часовней.

Нерчинский мир положил начало активной русско-китайской торговле. Русские купцы прибывали с большими караванами и по несколько месяцев могли находиться в Пекине. Для этого имелось специальное подворье, которое располагалось рядом с «русской сотней», поэтому приезжавшие купцы, приказчики и прочие люди могли свободно посещать богослужение в часовне¹⁸. Однако Божественная литургия в ней не совершалась, что не могло не беспокоить как купцов, так и о. Максима с албазинцами.

Еще в 1693 г. русский посланник Избрант ходатайствовал о дозволении построить в Пекине православную церковь «иждивением российских государей» и для нее отвести место. Однако китайское правительство отвечало: «Построение в Китае церковей иноземцам, тем кои вечно в здешнем живут царстве, узаконено, а приезжающим только на время требовать церковей в обычай не положено»¹⁹. Об этом отказе Тобольский владыка узнал, скорее всего, от самого посланника, который на обратном пути, проезжая через Верхотурье, возможно, имел беседу с пребывавшим тогда там митрополитом.

Вскоре, впрочем, церковь в Пекине была устроена при следующих обстоятельствах. Между сентябрем 1693 г. и августом 1694 г. приказчик гостей Василия и Алексея Филатьевых Василий Лобанов с товарищами, проходя с караваном²⁰ через Тобольск в Китай, поведал митрополиту Игнатию о свящ. Максиме и албазинцах, и просил «послать святой антиминс и миро и масло <...> и ту церковь освятить, и святыя Литургии в нем служить»²¹. Вскоре митрополит написал соответствующие отписки в Москву, к царям и Патриарху, на которые через некоторое время получил положительные ответы²².

Незадолго до 6 июня 1695 г. архипастырь написал довольно большую

¹⁸ Николай (Адоратский), иером. Православная миссия в Китае... С. 44–45.

¹⁹ Там же. С. 48.

²⁰ Вполне возможно, что именно этому каравану 16 марта (7201) 1693 г. в Сибирском приказе была выдана грамота на имя иркутского воеводы с указанием пропустить для торговли в Китай приказчика гостя Алексея Филатова Михаила Иванова «со товарищи», всего 20 чел. Этот караван достиг Иркутска 28 сентября 1694 г. См.: Акты исторические (АИ). Т. V. СПб., 1842. № 217. С. 372–373.

²¹ Древние церковные грамоты Восточно-Сибирского края (1653–1726) и сведения о Даурской миссии. Собранные миссионером архим. Мелетием. Казань, 1875. С. 51 (здесь и далее в цитатах сохраняется орфография источника).

²² Там же. С. 68.

грамоту в Пекин, в которой благословлял находящегося в Китае о. Максима Леонтиева переделать часовню в храм во имя Софии Премудрости Божией и освятить его.

Для освящения и для дальнейшего беспрепятственного совершения богослужений в новом храме Сибирский архипастырь посылает в столицу Китая с верхотурским священником Григорием и тобольским соборным диаконом Лаврентием Ивановым все для этого необходимое: св. антиминс, св. миро, масло, а также Евангелие, священные сосуды, напрестольный крест, Апостол, Октоих, следованную Псалтирь, Минею общую и Требник. Соборному диакону в Софийском доме была выдана архиерейская грамота для получения в Селенгинском монастыре 10 рублей на путевые издержки. Вскоре священнослужители при караване купцов Филатьевых поехали через Забайкалье в Китай²³.

4–5 февраля 1696 г. посланники митрополита Игнатия в Китай посетили Селенгинский Троицкий монастырь. Здесь о. Лаврентий получил по архиерейской грамоте 10 рублей на продолжение пути, о чем оставил соответствующую расписку²⁴. Путешествие из Забайкалья в Пекин заняло много времени, и караван, с которым они следовали, вернулся в Нерчинск только к ноябрю 1697 г.²⁵ Таким образом, посланные митрополитом Игнатием клирики могли вернуться в Тобольск не раньше весны 1698 г. Возможно, что еще из Нерчинска о результатах поездки ими была написана отписка митрополиту Игнатию. Так или иначе, но результаты поездки стали очень скоро известны в Тобольске.

Митрополит Игнатий безотлагательно сообщил эти известия в Москву, в Сибирский приказ, так как уже 22 апреля 1698 г. глава Сибирского приказа Андрей Виниус доложил царю Петру, находившемуся за границей, о том, что в Пекине освящена церковь во имя Софии Премудрости Божией и около двадцати китайцев в ней крестились. В Сибирь митрополиту была выслана ответная грамота о том, чтобы он «сыскал удобных святоосвященных мужей для проповеди и Крещения туда (*то есть в Пекин. — И. Н.*) послал»²⁶. Великий государь отвечал ему: «Тут же пишешь ваша милость, что в Пекине построили христиане церковь нашего закона, и многие из китайцев крестились: и то дело зело изрядно. Только для Бога, поступайте в том опасно и не шибко, дабы китайских начальников не привести в злобу, также и езувитов, которые уже там от многих времен гнездо свое имеют, к чему там надобны попы не так ученые,

²³ Древние церковные грамоты... С. 51

²⁴ Там же. С. 71

²⁵ В это время вернулся караван, с которым они следовали. См.: Александров В. А. Россия на дальневосточных рубежах... С. 206.

²⁶ Устрялов Н. История царствования Петра Великого. Т. III. Путешествие и разрыв с Швециею. СПб., 1858. Прил. VII. № 3. С. 473.

как разумные и покладные дабы через некоторое кичение, оное святое дело не произошло в злейшее падение как учинилось в Епании»²⁷.

Почти одновременно А. А. Виниус запросил данные о положении Православия и торговле в Китае у нерчинского воеводы для уточнения и проверки сведений, полученных из Тобольска. Соответствующая отписка на основании расспросов русских торговых людей была послана из Нерчинска 25 декабря 1698 г.²⁸ Интересно, что верхотурский священник Григорий Новицкий оставил описание путешествия в Китай. Рукопись эта, по свидетельству прот. А. Сулоцкого, находилась в библиотеке Тобольской духовной семинарии. Современное местонахождение рукописи неизвестно²⁹.

Таким образом, митрополит Игнатий стал активным участником событий, положивших твердое основание будущей Пекинской миссии.

Судьба рукописи и издание памятника

Грамота митрополита Игнатия (Римского-Корсакова), адресованная священнику Максиму Леонтиеву в Пекин, сохранилась в беловике, посланном в Китай. Грамота была обнаружена в Пекине архимандритом Софронием (Грибовским) в архиве Пекинского Сретенского монастыря и представлена Святейшему Синоду в 1809 г., по его возвращении из Пекина в Санкт-Петербург³⁰. Иером. Николай (Адоратский) сообщал, что рукопись хранится в архиве Святейшего Синода в деле № 439³¹. Попытка найти оригинал грамоты, предпринятая нами, успеха не имела. В РГИА сохранились лишь документы о награждении архимандрита Софрония крестом, «украшенным драгоценными камнями», в начале июля 1809 г.³² и ходатайство архим. Софрония о назначении его настоятелем Донского монастыря (20 января 1810 г.)³³. В частности, в своем прошении бывший член китайской миссии писал: «По возвращении моем из Пекина в Санкт-Петербург и по подаче куда следовало всех до означенной миссии касающихся сведений (*курсив наш. — И. Н.*), просил я Св. Прав. Синод по причине болезненного моего состояния, происшедшего от 13-ти летнего с половиною в тягостном тамошнем климате пребывания и от многотрудного пути, уволить меня для поправления моего здоровья во столичный град Мо-

²⁷ Устрялов Н. История царствования Петра Великого. Т. III. Путешествие и разрыв с Швециею. Прил. I. № 43. С. 441. Под «Епанией» здесь разумеется Япония.

²⁸ АИ. Т. V. СПб., 1842. № 295. С. 537–538.

²⁹ Мелетий (Якимов), еп. Православие и устройство церковных дел в Даурии (Забайкалье), Монголии и Китае... С. 57.

³⁰ Николай (Адоратский), иером. Православная миссия в Китае... С. 50.

³¹ Там же.

³² РГИА. Ф. 815. Оп. 15. Д. 488. Л. 1–2.

³³ Там же. Ф. 796. Оп. 91. Д. 86. Л. 1–2 об.

скву <...> 1809-го года июня в 25 день <...> дозволено мне иметь пребывание в Москве в ставропигиальном Новоспасском монастыре»³⁴.

Впервые грамота была опубликована в «Истории Российской иерархии», составленной будущим епископом Амвросием (Орнатским)³⁵. Повторно грамота была опубликована архим. Мелетием (Якимовым)³⁶. Во втором издании были исправлены некоторые опечатки первого.

Литературные особенности памятника

Грамота в Пекин достаточно легко делится на три части: вступительная, основная и заключительная части.

Вступление практически целиком является парафразом начальной части Послания ап. Павла к Коринфянам. В начале митрополит обращается не только к о. Максиму, но ко «всем православным христианам, обитающим в Китайском царствии», и благословляет их. Затем автор благодарит Бога «о благодати Божии, данной вам о Христе Иисусе», и православные, находящиеся в Китае, несмотря на плен обогатились «во всяком слове и всяком разуме», явно намекая, что их духовное богатство — в миссионерской деятельности (свидетельстве Христовом), для того чтобы быть чистым («неповинным») в день Господа нашего Иисуса Христа. Затем автор переходит к повествованию о событиях в Пекине.

Далее и в Послании ап. Павла, и в грамоте митрополита Игнатия идет указание на источник информации. Ап. Павел говорит: «Возвестися бо ми о вас, братие моя, посланным от Хлоиса, яко рвеня в вас суть» (1 Кор 1. 11)³⁷. Преосвященный Игнатий пишет: «Слышахом бо от благочестивых купцов, ходивших к вам в Китай: яко по Божии воли». Несмотря на значительные совпадения текста вступления апостола и митрополита Игнатия, последний так парафразирует текст, что у него получается порой совсем другой (или даже противоположный) смысл. И если ап. Павел собирается ругать коринфян за их «рвеня», то Тобольский архиерей, напротив, рад произошедшим событиям. Особенно отрадно для него то, что «по Божии воли... Богдыханово Высочество подал вам свободно имети... православную... веру» и разрешил переделать из языческого капища храм. И далее повествует о передаче храма и о поставлении в нем икон.

³⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 91. Д. 86. Л. 1.

³⁵ Грамота... Преосвященного Игнатия... // История Российской иерархии. Ч. 2. М., 1810. С. 491–500.

³⁶ Древние церковные грамоты Восточно-Сибирского края (1653–1726) и сведения о Даурской миссии, собранные миссионером архим. Мелетием. Казань, 1875. С. 66–71.

³⁷ Здесь и далее цитаты из Священного Писания приводятся современным шрифтом на церковнославянском языке, орфография современная.

Сравнение текста грамоты и текстов Нового Завета

Текст грамоты

Божиею милостию великий господин Преосвященный Игнатий, архиепископ Тобольский и всяя Сибири митрополит.

О Святем Дусе сыну и сослужителю нашего смирения проповеднику Святаго Евангелия в Китайском царствии благоговейному иерею Максиму Леонтиеву и всем православным христианам, обитающим в Китайском царствии Архипастырское благословение.

Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа и Святаго Животворящаго Духа.

Благодарю Бога моего всегда о вас, о благодати Божии, данной вам о Христе Иисусе: яко во всем обогатистесь, аще и в пленении суще, о Нем во всяком слове и всяком разуме, якоже свидетельство Христово известися в вас, якоже вам не лишитися ни во едином даровании, чающим откровение Господа нашего Иисуса Христа, иже и утвердит вас даже до конца неповинных в день Господа нашего Иисуса Христа; верен Бог, имже звани бывшие во общение, еже есть во святое крещение Сына Его Иисуса Христа Господа нашего.

Выдержки из Нового Завета

Павел, зван апостол Иисус Христов волею Божиею, и Сосфен брат, Церкви Божией сущей в Коринфе, освященным о Христе Иисусе, званым святым, со всеми призывающими имя Господа нашего Иисуса Христа, во всяцем месте, тех же и нашем:

благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа.

Благодарю Бога моего всегда о вас, о благодати Божией данной вам о Христе Иисусе, яко во всем обогатистесь о Нем, во всяцем слове и всяцем разуме, якоже свидетельство Христово известися в вас: яко вам не лишитися ни во едином даровании, чающим откровения Господа нашего Иисуса Христа, иже и утвердит вас даже до конца неповинных в день Господа нашего Иисуса Христа. Верен Бог, имже звани бысте во общение Сына Его Иисуса Христа, Господа нашего.

Молю же вас, братие, именем Господа нашего Иисуса Христа, да тожде мудрствуете вси в православии Христианской вере, еже веровати вам во Отца и Сына и Святаго Духа, в триех ипостасех прославляемаго, во единстве же Божества песнословимаго.

Слышахом бо от благочестивых купцов, ходивших к вам в Китай: яко по Божии воли Китайский владелец Богдыханово Высочество подал вам свободно имети святую православную христианскую веру...

и сего ради, возлюбленне да не смущается, ниже да оскорбляется душа твоя

по святому апостолу Иакову, еже пишет в конце своего послания, глаголя: *братие, аще кто в вас заблудит от пути истины и обратит кто его, да вестъ яко обративый грешника от заблуждения пути его, и спасет душу его от смерти и покрывает множество грехов.*

В основной части митрополит сообщает о благословении (царском, патриаршем и его) переделать и освятить Церковь, и о том, что для этой цели владыка посылает священника и диакона со всем необходимым. Далее даются подробные указания, как это сделать. Интересно, на наш взгляд, указание, как приспособить данное богдыханом помещение для храма. Митрополит пишет, что, если возможно, то пристроить алтарь, а если это вызывает трудности, то «в той церкви алтарь отделить, тое церкви треть, а две доли пустити в церковь». Автор дает указания, как освятить храм, кого помянуть на Божественной литургии.

На последнее необходимо обратить особое внимание. Преосвященный Игнатий предписывает находящимся на чужбине русским помянуть сначала

Молю же вы, братие, именем Господа нашего Иисуса Христа, да тожде глаголете вси, и да не будут в вас распри, да будете же утверждени в томже разумении и в тойже мысли.

Возвестися бо ми о вас, братие моя, (посланным) от Хлоиса, яко рвенія в вас суть. Глаголю же се, яко кийждо вас глаголет: аз убо есмь Павлов, аз же Аполлосов, аз же Кифин, аз же Христов (1 Кор 1. 1–11).

Да не смущается сердце ваше (Ин 14. 1).

Братие, аще кто в вас заблудит от пути истины, и обратит кто его, да вестъ, яко обративый грешника от заблуждения пути его спасет душу от смерти и покрывает множество грехов (Иак 5. 19–20).

Московских государей и их царскую родню и затем, как и было в то время принято, «молить» «о Великом Господине и *Государе* (курсив наш. — *И. Н.*) отце нашем Всесвятейшем кир Адриане Архиепископе Московском и всея России». Однако именование Патриарха государем (наряду с господином) явно выбивается из практики того времени (хотя в грамоте дважды представлен именно такой титул Патриарха). Государем именовали только царя, и, как известно, только два Патриарха носили таковой титул — Филарет Никитич и Никон. Собор 1675 г. установил титулование Патриарха по формуле: «Великий господин Святейший кир Иоаким, милостию Божию Патриарх Московский и всея России». По этой формуле и полагалось поминать Патриарха во всей Русской Церкви³⁸. Возможно, эта приписка «и государе» выражает особый взгляд на проблему церковно-государственных отношений и роль Церкви в жизни общества.

Владыка Игнатий предписывал иерею Максиму после поминования царских особ, Патриарха и митрополита произносить прошение на китайском языке («а Русским языком буде и говоришь, и оне того не знают») о «Китайском Богдыханове Высочестве <...> и за Боляр его».

Митрополит напоминает о. Максиму и о верности новым обрядам, указывая, что «и потом хождение круг церкви со святым антимином направо к полудни, а не по арменску к полуночи, еже они творят по солнцу». Здесь просматривается мнение владыки Игнатия об армянском происхождении старообрядческих «заблуждений»³⁹.

В заключительной части митрополит дает последние указания и пишет о том, чтобы отец Максим служил в новоосвященной церкви «до кончины жития твоего невозбранно», добавив: «Аще ли имеши у себя сына, могущаго имети диаконства час, да пришлещи его к нам, и мы посвятим его в диаконское служение и к тебе отпустим со всякою честию».

Послание завершается кратким поучением о значении пребывания русских пленных в Китае. В конце грамоты помещено последнее предложение из Послания ап. Иакова. Идея, заложенная в этих строках грамоты, возвращает читателя к его началу. Она заключается в том, что пребывание в Китае для

³⁸ Полознев Д. Ф. Московские патриархи Иоасаф II, Питирим, Иоаким и Адриан // Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 7. М., 1996. С. 477–478; Цыпин В., прот. «Великий господин» // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 452.

³⁹ Подробнее об антистарообрядческой деятельности митрополита Игнатия см.: Шашков А. Т. Сибирский митрополит Игнатий и «дело» Иосифа Астомена // Власть, право и народ на Урале в эпоху феодализма: сб. науч. тр. Свердловск, 1991. С. 36–49; Никулин И. А. «Жити во исправлении закона христианского по заповедем Божиим» (из истории просветительской деятельности Сибирского митрополита Игнатия) // Сайт кафедры церковной истории МДА. URL: http://history-mpda.orthodoxy.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=75:l-r-&catid=8:2010-08-17-13-24-35&Itemid=4 (Дата обращения: 17.01.2011).

«пленников» является спасительным через миссию среди китайских жителей. Если в начале эта мысль просматривается неявно, то в конце грамоты автор прямо пишет о спасении через дело христианской проповеди.

Сравнение текстов начала и конца грамоты

Текст начала грамоты

Благодарю Бога моего всегда о вас, о благодати Божии, данной вам о Христе Иисусе: яко во всем обогатитесь, аще и в пленении суще, о Нем во всяком слове и всяком разуме, якоже свидетельство Христово известися в вас, якоже вам не лишитися ни во едином даровании, чающим откровение Господа нашего Иисуса Христа, иже и утвердить вас даже до конца неповинных в день Господа нашего Иисуса Христа; верен Бог, им же звани бывше во общение, еже есть во святое крещение Сына Его Иисуса Христа Господа нашего.

Текст окончания грамоты

Радуюся убо аз, о твоём исправлении; аще и в плене пребываеши, но сам с Божиею помощию пленяеши человеки, неведущия в познание Евангельския правды: и сего ради, возлюбленне да не смущается, ниже да оскорбляется душа твоя и всех плененных с тобою о вашем таковом случаю, понеже Божии воли кто противитися может? а пленение ваше не без пользы Китайским жителем, и вам спасение душевное и небесная мзда умножается...

Таким образом, грамота похожа на апостольское послание. Она начинается со скрытой цитаты из Послания ап. Павла и заканчивается уже открытой цитатой из эпистолы ап. Иакова. С другой стороны, она напоминает и проповедь. Грамота состоит из вступления, основной мысли (благословения на освящение), толкования (разъяснения) и завершается нравственным приложением. Послание близко по оформлению и другим эпистолам владыки Игнатия.

Подведем итоги. Грамота была написана в связи с конкретными историческими обстоятельствами, обращена к иерею Максиму и его пастве, оказавшейся в столице Китая. Это не только грамота на освящение храма, но и послание, цель которого, с одной стороны, утешение «плененных» и увещание к хранению христианской веры, а, с другой, призыв к началу миссии среди местного населения.

Структура сочинения тщательно продумана. Оно имеет вступительную, основную и заключительные части. Автор пишет убедительно, аргументируя и

ссылаясь на тексты Священного Писания. Содержатся в тексте и скрытые цитаты. Все это дает основания поставить этот памятник в один ряд с прочими литературными сочинениями преосвященного Игнатия (Римского-Корсакова).

Несмотря на то, что памятник был издан в XIX в. дважды, его издания ныне являются библиографической редкостью. Поэтому мы сочли целесообразным переиздать текст, чтобы сделать его доступным читателю. Текст грамоты публикуется по изданиям XIX в. При подготовке сличались обе публикации памятника. В тексте пунктуация современная, орфография первоначальных публикаций сохранена. Устранены явные опечатки первоначальных публикаций. В случае разночтений предпочтение отдавалось изданию архим. Мелетия.

1695 г., 6 июня. — Грамота, посланная плененному в Албазине и находящемуся в Пекине православному священнику Максиму Леонтиеву на освящение данного Китайским Богдыханом храма и на отправление в нем священнослужения⁴⁰

Божиею милостию великий господин Преосвященный Игнатий, архиепископ Тобольский и всея Сибири митрополит.

О Святем Дусе сыну⁴¹ и сослужителю нашего смирения проповеднику Святаго Евангелия в Китайском царствии благоговейному иерею Максиму Леонтиеву и всем православным христианам, обитающим в Китайском царствии, Архипастырское благословение.

Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа и Святаго Животворящаго Духа.

Благодарю Бога моего всегда о вас, о благодати Божии, данной вам о Христе Иисусе: яко во всем обогатистесь, аще и в пленении суще, о Нем во всяком слове и всяком разуме, якоже свидетельство Христово известия в вас, якоже вам не лишитися ни во едином даровании, чающим откровение Господа нашего Иисуса Христа, иже и утвердит вас даже до конца неповинных в день Господа нашего Иисуса Христа; верен Бог, им же звани бывше во общение, еже есть во святое крещение Сына Его Иисуса Христа, Господа нашего.

Молю же вас, братие, именем Господа нашего Иисуса Христа, да тожде

⁴⁰ Название приводится по изданию архим. Макария.

⁴¹ Адресация послания «сыну» также явно напоминает обращение ап. Павла к его ученикам — Тимофею и Титу.

мудрствуете вси в православии Христианской вере, еже веровати вам во Отца и Сына и Святаго Духа, в триех ипостасех прославляемаго, во единстве же Божества песнословимаго. Слышахом бо от благочестивых купцов, ходивших к вам в Китай: яко по Божии воли Китайский владелец Богдыханово Высочество подал вам свободно имети святую православную христианскую веру, и своя веры Бурханские храм отдаде Богу, в Троице Святей нами прославляемому, в жилище, прежде предъочистив от своих бурханов, всех их вон износив; вы же яко благочестивые, и наших пресветлых Монархов Великих Государей Царей и Великих Князей Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича, всея Великия и Малыя и Белья России Самодержцев и многих царств и княжений обладателей, бывшие верныя богомольцы... из Албазина...⁴² христианскою святынею, поставлением Животворящаго Креста на церкви, призыванием во церковь, сиречь колоколами, а в нем Чудотворными иконами святыя Единосущныя и Животворящия и Неразделимыя Троицы и воплощения Сына Божия единаго от Святыя Троицы, потом же и Пресвятыя Славныя Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии, и Божественных Ангелов, и Святаго Предтечи Великаго Иоанна Крестителя, и святых славных Верховных Апостол Петра и Павла, и всех Святых Апостолов и всех святых.

И в прошлом 7202⁴³ году бил челом нам, великому господину, гостей Василья и Алексея Филатьевых приказчик их Василий Лобанов с товарищи всего коровану, которые пошли торговать в Китайское царство, чтоб нам великому господину в том храме совершенную Христианскую Святыню исполнить и послать святыи антиминс и миро и масло к тебе, Священноиерею Максиму Леонтиеву, и ту церковь освятить, и святыи Литургии в нем служить. И в нынешнем 203⁴⁴ году, повелением Великих Государей наших Пресветлых Царей и Великих Князей Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича, всея Великия и Малыя и Белья России Самодержцев, благословением же Великаго Господина и Государя отца нашего, Божию милостию Всесвятейшаго Кир Адриана, Архиепископа Царствующаго великаго града Москвы и всея Великия и Малыя и Белья России и северных стран Патриарха, вкупе же и нашим Архиерейским благословением же и священнодейством послахом к вам в Китайское царство в той святыи храм, от Государя Вашего данный вам, святыи Антиминс и миро, и масло, во еже его освятити и, престол Божественный поставив и совершив, служити

⁴² По словам архим. Мелетия, на подлиннике на сгибе столбца слова стерты так, что разобрать невозможно, но, скорее всего, речь идет о том, что албазинцы, бывшие сынами Православной Церкви, пленниками взятые в Пекин, явились в китайском государстве провозвестниками святой Православной веры с принесенной ими из Албазина христианскою святыней и проч. (Древние церковные грамоты... С. 67).

⁴³ Сентябрь 1693 — август 1694 г.

⁴⁴ Сентябрь 1694 — август 1695 г.

тебе, Иерею Максиму; благословляем святые Литургии, а тот святой антиминс и всякия церковныя потребы посланы со священником Григорьем Верхотурским, да Сибирския Соборныя великия церкви Святыя неизреченныя Софии премудрости Слова Божия с дьяконом Лаврентием Ивановым, с ними же от нас великаго господина послано к вам и церковныя потребы: первое, святое Евангелие напрестольное, обложено въ бархат черной, Евангелисты серебряные басмянные, по обрезу золото, Служебники и служебные сосуды серебряные, крест святой серебряной, обложенный чеканной благословящей; Апостол, Псалтирь большая следованная, шестидневной октоих, миния общая с господскими праздники, потребник, всего семь книг; и вам бы у них принять с роспискою, и в церкви святой по них исполнять.

А святую ту церковь построить и в ней олтари перегородить, а буде возможно испросити, чтоб олтарь той яко бы попом нашим для молитвы построить; а буде невозможно, и того не просити, но в той церкви олтарь отделить тое церкви треть, а две доли пустити в церковь.

А святити ту церковь: прежде молитвы прочитать основания на церковь креста поставлении, а потом по требнику чин освящения; вечерня и всенощное, и после утрени молебен и водосвятие, и облачение святаго престола, его же должны сделать всем караваном, и потом хождение круг церкви со святым Антиминсом направо к полудни, а не по арменску к полуночи, еже они творят по солнцу; и потом, положив Антиминс на святой престол и соверша все по чиновнику, которой к вам послал с теми же книгами, служити святая литургия, и молити Господа Бога, в Троице святей славимаго, о вселенском устроении и о благостоянии святых Божиих Церквей, и о многолетном здравии Великих Государей наших Пресветлых Царей и Великих Князей Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича, всея Великия и Малыя и Белья России Самодержцев и о их Государских благоверных Царицах и Великих Княгинях Параскеве Феодоровне, Евдокии Феодоровне и о их Государской Невестке, супруги блаженныя памяти брата их, Великих Государей Великаго Государя Царя и Великаго Князя Феодора Алексеевича, всея Великия и Малыя и Белья России Самодержца, благоверной Царице и Великой Княгине Марфе Матфеевне, и о Благородном Государе нашем Царевиче и Великом Князе Алексее Петровиче, всея Великия и Малыя и Белья России, и о их Государской Тетке, благоверной Царевне и Великой Княжне Татьяне Михайловне, и о их Государских Сестрах Благоверных Царевнах и Великих Княжнах Евдокии Алексеевне, Марфе Алексеевне, Софии Алексеевне, Екатерине Алексеевне, Марии Алексеевне, Феодосии Алексеевне, Наталии Алексеевне, и Великаго Государя Царя и Великаго Князя Иоанна Алексеевича, всея Великия и Малыя и Белья России Самодержца, о Дщерех

Благородных Царевнах и Великих Княжнах Екатерине Иоанновне, Анне Иоанновне, Параскеве Иоанновне, и о Великом Господине и Государе отце нашем, Всесвятейшем Кир Адриане, Архиепископе Московском и всея России и всех северных стран Патриархе, о Святейших четверопрестольных Вселенских Патриарсах: Каллинике Константинопольском, Герасиме Александрийском, Афанасии Антиохийском, Досифее Иерусалимском, и о всех Архиеереех Греческих и Российских Преосвященных Митрополитех, Архиепископех и Епископех, купно ж и о нашем смиреннии и о всем освященном соборе. Во ектении же, по Евангелии, еже есть: рцем вси, приложити бы вам Ектению, еже есть прошение и о вашем Китайском Богдыханове Высочестве, хотя он и не христианской веры, и за Боляр его, да вручена от Бога ему Китайская страна, и сего ради и за него молитися подобает по Апостола Павла гласу, яко глаголет послании к Тимофею первом, во главе второй, зачала 282: молю убо прежде всех творити молитвы, моления, прошения, благодарения за вся человеки, за царя и за вся, иже во власти суть, да тихо и безмолвно житие поживем во всяком благоверии и чистоте; се бо добро и приятно пред Спасителем нашим Богом, иже всем человеком хочет спастися и в разум истинный приити⁴⁵. Молитися же сице, после Государских ектений: и «еще молимся Господу Богу нашему помиловати раба своего имярекъ Богдыханова Высочества, как его в титулах пишут, умножити лет живота его и даровати ему благородная чада в наследие рода их, и избавити его и Боляр его от всякия скорби, гнева и нужды и от всякия болезни душевныя и телесныя, и открыти им свет Евангельскаго просвещения, и простити ему всякое согрешение вольное и невольное, и соединити его святей его соборней и Апостольской Церкви, яко да получит и царствие небесное». Лик же поют: Господи, помилуй, — трижды. И потом прочии ектении о плодоносящих; а сию б ектению тебе, иерею Максиму, учинити перевод Китайским языком, а Русским языком буде и говоришь, и оне того не знают.

А как сия вся до вышеписанному о освящении святого храма святыя Софии премудрости Божия, исполнится, и тебе б о том нам на письме объявить; а тебя, Максима, благословляю аз смиренный в той святой церкви служити до кончины жития твоего невозбранно. Аще ли имеши у себя сына, могущаго имети диаконства час, да пришлеши его к нам, и мы посвятим его в диаконское служение и к тебе отпустим со всякою честью. Радуюся убо аз о твоём исправлении; аще и в плене пребываеши, но сам с Божию помощию пленяеши человеки, неведущия в познание Евангельския правды: и сего ради, возлюбленне, да не смущается, ниже да оскорбляется душа твоя и всех плененных с тобою о вашем таком случае, понеже Божии воли кто противитися может? а плене-

⁴⁵ 1 Тим 2. 1–5.

ние ваше не без пользы Китайским жителем, и вам спасение душевное и небесная мзда умножается, по святому апостолу Иакову, еже пишет в конце своего послания, глаголя: братие, аще кто в вас заблудит от пути истины и обратит кто его, да весть яко обративый грешника от заблуждения пути его, и спасет душу его от смерти и покрывает множество грехов⁴⁶.

Писан царства Сибирскаго в первопрестольном и Богоспасаемом граде Тобольске и в нашем архиерейском дому лета 7203⁴⁷, июня в 6 день.

⁴⁶ Иак 5. 19–20.

⁴⁷ Сентябрь 1694 — август 1695 гг.

Ivan A. Nikulin

THE LETTER TO BEIJING WRITTEN BY METROPOLITAN IGNATIUS (RIMSKY-KORSAKOV) TO A PRIEST MAXIM LEONTIEV AS A LITERARY MONUMENT OF THE LATE 17TH CENTURY

The article discusses the letter addressed by Metropolitan Ignatius (Rimsky-Korsakov) to a priest Maxim Leontiev serving in Beijing with a blessing to turn the chapel into a church and consecrate it. In his letter the Most Reverend Father not only explains in detail how to do it all, but also gives spiritual comfort to the priest in a strange land. Creation, history and literary features of the manuscript are described. The author identifies sources of the manuscript, analyses its structure and semantic properties. The text of the letter is attached to the article.

Key words: *Ignatius (Rimsky-Korsakov), Orthodoxy in China, Russian Orthodox mission in Beijing, 17th century Russian literature, consecration of a church.*

И. Р. Латыпов

«ДЕСЯТИЛЕТИЕ СВОБОДЫ» (1905–1917 гг.) ДЛЯ СТАРООБРЯДЦЕВ КАЗАНСКОЙ ГУБЕРНИИ

В статье рассмотрена деятельность старообрядцев в Казанской губернии в 1905–1917 гг. В этот период наступила относительная свобода вероисповедания, которая привела к активному созиданию старообрядческих организаций: зарегистрировано большое число старообрядческих общин, построены многочисленные храмы и молитвенные дома, организованы учебные заведения. Староверы начинают активно участвовать в общественно-политической жизни.

Ключевые слова: *старообрядчество, Казанская губерния, регистрация общин, старообрядцы и политика.*

Начало XX в. принесло старообрядцам Российской империи свободу. По Манифесту 17 апреля 1905 г. староверы получили свободу вероисповедания, а по Манифесту 17 октября 1905 г. — все политические права. В течение нескольких лет после Манифеста 1905 г. и указа об общинах 1906 г. все старообрядчество России было занято организацией общин и строительством храмов. После староверы приступили к решению задач в области образования и просвещения своих единомыслителей.

Одним из важнейших по своим последствиям достижений старообрядчества в первый год ограниченной, но все-таки свободы было получение разрешения образовывать свои собственные общины-приходы. Указания «о правах общины» были высочайше утверждены 17 октября 1906 г. Со времени внесения общины в реестр она могла: избирать духовных лиц, настоятелей или наставников, сооружать храмы, молитвенные дома, учреждать богоугодные заведения и школы, приобретать и отчуждать для осуществления целей общины недвижимое имущество. Уже к началу 1910 г. в России было образовано и официально зарегистрировано 1300 общин.

В Казани, Чистополе, селах Казанской губернии, как и по всей стране, староверы различных приходов проводили свои собственные учредительные собрания и затем направляли в соответствующие инстанции уполномоченных оформлять регистрацию общин. Первой в Казанской губернии зарегистрировалась чистопольская община поморцев-брачников. Это произошло 30 ноября 1906 г. К февралю 1912 г. в губернии юридический статус приобрела

21 старообрядческая община¹. Кроме Казани и Чистополя, общины были зарегистрированы в селах Мельничий Починок, Шумково (оба — Лаишевский уезд), Шонгуты, Неудачно-Капердино, Пролей Каши, Большое Фролово (все — Тетюшский уезд), Богородское (Чистопольский уезд), Можарки (Цивильский уезд), Нижний Услон, Теньки (оба — Свияжский уезд), Болгары (Спасский уезд) и городе Козьмодемьянск².

И хотя о существовании старообрядцев в этих населенных пунктах мы уже знали, все же эта регистрация проливает свет на состав первых «законных» организаций староверов, называет их председателей, священников, адреса молитвенных домов. Видимо, поэтому не все староверы спешили придать общинам юридический статус. Некоторым из них закон 17 октября 1906 г. показался не предоставлением свободы, а «объединением с церковью новообрядствующей» — жива была еще память о времени насильственного обращения в единоверие. Староверы боялись регистрироваться сейчас по тем же причинам, что и весь XIX век не показывали свое истинное число — из-за страха репрессий.

Возьмем, к примеру, густо населенный старообрядцами Свияжский уезд Казанской губернии. Только в селах Соболевское и Карамышиха состояло более 500 старообрядцев противокружников австрийского согласия со своими молитвенными домами³. А зарегистрировано на весь уезд было всего две общины. Или спасовцы. Они не считали грехом посещение храмов Православной (официальной) Церкви, крестили там детей, заключали браки — не потому, что верили в действительность этих таинств, а просто чтобы избежать преследований. Поэтому все они числились православными и большинство из них не легализировались даже после объявления свободы вероисповедания. Цифры подтверждают наши опасения — две зарегистрированные общины на шеститысячную армию спасовцев губернии.

Указанные общины староверов в первые же годы «свободы» воспользовались «правами общин»: обычным делом строительного отделения Казанского губернского правления становится «утверждение к исполнению» проектов молитвенных домов вчерашних «сектантов»⁴.

¹ НА РТ Ф. 2. Оп. 2. Д. 12173.

² Там же. Д. 12173.

³ Там же. Д. 8957. Л. 296–297.

⁴ Раньше по закону, «на бумаге», старообрядческих общин не было, а на имя несуществующего общества нельзя строить и иметь вообще какое-либо имущество. Молитвенные здания строили на имя частного лица. Например, Коровинский дом, с 1852 г. по 1906 г. служивший центром общины белокриницкой иерархии в Казани. Внешне это был обыкновенный дом с торговыми помещениями на первом этаже и жилыми на втором. На самом деле все эти годы

В Казани, примерно через месяц после объявления императором Николаем II свободы вероисповедания, в мае 1905 г. началось строительство нового храма для староверов белокриницкой иерархии. В ноябре 1906 г. был открыт подписной лист пожертвований на строительство храма, в июле 1907 г. была совершена его закладка, а в сентябре 1909 г. собор был освящен в честь праздника Покрова Пресвятой Богородицы и славного явления чудотворной иконы Её во граде Казани (впоследствии его обычно называли храмом Пресвятой Богородицы)⁵.

«Потепление» было использовано и в среде казанских беспоповцев. У старопоморской общины была восстановлена Прилуцкая молельня, открыты несколько общественных и частных молелен в купеческих домах.

После дарования свободы 17 апреля 1905 г. активизировались не только столичные староверы. Например, иметь свой постоянный храм захотели сторонники «древляго благочестия» Нижнего Услона (Свияжский уезд). Местные жители купцы К. Ф. и И. К. Савины «изъявили согласие» построить храм на собственные средства. Закладка храма была совершена 31 июля 1905 г., а 2 октября 1907 г. выстроенный и отделанный каменный храм был торжественно освящен преосвященным Иоасафом, епископом Казанским, и Иннокентием, епископом Нижегородским⁶.

Примеру Казани, Чистополя, Нижнего Услона последовали старообрядцы сел Пичкасы Спасского уезда (1905 г.)⁷, Теньки Свияжского уезда (1906 г.)⁸, Фролово Тетюшского уезда (1908 г.)⁹, Большие Дербышки Казанского уезда (1909 г.)¹⁰, Мизиной Свияжского уезда (1910 г.)¹¹, Отар-Илга Мамадышского уезда (1911 г.)¹².

Для утверждения проекта, кроме «отношения», требовались также: «приговор» старообрядческой общины, подписка владельцев места, на котором предполагается строительство, одобрение и подписи губернского архитектора и инженера, план молитвенного дома. Если проекта постройки молельного

здесь находился молельный дом, служились службы, совершались таинства, рукополагались священники.

⁵ Республика Татарстан: Православные памятники. Казань, 1998. С. 273.

⁶ Церковь. 1908. № 17. С. 619.

⁷ НА РТ. Ф. 2. Оп. 7. Д. 1534.

⁸ Там же. Д. 1562.

⁹ Там же. Д. 1694.

¹⁰ Там же. Д. 1814.

¹¹ Там же. Д. 1917.

¹² Там же. Д. 1965.

дома не было или отсутствовали разрезы, подобающие чертежи, планы, «составленные по правилам технического искусства», то губернский инженер мог и отказать в постройке¹³. Заметим, что отказывали им по техническим, а отнюдь не по идеологическим причинам, как это было до объявления свободы.

Впрочем, строительное отделение Казанского губернского правления, как правило, не предъявляло претензий к техническому исполнению проектов. Обычно планировали здания деревянные, очень простой конструкции, отличающиеся внешне от вместительной избы лишь наличием деревянного купола и деревянной колокольни.

В начале отношения старообрядцы мотивировали постройку (например, ближайшая старообрядческая церковь находилась далеко), в конце отношения обычно указывались средства на постройку молитвенного дома.

Идеальный для местных властей старообрядческий храм был следующий: 1) находящийся на приличном расстоянии от православного храма; 2) самодостаточен (деньги на строительство и содержание выделять не надо); 3) похож на обычную деревянную избу.

После объявления свободы кроме храмов стали строиться образовательные учреждения. Так, в 1907 г. на средства купца П. М. Шашина в Чистополе открывается старообрядческое училище. На содержание училища со стороны казны было ассигновано по 1200 руб. в год. П. М. Шашин приобрел всю классную мебель, учебные пособия, весь необходимый инвентарь и пожертвовал на вечные времена капитал, процент с которого ежегодно отдавался на нужды училища (около 700 руб.)¹⁴.

В первые годы свободы, провозглашенной Манифестом, сознавая, что политический вес обеспечивается только единением, старообрядцы стали объединяться на политико-экономической почве, совершенно не затрагивая религиозные воззрения друг друга. Политическими центрами старообрядчества заявили себя Москва, Саратов, Уфа, Нижний Новгород и некоторые другие города¹⁵. В июне 1906 г. состоялся «примирительный» I Всероссийский съезд старообрядцев-«неокружников» в Москве. 5 июня 1906 г. на Рогожском кладбище раздался торжественный благовест о мире, извещавший, что три старообрядческих епископа, около 100 священников и около 100 тысяч мирян примирились с рогожанами.

В 1907 г. поповцы и беспоповцы провели в Москве и Петербурге несколько совещаний по поводу внесения в Государственную Думу законопроекта о

¹³ НА РГ Ф. 2. О. 7. Д. 1562, 1917.

¹⁴ Церковь. 1908. № 50. С. 1532–1533.

¹⁵ Голос старообрядческого Поволжья. 1917. №10. С. 2.

староверах. Тогда, в первые годы после получения свободы, многие в староверии говорили о необходимости организационного и духовного объединения всех старообрядческих согласий, ежегодного проведения всех старообрядческих съездов. Этот вопрос обсуждался на IX Всероссийском съезде староверов в Нижнем Новгороде в 1908 г.¹⁶

Интересы московского староверия в Московской городской думе отстаивали известные староверы П. С. Расторгуев, Г. П. Благов, И. А. Пуговкин, Г. К. Рахманов. Депутаты от старообрядчества также заседали в Государственной Думе, где была создана специальная комиссия по старообрядчеству. Например, в последней Государственной Думе было два депутата от старообрядчества: В. С. Дрибинцев и С. Р. Кириллов¹⁷.

В начале XX века наблюдается участие и казанских старообрядцев в политической деятельности.

Купцы-староверы в основном тяготели к умеренно-монархическим организациям — Союзу 17 октября, Торгово-промышленной партии (далее — ТПП). Во время выборов в I Государственную Думу и подготовки I Поволжского съезда Союза 17 октября (1906) многие собрания казанских октябристов регулярно проводились в доме белокрыницкой общины рядом с храмом. В списке членов Казанского губернского отдела ТПП были практически все видные представители старообрядческих общин. Комитет этой партии возглавлял М. Л. Свешников — председатель Совета белокрыницкой общины. Членами комитета в разные годы был П. С. Барабанов, К. И. Оконишников, А. В. Афанасьев, Ф. Т. Васильев, Четверговы, В. П. Гордеев, Свешниковы, С. Е. Шашабрин, Я. А. Коровин, И. К. Савин, А. Я. Логотов, А. А. Хворов, Я. П. Фомин, Я. Ф. Шамо́в, священник А. И. Калягин¹⁸. Последний выступал в местной прессе по вопросу о свободе совести. Он разработал и опубликовал подробные предложения-поправки к законопроекту о старообрядческих общинах, внесенному Государственной Думой в Государственный Совет¹⁹.

Начало I Мировой войны в корне изменило жизнь староверов. Храмостроительство прекращается. На первый план выдвигается новая задача — помощь фронту. Именно война обострила политическую и организационную актив-

¹⁶ *Ершова О. П.* Старообрядчество и власть // Сайт «Книжница Самарского староверия». URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/137-1-0-1124> (дата обращения: 02.07.2010).

¹⁷ *Тимофеев В. В.* Старообрядцы на выборных должностях в российской провинции // Сайт «Книжница Самарского староверия». URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/137-1-0-789> (дата обращения: 09.08.2010).

¹⁸ *Алексеев И. Е.* Под сенью царского манифеста. Казань, 2002. С. 256–296.

¹⁹ *Калягин А. И.* Желательные поправки к законопроекту, внесенному Государственной Думой в Государственный Совет. Казань, 1910.

ность и самосознание староверов, и к 1917 г. староверие разных губерний одновременно приходит к идее о необходимости скорейшего объединения представителей всех старообрядческих толков для активизации деятельности во имя спасения страны в условиях политического и экономического кризиса. Была создана «Русско-демократическая (народная) партия христиан-старообрядцев».

Плачевное и тяжелое состояние старообрядцев Казани в военное время наглядно иллюстрируют две заметки в журнале «Слово Церкви» за 1916 г.: «В Казани в 20 числа сентября месяца состоялось собрание совета старообрядческой общины, на котором постановили закрыть новый храм с 3 октября до праздника Рождества Христова. Видите ли: топить печи в храме нечем... Это в такой-то общине, как Казанская! И притом в такое время, как нынешнее, когда необходима усиленная молитва к Богу?!... Против закрытия храма горячо протестовал и священник А. И. Калягин. Кстати сказать, в казанской общине есть и еще кое-что ненормальное. Рядом с храмом был построен умершим недавно М. Л. Свечниковым и ныне здравствующим А. В. Афанасьевым большой каменный дом для призрения бедных. Но, оказывается, что сейчас в него на квартиры пускают только богатых. Певцы из Казани обеспечены тоже очень плохо, в особенности мальчики. Много раз мне приходилось видеть, как они в какой-нибудь праздник, после обедни, бегут с блюдами в столовую для нищих, где им отпускают порции щей или каши на обед. Квартиры им отведены под храмом, какие-то подвалы. Неужели нет возможности улучшить жизнь этих тружеников-певцов? Ведь они краса церковная»²⁰.

Во второй заметке рассказывается о том, что все тот же священник Калягин отменил традиционный крестный ход: «В день Богоявления Господня положено после Литургии совершать крестный ход на реку (Иордан) освящать воду... Мы, казанцы, были лишены сего духовного торжества»²¹. Можно догадаться, что отмена крестного хода объясняется тяжелым положением в городе.

Февральская революция 1917 года и свержение самодержавия вызвали настоящий взрыв активности старообрядчества. В течение марта — мая 1917 г. в Москве, в аудиториях Политехнического музея, в здании хлебной биржи на Разгуляе, на Рогожском и Преображенском кладбищах, состоялись десятки крупных и небольших съездов, собраний, духовных советов старообрядцев самых разных согласий. Как никогда раньше, близка казалась заветная цель — объединение староверов всех согласий и толков. Старообрядцы, вспоминая нанесенные им российскими царями и императорами обиды, считали

²⁰ Слово Церкви. 1916. № 49. С. 982.

²¹ Там же. № 6. С. 141.

суд истории над самодержавием справедливым и направляли приветственные телеграммы Временному правительству.

Московские староверы почти единогласно заявили на мартовских и апрельских собраниях о желательности народоправской (республиканской) формы государственного правления будущей России по образу средневековых Новгородской и Псковской республик. В отличие от массы демократических партий и политических течений, староверы как коренные русские твердо стояли за единство России с широким местным самоуправлением, а также за продолжение войны с Германией до победного конца.

В Поволжье лидеры старообрядчества начали готовить объединение староверов всех согласий губернии почти одновременно с Москвой. Были избраны объединенные губернские комитеты, которые, в свою очередь, старались объединить уезды — села и деревни.

Несмотря на все это, вряд ли кто предполагал в то время, что октябрьский переворот 1917 г. будет иметь столь губительные последствия для многострадального старообрядчества. Храмы староверов не только закрывали, как прежде, но также разрушали и оскверняли, а старообрядческое духовенство и купечество репрессировали.

Так, в 1918 г. у казанских купцов Оконишниковых национализировали мельницу и все дома с имуществом. Семьи братьев Михаила и Константина Ивановичей оказались на улице. В этот же год Казань пережила белочешский мятеж. Бои шли в районе Верхнего Услона и Печищ. В Казани шли аресты. Обоих Оконишниковых арестовали, обвинили в соучастии с белочехами. Комиссия оштрафовала их на 100 тысяч рублей. Константин переезжает в Москву, связь с Казанью прерывается навсегда. Судьба Михаила была трагичнее. Он был расстрелян, семья была записана в «лишенцы»²².

После революции и национализации всей собственности покинул Казань купец первой гильдии, один из лидеров белокриницкой иерархии в Казани — Афанасьев Агафон Васильевич. Он уехал в Батуми, где и скончался в 1921 г. в возрасте 72 лет²³.

Многочисленные старообрядческие общества и учреждения, лишённые прав юридических лиц, также прекратили свою деятельность.

Таким образом, период активности староверов Казанской губернии был ограничен 1917 г. Февральская революция и свержение самодержавия активизировали политическую деятельность староверов. Октябрьский переворот

²² Золотые страницы купечества, промышленников и предпринимателей Татарстана. Казань, 2001. Т. 2. С. 105.

²³ Там же. Т. 1. С. 150.

1917 г. и последовавший за ним роспуск Учредительного собрания означали для русских староверов конец «эпохи свободы» и начало «эпохи террора».

Короткого периода «золотого десятилетия» староверия, начавшегося после утверждения указа 17 апреля 1905 г., было достаточно, чтобы получить возможность сравнить результаты деятельности староверов исследуемого региона в условиях репрессий и в условиях свободы. Размеры вклада купцов-старообрядцев в экономику и культуру Казанской губернии в 1905–1917 гг. несравнимо больше их вклада за вековой предшествующий период репрессий.

Ilshat R. Latypov

“A DECADE OF FREEDOM” (1905–1917) FOR OLD BELIEVERS OF KAZAN GOVERNORATE

The article discusses the activities of Old Believers in Kazan Governorate in 1905–1917. During that period they had relative freedom to practice religion, which led to active creation of organizations of Old Believers: a large number of Old Believer communities were registered, many churches and houses of worship built, educational institutions organized. Old Believers began to actively participate in social and political life.

Key words: *Old Believers, Kazan Governorate, registration of communities, Old Believers and politics.*

•ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

Н. С. Каримова

ИКОНОГРАФИЯ ОБРАЗА «СОБОР ЕКАТЕРИНБУРГСКИХ СВЯТЫХ»: ГЕНЕЗИС, СОДЕРЖАНИЕ, СМЫСЛ

Целью представленной работы является исследование иконографии новой иконы «Собор Екатеринбургских святых», написанной сестрами Ново-Тихвинского монастыря Екатеринбургской епархии в 2010–2011 г. После краткого обзора истории происхождения канонической иконографии Собора святых, в т. ч. и в Русской Церкви, рассмотрены богословский смысл рассматриваемого образа и его содержательная сторона в связи с богослужебным текстом канона и историческими реалиями Екатеринбургской епархии.

Ключевые слова: *Собор святых, Собор Екатеринбургских святых, история и теория христианского искусства, иконография.*

Прежде всего, скажем несколько слов о самом понятии «собор». Имеется несколько смысловых «гнезд» у этого термина. «Собор, — как говорит В. М. Живов, — празднование памяти одновременно многим святым как определенному сообществу, совместно предстоящему Богу. Первым празднованием такого рода, давшим образец для последующих, был Собор двенадцати апостолов. <...> Праздник известен с V–VI в. <...> В целом ряде случаев в Русской Церкви чествование Собора святых объединяет память святых

отдельной епархии или особо почитаемой обители. <...> Большинство Соборов святых по епархиям появилось лишь в последние десятилетия»¹. Другой исследователь, В. В. Филатов, определяет это понятие с позиций искусствоведческих: «Собор святых — иконография композиционно оформленного изображения нескольких или множество святых или Сил Небесных, объединенных по принципу их взаимосвязи. Например: Собор Архангелов, Собор апостолов, Собор святых, в земле Российской просиявших, и т. д.»². В литургической науке также имеется понятие «собора» как богослужебного собрания в честь того или иного святого. В данной статье мы будем употреблять это понятие в первых двух значениях.

Сегодня Русская Православная Церковь наряду с канонизацией отдельных подвижников и угодников Божиих в течение церковного года отмечает память ряда Соборов святых. Православный церковный календарь за 2012 г. дает перечень 57 Соборов святых³. Кроме этих Соборов, Православная Церковь отмечает памяти Собора Пресвятой Богородицы (память 26 декабря)⁴, Собора Архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных (8 ноября), Собора Архангела Гавриила (26 марта) и другие, установленные в разное время. Установление общецерковной памяти Собора Екатеринбургских святых совершилось в 2010 г. и представляет собой соборную память 64-х угодников Божиих, канонизированных как до революции, так и в последние десятилетия (29 января)⁵. День памяти всех так или иначе связанных с Екатеринбургской епархией святых выбран не случайно. Именно 29 января 1885 г. было утверждено решение Священного Синода об открытии самостоятельной Екатеринбургской епархии⁶.

Иконография образа «Собор святых», как отдельная схема, стала проявляться уже в ранний доиконоборческий период в Византии. В череде образов, формирующих канон иконографии, трудно назвать первым какой-либо образ из дошедших до нас.

Можно отметить наиболее вероятные корни этой иконографии. По мнению автора, это образы апостолов — учеников и последователей Господа Иисуса Христа. Они посланы для проповеди и свидетельства Евангелия по всему

¹ Соборы святых // *Живов В. М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 103.

² *Филатов В. В.* Словарь изографа. М., 1997. С. 208.

³ Православный церковный календарь на 2012 г. М., 2011. С. 101.

⁴ Здесь и далее даты праздников приводятся по юлианскому календарю (старый стиль).

⁵ Празднование было внесено в месяцеслов по благословению Святейшего Патриарха Кирилла 18 февраля 2011 г. (см.: Православный церковный календарь за 2012 г. С. 34).

⁶ История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010. С. 224.

миру Самим Господом: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28. 19–20). Апостолы — это те, кто первые после Господа приняли мученический крест, также по слову Самого Господа — «если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мной» (Лк 9. 23). Поэтому именно в Деяниях Апостолов содержится смысл соборного следования в единстве со Христом с проповедью Евангелия для свидетельства его истинности, даже до смерти крестной.

Исторической основой образа «Собор святых» явился Апостольский Собор, состоявшийся в 51 или 52 г. в Иерусалиме: «Апостолы и пресвитеры собрались для рассмотрения сего дела. <...> Тогда апостолы и пресвитеры со всею церковью рассудили, избрав из среды себя мужей...» (Деян 15. 6–22). Далее по тексту книги Деяний указываются имена Петра, Павла, Варнавы и др., тем самым участники Собора персонифицируются. И действительно, ранние отдельные изображения апостолов, появившиеся в III–VI вв., характеризуются портретностью, что свидетельствует об историчности облика каждого. Особенно это относится к апостолам Петру и Павлу, Филиппу и Фоме (катакомбы Домитиллы, конец III — середина IV в.; мозаики кафоликона монастыря в мц. Екатерины на Синае, середина VI в.). Уже в Средние века устойчивыми атрибутами апостолов, в знак выхода на проповедь христианского учения, становятся изображения свитков, а у евангелистов — кодексов (капелла прп. Аполлинария в Бауите — Египет, VI в.). Тогда же появляется изображение креста на длинном древке в руках апп. Петра и Андрея, как символа мученичества и победы над смертью (рельеф саркофага «Ринальдо», V в., Равенна). Этот символ особенно важен для формирования иконографии Собора святых и особенно Собора новомучеников. Изображение нимбов, как символ сияния, Божественного света, явления вечности во времени у апостолов появляется с VI в. (мозаики купола Арианского баптистерия в Равенне)⁷.

В IV в. получает распространение образ «Двенадцать апостолов», где они размещены в ряд, с изображением Господа Иисуса Христа в центре. Как отмечает Н. В. Квливидзе, «в основе лежит евангельская символика числа 12, связывающая ветхозаветные (12 патриархов) и эсхатологические образы (12 врат Небесного Иерусалима)»⁸ (рельеф серебряного реликвария из Сан-Надзаро в Милане, IV в.). Иконография этого образа выявляет главную тему Собора святых — это тема победоносного соборного предстояния апостолов Христу, тема Церкви торжествующей. Таким образом, уже на ранних этапах очевидна ди-

⁷ Квливидзе Н. В. Апостолы (иконография) // ПЭ. Т. 3. М., 2001. С. 111.

⁸ Там же.



Ил. 1

намика развития иконографии и, что самое важное, насыщение образа «Двенадцать апостолов» богословским смыслом, корнящимся в текстах Священного Писания.

Ранняя иконография дает и другие сюжетные линии образов, в которых присутствуют признаки иконографии Собора святых. Такова икона VI в. из монастыря св. Екатерины на Синае «Богородица на троне со свв. Федором и Георгием» (ил. 1).

Икона, по смыслу, является предстояние Церкви Небесной — Собора святых угодников и ангелов Престолу Господа Иисуса Христа, значение которого отводится изображению строгой фигуры Богородицы с Богомладенцем на коленях. Элементы будущей иконографии Собора святых заявляют о себе, хотя образ именуется иначе. Во-первых,

это фронтально-рядовое размещение святых. По замечанию известной исследовательницы византийского искусства О. С. Поповой, просматривается перспективность размещения фигур, «изображение ангелов <...> эмоционально, с красивыми чувственными обликами» в ракурсах. Изображение святых «Федора и Георгия с их восточными типами лиц <...> исполнены духовной сосредоточенности»⁹, что говорит об аскетичности и одновременно о индивидуальности черт ликов. Эти особенности в дальнейшем будут свойственны иконографии «Собор святых».

Акцентируя разнообразие возможных иконографических истоков образа, по мнению автора, к ранним примерам можно отнести и икону свв. Сергия и Вакха VI в. из Музея западного и восточного искусства в Киеве. Хотя образы представлены в оплечном изображении, но они фронтальны, аскетичны, есть

⁹ История Иконописи. М., 2002. С. 45.

признаки портретных черт. Но главное — это изображение Лица Христа в медальоне между святыми мучениками, что говорит о уже упоминаемой схеме предстояния Господу Иисусу Христу, выраженной в композиции, близкой к иконе Деисус¹⁰.

Тема Деисуса усваивается как ростовым, так и кратким: полуфигурным, оплечным, образам святых фронтально-рядовой композиции, содержащей образы не менее чем двух святых с Господом Иисусом Христом между ними. Она являет новый смысловой аспект, который созвучен теме Собора святых. Основание этого смысла коренится в словах Самого Господа: «Ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18. 20).



Ил. 2.

К первой четверти XIV в. относится икона редкого извода, имеющая прямое наименование «Собор 12 апостолов» (ГМИИ)¹¹. Она знаменует новые черты иконографии Собора святых (ил. 2).

Композиция икон рядовая, с элементами свободной пластики. Иконография значительно обогащается. Она являет пример динамизма в статическом письме иконы Собора. Так, по замечанию В. Н. Лазарева, «апостолы изображены в свободных, непринужденных позах, совершенно непохожих на столь излюбленные искусством XII в. фронтальные положения ростовых фигур. Их головы наклонены в разные стороны, широко применяется контрапост¹², развевающиеся одеяния распадаются в мелкие острые складки. Все это придает

¹⁰ Де́исус (греч. δέσις — прошение, моление; деисис) — икона (чин иконостаса), где по центру размещено изображение Христа Пантократора, а справа и слева от него соответственно — образы Богородицы и Иоанна Крестителя, обращенные в мольбе ко Спасителю.

¹¹ Имеются и другие точки зрения. Так, В. Н. Лазарев именует икону «Двенадцать апостолов» и датирует её серединой XIV в. (см.: Лазарев В. Н. История Византийской живописи. В 2-х тт. Т. 2. С. 165).

¹² Контрапост (от итал. *contrapposto* — противоположность) — приём изображения фигуры в искусстве, при котором положение одной части тела контрастно противопоставлено положению другой части. Контрапост динамизирует ритм фигуры, позволяет передать её движение или напряжение.

иконе <...> динамический ритм»¹³. На первом плане иконы изображены Иаков Алфеев, Петр, Иоанн, Матфей. Во втором ряду — Филипп, Варфоломей, Иуда, Андрей, Матфий, Симон, Фаддей, Фома, облаченные в проповеднические плащи — гиматии золотисто-охристой гаммы.

По смысловому содержанию — это Собор апостолов в деятельном, проповедническом и устремленном предстоянии своему Учителю. Лучи Божественной славы, созерцаемой апостолами, символизируются пробелами, лежащими на ликах и одеждах апостолов. Апостолы изображены в диалоге между собой, но диалог-проповедь безмолвна, она в обращенности ликов друг к другу.

Иконография данного сюжета к XV в. приобретает настолько устойчивый характер, что используется и в рукописях. Такова миниатюра греко-грузинской рукописи «Собор 70 апостолов» XV в.¹⁴ Иконография миниатюры и «Собора двенадцати апостолов» созвучны, но первая использует некоторые новые изобразительные приемы. К ним можно отнести символику понятия «множества». Так как идентифицировать на образе возможно только ростовые изображения апостолов на первом плане, то остальные изображены символически, в виде уходящих друг за друга голов, в шахматнообразном порядке, где черты ликов обобщены. Для иконографии Собора святых этот символ (напоминает чешую рыбы) важен, так как позволяет ввести образы множества угодников Божиих, не персонифицируя каждого.

Подводя итоги краткого обзора представленных образов византийского письма, отметим очевидность активного поиска иконографии образа «Собор святых» и появление её устойчивых элементов. К ним мы относим фронтально-рядовую композицию, иногда с элементами свободного размещения фигур святых, указание на вид подвига через изображение атрибутов и вида облачения, изображения понятия «множества» в виде уходящих в пространство иконы голов святых. Все эти иконографические находки широко используются и в русской иконописной традиции, обогащая её новыми смысловыми темами и символами.

В русской иконописи первые признаки образа «Собор святых, прославленных на Руси», появляются достаточно рано. Их отличительная особенность выражена в зависимости от времени той или иной соборной канонизации, местнотимой и общецерковной. По замечанию митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, «в истории канонизации святых в Русской Православной Церкви выделяется пять периодов: 1) от Крещения Руси до Макариевских Соборов, 2) собственно Макариевские Соборы (1547 и 1549 годы),

¹³ Лазарев В. Н. История Византийской живописи. Т. 2. С. 165.

¹⁴ ОР РНБ. О. I. 58. Л. 94 об.

3) от Макариевских Соборов до учреждения Святейшего Синода, 4) Синодальный, 5) современный периоды»¹⁵. Игумен Андроник (Трубачев) в своей статье «Канонизация святых в Русской Православной Церкви» предлагает рассматривать семь периодов, разделяя Синодальный период на два, сообразно дате восхождения на престол св. императора Николая II в 1894 г. Кроме того, современный период им разделен также на два датой 1000-летия Крещения Руси. Наше исследование, учитывая особенности иконописания в эти периоды, за основу берет периодизацию, предложенную игуменом Андроником (Трубачевым), как вобравшую в себя вышеописанную¹⁶.



Ил. 3

За время от Крещения Руси до Соборов времен свт. Макария было канонизировано около 68 святых. Соборы 1547 и 1549 гг. канонизировали 39 святых. В следующий период до учреждения Синода святцы пополнились еще 150 именами новых святых как общецерковного, так и местного прославления¹⁷. Однако избранного дня, когда бы Церковь отмечала память Собора всех святых, в земле Российской просиявших, долгое время не было. Следствием этого явилось отсутствие соответствующего иконного образа.

Далее мы предлагаем попытку краткого обзора иконографических схем

¹⁵ Ювеналий (Полярков), митр. Канонизация святых в Русской Православной Церкви: выступление на XII Международных Рождественских образовательных чтениях по теме «Подвиг новомучеников и исповедников Российских и духовное возрождение Отечества». 25 января 2004 г. Москва, Государственный Кремлевский дворец. М., 2004. С. 3–4.

¹⁶ Андроник (Трубачев), игум. Канонизация святых в Русской Православной Церкви // ПЭ. Т. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 346–370.

¹⁷ Ювеналий (Полярков), митр. Канонизация святых в Русской Православной Церкви... С. 46–55.

Соборов святых в связи со временем установления этих праздников, с исследованием смыслового содержания самых ярких из них¹⁸.

Самые ранние образы первых русских святых — это иконы мчч. блгвв. кн. Бориса и Глеба (память 2 мая, 24 июля), канонизированных митрополитом Иоанном I в 1072 г. Как указывает Э. С. Смирнова, первый образ был написан «для построенной кн. Ярославом Мудрым церкви в Вышгороде, посвященной новоявленным святым»¹⁹. В дальнейшем с возрастанием числа Борисоглебских церквей количество икон святых быстро растет. В качестве примера приведем икону святых Бориса и Глеба из Саввино-Вишерского монастыря XIII в. (КМРИ; ил. 3).

Святые изображены фронтально в ряд, в предстоянии славы Божией. На род их подвига указывают мученический крест в правой руке, вооружение в левой и княжеские одежды. Обилие киноварного цвета в деталях подчеркивает чин прославления — это страстотерпцы, пролившие безвинную кровь. Лики святых аскетичны, но имеют яркие портретные черты, указывающие на возраст и одновременно на меру духовной зрелости. Другая икона «Святые Борис и Глеб» (1-ая половина XVII в., ГИМ) с еще большей ясностью указывает на смысл образа — предстояние Господу Иисусу Христу. Господь изображен над святыми мучениками в полумедальоне славы в верхней части иконы. Несмотря на то, что образ не именуется Собором святых, некоторые иконографические признаки Собора, на наш взгляд, уже присутствуют.

Соборы 1547 и 1549 гг. утвердили особую «Службу всем новоявленным чудотворцам Российским»²⁰. Тогда же был установлен и день празднования, который в Синодальную эпоху оказался забыт, но восстановлен на Поместном Соборе 1917–1918 гг., а с 1946 г. стал торжественно совершаться во 2-ю Неделю по Пятидесятнице. Но в силу сложившегося положения, в то время иконописный образ так и не появился. Вместе с отсутствием этого празднования и его образа мы не находим примеров этого периода и вообще последующих установлений Соборов святых.

В период с 1550 по 1721 гг. совершается память не менее шести местных Соборов святых. Все прославления чиновные, т. е. прославляются Собор чина святителей и Собор преподобных. Примечательна обширность географии при

¹⁸ Время написания подобранных примеров икон не всегда соответствует времени канонизации. Но каноничность образов, определяющая преемственность иконографических схем позволяет судить с наибольшей степенью вероятности о более ранней традиции, примеры которой не всегда доступны сегодня.

¹⁹ Смирнова Э. С. Борис и Глеб. Иконография // ПЭ. Т. 6. М., 2003. С. 55.

²⁰ Составлена ок. 1558 г. Григорием, иноком Суздальского Спасо-Евфимиева монастыря (*Андроник (Трубачев), игум.* Канонизация святых... С. 350).

относительно малом числе Соборов святых. Прославлены Соборы Киево-Печерских преподобных, Великопермских, Новгородских и Московских святителей, т. е. от края и до края. Соборы словно составляют начертание креста по сторонам света. Иконография приобретает устойчивые черты и определена простой композиционной схемой, продиктованной в основном малым числом святых в составе Собора. Исключение составляет Собор преподобных отцов Киево-Печерских, где в иконографии встречается понятие «множества». Приведем несколько примеров.



Ил. 4

Собор Новгородских святителей (память 4 октября) был установлен ок. 1549 — XVII в.²¹ Иконография традиционная. На пелене XVII в. ростовые образы святителей фронтально-рядовой композиции. Хотя они словно повторяют один и тот же аскетический вид, но присутствуют элементы портретности и варианты в изображении жестов святителей²².

В 1596 г. состоялась канонизация Собора Московских святителей-чудотворцев (память 5 октября) Петра, Алексия и Ионы. Впоследствии Собор был дополнен именами святителей Филиппа (1875), Ермогена (1913), Макария (1988), Иова (1989), Тихона (1989). Икон святителей Московских достаточно много, как в первоначальном составе, так и в составе поздних прославлений (ил. 4).

В иконе «Митрополиты Петр, Алексей, Иона и Филипп — святители Московские»²³ иконография традиционная, фронтально-рядовая, фигуры святителей с легким оборотом в три четверти к центру иконы. Облачение подчеркивает историческую достоверность. Митрополиты Петр и Алексей в белых куколях в знак смирения и подчиненности Константинополю. Митрополиты Иона и Филипп в митрах в знак полноты церковной власти самостоятельной

²¹ Восходит к 1439 г., когда было установлено местное почитание некоторых святых архиепископом Евфимием (Вяжицким) (см.: *Андроник (Трубачев), игум.* Канонизация святых... С. 352).

²² Мастерская Анны Иоанновны Строгановой, шитьё, пелена. Сольвычегодск. С 1926 г. находится в НГОМЗ, г. Новгород.

²³ Икона XIX в. находится в Москве, в храме Живоначальной Троицы, что на Пятницком кладбище.

Русской митрополии. Святители держат в руках Евангелие в знак проповеди слова Божия. Взгляды святителей устремлены на образ Нерукотворного Спаса, изображенный в верхней части иконы посередине. Смысл иконы ясен: святители Московские в предстоянии Господу, чрез Его чудесно явленный образ.

В 1607 г. установлен день памяти Собора Великопермских святителей Герасима, Питирима, и Ионы (29 января). На иконах они изображаются вместе со Стефаном Великопермским, прославленным ранее. Иконография сугубо традиционная — прямоличная, фронтально-рядовая. Образы суровые, торжественные и одухотворенные. Облачение соответствует чину.

В 1643 г. к местному почитанию были канонизированы сразу три местночтимых Собора, объединенных принадлежностью к одному монастырю. «Относительно послемонгольских Печерских святых, <...> формальным образом все они зараз были канонизированы, <...> всем им зараз было установлено празднование в 1643 г.»²⁴. Это Собор преподобных отцов Киево-Печерских, в Ближних пещерах (прп. Антония) почивающих (в 1886 г. празднование перенесено на 28 сентября), Собор преподобных отцов Киево-Печерских в Дальних пещерах (прп. Феодосия) почивающих (28 августа). Третьим установлением стал Собор преподобных отцов Киево-Печерских и всех святых, в Малой России просиявших (в Неделю 2-ю Великого поста)²⁵. Иконография, по сути, традиционная, встречается живоподобное письмо. В иконографии этого Собора святых встречается изображение Великой Успенской церкви и на её фоне чудотворного образа — святыни монастыря иконы «Успение Божией Матери». Это говорит о постепенном появлении темы храма, как установления Божия, и темы почитания святынь храма. Это со временем звучит все более ярко, получая все новые аспекты толкования. Икона имеет буквальное прочтение как изображение реального храма, в то же время символическое, знаменующая собой образ Небесного Иерусалима.

В период с 1721 по 1894 гг. были установлены празднования четырех местных Соборов. Один из них — Собор Тверских святых (1908), так и не утвердился вплоть до 1979 г., хотя ему была составлена служба. Три других вошли в традицию. Это первые соборные прославления всех святых, а не только отдельных чинов, не утраченные со временем. Они имеют устойчивую иконографическую программу. В 1831 г. установлен Собор Волынских святых (память 10 октября)²⁶, примерно в это же время — Собор Новгородских святых, а в 1841 г. — память всем преподобным отцам Вологодским (17 августа).

²⁴ Голубинский Е. Е. История канонизации святых Русской Церкви. М., 1903. С. 210.

²⁵ В 1843 г. указом Святейшего Синода соборное празднование подтверждено.

²⁶ Тем запечатлено возвращение из унии в православие Почаевского монастыря.



Ил. 5

Иконография этих местных Соборов святых показывает развитие темы Собора святых, как уже обозначенных нами, так и новых. Такова икона Собора Вологодских святых.

Господь изображен посреди святых в рост в гораздо большем масштабе, что подчеркивает смысл иконы, как образа Господа Вседержителя с Собором предстоящих на Страшном Суде.

Иная мысль содержится в иконе Собора Волынских святых (ил. 5).

В ней Собор святых изображен в традиционной композиции — фронтально-рядовой. Но центром иконы является одноглавый храм. Вероятно, это храм Покрова Пресвятой Богородицы в г. Луцке, где находилась святыня города — икона

Богородицы «Волынская»²⁷ (хотя современный одноглавый храм с шатровым покрытием лишь по пропорциям напоминает одноглавый храм с купольным завершением, изображенный на иконе). Икона Божией Матери «Волынская» (тип «Одигитрия») введена в образ Собора святых, поклоняющихся образу Богородицы.

Строгий образ Богородицы и торжественная поза восседающего Богомладенца на Её левой руке, как на престоле, подчеркивает тему предстояния святых Господу, сугубой молитвы Божией Матери и почитания Её иконы. Данная тема начинает проявлять себя все с большей настойчивостью, выражая тем самым особую любовь и надежды на заступничество Пресвятой Богородицы, которую питала к Ней вся Русь.

Образ Собора Новгородских святых вносит новые черты в иконографическую схему (ил. 6).

²⁷ Икона была написана ок. 1289 г. и в данное время находится в Государственном музее украинской культуры в г. Киеве.

Ярко звучит тема ликования Церкви торжествующей, во главе с Господом. Перед нами шесть чинов святых, размещенных друг над другом. Это полнота членов Церкви Христовой, от образов святителей на первом плане — на их чин указывают архиерейское облачения — до чина юродивых и святых жен в верхнем ряду. Со второго по пятый чин — это образы преподобных, схимников и других угодников Божиих. Все они размещены подобно ступеням духовной лестницы, возводящей к Престолу Божию. И действительно, в центре иконы дан образ пятиглавого Софийского Собора, на фоне которого



Ил. 6

в золотистой сфере славы изображен Сам Господь, восседающий на престоле. Здесь тема деисуса — моления за человеческий род во Втором славном Пришествии — звучит с особой силой. Она заключена в изображении Божией Матери и Иоанна Крестителя, стоящими у Престола в молитвенных позах. Это иконография краткого деисуса, который словно вырвался из рамок своей иконы и объединил всех изображенных в один Собор.

Сравнительный анализ образов Соборов святых данного периода показал явную тенденцию к развитию как содержательной, так и смысловой стороны иконографии Собора святых.

Период от 1894 до 1917 г. отмечен установлением памяти отдельных святых и почитанием памяти китайских мучеников, возобновленной в 1997 г. Нами не встречено упоминание об этом праздновании их памяти как Соборе святых, поэтому иконографию св. мучеников китайских мы не рассматриваем.

Новый этап в прославлении святых, а значит и в иконографии образа, на-



Ил. 7

чинает Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Соборным определением от 26.08.1918 «О восстановлении празднования дня памяти всех святых Российских» в Неделю 2-ю по Пятидесятнице была вызвана из забвения угасшая традиция. Б. А. Тураев в своем докладе ясно раскрыл смысловое значение этого акта: «Да напоминает он нам и нашим отторженным братьям из рода в род о единой Православной Русской Церкви и да будет он малой данью нашего грешного поколения и малым искуплением нашего греха. Так как служба составлена, по-видимому, в XVI в., следует её дополнить, чтобы включить в нее вновь прославленных святых, а

также в какой-либо общей форме еще не канонизированных, но или давно уже чтимых, или положивших душу за веру Христову тех священномучеников и мучеников, которые пострадали в наши скорбные дни во время настоящего гонения на Церковь»²⁸.

Вместе с дополнением в службу епископом Ковровским Афанасием (Сахаровым) была разработана смысловая композиция иконы Собора всех Российских святых. Замысел иконы предполагал выявление новых тем (ил. 7).

В соответствии с центрично-круговой композицией размещения святых, объединенных в группы, должны были располагаться по кругу, последовательно отображая стороны света от севера до востока России, просвещаемые истинами православной веры. Круговая композиция иконы, во образ цикличности богослужения, символизировала Божественную вечность и полноту

²⁸ Цит. по: Андроник (Трубачев), игум. Канонизация святых... С. 358.

церковной соборности. А размещение иконы Святой Троицы преподобного Андрея Рублева, в сфере славы, в верхней части иконы подчеркивало освящение Собора Русских святых.

Время от Поместного Собора 1917 г. до 1987 г., по замечанию игумена Андроника (Трубачева), характеризуется «...зависимостью Церкви от государства, исключившей возможность прославления отдельных святых, но это послужило поводом к тому, что во многих епархиях стали устанавливать местные соборные памяти»²⁹. Это один из самых обильных периодов прославлений Соборов святых. С 1964 по 1987 г.

установлено 15 соборных памятей святых; среди них: в 1964 г. Собор Ростово-Ярославских святых (23 мая), в 1974 г. Собор Карельских святых; в 1981 г. Собор Радонежских святых (6 июля); в 1987 г. Собор Тульских святых (22 сентября), и другие. Иконографические схемы образов, как правило, сохраняют сходные черты, словно используется один и тот же принцип, одна схема. Меняется число святых, но располагаются они в основном в ряд починно: в нижнем чину святители, в верхнем блаженные и святые жены, между ними по вертикали иные чины. В центре иконы размещается многоглавый храм, на его фоне или выше в руках ангелов чудотворная икона Божией Матери, особо чтимая в данной епархии. Например, Собор Владимирских святых — икона Успения Божией Матери, Собор Смоленских святых — икона Божией Матери «Смоленская», или икона Троицы в образе Собора Тульских святых.



Ил. 8

²⁹ Андроник (Трубачев), игум. Канонизация святых... С. 359.

После 1988 г. продолжают установления Соборных памятней святых. Игумен Андроник (Трубачев) указывает восемь установлений Собора святых. Среди них в 1988 г. установлен Собор Тамбовских святых (28 июня); в 1999 г. — Собор Валаамских святых и пр. В иконографии продолжает звучать тема почитания икон Божией Матери. В некоторых иконах ярко заявляет о себе эсхатологическая тема, проявляющаяся через изображение развернутого многофигурного деисусного чина.

Экклесиологическая тема проявляется в иконах, на полях которых пишутся образы святых помимо образов в среднике. Она говорит о полноте Церкви, утверждающейся на крови мучеников. Звучит эта тема и в образах, содержащих клейма со сценами мученической кончины, как в иконе новомучеников и исповедников Российских письма мастерской Свято-Тихоновского института (сейчас университета). Этот каноничный образ стал неким эталоном для всех последующих образов (ил. 8).

Он содержит полноту традиции литургического иконописного творчества прежних веков. Это икона построена по принципу житийной. Средник иконы содержит образы новомучеников во главе со свт. Тихоном, чинами священства, группой Царственных страстотерпцев. В центре изображен престол с распятием на фоне белоснежного собора — символа торжествующей Церкви. Икона словно возглашает тему Искупительной Жертвы, которая звучала и ранее, но в этой иконе она является центральной. В верхнем регистре размещен развернутый деисусный чин. Клейма иконы рассказывают о наиболее трагичных и славных моментах страданий новомучеников³⁰.

Таким образом, проведя обзор генезиса иконографии Собора святых, отметим богатую иконописную традицию, широкую тематическую канву и развернутое смысловое содержание.

Перейдем непосредственно к образу «Собор Екатеринбургских святых». Синаксарь канона службы возвещает: «В день сей двадесять девятый яннуария месяца, память творим Собора Екатеринбургских святых. Праздник сей установлен бысть в лето две тысящи десятое от Рождества по плоти Бога Слова, тщанием Высокопреосвященного Викентия, архиепископа Екатеринбургскаго и Верхотурскаго, благословением же Святейшаго Кирилла, Московскаго и всея Руси Патриарха»³¹.

³⁰ Полная версия анализа иконы приводится на сайте ПСТГУ: *Салтыков А., прот.* Икона «Собор новомучеников и исповедников Российских, за Христа пострадавших, явленных и неявленных» // Сайт ПСТГУ. URL: http://www.pstgu.ru/institut/mric/mr_ic.htm (дата обращения: 12.08.11).

³¹ Здесь и далее приводится текст из проекта службы «Собору Екатеринбургских святых», распространенного в 2011 г. по храмам Екатеринбургской епархии циркуляром архиепископа

Одновременно с составлением службы Собору Екатеринбургских святых, сестрами Ново-Тихвинского монастыря г. Екатеринбурга разработана композиция иконы Собора Екатеринбургских святых. Словесный образ воплотился в изобразительном (ил. 9).

Иконография образа традиционна, однако имеет яркие особенности, обусловленные содержанием данной иконы, которые возводят мысленный взор к подвигу святых, просиявших в Екатеринбургской епархии. На это указывает алая пламенеющая надпись наименования иконы по золотому фону, размещенная в верхней части образа. Золотой фон иконы символизирует Божественный нетварный свет славы Божией, в котором пребывают угодники Божии.



Ил. 9

Сонм святых, как прославленных ранее, так и новопрославленных, окружает храм, изображающий Храм на Крови в честь Всех святых, в земле Российской просиявших, г. Екатеринбурга. Храм, построенный на месте расстрела Царской семьи, символически и буквально возвещает о страданиях Русской Церкви во времена богоборчества. Но это и собирательный образ возрождения Церкви Христовой в наши дни. «Храм на Крови» отмечает место подвига Царской семьи, но его изображение — это не только знакомое нам реальное здание. Храм есть образ Церкви торжествующей, символ Царствия Небесного, Горнего Иерусалима. Очевидна символическая связь храма с престолом и окружающими его. Храм обращен к молящимся апсидой, т. е. местом, где размещается алтарь с престолом, что указывает на полноту символического смысла: это и гроб Господень, как источник Воскресения, это и рай Небесный, это и Сам Господь наш и Бог Иисус Христос, таинственно пребывающий на престоле в Святых Дарах. Но это и указание на принесенную жертву — жертву любви, больше которой нет, «как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин 15. 13), — это указание на тех, кто прославлен Господом, и кто изображен на иконе, и кто еще не явлен.

Храму предстоят святые земли Екатеринбургской, цвет облачений и

Викентия (в наст. время митрополит Ташкентский и Узбекистанский). Текст последования см.: Служба Собору Екатеринбургских святых // Сайт «Никольский храм». URL: http://nikolskiyhram.ru/index/sluzhba_soboru_ekaterinburgskikh_svjatykh/0-196 (дата обращения: 15.12.2011).

одежд которых преимущественно праздничный, красный. Это цвет пасхального облачения, цвет пламенеющей любви Бога к Своему творению и устремленная к Богу пламенная любовь Его угодников. Это яркий и вечный символ пасхальной радости и победы над адом и смертью, символ прославления Искупителя Господа и Бога нашего Иисуса Христа, ликования в Царствии Небесном, где пребывают святые. Храм увенчан крестом, как высшим знаменем нашего спасения и принесенной Спасителем Жертвы.

Этому кресту вторит изображение креста в руках св. страстотерпца царя Николая II. Начертание креста приходится точно по центральной оси симметрии, как всей иконы, так и храма и престола, и символически подчеркивает главную тему жертвы, указывая на причастность к мученическому подвигу большинства изображенных, не случайно в руках многих изображен крест, как знамение торжества Церкви над грехом через Крест Христов.

Именно крест является смысловым центром иконы. И уже не только крест, многократно повторяющийся в руках многих, но сами изображенные лица расположены по вертикали и по горизонтали, и представляют собой как бы умозрительный крест.

По вертикали, на оси этого невидимого креста, у подножия храма размещена центральная группа: Царственные страстотерпцы Николай, Александра, Алексей, Ольга, Татиана, Мария и Анастасия — Царская семья с Государем Николаем II в центре. Служба ясно повествует о его подвиге: «Обаче паче царей земных славу на Небеси стяжал еси; темже венец победы на враги терпением улучив, Искупителю своему радуясь предстал еси» (канон, песнь 3).

Центральное положение группы на фоне храма символизирует богоустановленный принцип власти православного монарха. Царская семья представлена в царских одеяниях — далматиках, государь в шапке Мономаха, царица, княжны и наследник в венцах. Очевидно, что это не только знак власти земной, но и небесные мученические венцы славы: «Вы бо воистину явистесь аки Церковь малая <...> Ныне же имуще венцы мученическия на главах своих...» (канон, песнь 3). Царственность подчеркнута и подножием, на котором стоят члены семьи, чуть выше остальных. Справа и слева от Царственных страстотерпцев четыремя большими группами, словно составляющими перекладины невидимого креста, размещены в соответствии с чинами святые Екатеринбургской епархии. Это прославленные от священства, монашества, мирян, мужественно и самоотверженно защищавших веру Христову и паству. Их число сообщают нам и сам образ, и синаксарь службы: «Числом же их шестьдесят четыре. <...> От них суть славнейшии в человецех сии: преподобный Симеон Верхотурский; преподобномученицы Елисавета и Варвара; священномуче-

ник Аркадий; преподобный Василиск Сибирский. Сих кроме обретаются еще малознаемые в людех, но пред Богом равнославнии святии, пятьдесят два. От них преподобных три и блаженных два. Прочии же сорок семь пострадаша во времена безбожных власти, грех ради людских в стране нашей Богом попущенныя. Овии смертми мученическими умроша, овии же исповеданием твердым венчашася».

Изображения священномучеников, представленных двумя группами по три чина в каждой, приближены к храму и невидимому престолу; это священноначалие Церкви. Они занимают доминирующее положение в композиции в виде двух верхних групп справа и слева от храма, как некий монолит — «утверждение Церкви». Левую от престола группу предваряет священномученик Аркадий, «на высоте бо престола апостольскаго всед», он в клобуке — «шлеме спасения и покрывале смирения», в епископской мантии и с посохом.

Правую и левую группы составляет полнота чинов: здесь и священнический, диаконский и монашеский чины, на что указывают их облачения. Мы видим множество священников в фелонях и епитрахлях, монашеские клобуки указывают на этот чин, на главах есть протоиерейские камилавки. Их предстояние молитвенное, «у престола Божия стоящих... омывших одежды свои кровью Агнца» (Откр 7. 13–15). На этот смысл указывают и их жесты: ладонь правой руки раскрыта в жесте принятия благодати, в левой руке большинство из предстоящих держит закрытое Евангелие — символ Божественных тайн, которые раскроются в полноте только в будущем славном Пришествии Господа. Крест в руках святых с настойчивостью вновь и вновь возвещает молящимся устами Господа: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мф 16. 24).

В нижней части иконы, на первом её плане справа и слева от семьи царственных страстотерпцев размещены еще две группы святых. Здесь присутствует изображение священства, монашествующих и мирян. По левую руку от престола — группа святых, по большей части прославившихся в разное время в славном граде Верхотурье. Первый ряд возглавляет святой праведный Симеон Верхотурский, «Крест Христов, <...> на раму свою возложь», — как повествует служба (канон, песнь 1). Святой праведник изображен с использованием традиционной иконографии: на нем синего цвета длинный армяк — одежда соответствует времени земной его жизни, жест рук — жест полного смирения, матери всех добродетелей, свойственных праведникам, каким и является св. прав. Симеон Верхотурский (Меркушинский) (память 12 сентября; 18 декабря; 12 мая).

За ним следуют преподобные Илия и Арефа (память 30 ноября и 15 мая соответственно), изображены в монашеских одеждах, главы покрыты куколем.

Предстоят они «со блаженными Космою и Иоанном Верхотурскими, темже днесь мзду праведную приемлете в раи сладости...» (канон, песнь 4). Христа ради юродивые изображены в традициях иконографии этого чина. Правая рука св. Космы (память 1 ноября) лежит на области сердца — жест говорит о чистоте сердца, в которой святой «зрит Бога». Св. Иоанн изображен в веригах.

В первом же ряду с Евангелием в левой руке и благословляющей правой рукой, третьим от св. прав. Симеона Верхотурского — «Христа верний подражатель бывше, священномученик Константине Меркушинский» (память 14 июля; канон, песнь 5). Святой молился за своих мучителей, о чем свидетельствует сегодня в нетлении пребывающие его святые мощи.

В этой же группе мы видим и «преподобне Василисче Сибирский и Зосимо, Смоленское Церкви Екатеринбургстей приношение, житие бо свято поживше терпением многим» (память 29 декабря и 24 октября соответственно).

По правую руку Царственных страстотерпцев группа, о которой в службе сказано: «Истине верность до конца соблюдше, преподобия венцы кровьми мученическими украсили есте, Елисавето и Варваро, <...> Господеви по всем уневестилися есте» (канон, песнь 3). В руках святой великой княгини Елисаветы модель Марфо-Мариинской обители, ею основанной. В руках инокини Варвары алый крест. На иконе святые жены изображены в светлых, почти белых одеждах, голубая риза княгини и розовая инокини подчеркивают мученичество и уподобление ангельской природе, которое в соединении с духом полного смирения и покорности воле Божией являют в них невест Христовых. Кроме того, цвет риз символизирует также невинность жертв. Образ святой великой княгини, инокини, преподобномученицы Елисаветы Феодоровны соответствует словам общего тропаря мученице, обращенным к Спасителю: «Тебе, Женише мой, люблю и Тебе ищуще, страдальчествую, и сраспинаюся и спогребаюся крещению Твоему, и стражду Тебе ради».

В рядах, расположенных выше, размещены образы тех, кто «...малознаемии в людех, но пред Богом равнославнии святии, <...> пострадаша во времена безбожных власти, грех ради людских в стране нашей Богом попущенныя» (Синаксарь). Из службы Собору и данного образа мы узнаем их имена: Иосиф Верхнетагильский, Петр Кочневский и Павел Новоуткинский (канон, песнь 4); Иоанн Старопышминский и Вячеслав Невьянский «славнии диаconi» (канон, песнь 5); священномученики Владимир Тупицынский, Иоанн Федьковский и Петр Невьянский, Сергей Нижнетагильский, Константин Меркушинский (канон, песнь 5), Иоанн и Иоасаф Мироновские, «вкупе со Павлом Мурзинским», Петр и Алексий Верхнесалдинские, «...со преподобномучеником Верхотурским Вениамином всехвальным» (канон, песнь 6); преподобномученики Вер-

хотурские Аполлинарий, Иакинф и Каллист, «Церкве Христовы <...> вернии слуги» (канон, песнь б); и многие другие, прославленные Христом Богом и славословимые Церковью.

В таком составе и прочтении икона являет в сонме новых мучеников и исповедников Екатеринбургской епархии соборную полноту Русской Церкви. Все святые земли Екатеринбургской, молитесь Бога о нас!

Nadezhda S. Karimova

ICONOGRAPHIC FEATURES OF THE IMAGE “SYNAXIS OF EKATERINBURG SAINTS”: ORIGIN, CONTENT, MEANING

The aim of this work is to study iconographic features of a new icon “Synaxis of Ekaterinburg Saints” painted by the nuns of Novo-Tikhvin Monastery, Ekaterinburg diocese, in 2010–2011. After a brief review of the origins of canonical iconography of Synaxis of Saints, including such iconography in the Russian Church, the author examines theological meaning of the icon, its content in connection with the liturgical text of the canon and historical events in Ekaterinburg diocese.

Key words: *Synaxis of Saints, Synaxis of Ekaterinburg Saints, history and theory of Christian art, iconography.*

• ПЕДАГОГИКА И МЕТОДИКА ПРЕПОДАВАНИЯ

О. Е. Шелудякова

К ПРОБЛЕМЕ ДИАЛОГА МЕЖДУ ДУХОВНЫМ И СВЕТСКИМ МУЗЫКАЛЬНЫМ ОБРАЗОВАНИЕМ

В статье О. Е. Шелудяковой предпринимается попытка воссоздать комплекс направлений взаимодействия между духовным и светским музыкальным образованием. На основании изучения теории и практики регентско-певческого обучения в Придворной певческой капелле и Синодальном училище выдвигается ряд практических предложений, необходимых для развития современного церковно-певческого образования.

Ключевые слова: *диалог, духовное образование, светское образование, регент.*

В последнее десятилетие происходит активное развитие духовного образования. Открываются духовные семинарии, духовные училища, регентские и певческие школы, катехизаторские и миссионерские курсы.

Совершенно очевидно, что для успешного развития духовного музыкального образования необходимо привлечение специалистов из светских учебных заведений, построение активного процесса взаимодействия как отдельных специалистов, так и учебных заведений, и в итоге — целостных образовательных систем.

На данный момент лишь в отдельных случаях такое взаимодействие осуществляется, разобщенность церковного и светского начал, закрепив-

шаяся в послереволюционный период, не преодолена. Это тем более важно, что в светском музыкальном образовании происходит интенсивное изучение истории музыкального образования, в том числе традиций певческого духовного обучения. Кроме того, весьма важно наличие значительного пласта духовной музыки, не воспринимаемой вне религиозного контекста.

Приведем слова Патриарха Московского и всея Руси Кирилла: «Имеется целый ряд проблем, которые необходимо решить для того, чтобы с обеих сторон — и со стороны богословия, и со стороны светской науки — были сняты недоумения, которые еще существуют <...> Полагаю, что совместными разумными усилиями мы должны будем расчистить последние завалы, которые остались с предыдущей эпохи и которые мешают развитию высшей школы светской и высшей богословской школы» (выступление на съезде Союза ректоров России 20.03.2009¹).

Таким образом, перед регентским образованием стоит задача выйти на новый уровень, преодолеть существующую замкнутость, учесть достижения отечественной музыкальной культуры и мировой педагогической мысли.

Между тем, до сих пор появляются лишь отдельные, весьма немногочисленные работы, акцентирующие необходимость нового образовательного синтеза. Например, И. П. Дабаева² рассматривает проблемы восстановления традиций воспитания певчих и регентов и в качестве возможного выхода предлагает воспользоваться опытом Синодального училища, а также внедрять соответствующие программы в вузовский курс дирижерско-хорового отделения (ДХО), что позволило бы студентам консерватории получать дополнительную специальность регента.

И количество, и степень широты проблематики работ, посвященных рассматриваемой теме, на данный момент, безусловно, уступают общепедагогическим исследованиям такого рода. В основном в музыковедческих исследованиях преобладает исторический аспект исследования. Поэтому в данной статье предпринимается попытка наметить комплекс направлений, по которым мог бы осуществляться диалог между духовным и светским образованием, выдвигается ряд практических предложений³.

¹ Цит. по: Выступление Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на IX Съезде Российского союза ректоров // Наука и образование. Вестник Мурманского отделения Академии педагогических и социальных наук. 2009. № 10. С. 10.

² Дабаева И. П. О воспитании и образовании регентов и церковных певчих в современном учебном заведении // Южно-Российский музыкальный альманах. 2007. Ростов-на-Дону, 2007. С. 129–131.

³ Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. II: Кн. 1. Синодальный хор и учили-

Использование достижений светского образования в духовном могло бы быть осуществлено на разных уровнях.

- Приглашение специалистов для ведения необходимых курсов. Было бы целесообразно создание межвузовского педагогического совета, координирующего усилия педагогов в данном направлении.
- Внедрение учебных программ светских учебных заведений. При необходимости возможно создание рабочих интеграционных групп для разработки таких программ.
- Возможность совмещать обучение в светском и духовном учебном заведении. Весьма плодотворной была бы возможность прохождения практики на базе учебных заведений другого профиля: например, студенты ДХО могли бы проходить регентскую практику в семинариях, а студенты певческих и регентских училищ — посещать занятия по музыкальным дисциплинам в музыкальных училищах. При этом создавалась бы возможность диалога «родственных» специальностей (дирижера и регента, вокалиста и певчего, распевщика и композитора и др.).
- Организация совместных мероприятий (концертных программ, конференций, мастер-классов).
- Создание комплексных библиотечных фондов (в том числе электронных) и возможности пользования фондами различных учебных заведений.

В прошлом характерным было использование программ религиозных учебных заведений в светских учебных заведениях и, напротив, реализация в духовных училищах, семинариях и академиях программ, разработанных в консерваториях и педагогических университетах.

Например, в Синодальном училище на рубеже XIX–XX вв. использовались программы Московской консерватории по теоретическим и историческим дисциплинам, а вновь организованная кафедра хорового дирижирования Московской государственной консерватории (МГК) в первоначальной деятельности опиралась на программы Синодального училища.

В разработке программ Синодального училища принимали участие ведущие специалисты: по церковному пению — протоиерей Д. В. Разумовский; по музыкальным предметам — бывший директор Московской консерватории Н. А. Губерт, С. Н. Кругликов; консультационную помощь оказывал Н. А. Римский-Корсаков. По словам С. В. Смоленского, в основу учебного плана нового

ще церковного пения. Исследования. Документы. Периодика / сост. С. Г. Зверева, А. А. Наумов, М. П. Рахманова. М., 2002; Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. II: Кн. 2: Синодальный хор и училище церковного пения. Концерты / сост. С. Г. Зверева, А. А. Наумов, М. П. Рахманова. М., 2004.

училища были положены программы музыкальных классов при капелле, составленные С. В. Балакиревым и Н. А. Римским-Корсаковым, а также Высочайше утвержденное 17 марта 1884 г. «Положение о Регентском классе».

С. В. Смоленскому очень быстро удалось сплотить вокруг себя единомышленников из числа уже трудившихся в училище регентов и педагогов, впоследствии этот круг расширился за счет приглашения В. С. Тютюнника, В. М. Металлова, А. В. Преображенского, ряда преподавателей из консерватории, а позже — талантливых выпускников самого училища⁴.

Реформа С. В. Смоленского в Синодальном училище проходила по всем направлениям. В первую очередь пришлось решать бытовые проблемы: приобретать одежду, учебники, инструменты. Параллельно учащимся необходимо было заинтересовать учебой, причем не только пением, но и общеобразовательными предметами — математикой, литературой, историей. Постоянные беседы и тесное дружеское общение мало-помалу меняли тон училища, смягчали и облагораживали нравы.

Для реформы музыкально-образовательной стороны были задействованы лучшие силы, в составлении и обсуждении программы на первых порах принимали участие С. И. Танеев и Н. А. Римский-Корсаков. Были предприняты следующие шаги:

1. Было составлено уникальное собрание рукописей из монастырских хранилищ — Новоспасского и Андроникова монастырей Москвы, древних обителей Твери, Новгорода, Ярославля, Костромы, Тулы и даже Полтавы. В состав Синодального хранилища вошло собрание Московской епархиальной библиотеки.
2. В богослужении пелись только высокохудожественные произведения. Опусы Львова, Бахметева и других музыкальных чиновников исчезли из программ.
3. Ориентация в репертуаре богослужебного пения была на обработки знаменного распева, в репертуаре духовных концертов — на музыку композиторов Нового направления.
4. В учебный репертуар Синодального училища вошли «Реквием»

⁴ Подобные процессы происходили и в Придворной певческой капелле. Так, с 1902 по 1903 г. инспектором капеллы, а с 1903 по 1906 г. помощником начальника был Н. С. Кленовский, служивший в Синодальном училище в 1893/94 учебном году. На разных должностях в капелле в эти годы работали П. Н. Толстяков, А. Г. Чесноков, М. Г. Климов и А. В. Преображенский. (См.: [Проект устава Музыкального училища при Придворной певческой капелле. 1883 год]; Правила и подробная программа инструментального класса Придворной певческой капеллы. 1883 год; Программа регентского класса при Придворной певческой капелле. 1883 год // *Римский-Корсаков Н. А.* Полн. собр. соч. Т. II. М., 1963. С. 138–156.)

В. А. Моцарта, месса Л. ван Бетховена, мессы Д. П. Палестрины, О. Лас-со, Высокая месса И. С. Баха, что резко повысило профессиональный и интеллектуальный уровень хора. Результатом музыкально-образовательной деятельности стал цикл Музыкальных исторических духовных концертов в 1895 году. Это был небывалый шаг, позволивший (во многом благодаря уровню хора и объективности в отборе сочинений) выстроить мощную панораму духовной музыки, широкую историческую её перспективу, включая и моменты поразительных подъемов и этапы кризиса.

5. Значительное внимание уделялось воспитанию профессиональных навыков на занятиях сольфеджио, чтения партитур, которых не было до С. В. Смоленского (пели только по партиям), игре на музыкальном инструменте. С. В. Смоленский требовал, чтобы учащиеся могли исполнять старые песнопения знаменного распева по крюковым записям.
6. Большое внимание уделялось учащимся, имеющим дирижерские способности, развивалась система хоровой и регентской практики, благодаря чему выпускники училища становились очень крепкими профессиональными дирижерами, впоследствии возглавляли крупнейшие хоровые коллективы.
7. Особо поощрялись учащиеся, обладающие композиторским даром, их способности направлялись на новые идеи, связанные с национальными русскими музыкальными традициями. В числе этих учеников были Александр и Павел Чесноковы, Павел Толстяков, Михаил Климов, написавшие впоследствии яркие духовные произведения. Не случайно С. В. Смоленский отличием Синодального училища от всех других регентских школ называл именно воспитание духовных композиторов.

Ученики, успешно закончившие полный курс научных предметов и специальный класс инструментальной игры, получали диплом и звание свободного художника; окончившие полный курс научных предметов и полный курс теории музыки и регентского дела, помимо звания свободного художника, получали также звание учителя музыки и церковного пения; завершившие лишь три научных класса и четыре класса по теории музыки и регентскому делу получали аттестат на звание регента.

Результаты реформы были поразительны. Хор, включающий не только опытных певчих, но и множество детей, мог с листа спеть практически любое сочинение. Каждый выпускник владел хорошей дирижерской техникой и крепкими навыками хоровой аранжировки. При этом воспитывались не ре-

месленники, а музыканты с развитым вкусом и серьезной теоретической базой. Уровень исполнительства поднялся настолько, что хор Синодального училища стал в 90-х годах XIX в. лучшим духовным хором России. Триумфальные гастроли в Вене стали ярким тому подтверждением. Учащиеся получали серьезное и глубокое образование, навыки в различных областях музыкального творчества, многие педагоги давали поистине уникальные научные сведения. Совсем близко было исполнение мечты Степана Васильевича о создании музыкально-певческой русской академии.

В 1914 г. была опубликована «Сравнительная таблица музыкальных и общеобразовательных предметов, изучаемых в Московской консерватории и Синодальном училище», которая иллюстрировала не только соответствие уровня духовного и светского заведений, но и некоторые преимущества программ Синодального училища над консерваторскими.

В «числе музыкальных предметов и в консерватории, и в училище были элементарная теория музыки, гармония, сольфеджио, контрапункт строгого и свободного письма, музыкальные формы, фортепиано, хоровое пение, оркестровый класс, инструментовка, история музыки, история церковного пения и палеология. Однако в Синодальном училище названные предметы зачастую изучали дольше, уделяя им большее количество часов в неделю. Так, в консерватории на сольфеджио было отведено два года, в училище — шесть лет»⁵. Такое явление было связано с тем, что в консерватории был предусмотрен семилетний курс обучения, а в училище — девятилетний (а с учетом приготовительного класса — одиннадцатилетний).

Важнейшим средством диалога светского и религиозного образования был взаимообмен преподавателями. В светских высших учебных заведениях преподавали специалисты из семинарий и академий, а в духовных вузах — профессора консерваторий. Так, весьма интересным и полезным является учебник «Гармония» А. Н. Мясоедова для регентов⁶, в котором курс гармонии сопровождается примерами русской духовной музыки.

Названная традиция продолжается и в наши дни. Например, на факультете церковного пения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета студенты не только получают музыкальное образование в объеме программ светских вузов (консерваторий и вузов искусств), но и изучают специализированные предметы — регентское мастерство, церковно-певческий обиход, литургику, историю церковно-певческого искусства, основные стили русского церковного пения от древних распевов до сочинений XX века.

⁵ Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. II: Кн. 1. С. 104–105.

⁶ Мясоедов А. Н. Гармония: Учебник для регентов. 2-е изд., доп. и перераб. М., 2009.

На данный момент профессорско-преподавательский состав факультета насчитывает около ста человек. Среди них такие известные специалисты в области церковно-певческого искусства, как доктор искусствоведения М. В. Богомолова, профессор МГК им. П. И. Чайковского А. Н. Мясоедов и доцент МГК им. П. И. Чайковского В. П. Павлинова, доцент Российской академии музыки (РАМ) им. Гнесиных А. И. Тихонова, хормейстеры хора Большого театра, капеллы им. А. А. Юрлова.

Подобная интеграция успешно осуществляется на базе Екатеринбургской духовной семинарии: на певческо-регентском отделении преподают ведущие профессора светских вузов (профессор Уральской консерватории О. Е. Шелудякова и профессор РГППУ О. Б. Акимова), заведующей учебным отделом певческо-регентского отделения является заслуженная артистка России Лилия Александровна Титовская. На курсах для преподавателей церковно-приходских школ Л. А. Титовская и О. Е. Шелудякова читают лекции и проводят мастер-классы. Все преподаватели певческо-регентского отделения имеют высшее музыкальное образование, большинство из них совмещают работу в семинарии с преподаванием в светских учебных заведениях.

Достаточно часто в прошлом наиболее талантливые учащиеся получали и духовное, и светское музыкальное образование. Приведем лишь несколько ярких примеров. Константин Николаевич Шведов, Павел Григорьевич Чесноков, Василий Сергеевич Орлов закончили сначала Московское синодальное училище хорового пения, а затем Московскую консерваторию. Александр Васильевич Александров в 1901 г. стал выпускником Регентских классов Придворной певческой капеллы, а затем получил диплом Московской консерватории по классу композиции и пения. Палладий Андреевич Богданов прошел обучение в Придворной певческой капелле, а в 1913 г. экстерном окончил Санкт-Петербургскую консерваторию по классу композиции. Количество подобных примеров достаточно велико.

Весьма интересный диалог может возникать на основе «родственных» специальностей: композитора и распевщика, регента и дирижера, певчего и вокалиста.

Несмотря на многие внешние признаки общности между названными специальностями существуют заметные различия. Это и предназначение, и условия функционирования специалиста, критерии профессионализма и, наконец, наличие специфических технических средств, особых элементов профессионального «аппарата».

Например, в вокальной технике певчего и вокалиста-солиста различны и репертуар, и внешние условия пения, и особенности дыхания, ощущение «опоры» звука и проч. В клиросном пении недопустимы как громкое звучание,

резкие акценты, так и еле слышимое, тихое пение. Певчим необходимо отказываться от ярких динамических и темповых контрастов, подчеркнутой эмоциональности и добиваться особой декламационной выразительности певческого интонирования, гибкости и тонкости нюансировки, осмысленности и богослужебной направленности каждого произносимого слова.

В профессиях дирижера и регента также различны условия деятельности (сцена и клирос), жест, репертуар (чисто богослужебный и широкий разнорациональный и разностилевой), репетиционный план, приоритеты в работе (профессионализм для дирижера предусматривает иной комплекс средств, нежели для регента) и критерии оценки (например, так называемая церковность, необходимая для регента).

Регент обязан учитывать прежде всего духовную и богослужебную основу пения. Напомним основные положения. Древнерусская певческая культура открывает совершенно иную трактовку музыкального искусства. Музыка воспринимается в качестве не эстетического, а онтологического явления, цель которого — встраиваться в богослужебный ритуал и, вместе с архитектурой, иконописью, убранством храма, свидетельствовать о Божественных истинах.

Древнерусское пение представляет особую шкалу ценностей, где наивысшим достоинством является не эстетическая привлекательность и гармония, но полезность для души. Еще с апостольских времен сформулированы основные качества духовного пения, бережно хранившиеся в Святой Руси — назидательность, утешительность, благодатность. Собственно, нравственный компонент в древнерусской музыке всегда был основным. Слова Афанасия Великого точно определяют главное назначение духовного пения: «Хорошо поющий как бы настраивает свою душу, так что она делается способной к возвышенным мыслям». Сказанное особенно актуально в современной ситуации, когда акцент в произведении и исполнении часто смещен на горделивое личностное проявление, а порой и просто демонстрацию технической мощи. Перестройка души, самовоспитание, неизбежно происходящие с музыкантами, глубоко живящими в древнерусское певческое искусство, могла бы явиться для нынешней ситуации ценнейшей альтернативой.

Необходимо отметить, что воспитание происходило прежде всего через тексты, их учительный, богословствующий характер. Но и сам мелос запечатлевал состояние глубокой веры, благоговения и молитвенности и помогал из мира суеты и забот перенестись в состояние покоя и света. Погружение, сосредоточение, о котором единогласно говорят все авторы исследований о древнерусской культуре, способствовало концентрации внимания на внутреннем мире для его гармонизации. Не ликующие или, наоборот, скорбные интонации

создавали необходимое духовное состояние. Не в комментировании или «преподнесении» видели свою задачу древнерусские сладкопевцы, а в том, чтобы своим пением разбудить очерствевшие души, длительным, неспешным, лишенным внешней событийности разворачиванием напева ввести в умное молитвенное делание.

Четкие грани, в которые помещалось творчество, высочайшая степень каноничности, также способствовали формированию должной требовательности к себе. Особенно показательной здесь является система осмогласия. Значительная степень упорядоченности ладовой структуры, способа развертывания попевок, закреплённость за гласом духовной трактовки, круга тем, образов позволяли достигнуть удивительного ощущения системности, выстроенности не только песнопения, но и мироздания, отражающегося в каждом творении. Причем для древнерусских распевщиков в таком соотношении отнюдь не было преувеличения. Они самим делом подтверждали слова святителя Иоанна Златоуста: «Каждый звук должен быть звуком сердца, выражением мысли, отзывом желаний», отзывком горнего мира. Каждый закрепившийся в древнерусском пении параметр был оценен с точки зрения влияния на духовную жизнь человека.

Древнерусское пение формирует и уникальное, благоговейное отношение к своему делу — пению и созданию напевов, в корне отличное от привычного. Практически отсутствовало ремесленничество, все технические моменты даже в обучении связывались с символическими и нравственными понятиями. Не существовало разделения на репетиционный период, где отрабатывались технические параметры, и стадию интерпретации, где отшлифовывалась концепция, детали художественного замысла.

Творческое начало и благоговейное отношение к каждому звуку пронизывали все этапы — от совместного складывания каркаса напева до импровизации во время богослужения. Таким образом, понятие черновой работы с необходимой концентрацией на техническом аппарате для древнерусских певцов было несвойственно. Окраска звука, фразировка, тембровое единство и другие вокальные и ансамблевые качества выстраивались не сами по себе, а в процессе поиска наилучшей интерпретации богодухновенных слов.

Все названное должно являться базой и для современного обучения и воспитания регентов и певчих. И хотя при обучении безусловно учитываются и профессиональные задачи — постепенное повышение сложности репертуара, освоение основ дирижерского жеста, умение выявить важнейшие качества музыкального стиля и языка, все это становится дополнительными задачами по отношению к основным, богослужебным.

Напротив, дирижер, руководящий исполнением духовного сочинения, в основном ставит перед собой только профессиональные задачи: внятность и выразительность жеста, умение добиться от хора необходимого тембра, раскрыть художественный замысел сочинения и проч. Духовные, литургические, богослужебные знания помогут верно передать содержание молитвы, однако не станут для дирижера основными.

Взаимодействие названных специальностей могло бы взаимно обогатить оба родственных вида профессиональной деятельности: расширяется задействуемый репертуар, спектр выразительных средств, технический арсенал, изменяется трактовка исполняемых сочинений, повышается уровень профессиональной компетентности.

Названные явления взаимовлияния осуществлялись на различных уровнях образовательных учреждений. Так, в 80-х годах XIX века Н. А. Римским-Корсаковым была создана *программа регентских классов при Придворной певческой капелле*, в которую были включены предметы уровня музыкального колледжа: теория музыки, гармония, контрапункт и fuga, история музыки, сольфеджио, церковное пение, аранжировка духовно-музыкальных сочинений, переложения, сочинения, хоровой класс (для регентской практики), чтение партитур, церковный устав, игра на скрипке и фортепиано. В 1891 г. Н. А. Римским-Корсаковым программа была дополнена и доработана. На курсах при Придворной певческой капелле преподавали А. К. Лядов, А. И. Соколов, Е. С. Азеев, М. Р. Щиглёв и многие другие крупнейшие педагоги.

На сегодняшний день на курсах подобное взаимодействие на должном уровне не налажено: аналогичные регентские курсы проходят под руководством преподавателей семинарии и решают задачи церковно-клиросной практики, а специалисты светских вузов и колледжей в курсах участие, за редким исключением, не принимают. Между тем, совместные образовательные проекты с государственными образовательными структурами позволили бы привлечь слушателей к продолжению профессионального музыкального образования в светских колледжах и вузах.

Важным примером диалога светского и религиозного образования были повсеместно проводимые *певческие курсы*, которые можно сопоставить с начальным музыкальным образованием (детские музыкальные школы). Уровень преподавания на них, разумеется, был различным и зависел от возможностей преподавателей. Ориентиром же для курсов в разных регионах были Московские высшие курсы. Преподавать на них считали своим долгом такие выдающиеся ученые, как С. В. Смоленский, А. В. Преображенский, А. Н. Никольский.

На региональных курсах преподавание не достигало столь мощной научной оснащённости. Однако и периферия выдвинула несколько выдающихся деятелей народного просвещения. К их числу прежде всего следует отнести Александра Дмитриевича Городцова, чья деятельность принесла богатые плоды в Пермской губернии и Уральском регионе, также Александра Николаевича Карасева и Алексея Алексеевича Игнатьева, много сделавших для Уральского и Вятского регионов.

Преподавание на курсах предполагало обучение разным дисциплинам, в том числе музыкальной грамоте, основам вокала и хорового пения, начаткам истории и теории музыки, основным приемам дирижирования. В процессе обучения учащиеся знакомились с упражнениями для развития голоса, занимались сольфеджио, основами элементарной теории музыки и даже гармонии. При этом знания выпускников должны были быть настолько глубоки, что, например, после курсов выпускники должны были уметь гармонизовать любую песню и переложить её для хора.

Таким образом, соотнося саму программу курсов со школьной программой, можно сказать, что база её выходит далеко за пределы уровня музыкальной школы и по целому ряду параметров может быть соотнесена с программой среднего звена. В зависимости от проблем конкретной области программа курсов могла корректироваться. В неё могли быть включены чтения по истории живописи и литературы, практические рекомендации по устройению музыкальных кружков, читален, школ, газет, детских площадок и народных театров.

Синтезирование духовной и светской образовательных систем позволит, на наш взгляд, добиться следующих преимуществ в образовании певчих и регентов.

1. Восполнение изучаемого материала и расширение музыкального кругозора: привлечение классических и современных опусов в духовных семинариях и регентских школах.
2. Расширение контекста в анализе изучаемого материала — углубление музыкально-теоретических и музыкально-исторических аспектов изучения в семинариях и регентских школах, что позволит повысить профессионализацию обучения.
3. Привлечение специалистов соответствующего профиля, необходимых для осуществления процессов межвузовского диалога.
4. Использование технологий, методов современной педагогики в духовных учебных заведениях.
5. Создание интеграционных учебных программ по различным дисциплинам, привлечение библиотечных фондов светских вузов.

К проблеме диалога...

Обозначенные преимущества чрезвычайно важны для регентско-певческого образования. Это позволит хотя бы отчасти соединить «разорванные нити» истории, придать обучению глубину и профессиональную основательность, подготовить востребованных специалистов.

Oksana E. Sheludyakova

THE PROBLEM OF DIALOGUE BETWEEN RELIGIOUS AND SECULAR MUSIC EDUCATION

O. E. Sheludyakova attempts to reconstruct the directions of interaction between religious and secular music education. Using the analysis of the theory and practice of teaching precentors and singers in the Court Capella, and the Synodal School, the author offers a number of practical suggestions for improving contemporary education of church singers.

Key words: *dialogue, theological education, secular education, precentor.*

ПУБЛИКАЦИИ

С. С. Ким

ПРОПОВЕДЬ СЕВЕРИАНА, ЕПИСКОПА ГАВАЛЬСКОГО, ИЗ ЦИКЛА ГОМИЛИЙ О СОТВОРЕНИИ МИРА (CPG 4195)

В публикации предлагается русский перевод малоизвестной проповеди епископа Севериана, епископа Гавальского (CPG 4195), входящей в цикл его бесед на шесть дней творения (CPG 4194). Перевод предваряет резюме сведений о фигуре и сочинениях Севериана и краткий комментарий к публикуемой гомилии.

Ключевые слова: *Севериан Гавальский, творение мира и человека, сотериология.*

В данной публикации представлен перевод с древнегреческого языка проповеди Севериана Гавальского о сотворении человека (CPG 4195)¹, которая является частью его цикла гомилий о шести днях творения².

Учитывая относительную неизвестность автора и скудость работ, посвященных Севериану не только в русской³, но и мировой патрологии, скажем о нем несколько слов. Севериан был епископом небольшого города Гавалы в

¹ Ср. *De Aldama J. A. Repertorium pseudochrysostomicum. Paris, 1965. № 219.*

² CPG 4194 (1–6); этот т. н. «Шестоднев» Севериана получил в рукописной и литературной традиции широкую известность, см.: *Zellinger J. Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala // Alttestamentliche Abhandlungen. Bd. VII. Heft 1. Münster in Westfalen, 1916.*

³ Русские исследователи касались фигуры Севериана лишь в связи с личностью свт. Иоанна Златоуста, поэтому отсылаем читателя к библиографическому отделу статьи об Иоанне Златоусте в 24-м томе «Православной энциклопедии». С. 222–227. Исключение составляют статьи: *Эмин Н. Слово Севериана Гавальского, IV века // Православное обозрение. 1878. Т. 2. С. 639–644; Бронзов Н. Севериан (епископ Гавальский) // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 29. СПб., 1900. С. 297.*

римской провинции Syria Prima⁴. Около 398–399 гг. он приехал в Константинополь; первоначальной целью его приезда, по нашему мнению, был сбор средств для своей кафедры по примеру других епископов⁵. Благодаря своему красноречию он становится известен при царском дворе, сблизается с императрицей Евдоксией⁶. В первой половине 401 г., в течение нескольких месяцев Севериан замещает патриарха Иоанна Златоуста, который находился в поездке по Малой Азии для решения юрисдикционных вопросов⁷. Именно к этому периоду ученые относят большинство дошедших до нас проповедей Севериана⁸. После его ссоры с архидиаконом Серапионом патриарх Иоанн Златоуст заставляет Гавальского епископа удалиться из столицы, но под давлением императрицы возвращает его обратно. В спорах относительно фигуры Златоуста, которые начались вскоре после этого, Севериан встает на сторону противников свя-

⁴ Τὰ Γαβάλα, ныне Джебле (Турция); Гавалы известны, в частности, благодаря повествованию блаж. Феодорита о жившем там подвижнике Фалелее, см. «Историю боголюбцев», гл. XVIII, где город описывается как «маленький и приятный» (πόλις... σμικρὰ καὶ χαριεστάτη).

⁵ В частности, по примеру Антиоха, епископа Птолемаиды Финикийской (*Сократ Схоластик*. Церковная история. Кн. VI. Гл. 11, 2–4). Что касается причины приезда в Константинополь Антиоха и Севериана, то следующий анализ сообщения Сократа, на наш взгляд, дает основание предполагать, что целью приезда и Антиоха, и Севериана был сбор пожертвований для своих кафедр, и что лишь под влиянием благоприятных обстоятельств Севериан решил остаться в Константинополе. По словам Сократа, Севериан вначале желал повторить предпринятое Антиохом, который, «в течение некоторого времени со старанием проповедуя по церквям и получив от них множество денег, тотчас возвратился (ἀνέδραμε) на свою [кафедру]» (там же. Кн. VI. Гл. 11, 4). То есть предполагалось, что тоже он соберет деньги и возвратится после некоторого времени на свою кафедру. Заметим, что историк говорит о «некотором», т. е. ограниченном, отрезке времени, после которого гость уезжает. С другой стороны, позже, во время ссоры с Северианом, Златоуст упрекает Гавальского епископа в том, что его община уже «столько времени» пребывает без его заботы и побуждает его удалиться на свою кафедру (там же. Кн. VI. Гл. 11, 20 (вариант А)). Таким образом, проблема возникает не тогда, когда пришлый епископ находится «какое-то время» в Константинополе и «собирает от церкви множество денег», а тогда, когда он занимается этим слишком долго, не только делая подозрительным сбор денег, но и подвергая опасности свою паству.

⁶ В пользу привязанности к нему Евдоксии говорит тот факт, что после изгнания Златоустом Севериана на его кафедру императрица делает за это нареkanie патриарху, возвращает того обратно и обставляет его возвращение особыми почестями (*Сократ Схоластик*. Церк. ист. Кн. VI. Гл. 11, 20).

⁷ О деятельности свт. Иоанна в Азии см., например: *Baur Ch. John Chrysostom and His Time*. Vol. II. London, 1960. P. 137–154.

⁸ Такого мнения придерживается датский исследователь Хольгер Вилладсен и на этой гипотезе основывает свой анализ литургических данных, содержащихся в гомилиях Севериана (*Villadsen H. Det tidlige perikopesystem i Konsantinopel ifølge Severian af Gabala // Hallonsten G. et al. Florilegium Patristicum. En festskrift till Per Beskow. Delsbo, 1991. P. 234*); то же, с большей осторожностью, высказывал несколько ранее голландский патролог Корнелиус Датема (*Datema C. Towards a Critical Edition of the Greek Homilies of Severian of Gabala // Orientalia Lovaniensia Periodica. Vol. 19. 1988. P. 109*).

тителя⁹. После ссылки и смерти Златоуста Севериан выпадает из поля зрения историков; можно утверждать, что он скончался между 408 и 430 гг.¹⁰

Гомилии Севериана, несмотря на его печальную славу как врага Златоуста, продолжали пользоваться благосклонным вниманием читателей, о чем свидетельствует большое число древних переводов проповедей Севериана на восточные языки, в которых сохраняется его имя¹¹. С течением времени переписчики текстов Севериана начинают заменять его имя именами других церковных писателей — Ириней Лионского, Антиоха Птолемаидского, Василия Селевкийского, Евсевия Емесского, Исаака (без указания титула), но чаще всего — именем свт. Иоанна Златоуста. Это явление получает распространение с середины VI в., после осуждения Севира Антиохийского, с которым Севериан начинают смешивать¹². По мысли Севера Войку, в факте исчезновения имени Севериана из рукописной традиции нужно видеть не результат негласного процесса *damnationis memoriae*, а, напротив, желание сохранить его гомилетическое наследие от опасности уничтожения¹³.

Сочинения Севериана стали предметом научного исследования лишь в

⁹ Об участии Севериана в кампании против святителя Иоанна см.: «Церковные истории» Сократа (кн. VI, гл. 11–16) и Созомена (кн. VIII, гл. 10, 1–6); «Диалог о жизни Златоуста» Палладия (гл. III–IV, VI, VIII–XI, XVI–XVII); Кодекс 59 «Библиотеки» патриарха Фотия (Ed. R. Henry. T. 1. Paris, 1959. P. 52–57); Пс.-Мартирий Антиохийский, «Надгробное слово в похвалу святого Иоанна Златоуста», §17, 36, 45, 108 (нумерация по новому изданию: *Oratio funebris in laudem sancti Iohannis Chrysostomi. Epitafio attribuito a Martirio di Antiochia* / Ed. crit. di M. Walraff, trad. di C. Ricci // *Quaderni della Rivista di Bizantinistica*. Vol. 12. Spoleto-Bologna, 2007. P. 64–65, 86–87, 96–97, 164–165; ср. рус. пер. в кн.: Древние жития святителя Иоанна Златоуста: тексты и комментарий / пер., вступ. ст. и комм. А. С. Балаховской. М.: ПСТГУ, 2007 (переведено по старому изданию в диссертации: *van Ommeslaeghe F. De Lijkrede voor Johannes Chrysostomus toegeschreven aan Martyrius van Antiochie. Tekstuitgave met Commentar. Hoofdstukken uit de Historische Kritiek*. [Diss. dact.] Leuven, 1974)).

¹⁰ Примерные годы его смерти определяются, во-первых, из указания историка Геннадия Марсельского (*Gennadius. De viris illustribus*, XXI / Ed. E. C. Richardson. Leipzig, 1896. S. 70) о том, что Севериан умер в царствование Феодосия Младшего, т. е. между 408 и 450 гг.; а, во-вторых, из предположения, что он должен был скончаться ранее Ефесского Собора (431), см.: *Voicu S. Sévérien de Gabala* // *Dictionnaire de Spiritualité*. Vol. 14. Paris, 1990. Col. 753.

¹¹ О текстах Севериана, сохранившихся на языках Средиземноморья и Востока, см.: *Zellinger J. Studien zu Severian von Gabala* // *Münsterische Beiträge zur Theologie*. Münster i. W., 1926. Heft 8. S. 71–116; *Altendorf H.-D. Untersuchungen zu Severian von Gabala*. [Dissert. dact.] Tübingen, 1957. S. 31–51, 171–186, 229–238, 243–252; *Lehmann H. J. Per Piscatores. Studies in the Armenian version of a collection of homilies by Eusebius of Emesa and Severian of Gabala*. Århus, 1975; *Shanidze M. An Old Georgian Grammatical Treatise in a Collection of Homilies attributed to John Chrysostom* // *Bedi Kartlisa*. Vol. 42. 1984. P. 53–69.

¹² Резюме аргументов см.: *Voicu S. Sévérien de Gabala* // *Dictionnaire de Spiritualité*. Vol. 14. Paris, 1990. Col. 753, и более подробно: *Voicu S. Il nome cancellato: la trasmissione delle omelie di Severiano di Gabala* // *Revue d'histoire des textes*. N. S. Vol. 1. 2006. P. 317–333.

¹³ *Voicu S. Sévérien de Gabala* // *Dictionnaire de Spiritualité*. Vol. 14. Paris, 1990. Col. 753.

XX в.¹⁴, однако некоторые наблюдения патрологов прежних веков заслуживают внимания и поныне (особенно интересны замечания французского эрудита Луи Дюпена¹⁵, †1719). В конце 1980-х была начата подготовка к критическому изданию сочинений Севериана Гавальского, и даже был создан примерный план издания корпуса¹⁶, однако до сих пор, к сожалению, проект остался без развития. Таким образом, на данный момент исследователь, желающий составить представление о богословии Севериана, оказывается перед необходимостью обращаться к многочисленным труднодоступным изданиям греческих текстов (не говоря уже о труднодоступности восточных версий). Переводы текстов Севериана на современные европейские языки — также редкое явление. Впрочем, в этом отношении русский исследователь находится в более выгодном положении, чем его западные коллеги. В XIX в. 33 гомилии Севериана (по нашим подсчетам¹⁷) были переведены на русский язык в составе полного собрания творений свт. Иоанна Златоуста, осуществленного при Санкт-Петербургской духовной академии¹⁸. Поскольку переводчики в большинстве случаев следовали изданию Ж.-П. Миня (PG. Т. 47–64), то были переведены и тексты Севериана, сохранившиеся под именем свт. Иоанна Златоуста и напечатанные у Миня в числе «подложных». Представляемая ниже проповедь не опубликована Минем и потому не была переведена на русский.

Стилю и богословию Севериана Гавальского присуща определенная целостность и повторяемость¹⁹, что оказывается важным в процессе определения авторства

¹⁴ Укажем лишь на имена ученых, чьи труды являются ключевыми: Иоганн Целлингер (Johannes Zellinger), Вильгельм Дюркс (Guilelmus Dürks), Бенедикт Маркс (Benedikt Marx), Ганс-Дитрих Альтендорф (Hans-Dietrich Altendorf), Хеннинг Леманн (Henning J. Lehmann), Мишель Обино (Michel Aubineau), Север Войку (Sever Voicu).

¹⁵ См. *L. Ellies Du Pin. Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques...* Т. III. Paris, 1683. P. 26, 75–77.

¹⁶ *Datema C. Towards a Critical Edition of the Greek Homilies of Severian of Gabala.* P. 114.

¹⁷ CPG 4185, 4186, 4187, 4189, 4190, 4192, 4193, 4194 (1–6), 4196, 4197, 4198, 4199, 4200, 4201, 4202, 4203, 4204, 4205, 4207, 4208 (фрагм.), 4210, 4236.1, 4236a.1, 4236a.2 (2–4), 4236a.3, 4236a.4.

¹⁸ Об этом издании см., напр.: *Раун А. П.* По поводу издания полного собрания творений св. Иоанн Златоуста // *Христианское чтение.* 1894. Ч. 2. № 7/8. С. 168–174.

¹⁹ Для выявления подлинных текстов Севериана Гавальского кажется оправданным литературно-критический подход, который основывается на наблюдении за стилистическими штампами (*stilema formulare* — ит., «стилистический штамп, стилема», термин, предложенный Севером Войку), или «литературными тиками», по выражению Мишеля Обино (*Aubineau M. Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala In Centiruonem et contra Manichaeos et Apollinaristas // Cahiers d'Orientalisme. Vol. 5. Genève, 1983. P. 36, 52*); см. *Voicu S. Nuove restituzioni a Severiano di Gabala // Rivista di studi bizantini e neoellenici. N. S. Vol. 20–21 (30–31). 1983–1984. P. 3–24*; о критике этого метода см. *Regtuit R. F. Severian of Gabala and John Chrysostom: The problem of authenticity // Philohistor. Miscellanea in honorem Caroli Laga Septuagenarii / Ed. A. Schoors, P. van Deun. Leuven, 1994. (Orientalia Lovaniensia Analecta; 60). P. 135–149.*

Севериана Гавальского, так как большинство его текстов дошли до нас в рукописях под именем Иоанна Златоуста или других писателей. Для Севериана характерна акцентуация важных для него мыслей с помощью особого набора восклицаний; было отмечено, что он почти всегда обращается к слушателям «братья»; он часто исправляет себя, когда уходит от темы²⁰. Интересно сообщение историка Сократа о том, что, готовясь к путешествию в Константинополь, Севериан заранее написал много проповедей (*συντάξας λόγους συχνοῦς*²¹); составленный им самим корпус объясняет легкость, с которой он дает ссылки на прежде произнесенные проповеди и предсказывает или обещает, о чем будет говорить позже²². Особым вниманием Севериана пользовалась борьба с еретиками²³ и с иудеями²⁴. Указанные выше черты, характерные для стиля Севериана, читатель найдет в представляемой ниже проповеди.

Принадлежность данной гомилии Севериану была доказана Иоганном Целлингером²⁵ на основании ссылок на другие проповеди из цикла бесед на шесть дней творения (CPG 4195), которые он смог идентифицировать. Авторство Севериана подтверждается атрибуцией латинских фрагментов данной проповеди, сохранившихся в флорилегии Виктора Капуанского²⁶, «Севериану, епископу Гавальскому» (*Severiani, episcopi Gabalon*).

Данная проповедь, по всей видимости, была произнесена в пятницу²⁷ первой седмицы Великого поста²⁸, как и другие проповеди из цикла о Шестоднев. Она следовала за четвертым или пятым словом из этого цикла, что уста-

²⁰ Списки характерных восклицаний см.: *Dürks G. De Seueriano Gabalitano*. [Diss.] Kiloniae, 1917. P. 27–64; *Zellinger J. Studien zu Severian von Gabala*. S. 70–71; *Marx B. Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne // OCP*. Vol. 5. 1939. P. 281–367; *Voicu S. In illud: Quando ipsi subiciet omnia (CPG 4761), una omelia di Severiano di Gabala? // Rivista di Studi bizantini e neoellenici*, N. S. Vol. 17–19 (XXVII–XXIX). Roma, 1980–1982. P. 5–11; *Aubineau M. Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala*. P. 49–52, а также p. 152–163 (Index du vocabulaire).

²¹ *Сократ*. Церк. ист. Кн. VI. Гл. 11, 6.

²² Благодаря этой особенности Севериана стало возможным установить примерную последовательность произнесения проповедей: *Datema C. Towards a Critical Edition of the Greek Homilies of Severian of Gabala*. P. 109–114. См. также списки, основанные на последовательности библейских чтений: *Villadsen H. Det tidlige perikopesystem i Konsantinopel ifølge Severian af Gabala*. S. 236, 239–240 (ветхозаветные чтения), 242–244 (новозаветные чтения).

²³ В разных гомилиях Севериан упоминает как своих врагов новациан, ариан, последователей Евномия, Фотина, Аполлинария, манихеев.

²⁴ Об антииудейской полемике Севериана см.: *Kecskeméti J. Une rhétorique au service de l'antijudaïsme. IVe siècle — VIIe siècle*. Paris, 2005, особенно вторую часть книги (*L'antijudaïsme de Sévérien de Gabala*. P. 131–192).

²⁵ *Zellinger J. Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala*. S. 40–47; см. также *Altendorf H.-D. Untersuchungen zu Severian von Gabala*. S. 129–130.

²⁶ Изд. в: *Pitra J. B. Spicilegium Solesmense*. V. 1. Parisiis, 1852. Col. 275–276.

²⁷ «В день, когда сотворен Адам», §2.

²⁸ «Мы завершили ... эту вседобродетельную неделю; к концу подошла первая школа», § 1.

навливается на основании последовательности ветхозаветных чтений, которые изъясняет автор (по Вилладсену²⁹):

- «О шести днях творения», беседа 5 — Быт 1. 26; Быт 2. 7–25;
 «О том, как Адам получил душу» — Быт 2. 7; Быт 2. 21–22;
 «О шести днях творения», беседа 6 — Быт 3. 1–19.

Важным подтверждением такого местоположения проповеди в цикле бесед на Шестоднев является то, что она помещена между 5-й и 6-й беседами в рукописях Vindob. theol. gr. 105 и Ambros. gr. 41³⁰, а также в Par. gr. 777a. Отметим, что в последней рукописи наша проповедь обозначена как слово «о шестом дне творения» (f. 77^v), а 6-я беседа цикла — как слово «о седьмом дне» (f. 87^v).

Несмотря на желание автора отложить борьбу с еретиками на другое время (§ 25), все же значительная часть проповеди построена на аргументации против еретических толкований мест Писания. Еретики, называющие Христа творением (§ 30), несомненно, — ариане. За безымянными противниками, умаляющими достоинство Святого Духа (§ 14–18), нужно видеть последователей Македония. Доводы, направленные на опровержение вводимых еретиками имен «Рожденное» и «Нерожденный» для Отца и Сына (§ 22–25), напоминают полемику каппадокийских отцов против Евномия³¹.

Гомилия сохранилась в древнем армянском переводе³²; также до нас дошли латинские фрагменты проповеди и её славянский перевод, опубликованный дважды в ноябрьском томе Четых-Минеи свт. Макария³³. При переводе проповеди мы не осуществляли сопоставления этих древних версий с греческим текстом, так как подобная работа должна быть проведена на основании критического текста.

Ниже публикуем перевод с древнегреческого проповеди Севериана по изданию Г. Савиля³⁴ (разбивка на параграфы наша). В сносках мы поместили некоторые отсылки и аллюзии на другие проповеди того же автора.

²⁹ Villadsen H. Det tidlige perikopesystem i Konsantinopel ifølge Severian af Gabala. S. 236. В этом датский исследователь уточняет Целлингера, который помещал данную проповедь после 6-го слова «Шестоднева» Севериана, см.: Zellinger J. Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala. S. 46.

³⁰ Villadsen H. Det tidlige perikopesystem i Konsantinopel ifølge Severian af Gabala. P. 252.

³¹ Ср., напр., у Григория Нисского, «Против Евномия», кн. XII (PG. Т. 45. Col. 916В и далее).

³² Interpretatio in S. Pauli epistulas. Venetiis, 1862. V. 2. P. 883–891.

³³ Великие Четы Миней, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь, дни 13–15. Выпуск 8. СПб., 1899. Ст. 1184–1190 и 1865–1873.

³⁴ Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου τῶν εὐρισκομένων τόμος Ε' // Δι' ἐπιτελείας καὶ ἀναλωμάτων Ἐρρίκου τοῦ Σαβιλίου ἐκ παλαιῶν ἀντιγράφων ἐκδοθεὶς. Etonae, 1611. P. 648–653.

О ТОМ, КАК АДАМ ПОЛУЧИЛ ДУШУ, И О СТРАДАНИИ ХРИСТОВОМ

1. [648] Прекрасны труды терпения, и великолепен плод, следующий за трудами, ибо плод добрых трудов приносит радость. Труды рожают добродетели, трудами проходится постническое звание, в посте совершается блистательный подвиг мученичества, награда за труды — Небесное Царство. Вот, мы завершили со священными трудами эту вседобродетельную неделю; к концу подошла первая школа, и уже сияет впереди награда за благочестие!

2. Сегодня, братья, — тот день, когда был сотворен Адам, когда он был произведен по образу Божию. И поскольку вчера орган речи не повиновался нам³⁵, сегодня, в день, когда сотворен Адам, нужно, чтобы мы вновь сказали слово о творении. Бог создал его в этот день и в этот день воссоздает его. [649]

3. Итак, что [сказать], возвращаясь к объявленной прежде теме?

4. Когда Бог создал вселенную и украсил небо солнцем, луной и звездами, облек подобным образом в наряды и землю, опоясав её реками и ручьями, увенчав её цветами и растениями и оградив морем, [когда] одел здешний мир во всю возможную красоту, как я часто говорил³⁶, после этого Он устроил и сотворил того, кто наречен владыкой этого мира³⁷. Однако создал Он его не так, как все остальное.

5. Четвероногих, зверей и скот Он произвел из земли одним только словом: «*Да изведет земля четвероногих, пресмыкающихся и зверей*»³⁸. Рабов призывает [к бытию] слово, а создание Божественного образа совершает рука. О творческой руке Божией сказано не потому, что у Бога есть рука как член тела, а для того, чтобы обнаружить важность того, что было создано. Ведь незначительные дела мы делаем с помощью приказаний, а за важные беремся своими руками.

³⁵ О своем нездоровье или просто усталости голоса Севериан говорит в 3-й (PG. Т. 56. Col. 450, 456), 4-й (PG. Т. 56. Col. 457), 5-й (PG. Т. 56. Col. 477, 478), 6-й (PG. Т. 56. Col. 487, 493) беседах на Шестоднев.

³⁶ Ср. беседы на Шестоднев II, 3, PG. Т. 56. Col. 441; III, 1, PG. Т. 56. Col. 447.

³⁷ Ср. отрывок из неизданной гомилии Севериана об образе и подобии, также принадлежащей к циклу Шестоднева, СРГ 4234: «Когда он изобразил словом, словно на картине, небо, разукрашенное своими звездами, и землю, насаженную цветами, вершины гор, окутанные глубоким туманом, когда, попросту говоря, он описал всю видимую красоту, тогда, наконец, он вводит человека, который будет предпочтен всему видимому» (Pag. gr. 758, f. 46^v).

³⁸ Быт 1. 20.

6. Итак, Писание сказало: «И взял Бог персть от земли»³⁹. Он взял пыль; не комок земли, не увесистый кусок почвы, а мелкую персть. Смотри, уже в самом начале была дана надежда на воскресение. [Человек] должен был распадаться в пыль по сказанному: «И в персть смерти свел мя еси»⁴⁰. Но чтобы никто, видя пыль в гробах, не отнимал у людей надежду, [Бог] при самом сотворении дает надежду на воскресение. Потому и сказано: «Взял Бог персть от земли»⁴¹. Там пыль и здесь пыль; та [пыль] была претворена силою Художника, а эта будет изменена мудростью Творца⁴².

7. Итак, «взял» и «сотворил». Ты узнал, из чего Он взял и что сотворил, однако о том, как Он изменил, ты не получил разъяснений. О сотворении Он упомянул, однако о его способе умолчал, дабы ты научился не любопытствовать о творении Божиим. И если о творении Божиим тебе не было позволено любопытствовать, то тем более ты не должен выведывать о рождении Божиим.

8. Потом, создавая четвероногих, Бог вместе с телами вводит и души; однако, созидавая человека, Он сначала обустроивает орган — тело, а лишь вслед за этим, сотворив его, вкладывает душу. Почему так? Чтобы и в этом показать превосходство человека. Поскольку остальные звери и животные, подвергаясь смерти, теряют вместе с телом и душу, Он говорит, что их рождение происходит оттуда же, где и исчезнет⁴³. А созидавая человека, Бог взял тело от земли, однако душу вдунул. Подожди, и я объясню тебе смысл того, что значит «вдунул». Ведь и этим Он в самом начале подает надежду на воскресение.

9. Сначала Он создает тело. То есть сначала человек получил мертвый образ, а потом принял живое действие души; сначала Он стал мертвым и лишь потом — живым; сначала [Бог] создал мертвое тело, в котором человек должен был получать много ран, а потом, завершив мертвое тело, Он придал ему черты. Он не создает сначала душу, дабы она не стала очевидцем происходящего. Он не создает душу, чтобы она не присутствовала при творении и была лишена возможности хвалиться, будто она — сотрудница Божия; чтобы не только не хвалилась, но и вовсе не видела способа творения⁴⁴.

³⁹ Быт 2. 7.

⁴⁰ Пс 21. 16.

⁴¹ Быт 2. 7.

⁴² Ср. беседу на Шестоднев V, 4, PG. T. 56. Col. 476.

⁴³ Ср. беседу на Шестоднев V, 4, PG. T. 56. Col. 476. Ср. Быт 3. 19.

⁴⁴ Ср. схожее рассуждение в упомянутой проповеди об образе и подобии (CPG 4234): «Адаму не следовало видеть, как получает начало то, что получило начало, дабы не возгордиться. Для этого он и не видел разнообразия создания, не видел ни того, как была поставлена земля, ни того, как было поднято небо, ни как море получило границы; не видел он и того, как земля порождает зверей и прочую живность, дабы не возгордиться из-за того, что его взгляду было

10. То же самое Бог делает и сейчас. Каждого из нас Он создает в утробе, однако то, как Он создает, не позволено видеть никому. Мы всеваемся и созидаемся, и природа знает свой путь, однако способа творения никто не понимает. Вот чудо! В храме создается храм, в доме строится дом, а тот дом, который снаружи, ничего не понимает.

11. Итак, Он создает человека как мертвый образ, а потом, сказано, «вдунул Бог в лицо Адама дыхание жизни, и стал человек с душой живой»⁴⁵. Многие думали, что Его дуновение — это и есть душа и что душа была дана телу из естества Божия. Однако такие речи исполнены не только неразумия, но и непристойности. Ведь если душа происходит из естества Божия, то не следовало бы быть так, что у одного [человека] она мудрая, а у другого — глупая и неразумная, или же так, что у одного душа праведная, а у другого — неправедная. [650] Ведь естество Божие не разделяется и не изменяется, а пребывает неизменным. Он говорит: «Аз есмь и не изменяюся»⁴⁶. Кроме того, братья, мы не только видим, что бывают души грешные, которые тем самым ясно подтверждают, что они не происходят из Божественной сущности, однако мы находим [в Писании] также, что они будут отданы на суд. Так, Спаситель говорит: «Не бойтесь убивающих тело, а душу не могущих убить; а бойтесь больше Того, Кто может и душу, и тело погубить в геенне»⁴⁷. Так, если душа происходит из Него, то Бог будет судить Сам Себя!

12. Нужно рассмотреть, в чем смысл вдуновения. Вдуновение со стороны Бога — это действие Святого Духа. Поскольку Спаситель дунул апостолам в лицо и сказал: «Примите Духа Святого»⁴⁸, то Божественное вдуновение для человеческого слуха — это Сам Дух, поклоняемый и святой.

13. Этот Дух, исшед, не стал Сам душой, а создал душу; не Сам превратился в душу, а сотворил душу. Ибо Дух Святой — Творец. Он участвует и в сотворении тела, и в сотворении души. Отец и Сын и Святой Дух Божественной силою *создает* творение. И не думай, что часть его совершил Отец, часть — Сын и часть — Дух Святой. Утверждаю, что сделанное Отцом, есть дело Сына и свершение Духа. Если что-то делает Сын, то это есть творение и Отца, и творение Святого Духа.

14. Если же кто сомневается, что Дух Святой участвовал в нашем творении, пусть получит назидание из таинств. Если мы не были сотворены [всей]

вверено сотворение» (Pag. gr. 758, f. 47').

⁴⁵ Быт 2. 7.

⁴⁶ Мал 3. 6.

⁴⁷ Мф 10. 28.

⁴⁸ Ин 20. 22.

Троицей, то почему во время посвящения в таинство⁴⁹ упоминается Дух? Почему тварь обновляется «во имя Отца и Сына и Святого Духа»⁵⁰? Почему тогда, когда мы были сотворены, не было нужды в Духе, а теперь, когда обновляемся, мы призываем Духа? Нет, Дух Святой — Творец, хотя того враги или нет!

15. Давид также свидетельствует о творческой силе Духа. Говоря о человеческом творении, он сказал: *«Вся к Тебе чают дати пищу им во благо время. Давишу Тебе им соберут, отверзишу Тебе руку, всяческая исполнятся благодати»*⁵¹. Что идет после этого? *«Отвращишу же тебе лице, возьмутся; отъимеши дух их, и исчезнут, и в персть свою возвратятся. Послещи Духа Твоего, и созиждутся»*⁵². Вот, Дух Святой — Творец и Создатель. Приглядишься, как точны слова. Когда он говорит о нашей душе, он сказал: *«Отъимеши дух их, и исчезнут и в персть свою возвратятся»*⁵³. А когда рассуждает о Духе, — *«послещи Духа Твоего, и созиждутся»*⁵⁴.

16. И если еретики наберутся мужества взглянуть на эту истину, то их вновь опровергнет другое свидетельство, показывающее творческую силу Святого Духа. Ведь Духу Святому принадлежит дело, которое превышает сотворение и неба, и моря. Ибо делом Духа Святого является пресвятое и [достойное] поклонения Тело Христово, через Которое обновлен весь мир и спасена вселенная.

17. Когда святая Дева недоумевала о возвещенном Ей странном Рождении и говорила: *«Как это будет со Мною, если Я мужа не знаю?»*⁵⁵, — ангел говорит Ей: *«Дух Святой найдет на Тебя, и сила Вышнего осенит Тебя»*⁵⁶. Некоторые думали, что «Дух», о котором сказано, — это Дух Святой, а «сила Вышнего» — это Сын. Однако надо понимать так, что «Духом Святым» и «силой Вышнего» называется Один и Тот же. Действительно, и Сын именуется «силой Вышнего» (ведь Христос — это «сила Божия»⁵⁷), и Дух Святой также называется «силой»; так, Господь говорит апостолам: *«Будьте в Иерусалиме, доколе не облечетесь силою свыше»*⁵⁸. И до этого, братья, когда ангел беседовал с Иосифом, он сказал:

⁴⁹ Букв. «мистагогия», в данном случае — Крещение.

⁵⁰ Ср.: Мф 28. 19.

⁵¹ Пс 103. 28.

⁵² Пс 103. 29–30.

⁵³ Пс 103. 29–30.

⁵⁴ Пс 103. 30.

⁵⁵ Лк 1. 34.

⁵⁶ Лк 1. 35.

⁵⁷ Напр., 1 Кор 1. 24.

⁵⁸ Лк 24. 49.

«Иосифе, сыне Давидов, не бойся взять Марию себе в жены. Ибо [651] родившееся (γεννητόν) в Ней (не «произошедшее» (γενητόν), дабы ты не подумал, что Божественная и непорочная природа тварна) от Духа Святого»⁵⁹. Итак, если Тело Христово было сотворено Духом Святым, покажи мне, чем отличается одно творение от другого!

18. Смотри также, как бы тебе не посрамиться, приписывая Отцу земной образ, а Духу — небесный. Ибо если, по твоим словам, Дух не имел участия в творении, когда был сотворен Адам, то окажется, что Отец и Сын творят земного человека, а Дух — небесного. Он дунул ему в лицо, «и стал человек с душой живой»⁶⁰.

19. Будь внимателен! Когда Адам был создан, когда он был сотворен, когда он получил свои черты, женщина еще не была сотворена. Что делает Бог? Как Он не захотел, чтобы душа Адама присутствовала при сотворении тела, так Он не позволил ни одному смертному оку присутствовать при создании женщины. Для этого, намереваясь создать женщину, Он наводит на Адама сон, дабы тот не присутствовал и не любопытствовал о творении Божиим. Он навел на него исступление (то есть сон), усыпил и взял одно из его ребер.

20. Связавший развязывает, берет займы из того, что Сам сотворил; берет из того, что Сам создал. Взял одно из его ребер и наполнил плотью. Откуда наполнил? Слово останавливается в недоумении, однако могущество [Божие] не останавливается ни перед чем. И Он устроил из взятого ребра женщину. И вот опять: как устроил? Как кость ребра превратилась в глаз? Как она превратилась в руки? Как вытянулась в жилы? Как изменила цвет для печени? Как переменила вид на разнообразие внутренностей? Как вытянулся язык? Как утончились губы? Как были изваяны ноздри? Как были вытянуты уши? Как выросли волосы? Откуда выросли ногти? Как потекла кровь? Объясни свое создание! Если же не можешь ничего сказать, сомкни уста и не клевети на Единородного. Бог навел на Адама исступление и усыпил его; берет ребро и создает женщину.

21. Посмотри на мудрейшую мудрость. Из одного Он создает двоих, чтобы потом через соприкосновение из двоих создавать одного. Из Адама Он сотворил женщину, из одного Он сделал двоих. А потом Он делает из двоих одного, ибо то, что рождается от женщины и мужчины, становится одним телом. Слово человеческое, но содержание Божественное. Объясни, как изменяется? Не можешь. Как изменяется ребро? Как одно Он сотворил, а в другое изменил?

⁵⁹ Мф 1. 20.

⁶⁰ Быт 2. 7.

Не одно ли и то же творить из земли и изменять из ребра? Адама сотворил Бог из земли, в Еву изменил ребро, Каина и Авеля и остальных людей созидает через соприкосновение. Эти — рождены, тот — сотворен, та — изменена. Неодинаковы названия. Неужели различна сущность? Да не будет!

22. Скажу, пока не поздно, и следующее. Еретики говорят, что рожденное и нерожденное неподобны друг другу; и что такое же различие, которое лежит между этими наименованиями, такое же расстояние находится и между вещами, которые они обозначают. В таком случае, покажи, чем отличается Адам от тех, кто произошел из него.

23. Сам Адам произошел, но является нерожденным; произошел потому, что стал существовать (ἐγένετο), а нерожденным является потому, что [ни от кого] не родился (ἐγεννήθη). Он произошел и сотворен, однако не рожден. Женщина же и не рождена, и не сотворена. Повтори все это еще раз и вникни в смысл. Адам был сотворен, но не был рожден. Женщина была изменена, а не сотворена из земли и не рождена из утробы, как Каин. Остальные же и не сотворены, и не изменены, а рождены.

24. Поскольку же велика разница значений (ведь одно дело — быть сотворенным, другое — измененным, и совсем иное — рожденным), покажи мне, в чем различие сущности Адама от [сущности] Евы и от [сущности] того, кто произошел от них. Но что удивительного, если они разделяются именем, но не разделяются по сущности? Если разберешь имена по порядку, то они различаются по звучанию, однако одно и то же на деле.

25. Откуда же ты взял [наименование] «рожденное» для Нерожденного? Почему ты отрекся от наименования «Отец» и «Сын»? Неужели ты стал мудрее [652] Святого Духа в назывании имен? Бог не заслуживает ли веры больше, чем ты? Неужели Он Сам не мог прийти к этой мудрости, пока ты не изобрел её? Неужели Он не знал, что надо было сказать: «Крестите их во имя Рожденного и Нерожденного»⁶¹? Впрочем, отложим войну с еретиками и сражение за благочестие на другое время, а теперь вернемся к теме.

26. [Бог] навел на Адама сон⁶² и взял ребро. И поскольку от этого ребра должна была произойти причина грехопадения (ибо смерть принесла Адаму женщина), Спаситель, желая излечить рану, дает одно ребро вместо другого. На кресте с помощью копья Он добыл для нас ребро, дабы спасение воссияло нам из того же места, в котором произошло увечье. «И истекла кровь и вода»⁶³. Уразумей тайну и преклонись перед Устроителем, и взгляни на удивительную

⁶¹ Ср.: Мф 28. 19.

⁶² Быт 2. 21.

⁶³ Ин 19. 34.

вещь! Как Адам лишился ребра после [погружения в] сон (ведь ребро было взято у него не тогда, когда Адам бодрствовал), так и Спаситель был пронзен в ребро не тогда, когда бодрствовал, а отдал ребро воину, когда уснул плотию.

27. Присмотрись внимательнее: когда Спаситель исполнял на кресте божественное домостроительство, Он терпел и другие вещи, поскольку еще находился и был видим во плоти, в человеческом состоянии. Ведь страдание не прикасается к Богу, страдание не оскорбляет Бога, страдание не умаляет Бога, если оно ниже даже наших душ. Ибо если Он дал такое обещание нашим душам, говоря: *«Не бойтесь убивающих тело, а душу не могущих убить»*⁶⁴, как Он Сам приобщился к страданиям тела? Неужели душа не умирает, а Тот, Кто создал души, умирает?

28. Однако, претерпев все ради человеческого домостроительства, в конце домостроительства, чтобы показать подлинность домостроительства и подлинную власть, которая не подчиняется законам природы, Он сказал на кресте: *«Свершилось»*⁶⁵. *Отче, в руки Твои предаю Дух Мой*⁶⁶. Словом Он развязал природу, словом и связал. Ибо это Тот, Кто говорит: *«Власть имею положить душу Мою, и власть имею принять её»*⁶⁷. И когда Он отдал душу по человеческому образу, будучи умерщвлен, а лучше сказать — умертвив смерть через умерщвление, воины, не поверив из-за быстрой перемены, приступили к Нему, испытывая, жив ли Он; и обнаружили, что Он поистине мертв Телом, однако жив действием; и после Креста исповедали Сыном Божиим Того, Кого убили как Человека.

29. Ведь когда воин открыл копьем Его ребро, вышла Кровь и вода, что не свойственно для мертвеца. Из мертвого тела никогда ничего не течет. При истечении же таинственной Крови, это ребро открыло источник спасения ради того ребра, которое открыло грехопадение. Тогда сотник, стоявший при Кресте, сказал: *«Истинно, это был Сын Божий»*⁶⁸. От живого ты отрекался, а умершего признал!

30. Замечай внимательно все, что сообщается. Как на Адама Бог сначала навел сон и только потом взял ребро, так и ребро Спасителя было открыто тогда, когда Телом Он приобщился к общему для всех усению. Тогда после [погружения в] сон и теперь после усения. Воины, видя Кровь, провозгласили Его Сыном Божиим; еретики же, видя чудо, именуют Его тварью.

31. Почему же, братья, копьё натолкнулось на ребро? Потому, что было необходимо с помощью крестного образа уничтожить все, что было против

⁶⁴ Мф 10. 28.

⁶⁵ Ин 19. 30.

⁶⁶ Лк 23. 46.

⁶⁷ Ин 10. 18.

⁶⁸ Мк 15. 39.

Адама. Ведь Бог, изгнав Адама из рая, поставил огненный меч, который преграждал ему вход в рай⁶⁹. Этот меч постоянно вращался⁷⁰, — а все, что вращается, не остановится, пока не наткнется на какое-нибудь препятствие (вы, братья, знаете по опыту, о чем я говорю, ибо всякая вращающаяся вещь не перестанет двигаться, пока на что-нибудь не натолкнется). Поскольку же ничто не могло остановить этот огненный меч, Он в крестном домостроительстве выставил против меча Свое ребро, дабы мысленный меч натолкнувшись на ребро посредством [653] чувственного копья, перестал быть угрозой и более не закрывал людям входа в рай. Итак, Господь принял [удар] от меча Своим ребром, и тотчас отверзлись райские врата. И для того, кто получил рану из-за ребра, из ребра истекло исцеление. Сначала [Бог] изгнал его из рая, но потом вновь ввел его в Царствие; наказал, но потом помиловал; изгнал, но не уничтожил; удалил, но не оттолкнул.

32. Впрочем, знаю, что теперь время переходить к Литургии. Все возможно Богу; Он может вложить нам понимание недосказанного, и услышавшим только часть показать силу целого слова. Дай мудрому человеку повод, и он станет мудрее. Будем благодарить Бога, ибо мы потеряли один райский сад, а Он вырастил тысячу райских садов по всей вселенной; будем благодарить Бога, ибо, потеряв из-за грехопадения рай, мы были призваны в Небесное Царствие по благодати Господа нашего Иисуса Христа, Которому слава во веки веков. Аминь.

⁶⁹ Быт 3. 24.

⁷⁰ Быт 3. 24.

Sergey S. Kim

THE SERMON OF SEVERIAN, BISHOP OF GABALA, FROM THE SERIES OF HOMILIES ON CREATION, (CPG 4195)

The article presents a Russian translation of one little-known sermon of Severian, Bishop of Gabala (CPG 4195), which is a part of the series of his homilies on the six days of Creation (CPG 4194). The translation is preceded by a summary concerning Severian's person and writings and a brief commentary on the presented homily.

Key words: *Severian of Gabala, creation of the world and man, soteriology.*

ПРОПОВЕДИ И ВЫСТУПЛЕНИЯ

Е. А. Янин

ПРОПОВЕДЬ НА ПРАЗДНИК УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ¹

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа! Аминь.

Братья и сестры! Есть в мире то, что всегда вызывало у человека ужас. Это страшное слово — смерть. Смерть — это то, о чем очень хотелось бы забыть, но, увы, она постоянно дает о себе знать. Она всегда приходит без приглашения, когда никто не ждет. Несколько лет назад, именно в этот самый день праздника Успения Божией Матери, две женщины зашли помолиться в храм. И вот, увидев Плащаницу Пресвятой Девы, они были очень удивлены: «Как же так? Почему Церковь не трепещет перед смертью? Почему никто не плачет, не рыдает? И вообще, человек умер, какой может быть праздник?»

У свт. Игнатия (Брянчанинова) есть очень интересное размышление — «Сад в зимнее время». Снег, сугробы, лед, ветер, голые деревья — никаких признаков жизни. Но пройдет время, растает снег, весна придет — деревья снова начнут цвести и зеленеть. Так вот, в жизни каждого человека наступит зима — смерть. Но затем придет весна — воскресение, когда праведники оживут и воссияют в Царстве Отца своего. А расцветут ли весной отпавшие веточки? Нет. Вот что Господь говорит об этом: «Я есмь лоза, а вы ветви <...> кто не пребудет

¹ Произнесена студентом IV курса Е. А. Яниным 28 августа 2011 г. в храме во имя свв. равноап. Кирилла и Мефодия при ЕПДС.

во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают» (Ин 15. 5–6). То есть чтобы нам с вами не умереть вечной смертью, нам всем необходимо пребывать во Христе. Как это сделать?

В шестой главе Евангелия от Иоанна Господь Иисус Христос говорит о том, что Он хочет дать нам жизнь через Свои Тело и Кровь: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную» (Ин 6. 54). И наоборот: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни». Эти слова Господа звучат просто и ясно для каждого. Участие или неучастие в Евхаристии — это всегда вопрос жизни и смерти, в буквальном смысле этого слова.

Но «вера без дел мертва» (Иак 2. 20), мы постоянно должны совершать добрые дела. Почему это так важно? Иногда в суете будней человеку хочется увидеть что-то необычное, представить: а что если бы Христос жил в наше время? Если бы он зашел в наш дом или если бы мы Его встретили на улице — какие мы тогда Ему воздали бы почести? У святых отцов есть очень радостное известие для таких людей: Христос находится в нашем ближнем. В 25-й главе Евангелия от Матфея в притче о Страшном Суде предстает ясная картина: оказывая ближним нашим дела любви, мы оказываем их Христу; отказывая ближнему в любви и почтении, мы отказываем Христу. Поэтому мы должны ежедневно молиться, чтобы Бог Духом Святым направлял нас к участию в жизни других людей и не давал замыкаться на себе. «Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает» (1 Ин 4. 12).

Конечно, из мертвых веточек можно составить очень красивый букет: ветки замирают в причудливых формах, шуршат мертвыми листьями, радуют взор. Но есть одна проблема — это красота мертвая, в ней нет жизни. Так же и люди — внешне могут выглядеть очень счастливыми, успешными, ходить, работать, смеяться... Но на самом деле они уже мертвы, в них нет жизни, они забыли о Христе, их ждет Суд. Но нас Господь призвал не к осуждению, а к вечному блаженству! Много людей собралось в храме сегодня — люди разного возраста и пола, самых разных профессий и занятий. Но всех нас объединяют единое Крещение, через которое мы соединены со Христом; единая Православная вера, дающая спасение, единый Бог и Отец, Который заботится о нас непрестанно, единая надежда — дающая силы идти вперед, попирать искушения, ожидать Пришествия дорогого Спасителя. Аминь.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ СЕМИНАРИИ ЗА 2010/2011 УЧЕБНЫЙ ГОД

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ УЧЕНОГО СОВЕТА ЕПДС
от 20 декабря 2010 г.

СЛУШАЛИ: сообщение проректора по учебной работе доц. прот. Петра МАНГИЛЕВА о состоявшихся 20.12.2010 г. защитах дипломных работ студентами заочной формы обучения.

Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2009/2010 учебного года по заочному отделению:

1. НОВИЦКИЙ Ростислав Игоревич, иер. Литургическое значение страстного чина высокого иконостаса (научн. рук.: Н. С. Каримова, диак. Дионисий Симонов);
2. ПЫЛИН Дионисий Александрович, диак. Храм иконы Божией Матери «Утоли моя печали» г. Челябинска: Предыстория и современная деятельность (научн. рук.: доц. прот. Петр Мангилев).

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ УЧЕНОГО СОВЕТА ЕПДС ОТ 9 ИЮНЯ 2011 г.

СЛУШАЛИ: сообщение проректора по учебной работе доц. прот. Петра МАНГИЛЕВА о состоявшихся 09.06.2011 г. защитах дипломных работ студентами очной и заочной форм обучения.

Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2010/2011 учебного года по дневному отделению:

1. ГУСЕВ Андрей Вячеславович. Исправление книг на Печатном дворе при Патриархе Иосифе (на примере Похвал утрени Великой субботы) (научн. рук.: доц. И. В. Починская; И. А. Летова).

Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2009/2010 учебного года по очному отделению:

1. ГАУЛИКА Вадим Олегович. Антирелигиозная пропаганда в СССР в 1960–1970-х годах (научн. рук.: иер. Владислав Мусихин).

Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2010/2011 учебного года по заочному отделению:

1. КИШКОПАРОВ Сергей Станиславович. Хозяйственная деятельность прихода Русской Православной Церкви в современных условиях (научн. рук.: Д. Ф. Аникин);
2. НАРКЕВИЧ Валерий Анатольевич, прот. Город Сарапул и его храмы (научн. рук.: доц. А. В. Мангилева);
3. ПИЛИЧЕВ Алексей Валерьевич. Организация управления проектами как хозяйственная основа решения задач приходского служения (научн. рук.: доц. прот. Петр Мангилев).

ПОСТАНОВИЛИ: 1. А. В. ГУСЕВА рекомендовать для поступления в Общецерковную аспирантуру и докторантуру на магистерскую программу.

Всего в семинарии за 2010/2011 учебный год было успешно защищено 7 дипломных работ, из них 2 — студентами очной формы обучения, 5 — студентами заочной формы обучения.

ОТЗЫВЫ НАУЧНЫХ РУКОВОДИТЕЛЕЙ И РЕЦЕНЗЕНТОВ НА ДИПЛОМНЫЕ РАБОТЫ ВЫПУСКНИКОВ СЕМИНАРИИ 2010/2011 УЧЕБНОГО ГОДА

1.1. Отзыв преподавателя иерея Владислава МУСИХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии В. О. ГАУЛИКИ, выполненную на тему: «Антирелигиозная пропаганда в СССР в 1960–1970-х годах»

Дипломное сочинение Вадима Олеговича посвящено истории взаимоотношений Русской Православной Церкви и Советского государства в «послесталинскую» эпоху, в период правлений Никиты Хрущева и Леонида Брежнева, особое внимание уделено теме антирелигиозной пропаганды в СССР. Борьба с религией и Церковью со стороны государства не прекращалась на протяжении всей истории советской власти, менялись только её формы и методы. Антирелигиозная пропаганда, являясь одной из этих форм, достигла пика своего развития и массовости именно в рассматриваемый период. В то же время данный вопрос еще недостаточно изучен и разработан в исторической науке. В этом заключается актуальность избранной автором темы.

Основная часть дипломной работы разделена на три главы. В первой главе представлен достаточно интересный и полезный аналитический обзор научных трудов по теме. Вторая глава — самая обширная — рассматривает историю взаимоотношений Советского государства и Церкви. Важнейшей в работе является третья глава, которая собственно и посвящена изучению антирелигиозной пропаганды в СССР в 1960–1970-х годах. К сожалению, при рассмотрении основной темы автор ограничился только обзором внешних форм и методов данной кампании без анализа содержательной части антирелигиозной пропаганды. Было бы интересно и

важно ознакомиться с теоретической базой и аргументацией пропагандистов безбожия, так как их аргументы в значительной степени остаются актуальными и для современных атеистов.

Для решения поставленных задач в исследовании привлечен необходимый круг литературы и источников. В целом работа В. О. Гаулики соответствует требованиям, предъявляемым к дипломным сочинениям, и может быть рекомендована к защите.

1.2. РЕЦЕНЗИЯ заведующего кафедрой церковно-исторических и гуманитарных дисциплин В. С. БЛОХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии В. О. ГАУЛИКИ, выполненную на тему: «Антирелигиозная пропаганда в СССР в 1960–1970-х годах»

В дипломной работе автор осуществляет анализ антирелигиозной пропаганды в Советском Союзе в 1960–1970-х гг. Избранная тема актуальна в связи с переосмыслением многих событий отечественной истории, включая духовную сферу жизни советского общества, и открытием новых источников, проливающих свет на отдельные стороны жизни людей в указанную эпоху.

Позитивное впечатление складывается при чтении введения и первой главы. Во введении В. О. Гаулика справедливо указывает на сложность церковно-государственных отношений в СССР в 1960–1970-е гг., формулирует цель и задачи работы. Первая глава посвящена анализу исторической литературы, посвященной положению Русской Православной Церкви в эпоху Н. С. Хрущева и Л. И. Брежнева. Сделан довольно удачный обзор трудов церковных и светских историков, на основании которого автор дипломной работы делает вывод об имеющихся пробелах в освещении событий церковной истории периода «застоя».

Во второй главе раскрыты содержание и динамика антирелигиозной пропаганды в 1960-е гг., показаны её истоки, формы и последствия. Третья глава повествует о методах антирелигиозной пропаганды.

Заслуживают внимания приложения к дипломной работе, материалы которых наглядно показывают формы и способы борьбы с религией.

Вместе с тем имеется ряд серьезных замечаний.

1. В названии заявленной темы хронологические рамки: 1960–1970-е гг. Однако в работе ничего нет о событиях 1970-х гг. — они остались вне исследования. Это, пожалуй, больше всего обедняет работу. Получается, что тема раскрыта всего лишь наполовину.

2. Грамотный анализ литературы, посвященной Русской Православной Церкви в эпоху застоя (глава 1), сменяется текстом второй главы. Текст фактологически верен (раскрываются события антирелигиозной политики 1960-х гг.), но возникает впечатление, что этот текст, за небольшим исключением, построен на работе прот. В. Цыпина «История Русской Церкви 1917–1997». Делаю такое предположение по сноскам: именно на книгу протоиерея В. Цыпина постоянно ссылается автор дипломной работы.

3. Ряд данных, приводимых В. О. Гауликой, предоставлен в свободном виде (без ссылок на литературу): статистические данные по РПЦ на 1961 г. (с. 30), количество монастырей на 1964 г. (с. 31).

4. Имеется расхождение между литературой, на основе которой написана дипломная работа, и той, которая перечислена в библиографическом списке.

Рекомендуемая оценка — «удовлетворительно».

2.1. ОТЗЫВ заведующей лабораторией археографических исследований Уральского федерального университета им. Б. Н. Ельцина И. В. ПОЧИНСКОЙ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии А. В. ГУСЕВА, выполненную на тему: «Исправление книг на Печатном дворе при Патриархе Иосифе (на примере Похвал утрени Великой субботы)»

История русского кириллического книгопечатания имеет обширную историографию, однако остается еще немало белых пятен, предоставляющих исследователям достаточно широкое поле деятельности. К числу крайне слабо изученных аспектов темы относится история книжной справы.

Работа А. В. Гусева, рассматривающая подход к предпечатной подготовке текстов при Патриархе Иосифе, несмотря на то, что является только дипломной, вносит существенный вклад в изучение данного аспекта темы. Дипломник проанализировал широкий круг литературы, затрагивающий проблемы истории московского книгопечатания 1640 — начала 50-х гг., определил исходя из этого круг нерешенных вопросов, связанных с книжной справой. Привлекая источник-ный материал (архивные документы, старопечатные книги, литературные сочинения XVII в.), он предпринял весьма успешную попытку ответить на целый ряд этих вопросов.

В ходе работы над дипломом А. В. Гусев овладел основными навыками историографического и источниковедческого анализа, в том числе им прекрасно была усвоена методика описания старопечатных книг и критики этого вида источников.

Работа написана прекрасным четким языком, оформление соответствует всем требованиям, предъявляемым к дипломным работам.

Дипломная работа А. В. Гусева заслуживает самой высокой оценки.

2.2. ОТЗЫВ преподавателя И. А. ЛЕТОВОЙ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии А. В. ГУСЕВА, выполненную на тему: «Исправление книг на Печатном дворе при Патриархе Иосифе (на примере Похвал утрени Великой субботы)»

Работа А. В. Гусева носит историко-филологический характер и затрагивает весьма актуальные проблемы как становления новозерковнославянского языка, так и оформления и редактирования славянских литургических текстов. А. В. Гусев показал себя вдумчивым исследователем, не боящимся кропотливой работы. Собранный и классифицированный им материал может стать основой серьезной работы как в области изучения начал русской грамматической теории, так и в сфере практического описания динамики языковых изменений в богослужебных книгах, А. В. Гусев умеет работать самостоятельно, выбранная им тема увлекла его; имея возможность продолжать свои исследования, он мог бы стать серьезным ученым. Хотелось бы, чтобы такая возможность А. В. Гусеву представилась.

Дипломную работу оцениваю оценкой «отлично».

2.3. РЕЦЕНЗИЯ заведующей кафедрой русского языка и общего языкознания Уральского федерального университета им. Б. Н. Ельцина профессора М. Э. РУТ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии А. В. ГУСЕВА, выполненную на тему: «Исправление книг на Печатном дворе при Патриархе Иосифе (на примере Похвал утрени Великой субботы)»

Изучение памятников письменности, имеющее в России достаточно долгую историю и накопившее немало серьезных трудов, все же не может быть признано хоть сколько-нибудь завершенным — и в силу огромности имеющегося в нашем распоряжении материала, и в силу

тех потерь, которые источниковедение претерпело в периоды, когда «рассуждения о пользе книг церковных» казались ересью.

Пожалуй, именно область графики оказалась в наше время в наибольшей степени лишенной внимания исследователей древних текстов, гораздо более внимательных к проблемам концептологии и лингвокультурологии. Между тем это интереснейшая область, и здесь особое значение имеет изучение фактов книжной справки, выводящих на поверхность отношение писца к букве.

В связи с вышеизложенным работа А. В. Гусева, посвященная книжной справе при Патриархе Иосифе (1642–1652 гг.), кажется и актуальной, и новой.

Автор, если так можно выразиться, стоит на перекрестке двух направлений в изучении этого процесса — собственно исторического и историко-лингвистического. Это отразилось и в весьма общей формулировке предмета исследования, где ни одно из направлений не манифестировано как предпочтительное. Впрочем, это не может быть поставлено в вину автору, а лишь подчеркивает сложность стоящей перед ним задачи.

Дипломная работа делится на две части — часть историческая, где подробно рассматривается история справки в необходимо широком историческом контексте и ставятся проблемы, требующие разрешения (глава 1). Здесь особенно интересным представляется § 2, рассматривающий отношение справщиков к грамматическому знанию. Хороший обзор грамматических трудов XVII в. и литературы по ним, четкость выделения различных точек зрения как в рассматриваемую эпоху, так и в научной традиции делает и этот параграф, и главу в целом ценным источником сведений не только для истории развития церковной письменности, но и для истории русского литературного языка.

Глава 2 посвящена наблюдениям над изменением нормы употребления отдельных букв в тексте похвал Великой субботы Цветных Триодей 1621–1648 гг. Рассматривается употребление *ѡ*, *ѡ* и *ѡ*, *ѡ* и *ѡ*, а также *Ѡ* и *Ѡ*. Подкупает тщательность и демонстрационная прозрачность анализа. Важен вывод автора об усилении орфографической значимости в употреблении омонимичных букв, безусловным доказательством которому служит таблица на с. 93.

Основной пафос работы — объективная оценка «иосифовской» справки, доказательство важности её роли в становлении русской письменной традиции — получает в работе несомненное теоретическое и фактографическое обоснование.

Можно заключить, что к защите представлено завершённое самостоятельное исследование, демонстрирующее прекрасное знание истории вопроса, умелое владение историческими и лингвистическими фактами, умение видеть и решать насущные вопросы рассматриваемой проблематики. Выполненная работа — хороший вклад в историю изучения русской письменности.

Все вышесказанное позволяет утверждать, что дипломная работа А. В. Гусева отвечает всем требованиям, предъявляемым к сочинениям подобного рода и заслуживает оценки «отлично».

2.4. РЕЦЕНЗИЯ профессора кафедры истории России Уральского федерального университета им. Б. Н. Ельцина А. Г. МОСИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии А. В. ГУСЕВА, выполненную на тему: «Исправление книг на Печатном дворе при Патриархе Иосифе (на примере Похвал утрени Великой субботы)»

Дипломная работа А. В. Гусева посвящена одному из наименее изученных периодов в истории «книжной справки» в России XVII в. — времени Патриарха Иосифа (1642–1652). Этот период до сих пор остается как бы в тени последующей реформы Русской Церкви при Патриархе Никоне и не привлекает специального внимания исследователей, хотя во многом служит

своеобразным прологом «никоновской» справки. Автором справедливо отмечено, что традиционно не придается серьезного значения книжным исправлениям на уровне грамматики, в то время как мы имеем дело с серьезной, целенаправленной работой справщиков, растянувшейся на несколько десятилетий и чрезвычайно важной для понимания истории языка богослужебных текстов в России. Актуальность работы хорошо обоснована автором во введении и не вызывает сомнений.

Историографический обзор отличается полнотой охвата литературы по теме исследования и убедительно демонстрирует новизну работы. С другой стороны, хорошее знание литературы по теме исследования позволяет автору успешно полемизировать с предшественниками, проявляя при этом как самостоятельность суждений, так и корректность в обосновании своей позиции.

Что касается объекта исследования, то он, на наш взгляд, сформулирован слишком широко (кириллическое книгопечатание в XVII в.), при этом даже не оговорено, что речь идет только об изданиях Московского Печатного двора. Наверное, правильнее все же было бы говорить о том, что изучаются тексты московских изданий Триоди Цветной первой половины XVII в. Тогда вполне закономерно выглядел бы предмет исследования — практика книжной справки при Патриархе Иосифе.

40-е годы XVII в. абсолютно обоснованно рассматриваются автором как «отдельный период книжной справки». При этом оговаривается некоторая условность таких хронологических рамок, в частности, зыбкость верхней временной границы исследования.

При характеристике методологической основы дипломной работы хотелось бы видеть более развернутую характеристику методов исследования, в частности, раскрытие того, что дает их применение для достижения сформулированных во введении цели и задач работы.

Источниковая база работы достаточно широка и безусловно репрезентативна для решения поставленных автором задач, хорошо представлены информационные возможности каждой группы источников.

В главе 1, посвященной проблемам исправления книг при Патриархе Иосифе, автором дипломной работы сделан целый ряд важных наблюдений и выводов, позволяющих уточнить или полностью пересмотреть устоявшиеся на сегодня мнения. В частности, убедительно показано, что степень участия в «иосифовской» справе будущих «расколоучителей» сильно преувеличена, напротив, степень влияния на этот процесс лично Патриарха Иосифа недооценивалась, а внимательное изучение свидетельства протопопа Аввакума о конфликте справщика Михаила Рогова с Патриархом Никоном позволило датировать эти события тремя годами ранее, чем полагает большинство исследователей.

То, что для анализа подвергшихся редактированию текстов выбран ограниченный объем текста Триоди Цветной, а в нем внимание уделено лишь употреблению нескольких гласных букв, на наш взгляд, абсолютно оправданно, подобный подход хорошо аргументирован в дипломной работе. Автор оговаривается, что это лишь начало масштабной работы по изучению правки текста похвал в Триоди Цветной, которая в дальнейшем будет осуществляться «на всех уровнях языка».

Глава 2 работы посвящена последовательному и тщательному рассмотрению изменения норм употребления выбранных автором гласных в тексте похвал Великой субботы по изданиям Триоди Цветной 1621, 1630, 1635, 1640 и 1648 гг. Автором продемонстрирована хорошая источниковедческая и лингвистическая подготовка. Отсюда обоснованность и научная значимость наблюдений и выводов — например, о том, что «в Цветной триоди 1648 г. употребление *w* было полностью пересмотрено». В тексте похвал в издании Триоди Цветной 1648 г. автором

выявлено более 80 случаев замены *ш* на *о*. Кроме того, как нововведение этого издания отмечено использование в корнях иностранных собственных имен особого вида *ш*.

Необходимо отметить умелое и оправданное использование автором таблиц (всего их в основном тексте работы 11), что позволяет наглядно представить тенденции изменений в употреблении отдельных букв. В процессе дониконовской книжной справы автором выделены два периода, граница между которыми приходится на издание Триоди Цветной 1630 г. Аргументированно показано, что новые принципы исправления текста были реализованы в Триоди Цветной 1648 г. — «наиболее удачном и последовательном с точки зрения исправности языка» из числа рассмотренных в работе изданий. Основные выводы автора отражены в сводной таблице 11. Привлечение широкого круга источников позволило ему оценить исправление текста похвал Триоди Цветной как частный случай грамматической справы 1640-х гг.

Основные выводы, сформулированные в заключении, относятся как к практике исправления текста Триоди Цветной на протяжении 20-х — 40-х гг. XVII в., так и в целом к иосифовской книжной справе, оцениваемой автором как «переломный период в истории исправления книг в Московском государстве». Заслуживает особого внимания наблюдение, что целью справы было «создание грамматически верного текста», при этом само обращение к греческим текстам рассматривается в общем русле ориентации Алексея Михайловича на строительство восточно-славянской православной империи и одновременно оговаривается внутренняя готовность московской книжности к восприятию греческой литургической традиции. Особо отметим нетрадиционный, но представляющийся нам плодотворным вывод, что иосифовская и никоновская справа являют собой своеобразные стадии в осуществлении единой программы книжного исправления, а традиционное до сих пор деление на дореформенный и реформационный периоды с границей по 1652 г. является искусственным (во многом идущим от полемики со старообрядчеством) и как таковое подлежит пересмотру.

Нельзя не отметить приложения к работе, не просто иллюстрирующие основной текст, но и имеющие самостоятельное научное значение.

В целом дипломная работа Андрея Вячеславовича Гусева представляет собой самостоятельное законченное исследование, выполненное на актуальную тему на высоком научном уровне, написанное хорошим языком и оформленное в соответствии с правилами. Работа обладает высокой степенью новизны и научной значимости и заслуживает, на наш взгляд, отличной оценки.

3.1. Отзыв преподавателя Д. Ф. АНИКИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии сектора заочного обучения С. С. КИШКОПАРОВА, выполненную на тему: «Хозяйственная деятельность прихода Русской Православной Церкви в современных условиях»

Работа посвящена теме приходского хозяйства. Уже многие годы в России осуществляется масштабное церковное строительство, под которым следует понимать не только храмоздательство, но и в широком смысле — восстановление всей церковной структуры, разрушенной в начале XX века. Возрождение церковной жизни, проявляющееся в создании приходов, развитии церковных благотворительных и социальных организаций, обуславливает актуальность всех работ, посвященных тематике церковного и приходского хозяйства.

Работа состоит из введения, двух глав и заключения. В первой главе содержится характеристика прихода Русской Православной Церкви, даются основные юридические понятия, относящиеся к приходу, описывается структура органов управления приходом. Здесь рассказывается о самых необходимых формальностях при государственной регистрации прихода, перечисляются основные документы прихода, говорится об имуществе прихода

его регистрации и охране. Вторая глава является основной, в ней речь идет об организации приходского хозяйства как такового, о богослужебной деятельности в её хозяйственном аспекте, о финансах прихода, его работниках и предприятиях. Заключение подытоживает и обобщает материал обеих глав.

В целом материал в работе изложен логично, связно, отсутствуют противоречия и непоследовательность в суждениях. Отметим, что работа носит описательный характер, автор не ставит перед собой задачи решения какой-либо конкретной проблемы. Это можно расценить и как достоинство, и как недостаток работы. Но следует помнить, что с поставленной им самим целью автор справился успешно и тему раскрыл вполне удовлетворительно. Автор демонстрирует понимание цитируемых текстов, он адекватен в своих выводах. Работу можно рассматривать как своего рода теоретическую подготовку к пастырскому служению на приходе, — в этом её практическая ценность.

Проявлены ответственность, добросовестность и настойчивость в достижении поставленной цели. Работа полностью самостоятельна, не является плагиатом и не содержит скрытых или неоформленных цитат. Может быть допущена к защите.

3.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя А. В. ПИЛИЧЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии сектора заочного обучения С. С. КИШКОПАРОВА, выполненную на тему: «Хозяйственная деятельность прихода Русской Православной Церкви в современных условиях»

Работа изложена на 58 страницах и состоит из введения, двух глав, заключения и списка литературы.

Выбранная тема дипломной работы вполне актуальна, так как развитие миссионерства, работы с молодежью на приходах требуют соответствующей организации материально-хозяйственной базы прихода.

В первой главе работы раскрыта структура управления приходом, дано описание основных юридических документов прихода, сказано об основных типах имущества прихода.

Во второй главе отражены такие хозяйственные виды приходской деятельности, как сохранение икон, росписей и храмовой утвари. Отражен порядок оформления пожертвований, рассмотрены вопросы налогообложения прихода, организации трудовых отношений на приходе. Затронуты вопросы благотворительной деятельности.

Список литературы включает 26 наименований, из них 20 — это тематически подобранные статьи из «Православного экономического вестника» за период с 2002 по 2010 гг., что свидетельствует о достаточно серьезной проработке автором темы по материалам периодической специализированной печати.

Поскольку автор поставил своей целью только описание приходского хозяйства, цель работы, несомненно, достигнута.

В качестве замечания можно отметить, что помимо описания хозяйства прихода хотелось бы увидеть анализ хозяйства и какие-то предложения по повышению эффективности хозяйственной деятельности какого-либо конкретного прихода.

В целом работа может быть оценена на «хорошо».

4. РЕЦЕНЗИЯ заведующего кафедрой церковно-исторических и гуманитарных дисциплин В. С. БЛОХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии сектора заочного отделения протоиерея Валерия НАРКЕВИЧА, выполненную на тему: «Город Сарапул и его храмы»

В дипломной работе о. Валерий Наркевич обращается к теме церковно-исторического краеведения. История родного прихода, храма или монастыря всегда представляет интерес, т. к. каждый человек (священно-, церковнослужитель или прихожанин) в то или иное время, на протяжении которого существует храм или монастырь, является носителем этой истории, а самое главное — носителем молитвы, связывающей людей во времени. Особенно это важно в том случае, когда такая история (по существу, летопись храмов) еще не написана, точнее не систематизирована, а материал разбросан по отдельным документам, биографиям, фотографиям и т. д. Неслучайно, что данное обстоятельство послужило отправной точкой для дипломного исследования протоиерея Валерия Наркевича.

Автор концентрирует внимание на имеющейся литературе, рассказывающей о духовной жизни г. Сарапула. Несомненным достоинством работы является использование автором материалов фондовой коллекции и научного архива Музея истории и культуры Среднего Прикамья. Сильной стороной работы выступает глава 2, повествующая о монастырях и храмах. Содержание указанной главы позволяет восстановить ощущение и ритм приходской и монашеской жизни города. Заслуживают внимания приложения, включающие фотографии прошлой и современной духовной жизни Сарапула. Правда, все приложения следовало бы подписать (озаглавить).

Материал, собранный о. Валерием Наркевичем, несет удачную просветительскую нагрузку, актуален в связи с возрождением приходской и монашеской жизни в России и отдельных её регионах.

В работе имеются стилистические и орфографические ошибки (например, с. 5, 76, 77, 79), лишние фразы, не добавляющие содержания к теме исследования (например, с. 11). § 1.1 обрывается незаконченной фразой (с. 17). Неверно оформлены постраничные ссылки на источники и литературу (на протяжении всего текста работы). Отдельные фрагменты текста дипломной работы целиком состоят из цитат (с. 13–15, с. 20–23, 28–30), которые остаются без комментариев автора.

В целом автор достиг поставленной цели, изучив динамику духовной истории родного города. Дипломное сочинение выступает завершённой работой. Рекомендуемая оценка — «хорошо» при условии успешной защиты.

5. РЕЦЕНЗИЯ заведующего кафедрой церковно-практических дисциплин, протоиерея Сергея АЛЕКСЕЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии сектора заочного обучения иерея Ростислава НОВИЦКОГО, выполненную на тему: «Литургическое значение Страстного чина в составе высокого иконостаса»

Представленное к защите сочинение о. Ростислава посвящено исследованию литургического значения иконостаса в целом, и, в частности, одной из его частей — Страстному чину. Широко распространенный в XI–XII вв., Страстной чин постепенно выходит из употребления, и, по замечанию автора, «в наше время едва ли создаются иконостасы с этим чином» (с. 62). И, «хотя отдельные иконы Страстей могут включаться в состав праздничного ряда, но уже без всякого литургического значения» (там же). Литургический аспект — связь в единое целое евангельского изложения истории Страстей Христовых, аскетически-сотериологического её

осмысления, данного в песнопениях Триоди Постной, дидактически-назидательного повествования в синаксарях и святоотеческих творениях и наглядно-созерцательного (иконы) — и является, собственно, содержанием исследования. В этом её новизна и основная ценность.

В целом при прочтении работа производит благоприятное впечатление. Продуманная структура, толковое изложение теории в контексте собственного опыта автора в иконописи и пастырском служении при наличии значительного количества иллюстративного материала (в приложении) делают сочинение интересным и назидательным. Отдельные недостатки — не грубые, и, при последующем исправлении, не препятствуют рекомендовать работу к изданию.

Сочинение состоит из введения, четырех глав, заключения и 38 приложений. Первые 37 — иконы-иллюстрации, которые логичнее было бы поместить в основном тексте; именно их осмыслению он и посвящен. 38-е приложение — краткий словарь терминов.

Во введении обосновывается актуальность исследования, которую автор видит в «разрушении полноты единства богослужебного священнодействия, священнославия (термин нам кажется неудачным неологизмом. — С. А.) и священного образа» (с. 8). Далее следует обзор главных источников и исследований по теме, из которого делается вывод: поставленная проблема не решена и тема не разработана (с. 28).

Глава I (с. 30–56) посвящена анализу литургического значения иконостаса в целом: истории возникновения и развития, значению и символике. В изложении автор опирается на труды известных исследователей в области богословия иконы и церковного искусства (Л. А. Успенского, о. Павла Флоренского, В. В. Лепяхина и др.), развивая и дополняя их основные мысли. Бесспорно, тема интересна и настолько увлекательна, что местами наблюдается своего рода «принятие стиля», научно-публицистический стиль меняется на разговорный. Напр., на с. 49: «...находились и находятся те, кто убежден, что ни Бога, ни святых изображать нельзя. А мы, православные, — идолопоклонники, поскольку, изображая невидимое, поклоняемся не Богу, но веществу» (выделено нами. — С. А.).

Глава II (с. 57–73) содержит историческую справку, состав и описание иконографии непосредственно Страстного чина иконостаса. Содержит почти дословный пересказ евангельских событий, соотнесенных с иконными сюжетами. В плане исследовательском — наименее продуктивная глава.

Основное значение и по объему (с. 74–144) и по содержанию (Страстной чин в литургическом контексте) приходится на III главу. Здесь содержится детальный анализ соотнесенности словообразов (Евангелие и богослужебные тексты Триоди) и иконообразов. В конце делается ряд выводов. Последний из них (4) настораживает содержащейся в нем скрытой тенденцией к самодостаточности иконы: «...Икона и есть собственно проповедь, но только не в словесных, а зримых образах, что по степени воздействия на умозерцательное восприятие человека зачастую более эффективно, нежели проповедь словесная...» (с. 148). В подтверждение своего вывода о. Ростислав цитирует ряд высказываний В. В. Лепяхина, заключая фразой: «Воздействие иконы как проповеди носит соборный и универсальный характер. Проповедь словесная неизбежно дробится, приспосабливается к слушателям <...> икона же не приспосабливается к аудитории. Она свидетельствует о Боге...» (с. 149). Подобный вывод противоречит сказанному самим автором на с. 144: «Связь <...> трех источников настолько глубока и взаимно обусловлена, что изъятие одного из них может привести к утрате <...> правильного понимания церковного учения о Боге-Слове...». Мысль верная, но автор, декларируя единство, неразрывную связь и взаимодополняемость источников, тем не менее делает оговорку: «...если Евангелие и богослужебные тексты несут в себе словесный образ, который порой требует особой расшифровки, то иконообраз зрим и поэтому более доступен для восприятия» (там же). О. Ростислав уверен в самодостаточности иконы: «В иконе можно сразу определить, что про-

исходит и какова суть происходящего (выделено нами. — С. А.) <...> сразу в нескольких плоскостях: догматической, вероучительной (заметим, что догматическая и вероучительная одно и то же. — С. А.), историко-познавательской (!), свидетельской, проповеднической, храмовой и т. д.» (с. 146). Такое мнение возвышает икону саму по себе, принижая даже евангельские слова, хотя именно Евангелие — проповедь по преимуществу, икона же (как и богослужебный текст) — явление вторичное.

В третьей главе автор, исходя из вышесказанного, предлагает практические советы по применению икон Страстного чина в богослужении.

В заключении подводятся итоги.

Автором проделана большая исследовательская работа и в теории, и на практике, безусловно заслуживающая отличной оценки.

6. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя А. В. РАЗИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии сектора заочного обучения А. В. ПИЛИЧЕВА, выполненную на тему: «Организация управления проектами как хозяйственная основа решения задач приходского служения»

Представленная работа рассматривает одну из актуальных сторон церковной жизни, на которую, как правило, обращается мало внимания в церковно-богословских исследованиях, — хозяйственную деятельность православного прихода. Важность исследования хозяйственной организации прихода автор связывает с современным этапом развития социального служения Церкви, опираясь, в частности, на документы Архиерейского Собора 2011 г., в которых подчеркивается необходимость развития миссионерского, просветительского служения в каждом приходе и с этой целью рекомендуется введение должностей штатных миссионеров, катехизаторов, социальных работников. Автор, рассматривая эту задачу, приходит к верному выводу: «чтобы эта работа велась активно и захватывала значительную часть общества, необходимо опираться не только на энтузиазм одиночек, пусть даже и штатных работников, но создавать систему приходского служения на каждом приходе».

Исходя из вышесказанного, автор четко определяет объект и предмет исследования, последовательно формулирует его цели и, что весьма важно, указывает на практический характер работы — создание учебной программы подготовки специалистов по хозяйственной организации прихода на базе Екатеринбургской семинарии.

В первой главе работы дается анализ современной литературы по указанной теме, где обоснованно отмечается недостаточность в систематических исследованиях практического характера, а также определяются возможности выхода из указываемого многими авторами «противоречия» между аскетической направленностью церковного идеала и реалиями современной экономической системы.

Здесь же определяются и основные понятия для будущего исследования — хозяйственные отношения, хозяйственная деятельность в исторической перспективе организации человеческого общества и экономическая деятельность, как основная форма отношений в обществе, в котором, по словам автора, «должен участвовать и православный приход». Для этого вводятся понятия «приходское служение» и «хозяйственная деятельность прихода».

В последующих главах автор рассматривает возможные сферы деятельности прихода в различных областях миссионерского, социального служения и в разных степенях сотрудничества с государством. В связи с этим подробно рассматриваются возможные финансовые источники просветительской деятельности прихода, в частности — «некоммерческие доходные проекты в рамках приходского служения».

Анализируя задачи организации хозяйственной жизни современного прихода, автор приходит к выводу о необходимости подготовки соответствующих специалистов на основе учебного плана семинарии, и предлагается подробный анализ и план такой подготовки. Также в качестве приложения к диплому предлагается учебный план образовательно-профессиональной подготовки специалиста по направлению «Помощник настоятеля прихода по хозяйственной деятельности».

Нам представляется, что данная работа в своей актуальности и практической значимости заслуживает безусловно высокой оценки.

Хотелось бы сделать лишь несколько замечаний в отношении «идеологической» части работы.

Безусловно признавая характеристику евангельского максимализма, вряд ли можно признать удачным выражение автора о «жесткой детерминации личного дела спасения» (с. 7), которое можно признать в условиях юридически-императивного отношения к Богу (Декалог), в отличие от евангельского благодатно-призывающего идеала нравственного блага, Заповеди блаженств.

Также на с. 6. автор говорит о границах «включенности Церкви, как общественного института (здесь говорится только о земном проявлении Церкви), и православных христиан, живущих и служащих в миру, в существующую систему экономических отношений». Сводится ли понятие «земного проявления Церкви» к понятию «общественного института», допустимо ли вообще рассмотрение Церкви как общественного института в принципиальном понимании единства Церкви земной и Небесной?

7. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя иерея Владислава МУСИХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии сектора заочного обучения диакона Дионисия ПЫЛИНА, выполненную на тему: «Храм иконы Божией Матери “Утоли моя печали” города Челябинска. Предыстория и современная деятельность»

Представленное к защите дипломное сочинение диакона Пылина Дионисия обращается к теме церковно-исторического краеведения, а именно представляет историю создания и современной деятельности приходского храма в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» города Челябинска. Этот храм был построен совсем недавно, уже в постсоветский период. Поэтому в работе диакона Дионисия явлен наглядный пример того, что называется «церковным возрождением». Несмотря на предыдущие десятилетия агрессивного безбожия, вера Христова осталась жива в сердцах людей. И когда Церковь обрела свободу, искра веры разгорелась в пламя ревностного служения Богу, что выразилось, например, в строительстве и благоуукрашении храмов и организации активной приходской жизни. В этом видится актуальность данного исследования.

Работа состоит из введения, двух глав и заключения.

Во введении формулируется актуальность и дается краткий обзор исследования. Однако неудовлетворительно, одним предложением сформулированы цели и задачи работы: «Итак, нашей целью и задачей будет проследить, описать историю и деятельность храма «Утоли моя печали» города Челябинска, сделав соответствующие выводы» (с. 4). Таким образом, автор смешивает понятия «цели» и «задачи», а также непонятно, к каким именно выводам должно привести исследование.

Первая глава — историческая. В ней последовательно изложены события, связанные с возникновением идеи храма и его строительства. Выделены трудности, сопровождавшие этот

Хроника научной жизни семинарии

процесс. Заканчивается глава описанием торжества освящения храма Святейшим Патриархом Алексием в 2000 г.

Вторая глава является практической. В ней представлены все направления деятельности прихода в настоящее время. Это и миссионерский труд, и многоплановая работа с детьми и молодёжью, и активное разнонаправленное социальное служение, и другие. Можно предложить использовать накопленный положительный опыт активной приходской деятельности данного храма многим другим православным общинам.

В заключении подведены итоги исследования.

В целом работа оставляет благоприятное впечатление. Изложение последовательное, с четкими логическими связями. Особо можно выделить большое количество приложений, превосходящее объем самого исследования. В них иллюстративно еще раз представлена вся история создания храма и его современная деятельность.

Работа заслуживает оценки «отлично» при условии успешной защиты, учитывая высказанное замечание.

•АРХИВ СЕМИНАРИИ

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ СЕМИНАРИИ ЗА 2001/2002 УЧЕБНЫЙ ГОД

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ УЧЕНОГО СОВЕТА ЕПДС
ОТ 24 АВГУСТА 2002 ГОДА

СЛУШАЛИ: сообщение заведующего сектором заочного обучения иером. АРКАДИЯ (Логинова) об итогах 2001/2002 уч. г.

ПОСТАНОВИЛИ: 1. Считать окончившими полный курс Семинарии по сектору заочного обучения следующих студентов:

1. БАРШУНИНА Илью Владимировича;
2. иер. ЕСЕНИНА Александра Сергеевича;
3. иер. КОЖЕВНИКОВА Илью Алексеевича;
4. иер. КУЗЬМИНЫХ Евгения Геннадьевича;
5. иер. ЛИСИНА Вячеслава Геннадьевича;
6. иер. МАЧУЛИНА Евгения Егоровича;
7. МИХАЙЛОВА Владимира Васильевича;
8. иер. МИХАЙЛОВА Николая Геннадьевича;
9. диак. НОВЕНЬКИХ Бориса Александровича;
10. иер. ПАРЫГИНА Михаила Петровича;
11. иер. ПОПИЧЕНКО Евгения Александровича;
12. иер. САМКОВА Сергея Анатольевича;
13. иер. ШЕВЧЕНКО Евгения Рафаэлевича.

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ СЕМИНАРИИ ЗА 2002/2003 УЧЕБНЫЙ ГОД

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ УЧЕНОГО СОВЕТА ЕПДС
ОТ 13 ИЮНЯ 2003 ГОДА

СЛУШАЛИ: сообщение проректора по учебной работе прот. Петра МАНГИЛЕВА об итогах 2002/2003 учебного года.

13 июня 2003 г. состоялись защиты дипломных работ выпускниками Семинарии очной формы обучения.

Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2002/2003 учебного года по дневному отделению:

1. БОРИСОВ Андрей Александрович. Причины изменения направления Четвертого крестового похода и завоевание Константинополя в 1204 году (научн. рук.: Д. И. Макаров);

2. ВАРЛААМ (Исаков Роман Николаевич), иером. Две модели миропонимания периода поздней Византии: богословие свт. Григория Паламы и средневековый Ренессанс (паламизм и светский гуманизм) (научн. рук.: Д. И. Макаров);
3. ИЛЬИН Максим Борисович, диак. Воскресение Христа как принципиально новое откровение Божественной силы, правды и любви (научн. рук.: прот. Виктор Зырянов);
4. КОНСТАНТИНОВ Евгений Николаевич. История молитвенной практики на Руси. Монах Василиск Сибирский и Иисусова молитва в свете святоотеческого учения византийской эпохи (научн. рук.: Д. И. Макаров);
5. ЛИМОНОВ Андрей Анатольевич, диак. Проблемы духовного образования на рубеже XIX–XX вв. (научн. рук.: А. В. Мангилева);
6. НИКОНОВ Михаил Игоревич. Святоотеческое учение о духовном руководстве (научн. рук.: иер. Сергей Спиридонов);
7. РУБЛЕНОВ Денис Германович. Православные педагогические традиции как основы воспитания подростков в детском доме (научн. рук.: диак. Владислав Нечаев);
8. СЕРГЕЕВ Вячеслав Геннадьевич. Суеверия в свете православного учения (научн. рук.: прот. Николай Малета).
9. диак. ТИМИРЬЯНОВ Денис Фирдависович. Деятельность Екатеринбургского епархиального миссионерского комитета Православного миссионерского общества с 1887 по 1896 гг. (научн. рук.: П. С. Поздин).

Сдав выпускные экзамены по догматическому богословию и Священному Писанию Нового Завета, закончили Семинарию студенты:

1. КИНДРАТ Роман Зиновьевич.

ПОСТАНОВИЛИ: Распределить выпускников Семинарии на церковные послушания епархии согласно поданным прошениям.

Всего в Семинарии за 2002/2003 учебный год было успешно защищено 9 дипломных работ студентами очной формы обучения.

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ УЧЕНОГО СОВЕТА ЕПДС ОТ 23 АВГУСТА 2003 ГОДА

СЛУШАЛИ: сообщение заведующего Сектором заочного обучения иером. АРКАДИЯ (Логинова) об окончании 2002/2003 уч. г.

ПОСТАНОВИЛИ: Считать окончившими полный курс Семинарии следующих студентов СЗО:

1. иером. АНАТОЛИЙ (Бачурин Георгий Петрович);
2. иер. ДУБАСОВ Александр Вилимирович;
3. иер. КИСЯКОВ Владимир Васильевич;
4. иер. НИКОЛАЕВ Андрей Владимирович;
5. иер. ФОМИН Максим Валерьевич;
6. иер. ЧИКИТА Олег Васильевич.

ОТЗЫВЫ НАУЧНЫХ РУКОВОДИТЕЛЕЙ И РЕЦЕНЗЕНТОВ НА ДИПЛОМНЫЕ РАБОТЫ ВЫПУСКНИКОВ СЕМИНАРИИ 2002/2003 УЧЕБНОГО ГОДА

1. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя протоиерея Петра МАНГИЛЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии А. А. БОРИСОВА, выполненную на тему: «Изменение направления Четвертого крестового похода и завоевание Константинополя в 1204 году»

Рецензируемая дипломная работа посвящена весьма интересной теме. События Четвертого крестового похода имеют важное значение как для гражданской истории, так и для истории церковной.

Однако интересная тема не нашла интересного решения в дипломном сочинении А. Борисова. Работа компилятивна. В высокой степени зависима от предшествующей историографической традиции. Обзор литературы по вопросу написан не по существу, касается общей историографии крестовых походов. Автор рассматривает работы, которые вряд ли читал.

Историческая канва событий изложена последовательно на основании источников и литературы. Самостоятельных выводов и размышлений обнаружить не удалось.

В целом работа довольно слабая. Смею думать, что заслуживает удовлетворительной оценки.

2.1. ОТЗЫВ преподавателя Д. И. МАКАРОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии иеромонаха ВАРЛААМА (Исакова), выполненную на тему: «Две модели миропонимания периода поздней Византии: богословие св. Григория Паламы и средневековый Ренессанс (паламизм и светский гуманизм)»

Диплом иеромонаха Варлаама (Исакова) посвящен актуальной для современного византиноведения проблеме — культурному и духовно-богословскому столкновению середины XIV в., известному под именем исихастских споров, их (споров) духовно-историческим предпосылкам и содержательной сущности. Автор опирается на наиболее заметные достижения русской патрологической (архим. Киприан (Керн), И. Ф. Мейендорф) и византиноведческой (И. П. Медведев) науки, а также — через посредство русских авторов — на труды зарубежных ученых. Что бы хотелось порекомендовать сразу, так это большую опору на источники, тем более, что за последние годы многие труды византийских отцов Церкви вышли в свет в русском переводе. В частности, было бы весьма уместно на с. 33 привести хотя бы 1–2 цитаты из отцов как пример понимания ими обожения человека. Следует также заметить по поводу одной из реплик автора на с. 28, что разбор текста источника никогда не бывает неуместен для историка, ибо иначе наука (и церковно-историческая в том числе) превращается в фикцию. Почему, далее, на с. 56 Псевдо-Ареопagit цитируется по устаревшей, хотя и полезной, книге Фрейберг и Поповой, а не по современному полному изданию или хотя бы по ст. «Мистическое богословие» (Киев, 1991)?

Разумеется, в столь сложной работе, ставящей своей целью изучение как сущности, так и предыстории исихастских споров, выявление базовых черт мирозерцания исихастов и их противников, кого принято называть гуманистами, не обошлось без отдельных шероховатостей. Так, трудно согласиться с утверждением автора на с. 13, будто Палама был последней крупной фигурой в византийском Православии. Эта точка зрения уже преодолена в мировом византиноведении, которое все в большей степени интересуется такими фигурами, как

Феофан Никейский, Каллист Ангеликуд, Геннадий Схоларий... От традиционной негативной оценки гомилий св. Григория Паламы, будто бы мало что дающих для понимания исихастского богословия, также следует отказаться (см. хотя бы недавно переведенную книгу Г. Мандзаридиса). Атрибуция трактата «Метод священной молитвы и внимания» Симеону Новому Богослову (см. с. 84) — не более чем гипотеза, разделяется далеко не всеми специалистами. Сейчас лучше всего воспользоваться русским переводом А. Г. Дунаева, опубликованным в сб. «Путь к свяшенному безмолвию» (М., 1999).

В целом работа производит благоприятное впечатление как глубиной и обстоятельностью исторической части, так и составляющим её суть анализом противостояния идей человекобожничества и Богочеловечества в палеологовской Византии. Приведенные «придирчивые» замечания имеют целью указать автору пути усовершенствования своего труда, после чего имело бы смысл опубликовать его (хотя бы тезисно — или в виде небольшой статьи) в сборнике статей выпускников семинарии. Работа о. Варлаама (Исакова) заслуживает высокой оценки.

2.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя иерея Владислава НЕЧАЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии иеромонаха ВАРЛААМА (Исакова), выполненную на тему: «Две модели миропонимания периода поздней Византии: богословие св. Григория Паламы и средневековый Ренессанс (паламизм и светский гуманизм)»

Представленная работа раскрывает проблему столкновения двух культурных традиций времени поздней Византии — паламизма и светского гуманизма, характеризующихся совершенно различными подходами к осмыслению важнейших богословских вопросов. Автор диплома прослеживает развитие обеих традиций от их истоков до зрелого состояния, рассматривая их в историческом, богословском, культурно-мировоззренческом плане, что подчеркивает богатство содержания его работы. Актуальность исследуемой темы не вызывает сомнений, тем более что в работе узнаются и многие черты современного неоязычества, бытующего под видом светского гуманизма.

В работе автор, анализируя культурно-историческую ситуацию исследуемого периода, формулирует противостояние двух течений как противоречие светски-философского и религиозно-мистического миропониманий, причем обе традиции существенно отразились на церковной жизни. В работе обосновывается идея, что корни светского гуманизма того времени находятся в платонизме и представляют собой возрождение язычества в новом облике. Следует сказать, что автор изучает смысл гуманизма как историко-культурного феномена, менее обращая внимание на философские, богословские смыслы этого понятия. Характеристике взглядов свт. Григория Паламы предшествует обширный обзор богословия его предшественников, причем взгляды самого свт. Григория представляются автором средоточием и вершиной богословствования того времени.

В работе чувствуется исследовательский вкус автора, смелость мысли, однако имеется и ряд недостатков. Одним из них является недостаточная аналитическая работа: в дипломе мало обобщающих положений. Также имеются обширные отвлечения от основной линии изложения, лишь косвенно относящиеся к теме. В основной части воззрения святых отцов и учителей Церкви даются слишком широко, без определения исследуемого аспекта. К более мелким недочетам относятся: отсутствие в списке литературы трудов самого свт. Григория Паламы, некоторая нестройность оглавления и отсутствие ссылок в конце работы. В работе остался не в полной мере раскрыт момент позитивного взаимодействия светского и христианского гуманизма, поэтому закономерен вопрос: какие идеи в светском гуманизме не противоречат

христианскому миропониманию и могут быть использованы в практике миссионерской деятельности и православного просвещения?

В целом можно отметить, что автору удалось, привлекая широкий круг источников, осмыслить сложный историко-культурный материал, сформировав собственную обоснованную позицию по данной проблеме. Работа удовлетворяет требованиям, предъявляемым к дипломным работам, и может быть рекомендована к защите и заслуживает положительной оценки.

3. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя Д. И. МАКАРОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии М. Б. ИЛЬИНА, выполненную на тему: «Воскресение Христа как принципиально новое откровение Божественной силы, правды и любви»

Дипломная работа М. Ильина посвящена центральному пункту христианского верования, ведь именно Воскресение, как справедливо отмечает автор, удостоверяет верующих и всех, кто способен вникнуть в таинственный смысл этого события, что Христос является Богом. Лишь Воскресение Господа, справедливо отмечается в первой главе, «открыло глаза ученикам на спасительное значение Его смерти...» (с. 9). Аргументы в пользу этого, отмечает автор, мы находим в Писании: «Писание стало основой всех последующих размышлений о том, что произошло с Иисусом...» (с. 13). Двигаясь в русле размышлений Ильина, можно добавить в пользу сказанного им и еще один аргумент. Предложение ап. Петра на горе Фаворской сделать три кущи (Мф 17. 4) было неуместным как раз потому, что: а) еще не наступило время видимого торжества Царства Божия, каковое торжество возможно только после победы над смертью — Воскресения; б) Христос и является Небесной Кущей, на лоне которой (вкупе с Отцом и Св. Духом) почивают праведные после Страшного Суда. В целом, первая глава раскрывает значение Воскресения как «исходного пункта мессианского богословия» (тезис автора — с. 2 и сл.).

Во второй главе «Мистическая концепция христианства» (с. 14–24) подчеркивается и анализируется миссия Христа как Ветхого Адама (с. 17, 18); отмечается немощь Господа по плоти как высший образец смирения, преподанный нам (с. 20); здесь было бы уместно развить прямое толкование Флп 2. 7–11, а в более отдаленной перспективе (каковая выходит за пределы задач данной дипломной работы) вспомнить об основополагающем значении этих стихов, наряду с 1 Кор 7. 29; Еф 6. 12; и др., в богословии раннего монашества. Далее автор анализирует эсхатологическое состояние богосыновства, обнаруживая при этом немалую проницательность и глубину суждений. Вывод о признании Божественности Христа, притом Распятого и Воскресшего, как признаке подлинного христианства (с. 22), может быть подкреплён ссылкой на такой важнейший святоотеческий текст, как Послание к Кледонию св. Григория Богослова. Мысль Ильина движется в русле данной библейско-святоотеческой традиции и проделанная работа может быть продолжена с расширением источниковой базы.

В третьей главе «Супранатуралистический аспект Пасхального догмата» (с. 25–38) центральным, пожалуй, является тезис: «...не только «смерть», но и вся жизнь Спасителя — сплошной искупительно-жертвенный подвиг» (с. 32). Поэтому человеку, отмечает автор, и была дарована свобода, чтобы он мог свободно подражать Творцу, идя по жертвенному пути... Состояние богооставленности, отмечает автор, Христос должен был разделить не вследствие личного греха, «а как нечто имманентное растленному миру в его злом неискупленном состоянии» (с. 33). Этот вывод подтверждается и развивается в ходе последующего анализа. В конце главы автор называет Искупительную Жертву «религиозно-динамическим актом спасения» (с. 38), с чем следует согласиться. Ряд выводов главы глубоко продуман, удачно сформулирован и представляет первостепенный интерес.

В четвертой главе «Воскресение» (с. 39–56) Воскресение ставится в один ряд с творением мира и Воплощением, будучи рассматриваемо как «принципиально новое откровение Божественной силы» (с. 39). Параллель этому усматривается в трех важнейших актах человеческой жизни: рождение — возрождение (начиная с Крещения) — воскресение, «или прославление бытия» (с. 41–42). Воскресение и было явлением славы Божией в Спасителе как Первенце новой твари, доступным поначалу зрению немногих. Эти выводы непосредственно вытекают из святоотеческого и библейского богословия, и с ними следует только согласиться. За скобками Писания — и, соответственно, дипломной работы — остается другой вопрос: как понимать природу той славы, о явлении которой идет речь? Ясно, что это не был тварный феномен. Понимание этого, естественное для православного человека и не вызывающее возражений, выгодно отличает автора диплома от тех, кто пытался утверждать обратное (скажем, антипаламитов). Но это — тема отдельного большого разговора...

Работа написана точным и ясным языком, подавляющее большинство формулировок не вызывает возражений. Может быть, стоило лишь в скобках пояснить значение таких слов, как, например, «литрозоологический» (искупительный) (с. 46), «омиоматический» (т. е. по подобию) (с. 56), а несколько раз встречающееся «опричинивается» заменить на «обуславливается» (с. 51); «опричинено для...» — на «обусловлено в масштабах...» (с. 54). Конечный вывод о Воскресении как о «начале» Царства славы (в смысле нашего возможного вхождения в оное Царство) (т. е. «начале» для человечества) следует признать адекватно выражающим на языке понятий Евангельское благовестие.

Диплом Ильина производит сильное впечатление и — после соответствующей доработки и некоторого сокращения — может и должен быть рекомендован для публикации в виде статьи в сборнике работ выпускников и воспитанников Екатеринбургской православной духовной семинарии. Возможно, это даст автору в будущем шанс защитить диссертацию по богословию.

4. ОТЗЫВ преподавателя Д. И. МАКАРОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии Е. Н. КОНСТАНТИНОВА, выполненную на тему: «История молитвенной практики на Руси. Монах Василиск Сибирский и Иисусова молитва в свете святоотеческого учения византийской эпохи»

Дипломное сочинение Е. Константинова посвящено одной из наиболее актуальных для церковно-исторической науки, пастырского и общего богословия тем — учению об умной молитве. Автор анализирует широкий круг русских и византийских источников различного происхождения, обнаруживая эрудицию историка, пристальность взгляда, глубину и точность суждений богослова, трудолюбие и способность связать в единое и целое различные факты русской и византийской духовной истории. Наряду с пересказом, вдумчивым и осмысленным, широко известного материала, преимущественно — сочинений авторов «Добротолюбия» и близкого к ним круга, в работе содержится немало ценных наблюдений и авторских находок. Считаю весьма удачным являющееся идейным и принципиальным стержнем работы проведение параллелей между описанием молитвенных ощущений старца Василиска и рассуждениями (вкуче с описаниями) о том же предмете таких светильников благочестия и вершин умного делания, как свв. Исаак Сирин, Григорий Синаит, Каллист Ангеликуд и др. Попутно выскажу несколько сугубо локальных наблюдений. 1. Удивляет своей краткостью раздел о св. Григории Паламе. Следовало бы расширить данный параграф за счет привлечения других произведений преподобного — в первую очередь, «Триад...», которые не так давно были изданы в высококачественном русском переводе. Хотелось бы видеть использованной и многочислен-

ную литературу о Паламе, появившуюся в последнее время. 2. Автор отмечает в начале соответствующего раздела, что трактат «Метод священной молитвы и внимания» не принадлежит перу св. Симеона Нового Богослова и цитирует этот анонимный текст по изданию Дунаева, но в то же время иногда «забывает» об этом и цитирует менее надежную редакцию текста, помещенную — в вольном пересказе еп. Феофана Затворника — во втором томе «Творений» Симеона. Хотелось бы большей ясности в данном вопросе. 3. Наконец, не замечание, а, скорее, пожелание на будущее: в работе практически не анализируется духовное наследие Феолипта Филадельфийского, что, впрочем, понятно, ввиду отсутствия русских переводов его творений (таковые должны появиться в ближайшее время в Волгограде и Москве).

Работа написана хорошим русским языком, которая, однако, требует некоторых усилий в её доработке.

Высказанные раздумья над текстом дипломной работы Е. Константинова никоим образом не означают её низкой оценки и умаления тех достоинств, которыми она, несомненно, обладает. После соответствующей подготовки и доработки текст дипломного сочинения (в его значительной части) имело бы смысл опубликовать в сборнике научных работ выпускников и воспитанников Екатеринбургской Православной Духовной Семинарии, выпуск которого планируется осуществить во втором квартале 2004 г.

5.1. ОТЗЫВ преподавателя А. В. МАНГИЛЕВОЙ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии А. А. ЛИМОНОВА, выполненную на тему: «Проблемы духовного образования на рубеже XIX–XX вв.»

Дипломная работа А. А. Лимонова посвящена духовной школе второй половины XIX — начала XX вв. Нельзя сказать, чтобы эта тема была плохо изучена: хорошо исследована структура духовных учебных заведений, программы, особенности формирования преподавательского и ученического состава. В то же время на воспитательный процесс в духовной школе исследователи обращали значительно меньшее внимание. Разумеется, отмечались недостатки системы, упоминались многочисленные негативные отзывы выпускников об учебном и воспитательном процессах в училищах и семинариях (духовные академии, как правило, вызывали гораздо меньше нареканий). Признавался и тот факт, что многие бывшие ученики духовных школ в дальнейшем становились членами радикальных политических формирований. Но попытки более подробно разобраться в причинах этого явления, проследить путь «из семинарии в политику», предпринимаются исследователями только в последние годы. Нельзя, конечно, сказать, что до сих пор никто всерьез не задумывался над этой проблемой, но до сих пор это были, как правило, современники революций. Именно их свидетельства, воспоминания, высказывания стали основным стержнем представленной работы, а уже на него нанизываются данные исторических исследований, подтверждающие или опровергающие мнения очевидцев. В данной ситуации подобный способ построения текста представляется оправданным, поскольку именно в публицистике была предпринята попытка анализа ситуации в духовной школе дореволюционной России, тогда как историография дает лишь косвенные данные по проблеме. Делая же собственные выводы, автор работы обращает внимание не только на психологическую обстановку в семинарии (поскольку именно это учебное заведение в первую очередь представляет для него интерес), но и на положение духовенства в российском социуме. Благодаря этому становится очевидным, что не все проблемы духовной школы родились в её стенах, кризис системы духовного образования (и воспитания) стал отражением более глобальных социальных конфликтов, но именно нездоровая психологическая атмосфера духовной школы делала её учеников особенно восприимчивыми к агитации радикальных по-

литических движений. В целом, несмотря на недостаточную последовательность изложения, работу надо признать удачной попыткой ответить на сложный вопрос о причинах повышенной политической активности российского духовного сословия в рассматриваемый период.

5.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя В. С. БЛОХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии А. А. ЛИМОНОВА, выполненную на тему: «Проблемы духовного образования на рубеже XIX–XX вв.»

Дипломная работа Лимонова А. А. посвящена одной из интересных страниц в истории Русской Православной Церкви — проблеме духовного образования на рубеже XIX–XX столетий. На взгляд рецензента, тема интересна не только сама по себе — с точки зрения осмысления сугубо исторического опыта духовного образования в России в предреволюционный период, но, вероятно, здесь прослеживается и личностная позиция автора, пытающегося на основе этого опыта дать адекватный взгляд на современное состояние духовных школ, готовящих будущих пастырей Церкви Христовой.

Лимонов А. А. остановил свой выбор на проблеме изучения духовного образования на рубеже XIX–XX вв. Это вполне оправдано, т. к., по словам самого автора, в этот период «Церковь, в которой были светильники веры, на высоком уровне стояла богословская наука, оказалась бессильной перед натиском революционных настроений и <...> атеизма», захлестнувших русское общество. Во введении и заключении автор проводит сопоставление воспитательной системы в духовных школах конца XIX — начала XX вв. с современными, стараясь обозначить общие причины «болевых точек» духовного образования и воспитания, проводя некий диалог прошлого с современностью.

Необходимо заметить, что автор успешно справился с намеченной целью, поставленной во введении работы, показав всю картину неблагоприятных последствий образовательно-воспитательного процесса, через горнило которого прошли и будущие маститые церковные иерархи (митр. Антоний (Храповицкий), митр. Евлогий (Георгиевский) и др.), и будущие революционеры-атеисты. По сути, дипломная работа решает этот исторический парадокс и целиком отвечает на один крайне важный вопрос: почему же существовавшая система духовного образования России в указанный период так подавляла личность, в чем лежат истоки воспитательно-психологического «церберства» дореволюционных семинарий, к каким последствиям для самого человека (личным, психологическим, поведенческим, мировоззренческим) приводила подобная система воспитания.

Несомненным плюсом работы является то, что для иллюстрации учебно-воспитательного процесса в семинариях автор приводит цитаты из мемуарных источников, воспоминаний очевидцев, использует исследования современных авторов по данной проблеме.

Текст дипломной работы позволяет целиком погрузиться в атмосферу духовных школ рассматриваемого периода, что привлекает неподдельное внимание к теме работы. Негативные стороны и внутренняя «закулисная» жизнь семинарий пронесется перед внутренним взором автора во всей её полноте, от преподавателей — к сожалению, зачастую лишь «теоретиков веры» — до «бурсаков» российской глубинки и их нравов.

Делая акцент лишь на недостатках духовного образования, автор в своем исследовании приходит к выводу о том, что оно переживало тяжелейший кризис, выразившийся в отрыве семинарского образования от реальности, в схоластике, в неприемлемых формах психологического воздействия на обучающихся, в неэффективной методике преподавания, основанной на зубрежке и формализме, о превращении будущих священнослужителей в требоисполнителей.

Хотя, с другой стороны, автору все-таки следовало бы указать подробнее на попытки реформирования семинарий в начале XX в.; представить более целостную картину становления духовных школ в XVIII–XIX вв., выделяя определенные этапы в их становлении (хотя это и не являлось целью исследования, тем не менее автор отводит для данных вопросов специальные параграфы); рассмотреть положение семинарий в различных регионах: неужели ни одна из семинарий в России начала XX в. не представляла собой исключения и не служила истинной «alma mater» для своих будущих выпускников? Возможно, было бы небесполезным включить в текст исследования круг архивных источников, касающихся семинарской жизни на Урале.

Несмотря на некоторые замечания, которые носят рекомендательный характер, хочется отметить самостоятельность и адекватность выводов, сделанных Лимоновым А. А. в результате исследования. В этой связи дипломная работа соответствует всем требованиям, может быть представлена к защите и заслуживает высокой позитивной оценки.

6. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя протоиерея Петра МАНГИЛЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии М. И. НИКОНОВА, выполненную на тему: «Святоотеческое учение о духовном руководстве»

Избранная тема представляется чрезвычайно актуальной. Как справедливо отмечает дипломник во введении к работе, одна из основных проблем большинства церковных и воцерковляющихся людей «состоит в незнании правильной практики душепечения». Именно отсутствие внимания к этой проблеме приводит к тому, что большинство наших усилий по христианскому просвещению народа остаются напрасными.

Представленная на рецензию дипломная работа ставит своей задачей рассмотреть ряд важных вопросов, связанных с пастырской практикой. В работе дано православное определение духовной жизни и доказывается необходимость старческого окормления и пастырского руководства пасомых. Дана характеристика прелестных состояний как в Православии, так и у инославных и у иноверных.

Во второй главе рассмотрены крайности в отношении духовного руководителя. Раскрыто православное понимание практики откровения помыслов и жительства по совету.

Третья глава посвящена рассмотрению различных аспектов взаимоотношений наставника и пасомого.

Главной задачей дипломного сочинения было выяснение именно святоотеческого мнения по всем рассматриваемым вопросам. В основу положены творения свт. Игнатия (Брянчанинова). Привлекаются мнения и других святых отцов.

К недостаткам работы можно отнести отсутствие обзора мнений отечественных пасторов по данной теме. Наличие такого обзора несомненно украсило бы работу.

В целом же можно сказать, что поставленные в работе задачи решены. Работа производит хорошее впечатление и заслуживает, на наш взгляд, высокой положительной оценки.

7.1. ОТЗЫВ преподавателя иерея Владислава НЕЧАЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии Д. Г. РУБЛЕНОВА, выполненную на тему: «Православная педагогическая традиция как основа воспитания в детском доме»

Работа, выполненная Дионисием, посвящена чрезвычайно важной для современной России проблеме сиротства или, более широко, беспризорности, разобщенности людей в семейной, общественной жизни. Автор пытается подойти к раскрытию данной темы с духовных позиций, рассматривая явление беспризорности через призму болезненных состояний души современно-

го человека. Немаловажно, что рассуждения Дионисия опираются в том числе на личный опыт, ибо он приводит ситуации, с которыми сталкивался в практике воспитания в детском доме.

Ценным в данной работе является проделанный анализ существенных отличий православной традиции воспитания в сравнении с другими крупными педагогическими направлениями.

В ходе работы над дипломом Дионисий проявил умение работать с литературой, обобщать и анализировать воспитательные явления, показал исключительную работоспособность и высокую дисциплинированность и ответственность, что несомненно сказалось на качестве дипломной работы. Он освоил значительную область совершенно новых для него знаний и глубоко осмыслил идеи трех крупнейших педагогических направлений, ознакомившись с оригинальной литературой.

Работа написана на серьезном уровне и удовлетворяет всем требованиям, предъявляемым к дипломным работам. Единственное замечание связано с несоразмерностью объемов первой и второй глав ввиду того, что автор уделил теоретическим вопросам больше места, чем практическим.

Дипломная работа Рубленова Дионисия представляет собой завершенное исследование и может быть рекомендована к защите.

7.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя иерея Георгия ЮРАНЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии Д. Г. РУБЛЕНОВА, выполненную на тему: «Православная педагогическая традиция как основа воспитания в детском доме»

Дипломная работа Рубленова Дионисия затрагивает очень важную и малоизученную проблему: воспитание детей в детском доме в православной традиции. Пройдя школу воспитания в детском доме, автор на собственном опыте мог убедиться в ограниченности советской школы воспитания, её неспособности дать беспризорным детям, лишившимся родителей, нечто большее — заменить семью.

Работа предваряется обширным историческим обзором, в котором анализируется проблема увеличения беспризорности в XX веке, которая связана, по мнению автора, с разрушением традиционного семейного уклада, распадом межличностных отношений в самих семьях. Затем автор на конкретных примерах анализирует педагогические ошибки в воспитании в детском доме и причины их появления. Далее приводится краткая характеристика основных педагогических направлений и выявляется место православной традиции воспитания среди них. Во второй главе намечаются основные принципы и направления православного воспитания.

В работе чувствуется творческий подход, личная заинтересованность автора. К сожалению, работа страдает некоторой отрывочностью, несогласованностью частей. Также слишком мала вторая глава, которая является основной, она перевешивается обширной первой главой.

В целом в работе намечаются основные направления дальнейшей исследовательской деятельности, которые могут быть более изучены и развиты.

8. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя иерея Георгия ЮРАНЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии В. Г. СЕРГЕЕВА, выполненную на тему: «Суеверия в свете Православия»

Дипломная работа Сергеева Вячеслава обращает на себя внимание своим хорошим языком, спокойным, выдержанным тоном. Очень радует, что такая тема, как критика суеверий, написана живым языком, легко и с интересом читается.

В своей работе автор показывает умение работать с литературой, подбирать и систематизировать материал.

Заслуживает внимания и тот факт, что наряду с критикой суеверий автор останавливается и на другой стороне проблемы: отрицании значения некоторых таинств и обрядов Православной Церкви, восприятие их некоторыми представителями интеллигенции как своеобразных суеверий.

Работа заслуживает положительной оценки и может при доработке быть рекомендована к печати и назидательному чтению.

9. ОТЗЫВ преподавателя П. С. ПОЗДИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии диакона Дионисия ТИМИРЬЯНОВА, выполненную на тему: «Деятельность Екатеринбургского епархиального миссионерского комитета Православного миссионерского общества с 1887 по 1896 год»

Воспитанник 6 курса Екатеринбургской духовной семинарии диакон Дионисий Тимирьянов показал в ходе работы над дипломом способность к самостоятельной исследовательской деятельности, умение работать с источниками.

В качестве первоисточников отцом Дионисием были взяты отчеты о деятельности Екатеринбургского епархиального миссионерского комитета Православного миссионерского общества с 1887 по 1896 г., отчеты священников-миссионеров, опубликованные в «Екатеринбургских епархиальных ведомостях». Также в качестве источников для дипломной работы автор привлек различные статьи из некоторых номеров журнала «Миссионерское обозрение».

В дипломной работе имеется серьезный анализ миссионерской деятельности православных пастырей среди инородцев Екатеринбургской епархии — вогулов. Автор не обходит вниманием объективные причины, из-за которых миссионерам не всегда удавалось добиться значительных успехов среди крещеного инородческого населения; отметим сложность обращения к христианской вере татар и башкир.

В работе также подробно рассмотрена деятельность православных просветительских учреждений: приходских сельских школ, училищ, приютов для детей инородцев. Автор обратил внимание и на вопросы финансового обеспечения деятельности Епархиального миссионерского комитета.

В целом заявленная тема дипломной работы отцом Дионисием полностью раскрыта. Диплом может быть оценен на оценку *отлично*.

РЕЦЕНЗИИ, АННОТАЦИИ И БИБЛИОГРАФИЯ

•НОВЫЕ КНИГИ

Рец. на: *Kondakov N. P. Iconographie de la Mère de Dieu. Roma: Lipa, 2011. LV, 608 p. [Кондаков Н. П. Иконография Матери Божией].*

ISBN: 978-88-89667-36-1

В далекой Праге в далеком феврале 1925 года скончался Никодим Павлович Кондаков — ученый и профессор с мировым именем, член многих академий наук, отмеченный многими наградами, в т. ч. французским орденом Почетного легиона. Его труды, неоднократно переводимые на иностранные языки, охватывают историю и культуру как собственно России, так и Византию, Италию, Сирию, Палестину, Балканский полуостров, а в последние годы и культуру степных народов и её влияние на соседние страны (что позволяет считать его предтечей евразийцев). Эмигрантская судьба тяжела, и не менее тяжело в таких условиях подводить итоги своей научной деятельности. А ведь Никодиму Павловичу было что подводить и что публиковать, и его пример не исключение. Наступившее в России лихолетье не позволило опубликовать итоговые труды многих ученых, как пример можно привести неопубликованные труды профессоров духовных академий Е. Е. Голубинского (окончание второй половины второго тома «Истории Русской Церкви»)¹ и И. И. Соколова (второй том «Константинопольская Церковь в XIX веке»)². Рукописи пылились в архивах или вообще сгнили. Тем отраднее, когда многолетний фундаментальный труд удается завершить, хотя и по прошествии многих лет. Темы иконографии и иконописи в трудах Н. П. Кондакова занимают отдельное и важное место. Впервые он затронул её в своей докторской диссертации, посвященной византийскому искусству³. Среди его трудов необходимо упомянуть и иконографию Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, изданную в 1905 г. Иконография Богоматери — тема, которую Кондаков стремился, по его словам, поставить на почву истории искусства. Он считал эту историческую тему наиболее обширной, сложной и разнообразной среди других отделов христианской иконографии. По его мнению, если в X–XII вв. иконография Спасителя выработала неизменную схему Его священного Лица, то христианская иконопись не признала портретных черт Богоматери, и отсюда личное искусство прилепилось к изображению Богоматери, и общий исторический предел иконографии наступил в середине XVI в. В 1910 г. Кондаков публикует книгу «Иконография Богоматери: связи греческой и русской иконописи с итальянской живописью раннего Возрождения», а в 1914 г. фундаментальное двухтомное издание «Иконография Богоматери», где обзор иконографии доведен до конца XIII в. В планах ученого было довести труд до XVI в. и осветить дальнейшее развитие иконографии в работах художников Возрождения, завершая обзор такими титанами живописи, как да Винчи, Рафаэль, Тициан. И, несмотря на превратности личной судьбы и судьбы страны, ему удается довершить задуманное. Но завершение работы, увы, не означает что труд будет опубликован, тем более в Советской России, где взят курс на атеизм. Н. П. Кондакову приходится принять решение о продаже готовой рукописи в Ватикан, где обещают издать труд ученого. Вообще в послереволюционных трудах Кондакова это не исключение; к слову сказать, другой его обобщающий труд «Русская икона», прежде чем

¹ Данилушкина М. Б. Историк Русской Православной Церкви академик Е. Е. Голубинский и его личный архивный фонд // *Голубинский Е. Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра*. СПб., 2007. С. 444.

² Лебедева Г. Е. Ученый и время // *Соколов И. И. Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII века*. СПб: Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 23–24.

³ *Кондаков Н. П. История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей*. Одесса, 1876.

его смогли издать на родном языке ученого, был издан на английском языке. Рукопись отправлена в Ватикан в конце 1924 года⁴, где и исчезла: ныне она не значится даже в картотеке Ватиканской библиотеки и, если с переменами ветра времени три книги иконографии неоднократно переиздавались репринтным способом как в России, так и в Украине и дальнем зарубежье, то рукопись иконографии Мадонны до недавнего времени учеными считалась утерянной⁵.

Но всем поклонникам таланта Н. П. Кондакова повезло. Хотя, к глубокому сожалению, рукопись на русском языке и поныне не обнаружена, в январе 1926 года попытку издать рукопись предпринял Папский восточный институт, рукопись ученого была переведена на французский язык. В 2008 г. после серьезных изысканий этот французский перевод был обнаружен и опубликован в рецензируемом ныне издании.

Издание заключительного тома «Иконографии Богоматери» составляет более 650 страниц убористого текста с 325 иллюстрациями. Структура издания соответствует общепринятым нормам: изданию текста рукописи сочинения Н. П. Кондакова предшествует довольно обширная вводная часть (краткое предисловие, написанное С. Романо (р. 7–8); благодарности (р. 9–10); замечания к представленному изданию (р. XI–XIII); введение к изданию (р. XV–LV)). Введение, составленное издателем И. Фолетти, состоит из нескольких частей: 1. Очерк жизни и деятельности Никодима Павловича (р. XV–XXIX); 2. «Потерянная и найденная рукопись» (р. XXX–XXXVIII) — в этой части введения И. Фолетти раскрывает историю создания текста, его приобретения Ватиканской библиотекой и планов на издание; 3. «"Православный" взгляд на итальянскую картину: анализ III тома "Иконография Богоматери"» (р. XXXIX–XLVI); в приложении (р. XLVII–LV) публикуются 10 писем, связанных с историей приобретения и издания рукописи).

Опубликованное исследование Н. П. Кондакова состоит из введения (р. 3–6), 10 глав (1 глава «Искусство Италии XII–XIII вв.» (р. 7–33); 2 глава — «Образ Матери Божией в работах Чимабуэ, ди Дуччо и их школ» (р. 35–65); 3 глава — «Итальянское искусство XIV в. Джотто и его школа» (р. 67–110); 4 глава — «Образ Божией Матери в живописи Сиены, Умбрии и Северной Италии» (р. 111–164); 5 глава — «Иконы Божией Матери, почитаемые в Риме и Мессине» (р. 165–186); 6 глава — «Образ Божией Матери в итальянском искусстве первой половины XV в.: Флоренция» (р. 187–244); 7 глава — «Итальянская живопись во второй половине XV в.: Флоренция, Умбрия» (р. 245–324); 8 глава — «Искусство Северной Италии во второй половине XV в.: Падуя, Верона, венецианская школа, Ломбардия и Пьемонт» (р. 325–432); 9 глава — «Итальянское искусство XVI в. Микеланджело, Леонардо да Винчи» (р. 433–488); 10 глава — «Рафаэль, да Корреджо, Тициан» (р. 489–554)), библиографии источников и исследований, использованных автором в работе (р. 555–567), указателей (р. 571–588) и списка иллюстраций (р. 589–605).

Из представленного содержания работы, а также из факта публикации спустя столько лет после смерти автора видно, что это исследование имеет для науки большое значение, учитывая, что в этой области знания имеется не так много публикаций. Остается надеяться, что со временем книга будет переведена и издана в России, после чего один из последних трудов великого русского ученого Никодима Павловича Кондакова станет всеобщим достоянием⁶.

Е. Ю. Артемьев, С. Ю. Акишин

⁴ Кондаков Р. Воспоминания Никодима Павловича Кондакова // Кондаков Н. П. Воспоминания и думы. Москва, 2002. С. 25.

⁵ Беляев С. А. Путь неопубликованной рукописи 3-его тома «Иконографии Богоматери» Н. П. Кондакова из Праги в Ватикан. Доклад на конференции «Католическая Церковь и русская эмиграция в Европе между двумя мировыми войнами», Москва 3–4 июня 2010 года.

⁶ Многие ученые надеются, что со временем также будет найден и опубликован другой завершающий труд Н. П. Кондакова, касающийся уже собственно России, — речь идет о втором томе «Русских кладов», посвященный изделиям из серебра (см.: Демина О. В. Русские клады // Антикварное обозрение. 2008. № 2. С. 27).

Максимов Г., диак. История религий: Язычество. Иудаизм. Ислам. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2011. — 176 с.

ISBN 978-5-905193-01-9

Последние двадцать лет церковное образование, как и вся религиозная жизнь, переживает в России бурный рост. Региональные духовные школы проходят трудный путь становления и развития. Не менее сложными выглядят последние десятилетия существования духовных академий, в советские годы бывших островками богословской науки. На сегодняшний день в сфере духовного образования остается нерешенным целый ряд проблем, одной из которых является все усиливающаяся потребность в обеспечении образовательного процесса современной учебной литературой. Сложнее всего приходится студентам заочных секторов семинарий, так как в отличие от них очники имеют возможность познакомиться с современными достижениями богословской науки на аудиторных занятиях. Особенно актуальной эта проблема становится сегодня, когда благодаря решениям Архиерейского Собора 2011 г. приток учащихся на заочное отделение значительно увеличился. Кроме того, в силу специфики порой невозможно использование учебных пособий, разработанных для светских вузов.

Этот пробел в отношении истории религий и восполняет вышедшее учебное пособие диакона Георгия Максимова. Книга стала итогом многолетнего опыта преподавания данного предмета в Московской духовной семинарии. Несмотря на то, что в настоящее время существует огромное количество учебников по истории религий и религиоведению, большинство из них, однако, мало приспособлены к обзорному курсу истории религий, предлагаемому в духовных семинариях (бакалавриат).

Рассказ о религиях в учебном пособии предваряется введением, достоинством которого является рассмотрение принципов отношения к иным религиям в православной традиции, что является немаловажным в деле формирования будущих пастырей. Разделы 2–4 посвящены соответственно язычеству, иудаизму и исламу. В повествовании о язычестве обращает на себя внимание подраздел о неоязычестве, которое становится все более заметным в современном, в том числе и российском, обществе. Наибольшее внимание уделено исламу (как известно, именно мусульманство является одним из главных научных интересов о. Георгия).

Автор учебного пособия старается наиболее широко осветить все заметные направления в рассматриваемых религиях. После каждого параграфа приводится список рекомендуемой литературы, дающей возможность читателю подробнее ознакомиться с конкретной темой. Характерным отличием вышедшей книги является изложение православного отношения к той или иной религии, которое будет необходимо будущим священнослужителям, да и мирянам в условиях многоконфессиональности современного глобального мира. Автор хорошо осознает, что мало просто дать набор знаний о религии, нужно, чтобы будущий пастырь мог приложить эти знания в своей практической деятельности.

Пособие написано на хорошем уровне, приятным для чтения языком и остается только надеяться, что в скором времени выйдет и продолжение этой книги, посвященное другим религиям, не вошедшим в книгу (индуизм, буддизм и др.).

Хочется отметить, что хотя и книга была выпущена в формате учебного пособия, уместно было бы поместить общий список рекомендуемой и дополнительной литературы, а также словарь терминов. В дальнейшем было бы хорошо довести учебное пособие до формата учебника.

В целом издание вносит значительный вклад в развитие современного православного религиоведения и будет интересно не только студентам духовных школ и теологических факультетов (кафедр), но всем интересующимся православным отношением к иным нехристианским конфессиям.

И. А. Никулин

Бурлакова Н. Н. Забытые храмы Свердловской области. — Екатеринбург: Сократ, 2011. — 229 с.

ISBN 978-5-88664-395-4

В последнее время наблюдается усиление внимания к изучению нашего уральского края, нашей епархиальной жизни¹ и, в частности, уральской архитектуры². В 2011 г. определенный вклад в изучение церковной архитектуры Урала внес изданный при поддержке министерства культуры и туризма Свердловской области альбом «Забытые храмы...»

Но кем они забыты? Церковью? Вроде нет... Сам автор признает, что в основу их маршрута лег реестр, составленный Екатеринбургской епархией в 90-е гг. XX в. Кроме того, силами приходов некоторые из «забытых» храмов восстанавливаются. Не стоит забывать, что цель Церкви — спасение человека, а не спасение архитектурных памятников. И все же именно Ей приходится активнее всего восстанавливать поруганные и уничтоженные храмы. Историками? Краеведами? Наверно нет... Но их голос в нашем обществе звучит неуверенно, история оказывается нужна лишь им, и узкому кругу их доброжелателей. Примером этого могут стать усилия многих краеведов, простых тружеников огромного поля исторической науки. Государством? Местными властями? Наверно забыты... Исключением является только проект возрождения Верхотурья и связанный с ним проект «Серебрянного кольца». Увы, единственный... И, пожалуй, эта книга... Культурологами и искусствоведами? Может быть. Эта книга, вероятно, и издана для того, чтобы напомнить им о нашем собственном «уральском» прошлом... О нашей истории, культуре, религии. Нельзя согласиться с автором, что эти храмы совсем забыты. Но горькая правда заключается в том, что нашим обществом они действительно забыты... Они стали достоянием немногих. И книга во многом задумывалась и напоминает путеводитель для тех, кому еще не безразлична наша история, вера и культура. В альбом вошли «забытые» храмы, то есть «пребывающие в разной степени разрушения — от руин до частичного восстановления».

«Книга-путешествие» построена по районам. В начале приводится карта района с обозначением расположения храмов. На каждую церковь отведено по одному развороту. К прекрасным фотографиям сделан очень краткий комментарий, например: «каменная, однопрестольная», или «построена в таком году» и т. д. Иногда краткость комментария удивляет. Например, «Безымянная церковь. Архивные данные не обнаружены (а их искали? — *И. Н.*). Возможно, сохранившееся здание является алтарной частью храма большого размера. Есть следы робких попыток восстановления, но реальная деятельность по консервации или реставрации не ведется» (с. 28–29). Или «Безымянная часовня. Архивные данные не обнаружены»

¹ В последние годы вышли такие фундаментальные издания как: История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010; Жития святых Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2008; Электронное издание «Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1886–1917».

² См.: Храмовая архитектура Урала. Б. м., 2011 (доступна в сети Интернет. URL: http://vkontakte.ru/album-9803216_136953362 (дата обращения 29.12.11); Голобородский М. В. Архитектура храмов Екатеринбурга (XVIII–XIX вв.): Дис. ... канд. архитектуры: 18.00.01. Екатеринбург, 2004.

(с. 98–99; на деле это «Фроло-Лаврская часовня»³). И таких «безымянных» церквей в книге немало. Хотя даже пристальное изучение уже опубликованной литературы, могло бы закрыть эти пробелы⁴. В книге в основном представлен север и восток нашей области. Районы расположены по алфавиту: Алапаевский, Артемовский, Байкаловский, Белоярский, Богдановичский, Верхотурский, Ирбитский, Каменский, Камышловский, Кушвинский, Невьянский, Нижнесалдинский, Нижнесергинский, Пригородный, Пышминский, Режевской, Слободо-Туринский и Сухоложский районы. Всего в книгу вошли фотографии 92-х храмов.

Авторы признают, что им не удалось описать все «забытые» храмы: по их мнению за рамками издания осталось «лишь» 10–12 храмов (с. 5). Но представляется, что это не последняя цифра. Можно указать на такие прекрасные памятники русской архитектуры как храм во имя пророка Илии в с. Елизаветинском Пригородного района (добраться туда не составляет трудностей), прекрасно сохранившийся и также «забытый». Книга много бы выиграла, если бы в нее вошли фото и описания не только храмов, но и часовен. Это тоже «забытые» памятники, зачастую народной архитектуры, которые имеют свою прелесть. Многие из этих часовен были также центрами сельской жизни, чаще всего в них совершали разного рода требы (например, отпевания). И ценность фотографий часовен не менее важна. Многие из них сегодня пытаются восстанавливать местными силами, из-за чего навсегда остается «забытым» их первоначальный облик.

Книга хорошо оформлена и красиво издана, с прекрасными фотографиями, в твердом переплете. Было бы полезно в конце книги сделать указатель населенных пунктов и храмов.

Варварский XX в. оставил свой след в каждой человеческой душе, в каждом доме, в каждом храме. Многое уже безвозвратно потеряно. Многое мы продолжаем терять. Будем, надеяться, что «книга-путешествие» представляет собой лишь эскиз к началу большой работы по изучению всех сторон наших уральских древностей. Заслуга автора несомненна. Но наверно стоит еще потрудиться, чтобы соединить усилия не только культурологов и искусствоведов, но и церковных историков, краеведов, чтобы объединенными усилиями спасти то небольшое сокровище нашего края, которое пережило трудный XX в. И несмотря на то, что вышедший альбом фотографий «забытых» храмов еще можно улучшать и улучшать, он останется значительным событием в изучении истории и культуры Урала. И главное, чтобы он не стал «забытым»...

Книга предназначена широкому кругу читателей, путешественникам, всем кому небезразлична история и церковная архитектура нашего края. Наверно уже пришло время «вспоминать» свою «забытую» историю.

И. А. Никулин

³ Лавринов В., *прот.* Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 247.

⁴ В списке литературы отсутствуют такие популярные пособия как: Лавринов В., *прот.* Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. Много информации о конкретных храмах и часовнях содержится в различных справочниках, изданных до революции, а также в Екатеринбургских епархиальных ведомостях, недавно переизданных на электронном носителе с подробным указателем. Автору надо учитывать и то, что не все современные территории Свердловской области входили в состав дореволюционной Екатеринбургской епархии.

ЮБИЛЕИ



«ВРАЧ, УЧИТЕЛЬ, СВЯЩЕННИК»

ЮБИЛЕЙ ПРОРЕКТОРА ПО НАУЧНОЙ РАБОТЕ: 60-ЛЕТИЕ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ, 40-ЛЕТИЕ НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И 20-ЛЕТИЕ АРХИЕРЕЙСКОЙ ХИРОТОНИИ ПРОФЕССОРА, АКАДЕМИКА РАЕН, АРХИЕПИСКОПА КУРГАНСКОГО И ШАДРИНСКОГО КОНСТАНТИНА

Высокопреосвященный КОНСТАНТИН, архиепископ Курганский и Шадринский, профессор, проректор ЕПДС по научной работе, отметил в 2011 г. две знаменательные даты: 23 марта ему исполнилось 60 лет, а 16 июня юбиляра поздравляли с 20-летием его архиерейской хиротонии.

Архиепископ Константин (в миру Олег Александрович Горянов) родился в 1951 г. в Казахстане. В 1974 г. окончил Винницкий мединститут, занимался научной работой и врачебной практикой, главным образом на «скорой помощи». Был старшим преподавателем в Брянском пединституте, в 1981 г. защитил диссертацию в Смоленском мединституте на соискание ученой степени кандидата медицинских наук. Затем, чтобы иметь возможность поступить в семинарию, пришлось менять места жительства и работ: сколачивал ящики на железной дороге, работал на лесоповале, и только после этого был на месяц принят сторожем в Жировицкий монастырь (Белоруссия), откуда получил направление на учебу. В 1983–1989 гг. учился в Московской духовной семинарии и академии, был Патриаршим стипендиатом. В 1986 г. принял монашеский постриг с именем благоверного князя Константина Муромского, в том же году был рукоположен во иеродиакона и иеромонаха ректором МДАиС архиепископом Александром (Тимофеевым). В 1989 г. окончил академию, был оставлен профессорским стипендиатом и преподавал Священное Писание Ветхого Завета в семинарии. 31 марта 1990 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему: «Русская религиозно-философская антропология на рубеже XIX–XX веков: В. С. Соловьев и В. И. Несмелов».

С 1990 по 1996 гг. — ректор возрожденной Минской духовной семинарии (МинДС). В 1991 г. рукоположен в сан епископа Новогрудского, викария Минской епархии. С 1992 г. являлся также управляющим новообразованной Новогрудской и Лидской епархией. Были открыты заочное и регентское от-



*Епископ Дмитровский Александр (Тимофеев), ректор МДА со студентами-иподиаконами
(будущий владыка Константин второй справа)*



Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II с иерархами, принимавшими участие в хиротонии владыки Константина (первый справа) во епископа Новогрудского, викария Минской епархии. 16 июня 1991 г., Жировицкий монастырь



*Владыка Константин с отцом Александром Никитичем и матерью Марией Федоровной.
17 июня 1991 г.*



Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II при посещении СПбДА. 2001 г.

деления. МинДС первой в РПЦ получила статус вуза, её дипломы были признаны государством, а семинария получила госфинансирование.

В 1996 г. назначен ректором Санкт-Петербургской духовной академии и семинарии. Были открыты иконописное отделение, Церковно-археологический музей, проведены большие работы по благоустройству академии, а регентское отделение получило отдельный двухэтажный корпус. Был избран президентом Межвузовской ассоциации «Покров», в которую в настоящее время входит 50 гражданских и военных вузов, а также председателем Попечительского совета Народного православного университета (НПУ). Эти организации не имеют аналогов в России. За двенадцать лет ректорства в СПбДА количество профессоров увеличилось с 5 до 18, а количество защищенных диссертаций выросло в 2,7 раза по сравнению с предыдущим сопоставимым периодом. Преподавал догматическое богословие в семинарии и академии, профессор, заведующий кафедрой богословских дисциплин. В феврале 2003 г. возведен в сан архиепископа. Принимал активное участие в возвращении Тихвинской иконы Божией Матери в 2004 г. 4 октября 2008 г. совершил великое архиерейское освящение академического храма после капитального ремонта и росписи стен.

Решением Святейшего Синода 6 октября 2008 г. назначен управляющим Курганской и Шадринской епархией. В Курганской епархии активизировал церковную жизнь, впервые был проведен целый ряд мероприятий (православные выставки, Ильинские чтения, музыкальные фестивали, Александровские дни и др.), доставлена частица мощей св. блгв. кн. Александра Невского из Санкт-Петербурга. Регулярно совершает богослужения в храмах и монастырях епархии, посещает те приходы, где никогда не было архиерейских богослужений. Епархиальные отделы, до сих пор не имевшие своего места, получили новые помещения.

С 2009 г. — проректор по научной работе Екатеринбургской духовной семинарии. Имея огромный опыт преподавательской и научной деятельности, владыка активно включился в работу уральской духовной школы. Он преподает догматическое богословие, а также руководит изданием «Вестника ЕДС» (научный редактор), регулярно участвует в заседаниях Ученого совета и других мероприятиях семинарии. Архиепископ Константин всегда доступен, всегда дает мудрые советы по научной и издательской деятельности семинарии.

Является членом президиума Российской академии естественных наук (РАЕН); вице-президентом академии АНИС; членом академии ПАНИ; членом Международной академии наук экологии, безопасности природы и человека (МАНЭБ); членом Санкт-Петербургской академии истории науки и техники; почетным членом Международной академии интегративной



Возвращение чудотворной Тихвинской иконы Божией Матери в Россию. 2004 г.

антропологии; Почетным председателем Собора православной интеллигенции; является Председателем Церковно-общественного совета по биомедицинской этике Московской Патриархии, членом редколлегии «Богословских трудов», а также членом Союза писателей РФ и членом Академии Российской словесности и др. Постоянный участник отечественных и международных конференций, автор многочисленных публикаций и книги «И познаете истину».

Награжден Святейшим Патриархом Пименом медалями прп. Сергия Радонежского II и I степени; Святейшим Патриархом Алексием — орденами св. блгв. князя Даниила Московского II ст., прп. Сергия Радонежского II ст., орденом святителя Иннокентия Московского II ст., а также Патриаршими грамотами и именной панагией; Святейшим Патриархом Кириллом — орденом прп. Серафима Саровского II ст., митрополитом Минским и Слуцким Филаретом — грамотой и орденом Белорусской Православной Церкви свт. Кирилла



Заседание Межвузовской ассоциации духовно-нравственного просвещения «Покров» в СПбДА. 2005 г.



Архиепископ Константин доставил в Курган из Санкт-Петербурга частицу мощей св. блгв. князя Александра Невского. 12 сентября 2009 г.

Юбилей архиепископа Константина (Горяева)



Архиереи и губернатор Курганской области после богослужения в день 60-летия архиепископа Константина. 23 марта 2011 г.

Туровского II ст., а также государственными наградами и научными почетными званиями и знаками.

Высокопреосвященный архиепископ Константин имеет большое число публикаций (свыше 140), полный список был недавно опубликован в книге его трудов, вышедшей к юбилеям:

Список научных и публицистических работ архиепископа Константина (Горянова) // Константин (Горянов), архиеп. И познаете истину (Ин. 8: 32). СПб.: Родная Ладога, 2011. С. 556–566.

Администрация и преподавательская корпорация Екатеринбургской православной духовной семинарии сердечно поздравляет дорогого владыку Константина с юбилеями и желает помощи Божией в его неустанных архипастьерских трудах на ниве Христовой! Многая и благая лета!

ЮБИЛЕЙ ОДНОГО ИЗ СТАРЕЙШИХ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ

В 2011 году исполнилось 60 лет Ирине Анатольевне ЛЕТОВОЙ

Летова Ирина Анатольевна родилась 9 октября 1951 г. в г. Асбесте Свердловской области. По окончании средней школы в 1969 г. поступила на филологический факультет Московского государственного университета по специальности «Классическая филология». В 1974 г. начала работать преподавателем латинского языка в должности ассистента кафедры истории русского языка и общего языкознания филологического факультета УрГУ. И. А. Летова преподавала также древнегреческий язык на историческом факультете, а впоследствии, перейдя на кафедру фольклора и древней литературы, стала читать курс по истории античной литературы. В это же время она принимает активное участие в возглавляемой Л. В. Доровских группе дополнительной специализации по латинскому языку, где со студентами и преподавателями читает латинских авторов: Катутла, Цицерона, Лукреция, Вергилия, Саллюстия, Тацита, Плавта, Петрония. Ирина Анатольевна преподавала классические языки и античную литературу на культурологическом факультете Гуманитарного университета, созданного в 90-е годы. Её работа отмечена благодарственным письмом за подписью президента университета академика РАН С. В. Вонсовского и ректора профессора Л. А. Зака.



С 1994 г. И. А. Летова работает во вновь организованном духовном училище, впоследствии преобразованном в семинарию, а также является аккредитованным преподавателем церковнославянского языка при Центре дистанционного образования Православного Свято-Тихоновского богословского института. В настоящее время И. А. Летова — доцент ЕПДС, где преподаёт церковнославянский и древнегреческий языки, старший преподаватель кафедры фольклора и древней литературы УрФУ, где читает курс истории античной



На набережной Городского пруда. г. Свердловск, 1977 г.

литературы для студентов романо-германского отделения, ведет спецкурсы по поэтике библейского текста, лингвокультурологический практикум «Греческий язык и греческая цивилизация» для студентов факультета истории искусств. Важное место в жизни И. А. Летовой занимает многолетнее сотрудничество с Ново-Тихвинским женским монастырем; в организованном при монастыре Миссионерском институте она читает спецкурс «Церковнославянская Псалтирь». И. А. Легова — ветеран УрГУ, неоднократно награждалась Архиерейскими грамотами, а также награждена Патриаршей, в ознаменование десятилетия ЕПДС.

В коллективе пользуется авторитетом и большим уважением.

Администрация и преподавательская корпорация Екатеринбургской православной духовной семинарии сердечно поздравляет Ирину Анатольевну с юбилеем и желает дальнейших творческих успехов! **Многая лета!**



В Историческом сквере. 1978 г.



УрГУ. 1979 г.

Юбиляр имеет целый ряд публикаций, в последние полтора десятилетия вышли следующие её работы:

1997

Слова с корнем «благ-» в тексте Мстиславова Апракоса и их греческие соответствия // Вопросы индоевропейского словообразования и классической филологии. Томск, 1997. С. 176–188.

2000

Перевод латинских фрагментов (в соавторстве с кафедрой общего языкознания УрГУ) в книге: Жак Ле Гофф. Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000.

2001

Заметки по поводу новейших переводов Евангелия на русский язык // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. IV. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. С. 76–98.

2003

Публикация перевода Нила Сорского (в соавторстве с переводческой группой Ново-Тихвинского монастыря): Ключ разума: русские подвижники благочестия о молитве Иисусовой / сост. игум. Авраам (Рейдман). Екатеринбург; М., 2003. С. 300–365.

2004

Античная литература. Материалы к курсу для студентов культурологов и искусствоведов. Античная литература. Материалы к курсу для студентов романо-германского отделения.

Пролог к Евангелию от Матфея (функциональная роль имени собственного) // Материалы V и VI научно-практической конференции «Православие третьего тысячелетия». Екатеринбург, 2004. С. 11–15.

2005

Статус текста и переводческие концепции // Радуйся, Заступница Усердная рода христианского: Материалы Всероссийской православной научно-богословской конференции. Екатеринбург, 2005. С. 127–132.

2006

Перевод среднеболгарских фрагментов в: Житие Григория Синаита // Ханс-Файт Байер. Каллист I, патриарх Константинополя. Житие и деятельность иже во святых отца нашего Григория Синаита. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. С. 196, 218–224.

2007

Статус текста и концепции перевода (на материале Евангелия от Матфея) // Классическая словесность и религиозный дискурс (проблемы аксиологии и поэтики): Сб. науч. ст. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007. (Эволюция форм художественного сознания в русской литературе; Вып. 2). С. 330–347.

Переводы с греческого и латинского языков:

Теофраст. Книга о камнях // Изумрудные годы мира. Заветы. В двух книгах. Кн. 1. / В. Б. Семенов, Н. И. Тимофеев; научн. ред. В. Н. Авдонин. Екатеринбург, 2006. С. 515.

Епифаний Кипрский. О 12 благородных камнях на ризе Аарона // Там же. С. 154–157.

Альберт Великий. О минералах и металлах в V книгах // Там же. С. 295–297.

Маттео Сильватико. Пандекты медицины // Там же. С. 328–330.

Камилл Леонарди. Зеркало камней // Там же. С. 353–354.

Франсуа Руе. О некоторых геммах, в особенности о тех, которые божественный Апостол Иоанн упоминает в «Откровении» // Там же. С. 551–552.

Конрад Геснер. Книга о царстве ископаемых, камнях, особенно о дорогих, о фигурах и подобиях // Там же. С. 391–393.

Джованни Баттист Сильватик. Об единокорге, камне безоаре, смарагде и маргарите // Там же. С. 412–447.

Ансельм Боэций де Боодт. История гемм и прочих камней // Там же. С. 458–503.

Улисс Альдрованди. Музей металлов // Там же. С. 506–510.

2009

Рец. на: Горпинич В. А. Антропонимия древнегреческого языка // Вопросы ономастики. 2009. № 7. С. 117–125.

2010

Перевод с новогреческого на русский книги: Боцис П. А. Что такое Православие? Афины, 2010. С. 1–62.

2011

Языковая справа 1640-х гг. старопечатной Псалтири // Известия Уральского государственного университета. Серия 2. Гуманитарные науки. 2011. № 2 (87). С. 120–132 (в соавторстве с А. В. Гусевым).



После вручения дипломов на филологическом факультете УрГУ. 2001 г.



Занятие по древнегреческому языку в Ново-Тихвинском женском монастыре. 1998 г.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Акишин Сергей Юрьевич — и. о. секретаря Ученого совета ЕПДС.

E-mail: nikomachus@gmail.com

Аникин Дмитрий Федорович — преподаватель ЕПДС. *E-mail: anidmf@k66.ru*

Гусев Андрей Вячеславович — магистрант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, выпускник ЕПДС.

E-mail: gusev89@list.ru

Казарян Ованнес Артемович — иконописец, специалист по истории армян-халкидонитов.

E-mail: armenoromans@gmail.com

Каримова Надежда Сергеевна — заведующая учебным отделом ЕПДС. *E-mail: nsk@k66.ru*

Ким Сергей Сергеевич — докторант Сорбонны и Парижского католического института (Sorbonne (Paris IV) и Institut Catholique de Paris). *E-mail: kimserge@gmail.com*

Латыпов Ильшат Рафаэлевич — аспирант Института истории Академии наук Татарстана.

E-mail: beaulatipov@yandex.ru

Лозовский Вадим Валерьевич — магистрант СПбДА. *E-mail: lazolwani86@gmail.com*

Макаров Дмитрий Игоревич — д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры теологии РГППУ, преподаватель ЕПДС. *E-mail: dimitri.makarov@mail.ru*

Мангилев Петр Иванович, протоиерей — канд. ист. наук., доцент, проректор по учебной работе ЕПДС. *E-mail: mangilev_petr@mail.ru*

Никулин Иван Александрович — канд. богословия, аспирант Института истории и археологии Уральского отделения РАН, преподаватель ЕПДС. *E-mail: nikulinivan@yandex.ru*

Петр (Гайденок Павел Иванович), иеромонах — д-р ист. наук, доцент каф. истории и культурологии Казанского государственного архитектурно-строительного университета.

E-mail: paul03kaz@rambler.ru

Пиличев Алексей Валерьевич — канд. экон. наук, специалист теологии, зав. кафедрой теологии Миссионерского института при Ново-Тихвинском женском монастыре, преподаватель ЕПДС. *E-mail: pilitchev@mail.ru*

Полетаева Елена Альбертовна — канд. филол. наук, научный сотрудник Центральной научной библиотеки Уральского отделения РАН. *E-mail: poletaeva@cbibl.uran.ru*

Филиппов Витольд Геннадьевич — аспирант Казанского государственного архитектурно-строительного университета. *E-mail: don.filippov@yandex.ru*

Шелудякова Оксана Евгеньевна — д-р искусствоведения, профессор, почетный работник высшего профессионального образования, профессор кафедры теории музыки Уральской государственной консерватории, ЕПДС и Уральской архитектурно-художественной академии.

E-mail: oxana_evga@r66.ru

Екатеринбургская Православная Духовная Семинария

Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 2. 2011

Научное издание

Выходит 2 раза в год

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации

ПИ № ФС77–42826 от 01 декабря 2010 г.

Над выпуском работали:

Перевод аннотаций на англ. язык: *В. В. Бачурин*

Дизайн и верстка: *иером. Аркадий (Логинов)*

Технические редакторы: *С. Ю. Акишин, И. А. Никулин*

Фотографии любезно предоставлены библиотекой Екатеринбургской духовной семинарии (фотограф Л. Н. Глазков),

проф. архиеп. Константином (Горяновым), а также И. А. Летовой

Адрес редакции: 620017, г. Екатеринбург, ул. Вали Котика, д. 13 А

Тел/факс: +7 (343) 331-25-01

E-mail: vestnik@epds.ru

Мнение авторов может не совпадать с мнением редакции

В38 **Вестник Екатеринбургской духовной семинарии / Екатеринбургская Православная Духовная Семинария.** — Екатеринбург, 2011. — Вып. 2. — 322 с.: цв. ил.

В научном периодическом издании Екатеринбургской духовной семинарии публикуются материалы и исследования по различным вопросам богословия, церковной истории и смежных дисциплин, извлечения из протоколов заседаний Ученого совета ЕПДС, рецензии и отзывы на дипломные работы студентов семинарии, рецензии и библиографические заметки на новые актуальные для богословской науки исследования. Издание адресуется преподавателям и студентам духовных учебных заведений, историкам, богословам, философам, а также всем интересующимся.

ISSN 2224-5391

УДК 27-1(051)
ББК 86.37

ПИ № ФС77–42826 от 01 декабря 2010 г.
Подписано в печать: 21.02.2012 г. Формат 70 x 100 /16
Бумага офсетная. Вставка цв. ил. на мелованной бумаге
Гарнитура Minion Pro
Печать офсетная. Усл. печ. л. 25,8
Тираж 500 экз. Заказ №

Екатеринбургская Православная Духовная Семинария
620017, г. Екатеринбург, ул. Вали Котика, 13а.
vestnik@epds.ru

Отпечатано в типографии ООО «Издательство УМЦ УПИ»
г. Екатеринбург, ул. Гагарина, 35-а, оф. 2.
Тел: (343) 362-91-16, 362-91-17