

вестник екатеринбургской духовной семинарии

ВЕСТНИК

Е

ДС

№ 46. 2024



46

---

2024



# ВЕСТНИК

---

---

ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

По благословию Высокопреосвященного ЕВГЕНИЯ,  
митрополита Екатеринбургского и Верхотурского

ЕКАТЕРИНБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

# ВЕСТНИК

---

---

ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

№ 46 / 2024



Екатеринбург 2024

УДК 27-1(051)  
ББК 86.37  
В38

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

**Главный редактор:** д-р ист. наук **И. В. Починская** (Екатеринбург, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина).

**Заместители главного редактора:** канд. ист. наук, доц. **прот. П. И. Мангилёв** (Екатеринбург, Екатеринбургская духовная семинария); канд. богосл., канд. ист. наук, доц. **С. Ю. Акишин** (Екатеринбург, Екатеринбургская духовная семинария).

#### РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Д-р ист. наук, доцент **В. В. Высокова** (Екатеринбург, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина); д-р филол. наук, проф. **Н. А. Дьячкова** (Екатеринбург, Миссионерский институт); д-р церк. ист., проф., **прот. А. С. Колчерин** (Казань, Казанская православная духовная семинария); д-р теологии (Dr. hab.) **прот. М. Лаврешук** (Польша, Университет в Белостоке); д-р богосл., проф. **архим. Макарий (Веретенников)** (Сергиев Посад); д-р филос. наук, доц. **Д. И. Макаров** (Екатеринбург, Екатеринбургская духовная семинария); д-р ист. наук, доцент **А. В. Мангилёва** (Екатеринбург, Екатеринбургская духовная семинария); д-р ист. наук, доцент **прот. А. Н. Марченко** (Москва, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых Кирилла и Мефодия); д-р богосл., канд. техн. наук **игум. Мефодий (Зинковский)** (Москва, Николо-Угрешская духовная семинария; Санкт-Петербург, Институт теологии при СПбГУ); д-р ист. наук, д-р искусствоведения, проф. **Н. П. Парфентьев** (Челябинск, Южно-Уральский государственный университет (Национальный исследовательский университет)); д-р ист. наук, ст. науч. сотр. **Е. К. Пиотровская** (Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский институт истории РАН); д-р церк. ист., д-р ист. наук, проф. **Н. Ю. Сухова** (Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет); д-р филол. (Dr. hab.), проф. **Х. Ханник** (Германия, Вюрцбургский университет); д-р богосл., канд. теологии **прот. П. В. Хондзинский** (Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет); д-р филос., проф. **И. В. Христов** (Болгария, Софийский университет им. св. Климента Охридского); д-р искусствоведения, проф. **О. Е. Шелудякова** (Екатеринбург, Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского).

**Ответственный секретарь:** канд. богосл., канд. ист. наук, доц. **прот. И. А. Никулин** (Польша, Белосток).



ISSN 2224-5391 (print)  
ISSN 2782-7496 (online)

Все материалы журнала доступны по лицензии  
Creative Commons «Attribution-NonCommercial» 4.0  
Всемирная <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

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

EKATERINBURG THEOLOGICAL SEMINARY

# BULLETIN

---

---

**OF THE EKATERINBURG  
THEOLOGICAL SEMINARY**

No. 46 / 2024



Ekaterinburg 2024

UDC 27-1(051)  
H57

**Editor-in-Chief:** Dr. Irina V. Pochinskaya, Dr. Hab. (History) (Ekaterinburg, Ural Federal University of the First President of Russia B. N. Yeltsin).

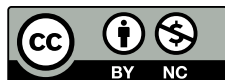
**Deputy Editors:** Associate Professor Archpr. Petr Mangilev, PhD (History) (Ekaterinburg, Ekaterinburg Theological Seminary); Sergey Yu. Akishin, PhD (Theology and History) (Ekaterinburg, Ekaterinburg Theological Seminary).

#### EDITORIAL COUNCIL:

Associate Professor Veronika V. Vysokova, Dr. Hab. (History) (Ekaterinburg, Ural Federal University of the First President of Russia B. N. Yeltsin); Prof. Natalia A. Diachkova, Dr. Hab. (Philology) (Ekaterinburg, Missionary Institute); Professor, Dr. Hab. (Church History) Archpr. Alexey S. Kolcherin (Kazan, Kazan Orthodox Theological Seminary); Dr. Hab. Archpr. Marek Ławreszuk (Poland, Białystok University); Prof., Dr. Hab. (Theology) Archimandrite Makary (Veretennikov) (Sergiev Posad); Dr. Hab. (Philosophy), Associate Professor Dmitry I. Makarov (Ekaterinburg, Ekaterinburg Theological Seminary); Dr. Hab. (History), Associate Professor Anna V. Mangileva (Ekaterinburg, Ekaterinburg Theological Seminary); Associate Professor, Dr. Hab. (History) Archpr. Alexey N. Marchenko (Moscow, Ss. Cyril and Methodius All-Church School of Post-Graduate and Doctoral Studies); Dr. Hegumen Methodius (Zinkovsky), Dr. Hab. (Theology) (Moscow, Nikolo-Ugresh Theological Seminary; Saint Petersburg, Institute of Theology at St. Petersburg State University); Prof. Nikolai P. Parfentiev, Dr. Hab. (History and Art History) (Chelyabinsk, South Ural State University (National Research University)); Dr. Elena K. Piotrovskaya, Dr. Hab. (History), (Saint Petersburg; St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences); Prof. Natalia Yu. Sukhova, Dr. Hab. (History and Church History) (Moscow, Orthodox Humanities University of St. Tikhon); Prof. Christian Hannick, Dr. Hab. (Germany, University of Würzburg); Dr. Archpr. Pavel Khondzinsky, Dr. Hab. (Theology) (Moscow, St. Tikhon Orthodox Humanitarian University); Prof. Ivan Christov, PhD (Philosophy) (Bulgaria, Sofia University of St. Clement of Ohrid); Prof. Oksana E. Sheludyakova, Dr. Hab. (Art History) (Ekaterinburg, Musorgsky Ural State Conservatory).

**Executive Secretary Associate:** Associate Professor Archpr. Ivan Nikulin, PhD (Theology and History) (Poland, Białystok).

The academic journal issued by Ekaterinburg Theological Seminary publishes materials and research articles on theology, church history and related disciplines, extracts from the protocols of the seminary academic council meetings, reviews and comments on the diploma papers of the seminary students, reviews and bibliographical notes on new research in the area of theological studies. The journal is addressed to teachers and students of religious schools, historians, theologians, philosophers and all those interested in the above mentioned topics.



ISSN 2224-5391 (print)  
ISSN 2782-7496 (online)

Journal content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

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



# СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений .....	9
-------------------------	---

## РАЗДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ

### БОГОСЛОВИЕ

<i>Редькин А. Н., свящ.</i> Антропологические идеи в гомилетическом наследии архиепископа Феофана (Прокоповича) .....	11
<i>Великанов П. И., прот.; Гуляев Д. А.</i> Истоки практики «Христианская медитация» Джона Мейна .....	37
<i>Сератион (Залесный), иером.</i> Атрибуция канонов Великой Субботы в славянских рукописных и старопечатных Триодях XV–XVII веков из собрания Троице-Сергиевой лавры .....	61

### ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ И АРХЕОГРАФИЯ

<i>Ваньчугова Н. Н., Голынец Г. В.</i> Михаил Емельянович Емельянов — первый архитектор Свято-Троицкого кафедрального собора Екатеринбургa. К вопросу атрибуции . . . .	74
<i>Серафим (Баленко), иером.</i> Миссионерская деятельность Православной Российской Церкви в Области Войска Донского в конце XIX — начале XX в. ....	100
<i>Мазырин А. В.</i> К истории обновленческого раскола в Закавказье и неудачных проектов примирения Русской и Грузинской Православных Церквей (1922–1923 гг.) .....	121
<i>Буданова А. В.</i> Религиозная жизнь православных братств на северо-западе России в 20–30-х годах XX в.: вопросы историографии .....	158
<i>Пащенко Е. В.</i> Две жизни священника Михаила Виноградова .....	186
<i>Печерин А. В.</i> Штрихи к социальному портрету церковных старост в советский период (1918–1961 гг.) .....	207
<i>Сапсай А. В., прот.</i> Служение православных священников-благочинных на Урале в 1960–1980-х гг. ....	227
<i>Борконюк Г. О.</i> Русская и Антиохийская Православные Церкви: взаимоотношения в 80-е годы XX столетия .....	244

## РАЗДЕЛ II. ПУБЛИКАЦИИ

<i>Сенина Т. А.</i> Антилиатинские сочинения Георгия Гемиста Плифона: тексты и контекст . .	260
---	-----

## РАЗДЕЛ III. ПЕРСОНАЛИИ

<i>Полетаева Е. А.</i> К 70-летию Наталии Александровны Мудровой. ....	287
--	-----

# CONTENTS

List of Abbreviations . . . . . 9

## I. RESEARCH ARTICLES

### THEOLOGY

*Arkady N. Redkin, Priest.* Anthropological Concepts in the Homiletic Writing of Archbishop Feofan (Prokopovich) . . . . . 11

*Pavel I. Velikanov, Archpr.; Denis A. Gulyaev.* The Origins of the Practice of “Christian Meditation” by John Main . . . . . 37

*Serapion (Zalesnyi), Hierom.* Attribution of the Great Sabbath Canons in the 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Century Slavonic Manuscript and Old Printed Triodions from the Collection of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra . . . . . 61

### HISTORY CHURCH AND ARCHEOGRAPHY

*Natalia N. Vanchugova, Galina V. Golynets.* Mikhail Emelyanovich Yemelyanov, the First Architect of the Holy Trinity Cathedral of Ekaterinburg. To the Question of Attribution . . . . . 74

*Seraphim (Balenko), Hierom.* Missionary Activity of the Russian Orthodox Church in the Province of the Don Cossack Host in the Late 19<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> Centuries . . . . . 100

*Alexander V. Mazyrin, Priest.* On the History of the Renovationist Schism in Transcaucasia and Unsuccessful Projects of Reconciliation between the Russian and Georgian Orthodox Churches (1922–1923) . . . . . 121

*Aleksandra V. Budanova.* Religious Life of Orthodox Brotherhoods in the North-West of Russia in the 1920s–1930s: Historiographical Issues . . . . . 158

*Ekaterina V. Pashchenko.* The Two Lives of Priest Mikhail Vinogradov . . . . . 186

*Andrey V. Pecherin.* Touches to the Social Portrait of Church Elders in the Soviet Period (1918–1961) . . . . . 207

*Andrey V. Sapsay, Archpr.* Ministry of the Orthodox Clergymen-Deans in the Urals in the 1960–1980s . . . . . 227

*Georgij O. Borkoniuk.* Russian and Antiochian Orthodox Churches: Relations in the 1980s . . 244

## II. PUBLICATIONS

*Tatiana A. Senina.* Anti-Latin Writings of George Gemistos Plethon: Texts and Context 260

## III. PERSONALITIES

*Elena A. Poletaeva.* To the 70<sup>th</sup> Anniversary of Natalia Aleksandrovna Mudrova . . . . . 287

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АПЕУ	Архив Пермского епархиального управления (г. Пермь).
АПЦ	Антиохийская Православная Церковь.
БССР	Белорусская Советская Социалистическая Республика.
БЦУ	Бакинское Церковное Управление.
ВИЗ	Верх-Исетский завод.
ВЦИК	Всероссийский центральный исполнительный комитет.
ВЦС	Высший Церковный Совет.
ВЦУ	Высшее церковное управление.
ГА РФ	Государственный архив Российской Федерации (г. Москва).
ГАКО	Государственный архив Курганской области (г. Курган).
ГАПК	Государственный архив Пермского края (г. Пермь).
ГАРО	Государственный архив Ростовской области (г. Ростов-на-Дону).
ГАСО	Государственный архив Свердловской области (г. Екатеринбург).
ДРЗ	Дом русского зарубежья (г. Москва).
ЕВ	Епархиальные ведомости.
ЖМП	Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935; 1943—.
ЗСФСР	Закавказская Социалистическая Федеративная Советская Республика.
ИПЦ	Истинно-православная церковь.
КПСС	Коммунистическая партия Советского Союза.
МВД	Министерство внутренних дел.
МДА	Московская духовная академия (г. Сергиев Посад).
МИД	Министерство иностранных дел.
МК РГБ	Музей книги Российской государственной библиотеки.
МОХМ	Международное общество христианской медитации.
НКВД	Народный комиссариат внутренних дел.
ОВЦС МП	Отдел внешних церковных сношений Московского Патриархата.
ОГПУ	Объединенное государственное политическое управление при СНК СССР.
ПСТБИ	Православный Свято-Тихоновский богословский институт.

ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (г. Москва).
РГБ	Российская государственная библиотека (г. Москва).
РГВИА	Российский государственный военно-исторический архив (г. Москва).
РГИА	Российский государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург).
РКП(б)	Российская коммунистическая партия (большевиков).
РНБ	Российская национальная библиотека (г. Санкт-Петербург).
РПЦ	Русская Православная Церковь.
РПЦЗ	Русская Православная Церковь Заграницей.
РСФСР	Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика.
РСХД	Русское студенческое христианское движение.
САР	Сирийская Арабская Республика.
СДР	Совет по делам религий при СМ СССР.
СМ СССР	Совет министров Союза Советских Социалистических Республик.
СНК РСФСР	Совет народных комиссаров РСФСР.
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия (г. Санкт-Петербург).
СССР	Союз Советских Социалистических Республик.
США	Соединенные штаты Америки.
ТКДА	Труды Киевской духовной академии. Киев, 1860–1917; 1997—.
УрГАХА	Уральская архитектурно-художественная академия (г. Екатеринбург).
УрГУ	Уральский государственный университет.
УрФУ	Уральский федеральный университет (г. Екатеринбург).
УССР	Украинская Советская Социалистическая Республика.
УФСБ	Управление Федеральной службы безопасности.
ФСБ РФ	Федеральная служба безопасности Российской Федерации.
ЦГАМ	Центральный государственный архив г. Москвы.
ЦК КПСС	Центральный комитет КПСС.
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / ed. J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. T. 1–161.</i>
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series latina / ed. J.-P. Migne. Paris, 1844–1855. T. 1–221.</i>

## ИССЛЕДОВАНИЯ • БОГОСЛОВИЕ

УДК 23+233-234

DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-11-36>

священник А. Н. Редькин

### АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ГОМИЛЕТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ АРХИЕПИСКОПА ФЕОФАНА (ПРОКОПОВИЧА)

**Аннотация.** В статье предпринимается попытка реконструировать богословскую антропологию архиепископа Феофана (Прокоповича), исходя из его гомилетического наследия. Как известно, Феофан был одним из главных проповедников эпохи Петра I и внес существенный вклад в теорию церковной проповеди. Помимо этого, он оставил большое гомилетическое наследие, которое можно четко разделить на киевский и петербургский периоды его жизни. Проповедь как живое слово Церкви всегда занимала особое место в церковной жизни: именно с церковного амвона провозглашаются важнейшие вероучительные и догматические истины. Ситуация, в которой оказался преосв. Феофан, требовала от него реакции на происходящие изменения как в церковной, так и в государственной среде. Оставаясь верным союзником Петра, он отзывался на все ключевые события эпохи, освещая их в своих проповедях. С петербургского периода (с 1716 г.) в его проповедях стали преобладать политические темы, в отличие от киевского, когда преобладали темы нравственные и аскетические. Но при всем этом они не утратили и богословского содержания, которое безусловно стало встречаться гораздо реже. Анализируя его Слова и речи, автор статьи выстраивает его антропологию, исходя из трех ключевых положений учения о человеке — первозданного состояния, грехопадения и возрождения благодатью. Существенная роль уделяется сопоставлению антропологических взглядов архиепископа Феофана, реконструированных по проповедям, с теми положениями, которые изложены в его трактатах о человеке.

священник А. Н. Редькин

**Ключевые слова:** антропология, гомилетика, риторика, проповедь, человек, блаженство, грехопадение, оправдание, русское богословие, Феофан Прокопович

**Для цитирования:** Редькин А. Н. Антропологические идеи в гомилетическом наследии архиепископа Феофана (Прокоповича) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. С. 11–36. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-11-36>

**Сведения об авторе:** Редькин Аркадий Николаевич, священник — аспирант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8671-3770> (Российская Федерация, г. Москва).  
E-mail: [arkred08@ya.ru](mailto:arkred08@ya.ru)

Поступила в редакцию 25.10.2023

Принята к публикации 25.03.2024

## Введение

Преосвященный Феофан Прокопович (1681–1736) — один из важнейших представителей синодальной эпохи Русской Церкви, чрезвычайно одаренная личность — оставил большое литературное наследие, для изучения которого «не достанет целой жизни человека»<sup>1</sup>. К сожалению, сейчас написано не так много работ, посвященных его творчеству<sup>2</sup>, а ведь он — один из самых значимых иерархов указанного периода, влияние которого возможно проследить вплоть до второй половины XIX в.<sup>3</sup> Справедливо, что именно с распространением его богословской школы начинался новый этап в жизни русского богословия.

Среди его трудов важное место занимает гомилетическое наследие<sup>4</sup> — Феофан был одним из ключевых проповедников эпохи императора Петра Велико-

<sup>1</sup> Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1–2. С. 32.

<sup>2</sup> См.: Хондзинский П., иер. Священное Писание в богословии школы преосвященного Феофана Прокоповича // Русское богословие: традиции и современность. М., 2011. С. 47.

<sup>3</sup> Это замечание справедливо отнести не только к богословской школе, но и к его литературной деятельности, повлиявшей на последующие поколения (Кочеткова Н. Д. Ораторская проза Феофана Прокоповича и пути формирования литературы классицизма // XVIII век. Сб. 7. Проблемы литературного развития России первой трети XVIII в. Л., 1974. С. 77–79).

<sup>4</sup> Среди литературы, посвященной данной тематике, особенно стоит отметить: Буранок О. М. Ораторская проза Феофана Прокоповича и историко-литературный процесс в России первой трети XVIII века. Самара, 2002; Кагарлицкий Ю. В. Текст Св. Писания в проповедях Феофана Прокоповича // Известия Академии наук. Серия литературы и языка. М.: Наука, 1997. Т. 56, № 5. С. 39–48; Кибальник С. А. О «Риторике» Феофана Прокоповича // Русская литература XVIII — начала XIX века в общественно-культурном контексте. Л., 1983. С. 193–206; Кочеткова Н. Д. Ораторская проза Феофана Прокоповича... С. 50–80; Морозов П. Феофан Прокопович как писатель, СПб., 1880; Терешкина Д. Б. Евангельское слово в проповедях Феофана Прокоповича //

го<sup>5</sup>. С одной стороны, его гомилетическое наследие включает учение о проповеди<sup>6</sup>, а с другой — собственно, воплощение в жизнь означенных им принципов — его «Слова и речи»<sup>7</sup>, охватывающие и киевский, и петербургский (1716–1736) периоды его жизни. Сам он деятельно исполнял принципы, изложенные им в «Риторике»<sup>8</sup>, — в частности, старался избегать отвлеченности, а потому его проповеди всегда имели «живое отношение к действительности»<sup>9</sup>. В целом его «Слова и речи» наполнены аллюзиями, отсылками как к светским (более к античным), так и к церковным авторам и Священному Писанию, из которо-

---

Проблемы исторической поэтики. 2018. Т. 16, № 1. С. 17–29; Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. М., 1880; Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.

<sup>5</sup> Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. С. 605. При этом его гомилетика была последним замечательным явлением в Киевской академии, последующие образцы «делали уступки тем солидным и умственным требованиям, какие предъявлял Феофан» (Петров Н. И. Из истории гомилетики в старой Киевской академии // ТКДА. 1866. № 1. С. 122).

<sup>6</sup> Основным трудом являются «De arte rhetorica libri X» — лекции преосвященного Феофана, которые он читал, будучи преподавателем Киево-Могилянской академии в 1706–1707 гг. Часть была переведена на русский язык еще в XIX в. (Петров Н. И. Выдержки из рукописной риторики Феофана Прокоповича, содержащие в себе изображение папистов и иезуитов // ТКДА. 1865. № 4. С. 614–637; Его же. Из истории гомилетики в старой Киевской академии. С. 86–124), полностью трактат переведен уже в наше время Г. А. Стратановским (Феофан Прокопович. Об искусстве риторического десяти книг / пер. Г. А. Стратановского; отв. ред. С. И. Николаев; подг. текста Е. В. Маркасовой, С. И. Николаева; коммент. Е. В. Маркасовой; научн. ред. пер. Е. В. Введенская. М.; СПб., 2020). В Киеве в 1979–1981 гг. были изданы три тома философских творений Феофана в переводе на украинский язык, среди которых первый том посвящен риторике: Феофан Прокопович. Філософські твори в трьох томах. К., 1979–1981. Однако в этом издании в первом томе полностью отсутствует 9-я книга — «О священном красноречии». А в 1982 г. издан оригинал — Feofan Prokopovic. De arte rhetorica libri X. Köln [u. a.]: Böhlau. Существуют и другие списки, см. об этом: Кибальник С. А. О «Риторике» Феофана Прокоповича. С. 193–194. Также значима статья в Духовном регламенте «О проповедниках Слова Божия последующия регулы полезныя суть» // Духовный регламент. СПб., 1721. С. 85–90; «Вещи и дела, о которых духовный учитель народу христианскому проповедывать должен» // Феофана Прокоповича, архиепископа Великого Новаграда и великих Лук, Святейшого Правительствующаго Синода Вице президента, а потом первенствующаго члена богословския сочинения: полного собрания часть IV. СПб., 1774. С. 266–274.

<sup>7</sup> Слова и речи выходили несколько раз: «Феофана Прокоповича архиепископа Великого Новаграда и Великих Лук, Святейшого Правительствующаго Синода Вице президента, а потом первенствующаго Члена слова и речи поучительныя, похвальныя и поздравительныя собранныя и некоторыя вторым тиснением, а другия вновь напечатанныя». Первая часть — в 1760 г., вторая — в 1761 г., третья — в 1762 г. в Санкт-Петербурге при Сухопутном шляхетном кадетском корпусе. Ряд его проповедей был издан журналом «Христианское чтение» в 1826 г. (Ч. XXIII, С. 298–310, Ч. XXIV. С. 60–71, 175–197, 307–325), а часть вошла в книгу: Феофан Прокопович. Сочинения / под ред. И. П. Еремина. М.; Л., 1961.

<sup>8</sup> Особенно это подтверждается на основе анализа его слов и речей, произнесенных в 1706–1707 гг. См.: Морозов П. Феофан Прокопович как писатель. С. 113.

<sup>9</sup> Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. С. 406.

го, по большей части, он берет тексты Ветхого Завета и послания ап. Павла<sup>10</sup>, также много ссылок на Евангелие.

Исходя из того посыла, что антропологические элементы присутствуют практически во всех творениях архиеп. Феофана (Прокоповича)<sup>11</sup>, мы предпримем попытку реконструировать его учение о человеке на примере его гомилетического наследия и показать, насколько типичные вопросы христианской антропологии освещались им в церковной проповеди. Существенным представляется вопрос о соотношении антропологических взглядов преемств. Феофана с идеями, изложенными в его богословских трактатах, благодаря чему представляется возможным и проследить развитие его учения о человеке или его отсутствие, и судить о зрелости и формировании его антропологических взглядов в целом. Ввиду ограниченных размеров исследования, мы вынуждены оставить за его рамками как некоторые богословские сочинения преемств. Феофана, так и его Катехизис; по той же причине за рамками статьи остается подробный анализ отдельных проповедей и причин их написания.

При этом его гомилетическое наследие рассматривается в целом как таковое, без разделения на киевский и петербургский периоды жизни. Итогом нашего исследования должен стать ответ на вопрос, насколько преобразуются идеи архиеп. Феофана, выраженные в его трактатах, в слове, произнесенном с церковного амвона, насколько дополняют составленные им Слова и речи вышеупомянутые богословские трактаты и нет ли между ними противоречия. При этом из обширного гомилетического наследия владыки были выбраны Слова и речи, которые затрагивают антропологическую проблематику<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Терешкина Д. Б. Евангельское слово в проповедях Феофана Прокоповича. С. 18.

<sup>11</sup> Чумакова Т. В. Антропология Феофана Прокоповича // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 1. М., 2008. С. 194. При этом нельзя не отметить, что в богословском наследии архиеп. Феофана присутствуют и собственно антропологические сочинения, большей частью переводы его богословских лекций в Киеве: *Феофан (Прокопович), архиеп.* Богословское учение о состоянии неповрежденного человека, или О том, каков был Адам в раю. М., 1785; Особенное рассуждение о грехе смертном и простительном // Феофана Прокоповича архиепископа Великого Новгорода и Великих Лук, Четыре сочинения. М., 1773. С. 231–284 (частичный перевод его трактата «О состоянии человека поврежденного»); Православное христианское учение о благодатном человеке грешного через Иисуса Христа оправдании // Там же. С. 161–230.

<sup>12</sup> Слово о почитании святых икон // Феофана Прокоповича архиепископа Великого Новгорода и Великих Лук, Святейшаго Правительствующаго Синода Вице-президента, а потом первенствующаго Члена слова и речи поучительныя, похвальные и поздравительныя собранныя и некоторыя вторым тиснением, а другия вновь напечатанныя. Ч. I. С. 75–95; Слово в день Рождества Христова // Там же. С. 121–141; Слово в Неделю осмую надесять // Там же. С. 197–212; Слово о великом деле Божии // Там же. СПб., 1761. Ч. II. С. 21–44; Слово в день святых апостол Петра и Павла // Там же. С. 229–256; Слово на погребение генерала Апраксина // Там же. СПб., 1762. Ч. III. С. 25–32; Слово в день Страстей Христовых // Там же. С. 33–45; Слово на погребение благоверныя государыни царевны и княжны Параскевы Иоанновны // Там же. С. 83–104; Слово на погребение благоверныя государыни царевны и великия княжны Екатерины Иоанновны // Там



Примечательно, что антропологические воззрения преосв. Феофана практически не становились предметом исследований. Кроме упомянутых статей П. Червяковского и диссертации Ю. Самарина, можно указать на статьи М. С. Киселевой<sup>13</sup> и Т. В. Чумаковой<sup>14</sup>. Последние, собственно, и посвящены антропологии преосв. Феофана, однако они разбирают собственно метод и текстологические особенности антропологических сочинений владыки, не уделяя существенного внимания богословскому содержанию трактатов, хотя, безусловно, представляют интерес для понимания его учения о человеке.

При этом нельзя не отметить, что большая часть Слов и речей (более двух третей) преосв. Феофана<sup>15</sup> посвящена церковно-государственной тематике; присутствует и целый ряд проповедей, затрагивающих антропологическую проблематику эпохи, — другая же часть посвящена духовно-нравственным вопросам, которые тоже дают полезный материал для реконструкции его антропологии. Если его киевские проповеди (до 1716 г.) большей частью богословские<sup>16</sup>, то в петербургский период он чаще отзывается на Петровские преобразования и оправдывает их<sup>17</sup>, что, однако, не означает, что в них отсутствовали богословские элементы<sup>18</sup>, а лишь говорит о расставленных акцентах. При этом некоторые исследователи отмечают некий спад красноречия владыки в последний период его жизни, связанный с вовлеченностью в политические интриги эпохи<sup>19</sup>, что, однако, не повлияло на антропологические взгляды преосв. Феофана.

Излагая его учение о человеке, мы будем исходить из следующей антропологической схемы: человеческое естество 1) первозданное, 2) после грехопада-

---

же. С. 181–196; Слово в Неделю богатого // Там же. С. 219–228; Слово о любви к Богу // Там же. С. 253–270; Слово о ненависти греха // Там же. С. 271–285.

<sup>13</sup> Киселева М. С. Рассуждение о человеке «поврежденном» и «неповрежденном» Феофана Прокоповича как образец «научного» богословия начала XVIII в. // Человек верующий в культуре Древней Руси: сб. мат-лов междунар. конф. СПб., 2005. С. 182–190; *Ее же*. Феофан Прокопович: влияние могилянской школы на становление российской учености // Диалог со временем. Альманах. М., 2006. Вып. 16. С. 68–85.

<sup>14</sup> Чумакова Т. В. Антропологические идеи в творчестве Феофана Прокоповича // История идей и история общества: мат-лы V Всеросс. научн. конф. Нижневартовск, 19–20 апр. 2007 г. Нижневартовск, 2007. С. 140–142; *Ее же*. Антропология Феофана Прокоповича. С. 193–202; *Ее же*. Этика и антропология Феофана Прокоповича // Verbum. Вып. 10: Религиозно-нравственные трансформации европейской культуры: от Средних веков к Новому времени. СПб., 2008. С. 212–224.

<sup>15</sup> Буранок О. М. Ораторская проза Феофана Прокоповича... С. 181.

<sup>16</sup> Там же. С. 37–38.

<sup>17</sup> Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. С. 605; Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. С. 412; Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. М., 2006. С. 92.

<sup>18</sup> Примечательно, что собственно из петербургского периода творчества преосв. Феофана антропологические вопросы затронуты исключительно в словах, сказанных им на погребении.

<sup>19</sup> См.: Буранок О. М. Ораторская проза Феофана Прокоповича... С. 162.

ния и 3) после обновления благодатью. При этом, соотнося учение о человеке владыки Феофана, реконструированное по проповедям, с богословскими трактатами, мы, подробно не пересказывая содержание последних, будем делать акценты на принципиальных вещах и особенностях его богословия.

### Первозданное человеческое естество

По мысли преосв. Феофана, сотворению человека предшествовал особый Предвечный Совет Лиц Святой Троицы, что ясно свидетельствует, насколько важен сам акт его творения<sup>20</sup>. Бог творит человека по Своему образу и подобию, и причем так совершенно, что все различные таланты и дары, запечатленные в других творениях, присутствуют в человеке, который становится вторым миром не по своей величине, но «совершенством равный всему творению»<sup>21</sup>. Интересно, что в своем трактате о человеке «неповрежденном» преосв. Феофан отталкивается от другой посылки: ключевой момент — сотворение «по образу и подобию», а так как Бог преблажен, то и человек становится причастным этому блаженству<sup>22</sup>. Достаточно подробно разбирая, что есть образ, а что подобие, он приходит к выводу, что эти понятия взаимозаменяемы и используются для разности слов<sup>23</sup>.

Рассуждая над первозданным состоянием человека, преосв. Феофан говорит, что Бог творит его не ради «некоего требования» или принуждения, потому как Он Сам — вседозволен, премудр, всемогущ, безначален и совершенен, но «за единое Свое благоволение» приводит из небытия в бытие всякое творение, которое включает и человека. Независимостью Бога от творения объясняется и то, что Бог не должен был бы в любом случае сохранить человека от греха и гибели<sup>24</sup>. Акт творения — это акт великой Божественной любви, так как Творец создает мир для человека, чтобы он все сотворенное использовал во временной жизни<sup>25</sup>, а самого человека — чтобы он был «вечным другом Божиим и Царствия Его участником»<sup>26</sup>.

После создания человека Бог вводит его в упорядоченный, уготованный и учрежденный дом — весь мир, наполненный творением. По мысли пре-

<sup>20</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово о любви к Богу. С. 259.

<sup>21</sup> Там же. С. 260. Бог запрещает человекоубийство именно потому, что Он создал человека по Своему образу и подобию. См. также: Слово о почитании святых икон. С. 91.

<sup>22</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Богословское учение о состоянии неповрежденного человека... С. 11.

<sup>23</sup> Там же. С. 43.

<sup>24</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Рождества Христова. С. 124.

<sup>25</sup> «Вся прочая создания ко угождению и послушанию отдаде человеку» (Феофан (Прокопович), архиеп. Слово о любви к Богу. С. 260).

<sup>26</sup> Там же. С. 259.

осв. Феофана, совершенство творения свидетельствует о совершенстве Творца, но при этом все эти блага обретаются в Боге только в высшей степени<sup>27</sup>. Творение имеет лишь малые следы и тень «неисповедимой силы, премудрости, святости, доброты, правды и милости» Божией<sup>28</sup>. Знаковым представляется и последний день, в который происходит творение человека, что указывает на его особое место в мире<sup>29</sup>, тем более что он сам — как бы малый мир. Не находит внимания в его гомилетическом наследии достаточно важный вопрос о понимании рая, которому он посвящает большое место в своих лекциях. Исследуя это понятие, архиеп. Феофан прибегает не только собственно к святоотеческой традиции, но и к современному ему научному знанию. Итогом его рассуждений становится буквальное понимание рая как места на земле, которое и ныне существует и которое возможно найти<sup>30</sup>, хотя он не отвергает и духовное понимание рая как Небесного Иерусалима.

Далее переходим к рассуждению о первозданных качествах. Человек до падения имел «состав бессмертный», если бы не согрешил; мудрость, которая познается из того, что он нарекал имена животным; и природную благость, мало сравнимую с благостью Божией<sup>31</sup>. Бог, творя человека, не просто даровал ему бессмертие, но с условием, что он исполнит заповеди Его, которые заключаются в «десятословии Мосеевом», — или, в других словах, «уклониться от зла, и сотворити благое», или в двух главных заповедях о любви к Богу и ближнему. Этот Закон Божий был позже записан, но еще при творении он был заложен в сердце и совесть человека<sup>32</sup>, что подтверждается не только из естественного разума, но и свидетельством Священного Писания<sup>33</sup>. Если в проповедях он лишь вскользь упоминает о сущности этого бессмертного состава, то в своем богословии подробно раскрывает понятия «смертности» и «бессмертия», используя многоуровневое философское рассуждение; в итоге он приходит к выводу, что «человек не был по простоте естества бессмертен», а потому хоть он и «имел отвлеченную возможность умирать», но не умер бы, «если бы сохранил данную ему заповедь»<sup>34</sup>.

<sup>27</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Страстей Христовых. С. 36.

<sup>28</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово на погребение благоверных государыни царевны и княжны Параскевы Иоанновны. С. 96.

<sup>29</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово о любви к Богу. С. 260.

<sup>30</sup> См.: Феофан (Прокопович), архиеп. Богословское учение о состоянии неповрежденного человека... С. 92–93.

<sup>31</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Страстей Христовых. С. 36.

<sup>32</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Рождества Христова. С. 125.

<sup>33</sup> Приводится цитата из Рим 2. 14–16, в которой говорится о наличии внутреннего закона в сердцах у язычников.

<sup>34</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Богословское учение о состоянии неповрежденного человека... С. 52.

Неповрежденный человек имел «волю свою свободную к злу непреклоненну, не был продан под грех, не яже не хотел сия творил, не видел закона во удех своих против воююща закону ума своего, того ба ради еще и наг сый, нагости своя не стыдился, словом рещи: прав был, ни на десную, ни на шуюю страну не преклонен»<sup>35</sup>. Схожим представляется и его рассуждение о индифферентности воли неповрежденного человека и обоснование невинности, исходя из отсутствия стыда, которое мы находим в его трактате о первом человеке: Адам мог «грешить со всей вольностью, не имея к тому ни малого побуждения»<sup>36</sup>, так как он был властен и злое, и благое творить<sup>37</sup>, следовательно, он был совершенно свободен в выборе между добром и злом. Из этого вытекает, что «Адам не был утвержден во благе»<sup>38</sup>, так как впоследствии он совершил грех<sup>39</sup>. При этом зло он знал лишь умозрительно, а после падения узнал на деле<sup>40</sup>.

Важной для реконструкции блаженного состояния первого человека является отсылка к эсхатологии, однако на страницах трактата о «неповрежденном» человеке преосв. Феофан идет дальше и выводит первозаданное блаженство не только из эсхатологической реальности, но и из нынешнего состояния человека, в котором даже после падения остались части совершенства и красоты: тем самым неповрежденный образ Божий состоял «во многих первобытных качествах человека, но более в правоте разума и воли, коим соответствует премудрость и святость Божия; так же особенно в целостности и свободности воли, коими как бы означается могущество и свободность воли Божия»<sup>41</sup>.

Неповрежденное состояние и потенциальное бессмертие были возможны, если бы человек соблюдал первозаданную заповедь, которая заключалась в следующем: 1) невкушении запретной снеди и 2) исполнении внутреннего закона; оба ее аспекта тесно связаны между собой. Причем оба они связаны между собой онтологически — исполнение первозаданного закона о любви к Богу неизменно предполагает и воздержание от запрещенного плода.

Архиеп. Феофан говорит, что любой закон, по общему рассуждению, можно признать бессильным по трем причинам: он имеет немощь в самом себе, или в законодавце, или в том, кому он подается. В нынешнем состоянии чело-

<sup>35</sup> При этом он приводит в обоснование цитату из Екклесиаста: «...обретох, еже Бог человека сотвори права» Еккл 7. 30; Слово в день Рождества Христова. С. 127.

<sup>36</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Богословское учение о состоянии неповрежденного человека... С. 5.

<sup>37</sup> См.: Там же. С. 4–5.

<sup>38</sup> Там же. С. 26.

<sup>39</sup> См.: Там же. С. 26.

<sup>40</sup> См.: Феофан (Прокопович), архиеп. Богословское учение о состоянии неповрежденного человека... С. 169–170.

<sup>41</sup> Там же. С. 31–32.

века Закон Божий немощен и бессилен, что объясняется грехопадением и расстройством человеческого естества. Первая заповедь, по мысли преосв. Феофана, включала и заповедь о любви.

Искушение от диавола заключалось в том, чтобы привести человека к «боготворению твари»<sup>42</sup> вместо Творца. Но никакая тварь не может быть равна Богу, потому и почитать ее богоподобно нельзя<sup>43</sup>. Богу должно воздавать честь выше всех творений и любить Его всем человеческим естеством — сердцем, душой, крепостью и помышлением, «любити Его ради Его». Творение же должно любить и воздавать ему честь по его достоинству, но не больше всего любить и не ради него самого, а ради Бога, ибо все, что имеет сотворенное, от Бога ему дано<sup>44</sup>. Бог же требует всего сердца человеческого, но при этом заповедует и любить ближнего, однако эта любовь не должна разделять Бога и человека<sup>45</sup>.

При этом рассуждение о первоизданном Законе<sup>46</sup> практически отсутствует в вышеупомянутом трактате. Суть его рассуждений сводится к следующему: в невинном состоянии Закон Божий был силен и имел в человеке силу для его исполнения — «силен был сам собою, понеже совершен есть», ибо он повелевает любить Бога всем сердцем, всей душой и всею крепостью, а ближнего как самого себя. Этот Закон был силен и со стороны Законодавца: Бог за его исполнение обещал бессмертную жизнь (Лев 18. 5)<sup>47</sup>. Закон Божий был силен и в самом человеке, ибо при творении он был наделен премудростью и нарекал имена животным, «проницал умом своим всех тварей естества, и последовательне ведал создателя оных и своего Бога». Часть этой премудрости сохранилась в человеке и после падения, о чем свидетельствуют слова ап. Павла в Послании к Римлянам (Рим 1. 20)<sup>48</sup>.

В целом можно утверждать, что в трактате о неповрежденном человеке и в гомилетическом наследии выражена мысль о гармоничном состоянии первого человека, сотворенного по образу и подобию. Отличается первая посылка — согласно трактату, ключевым понятием является блаженство первого человека, который есть образ Божий, а Бог Сам по Себе является преблаженным и источником блаженства человека. Совершенство человека возможно именно потому, что Бог совершенен; при этом Адам имел духовное совершенство и

<sup>42</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово о почитании святых икон. С. 76–77.

<sup>43</sup> Там же. С. 84.

<sup>44</sup> Там же. С. 85.

<sup>45</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово о любви к Богу. С. 254.

<sup>46</sup> Интересно, что, описывая «неповрежденного» человека, преосв. Феофан практически не упоминает понятие закона и обращается к нему, когда обосновывает свое учение об оправдании (см.: Феофан Прокопович, архиеп. Православное христианское учение о благодатном человеке грешного через Иисуса Христа оправдании).

<sup>47</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Рождества Христова. С. 126.

<sup>48</sup> Там же. С. 127.

бессмертие потенциально, если бы сохранил данную ему заповедь, — причем она включала не просто запрет на вкушение плода, но и исполнение Закона Божия: возрастания в любви. Примечательна мысль, что диавол изначально хотел привести человека к любви и боготворению твари вместо Творца, безусловно имеющая своим источником блж. Августина.

### Человеческое естество после грехопадения

Достаточно подробно преосв. Феофан разбирает вопрос о грехопадении, считая его духовной катастрофой для всего мироздания, потому как все естество человеческое, украшенное при творении различными дарованиями, образом и подобием Божиим, стало осквернено грехом<sup>49</sup>. Первородный грех стал семенем и корнем всех остальных человеческих грехов. Отвергнув первоначальную заповедь, Адам привнес в мир грех и этим «ядом» наполнил весь род человеческий и повлек в бездну вечных мук, и равного тому преступления никто на земле совершить не может<sup>50</sup>. После падения люди отвергли покаяние и стали обвинять друг друга<sup>51</sup>. Ко всем последствиям грехопадения добавляется и то, что человек оказывается изгнанным из рая телесного, но Бог промыслительно определяет ему место для жития недалеко от рая, чтобы ему всегда приходило на память его прежнее счастье и блаженство<sup>52</sup>.

В своих проповедях преосв. Феофан практически не уделяет внимания дифференцированию греха, а в трактате о поврежденном человеке эта тема встречается практически постоянно (полемика с кардиналом Р. Беллармином)<sup>53</sup>. В вышеупомянутом трактате владыка уделяет существенное внимание понятию первородного греха и происходящих из него личных грехов, а также грехам смертным и простительным — как по отношению к возрожденным благодатью, так и к тем, кто не имел этого просвещения<sup>54</sup>. При этом первородный

<sup>49</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово о ненавидении греха. С. 282.

<sup>50</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Страстей Христовых. С. 37–38.

<sup>51</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово о великом деле Божии. С. 25.

<sup>52</sup> Слово в Неделю богатого // Феофана Прокоповича архиепископа Великого Новаграда и Великих Лук, Святейшаго Правительствующаго Синода Вицепрезидента, а потом первенствующаго члена Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные собранные и некоторые вторым тиснением, а другие вновь напечатанные. Ч. III. С. 224.

<sup>53</sup> См.: Феофан (Прокопович), архиеп. Особенное рассуждение о грехе смертном и простительном. С. 231–284. Также известно о том, что митрополит Стефан Яворский был не только знаком с лекциями преосв. Феофана, но и делал критические замечания, большая часть из которых направлена против трактата «О поврежденном человеке», в особенности против учения о грехах смертных и простительных. См.: Хондзинский П., прот. «Ныне все мы болееем теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013. С. 179.

<sup>54</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. De statu hominis corrupti // Christianae orthodoxae theologiae in

грех, по преосв. Феофану, заключается в лишении «первоначальной праведности» и постоянной склонности ко всякому греху. Суть первого греха состоит не только в причастности ко греху Адама, но и в том, что вся природа оказалась испорченной<sup>55</sup>. Он четко разделяет грех Адамов от греха, который совершают его потомки, — «активного» греха. Смертный же грех — тот, который возрожденные делают по согласию своей воли, а простительный — без согласия воли, потому он называется произвольным. Впрочем, всякий грех может быть прощен при условии покаяния и веры во Христа<sup>56</sup>.

Рассуждая на страницах своих проповедей о первородном грехе, преосв. Феофан пишет, что распространение первородного греха произошло через естественное рождение от праотца Адама: «...видехом каков прародитель наш сотворися преслушанием своим, и родителным семенем своим подобных себе всех нас произведе»<sup>57</sup>. Человек не обновленный не имеет духовного мудрования, но только плотское, не рожденный от Духа остается плотским и по плоти живущим и «к Царствию вечному не угоден»<sup>58</sup>. В человеке, не обновленном благодатью, Закон настолько немощным становится, что никакого движения не имеет и не служит к тому, к чему он был дан, — к своему исполнению, но теперь он служит только к познанию греха (Рим 3. 20)<sup>59</sup>. «Дан был нам закон в наследие жизни, и сотворися отравою смертною»<sup>60</sup>. Закон же Божий в Боге и теперь силен и действителен, но называется немощным потому, что человек не может своими немощными силами его исполнить<sup>61</sup>.

Внутри человека после падения присутствует закон греховный, который противится Закону Божию, не давая исполнить его, и делает Закон немощным во плоти человеческой<sup>62</sup>. Кроме кратких упоминаний, в проповедях практически полностью отсутствует существенное учение о похоти в поврежденном человеке, которое подробно раскрывается им в богословских лекциях. Архиеп. Феофан понимает похоть в трех смыслах: 1) как естественная вожделевательная способность, которая добра сама по себе и была в состоянии невинности, 2) как доброе действие вожделения (напр., позыв к пище), 3) как злое вожделение, ко-

---

Academia Kiowensi a Theophane Prokopowicz... adornatae et propositae: in 3 vols. Lipsiae, 1792–1793. Vol. 2. P. 265.

<sup>55</sup> Ibid. P. 458.

<sup>56</sup> Ibid. P. 270–273.

<sup>57</sup> *Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Рождества Христова. С. 139.*

<sup>58</sup> Там же. С. 129–130.

<sup>59</sup> Там же. С. 130.

<sup>60</sup> Там же. С. 131.

<sup>61</sup> Там же. С. 131.

<sup>62</sup> Там же. С. 136.

торое тоже делится как бы на три уровня похоти: а) после падения, б) первые ее несознательные движения, в) плоды, которые производятся с согласия разума<sup>63</sup>. Наполненным полемикой представляется и вопрос, присутствует ли похоть в возрожденных, на который владыка Феофан отвечает следующим образом: есть Искушение, а есть усвоение плодов Искушения, которое происходит в человеке постепенно и достигнет совершенства только в будущей жизни, этим объясняется присутствие вожделения в человеке возрожденном<sup>64</sup>.

После падения человек бессилен, слаб, подвержен многим трудам, печалям, болезням и бедствиям, которые становятся путем к временной смерти; и духовная жизнь стала настолько повреждена, что он стал холоден к любви к Богу и ближнему<sup>65</sup>, «к богомыслию слеп, мрачен, безумен, к истинной сия ныне и правде недвижим и мертв, словом: весьма сляче и скорчи оную свою первую правоту» и стал подвержен вечной погибели<sup>66</sup>. Но и при всем этом Бог совершенно не оставил человека, промышляя о нем и храня от многих бед и злоключений<sup>67</sup>.

Заслуживает отдельного внимания августирианский посыл о немощи человека после падения и необходимости Божественной поддержки в добрых делах, которую он развивает не только в трактатах, но и в гомилетическом наследии. Преосв. Феофан пишет, что после повреждения человек находится в таком состоянии, что «без благоволения и помощи Божия ничтоже Богу любое и угодное сотворити не можем» и всякий наш труд без Его поддержки тщетным оказывается<sup>68</sup>. По естеству люди стали «сыны гнева Божия» и подлежат вечному осуждению, но спасение обретается через милосердие Божие к роду человеческому и веру во Христа, Который пострадал за грехи мира и удовлетворил правде Божией и упование на Него как на «единого Избавителя своего». По мысли преосв. Феофана, вся суть проповеди евангельской заключается в том, чтобы, во-первых, познать всякому, что он мерзок пред Богом и повинен вечному мучению, а во-вторых, искать спасения от погибели через Христа<sup>69</sup>.

Хотя полемика по антропологическим вопросам находит место собственно в трактатах преосв. Феофана, в проповедях эта тематика также присутствует в виде отдельных полемических сюжетов. Например, архиеп. Феофан выступает против положения Пелагия, что человеческое естество, по силе и действию к богоугождению, сильно и полномерно и не повреждено грехом Адамовым<sup>70</sup>.

<sup>63</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. *De statu hominis corrupti*. P. 466.

<sup>64</sup> *Ibid.* P. 484.

<sup>65</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Рождества Христова. С. 128.

<sup>66</sup> Там же. С. 129–130.

<sup>67</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово о любви к Богу. С. 260.

<sup>68</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в Неделю осмую надесять. С. 202.

<sup>69</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово о великом деле Божии. С. 23–24.

<sup>70</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово о почитании святых икон. С. 93.



Здесь он стоит на позиции августинизма и говорит, что после грехопадения человеческое естество растлилось, Закон Божий в человеке стал немощным, хотя остался неизменным, и если бы кто его исполнил, то был бы безгрешным и праведным<sup>71</sup>. «Немощь» в Закон Божий привниде от самого человека: он презрел своего Создателя, заповедь пограл вкушением запрещенного плода и подпал суду Божию и не только временной, но и вечной смерти, и сам уже не мог найти пути избавления от этого<sup>72</sup>.

Таким образом, в гомилетическом наследии преосв. Феофана достаточно подробно разбирается проблема грехопадения и его последствий. Как его трактатам, так Словам и речам присуща мысль, что человеческое естество поражено грехом настолько, что человек сам по себе стал неспособен на добрые дела. В трактате о состоянии поврежденного человека он подробно разбирает проблему похоти и ее присутствия после возрождения благодатью, говорит о грехах смертных и простительных. При этом в его проповедях находят место важные и ключевые вопросы христианской антропологии, которые не раз представляли предмет для полемики, — о последствиях грехопадения и учение Пелагия. В целом его учение о состоянии человека после падения можно отнести к духу умеренного августинизма.

### Человеческое естество после обновления благодатью

Говоря об оправдании, преосв. Феофан утверждает, что если дивным и премудрым делом было сотворение человека, то не менее дивным представляется обращение грешника на путь правды, что у ап. Павла именуется «созданием» и «новым творением». Опираясь на блж. Августина, владыка Феофан говорит, что «обращение грешника большее есть дело Божие, нежели первое его творение». Этот тезис доказывается особыми Божественными действиями: первое творение заключалось в том, чтобы привести от небытия к бытию, а обращение, второе, — в том, чтобы обратить от зла к добру: сердце человеческое, наполненное злыми помышлениями, привести к Богу и сделать благим и способным к принятию благодати — «бывшее гнездо бесовское, перестроити на обителище Духа Святаго»<sup>73</sup>. Тем самым оправдание — это чрезвычайное действие благодати. Человечество, которое достойно наказания, Бог избавляет, прощая согрешения, но, более того, творит Своими сынами и после окончания временной жизни сподобляет «вечнаго всеблаженнейшаго живота»<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Рождества Христова. С. 127. В доказательство приводятся места из Священного Писания, которые говорят, что человек, исполнивший Закон, жив будет им (см.: Лев 18. 5 и Мф 19. 17).

<sup>72</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Рождества Христова. С. 128.

<sup>73</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день святых апостол Петра и Павла. С. 229–230.

<sup>74</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Страстей Христовых. С. 40–41.

В проповедях преосв. Феофан поднимает важную тему о Законе и говорит, что тот не мог дать человеку оправдания «за немощь, приключившуюся ему во плоти», но Бог совершил оправдание тем, что послал Сына Своего и исцелил немощь Закона, «осуди бо о гресе грех во плоти Своей», упразднив грех и даровав оправдание, чтобы человек ходил не по плоти, но по духу<sup>75</sup>. Закон духа — благодать Христова, которая оживляет человека и освобождает его от греха<sup>76</sup>. Сын Божий наши болезни на Себе понес и даровал нам Свою силу и исцелил нас<sup>77</sup>. Христос взял на Себя грехи наши, как если бы они были Его грехами, и сделался Споручником и Ходатаем нашим пред Богом и исходатайствовал для нас оправдание, которое заключается в прощении и оставлении грехов<sup>78</sup>. В Искуплении Господь явил Свою крайнюю любовь к человеку, что не явил ни к какому другому Своему творению<sup>79</sup>. Творец «стал братом нашим чрез непостижимое Воплощение и се уже слугою нашим сделался, служа убогому ремесленнику»<sup>80</sup>.

При этом человек сам не имел силы оправдаться от греха, но Бог нас оправдал по благодати — «блаженных и треблаженных» нас сотворил<sup>81</sup>. Смертью Спасителя человеческий род исцеляется от жала смерти (греха) и ему даруются победа над смертью и причастность вечной жизни<sup>82</sup>. И эта жизнь уже не как земная, которая имеет конец, но вечная, неразрушаемая и нескончаемая будет<sup>83</sup>.

Плоды Искупления, по преосв. Феофану, заключаются в: 1) оставлении грехов, 2) духовной силе к добротворению<sup>84</sup>, 3) воскресении после смерти и вечной жизни<sup>85</sup>. Потому грех больше не имеет над человеком губительной власти, и всех прибегающих к Богу в покаянии Он сподобляет прощения и дает силу противиться греху и исполнять Закон Божий<sup>86</sup>. Но наравне с этим даже после

<sup>75</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово о почитании святых икон. С. 76.

<sup>76</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Рождества Христова. С. 137.

<sup>77</sup> Там же. С. 132.

<sup>78</sup> Там же. С. 133.

<sup>79</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово о любви к Богу. С. 264.

<sup>80</sup> Там же. С. 265. «Терпит виновник естества, и умирает Бог воплощенный поносною смертию для нас, для избавления нашего, для любви нашей» (Там же. С. 266).

<sup>81</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Рождества Христова. С. 141.

<sup>82</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово на погребение благоверных государыни царевны и великия княжны Екатерины Иоанновны. С. 184.

<sup>83</sup> Там же. С. 186; *Его же*. Слово в Неделю богатого. С. 220.

<sup>84</sup> «Благодать Божия в мертвенной человеческой немощи преуспе, победы насилия гонительская, страсти плотския, искушения диавольская, укрепи нам веру истинную, и образы добродетельного жития подаде» (Феофан (Прокопович), архиеп. Слово о почитании святых икон. С. 76).

<sup>85</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово на погребение благоверных государыни царевны и княжны Параскевы Иоанновны. С. 85.

<sup>86</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Рождества Христова. С. 136.

оправдания человек не может всецело исполнить Закон Божий, и даже праведники, имея «начаток духа», ожидали совершенного освобождения от греха в жизни будущего века. Этот «недостаток» исполнения Закона, по мысли преосв. Феофана, заглаживается следующим образом: «...послушанием Христовым исполненный закон, аки бы от самых нас исполненный, заглаживает скудости и недостатки наша, и во оправдание нам есть тако, якоже преслушание Адамово, аки бы от нас самых содеянное всем нам вменися в грех»<sup>87</sup>.

Тем самым сила Искупления заключается не только в оправдании, но и в том, что Бог «новую небесную подает силу приходящим к Нему верою», которая заключается в том, чтобы «хранити закон Божий, силу веры, любви, надежды, долготерпения, благости, милосердия, кротости, воздержания и прочих плодов духовных»<sup>88</sup>. При этом даже если человек имеет желание творить добрые дела, он без Бога их все равно совершить не может. Христос «во плоти Своей, и послушанием и страданием удовлетворив за нас правде Божией, и вся сия Божиих обещаний богатства приобре те нам»<sup>89</sup>. Но для наследования обетованных Христовых необходима вера и добрые дела. Вера, по преосв. Феофану, прежде всего заключается в осознании себя грешниками и веровании, что Христос пришел для спасения всех, Его Кровью совершились оправдание и Искупление<sup>90</sup>. А добрые дела показывают жизнь обновленную, в которой грех не имеет власти над человеком, но все его уды представлены в орудия правды, тем самым происходит исполнение двух скрижалей Завета — о любви к Богу и ближнему<sup>91</sup>.

В отличие от проповедей, исходным пунктом трактата «об оправдании» становятся практические вопросы о соотношении дел и веры в деле человеческого спасения и усвоения заслуг Христовых<sup>92</sup>. Подробно разбирая понятие оправдания и говоря, каким образом оно происходит по милости Бога, владыка Феофан указывает, что человек не способен сам воздать Богу за грех, но правде Божией за нас удовлетворяет Сам Христос<sup>93</sup>. Оправдание дарует не только прощение грехов, но и спасение и «сыноположение», иначе его нельзя считать истинным<sup>94</sup>.

Уделяя значительное влияние соотношению веры и дел в вопросе спасения человека, преосв. Феофан настаивает на первичности веры и независимости оправдания от дел, хотя последние и суть плоды веры и свидетельство хрис-

<sup>87</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Рождества Христова. С. 137–138.

<sup>88</sup> Там же. С. 134.

<sup>89</sup> Там же. С. 135.

<sup>90</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово на погребение генерала Апраксина. С. 28.

<sup>91</sup> Там же. С. 29.

<sup>92</sup> Феофан Прокопович, архиеп. Православное христианское учение о благодатном человека грешного через Иисуса Христа оправдания. С. 165–166.

<sup>93</sup> Там же. С. 170.

<sup>94</sup> Там же. С. 172.

тианской жизни. В этом контексте понятие «вера» преосв. Феофан делит на две части: 1) с одной стороны, она есть познание Бога и Евангелия, 2) а с другой — упование, что Бог ради заслуг Сына Своего простит наши прегрешения<sup>95</sup>. Оправдание верой происходит ради заслуг Христовых, при этом человек еще не имеет добрых дел — плодов веры<sup>96</sup>. Благие дела следуют за оправданием, а не оказываются причиной его<sup>97</sup>: «Плоды веры и оправдания суть благия дела. Сии плоды мы Богу приносим, хотя они и не нашими силами, но Духом Его Святым в нас раждаются». Единой «виной оправдания» становится премилосердный Бог, «виной ходатайственной» — смерть Христова, а со стороны человека нет никакой причины к оправданию<sup>98</sup>. Преосв. Феофан идет далее и говорит, что если бы даже первый человек пребыл безгрешен, то он освободился бы от казни за неисполнение Закона, но наследование жизни вечной даруется только по благодати Создателя<sup>99</sup> и, следовательно, зависит только от Бога. Даже возрожденный человек, просвещенный Духом, творит благие дела несовершенные, ведь только Бог благ<sup>100</sup>. Закон был дан для познания греха и обращения к милости Божией, ибо нет человека, который бы смог его исполнить во всей полноте<sup>101</sup>.

С другой стороны, преосв. Феофан утверждает необходимость добрых дел для спасения как реализации оправдания. По его мысли, человек, не имеющий благих дел «ни в корне, ни в самом действии», спастись не может. Однако из этого вовсе не следует, что человек спасается добрыми делами. Владыка разделяет намерение и действие. Если человек не имеет ни желания, ни действия, то и спастись не может. Намерение, даже не воплощенное в жизни, приравнивается к реальному действию<sup>102</sup>. И человек праведный не совершенно очищен от греха, но усовершится в будущей жизни<sup>103</sup>.

Обращаясь вновь к страницам его проповедей, мы находим важные эсхатологические темы — воскресение и блаженство оправданных. Преосв. Феофан пишет, что Воскресение Христово доказывает тот факт, что Бог и нас воскресит силой Своей, и приведет нас к Себе<sup>104</sup>, и сделает сонаследниками в «неиз-

<sup>95</sup> Феофан Прокопович, архиеп. Православное христианское учение о благодатном... С. 173–174.

<sup>96</sup> Это доказывается ссылками на Писание, в которых говорится, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками (Рим 5. 8 и проч.). См.: Там же. С. 178–179.

<sup>97</sup> Там же. С. 180.

<sup>98</sup> Там же. С. 182.

<sup>99</sup> Там же. С. 193.

<sup>100</sup> Там же. С. 197.

<sup>101</sup> Там же. С. 196, 204.

<sup>102</sup> Там же. С. 216–217.

<sup>103</sup> Там же. С. 228–229.

<sup>104</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово на погребение благоверных государыни царевны и княжны Параскевы Иоанновны. С. 93.

реченном и нескончаемом блаженстве» не только души, но и тела<sup>105</sup>. Этот тезис обосновывается двусоставностью человеческого естества: поскольку человек состоит из души и тела, то и блаженство его должно относиться к обоим частям его естества, а не только к какой-то одной<sup>106</sup>.

В эсхатологической перспективе человеческое естество входит в состояние богоуподобления: «...подобни Богу сотворимся для того, что узрим Его, яко же есть: зрение лица Божия толикаго нам блаженства виновно будет»<sup>107</sup>. Человек не будет равен Богу, но подобен, и «вина» этого подобия заключается в зрении Самого Господа Бога. Как небесные светила получают от солнца свет, так и человек, зря Бога, получит неописанный свет — «во умех богоподобную премудрость, в сердцах богоподобную благодать, и во всей души богоподобное радование». Это все относится к блаженству души<sup>108</sup>.

Блаженство тела будет заключаться в нетлении, славе, силе, а более всего в изменении телесного состава, который отличается от нынешнего и называется духовным: в телах наших явится подобие Христово, что явно следует из слов ап. Павла (1 Кор 15. 48–49). Преосв. Феофаном вводится аналогия — как мы были подобны прародителю в нашем рождении, нося отпечаток греха, так и в будущей жизни телом уподобимся Христу и обретем преображенное естество<sup>109</sup>. Наравне с этим он утверждает нерушимость телесного естества человека после всеобщего воскресения: «...тело наше, хотя по воскресении и блаженное будет, однако же от земли сделанное пременится в сильныя, славныя и нетленныя доброты, но не погубит перваго существа своего»<sup>110</sup>. Но при этом праведники после смерти приемлются в рай и духом пребывают с Богом еще до всеобщего воскресения из мертвых<sup>111</sup>. Вообще же будущие блага непостижимы для человека: даже помыслить о них невозможно<sup>112</sup> (ср.: 1 Кор 2, 9), этим свидетельствуется чрезмерная любовь Бога к человеку<sup>113</sup>.

<sup>105</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово на погребение благоверныя государыни царевны и княжны Параскевы Иоанновны. С. 95.

<sup>106</sup> Там же. С. 89; *Его же*. Слово на погребение благоверныя государыни царевны и великия княжны Екатерины Иоанновны. С. 186.

<sup>107</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово на погребение благоверныя государыни царевны и княжны Параскевы Иоанновны. С. 95.

<sup>108</sup> Там же. С. 96.

<sup>109</sup> Там же. С. 97; *Его же*. Слово на погребение благоверныя государыни царевны и великия княжны Екатерины Иоанновны. С. 188.

<sup>110</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово на погребение благоверныя государыни царевны и великия княжны Екатерины Иоанновны. С. 189.

<sup>111</sup> Там же. С. 190.

<sup>112</sup> Там же. С. 195.

<sup>113</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово о любви к Богу. С. 257–258.

Не обходит стороной преосв. Феофан полемические вопросы спасения и предопределения. Он говорит: есть мнение, что Христос однажды нас простил и удовлетворил правде Божией и человеку можно не жить по заповедям, — это ошибка. Человеку необходимо усвоить плоды Искупления через добрые плоды покаяния, не тщетно являя благодать Христову, не давая над собой властвовать греху, исполняя Закон Божий и творя добрые дела<sup>114</sup>.

Разбирая учение о двойном предопределении, он утверждает, что оно ложно и противно Священному Писанию<sup>115</sup>. Ведь даже если предположить, что Бог оставил человека в состоянии гибели, как Он оставил и падших ангелов, то не был бы несправедливым. Но по отношению к роду человеческому Бог сотворил иное определение, призывая грешника на покаяние и всем сообщая Свою благодать, ведь Он хочет, чтобы все спаслись и пришли в познание истины<sup>116</sup>. Причина же того, что люди не обращаются к Богу и погибают, находится в самих людях<sup>117</sup>: давая благодать, Бог оставляет всякому и свободную волю<sup>118</sup>. Когда человек в своей немощи обращается к Богу, то и приемлет Его дары — «свет разума, и силу действия, и благодать оправдания»<sup>119</sup>.

Рассмотрев учение преосв. Феофана об оправдании, стоит отметить следующее. Его проповеди имеют наибольшие пересечения с трактатом об оправдании, нежели с другими сочинениями; в них содержатся и практически буквально пересказываются его богословские идеи. При этом в своих Словах и речах архиеп. Феофан подробно не развивает вопрос, как соотносятся вера и дела, вера и оправдание. Трактат об оправдании, напротив, посвящен собственно этому соотношению и раскрывает его тонкости. Стоит также отметить, что проповеди преосв. Феофана дают существенную характеристику его

<sup>114</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день Рождества Христова. С. 138.

<sup>115</sup> «Суть неции, котории учат, что Бог, смотря на весь род человеческий, гневу своему и осуждению по естеству подпадший, просто ни на каковую вину не взирая, единых избрал обратити и спасти, а других, не водея благодати своея, погубити: но сие учение весьма есть ложное, и слову Божию противное» (Феофан (Прокопович), архиеп. Слово в день святых апостол Петра и Павла. С. 232).

<sup>116</sup> Там же. С. 232.

<sup>117</sup> Там же. С. 233.

<sup>118</sup> Там же. С. 234. Причем он утверждает, что именно премудрость и разум не дают человеку прийти к познанию истины, говоря, что «суемудрие человеческое именуется иногда в Писании мудрость, а премудрость Божия буйство». Так преосв. Феофан определяет «премудрых и разумных»: «Премудрии и разумнии суть ему человецы страха Божия не имущии, о спасении своем не пекущиеся и весьма безсовестнии, и не ино что, токмо суетная мыслящии, помышляющие же, что они нечно высокое постигают, когда они праздную сень хватают; таковии бо, донележе таковии суть; не могут прияти мудрости Божия, но сами себе утаенную творят. Младенцы же Спаситель нарицает оных, которых и нищими духом нарицает, котории касающиеся сердца их Духу Святому, не полагают Ему препятствия, но рассуждают о себе, как сами собою и бедни, и невежливи, и немощни, и нищии суть» (Там же. С. 236–237).

<sup>119</sup> Там же. С. 237.

эсхатологии, выстраиваемую на основе заложенной им концепции блаженства души и тела как двух неразрывных элементов человеческого естества.

### Заключение

Подводя итог рассмотрению антропологических идей в гомилетическом наследии преосв. Феофана (Прокоповича), можно сделать следующие выводы. Его Слова и речи дают обширный материал по заявленной теме и позволяют полноценно выстроить его учение о человеке. Существенным представляется, что в Словах и речах преосв. Феофана, написанных в разные периоды его жизни, мы не встречаем противоречий между выраженными в них антропологическими идеями: они либо повторяют, либо дополняют друг друга.

Преосв. Феофан — во многом уникальный автор, который затрагивает широкий спектр вопросов, ставит перед аудиторией новые задачи. Это касается не только основанной им богословской школы, но и его гомилетического наследия. Хотя большинство изданных и дошедших до нас Слов и речей посвящены, собственно, злободневным политическим событиям, среди них встречается множество антропологических идей. В своих проповедях он прежде всего ставит практические задачи и пытается максимально уйти от отвлеченности и схоластичности, что, однако, не всегда ему удается. «Практичностью» проповеди объясняется такое обилие учения о человеке в его словах. Выстроенная им во время преподавания в Киеве антропологическая система ретранслируется им с церковного амвона. Ясность изложения, глубокая проработка и внутренняя структура наполняют его проповеди глубоким содержанием и делают их как бы миниатюрными богословскими сочинениями.

В проповедях преосв. Феофана мы находим присущий многим его сочинениям диалектический метод, когда он выстраивает и подтверждает свои положения, с одной стороны, на основе естественного разума, учения человеческого, а с другой — на основе Писания и святых отцов. Причем доказательная база строится следующим образом: сначала приводятся «естественные» доводы (в том числе и из современной жизни), а затем следуют теологические аргументы. Зачастую первым уделяется больше внимания. Характеризуя проповеди преосв. Феофана в целом, можно отметить, что встречающиеся у него как античные авторы, так и святые отцы используются опосредованно, — прежде всего акцент делается на всепобеждающем слове Писания, которому архиеп. Феофан зачастую дает собственные толкования, часто вообще не отсылая к тем авторам, на которых он (явно или неявно) опирается.

В целом творениям преосв. Феофана свойственна мысль о гармоничном состоянии первого человека, сотворенного по образу и подобию Божию; источник этой гармонии — Сам Бог, Который преблажен и совершенен. При этом,

собственно, в его богословских сочинениях развивается понятие блаженства души и тела, свойственного не только первому человеку, но и доступного в эсхатологической перспективе. Достаточно традиционно преосв. Феофан говорит о потенциальном бессмертии и совершенстве первого человека, зависевших от него и требовавших исполнение заповеди, под которой он понимает не только запрет вкушения плода, но и возрастание в любви к Богу. Но даже при наличии первоначальных даров, исполнив Закон Божий, Адам не мог обрести вечную жизнь, но мог избежать наказания за неисполнение Закона. Обретение же вечной жизни — всегда прерогатива Божественной благодати.

Говоря о грехопадении, владыка Феофан настаивает на «предельной» испорченности человеческого естества, ставшего неспособным ни к чему доброму без Божественной поддержки. Можно предположить, что корни этого восходят к известному антропологическому минимализму блаженного Августина, хотя преосв. Феофан не дает прямой отсылки на его сочинения. Когда естество человека повредилось, он сам уже не мог ни обрести спасение, ни сотворить благих дел без действия благодати Святого Духа. Внутри человека появляется греховный закон, который во всем противится Богу: похоть плоти, постоянно отвращающая человека от первоначального замысла о нем. И только чрезвычайным действием благодати, благодаря подвигу Христову, обретается оправдание человека, возможность жизни по духу вместо жизни по плоти. На страницах своих трактатов владыка Феофан уделяет существенное внимание учению о похоти, грехах смертных и простительных, которые не раз становились предметом полемики.

Наверное, больше, чем в другом, обнаруживается близость проповедей преосв. Феофана трактату об оправдании человека благодатью Христовой, идеи которого практически буквально повторяются в его словах и речах. При этом ключевой вопрос о соотношении веры и дел лишь вскользь ставится в гомилетическом наследии преосв. Феофана, а вышеупомянутый трактат, собственно, и посвящен этому вопросу. Однако его проповеди дают подробную характеристику его эсхатологии, которая основана на выдвинутой им концепции необходимости блаженства души и тела как неразрывных элементов человеческого естества. Началом принятия плодов Искупления для преосв. Феофана становится вера, а плодами веры — добрые дела, которые лишь свидетельствуют, что человек стал жить по духу, но никоим образом не оправдывают, так как это только действие благодати. Благодатью «компенсируется» недостающее совершенство человека: то, что он исполнить не может, хотя и желает (т. к. даже святые имеют грехи, пусть и малые). При этом преосв. Феофан говорит, что хотя добрые дела не определяют оправдание и ни в коей мере не становятся его причиной, без них невозможно спасение: они свидетельствуют об обновленной жизни по духу. Причем если человек не имел возможности сотворить благо, но имел намерение, то намерение вменяется ему в действие. В вопросе



об оправдании ключевой момент — свободная воля человека: обращение человека к Богу в состоянии немощи и дарует начало спасения. В целом антропологию владыки Феофана можно отнести к духу умеренного августинизма.

При всей ограниченности жанра, в словах и речах преосв. Феофана встречается полемика с Пелагием и с восходящими к протестантизму воззрениями — о ненужности добрых дел после Искупления и двойном предопределении, хотя никаких конкретных имен не называется. Отвергая их как ложные, он занимает четкую православную позицию, в том числе и в необходимости веры и добрых дел для спасения. При этом сложные полемические вопросы он разбирает на страницах своих богословских трактатов, причем не только в отдельных главах, но и на протяжении всего богословского нарратива (полемика с социнианами, пелагианами и католиками (прежде всего с кардиналом Р. Беллармином)). Особенность этих рассуждений — архиеп. Феофан использует в своих трактатах протестантских авторов скорее как союзников, чем противников.

Подводя итог вышесказанному, можно утверждать, что антропологические взгляды преосв. Феофана сложились в киевский период его творчества и не получили каких-либо ярких особенностей в петербургский. Проповеди, составленные в разное время его жизни, позволяют дополнить его антропологические трактаты, раскрыть ранее не явленные идеи, но при этом ядро его антропологии остается неизменным со времен ректорства в Киевской академии. Изучив антропологию преосв. Феофана, можно утверждать, что он не использовал какой-либо ясный принцип, по которому часть его учения из богословских сочинений попадала или не попадала в проповеди. Скорее, здесь стоит говорить об особенностях самого жанра проповеди и стремлении сделать их более доступными для слушателей, нежели о каких-то закономерностях. На это также указывает то, что ключевые положения его богословских трактатов все-таки присутствуют в проповедях, хотя и в сжатом виде. В целом его антропологию, выстроенную на основе слов и речей, можно охарактеризовать как положительную, не имеющую крайностей и изъясненную в духе святых отцов, хотя и ставящую перед современным ему читателем существенные вопросы, которые зачастую не имеют однозначного ответа.

### Источники

1. Духовный регламент. СПб., 1721.
2. *Феофан (Прокопович), архиеп.* De statu hominis corrupti // Christianae orthodoxae theologiae in Academia Kiowensi a Theophane Prokopowicz... adornatae et propositae: in 3 vols. Lipsiae, 1792–1793. Vol. 2. P. 261–502.
3. *Феофан (Прокопович), архиеп.* Богословское учение о состоянии неповрежденного человека, или О том, каков был Адам в раю. М., 1785.

4. *Феофан Прокопович. Об искусстве риторическом десять книг* / пер. Г. А. Стратановского; отв. ред. С. И. Николаев; подгот. текста Е. В. Маркасовой, С. И. Николаева; коммент. Е. В. Маркасовой; научн. ред. пер. Е. В. Введенская. М.; СПб., 2020.
5. *Феофан Прокопович. Сочинения* / под ред. И. П. Еремина. М.; Л., 1961.
6. *Феофан Прокопович. Філософські твори в трьох томах*. К., 1979–1981.
7. *Феофана Прокоповича архиепископа Великаго Новагорода и Великих Лук, Четыре сочинения*. М., 1773.
8. *Феофана Прокоповича архиепископа Великаго Новаграда и Великих Лук, Святейшаго Правительствующаго Синода Вице-президента, а потом первенствующаго Члена слова и речи поучительныя, похвальныя и поздравительныя собранныя и некоторыя вторым тиснением, а другия вновь напечатанныя: в 3-х ч.* СПб., 1760–1762. Ч. I–III.
9. *Феофана Прокоповича, архиепископа Великаго Новаграда и великих Лук, Святейшаго Правительствующаго Синода Вице-президента, а потом первенствующаго члена богословския сочинения: полного собрания часть IV.* СПб., 1774.
10. *Feofan Prokopovic. De arte rhetorica libri X.* Köln [u. a.], 1982.

#### Литература

1. *Буранок О. М.* Ораторская проза Феофана Прокоповича и историко-литературный процесс в России первой трети XVIII века. Самара, 2002.
2. *Кагарлицкий Ю. В.* Текст Св. Писания в проповедях Феофана Прокоповича // Известия Академии наук. Серия литературы и языка. 1997. Т. 56, № 5. С. 39–48.
3. *Кибальник С. А.* О «Риторике» Феофана Прокоповича // Русская литература XVIII — начала XIX века в общественно-культурном контексте. Л., 1983. С. 193–206.
4. *Киселева М. С.* Рассуждение о человеке «поврежденном» и «неповрежденном» Феофана Прокоповича как образец «научного» богословия начала XVIII в. // Человек верующий в культуре Древней Руси: сборник материалов международной конференции. СПб., 2005. С. 182–190.
5. *Киселева М. С.* Феофан Прокопович: влияние могилынской школы на становление российской учености // Диалог со временем. Альманах. М., 2006. Вып. 16. С. 68–85.
6. *Кочеткова Н. Д.* Ораторская проза Феофана Прокоповича и пути формирования литературы классицизма // XVIII век. Сб. 7. Проблемы литературного развития России первой трети XVIII в. Л., 1974. С. 50–80.
7. *Морозов П.* Феофан Прокопович как писатель. СПб., 1880.
8. *Петров Н. И.* Выдержки из рукописной риторики Феофана Прокоповича, содержащие в себе изображение папистов и иезуитов // Труды Киевской духовной академии. 1865. № 4. С. 614–637.
9. *Петров Н. И.* Из истории гомилетики в старой Киевской академии // Труды Киевской духовной академии. 1866. № 1. С. 86–124.
10. *Самарин Ю. Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович. М., 1880.

11. Терешкина Д. Б. Евангельское слово в проповедях Феофана Прокоповича // Проблемы исторической поэтики. 2018. Т. 16, № 1. С. 17–29.
12. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М.: Харвест, 2006.
13. Хондзинский П., иер. Священное Писание в богословии школы преосвященного Феофана Прокоповича // Русское богословие: традиции и современность. М., 2011. С. 47–55.
14. Хондзинский П., прот. «Ныне все мы бодем теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013.
15. Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1–2. С. 32–86.
16. Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.
17. Чумакова Т. В. Антропологические идеи в творчестве Феофана Прокоповича // История идей и история общества: материалы V Всероссийской научной конференции (Нижевартовск, 19–20 апр. 2007 г.). Нижевартовск, 2007. С. 140–142.
18. Чумакова Т. В. Антропология Феофана Прокоповича // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 1. М., 2008. С. 193–202.
19. Чумакова Т. В. Этика и антропология Феофана Прокоповича // Verbum. Вып. 10: Религиозно-нравственные трансформации европейской культуры: от Средних веков к Новому времени. СПб., 2008. С. 212–224.

Priest Arkady N. Redkin

## ANTHROPOLOGICAL CONCEPTS IN THE HOMILETIC WRITING OF ARCHBISHOP FEOFAN (PROKOPOVICH)

**Abstract.** The article attempts to reconstruct the theological anthropology of Archbishop Feofan Prokopovich based on his homiletic heritage. As everyone knows, Feofan was one of the main preachers of the era of Peter the Great and had a great influence on the theory of church preaching. In addition, he left a great homiletic legacy, which can be clearly divided into the Kiev and St. Petersburg periods of his life. Preaching as the living word of the Church has always occupied a special place in church life: it is from the church pulpit that the most important doctrinal and dogmatic truths are proclaimed. The situation in which Bishop Feofan found himself demanded from him a reaction to the changes taking place both in the church and in the state environment. A faithful ally of Peter I, he responded to all the key events of the era, covering them in his sermons. Feofan's sermons of the St. Petersburg period (from 1716) began to be more political in nature unlike the Kiev period, where moral and ascetic themes prevailed.

Despite all this, they did not lose their theological content, which, of course, began to occur less frequently. Analyzing words and speeches of Feofan (Prokopovich), the author of the article builds his anthropology based on three key provisions of the doctrine of man: the pri-

mordial state, the fall and rebirth by grace. Particular attention is paid to the comparison of the anthropological positions of Archbishop Feofan, reconstructed from his sermons, with those theses that are set forth in his writings about man.

**Keywords:** *Anthropology, homiletics, rhetoric, preaching, man, beatitude, the fall, justification, Russian theology, Feofan Prokopovich*

**For citation:** Redkin A. N. Antropologicheskie idei v gomileticheskom nasledii arkhiepiskopa Feofana (Prokopovicha) [Anthropological Concepts in the Homiletic Writing of Archbishop Feofan (Prokopovich)]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2024, no. 46, pp. 11–36. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-11-36>

**About the author:** Redkin Arkady Nikolaevich, Priest — Postgraduate Student of the St. Tikhon's Orthodox University, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8671-3770> (Russian Federation, Moscow). *E-mail:* [arkred08@ya.ru](mailto:arkred08@ya.ru)

*Submitted on 25 October, 2023*

*Accepted on 25 March, 2024*

## References

1. Buranok O. M. *Oratorskaia proza Feofana Prokopovicha i istoriko-literaturnyi protsess v Rossii pervoi treti XVIII veka* [The Oratorical Prose of Feofan Prokopovich and the Historical and Literary Process in Russia in the First Third of the 18<sup>th</sup> Century]. Samara, 2002.
2. Chervikovskii P. Vvedenie v bogoslovie Feofana Prokopovicha [Introduction to Theology of Theophan Prokopovich]. *Khristianskoye chteniye — Christian Reading*, 1876, no. 1–2, pp. 32–86.
3. Chistovich I. A. *Feofan Prokopovich i ego vremia* [Feofan Prokopovich and His Time]. Saint Petersburg, 1868.
4. Chumakova T. V. Antropologicheskie idei v tvorchestve Feofana Prokopovicha [Anthropological ideas in the work of Theophan Prokopovich]. *Istoriia idei i istoriia obshchestva: materialy V Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii. Nizhnevartovsk, 19–20 apreliia 2007 g.* [History of Ideas and History of Society: Proceedings of the V All-Russian Scientific Conference. Nizhnevartovsk, 19–20 April, 2007]. Nizhnevartovsk, 2007, pp. 140–142.
5. Chumakova T. V. Antropologiiia Feofana Prokopovicha [The Anthropology of Feofan Prokopovich]. *Chelovek vchera i segodnia: mezhdistsiplinarnye issledovaniia* [Man Yesterday and Today: Interdisciplinary research]. Moscow, 2008, vol. 1, pp. 193–202.
6. Chumakova T. V. Etika i antropologiiia Feofana Prokopovicha [Ethics and Anthropology of Theophan Prokopovich]. *Verbum*, 2008, issue 10, pp. 212–224.
7. *Dukhovnyi reglament* [Spiritual Regulations]. Saint Petersburg, 1721.
8. Feofan (Prokopovich), archbish. De statu hominis corrupti. Idem. *Christiana Orthodoxa Theologia*: in 3 vols. Lipsiae, 1792–1793, vol. 2, pp. 261–502.

9. Feofan (Prokopovich), arkhiep. *Bogoslovskoe uchenie o sostoianii nepovrezhdennogo cheloveka, ili O tom, kakov byl Adam v raiu* [Theological Teaching about the State of an Intact Man, or About What Adam Was in Paradise]. Moscow, 1785.
10. Feofan Prokopovic. *De arte rhetorica libri X*. Köln, 1982.
11. Feofan Prokopovich. *Ob iskusstve ritoricheskoi desiat' knig* [Theophan Prokopovich. On the Art of Rhetoric Ten Books]. Transl. by G. A. Stratanovsky. Moscow; Saint Petersburg, 2020.
12. *Feofana Prokopovicha arkhiepiskopa Velikago Novagoroda i Velikikh Luk chetyre sochine-niia* [Four Works of Feofan Prokopovich, Archbishop of Veliky Novogorod and Velikiye Luki]. Moscow, 1773.
13. *Feofana Prokopovicha arkhiepiskopa Velikago Novagrada i Velikikh Luk, Sviateishago Pravitel'stvuiushchago Sinoda Vitseprezidenta, a potom pervenstvuiushchago Chlena slova i rechi pouchitel'nyia, pokhval'nyia i pozdravitel'nyia sobrannyya i nekotoryia vtorym tisneniem, a drugiiia vnov' napechatannyia* [Theophanes Prokopovich, Archbishop of Novgorod the Great and Velikiye Luki, His Holiness Vice-President of the Governing Synod and Then the Leading Member. Words and Speeches Instructive, Praiseworthy and Congratulatory Collected, with Some Secondly Embossed, and Others Reprinted]. 3 vols. Saint Petersburg, 1760–1762.
14. *Feofana Prokopovicha, arkhiepiskopa Velikago Novagrada i velikikh Luk, Sviateishago Pravitel'stvuiushchago Sinoda Vitse prezidenta, a potom pervenstvuiushchago chlena bogoslovskiiia sochineniia: polnogo sobraniia chast' IV* [Theophan Prokopovich, Archbishop of Velikiy Novgorod and Velikiye Luki, the Most Holy Governing Synod Vice-President, and then the first member of the theological works: complete collection, part IV]. Saint Petersburg, 1774.
15. Florovsky G., prot. *Puti russkogo bogosloviia* [Ways of Russian Theology]. Minsk, 2006.
16. Kagarlitskii Yu. V. *Tekst Sv. Pisaniia v propovediakh Feofana Prokopovicha* [Text of the Holy Scripture in the sermons of Theophan Prokopovich]. *Izvestiia Akademii nauk. Seriiia literatury i iazyka — Izvestiya Akademii Nauk. Series of Literature and Language*, 1997, vol. 56, no. 5, pp. 39–48.
17. Khondzinskii P., ier. *Sviashchennoe Pisanie v bogoslovii shkoly preosviashchennogo Feofana Prokopovicha* [The Holy Scripture in the Theology of the School of Feofan Prokopovich]. *Russkoe bogoslovie: traditsii i sovremennost'* [Russian Theology: Tradition and the Present]. Moscow, 2011, pp. 47–55.
18. Khondzinskii P., prot. «*Nyne vse my boleem teologii*»: *iz istorii russkogo bogosloviia pred-sinodal'noi epokhi* [“Now we are all sick of Theology”: From the History of Russian Theology of the Pre-Synodal Era]. Moscow, 2013.
19. Kibal'nik S. A. *O «Ritorike» Feofana Prokopovicha* [About “Rhetoric” by Theophan Prokopovich]. *Russkaia literatura XVIII — nachala XIX veka v obshchestvenno-kul'turnom kontekste* [Russian Literature of the 18th — Early 19th Century in the Social and Cultural Context]. Leningrad, 1983, pp. 193–206.
20. Kiseleva M. S. *Feofan Prokopovich: vliianie mogilianskoi shkoly na stanovlenie rossii-skoi uchenosti* [Feofan Prokopovich: Influence of the Mohylian School on the Formation of

Russian Scholarship]. *Dialog so vremenem. Al'manakh — Dialogue with Time. Almanac*, 2006, issue 16, pp. 68–85.

21. Kiseleva M. S. Rassuzhdenie o cheloveke «povrezhdennom» i «nepovrezhdennom» Feofana Prokopovicha kak obrazets «nauchnogo» bogosloviia nachala XVIII v. [Discourse on Man “Damaged” and “Undamaged” by Theophan Prokopovich as a Sample of “Scientific” Theology of the Early 18<sup>th</sup> Century]. *Chelovek veruiushchii v kul'ture Drevnei Rusi: sbornik materialov mezhdunarodnoi konferentsii* [Man Believing in the Culture of Ancient Russia: Collection of Materials of the International Conference]. Saint Petersburg, 2005, pp. 182–190.

22. Kochetkova N. D. Oratorskaia proza Feofana Prokopovicha i puti formirovaniia literatury klassitsizma [The Oratorical Prose of Theophan Prokopovich and the Ways of the Formation of Literature of Classicism]. *XVIII vek. Sb. 7: Problemy literaturnogo razvitiia Rossii pervoi treti XVIII veka* [18<sup>th</sup> Century. Collection 7: Problems of Literary Development of Russia in the First Third of the 18<sup>th</sup> Century]. Leningrad, 1974, pp. 50–80.

23. Morozov P. *Feofan Prokopovich kak pisatel'* [Feofan Prokopovich as a Writer]. Saint Petersburg, 1880.

24. Petrov N. I. Iz istorii gomiletiki v staroi Kievskoi akademii [From the History of Homiletics in the Old Kiev Academy]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii — Proceedings of the Kiev Theological Academy*, 1866, no. 1, pp. 86–124.

25. Petrov N. I. Vyderzhki iz rukopisnoi ritoriki Feofana Prokopovicha, sodержashchie v sebe izobrazhenie papistov i iezuitov [Excerpts from the manuscript rhetoric of Theophanes Prokopovich, containing the image of the Papists and Jesuits]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii — Proceedings of the Kiev Theological Academy*, 1865, no. 4, pp. 614–637.

26. Samarin Yu. F. *Stefan Iavorskii i Feofan Prokopovich* [Stefan Yavorsky and Feofan Prokopovich]. Moscow, 1880.

27. Tereshkina D. B. Evangel'skoe slovo v propovediakh Feofana Prokopovicha [The Gospel Word in the Sermons of Theophan Prokopovich]. *Problemy istoricheskoi poetiki — The Problems of Historical Poetics*, 2018, vol. 16, no. 1, pp. 17–29.

УДК 282

DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-37-60>

протоиерей П. И. Великанов, Д. А. Гуляев

## ИСТОКИ ПРАКТИКИ «ХРИСТИАНСКАЯ МЕДИТАЦИЯ» ДЖОНА МЕЙНА

**Аннотация.** Данная статья посвящена практике под названием «христианская медитация», созданной бенедиктинским монахом Джоном Мейном в XX в. В работе рассматриваются ее христианские корни. Джон Мейн и его последователь бенедиктинский монах Лоуренс Фримен ссылаются на труды преподобного Иоанна Кассиана Римлянина, католических святых Хуана де ла Крус и Терезы Авильской, а также на книгу неизвестного автора «Облако неведения», что определило выбор именно этих источников. В то же время автор христианской медитации указывает на опыт общения с индуистским учителем. Все это отражено в описании данной практики, где присутствуют как элементы христианского учения, так и термины и идеи из нехристианских учений. В статье разбираются схожие элементы, например отсечение мыслей, возникающие как при молитве, так и при медитации. Рассматривается место медитации в духовной жизни человека. Особо уделяется место понятию «ум Христов», так как оно употребляется Лоуренсом Фрименом для богословского объяснения сути христианской медитации. Также анализируется идея, представляющая Святого Духа как любовь между Отцом и Сыном. Отдельно рассматриваются такие понятия, как «эго» (ego) и «истинная Сущность», характерные для психоанализа. В статье показано, что ряд богословских идей Джона Мейна действительно отражен в христианской литературе, но при этом в описании христианской медитации ее создателем и его последователями часто можно увидеть и нехристианские мысли. Все это приводит к мысли о синкретизме богословских воззрений в изложении Джоном Мейном данной практики.

**Ключевые слова:** *медитация, христианская медитация, концентрация, молитва, безмолвие, прп. Иоанн Кассиан Римлянин, «Облако неведения», Тереза Авильская, Хуан де ла Крус, апологетика*

**Для цитирования:** *Великанов П. И., Гуляев Д. А. Истоки практики «Христианская медитация» Джона Мейна // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. С. 37–60. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-37-60>*

**Сведения об авторах:** Великанов Павел Иванович, протоиерей — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии, ORCID:

протоиерей П. И. Великанов, Д. А. Гуляев

<https://orcid.org/0000-0002-8135-3929> (Российская Федерация, г. Сергиев Посад).

*E-mail: prot.pavel@gmail.com*

Гуляев Денис Александрович — магистр богословия, аспирант Московской духовной академии, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6302-2213> (Российская Федерация, г. Москва). *E-mail: dengul@mail.ru*

*Поступила в редакцию 20.02.2023*

*Принята к публикации 25.03.2024*

«Христианская медитация» — это практика, которую ввел в XX в. бенедиктинский монах Джон Мэйн, а затем популяризировал его последователь, монах того же ордена — Лоуренс Фримен. Позже Мейн основал и возглавил Международное общество христианской медитации (далее — МОХМ)<sup>1</sup>, являющееся экуменической организацией<sup>2</sup>. Католический епископ Джулио Сангинетти в своем указе признает деятельность МОХМ, указывая на ее пользу в межрелигиозном диалоге и для проповеди Евангелия<sup>3</sup>.

По утверждению автора практики, данная медитация представляет собой способ чистой молитвы (pure prayer)<sup>4</sup>, традиционной для христиан и им адаптированной для мирян. Такой подход не стал нововведением, поскольку Франциск Сальский тоже старался описание духовной жизни переложить на язык, понятный мирянам<sup>5</sup>.

Знакомство с книгами Джона Мейна заставляет сомневаться, что предложенная им «христианская медитация» — древняя христианская практика, так как автор прибегает к терминологии восточных религий и сам был обучен медитации индуистским учителем. Возникает вопрос: такая «чистая молитва» не восточная ли медитация под видом христианской практики? Знакомство с основными источниками в трудах последователей этого течения должно прояснить данную ситуацию.

Рассматриваемая практика «Христианская медитация» Джона Мейна (далее кратко: «христианская медитация») появилась вследствие знакомства ее автора с христианской и восточными нехристианскими религиозными традициями и представляет собой синкретизм различных идей. Некоторые исследователи видят в ней только заимствования из индуизма, буддизма и других восточных ре-

<sup>1</sup> World Community for Christian Meditation.

<sup>2</sup> Freeman L. John Main: the Expanding Vision / ed. S. Reynold. Norwich, 2009. P. 9.

<sup>3</sup> Sanguinetti G. Decreto / Prot. n. 758/07 11.07.2007. Brescia, 2007.

<sup>4</sup> Main J. Christian Meditation: The Gethsemani Talks: a Simple Teaching on Meditation in the Christian Tradition. Singapore, 2007. P. 7.

<sup>5</sup> Омэнн Д. Христианская духовность в католической традиции / пер. Вакуленко Н. Рим; Люблин, 1994. С. 274.



лигий. В данной работе показано, что «христианская медитация» представляет собой синкретизм как нехристианских, так и христианских идей. В исследовании ставится целью рассмотреть не все богословские идеи и книги авторов, но только некоторые, позволяющие создать представление об истоках данной практики.

В статье рассматриваются основные идеи Джона Мейна и Лоуренса Фримена, изложенные в написанных ими книгах и статьях.

В «Гетфсиманских беседах»<sup>6</sup> Джон Мейн подробно рассказывает о сути практики и делает ссылки на прп. Иоанна Кассиана, чтобы показать прямую связь «христианской медитации» и *meditatio* в «Собеседованиях» святого. Ссылки на преподобного присутствуют и в ряде работ, но в небольшой книге «Awakening»<sup>7</sup> помимо этого упоминается практика Иисусовой молитвы и параллельно говорится о духовном опыте индуистских авторов. В ней представлены и триадологические идеи автора. Наиболее важным трудом, описывающим как саму практику, так и дающим богословское осмысление, стал «Light Within»<sup>8</sup> Л. Фримена. Автор пишет о медитации, как о чистой молитве, т. е. молитве без слов и образов. Здесь говорится о соединении «ума Христова» и об идее Святого Духа, как потока любви между Сыном и Отцом. В «The ego on our spiritual journey» говорится об «эго» человека и о том, что медитация помогает отделить его, как нечто внешнее, от истинного «я»<sup>9</sup>. Поскольку цель данных трудов во многом сводится к тому, чтобы заинтересовать человека занятиями христианской медитацией, сложно рассуждать о богословских воззрениях авторов.

В начале данной статьи рассмотрены труды тех христианских авторов, на которые ссылаются Джон Мейн и Лоуренс Фримен. Во второй части приведены идеи, заимствованные из восточных религий. В третьей части статьи внимание уделяется некоторым богословским идеям основоположников «христианской медитации» и проводится их анализ, оценивается влияние других восточных религий и психоанализа на религиозные взгляды Джона Мейна и Лоуренса Фримена.

### Христианские корни «христианской медитации»

Первый источник, который чаще всего цитируют Джон Мейн и Лоуренс Фримен, — Священное Писание, особенно Новый Завет. Например, Джон Мейн пишет, что в медитации мы учимся ощущать присутствие Иисуса Христа внутри нас (*pay attention to the personal presence of Jesus within us*)<sup>10</sup> и наслаждаться

<sup>6</sup> *Main J. Christian Meditatio: the Gethsemani Talks...*

<sup>7</sup> *Main J. Awakening. London, 2019.*

<sup>8</sup> *Freeman L. Light Within: Meditation as Pure Prayer. London, 2008.*

<sup>9</sup> *Freeman L. The Ego On Our Spiritual Journey. Singapore, 2019.*

<sup>10</sup> *Main J. Christian Meditation: the Gethsemani Talks... P. 26.*

чудом нашего творения. В этом состоянии автор призывает нас вместе с Давидом восклицать: «Слаблю тебя, потому что я дивно устроен!» (Пс 138. 14). Автор говорит, что Псалмопевец восхваляет Бога за Его творение, и человек, практикующий медитацию, близок к подобному состоянию. Однако такое сравнение не доказывает, что Господь истинно действует в тех, кто практикует «христианскую медитацию».

Джон Мейн приводит и цитату из Евангелия, говоря о самоотречении (self-renunciation)<sup>11</sup>. Замкнутость на себе, по мнению автора, мешает молитве, поэтому следует следовать словам Христа: «Сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф 10. 39). Данная цитата, с одной стороны, действительно может быть рассмотрена по смыслу в контексте борьбы с эгоизмом и эгоистическим желанием насладиться земными благами в этой жизни, пожертвовав жизнью вечной: «Кто слишком заботится о телесной жизни, тот думает, что обретает душу свою, между тем как на самом деле он губит и ее, подвергая ее вечному наказанию. Напротив, кто погубляет душу свою и умирает, впрочем, не как разбойник или самоубийца, а ради Христа, тот спасает ее»<sup>12</sup>. Но, с другой стороны, автор предлагает практиковать «христианскую медитацию», в которой вместо себя человек концентрируется на Боге и в процессе медитации объединяется с другими людьми в любви. При медитации человек отсекает свои мысли, чувства и может достигнуть состояния, когда он чувствует единение с миром или Богом. Становится ли такое состояние следствием молитвы или возникновением измененного состояния сознания, на основе текста трудно дать точный ответ, но медитация приводится авторами как единственный способ преодоления эгоизма, опуская, например, возможность совершения добрых дел.

Более яркий пример — ссылка на Послание апостола Павла к Римлянам: «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа, через Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией <...>, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим 5. 1–5). Часть цитаты Джоном Мейном опущена специально. Он дает следующий комментарий: «Центральной реальностью нашей христианской веры является ниспослание Духа Иисуса, действительно вера — это живая вера именно потому, что живой Дух Бога нашего обитает внутри нас, давая новую жизнь нашим смертным телам»<sup>13</sup>. Т. е. акцент идет на изливание Святого Духа на лю-

<sup>11</sup> Main J. Christian Meditation: the Gethsemani Talks... P. 31.

<sup>12</sup> Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Новый Завет. М.: Новый Ковчег, 2007. Т. 1. С. 209.

<sup>13</sup> «The central reality of our Christian faith is the sending of the Spirit of Jesus; indeed faith is living faith precisely because the living Spirit of God our dwells within us, giving new life to our mortal bodies» (Main J. Word into Silence: A Manual for Christian Meditation / ed. by L. Freeman. Norwich, 2019. P. 3).

дей. Действительно, это дар Божий, но автор делает акцент на том факте, что именно в медиации этот дар особо подается и чувствуется, независимо от того, какую жизнь человек ведет. Джон Мейн не обращает внимания на другие смыслы этих стихов и связи с другими главами Послания, опускает тему веры, добрых дел, греха, искупительной Жертвы Христа. Святитель Иоанн Златоуст пишет, что слова «имеем мир» означают «не будем впредь грешить и не станем возвращаться к прежнему, потому что это значило бы враждовать против Бога»<sup>14</sup>. Он указывает и на будущие блага в вечности. Джон Мейн не обращает внимание и на строки в 3 стихе о скорбях, которые позволяют человеку усовершенствоваться в любви.

Таким образом, некоторые цитаты из Священного Писания вырваны из контекста и приводятся для подтверждения важности «христианской медитации» в жизни человека, а остальные толкования опускаются. Создается впечатление, что, по мнению Джона Мейна, данная практика и схожие с ней медитации и молитвы оказываются единственным способом для достижения спасения.

Нужно отметить, что есть ряд цитат Священного Писания, понимание которых последователями «христианской медитации» схоже со святоотеческим. О краткости молитвы Джон Мейн приводит цитату из Евангелия от Матфея: «А молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны» (Мф 6. 7–8). Блж. Феофилакт Болгарский пишет в этом же ключе: «Не должно совершать молитв, составленных из многочисленных слов, а должно молиться не многими словами, но сердечно и непрестанно»<sup>15</sup>.

Помимо Священного Писания есть единичные отсылки к Дидахе<sup>16</sup> и к апокрифу «Евангелие от Фомы»<sup>17</sup>.

Один из наиболее цитируемых Джоном Мейном и Лоуренсом Фрименом христианских авторов — прп. Иоанн Кассиан Римлянин<sup>18</sup>. В своих работах авторы чаще все ссылаются именно на «Собеседования» прп. Иоанна Кассиана, «Гефсиманские беседы» с Джоном Мейном имеют обширные цитаты из данного труда. Это не случайно, так как именно это произведение написано на латыни и представляет собой один из наиболее древних латинских текстов, где используется термин *meditatio*<sup>19</sup>. На русский язык этот термин переводится обычно как «размышление над Священным Писанием»<sup>20</sup>. *Meditation* (англ.) переводится с современного английского языка обычно как «размышление» или,

<sup>14</sup> Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Римлянам. СПб., 1903. Т. 9, кн. 1. С. 584.

<sup>15</sup> Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Новый Завет. С. 147.

<sup>16</sup> Main J. Word into Silence... P. 10.

<sup>17</sup> Freeman L. The Ego On Our Spiritual Journey. P. 7.

<sup>18</sup> Main J. Christian Meditation: the Gethsemani Talks... P. 17.

<sup>19</sup> Joannes Cassianus. Collationes // PL 49. Col. 490:6.

<sup>20</sup> Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских подвижников// Его же. Писания. Минск; М., 2000. С. 209.

в контексте духовных практик, как «медитация». Латинское слово, употребляемое прп. Иоанном Кассианом, тоже толкуется как «размышление», но имеет ряд других значений. В греческом варианте у отцов Церкви этот термин звучит как *μελέτη* и означает «упражнение» или «повторение»<sup>21</sup>. Таким образом, такое «размышление» — некое поучение в Священном Писании, которое может стать молитвенным упражнением. Как отмечает В. М. Лурье, слово *meditatio* уместнее переводить словом «поучение», что соответствует греческому термину *μελέτη*: «Почтение в Писании — такое внимательное “заключение ума в слова” Писания, из которого впоследствии, уже к концу IV в., разовьется практика “однословной молитвы” <...>, в частности, молитвы Иисусовой»<sup>22</sup>.

Действительно, «медитация» прп. Иоанна Кассиана — это древняя христианская духовная практика. Его труд «Собеседование» подробно ее описывает как делание, распространенное среди монашествующих. Несмотря на сходство в названии с восточной медитацией, она представляет собой краткую монологическую молитву. Монахи читали Священное Писание и слушали его на богослужении. Они часто размышляли над прочитанным. Так как ум рассеивается, то, чтобы удержать его на вещах Божественных, монахи повторяли тексты наизусть. Они делали это по пути в храм, выходя с общей молитвы или по во время работы<sup>23</sup>. Длинные тексты тоже трудны для удержания внимания, по этой причине предлагается более краткий вариант, состоящий из стиха: «Поспеши, Боже, избавить меня, поспеши, Господи, на помощь мне»<sup>24</sup> (Пс 69. 2).

Джон Мэйн в свое время познакомился с индуистским учителем, который научил его медитировать, используя как мантру короткую фразу, подходящую для молитвы христианам<sup>25</sup>. Сам процесс медитации описывается следующим образом: сесть прямо, прикрыть глаза, быть расслабленным. Тихо внутренне произносить одно слово. Во время медитации не думать и не использовать воображение. Если отвлекся — вернуться к слову. Медитировать утром и вечером по 12–30 минут<sup>26</sup>. Позже автор познакомился с трудами прп. Иоанна Кассиана Римлянина, после чего он увидел тождественность в восточной медитации и *meditatio* (лат.) прп. Иоанна Кассиана<sup>27</sup>. При этом Лоуренс Фримен приводит греческий

<sup>21</sup> Еськов С. С. Философско-антропологический анализ доктрины о молитве древних православных египетских монахов. «Μελέτη τῶν ὑραφῶν» как прототип Иисусовой молитвы // Научные ведомости. Сер.: Философия. Социология. Право. 2014. № 2 (173). С. 222.

<sup>22</sup> Лурье В. М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. Т. 1. СПб., 2000. С. 49.

<sup>23</sup> Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Постановления кинovieтян // Его же. Писания. Минск; М., 2000. С. 25.

<sup>24</sup> Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских подвижников // Его же. Писания. С. 434.

<sup>25</sup> Freeman L. Light Within: Meditation as Pure Prayer. London, 2008. P. 5.

<sup>26</sup> Main J. Awakening. London, 2019. P. 58.

<sup>27</sup> Main J. Word into Silence... P. 9.

перевод слова *meditation* — *μελέτη*<sup>28</sup>, что может указывать на знакомство с греческими авторами. Внешнее сходство двух практик, повторение краткой фразы или слова, отсутствие образов привело Джона Мейна к выводу о тождественности как практик, так и духовного опыта в «христианской медитации» и «размышления над Священным Писанием», описанным прп. Иоанном Кассианом.

Рассмотрим некоторые из «Собеседований» с пояснениями, приводимыми Джоном Мейном.

Фразу из 11 главы X «Собеседований» автор приводит для подтверждения практики молитвы одной короткой фразой (*single shot phrase*)<sup>29</sup>: «Эту формулу ум должен содержать непрестанно, пока, укрепившись непрерывным употреблением ее и постоянным размышлением, не отвергнет богатство и обширное имущество всех помыслов. Таким образом, стесненный ницетою этого стишка...»<sup>30</sup>.

«Ницета стишка» показывает на краткость, что действительно соответствует описываемой святым практике, где повторялся один из стихов псалма. Непрерывностью употребления стиха указывается на постоянство повторения «формулы» или, как ее называет Джон Мейн, «мантры». Отвержение помыслов указывает на отсутствие размышлений во время медитации. Данная краткая фраза действительно хорошо подходит для описания «христианской медитации», но есть некоторые моменты, которые стоит прояснить.

Во-первых, Джон Мейн и Лоуренс Фримен часто ставят знак равенства между «мантрой» и «формулой» (*That is what Cassian says about the mantra which he calls in Latin a formula*)<sup>31</sup>. Можно предположить, это миссионерский прием, чтобы привлечь ко Христу тех, кто практикует медитацию, но не знаком с христианским учением. На самом деле эти термины могут иметь разное значение. И в том и другом случае идет повторение некоторой краткой фразы, что указывает на внешнее сходство, но стоит отметить, что слова молитвы обращены к Богу. Мантра может не иметь смысла, а лишь быть вспомогательным инструментом для удержания внимания и отсекаания мыслей. Такой вариант возможен в современных видах медитаций, из которых изъято религиозное наполнение, практикующихся лишь для успокоения, тренировки внимания. В этом случае медитация не молитва, а мантра — не формула.

Во-вторых, как уже было сказано, повторение краткой фразы позволяет устранить помыслы. Мысли действительно отвлекают от молитвы, медитации и могут мешать в повседневной жизни. Если достижение состояния «безмолвия ума», в котором прекращается рассудочное мышление, становится целью данной практики, то она действительно оказывается медитацией, а не мо-

<sup>28</sup> Freeman L. Light Within. P. 3.

<sup>29</sup> Main J. Christian Meditation: the Gethsemani Talks... P. 17.

<sup>30</sup> Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских подвижников. С. 438.

<sup>31</sup> Freeman L. The Goal of Life. NY, 2012. P. 5.

литвой. Отсутствие мыслей еще не безмолвная молитва или созерцание, что наглядно доказывают различные, в том числе нерелигиозные медитативные практики. Таким образом, эта цитата указывает, скорее, на внешнее сходство практик, но не на внутреннее их содержание.

Далее Джон Мейн рассуждает над X «Собеседованием», где прп. Иоанн Кассиан описывает, как некто Серапион впал в ересь антропоморфизма и не мог молиться без како-либо образа. Он приводит его цитату, когда его лишили идола: «О, несчастный я! Отняли у меня Бога моего; кого теперь держаться, не имею, или кому кланяться и молиться, уже не знаю». Данную фразу Джон Мейн приводит в противовес католическому пути молитвы («Catholic» way of prayer)<sup>32</sup>, т. к. «медитация» Кассиана, как и «христианская медитация», безобразная. Нужно отметить, что духовник Джона Мейна запретил ему медитировать тем способом, каким его научил индуистский учитель и предложил практику Игнатия Лойолы, где требуется представление некоторых образов<sup>33</sup>. И именно знакомство с трудами прп. Ионна Кассиана позволило вернуться к медитативной безобразной практике.

Интерес представляют и дальнейшие размышления Джона Мейна над цитатой 11 главы X «Собеседований». Он приводит упомянутую цитату еще раз в контексте простоты (simplicity)<sup>34</sup> и пути нищеты (poverty)<sup>35</sup>. Такой путь позволяет нам быть более чувствительным к реальности других, т. е. Бога и ближнего<sup>36</sup>. Такая бедность утверждает истину о богатстве Бога, и человек является ценным в очах Божиих. Кажется, что и здесь Джон Мейн размышляет в рамках христианского учения о смирении, нищете духа, любви к ближнему и Богу, не противореча православному учению. Но дальнейшие его слова заставляют посмотреть на это иначе. Для достижения этой нищеты нужно бороться с эгоизмом и материализмом с помощью, перефразируя слова прп. Ионна Кассиана, «ограничения деятельности нашего ума скудостью одного единственного стиха» (restricting the activity of our mind to the poverty of a single verse)<sup>37</sup>. Джон Мейн подчеркивает, что в молитве или медитации происходит самоотречение и соединение со Христом. Такая формулировка приводит к мысли, что ум при произнесении «мантры» прекращает рассудочную деятельность и что состояние, когда уходят мысли и желания, и есть проявление самоотречения.

<sup>32</sup> *Main J. Christian Meditation: the Gethsemani Talks...* P. 20.

<sup>33</sup> См.: *Лойола И. Духовные упражнения.* М., 2010.

<sup>34</sup> *Main J. Christian Meditation: the Gethsemani Talks...* P. 29.

<sup>35</sup> *Ibid.* P. 30.

<sup>36</sup> «...all of us are called to that degree of selflessness which will enable us to be fully and deeply sensitive to the reality of the other — God, our neighbor» (*Ibid.* P. 30).

<sup>37</sup> *Ibid.* P. 31.

Самоотречение и нищета духа должны проявляться и в делах, но об этом не говорится, что может указывать на сведение нищеты и самоотречения к временному отсечению мыслей во время медитации, а не исцелению души от греха.

В других случаях цитаты или ссылки на прп. Иоанна Кассиана довольно краткие, отмечающие во многих случаях мысль, что медитация существовала в древности.

Таким образом, «Собеседования» прп. Иоанна Кассиана оказывается важным христианским источником, на который ссылаются Джон Мейн и Лоуренс Фримен. В основном приводятся цитаты, указывающие на внешнее сходство древней практики *meditatio* и «христианской медитации». Джон Мейн в первую очередь упоминает данную практику в качестве доказательства использования этого термина для описания духовных молитвенных практик в раннехристианской традиции и для доказательства тождественности «христианской медитации» древним христианским молитвенным практикам. В случаях, когда авторы подробно разбирают цитату святого, толкование все равно сводится к общехристианским мыслям о единении с Богом, пребывании в любви, стяжании нищеты. Для достижения этих целей, по их мнению, и необходима медитация. Такие выводы представляют «христианскую медитацию» как самую важную практику в жизни христианина, а толкование цитат иногда выглядит довольно неоднозначно.

Джон Мейн и Лоуренс Фримен часто ссылаются на Хуана де ла Круса и труд неизвестного автора XIV в. «Облако неведения» (*The Cloud of unknowing*). Именно в «Облаке неведения» предлагается схожая практика повторения слова, и было бы интересно, если бы авторы «христианской медитации» провели их сравнение. К сожалению, такого разбора нет, и, как правило, отсутствуют объемные и содержательные цитаты из указанных трудов — только упоминания для подтверждения той или иной мысли.

Например, Джон Мейн повторяющееся слово во время медитации называет мантрой, формулой, как прп. Иоанн Кассиан, и «маленьким словом» (*the little word*)<sup>38</sup> из «Облака неведения». Говоря о медитации словами прп. Иоанна Кассиана, как о чистой молитве (*pure prayer*), автор приводит цитату из «Облака неведения», где процесс практики повторения краткой молитвы назывался работой (*work*)<sup>39</sup>. Говоря о самоотречении (*renunciation*), автор ссылается на Хуана де ла Круса, указывая, что тот называет его термином *annihilation*<sup>40</sup>. В этих и других подобных случаях автор указывает на схожесть практик, которые использовались в разное время, хотя термины имеют разное название.

<sup>38</sup> *Main J. Christian Meditation: the Gethsemani Talks...* P. 9.

<sup>39</sup> *Freeman L. The Ego On Our Spiritual Journey.* P. 20.

<sup>40</sup> *Main J. Christian Meditation: the Gethsemani Talks...* P. 45.

Из упоминаемых христианских авторов можно отметить блаженного Августина, преподобного Бенедикта Нурсийского, Евагрия Понтийского, Терезу Авильскую, Ришара Сен-Викторского.

Тереза Авильская, Хуан де ла Крус хотя не отрицают применение духовных упражнений (медитаций) с размышлением и визуализацией на определенных этапах, но для более высокой формы созерцания отмечают необходимость отказа от них<sup>41</sup>, тем более, что через «воображение и фантазию часто внедряются бесы со своими ловушками»<sup>42</sup>. Потому названные авторы цитируются Джоном Мейном и его последователями, так как в «христианской медитации» тоже отсутствуют визуализация и размышления.

Цитаты данных святых приводятся редко — как правило, в виде одного предложения или отсылки к ним для подтверждения какой-либо мысли. Например, Джон Мейн говорит о концентрации медитации внутри себя, в центре (the center) себя. Сначала он приводит цитату из Евангелия от Матфея «Ищите прежде Царствия Божия...» (Мф 6. 33), которая начинается со слов «держи свой ум» или «сосредоточь свой ум»: «Set your mind on the God's Kingdom»<sup>43</sup>. Далее говорится, что цель (aim) или место направления медитации — центр, т. е. сердце или душа. Здесь для подтверждения и приводится цитата Терезы Авильской: «God is in the center of the soul»<sup>44</sup>.

Разово встречаются упоминания святого Игнатия Богоносца<sup>45</sup> и Уолтера Хилтона, английского монаха XIV в., автора трактата «Ступени совершенства»<sup>46</sup>.

Помимо авторов, живших несколько веков назад, в работах упоминаются современные авторы, участвовавшие в христианско-индуистском диалоге и практикующие схожие практики: Анри ле Со, Томас Мёртон, Беда Гриффитс, Томас Китинг<sup>47</sup>, Августин Бейкер<sup>48</sup>. Приводится произведение «Четыре квартета» Томаса Стернза Элиота, из которого берется яркий образ путешествия (или паломничества) к своему сердцу<sup>49</sup>.

Помимо конкретных авторов, Джон Мейн и Лоуренс Фримен упоминают отцов пустынников (Desert Father), монахов (monks)<sup>50</sup>, Русскую Православ-

<sup>41</sup> Хуан де ла Крус. Восхождение на гору Кармель. М., 2004. С. 135.

<sup>42</sup> Там же. С. 129.

<sup>43</sup> Main J. Word into Silence... P. 62.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ibid. P. 28.

<sup>46</sup> Ibid. P. 48.

<sup>47</sup> Freeman L. The Goal of Life. P. 49.

<sup>48</sup> Main J. Christian Meditation: the Gethsemani Talks... P. 17

<sup>49</sup> Main J. Word into Silence... P. 21.

<sup>50</sup> Main J. Christian Meditation: the Gethsemani Talks... P. 7.



ную Церковь<sup>51</sup>, Греческую Православную Церковь<sup>52</sup>, православную традицию, Иисусову молитву. Например, говорится, что Иисусова молитва — это мантра Русской Церкви, которая взята из 18 главы из Евангелия от Луки<sup>53</sup>. Как правило, все перечисленные выше отсылки приводятся для подтверждения мысли, что «христианская молитва» — это краткая непрерывная молитва, которая присутствовала и существует во всех христианских традициях, древняя монашеская практика, сохранившаяся до сих пор.

Таким образом, это все указывает на знакомство Джона Мейна и Лоуренса Фримена с рядом христианских авторов и трудами и взглядами современных западных христиан, знакомых с индуизмом и восточной медитацией.

### Влияние восточных религий на взгляды Джона Мейна и Лоуренса Фримена

С восточной медитацией Джон Мейн познакомился через одного индуистского учителя, научившего его этой практике. В книге он обычно называется «индийский свами»<sup>54</sup>. Однако не упоминается, чтобы учитель давал какие-то книги для чтения кроме Упанишад. Пересказываются слова учителя по описанию практики и говорится, что Джон Мейн с ним медитирует. При этом Джон Мейн отмечает, что его знакомые священнослужители отнеслись к этому опыту довольно негативно<sup>55</sup>: это указывает, что такая медитация не приветствуется как минимум частью католиков.

Отмечается, что состоялась встреча Джона Мейна и с Далай Ламой на базе Международного общества христианской медитации и был зафиксирован интерес ее последователей к медитации в буддизме<sup>56</sup>.

Авторы «христианской медитации» ссылаются на Упанишады: например приводится цитата о некотором духе вселенной, которой находится в сердце человека, — «Spirit that is in my heart»<sup>57</sup>. Подробно об этом будет сказано далее, но примечательно, что цитата приводится отрывочно, без разбора учения, описанного в этой книге. Создается впечатление, что дух, о котором говорится в ней, и есть Святой Дух, но очевидно, что такая мысль не соответствует индуистскому учению. Ссылаясь на Упанишады, авторы отмечают, что ум нужно держать в сердце<sup>58</sup>: это похоже на совет святых отцов, описывающих опыт Иисусовой молитвы.

<sup>51</sup> *Main J.* Awakening. P. 16.

<sup>52</sup> *Freeman L.* The Ego On Our Spiritual Journey. P. 15.

<sup>53</sup> «Jesus Prayer which is the mantra of the Russian Church, is taken from this Chapter 18 of the Gospel of Luke» (*Main J.* Awakening. P. 16).

<sup>54</sup> *Main J.* Christian meditation: the Gethsemani talks... P. 13.

<sup>55</sup> *Ibid.* P. 15.

<sup>56</sup> *Ibid.* P. 8.

<sup>57</sup> *Ibid.* P. 13.

<sup>58</sup> *Main J.* Word into Silence... P. 14.

Интересно, но Джон Мейн в той же книге приводит цитату суфийского поэта, говорившего о том, что видит бога оком сердца: «I saw my Lord with my heart eye»<sup>59</sup>. Данная цитата наводит на мысль, что в Упанишадах, у суфийских мистиков, христианских монахов описана идентичная практика или религиозный опыт. Но авторы не приводят доказательства, что это так. Способ сосредоточения в молитве и медитации может быть схожим, но это не говорит о тождественности практик и их целей. Переживания ощущения присутствия Бога могут быть вызваны измененным состоянием сознания и не являться действием Святого Духа.

В одной из книг приводится наглядное описание работы ума Шри Рамакришны, сравнивающего беспокойный ум с деревом, которое раскачивает стая обезьян<sup>60</sup>. Медитация позволяет успокоить ум. Преподобный Иоанн Кассиан тоже указывал, что ум постоянно перескакивает с мысли на мысль и это мешает молитве. Святой описывает это так: «Ибо ум наш, поняв заглавие какого-либо псалма, незаметно отвлекаясь от него, без сознания, как бы в испуге, переходит к другому тексту Св. Писания. А когда начнет сам в себе размышлять о нем, еще не обозрив его всецело, как приходит на память другое свидетельство, а от этого еще переносится размышлением к следующему, и таким образом дух, всегда, переходя от псалма к псалму, от евангельского текста к апостольскому чтению, от этого к пророческим словам, а отсюда к каким-нибудь священным историям, переносится по всему составу Св. Писания, как непостоянный, как бы блуждающий»<sup>61</sup>. Очевидно, здесь приводится лишь наглядный пример, который указывает на общее свойство ума человека, замеченное разными людьми в разных традициях.

Джон Мейн упоминает и Махариши Махеш Йоги, и Махатму Ганди, ссылаясь на традицию буддизма. В таких отсылках приводятся термины, присутствующие в восточных учениях. Показательно отождествление таких терминов, как рай (heaven), нирвана (nirvana), освобождение (liberation), спасение (salvation), просветление (enlightenment)<sup>62</sup>. По мнению Лоуренса Фримена, они все означают цель человеческой жизни, что указывает на синкретическую позицию автора, считающего, что все религии приводят ко спасению.

Перечень восточных источников значительно меньше христианских. Возможно, авторов интересовала практическая сторона медитации, полученная из устных бесед с людьми, практикующими медитацию, хотя очевидно, что Джон Мейн и Лоуренс Фримен знакомы с вероучением буддизма и индуизма. Краткие фрагменты подчеркивают некоторое сходство медитации и христианской молитвы, но не доказывают их тождественность.

<sup>59</sup> Main J. Word into Silence... P. 57.

<sup>60</sup> Ibid. P. 8.

<sup>61</sup> Иоанн Кассиан Римлянин, *прп.* Собеседования египетских подвижников. С. 441.

<sup>62</sup> Freeman L. The Goal of Life. P. 3–4.

Далее для наглядности будут приведены некоторые примеры с ссылками на различные источники, позволяющие более детально разобрать религиозные взгляды последователей «христианской медитации».

### Медитация или молитва?

Способ медитации Джон Мейн узнает от индуистского учителя. Стоит отметить, что в католической традиции в XX в. отношение к другим религиям стало довольно терпимым, — это отражено в декларации Второго Ватиканского Собора «*Nostra Aetate*». В ней говорится, что Католическая Церковь не отвергает ничего истинного и святого в таких учениях, как буддизм и индуизм<sup>63</sup>. По этой причине ряд авторов, в том числе Джон Мейн, относятся к чужому религиозному опыту как истинному. Индуистский учитель назван им святым человеком (*holy man of God*)<sup>64</sup>, при этом эта характеристика не имеет ничего общего с личным отношением автора к своему учителю, а, скорее, указывает на спасительность индуистского религиозного пути.

В основе практики стоит повторение молитвенной формулы «маран-афа», что в переводе с арамейского языка может означать «Господь, приди!»<sup>65</sup>. Формула взята из Священного Писания<sup>66</sup>. В этом подход схож с тем, что описывает прп. Иоанн Кассиан, когда в качестве молитвы использовался фрагмент Священного Писания, — например стих псалма. Как было показано выше, Джон Мейн приводит в пример «Облако неведения», где тоже повторяется «одно маленькое слово».

Учитель говорит, что для медитации необходимо найти тихое место, успокоиться и сконцентрироваться на процессе, подразумевающим повторение слова или фразы. При этом Джон Мейн отмечает, что индуистский учитель говорил об отсутствии любых мыслей, образов. Этот подход отмечается Джоном Мейном, так как до этого он был знаком только с духовными упражнениями, описанными Игнатием Лойолой, рассматривающим включение образов и воображения.

Действительно, в древней *meditatio*, Иисусовой молитве и в ряде восточных и других видов медитаций не используется воображение. При этом присутствуют повторяемая фраза, слово или звук. В подтверждение практики без образов Джон Мейн приводит цитату из «Собеседований»<sup>67</sup> и ссылается на опыт своего индуистского учителя. Джон Мейн знаком и с современными книгами о медитации и созерцательных практиках, типа книги Бакера «*Holy*

<sup>63</sup> Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям. Ватикан, 1967. С. 4.

<sup>64</sup> *Main J. Christian Meditation: the Gethsemani Talks...* P. 14.

<sup>65</sup> *Main J. Word into Silence...* P. 10.

<sup>66</sup> 1 Кор 16. 22.

<sup>67</sup> *Main J. Christian Meditation: the Gethsemani Talks...* P. 17–18.

Wisdom»<sup>68</sup>, где тоже указывается на безобразную «медитацию» прп. Иоанна Кассиана. В связи с этим возникает вопрос: как именно понимает Джон Мейн христианскую медитацию? Действительно ли она описывается как краткая молитва, как ступень к созерцанию или как практика отсечения мыслей?

В качестве косвенного свидетельства понимания «христианской медитации» именно как медитации выступают статьи, опубликованные самим Международным обществом «христианской медитации». В них авторы делятся наблюдениями о положительном опыте данной практики в повседневных делах. Для кого-то «христианская медитация» дала положительные результаты в бизнесе, кто-то отметил улучшение своего состояния: снижение кровяного давления, снятие стресса, улучшение иммунной системы<sup>69</sup>. Все это совпадает с публикациями о восточных и нерелигиозных медитативных практиках, получивших особое распространение на Западе, но не имеющих отношения к христианской жизни. В данном случае практика позволила бороться с отвлекающими мыслями и помогла успокоить ум, что и привело к таким положительным результатам. Возможно, авторы таких статей и придут к пониманию христианской жизни через знакомство с «христианской медитацией». По этой причине МОХМ и поощряет данный опыт: чтобы дать людям постепенно приблизиться к пониманию Бога и понять, в чем смысл жизни человека. Но все же такой подход настораживает, т. к. слово «медитация» располагает скорее к изучению основ буддизма и индуизма.

Еще один факт, указывающий, что «христианская медитация» — больше медитация, чем молитва, это отсутствие подготовки.

Прп. Иоанн Кассиан отмечает два важных пути христианина — действенный и созерцательный, образами которых служат библейские Марфа и Мария<sup>70</sup>. Первый состоит из борьбы с грехом и приобретения добродетелей, второй — из борьбы с помыслами и стяжания молитвы. Важно, что «созерцательное без практического знания вовсе не может быть приобретено»<sup>71</sup>. В «Облаке неведения» тоже присутствуют данные два образа. Джон Мейн и Лоуренс Фримен об этом не говорят и никак не комментируют. Медитация в этом случае становится самостоятельной практикой, способной помочь достигнуть единства с Богом чисто технически. Скорее всего, именно влияние восточных учений оказывается причиной отсутствия упоминания о деятельном пути и

<sup>68</sup> *Main J.* Christian Meditation: the Gethsemani Talks... P. 17.

<sup>69</sup> *Hagan S.* The Practice of Meditation // The Business of Spirit. A Conversation on Leadership. London, 2019. P. 16–17.

<sup>70</sup> *Фокин А. Р.* Учение прп. Иоанна Кассиана о созерцании и молитве в его связи с оригено-эвагриевской традицией // Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада. М., 2017. С. 210.

<sup>71</sup> *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседования египетских подвижников. С. 513.

концентрацией только на практике и ее технике. В противном случае можно лишь предположить, что их цель — добавить медитацию в жизнь христианина, который уже старается жить по заповедям, участвовать в таинствах и богослужениях, а потому упоминать о грехе и добродетелях нет необходимости.

Ранее было сказано, что последователи «христианской медитации» хотят подчеркнуть именно тождественность восточной медитации и краткой монологической молитвы. На самом деле эти практики не тождественны. Выражается это различие в принципиальном различии вероучительных истин христианства и восточных религий. Молитва — обращение к Богу, которое, по словам прп. Иоанна Кассиана, приводит к высшему созерцанию — созерцанию Святой Троицы. Такое состояние у него и других святых отцов называется единением с Богом, действием Святого Духа или действием Бога внутри человека, в его сердце<sup>72</sup>. Джон Мейн тоже дает пример из Упанишад, приводимый в первой части статьи, но при этом в конце добавляет, что этот «дух» есть Брахман<sup>73</sup>.

Примечательно место цитаты из Упанишад в контексте размышления автора. В начале приводится цитата из Ришара Сен-Викторского, что душа есть зеркало, в котором, если его очистить, отражается Божественный луч<sup>74</sup>. Далее идет утверждение Джона Мейна, что медитация и есть способ отполировать свое зеркало, — но странно, что сердце очищается только медитацией. Далее следует цитата Екатерины Генуэзской: «Мое я — это Бог, и я не познаю свою самость иначе, чем в Нем». Далее и происходит переход на индийскую традицию: «В индийской традиции то же понимание находит выражение в утверждении, что нашей первой задачей является открытие нашего собственного истинного внутреннего “я”, Атмана, что является средством осознания единения с высшим вселенским “я”, которое есть Брахман, которое есть Бог»<sup>75</sup>. После этого Джон Мейн утверждает, что в христианской традиции такое единение с Богом совершается в молитве. В конце приводится переписка святого Бенедикта, где указывается его опыт непрестанной молитвы.

В индуизме душа Атман и абсолют Брахман имеют онтологическое единство, т. е. Атман есть Брахман: иными словами, человек и есть Бог по природе. Хотя ни Джон Мейн, ни Лоуренс Фримен не пишут, что разделяют такую точку зрения, данная цитата позволяет предполагать заимствование некоторых нехристианских идей. Если использование термина «мантра» вместо «формула» может быть обусловлено удобством донесения информации для людей, знакомых с восточным учением, то вышеуказанный пример уже может быть следствием искажения вероучения. Либо авторы убеждены, что опыт индуистов истинный, но его

<sup>72</sup> *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседования египетских подвижников. С. 348, 436.

<sup>73</sup> *Main J.* Christian Meditation: the Gethsemani Talks... P. 13.

<sup>74</sup> *Main J.* Word into Silence... P. 18–19.

<sup>75</sup> *Ibid.* P. 19.

описание неверно ввиду другого религиозного вероучения. Возможен и еще один вариант: авторы стремятся к единству в молитве, медитации, совместных действиях и намеренно избегают противоречий в разных религиях.

Отсюда возникает вопрос: какова цель медитации? С одной стороны, основная ее цель — спасение человека. В этой жизни необходимо достичь состояния, когда Бог действует в сердце человека и очищает его и, с точки зрения авторов, в этом помогает медитация, присутствующая в разных формах в разных религиях. Учитывая синкретизм идей Джона Мейна и Лоуренса Фримена, спасительность «христианской медитации» можно подставить под сомнение. Но, с другой стороны, медитация в разных религиозных традициях является инструментом, который позволит, по мнению авторов, объединить людей в Боге и уменьшить зло в мире, минуя догматические различия. И эта позиция во многом обусловлена экуменическими взглядами Мейна и Фримена.

### Учение о Святом Духе, ум Христов

Важная область взглядов, которая заслуживает внимания, — триадология. Об учении о Святой Троице и ряде других богословских вопросов можно более подробно прочесть у Э. Тайване<sup>76</sup>. В этой работе показан ряд сомнительных мест в учении последователей «христианской медитации». Здесь мы рассмотрим идеи, которые у вышеназванного автора рассмотрены не полностью или вообще не затрагиваются.

Говоря о медитации, Джон Мейн рассуждает о вхождении человека в ум Христов. Словосочетание взято из Священного Писания: «...мы имеем ум Христов» (1 Кор 2. 16). С помощью медитации человек должен увидеть внутренний Свет и встретиться с умом Христа (*mind of Christ*), Который есть внутри нас<sup>77</sup>. Близкая идея присутствует в книге «Внутренний замок» Терезы Авильской, где описано путешествие человека по чертогам своей души в поисках внутренней обители, в которой его ждет встреча со Христом<sup>78</sup>. Несмотря на некоторую схожесть, можно предположить, что образ слияния с сознанием Христа, которое должно привести к Отцу, ближе к идеям индуизма или буддизма. Человек достигает через медитацию некоего просветления (*enlightenment* — этот термин активно используют Джон Мейн и Лоуренс Фримен<sup>79</sup>), через которое он осознает себя частичкой Божества и стремится слиться с ним. В данном случае человек «сливается» с Отцом через общий ум Христов.

<sup>76</sup> Тайване Э. Трансформация ортодоксии и ортопраксиса в современном западном христианстве на примере Международного Общества Христианской Медитации: феноменологическая экспликация // Религиоведение. 2011. № 3. С. 95–106.

<sup>77</sup> Freeman L. The Goal of Life. P. 21.

<sup>78</sup> Тереза Авильская. Внутренний замок или обители. Брюссель, 1992. С. 7.

<sup>79</sup> Freeman L. The Goal of Life. P. 12.

Откуда брались взгляды Джона Мейна и Лоуренса Фримена, трудно сказать, но возможно, на авторов повлияли восточные источники или труды каких-то из христианских авторов.

В контексте данного учения Дух Святой рассматривается как любовь между Отцом и Сыном. Это учение уже было отражено в трактате блаженного Августина «О Троице»: «Святой Дух также, зовется ли Он совершенной любовью, которая сочиняет Отца и Сына, а также подчиняет нас Им, что вполне справедливо, ибо сказано: “Бог есть любовь” (1 Ин 4. 8) — не может не быть и премудростью»<sup>80</sup>. Джон Мейн пишет, что молитва — это поток любви между Духом Воскресшего Христа и Отцом, в который мы вовлекаемся<sup>81</sup>. Аналогично высказывается Лоуренс Фримен, но говоря о Духе как любви между Отцом и Сыном<sup>82</sup>. Понимание Третьей Ипостаси как любви между двумя Другими — действительно особенность именно западного христианского учения. Много веков велись споры об исхождении Духа Святого от Отца и Сына (*Filioque*). Эта идея впервые в христианской письменности встречается у блж. Августина. Позже на Западе она получает распространение и выражается в собственно учении о *Filioque*, решительно отвергаемом Православной Церковью. В этом вопросе в первую очередь видно влияние католического богословия на Джона Мейна. Однако иногда создается впечатление, что речь идет не о Святом Духе, как Ипостаси, а о некоторой божественной силе или некоем Духе Христа.

### Термин «эго» и «истинная Сущность»

Одна из тем, часто встречающихся в книгах Джона Мейна, — понятие «эго» (*ego*)<sup>83</sup> и «истинная Сущность» (или «собственная Самость» — *true Self*)<sup>84</sup>. С одной стороны, данные понятия, скорее, свойственны психоанализу. Термин «эго» использовал основатель психоанализа Зигмунд Фрейд<sup>85</sup>. Дональд Вудс Винникотт, английский педиатр и психоаналитик, предложил дуалистическую концепцию истинного и ложного («Я»/«не-Я») <sup>86</sup>. Э. Тайване указывала на влияние К. Юнга на взгляды Джона Мейна<sup>87</sup>, что еще раз подтверждает предпо-

<sup>80</sup> *Августин, блж.* О Троице: в пятнадцати книгах против ариан / пер., вступ. ст. и прим. А. А. Тащиана. Краснодар, 2004. С. 171.

<sup>81</sup> *Main J.* Awakening. P. 25.

<sup>82</sup> *Freeman L.* The Ego On Our Spiritual Journey. P. 10.

<sup>83</sup> *Ibid.* P. 2.

<sup>84</sup> *Ibid.* P. 7.

<sup>85</sup> См.: *Фрейд З.* «Я» и «Оно» // Его же. «Я» и «Оно». Труды разных лет: в 2 т. Тбилиси, 1991. Т. 1. С. 351–393.

<sup>86</sup> См., напр.: *Винникотт Д.* Игра и Реальность. М., 2002. 266 с.

<sup>87</sup> *Тайване Э.* Трансформация ортодоксии и ортопраксиса в современном западном христианстве... С. 102.

ложение о заимствовании Лоуренсом Фрименом терминов и взглядов у психоаналитиков.

Но в описании «христианской медитации» ее последователями дается некоторое религиозное осмысление. Джон Мейн ссылается на 9 главу Евангелия от Луки: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя...» (Лк 9. 23). Борьба с собственным эгоизмом — важный момент в жизни христианина. Эта мысль — не особенная богословская идея Джона Мейна. Об этом писали и другие католические авторы: Рёйсбрук, Берюль, Конфел. Вместо выражения «борьба с эгоизмом» могло использоваться, например, слово «самоотречение» (*selfannihilation*), означающее подчинение себя Богу. Его употреблял верховный генерал ораториан Шарль де Кондрен<sup>88</sup>. Сам Джон Мейн видит сходство своих мыслей с идеями Хуана де ла Круса и автора «Облака неведения»<sup>89</sup>.

Несмотря на некоторую общую тему, последователи «христианской медитации», хотя и прибегают к теме эгоизма, все же используют ее для подтверждения необходимости медитации. Термин «истинная Самость» недискурсивен, он означает то, чем является человек по своей сути. «Эго» — это все, что приобретено человеком в течение жизни и не соответствует истинной идентичности и истинной Сущности<sup>90</sup>. Важно отметить, что тема развития «эго» в течение жизни есть и у Зигмунда Фрейда, а тема ложного и истинного «Я» или борьбы собственных желаний с внешними ограничениями встречается в том или ином виде и у Зигмунда Фрейда, и у Дональда Вудса Винникотта. Таким образом, есть сходство идей Джона Мейна с некоторыми идеями психоанализа, что может говорить о влиянии последнего на автора «христианской медитации». Хуан де ла Крус и автор «Облака неведения», говоря о некоем отсечении себя, скорее, прибегали к взглядам, изложенным в Ареопагитском корпусе. Они используют апофатический подход, при котором отсечение мыслей, представлений, чувств должно подготовить человека для встречи с Богом. Другие авторы, скорее, размышляли об отсечении себя в рамках борьбы с эгоизмом как грехом. Данная идея больше схожа с идеями последователей христианской медитации.

Джон Мейн объясняет термины несколько иначе, чем в науке. Отвечая на вопрос, что мешает человеку, он говорит, что это — «желание»<sup>91</sup>, ссылаясь на учение Будды. Желание связано, по его мнению, с «эго». Как раз медитация, которая останавливает рассудочную деятельность, с одной стороны, мешает чего-то хотеть и быть эгоистом. С ее помощью, видимо, чисто механически можно отсечь свои желания, чувства и мысли. С другой стороны, взгляд автора отличается и от христианских мистиков, так как остановка сознания долж-

<sup>88</sup> *Омэнн Д.* Христианская духовность в католической традиции. С. 292.

<sup>89</sup> *Freeman L.* The Ego On Our Spiritual Journey. P. 4.

<sup>90</sup> *Ibid.* P. 4–5.

<sup>91</sup> *Ibid.* P. 3.



на помочь увидеть свою истинную сущность. В данном случае учение Джона Мейна уже напоминает учение о просветлении, где человек должен осознать, что он атман — некая частичка божества. Несмотря на отличия, все же нельзя полностью отрицать вероятность того, что, говоря о познании своей сущности, Джон Мейн и Лоуренс Фримен опирались на христианские труды о созерцании, самопознании. Но они либо сами неправильно их истолковали, либо постарались выразить другим языком некоторые христианские идеи.

Таким образом, тема борьбы с эгоизмом остается общей для некоторых католических авторов, но в трудах последователей «христианской медитации» еще воспринимаются идеи психоанализа и восточных религий.

Богословие «христианской медитации» требует более тщательного изучения, но уже при кратком знакомстве возникает ряд вопросов, один из которых связан с темой спасения: какова роль спасительной Жертвы Иисуса Христа? При прочтении книг о «христианской медитации» напрашивается сравнение с восточными религиями, где своим спасителем оказывается сам человек, который должен осознать свою божественную природу. Христос в таком случае лишь указывает верный путь и стоит в одном ряду с «просветленными». Джон Мейн считает Христа Богом и Человеком, но его богословские взгляды описаны на языке восточных религий с примесью христианских мыслей, и понять суть его взглядов довольно затруднительно. При желании такого рода идеи можно трактовать как христианские, описанные современным языком с применением терминологии восточных религий с целью быть понятным тем, кто раньше занимался медитацией. Но, с другой стороны, виден синкретизм идей восточных религий, психологии и христианства.

### Выводы

Терминология Джона Мейна и его последователей заимствована из христианских источников и литературы, восточных религий и, возможно, из психоанализа. В своих трудах Джон Мейн и Лоуренс Фримен часто ссылаются на Священное Писание, «Собеседование» прп. Иоанна Кассиана Римлянина, делают отсылки к опыту древних монахов, Православной Церкви и Иисусовой молитвы. Из католических авторов чаще других цитируются Хуан де ла Крус, Тереза Авильская и автор «Облака неведения». Ряд одиночных упоминаний различных христианских авторов указывает на знакомство с большим количеством древних источников и современной литературы: все эти источники приводятся в виде небольших цитат размером с абзац или предложение, часто приводится словосочетание или просто дается отсылка к автору. Ссылки на христианских авторов выглядят как попытка представить «христианскую медитацию» в виде практики, имеющей древние корни.

Восточное нехристианское учение приводится обычно из опыта общения с практикующими медитацию. Из текстовых источников можно отметить только Упанишады, из которых иногда приводятся цитаты, однако они часто даются отрывочно, вне контекста. Названий книг и авторов намного меньше, чем христианских источников. Больше внимания уделяется самой практике, ее важности, истории возникновения.

Синкретический подход Джона Мейна и Лоуренса Фримена не является чем-то новым, так как другие авторы, упоминаемые ими: Беда Гриффитс, Томас Китинг, Томас Мёртон, — тоже использовали различные элементы культуры и термины из индуизма и других религий. В качестве примера можно привести цитату Лоуренса Фримена, считавшего, что пришедшая эра есть эра, где «христианство встречается с другими великими мировыми религиями»<sup>92</sup>.

Духовный поиск Джона Мейна показателен. Знакомство с восточной медитацией не ограничилось только самой практикой. Автор не остановился на *meditatio* прп. Иоанна Кассиана или опыте католических мистиков, но продолжал изучать восточное учение и со временем, видимо, частично перенял некоторые вероучительные идеи и попытался их примирить с христианским учением. Хотя христианских источников в книгах Джона Мейна больше, восточное нехристианское учение все равно явно присутствует в них. Таким образом, знакомство с нехристианскими источниками скорее отрицательно повлияло на взгляды автора. Увидев внешнее сходство восточной медитации и краткой повторяющейся молитвы, автор вместе с этим принял и другие идеи. Во всех книгах Джона Мейна присутствует мысль о спасительности различных религий и тождественности христианского и нехристианского опыта, где «христианская медитация» оказывается некоторой объединяющей всех людей практикой.

#### Источники

1. *Августин, блж.* О Троице: в пятнадцати книгах против ариан / пер., вступ. ст. и прим. А. А. Тащиана. Краснодар, 2004. (Сер. «Патристика. Тексты и исследования»).
2. Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям. Ватикан, 1967.
3. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам // Полное собрание творений СПб., 1903. Т. 9, кн. 1.
4. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. (Классическая философская мысль).
5. *Лойола И.* Духовные упражнения. М., 2010.
6. *Тереза Авильская.* Внутренний замок или обители. Брюссель, 1992.
7. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Новый Завет. М.: Новый Ковчег, 2007. Т. 1.

<sup>92</sup> *Freeman L.* The Ego On Our Spiritual Journey. P. 23.

8. Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет: в 2 т. Тбилиси, 1991. Т. 1.
9. Хуан де ла Крус. Восхождение на гору Кармель. М., 2004.
10. Freeman L. John Main: the Expanding Vision / ed. S. Reynold. Norwich, 2009.
11. Freeman L. Light Within: Meditation as Pure Prayer. London, 2008.
12. Freeman L. The Ego On Our Spiritual Journey. Singapore, 2019.
13. Freeman L. The Goal of Life. New York, 2012.
14. Hagan S. The Practice of Meditation // The Business of Spirit. A Conversation on Leadership. London, 2019. P. 15–23.
15. Joannes Cassianus. Collationes // PL 49. Col. 477–1328.
16. Joseph Cardinal Ratzinger's Letter on Christian Meditation // Buddhist-Christian Studies. 1991. Vol. 11. P. 123–138.
17. Main J. Awakening. London, 2019.
18. Main J. Christian Meditation: The Gethsemani Talks: a Simple Teaching on Meditation in the Christian Tradition. Singapore, 2007.
19. Main J. Word into Silence: A Manual for Christian Meditation / ed. by L. Freeman. Norwich, 2019.
20. Sanguineti G. Decreto / Prot. n. 758/07 11.07.2007. Brescia, 2007.
21. The Cloud of Unknowing, and Other Works. London, 1978.

### Литература

1. Винникотт Д. Игра и Реальность. М., 2002.
2. Еськов С. С. Философско-антропологический анализ доктрины о молитве древних православных египетских монахов. «Μελέτη των ὑραφων» как прототип Иисусовой молитвы // Научные ведомости. Сер.: Философия. Социология. Право. 2014. № 2 (173). С. 219–227.
3. Лурье В. М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. Т. 1. СПб., 2000. (Богословская и церковно-историческая библиотека).
4. Омэнн Д. Христианская духовность в католической традиции / пер. Н. Вакуленко. Рим; Люблин, 1994.
5. Тайване Э. Трансформация ортодоксии и ортопраксиса в современном западном христианстве на примере Международного Общества Христианской Медитации: феноменологическая экспликация // Религиоведение. 2011. № 3. С. 95–106.
6. Фокин А. Р. Учение прп. Иоанна Кассиана о созерцании и молитве в его связи с оригено-евагриевской традицией // Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада. М., 2017. С. 237–256.

Archpriest Pavel I. Velikanov, Denis A. Gulyaev

## THE ORIGINS OF THE PRACTICE OF “CHRISTIAN MEDITATION” BY JOHN MAIN

**Abstract.** The article is devoted to Christian meditation, founded by Benedictine monk John Main in the twentieth century. The paper examines the Christian roots of this practice. John Main and his follower Benedictine monk Laurence Freeman refer to the works of St. John Cassian the Roman, Catholic Saints John of the Cross and Teresa of Avila, as well as the work of an unknown author “The Cloud of Unknowing“, which determined the choice of these works for the publication. On the other hand, the author of Christian meditation points to the experience of communicating with a Hindu teacher. All this is reflected in the description of this practice, which contains both elements of Christian teaching and terms and ideas from other non-Christian teachings. The article deals with similar elements, for example cutting off thoughts that arise both during prayer and meditation. The place of meditation in the spiritual life of a person is considered. Special attention is paid to the concept of “mind of Christ”, as it is used by Laurence Freeman for a theological explanation of the essence of Christian meditation. In addition, the idea of representing the Holy Spirit as love between Father and Son is used to explain the essence of the practice. A separate place is given in the work to such concepts as “Ego” and “true Self”, which are also used in psychoanalysis. The article shows that a number of theological ideas are indeed reflected in Christian literature, but at the same time, non-Christian thoughts can often be seen in the description of Christian meditation by John Main and his followers. It all leads to the idea of syncretism of theological views in the description of this practice.

**Keywords:** *Meditation, Christian meditation, concentration, prayer, silence, St. John Cassian the Roman, “The Cloud of Unknowing”, Teresa of Avila, John of the Cross, apologetics*

**For citation:** Velikanov P. I., Gulyaev D. A. Istoki praktiki «khristianskaia meditatsiia» Dzhona Meina [The Origins of the Practice of “Christian Meditation” by John Main]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2024, no. 46, pp. 37–60. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-37-60>

**About the authors:** Velikanov Pavel Ivanovich, Archpriest — PhD (Theology), Associate Professor of Theology of the Moscow Theological Academy, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8135-3929> (Russian Federation, Sergiev Posad). *E-mail:* [prot.pavel@gmail.com](mailto:prot.pavel@gmail.com)

Gulyaev Denis Aleksandrovich — Master of Theology, Postgraduate student of the Moscow Theological Academy, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6302-2213> (Russian Federation, Moscow). *E-mail:* [dengul@mail.ru](mailto:dengul@mail.ru)

*Submitted on 20 February, 2023*

*Accepted on 25 March, 2024*

### References

1. Avgustin, blzh. *O Troitse: v piatnadsati knigakh protiv arian* [On the Trinity: Fifteen Books against Arians]. Ed. A. A. Tashchian. Krasnodar, 2004. (Seriia «Patristika. Teksty i issledovaniia» [Series “Patristics. Texts and Studies”]).
2. *Deklaratsiia ob otnoshenii tserkvi k nekhristianskim religiiam* [Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions]. Città del Vaticano, 1967.
3. Es'kov S. S. Filosofsko-antropologicheskii analiz doktriny o molitve drevnikh pravoslavnykh egipetskikh monakhov. «Μελέτη των γραφών» kak prototip Iisusovoi molitvy [Philosophical and Anthropological Analysis of the Doctrine of the Prayer of Ancient Orthodox Egyptian Monks “Μελέτη των γραφών” as a Prototype of the Jesus Prayer]. *Nauchnye vedomosti. Seriia Filosofii. Sotsiologiya. Pravo — Scientific Bulletin of Belgorod State University. Series: Philosophy. Sociology. Right*, 2013, no. 2 (173), pp. 219–227.
4. Feofilakt Bolgarskii, blzh. *Tolkovanie na Novyi Zavet* [Interpretation of the New Testament]. Moscow, 2007, vol. 1.
5. Fokin A. R. *Uchenie prp. Ioanna Kassiana o sozertsanii i molitve v ego sviazi s origeno-evagrievskoi traditsiei* [The Teaching of the Rev. John Cassian on Contemplation and Prayer in Its Connection with the Origeno-Evagrian Tradition]. *Prepodobnyi Ioann Kassian i monasheskaia traditsiia khristianskogo Vostoka i Zapada* [Saint John Cassian and Monastic Tradition of the Christian East and West]. Moscow, 2017, pp. 237–256.
6. Freeman L. *John Main: the expanding vision*. Ed. S. Reynolds. Norwich, 2009.
7. Freeman L. *Light Within: Meditation as Pure Prayer*. London, 2008.
8. Freeman L. *The Ego on Our Spiritual Journey*. Singapore, 2019.
9. Freeman L. *The Goal of Life*. New York, 2012.
10. Freud S. “Ia” i “Ono”. *Trudy raznykh let* [“Ego” and “It”. Works of Different Years]. In 2 vols. Tbilisi, 1991, vol. 1.
11. Hagan S. The practice of Meditation. *The Business of Spirit. A Conversation on Leadership*. London, 2019, pp. 15–23.
12. Ioann Kassian Rimlianin, prp. *Pisaniia* [Scriptures]. Minsk; Moscow, 2000. (Klassicheskaia filosofskaia mysl' [Classical Philosophical Thought]).
13. Ioann Zlatoust, svt. *Besedy na Poslanie k Rimlianam* [Conversations on the Epistle to the Romans]. Idem. *Polnoe sobranie tvoreanii* [Complete Collection of Works]. Saint Petersburg, 1903, vol. 9, book 1.
14. Joannes Cassianus. *Collationes*. PL 49, col. 477–1328.
15. Juan de la Cruz. *Voskhozhdenie na goru Karmel'* [Climbing Mount Carmel]. Moscow, 2004.
16. Lourié V. M. *Prizvanie Avraama. Ideia monashestva i ee voploshchenie v Egipte* [The Calling of Abraham. The Idea of Monasticism and Its Embodiment in Egypt]. Saint Petersburg, 2000, vol. 1. (Bogoslovskaiia i tserkovno-istoricheskaiia biblioteka [Library of Theology and Church History]).
17. Loyola I. *Dukhovnye uprazhneniia* [Spiritual Exercises]. Moscow, 2010.

протоиерей П. И. Великанов, Д. А. Гуляев

18. Main J. *Awakening*. London, 2019.
19. Main J. *Christian Meditation: The Gethsemani Talks: a Simple Teaching on Meditation in the Christian Tradition*. Singapore, 2007.
20. Main J. *Word into Silence: A Manual for Christian Meditation*. Ed. L. Freeman. Norwich, 2019.
21. Omenn D. *Khristianskaia dukhovnost' v katolicheskoi traditsii* [Christian Spirituality in the Catholic Tradition]. Transl. by N. Vakulenko. Roma; Lublin, 1994.
22. Ratzinger J., card. Letter on Christian Meditation. *Buddhist-Christian Studies*, 1991, vol. 11, pp. 123–138.
23. Sanguineti G. *Decreto*. Prot. n. 758/07 11.07.2007. Brescia, 2007.
24. Taivāne E. Transformatsiia ortodoksii i ortopraksisa v sovremennom zapadnom hristianstve na primere Mezhdunarodnogo Obshchestva Hristianskoi Meditatsii: fenomenologicheskaiia eksplikaciia [The World Community for Christian Meditation: Transformation of Doctrine and Practice in the Contemporary Western Christianity (phenomenological explanation)]. *Religiovedenie — Religious Studies*, 2011, no. 3, pp. 95–106.
25. Teresa de Ávila. *Vnutrennii zamok ili obiteli* [The Interior Castle, or The Mansions]. Brussels, 1992.
26. *The Cloud of Unknowing, and Other Works*. London, 1978.
27. Vinnikott D. *Igra i Real'nost'* [Playing and Reality]. Moscow, 2002.

УДК 930.253+264-1

DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-61-73>

иеромонах Серапион (А. А. Залесный)

## АТРИБУЦИЯ КАНОНОВ ВЕЛИКОЙ СУББОТЫ В СЛАВЯНСКИХ РУКОПИСНЫХ И СТАРОПЕЧАТНЫХ ТРИОДЯХ XV–XVII ВЕКОВ ИЗ СОБРАНИЯ ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ

**Аннотация.** Далеко не во всех славянских рукописных и старопечатных Триодях имеется четкая атрибуция канонов Великой Субботы, поэтому уточнение структуры этих канонов и представления об их авторстве остается важной научной задачей. Цель статьи — проследить, как менялись надписания канонов Великой Субботы в славянских Триодях XV–XVII в. из собрания Троице-Сергиевой лавры (ныне хранящихся в архиве рукописей Российской государственной библиотеки). Основные методы исследования — текстологический и сравнительно-исторический. Корпус канонов Великой Субботы состоит из шести текстов (четверопеснец прп. Космы Маюмского и инокини Кассии Константинопольской, канона Марка Отрантского, заменившего на рубеже IX–X вв. канон святой Кассии, четверопеснца прп. Андрея Критского, который со временем был заменен канонами «На Боготелесное погребение» и «На плач Пресвятыя Богородицы»). Во всех славянских рукописных Триодях XV–XVI вв. из собрания Троице-Сергиевой лавры в качестве единственного автора канона на утрене Великой Субботы указывается «Марк мних», а канон на повечерии Великой Субботы отсутствует. Упоминание, что в составлении канона утрени принимал участие св. Косма Маюмский, мы впервые встречаем в рукописной московской Триоди первой трети XVII в. Свой современный вид канон утрени Великой Субботы приобретает во львововской Триоди 1642 г. Каноны «На плач Пресвятыя Богородицы» и «На Боготелесное погребение» появляются в московских старопечатных Триодях 1-й половины XVII в., где они приписываются Симеону Логофету. После Никоновой sprawy канон «На Боготелесное погребение» был исключен из Триоди. Установлено, что свой окончательный вид корпус канонов Великой Субботы приобретает в пореформенной московской Постной Триоди 1656 г.

**Ключевые слова:** *каноны Великой Субботы, славянская Триодь, Косма Маюмский, Андрей Критский, Марк Отрантский, инокиня Кассия, Симеон Логофет*

**Для цитирования:** *Залесный А. А. Атрибуция канонов Великой Субботы в славянских рукописных и старопечатных Триодях XV–XVII веков из собрания*

Троице-Сергиевой лавры // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. С. 61–73. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-61-73>

**Сведения об авторе:** Серапион (Залесный Андрей Алексеевич), иеромонах — аспирант Московской духовной академии, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3360-1393> (Российская Федерация, г. Сергиев Посад).

*E-mail:* [monkserapion@yandex.ru](mailto:monkserapion@yandex.ru)

Поступила в редакцию 12.02.2024

Принята к публикации 22.04.2024

Корпус канонов Великой Субботы состоит из шести текстов. Сначала был составлен четверопеснец прп. Космы Маюмского († 760), охватывающий собой 5–9 песни<sup>1</sup>. Затем он был дополнен до полного канона четверопеснцем инокини Кассии Константинопольской<sup>2</sup> († 865). На рубеже IX–X вв. канон святой Кассии был заменен канонам Марка Отрантского<sup>3</sup>. На повечерии Великой Субботы изначально помещался четверопеснец прп. Андрея Критского († 740), который со временем вышел из употребления<sup>4</sup> и был заменен канонами «На Боготелесное погребение» и «На плач Пресвятыя Богородицы»<sup>5</sup>. Впоследствии

<sup>1</sup> Желтов М., *свящ.* Великому Четвергу воспеваю великую песнь // Журнал Московской Патриархии. 2022. № 4 (965). С. 31.

<sup>2</sup> Мнение, что св. Кассия дописала к четверопеснцу св. Космы песни 1–5, считается общепринятым (см., напр.: *Кашкин А. С.* Литургика. Ч. 2: Постная и Цветная Триоди: уч. пос. Саратов, 2017. С. 444–445). Однако А. Ю. Никифорова в своей недавней статье на основании исследования Нового Тропология приходит к выводу, что более вероятна версия, согласно которой св. Косма составил пятипеснец, состоящий из песней 1 и 6–9, а Кассия дописала к нему песни 3–5 (см.: *Nikiforova A., Frøyshov Stig R., Smelova N.* Byzantine Influence Before Byzantinization: The Tropologion Sinai Greek NE MG 56+5 compared with the Georgian and Syriac Melkite versions. *Religions journal*. 2023. Vol. 14, 1363 // Сайт MDPI. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/11/1363> (дата обращения: 24.01.2024)).

<sup>3</sup> Кроме восходящей к Феодору Протрому распространенной точки зрения, согласно которой причиной замены канона Кассии канонам Марка было убеждение, что произведение такого великого мужа, как Косма Маюмский, не должно соседствовать с текстом, составленным женщиной, пусть даже и весьма искусной в песнесложении (см.: *Christ W., Paraniakas M.* *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*. Lipsiae, 1871. P. XLVIII–XLIX), существует и другое мнение, согласно которому причина здесь вовсе не в самой Кассии, а в тексте ее канона: во-первых, у Кассии в каждой песни всего по два тропаря, в то время как у Космы их три (а в 7-й песни даже четыре), во-вторых, канон Космы имел акростих, а канон Кассии — нет (см.: *Кашкин А. С.* Литургика. С. 445).

<sup>4</sup> Желтов М. С., *Ткаченко А. А.* Великая Суббота // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 443.

<sup>5</sup> Сначала был написан канон «На Боготелесное погребение», автор которого прп. Симеон Метафраст (Логофет). Потом в подражание этому канону был составлен канон «На плач Пресвятыя Богородицы», приписываемый в Триодях тому же Метафрасту. Но эта атрибуция, по мнению современных исследователей, ошибочна, а автор второго канона доподлинно неизвестен (*Кашкин А. С.* Литургика. С. 411). Предположительно, им является патриарх Константинопольский Николай Мистик (*Мельников А. А.* Канон повечерия Великой Субботы



из греческой практики вышли оба этих канона, в то время как в славянской Триоди сохранился один из них — «На плач Пресвятыя Богородицы».

В современной славянской Триоди мы имеем на утрени Великой Субботы полный канон, перед которым помещена следующая заметка: «Есть же канон, от первыя песни до шестыя, творение Марка монаха, епископа Идруитскаго<sup>6</sup>: ирмосы же творение жены некия, Кассии именуемая. От 6-я же песни до конца творение господина Космы. Краегранесие же канона: *Кай сѣмерон де Савватон мѣлто Мѣга*. Сиесть: И днесь же Субботу пою Великую<sup>7</sup>. Что касается повечерия накануне Великой Субботы, то здесь мы находим «Канон о распятии Господни и на плач Пресвятыя Богородицы», атрибутируемый прп. Симеону Логофету<sup>8</sup>.

При этом далеко не во всех рукописных и старопечатных славянских Триодах прослеживается такая четкая атрибуция канонов указанного дня. В настоящей статье мы попытаемся проследить, как менялись надписания канонов Великой Субботы в славянских Триодах XV–XVII вв. из собрания Троице-Сергиевой лавры.

### Корпус канонов Великой Субботы по славянским рукописным Триодам

Из числа славянских Триодей, хранящихся в архиве рукописей РГБ, самая древняя — Триодь Цветная XV в. из Собрания рукописей Синодальной библиотеки<sup>9</sup>.

В надписании канона на утрени Великой Субботы в качестве единственного автора канона указан «Марк мних»<sup>10</sup>. Причем перед началом 6-й песни сообщается, что дальше следует четверопеснец, однако его автор не указан<sup>11</sup>. Вероятно, переписчик знал, что канон Великой Субботы состоит из двух разных канонов (по 4 песни в каждом), но по какой-то причине не указал автора второго четверопеснца — прп. Косму. Либо здесь мы имеем дело с простой невнимательностью переписчика, либо же он предполагал, что автор второго четверопеснца — также монах Марк. На повечерии накануне Великой Субботы в данной рукописи канона нет. Содержится лишь краткое указание петь повечерие и полунощницу в келиях, без каких-либо подробностей<sup>12</sup>.

---

«На плач Богородицы» как жемчужина православной гимнографии // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. СПб., 2017. С. 278–279).

<sup>6</sup> Кафедра епископа Марка находилась в городе Отранто в Калабрии (Южная Италия), поэтому правильнее именовать его «Отрантским» (см., напр.: *Киприан (Керн), архим.* Литургика. Гимнография и зортология. М., 2000. С. 82.). В Триоди он обычно именуется «Идрунтским».

<sup>7</sup> Триодь Постная. Ч. 2. М., 2002. Л. 481.

<sup>8</sup> Там же. Л. 464 об.

<sup>9</sup> Триодь Цветная (XV в.) // РГБ. Синод. собр. Ф. 272. № 260. 362 л.

<sup>10</sup> Там же. Л. 103.

<sup>11</sup> Там же. Л. 104.

<sup>12</sup> Там же. Л. 102.

Ту же картину мы находим в Триоди Цветной конца XV — начала XVI в. из собрания рукописных книг К. И. Невоструева<sup>13</sup>. Здесь также единственным автором канона на утрени называется «Марк мних», а перед 6-й песнью сообщается, что далее идет четверопеснец, но его автор не указан<sup>14</sup>. В отношении повечерия ситуация абсолютно та же, что и в предыдущей рукописи: накануне субботы указано петь повечерие и полунощницу в келиях без каких-либо особенностей. Никакого указания о пении канона на этом повечерии нет<sup>15</sup>.

Похожую, хотя несколько более интересную, ситуацию мы видим в Триоди Постной и Цветной 1528 г. из собрания библиотеки Московской духовной академии<sup>16</sup>. Здесь переписчик указывает, что у канона утрени имеется краегранесие, но почему-то его не приводит. В качестве автора указан монах Марк<sup>17</sup>. Никаких указаний на четверопеснец после 6-й песни мы здесь не находим.

Особенность данной рукописи — то, что здесь в каноне Великой Субботы отсутствуют 1-й тропарь 3-й песни «Образы погребения Твоего...» и 4-й тропарь 7-й песни «Едино бяше неразлучное...»<sup>18</sup>. С повечерием здесь та же ситуация, что и в двух указанных выше Триодях<sup>19</sup>.

Практически идентичен в плане надписания канона утрени Великой Субботы текст в Триоди Цветной XVI в. из собрания рукописей библиотеки Троице-Сергиевой лавры: «Канон, ему же краегранесие. По шестой песни ирмос по дважды <...> Марка мниха»<sup>20</sup>. В тексте пропущен 2-й тропарь 7-й песни «Богат гроб...», но ниже он вставлен в подстрочнике на положенном месте<sup>21</sup>. Вероятно, переписчик просто пропустил его по невнимательности, но потом заметил свою ошибку. Ситуацию с повечерием накануне Субботы мы здесь имеем ту же, что и во всех указанных выше Триодях<sup>22</sup>.

Как видим, во всех славянских рукописных Триодях XV–XVI вв. в качестве единственного автора канона на утрени Великой Субботы указывается монах Марк, а канон на повечерии Великой Субботы отсутствует.

<sup>13</sup> Триодь Цветная (кон. XV — нач. XVI в.) // РГБ. Из собрания рукописных книг К. И. Невоструева. Ф. 194. № 5. 502 л.

<sup>14</sup> Там же. Л. 129 об., 131.

<sup>15</sup> Там же. Л. 128.

<sup>16</sup> Триодь постная и цветная (1528 г.) // РГБ. Собрание библиотеки МДА. Ф. 173/IV. № 5. 334 л.

<sup>17</sup> «Канон, ему же краегранесие. Ирмос по дважды. <...> Творение Марка мниха» (Там же. Л. 238).

<sup>18</sup> Там же. Л. 238, 239.

<sup>19</sup> Там же. Л. 238, 248.

<sup>20</sup> Триодь Цветная (XVI в.) // РГБ. Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. Ф. 304/I. № 399. Л. 80.

<sup>21</sup> Там же. Л. 82.

<sup>22</sup> Там же. Л. 79 об., 100.

Атрибуция канонов Великой Субботы в славянских рукописных и старопечатных...

В рукописях первой трети XVII в. мы видим уже другую картину. Так, в Триоди Постной и Цветной из собрания библиотеки Московской духовной академии<sup>23</sup> мы впервые встречаем четкое разделение канона утрени Великой Субботы на два четверопеснца, составленных разными авторами. Перед каноном стоит надписание: «Канон, ему же краегранесие до 6-я песни (сам текст краегранесия, как и в предыдущих изданиях, не указан. — и. С.) <...> Творение Марка монаха», а после 6-й песни указано: «Настает четверопеснец, творение Космы»<sup>24</sup>. Таким образом, мы здесь впервые встречаем упоминание прп. Космы Маюмского в качестве автора четверопеснца Великой Субботы, который был объединен с четверопеснцем Марка Отрантского в единый канон.

Однако на повечерии мы здесь имеем ту же картину, что и во всех вышеприведенных рукописях. Все упоминание о повечерии накануне Великой Субботы ограничивается одной строчкой: «Павечерницу же поем в келиях, такожде и полунощницу»<sup>25</sup>.

### Корпус канонов Великой Субботы по славянским старопечатным Триодям

Рассмотрим теперь особенности канонов Великой Субботы в славянских старопечатных Триодях (из архива старопечатных книг Троице-Сергиевой лавры).

Триодь 1635 г. открывает для нас новую картину в отношении повечерия Великой Субботы. Здесь мы впервые находим канон, надписанный как «Канон о распятии Господни и на плач Пресвятей Богородице <...> творение Симеона Логофета»<sup>26</sup>. Этот канон мы обретаем и в изданиях Триоди нашего времени. Кроме того, мы встречаем в указанной Триоди и предписание совершать малое повечерие вечером в Великую Субботу (после трапезы) и петь на нем канон «На Боготелесное погребение»: «Воставше от трапезы, начинаем павечерию, на ней же поем Канон на Боготелесное погребение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и на плач Богородицы, творение Симеона Логофета»<sup>27</sup>. По отпусте повечерия бывает чтение Книги Деяний Апостольских, а затем сразу — пасхальная полунощница<sup>28</sup>.

Наличие повечерия вечером в Великую Субботу (накануне Святой Пасхи) с полагавшимся на нем каноном «На Боготелесное погребение» было от-

<sup>23</sup> Триодь постная (без начала) и цветная (XVII в.) // РГБ. Собрание библиотеки МДА. Ф. 173/ III. № 131. 451 л.

<sup>24</sup> Там же. Л. 106 об., 108.

<sup>25</sup> Триодь постная (без начала) и цветная (XVII в.). Л. 105 об.

<sup>26</sup> Триодь Цветная. М.: Печатный двор, 1635 // Ф. МК РГБ Старопечатные книги Троице-Сергиевой лавры. Отд. 4. № 1068. Л. 174.

<sup>27</sup> Там же. Л. 227 об.

<sup>28</sup> Там же. Л. 234.

личительной особенностью дониконовских старопечатных Триодей. В первом пореформенном издании Триоди 1656 г. это повечерие уже отсутствует. Соответственно, не нашлось места в новом издании и канону «На Боготелесное погребение»<sup>29</sup>.

Что же касается канона утрени Великой Субботы, то в Триоди 1635 г. мы видим практически ту же ситуацию, что и в рукописи из ф. 173/III. № 131 1-й половины XVII в. Канон надписан как «творение Марка мниха, ему же краегранесие» (сам текст краегранесия не указан), а перед 6-й песней идет приписка: «творение кир Космы»<sup>30</sup>.

Впервые текст краегранесия у этого канона появляется в Триоди 1648 г.: «Канон, творение Марка мниха. Ему же краегранесие: И днесь же Субботу пою великую»<sup>31</sup>. Далее перед 6-й песнью стоит приписка «творение кир Космы», хотя и не обозначается, что это отдельный четверопеснец<sup>32</sup>.

Что касается канонов повечерий, то в Триоди 1648 г. ситуация аналогична изданию 1635 г. — вечером в Великую Пятницу положен канон «о распятии Господни и на плач Пресвятей Богородице», а вечером в Великую Субботу — «На Боготелесное погребение»<sup>33</sup>. Оба канона, как и прежде, подписаны именем Симеона Логофета.

Особый интерес для нас представляет Триодь, изданная во Львове в 1642 г.<sup>34</sup> Здесь канон утрени Великой Субботы имеет пространное надписание: «Есть же канон сей от 1-я песни даже до 6-я творение Марка монаха епископа Идрунтскаго. Ирмосы же творение жены некия Кассии именуемая. От 6-я же песни даже до конца творение господина Космы. Краегранесие же канона: каи симерон де савватон мелпо мега. Сиесть: И днесь же Субботу пою Великую»<sup>35</sup>.

Как видим, здесь мы впервые встречаем четкое указание, что данный канон — коллективное произведение трех авторов: 1-я, 3-я, 4-я и 5-я песни принадлежат Марку, епископу Отрантскому (называемому здесь — как и в предыдущих рукописях и изданиях Триоди — «Марком монахом», несмотря на его епископский сан), ирмосы этих четырех песней — инокине Кассии (о каком-либо участии которой в составлении данного канона во всех упомянутых

<sup>29</sup> Триодь Постная. М.: Печатный двор, 1656 // Ф. МК РГБ Старопечатные книги Троице-Сергиевой лавры. Отд. 4. № 1041. Л. 585.

<sup>30</sup> Триодь Цветная. М., 1635. Л. 191, 193.

<sup>31</sup> Триодь Цветная. М.: Печатный двор, 1648 // Ф. МК РГБ Старопечатные книги Троице-Сергиевой лавры. Отд. 4. № 1070. Л. 163.

<sup>32</sup> Там же. Л. 165.

<sup>33</sup> Триодь Цветная. М., 1648. Л. 147 об., 194.

<sup>34</sup> Триодь Цветная. Львов: тип. Михаила Слёзки, 1642 // Ф. МК РГБ Старопечатные книги Троице-Сергиевой лавры. Отд. 4. № 1069. 440 л.

<sup>35</sup> Триодь Цветная. Львов, 1642. Л. 138.

выше Триодях вообще не говорилось), а песни с 6-й по 9-ю — прп. Косме. Также в львовской Триоди впервые приведен греческий текст краегранесия «καὶ σήμερον δὲ Σάββατον μέλλω μέγα», которое записано славянскими буквами. На полях эти буквы проставлены в соответствующих местах (хотя отсутствуют в тропарях 1-й и 3-й песни, за исключением 1-го тропаря 1-й песни)<sup>36</sup>.

Такое пространное надписание канона утрени Великой Субботы с четким указанием на трех авторов и с приведением греческого текста краегранесия, записанного славянскими буквами, станет нормой во всех славянских Триодях, начиная с первого пореформенного издания 1656 г., и сохраняется в изданиях Триоди донныне.

Здесь нужно задаться вопросом: с чем связано такое заметное сходство надписания интересующего нас канона в московской Триоди 1656 г. и львовской Триоди 1642 г., если книжная справа при патриархе Никоне проводилась по греческим образцам? Дело в том, что за 40 лет до sprawy в Москве практически аналогичная работа проводилась в Киевской митрополии (относившейся тогда к Константинопольскому Патриархату), к юрисдикции которой относился и Львов. Около 1616 г. архимандрит Киево-Печерской Лавры Елисей Плетенецкий поручил отредактировать текст Триоди по современным греческим изданиям ученому иеромонаху Памве Берынде, «знатоку греческого языка, долго проживавшему на Востоке, а до вызова в Киев заведовавшему печатанием книг во Львове»<sup>37</sup>. В 1627 г. вышло издание Постной Триоди, а в 1631 г. — Цветной. В результате новое издание славянской Триоди по своему составу практически во всем совпадало с современными ему греческими изданиями<sup>38</sup>.

Справа в Москве началась вскоре после присоединения в 1654 г. к Российскому государству Киева и всей Левобережной Украины, входивших прежде в состав Речи Посполитой. Поскольку богослужение в Киевской митрополии отличалось от принятого в то время в Москве, у патриарха «возникла потребность создания общероссийской нормы богослужения»<sup>39</sup>. А поскольку целью реформы было исправление славянских книг по греческим образцам и эта работа уже была проделана в Киеве всего за несколько десятилетий до того, московские справщики «нашли ненужным проделывать сполна ту работу, значительная часть которой сделана была уже киевскими справщиками»<sup>40</sup>, и решили взять западнорусские книги за образец, как соответствующие современным греческим книгам. И хотя

<sup>36</sup> Триодь Цветная. Львов, 1642. Л. 138–138 об.

<sup>37</sup> Карабинов И. А. Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. С. 233.

<sup>38</sup> Там же. С. 234.

<sup>39</sup> Желтов М. С., Правдолюбов С., прот. Богослужение Русской Церкви X–XX вв. // Православная энциклопедия. Т. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 504.

<sup>40</sup> Карабинов И. А. Постная Триодь. С. 629–630.

никоновские справщики «декларировали проведение книжной справки по греческим оригиналам и древним рукописям, о чем неоднократно заявляли в предисловиях к изданиям», на деле, по замечанию исследователей, «исправление проводилось преимущественно по юго-западнорусским печатным изданиям»<sup>41</sup>. Так, московское издание Постной Триоди 1656 г. правилось по киевским изданиям 1627 и 1648 гг., а издание Цветной Триоди 1660 г. — по киевской Триоди 1631 г.

В результате, по замечанию М. А. Моминой, «киевская и никоновская Триоди почти полностью совпадают по составу за небольшим исключением»<sup>42</sup>. И хотя после Переяславской рады 1654 г. Львов, как и вся Правобережная Украина, не вошел в состав русского государства, нет ничего удивительного, что московская Триодь 1656 г. так схожа со львовской Триодью 1642 г.<sup>43</sup>

Теперь обратимся к вопросу о составе канонов на повечерии в львовской Триоди. Накануне Великой Субботы мы находим здесь канон Симеона Логофета. Отличие от упоминавшихся выше изданий Триоди 1635 и 1648 гг. лишь в том, что там он называется «...на плач Пресвятей Богородице», а здесь — «...на плач Пресвятыя Богородицы»<sup>44</sup>. Что касается дальнейших изданий Триоди, то все доступные нам издания до 1656 г. будут иметь вариант «Пресвятей», а пореформенные издания будут ориентироваться на зафиксированный во львовской Триоди вариант «Пресвятыя».

Интересно, что в указанной Триоди присутствует повечерие вечером в Великую Субботу с канонем «На Боготелесное погребение» (хотя в издании 1656 г., которое очень схоже со львовской Триодью, этих повечерия и канона уже не будет). Причем перед канонем стоит приписка: «Сегоже Канона в Грецком несть, и Павечерницы не указывает»<sup>45</sup>. Более того, в исправленной Триоди 1656 г. та же приписка стоит и около канона «На плач Пресвятыя Богородицы»: «Канона сего в греческой Триоди несть»<sup>46</sup>. Как уже говорилось выше, к интересующему нас времени из греческой богослужебной практики вышли оба этих канона. Но если киевские справщики решили оставить в составе Триоди оба этих канона, то московские убрали канон «На Боготелесное погребение» (как и малое повечерие накануне Пасхи), оставив при этом канон «На плач Пресвятыя Богородицы».

<sup>41</sup> Кузьмина Е. А. Книжная справка // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 36. С. 130.

<sup>42</sup> Момина М. А. Типы славянской Триоди // Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982. С. 118.

<sup>43</sup> Главное заметное отличие этих двух Триодей — «граница» между Постной и Цветной Триодами во всех дониконовских изданиях проходит по Лазаревой Субботе, а в изданиях после 1656 г. — по Пасхе (см.: Момина М. А. Постная и Цветная Триодь // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Т. 2, вып. 2. С. 393).

<sup>44</sup> Триодь Цветная. Львов, 1642. Л. 123.

<sup>45</sup> Там же. Л. 165.

<sup>46</sup> Триодь Постная. М., 1656. Л. 635.

В московской Триоди 1653 г. (которая была последним дореформенным изданием) мы видим с канонами ту же ситуацию, что и в издании 1648 г. — канон на утрени атрибутируется исключительно «Марку мниху» и приводится текст краегранесия. Перед 6-й песнью стоит приписка, что дальше идет текст Космы<sup>47</sup>. Повечерие вечером в Великую Субботу тоже присутствует, и на нем полагается канон «На Боготелесное погребение»<sup>48</sup>. Вероятно, это было последнее издание Триоди, в котором имелся указанный канон.

Начиная с издания 1656 г. мы уже имеем нынешнюю ситуацию — канон «На Боготелесное погребение» отсутствует, и из корпуса канонов на повечерии остался только канон «На плач Пресвятыя Богородицы», неверно атрибутируемый Симеону Логофету. На утрени же мы имеем перед канонами надпись, впервые зафиксированную в львовской Триоди, свидетельствующую, что к созданию этого текста приложили руку три автора<sup>49</sup>. Дальнейшие издания славянской Триоди по составу уже не менялись.

Итак, мы видим, что в славянских Триодях XV–XVII вв. впервые канон утрени Великой Субботы приобретает свой современный вид во львовском издании 1642 г. До этого в рукописных Триодях XV–XVI вв. в качестве единственного автора этого канона указывался монах Марк, а упоминание о Косме мы впервые встречаем в рукописной московской Триоди первой трети XVII в. Каноны «На плач Пресвятыя Богородицы» и «На Боготелесное погребение» появляются в московских старопечатных Триодях 1-й половины XVII в. После Никоновой sprawy канон «На Боготелесное погребение» был исключен из Триоди. Свой окончательный вид корпус канонов Великой Субботы приобретает в пореформенной московской Постной Триоди 1656 г.

Разумеется, изучение славянских Триодей XV–XVII вв. не дает нам окончательного представления о атрибуции канонов Великой Субботы. Для получения более полной картины следовало бы привлечь к исследованию и более ранние списки Триоди. Кроме того, было бы полезным, кроме Триодей из собрания Троице-Сергиевой лавры, изучить рукописи других монастырей (например, Иосифо-Волоколамского, Соловецкого, Антониево-Сийского и др.).

#### Источники

1. Триодь Постная (без начала) и Цветная (XVII в.) // РГБ. Собрание библиотеки МДА. Ф. 173/III. № 131. Рукопись. 451 л.
2. Триодь Постная и Цветная (1528 г.) // РГБ. Собрание библиотеки МДА. Ф. 173/IV. № 5. Рукопись. 334 л.

<sup>47</sup> Триодь Цветная. М., 1653. Л. 159 об., 161.

<sup>48</sup> Там же. Л. 190.

<sup>49</sup> Триодь Постная. М., 1656. Л. 535, 556 об. и 585.

иеромонах Серапион (А. А. Залесный)

3. Триодь Цветная (XV в.) // РГБ. Синод. собр. Ф. 272. № 260. Рукопись. Полуустав. 362 л.
4. Триодь Цветная (кон. XV — нач. XVI в.) // РГБ. Из собрания рукописных книг К. И. Невоструева. Ф. 194. № 5. Рукопись. Полуустав. 502 л.
5. Триодь Цветная (XVI в.) // РГБ. Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. Ф. 304/1. № 399. Рукопись. Полуустав. 371 л.
6. Триодь Цветная. М.: Печатный двор, 1635 // МК РГБ. Ф. Старопечатные книги Троице-Сергиевой лавры. Отд. 4. № 1068.
7. Триодь Цветная. Львов: тип. Михаила Слёзки, 1642 // МК РГБ. Ф. Старопечатные книги Троице-Сергиевой Лавры. Отд. 4. № 1069. 440 л.
8. Триодь Цветная М.: Печатный двор, 1648 // МК РГБ. Ф. Старопечатные книги Троице-Сергиевой Лавры. Отд. 4. № 1070.
9. Триодь Цветная М.: Печатный двор, 1653 // МК РГБ. Ф. Старопечатные книги Троице-Сергиевой Лавры. Отд. 4. № 1076.
10. Триодь Постная. М.: Печатный двор, 1656 // МК РГБ. Ф. Старопечатные книги Троице-Сергиевой Лавры. Отд. 4. № 1041.
11. Триодь Постная. Ч. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
12. *Christ W., Paranikas M. Anthologia Graeca Carminum Christianorum. Lipsiae, 1871.*

### Литература

1. *Желтов М., свящ.* Великому Четвергу воспеваю великую песнь // Журнал Московской Патриархии. 2022. № 4 [965]. С. 30–39.
2. *Желтов М. С., Правдолюбов С., прот.* Богослужение Русской Церкви X–XX вв. // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. Русская Православная Церковь. С. 485–517.
3. *Желтов М. С., Ткаченко А. А.* Великая Суббота // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 431–443.
4. *Карабинов И. А.* Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910.
5. *Кашкин А. С.* Литургика: [в 2 ч.]. Ч. 2: Постная и Цветная Триоди: учебное пособие. Саратов, 2017.
6. *Киприан (Керн), архим.* Литургика. Гимнография и эртология. М., 2000.
7. *Кузьминова Е. А.* Книжная справа // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 36. С. 122–134.
8. *Мельников А. А.* Канон повечерия Великой Субботы «На плач Богородицы» как жемчужина православной гимнографии // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. СПб., 2017. С. 276–285.
9. *Момина М. А.* Постная и Цветная Триодь // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Т. 2, вып. 2. С. 389–418.



10. Момина М. А. Типы славянской Триоди // Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982. С. 102–122.

11. Nikiforova A., Frøyshov S. R., Smelova N. Byzantine Influence Before Byzantinization: The Tropologion Sinai Greek NE MГ 56+5 compared with the Georgian and Syriac Melkite versions // Religions journal. 2023. Vol. 14, 1363. <https://doi.org/10.3390/rel14111363> // Сайт MDPI. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/11/1363> (дата обращения: 24.01.2024).

Hieromonk Serapion (Aleksei A. Zalesnyi)

## ATTRIBUTION OF THE GREAT SABBATH CANONS IN THE 15<sup>TH</sup>–17<sup>TH</sup> CENTURY SLAVONIC MANUSCRIPT AND OLD PRINTED TRIODIONS FROM THE COLLECTION OF THE HOLY TRINITY-ST. SERGIUS LAVRA

**Abstract.** A clear attribution of the Canons on Great Saturday is not made for all Slavic handwritten and early printed Triodions, which makes clarifying the structure of these canons and the idea of their authorship an important scientific task. The purpose of the article is to trace out how the inscriptions of the Great Sabbath Canons were changing in the 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> century Slavonic Triodions from the collection of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra (now stored in the Archive of Manuscripts of the Russian State Library). The main research methods used are the textual and comparative historical ones. The corpus of the Great Sabbath Canons consists of 6 texts (Quatrain of St. Cosmas of Maiuma, Quatrain of Nun Cassia of Constantinople, the Canon of Mark of Otrant, which replaced the Canon of St. Cassia at the turn of the 9<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> centuries, and the Quatrain of St. Andrew of Crete, which was eventually replaced by the Canons “On the Bodily Interment of God” and “On the Lamentations of the Most Holy Theotokos”). In all 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> century Slavonic manuscript Triodions from the collection of the Trinity-St. Sergius Lavra, the only author of the Canon on the Great Sabbath Matins is “Mark the Monk”, while the Canon on the Great Sabbath Compline is missing. The first mention of the fact that St. Cosmas of Maiuma took part in the composition of the Canon on the Matins is found in the handwritten Moscow Triodion from the first third of the 17<sup>th</sup> century. The Canon on the Great Sabbath Matins obtained its modern form in the Lvov Triodion published in 1642. The Canons “On the Lamentation of the Most Holy Theotokos” and “On the Bodily Interment of God” appeared in the Moscow old printed Triodion dated by the 1st half of the 17<sup>th</sup> century and attributed to Symeon Logothete. After the Nikon revision, Canon “On the Bodily Interment of God” was excluded from the Triodion. It has been established that the corpus of the Great Sabbath Canons takes on its final form in the post-reform Moscow Lenten Triodion published in 1656.

**Keywords:** *Great Sabbath Canons, Slavonic Triodion, St. Cosmas of Maiuma, St. Andrew of Crete, Mark of Otrant, Nun Cassia, Symeon Logothete*

**For citation:** Zalesnyi A. A. Atributsiia kanonov Velikoi Subboty v slavianskikh rukopisnykh i staropechatnykh Triodiakh XV–XVII vekov iz sobraniia Troitse-Sergievoi lavry [Attribution

of the Great Sabbath Canons in the 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Century Slavonic Manuscript and Old Printed Triodions from the Collection of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2024, no. 46, pp. 61–73. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-61-73>

**About the author:** Serapion (Zalesnyi Aleksei Andreevich), Hieromonk — Postgraduate student of the Moscow Theological Academy, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3360-1393> (Russian Federation, Sergiev Posad). *E-mail:* [monkserapion@yandex.ru](mailto:monkserapion@yandex.ru)

Submitted on 12 February, 2024

Accepted on 22 April, 2024

### References

1. Christ W., Paranikas M. *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*. Lipsiae, 1871.
2. Karabinov I. A. *Postnaia Triod'. Istoricheskii obzor ee plana, sostava, redaktsii i slavianskikh perevodov* [The Lenten Triodion. Historical Review of Its Plan, Composition, Editions, and Slavic Translations]. Saint Petersburg, 1910.
3. Kashkin A. S. *Liturgika: [v 2 ch.]. Ch. 2: Postnaia i Tsvetnaia Triodi: uchebnoe posobie* [Liturgics: [in 2 parts]. Part 2: The Lenten and Festal Triodions: Study Guide]. Saratov, 2017.
4. Kiprian (Kern), arkhim. *Liturgika. Gimnografiia i eortologiia* [Liturgics: Hymnology and Calendar of Feast Days]. Moscow, 2000.
5. Kuz'minova E. A. Knizhnaia sprava [Book Revision]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2014, vol. 36, pp. 122–134.
6. Mel'nikov A. A. Kanon povecheriia Velikoi Subboty «Na plach Bogoroditsy» kak zhemchuzhina pravoslavnoi gimnografii [Canon on the Great Sabbath Compline “On the Lamentations of the Most Holy Theotokos” as a Pearl of Orthodox Hymnography]. *Aktual'nye voprosy sovremennogo bogosloviia i tserkovnoi nauki* [Topical Issues of Modern Theology and Church Science]. Saint Petersburg, 2017, pp. 276–285.
7. Momina M. A. Postnaia i Tsvetnaia Triod' [The Lenten and Flowery Triodion]. *Metodicheskie rekomendatsii po opisaniiu slaviano-russkikh rukopisei, khраниashchikhsia v SSSR* [Methodological Recommendations on the Description of Slavic and Russian Manuscripts Stored in the USSR]. Moscow, 1976, vol. 2, issues 2, pp. 389–418.
8. Momina M. A. Tipy slavianskoi Triodi [Types of the Slavonic Triodion]. *Iazyk i pis'mennost' srednebolgarskogo perioda* [Language and Writing of the Middle Bulgarian Period]. Moscow, 1982, pp. 102–122.
9. Nikiforova A., Frøyshov S. R., Smelova N. Byzantine Influence Before Byzantinization: The Tropologion Sinai Greek NE ΜΓ 56+5 compared with the Georgian and Syriac Melkite versions. *Religions journal*, 2023, vol. 14, 1363. <https://doi.org/10.3390/rel14111363>. Available at: <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/11/1363> (accessed: 24.01.2024).
10. *Triod' Postnaia* [Triodion]. Moscow: Pechatnyi dvor, 1656.
11. *Triod' Postnaia. Ch. 2* [Triodion. Part 2]. Moscow, 2002.

12. *Triod' Tsvetnaia* [Pentecostarion (16<sup>th</sup> c.)]. Moscow: Pечатnyi dvor, 1635.
13. *Triod' Tsvetnaia* [Pentecostarion]. Lviv: tip. Mikhaila Slezki, 1642.
14. *Triod' Tsvetnaia* [Pentecostarion]. Moscow: Pечатnyi dvor, 1648.
15. *Triod' Tsvetnaia* [Pentecostarion]. Moscow: Pечатnyi dvor, 1653.
16. Zheltov M. S., Pravdoliubov S., prot. Bogosluzhenie Russkoi Tserkvi X–XX vv. [Divine Service of the Russian Church in the 10<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2000, vol. Russian Orthodox Church, pp. 485–517.
17. Zheltov M. S., Tkachenko A. A. Velikaia Subbota [The Great Sabbath]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2004, vol. 7, pp. 431–443.
18. Zheltov M., sviashch. Velikomu Chetvergu vospevaiu velikuiu pesn' [I Sing a Great Song to the Great Thursday]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii — Journal of the Moscow Patriarchate*, 2022, no. 4 (965), pp. 30–39.

## • ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ И АРХЕОГРАФИЯ

УДК 7

DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-74-99>

Н. Н. Ваньчугова, Г. В. Голынец

### МИХАИЛ ЕМЕЛЬЯНОВИЧ ЕМЕЛЬЯНОВ — ПЕРВЫЙ АРХИТЕКТОР СВЯТО-ТРОИЦКОГО КАФЕДРАЛЬНОГО СОБОРА ЕКАТЕРИНБУРГА. К ВОПРОСУ АТРИБУЦИИ

**Аннотация.** Исследовательский интерес к памятнику архитектуры эпохи классицизма первой четверти XIX в., Свято-Троицкому кафедральному собору, изначально — старообрядческому молельному дому, с 1839 г. — единоверческой церкви во имя святителя Иоанна Златоуста, с 1852 г. — в честь Живоначальной Троицы, не ослабевает на протяжении всей его истории. Неофициальное наименование храма — Рязановская церковь — укоренилось еще при жизни ее заказчика, купца первой гильдии Якима Меркурьевича Рязанова (ок. 1775–1849). В начале XXI в. после реконструкции здания, а также росписи его интерьеров в технике фрески, фиксируется новое внимание к памятнику.

Несмотря на имеющуюся литературу, имя автора первого проекта до сих пор оставалось неизвестным. Это обстоятельство побудило вновь обратиться к материалам Государственного архива Свердловской области, изучение которых неожиданно повернуло вектор исследования в новую сторону, позволившую выдвинуть обоснованную версию авторства.

В данной публикации приводятся в хронологической последовательности выдержки из писем Я. М. Рязанова императору Александру I и из межведомственной переписки, восстанавливающие ход событий. Я. М. Рязанов, обладавший высоким авторитетом не только в торговых кругах, но и среди представителей

власти, бургомистр магистрата Екатеринбурга (1805–1808), трижды избиравшийся на должность городского головы, предводитель Урало-Сибирской старообрядческой общины, закономерно становится заказчиком строительства нового каменного старообрядческого молельного дома.

В процессе изучения первоисточников существенно важными явились письма Екатеринбургской Управы благочиния и доклады Главной Конторы Екатеринбургских заводов, в которых неоднократно упоминается имя автора первых планов и фасадов молельного дома — архитектора из Казани Михаила Емельяновича Емельянова (1761 — после 1820).

В данном исследовании чрезвычайно важны результаты сравнительного анализа объемно-планировочных и конструктивных особенностей соборов Казанской иконы Божией Матери Богородицкого монастыря в Казани (архитекторы — И. Е. Старов, М. Е. Емельянов) и екатеринбургского Свято-Троицкого. Сопоставление фактов биографий, дат жизни основных фигурантов и избранные характеристики построек послужили поводом для выдвижения гипотезы: проектирование двух соборов принадлежит одному зодчему — казанскому архитектору Михаилу Емельяновичу Емельянову.

**Ключевые слова:** классицизм, александровский ампи́р, старообрядческий молельный дом Екатеринбурга, Рязановская церковь, Свято-Троицкий кафедральный собор, собор Казанской иконы Божией Матери в Казани, Яким Меркурьевич Рязанов, Михаил Емельянович Емельянов, Михаил Павлович Малахов

**Для цитирования:** Ваньчугова Н. Н., Голынец Г. В. Михаил Емельянович Емельянов — первый архитектор Свято-Троицкого кафедрального собора Екатеринбурга. К вопросу атрибуции // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. С. 74–99. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-74-99>

**Сведения об авторах:** Ваньчугова Наталья Николаевна — магистр искусствоведения, член Ассоциации искусствоведов России (АИС), хранитель музейных предметов Музея архитектуры и дизайна Уральского архитектурно-художественного университета им. Н. С. Алфёрова, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6341-9237> (Российская Федерация, г. Екатеринбург). *E-mail:* [nata-dom@bk.ru](mailto:nata-dom@bk.ru)

Голынец Галина Владимировна — кандидат искусствоведения, доцент, профессор кафедры истории искусств и музееведения Уральского федерального университета им. Б. Н. Ельцина, член-корреспондент Российской Академии художеств, почетный работник высшего профессионального образования РФ, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8939-0153>, Research ID: ABG-4228-2021 (Российская Федерация, г. Екатеринбург). *E-mail:* [gvgolynets@gmail.com](mailto:gvgolynets@gmail.com)

*Поступила в редакцию 30.11.2023*

*Принята к публикации 25.03.2024*

История Свято-Троицкой (Рязановской) церкви Екатеринбурга, одного из самых значимых памятников архитектуры классицизма XIX в. на Урале, неоднократно привлекала внимание научных и общественных кругов<sup>1</sup>. Наиболее ранние упоминания о храме в его статусе единоверческой церкви в честь Троицы Живоначальной встречаются в периодической печати XIX в.: в журнале «Екатеринбургские епархиальные ведомости»<sup>2</sup>, в ежегодном альманахе «Приходы и церкви» (1902)<sup>3</sup>. Храм привлекал внимание писателя-публициста П. И. Мельникова-Печерского<sup>4</sup>. В 1930-х гг. о нем, как о памятнике русского ампира, писал архитектор К. Т. Бабыкин (1923; 1947)<sup>5</sup>. В конце XX в. храм упоминается в путеводителе В. П. Лукьянина и М. П. Никулиной (1997)<sup>6</sup>, публикациях С. С. Агеева и В. П. Микитюка (1995; 1998)<sup>7</sup>. Как пример эпохи уральского классицизма, храм анализируется в статьях исследователей А. Ю. Каптикова<sup>8</sup> и А. М. Раскина<sup>9</sup>. Градостроительная роль Свято-Троицкого собора отмечена архитекторами Л. В. Де-

<sup>1</sup> См., напр.: *Ваньчугова Н. Н.* Свято-Троицкий кафедральный собор в Екатеринбурге: храмовый синтез. Избранные фрески // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 40. С. 247–272.

<sup>2</sup> Указатель статей о Екатеринбургской епархии, помещенных в неофициальном отделе «Пермских епархиальных ведомостей» с 1867 по 1885 год включительно // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1895. Отд. неоф., особое прил. № 24. С. 31–32; № 38. С. 41–48; Из епархиальной жизни // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1901. № 8. Отд. неоф. С. 353–355; Епископ у единоверцев // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1901. № 11. Отд. неоф. С. 476–477; Из епархиальной жизни // Там же. С. 509–517; Епархиальные известия // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1902. № 4. Отд. оф. С. 75, 82.

<sup>3</sup> Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 583–584.

<sup>4</sup> *Мельников-Печерский (Андрей Печерский) П. И.* Очерки поповщины // Его же. Собрание сочинений: в 8 т. М.: «Правда», 1976. Т. 6. С. 343–403 (гл. VIII. Поповщина в начале XIX столетия. Рязанов).

<sup>5</sup> *Бабыкин К. Т.* Архитектурная старина Екатеринбурга // Екатеринбург за двести лет (1723–1923). Екатеринбург, 1923. С. 160; *Его же.* Из истории архитектуры Екатеринбурга–Свердловска // Материалы Первой научной конференции по истории Екатеринбурга–Свердловска. Свердловск, 1947. С. 159–174.

<sup>6</sup> *Лукьянин В. П., Никулина М. П.* Прогулки по Екатеринбургу. Екатеринбург, 1995. С. 94.

<sup>7</sup> *Агеев С. С.* К истории создания Свято-Троицкой церкви // Православная газета. Екатеринбург. 1995. № 8 (21). С. 2; *Агеев С. С., Микитюк В. П.* Рязановы — купцы екатеринбургские. Екатеринбург, 1998.

<sup>8</sup> *Каптиков А. Ю.* Архитектура Урала (XVII — первая половина XIX века). Екатеринбург, 1997. (Очерки истории Урала; вып. 5). С. 42.

<sup>9</sup> *Раскин А. М.* О периодизации и местных школах архитектуры классицизма на Урале // Из истории художественной культуры Урала. Свердловск. 1985. С. 26–35; *Его же.* Архитектура классицизма на Урале. Свердловск, 1989. С. 78–138; *Его же.* Уральский архитектор Михаил Павлович Малахов // Демидовский временник: исторический альманах. Кн. I. Екатеринбург, 1994. С. 74–98; *Его же.* Классицизм в памятниках архитектуры Свердловской области. Екатеринбург, 2007. С. 114–117.

сятовым<sup>10</sup>, М. В. Голобородским<sup>11</sup>, историками Л. И. Зориной и В. М. Слукиным<sup>12</sup>. В 2004 г. вышел в свет монографический труд под редакцией священника И. Катаева<sup>13</sup>. Архитектура храма также получила отражение в дипломных работах студентов Уральского государственного университета имени М. Горького (УрФУ)<sup>14</sup> и Уральской государственной архитектурно-художественной академии (УрГАХА)<sup>15</sup>.

Появление в Екатеринбурге нового каменного храма, будущего Свято-Троицкого кафедрального собора, неразрывно связано с историей старообрядчества на Урале. В начале XIX в. процесс взаимоотношений между приверженцами старой веры, официальной Церковью и государственными органами развивался в русле сложной политики преследований и, тем не менее, вынужденного компромисса<sup>16</sup>. Начиная со второго десятилетия XIX в. в Российской империи активно разворачивается каменное гражданское, промышленное и церковное строительство. Архитектуровед А. М. Раскин подчеркивал, что на Урале «заводовладельцам предписывалось в кратчайшие сроки выполнить перестройку обветшавших церквей или построить новые <...> эта программа с большим или меньшим успехом выполнялась»<sup>17</sup>. Взамен пришедших в ветхость деревянных возводились новые каменные храмы для представителей разных конфессий, в том числе старообрядцев. Условием, однако, был их переход в единоверие. В Екатеринбурге в первой четверти XIX в. проживало значительное количество старообрядческих семей<sup>18</sup>. Среди богатых фамилий,

<sup>10</sup> Десятов Л. В. Церкви Екатеринбурга в архитектуре Свердловска. Аллюзии XX века // Строй-комплекс Среднего Урала. 2004. № 11. С. 40–43.

<sup>11</sup> Голобородский М. В. Розы Люксембург, 57. Церковь Святой Троицы (Рязановская), I пол. XIX в. // Свод памятников истории и культуры Свердловской области. Т. I. Екатеринбург, 2007. С. 430–432; Его же. Роль храмов в панораме Екатеринбурга XVIII–XXI вв. // История Православия на Урале: материалы церковно-исторической конференции, посвященной 120-летию Екатеринбургской епархии (29–30 ноября 2005 г.). Екатеринбург, 2005. С. 84–86.

<sup>12</sup> Зорина Л. И., Слукин В. М. Улицы и площади старого Екатеринбурга. Екатеринбург, 2005. С. 82–85, 146, 225–226.

<sup>13</sup> Свято-Троицкий кафедральный собор. К 150-летию окончания строительства храма. Екатеринбург, 2004.

<sup>14</sup> Скареева Н. Г. Екатеринбургский Свято-Троицкий кафедральный собор: история, архитектурно-композиционное решение, стиль: дипломная работа / Уральский государственный университет (УрГУ). Екатеринбург, 2007 (рук.: Г. В. Голынец).

<sup>15</sup> Балухина Н. В. Реставрация Свято-Троицкой (Рязановской) единоверческой церкви г. Екатеринбурга с приспособлением под кафедральный собор: дипломная работа / Уральская архитектурно-художественная академия (УрГАХА). Екатеринбург, 1997 (рук.: А. В. Долгов).

<sup>16</sup> Компромиссная политика государства по отношению к представителям старой веры нашла отражение в «Соглашении о легализации единоверческой церкви» в 1800 г.

<sup>17</sup> Раскин А. М. Архитектура классицизма на Урале. С. 14, 78–138.

<sup>18</sup> «По данным Всеобщей переписи на 1897 г. здесь проживало 1790 староверов, что больше, чем во всех остальных городах Пермской губернии вместе взятых, — екатеринбуржцы составляли почти

активно участвовавших в благотворительности, широко известны купеческие династии Баландиных, Блохиных, Зотовых, Казанцевых, Коробковых, Рязановых, Тарасовых, Толстиковых, Харитоновых и других<sup>19</sup>.

Прежде чем начиналось строительство какого-либо храма, происходили переговоры в письменном виде с местными и центральными, светскими и церковными органами правления. Ход событий воссоздает межведомственная переписка чиновников, сохранившаяся в ГАСО. Инициатива возведения новой каменной церкви (молельного староверческого дома) «вида часовни» в 1810 г. принадлежала Я. М. Рязанову<sup>20</sup>, который пользовался безоговорочным авторитетом в старообрядческих кругах. Действуя от общины<sup>21</sup>, он, будучи ее попечителем, строил храм на свои средства.

В ГАСО хранится «Прошение от 27 мая 1810 года на Высочайшее имя императора Александра I от Я. М. Рязанова», в котором содержится просьба о разрешении на строительство нового молельного дома взамен старого ветхого, грозящего обрушением, и об отведении под него места. Новый каменный храм должен быть «вида значительного», о чем читаем на обороте первой страницы, в пункте третьем<sup>22</sup>: «Посему для будущей точности все Екатеринбургское Старообрядческое Общество находит приличным и сообразным своим обстоятельствам вместо того ветхого выстроить другой каменный, крытый железом и с приличным украшением, храм длиною 20-ти, и поперек 9 саженей в виде состоящих в Москве и Казани таковых же старообрядческих каменных молитвенных храмов <...> на месте вниз по течению реки Исети, по левую сторону, с одной [стороны] возле вновь строящегося дома купца Кирилла Казанцова, <...> возле городского вала»<sup>23</sup>. В первом прошении государю Яким Меркурьевич, описывая

---

60% городского старообрядческого населения всего Прикамья, Среднего Урала и Зауралья. Кроме того, в пределах Пермской губернии старообрядческое население Екатеринбурга составляло самую высокую долю среди жителей города — 4,2%» (*Боровик Ю. В. Старообрядцы уральского города во второй половине XIX — начале XX вв.: конфессиональное сообщество и семья Екатеринбурга: дисс. ... д. и. н. Специальность 07.00.02 — Отечественная история. Екатеринбург, 2019. С. 11. URL: <https://expert-mik.ru/candidate/staroobryadczy-uralskogo-goroda-vo-vtoroj-polovine-xix-nachale-xx-vv-konfessionalnoe-soobshhestvo-i-semya-ekaterinburga-dissertacziya-na-soiskanie-uchennoj-stepeni-doktora-istoricheskikh-n/> (дата обращения: 26.11.2023)).*

<sup>19</sup> Там же. С. 188–189.

<sup>20</sup> О нем см.: *Байдин В. И. Рязанов Яким Меркурьевич // Главы городского самоуправления Екатеринбурга: исторические очерки. Екатеринбург, 2008. С. 69–70.*

<sup>21</sup> Численность общины на Урале и Сибири в первой четверти XIX в. составляла около 150 тыс. человек мужского пола.

<sup>22</sup> Цитирование архивных источников с целью удобочитаемости производится с изменением орфографии.

<sup>23</sup> Государственный архив Свердловской области (ГАСО). Ф. 25 (Главная Контора Екатеринбургских заводов). Оп. 1. Д. 2105. Л. 1 об. – 2.



будущий храм, в качестве образцов для подражания приводит построенные, «состоящие», храмы в Москве и Казани «и прочих, где обитают старообрядцы»<sup>24</sup>.

Дальнейшие события продолжают освещаться в архивных документах. Власти, учитывая заслуги Рязанова, разрешили строительство старообрядческого (пока что — не единоверческого) молельного дома. В апреле того же 1810 г. в письме Екатеринбургской Управы благочиния — Главной Конторе Екатеринбургских заводов докладывается: «Просимое попечителем старообрядческого общества купцом Якимом Резановым<sup>25</sup> под постройку молитвенного дому место освидетельствовано, которому учиненный план, предоставляемый с таковым донесением <...>, от него, Резанова, эскиз тому плану требован, но он отозвался, что таковой не был сочинен, потому более, что нет в здешнем месте архитекторов [*подчеркнуто нами.* — Н. В., Г. Г.], вследствие чего и просил он отобрать <...> в каком виде состоят молитвенные часовни в Казани и Москве от тамошнего мытного правительств»<sup>26</sup> (рис. 1). Рязанов, от которого был «требован эскиз», указывал на проблему отсутствия местных архитектурных кадров и вновь повторял просьбу обратиться в другие города за осуществленными проектами, подходящими под нужды Екатеринбурга. Действительно, в провинции широко практиковалось возведение каменных построек по присылаемым проектам из городов Центральной России.

Старейший уральский архитектор Константин Трофимович Бабыкин, на долю которого в 1930-е гг. выпала задача переоборудования Свято-Троицкого собора в кинотеатр, осознавая значимость классицистического памятника, в одной из своих статей размышляет: «Кто же были эти подлинники мастера, проектировавшие и строившие здания в старом Екатеринбурге? В большинстве случаев имена их неизвестны, т. к. до сих пор здание или значительное сооружение было известно по владельцу, подрядчику, но не по зодчему, не по строителю»<sup>27</sup>. С началом освоения Урала конторские чертежники, геодезисты, межевщики приспособивали к местным условиям пересылаемые готовые чертежи, при этом что-то нивелируя, что-то привнося от себя.

Об отведенном участке под строительство старообрядческого молельного дома свидетельствует план Екатеринбурга 1810 г., подписанный унтер-шихтмейстером Селяниным<sup>28</sup> (рис. 2). На плане в юго-западной части города за утратившими к тому времени значение крепостными сооружениями, практически на самой окраине, обозначен силуэт будущего храма. Я. М. Рязанова «ничуть

<sup>24</sup> ГАСО. Ф. 25. Оп. 1. Д. 2105. Л. 1 об. – 2.

<sup>25</sup> В документах XIX в. можно встретить написание фамилии «Резанов».

<sup>26</sup> ГАСО. Ф. 25. Оп. 1. Д. 2105. Л. 8 об. (документ датирован 8 апреля 1810 г.).

<sup>27</sup> Бабыкин К. Т. Архитектурная старина Екатеринбурга. С. 167.

<sup>28</sup> ГАСО. Ф. 25. Оп. 1. Д. 2105. Л. 8-а.

не смущало»<sup>29</sup> расстояние до главных улиц и площадей. Тут для староверческого храма были свои преимущества: в относительной тишине и уединении окраины церковь хорошо обозревалась, находясь в оживленном транспортном и торговом узле — на углу двух магистралей. Своим северным фасадом храм оказался ориентирован на одну из главных дорог России — Сибирский проспект (сложился к 1829 г.)<sup>30</sup>, западным — на уктусскую дорогу, идущую с севера на юг, где стояли мыловаренные и салотопные производства<sup>31</sup>. С южной стороны развернулась Сенная площадь. Храм красиво замыкал перспективу Заячьей улицы. В 1839 г. она стала называться Златоустовской (по южному приделу храма<sup>32</sup>, освященного в статусе единоверческой церкви во имя свт. Иоанна Златоустого, после чего долгое время бытовало наименование храма — Златоустовский). О градостроительной роли храма с восхищением пишет К. Т. Бабыкин: «Сама постройка здания на месте говорит об опытном мастере»<sup>33</sup>.

Хлопоты по поиску архитектора продолжались не один сезон. Осенью того же 1810 г. в рапорте Екатеринбургской Управы благочиния в Кантору Екатеринбургских заводов от 18 октября докладывается, что исходящая от попечителя старообрядческого общества купца Я. М. Рязанова просьба о выделении места для молитвенного дома удовлетворена, но до сих пор от заказчика не поступил требуемый фасад: «Еще минует июнь месяц, но от него, Резанова, не предъявлено и по сию пору фасада, а потому и остается план в Главную Кантору не предоставленным. Определено: означенное донесение приобщить...»<sup>34</sup>. Мы видим, что Управа благочиния обеспокоена, ведь строительство каменных церквей было общегосударственной задачей, отсюда недовольство, что проектировщик не найден.

По прошествии трех лет, 8 ноября 1813 г. Я. М. Рязанов направляет императору Александру I письмо, к которому приложен не один, а два эскизных проекта будущего храма, о чем читаем на л. 13 об. в 3-м пункте: «Вследствие чего при сем имею честь представить два означенных фасада, первый, состоя-

<sup>29</sup> Зорина Л. И., Слукин В. М. Улицы и площади старого Екатеринбурга. С. 82–85.

<sup>30</sup> Несмотря на то, что Сибирский тракт к 1844 г. проходил по Александровскому проспекту, название «Сибирский проспект» осталось за улицей (современная Куйбышева). С 1870-х гг. вносится уточнение: Ново-Сибирский тракт (см.: Зорина Л. И., Слукин В. М. Улицы и площади старого Екатеринбурга. С. 82–83; ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 747. Л. 38).

<sup>31</sup> Микитюк В. П. Роль екатеринбургских предпринимателей в развитии салотопной отрасли Пермской губернии (конец XVIII — начало XX вв.) // Урал индустриальный. Бакунинские чтения. Индустриальная модернизация Урала в XVIII–XXI вв.: мат-лы XIII Всеросс. научн. конф., Екатеринбург, 18–19 октября 2018 г.: в 2 т. Екатеринбург, 2018. Т. 1. С. 181–182.

<sup>32</sup> Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 583.

<sup>33</sup> Бабыкин К. Т. Из истории архитектуры Екатеринбурга-Свердловска // Мат-лы Первой научн. конф. по истории Екатеринбурга-Свердловска. Свердловск, 1947. С. 166.

<sup>34</sup> ГАСО. Ф. 25. Оп. 1. Д. 2105. Л. 7 об.

щей старообрядческой каменной часовни, имеющей вид церкви за подписью архитектора Михаила Емельяновича [*подчеркнуто нами. — Н. В., Г. Г.*], второй, за подписью моей, <...> по которому старообрядческое общество строить располагает...»<sup>35</sup> (рис. 3).

Из этого документа становится ясно, что один фасад был взят как образец, «состоящий» (т. е. построенный) в Казани по проекту М. Е. Емельянова, авторство которого было заверено подписью. Второй фасад комментируется: «...по которому здешнее общество строить располагает». Важно отметить, что здесь впервые встречается имя и отчество архитектора проекта Михаила Емельяновича. Обращение «Емельянович», «сын Емельянов», в разговорном языке XIX в. было распространено. Таким образом, 8 ноября 1813 г. можно считать датой создания первого проекта храма. Предполагаем, что именно с этого документа у исследователей, ранее знакомившихся с этим архивным делом, рязановская фраза «за подписью моей» вызвала недопонимание, породив ряд заблуждений. Допускалась почти конспирологическая версия, что исполнителем одного из фасадов был самолично взявшийся за карандаш Я. М. Рязанов. Однако наличие его подписи под вторым чертежом не следует понимать буквально. Весьма сомнительно, что, не умея рисовать и делать проекты, он смог бы профессионально спроектировать храм. Ближе к истине будет принять во внимание следующее рассуждение: вероятнее всего, предъявленные государю Александру I два проекта были созданы со всеми инженерными расчетами уверенной рукой того же архитектора Михаила Емельяновича. Подпись Я. М. Рязанова объясняется практикой подтверждения выбора варианта проекта. Он предпочел один из двух чертежей, и этот факт завизировал лично, что на современном языке в отношениях между заказчиком и исполнителем означает: «Согласование проекта». К вышесказанному остается добавить, что с этого чертежа в разное время были сняты копии, одна из которых ныне хранится в ГАСО<sup>36</sup> (рис. 4).

Для установления фамилии первого храмового зодчего (до сих пор были имя и отчество) изучение архивных источников было продолжено. Так, через два дня после второго письма Рязанова Александру I Главной заводской Конторой была составлена «Записка», датированная 10 ноября 1813 г., в которой читаем: «Вследствие чего представляет два означенных фасада, первый, состоящей в Казани старообрядческой каменной часовни, имеющей вид церкви за подписью архитектора Михайла Емельянова, и второй, по которому здешнее общество строить располагает каменный молитвенный храм <...> подле городского вала по левую сторону реки Исети»<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> ГАСО. Ф. 25. Оп. 1. Д. 2105. Л. 13 об. – 14.

<sup>36</sup> ГАСО. Ф. 25. Оп. 2. Д. 7656. Л. 1 об. Северный фасад храма.

<sup>37</sup> Там же. Оп. 1. Д. 2105. Л. 15–18 об.

Еще один документ того же года — датированная 14 ноября «Записка». Главной Екатеринбургских заводов Конторы Управе благочиния — вновь содержит имя архитектора Михаила Емельянова, как автора представленных фасадов: «Прослушали записку об отводе под постройку каменного молитвенного дома. Определено. Как попечитель старообрядческого Общества екатеринбургский купец Еким Резанов представил два фасада, первый <...> старообрядческой каменной часовни, имеющий вид церкви, за подписью архитектора Емельянова и второй, по которому здешнее общество строить располагает каменный молитвенный храм <...> подле Главного вала по левую сторону реки Исети...»<sup>38</sup> (рис. 5).

Спустя четыре месяца, когда, по всей видимости, строительство уже началось, в рапорте из Главной заводской Конторы Екатеринбурга в Управу благочиния от 3 февраля 1814 г. особо отмечается градостроительная роль церкви: указывается, что храм будет собою украшать место и никому мешать не будет. В это время, то есть в марте 1814 г., планируя развитие города в юго-восточном направлении, о храме рассуждали и мыслили, что по окончании строительства хорошо обозреваемый со всех сторон, стоящий на взгорье, в окружении малоэтажной застройки, он будет «украшать собой» местность. На л. 23 в 3-й строке вновь снизу значится фамилия архитектора: «...за подписью архитектора Емельянова, автора, по которому здешнее общество строить располагает каменный молитвенный храм, просит подле Городского вала по левую сторону реки Исети...»<sup>39</sup> (рис. 6). В этом документе имя М. Е. Емельянова закрепляется за вторым чертежом. Приведем еще пример из следующего по хронологии архивного документа — «Записки из Конторы Екатеринбургских заводов»<sup>40</sup> от 28 апреля 1815 г., где на л. 26 об. в 6-й и 7-й строках фигурирует то же имя: «...за подписью архитектора Емельянова» (рис. 7).

На основании вышесказанного делается вывод: в обнаруженных архивных источниках содержится имя автора первого проекта Свято-Троицкого собора — казанского архитектора Михаила Емельяновича Емельянова.

Архитектор Михаил Емельянович Емельянов (1761 — после 1820)<sup>41</sup> был заметной фигурой на строительном поприще Казани начала XIX в. Сын солдата, он учился у архитектора В. И. Кафтырева (1730-е–1807)<sup>42</sup>, первого главного архи-

<sup>38</sup> ГАСО. Ф. 25. Оп. 1. Д. 2105. Л. 19 об. – 20.

<sup>39</sup> Там же. Л. 22 об. – 23 об.

<sup>40</sup> Там же. Л. 26 об. – 27 об.

<sup>41</sup> Муртазина Л. М. Казанские архитекторы конца XVIII — нач. XX века. Казань, 1999. С. 98.

<sup>42</sup> О Василии Ивановиче Кафтыреве — первом профессиональном казанском архитекторе см.: Елдашев А. Утраченные монастырские некрополи Казани (XVI — начало XX вв.) // Сайт «Мое семейное древо». URL: <https://pomniod.ru/articles/nekropolistika/utrachennyye-monastyrskie-nekropoli-kazani-xvi-nachalo-xx-vv.html> (дата обращения: 12.11.2023).



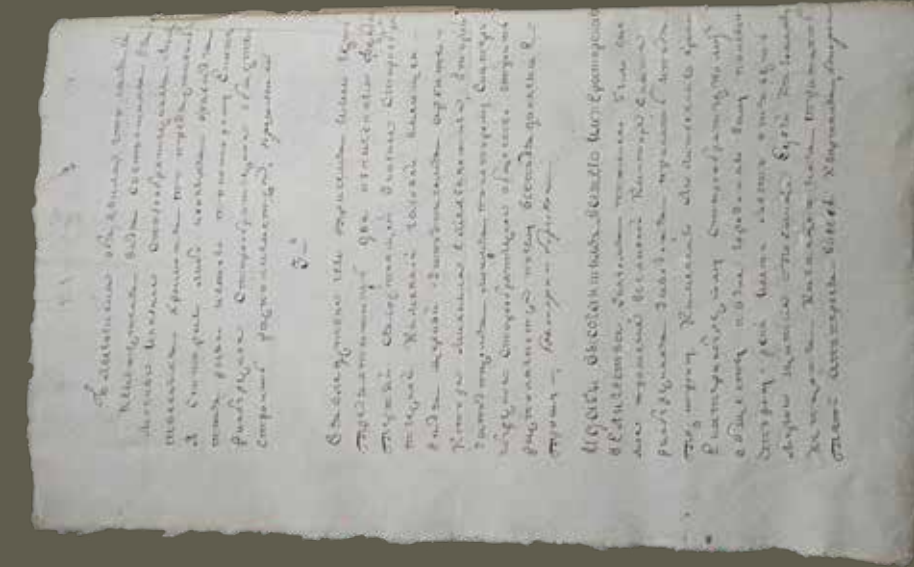


Рис. 3. Письмо Я. М. Рязанова императору Александру I от 8 ноября 1813 г. ИАСО. Ф. 25. Оп. 1. Д. 2105. Л. 13 об. - 14

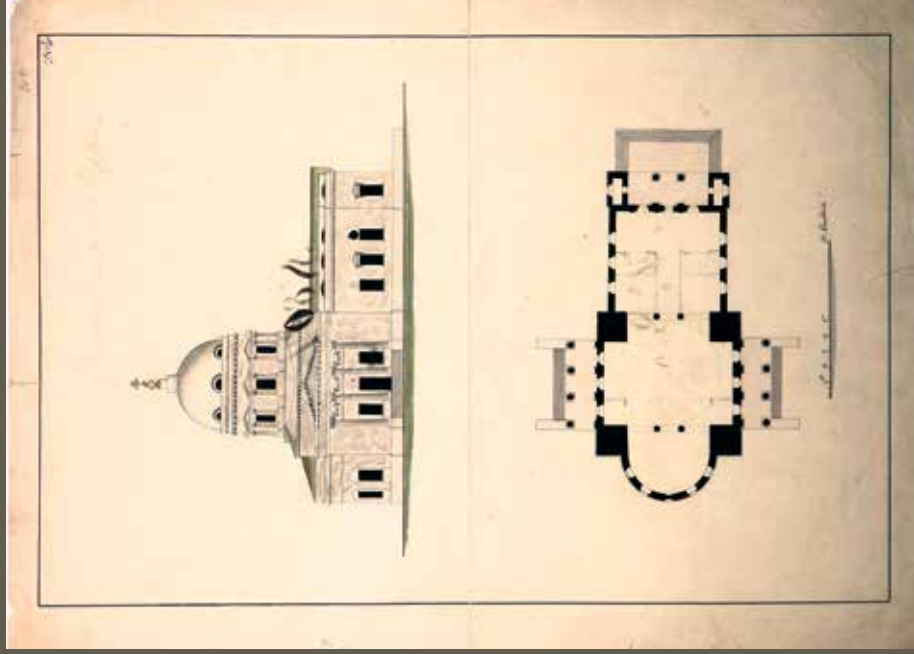


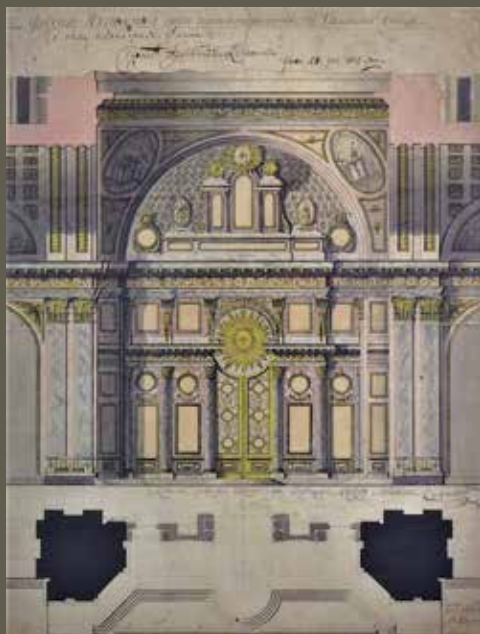
Рис. 4. Проект северного фасада храма. ИАСО. Ф. 25. Оп. 2. Д. 7656. Л. 1 об.







*Рис. 8.* Фасад собора Казанской иконы Божией Матери Богородичного монастыря в Казани. Архитекторы И. Е. Старов, М. Е. Емельянов



*Рис. 9.* Интерьер собора Казанской иконы Божией Матери Богородичного монастыря в Казани. Арх. М. Е. Емельянов



*Рис. 9.* Интерьер собора Казанской иконы Божией Матери Богородичного монастыря в Казани. Арх. М. Е. Емельянов



*Рис. 10.* Свято-Троицкий собор Екатеринбург. XXI в.  
*Фото С. А. Крылова*



тектора Казани, представителя русского барокко. Карьера будущего архитектора складывалась удачно: служил в местном гарнизоне, дослужился до чина прапорщика (1785–1792). Обладая природными художественными талантами, Михаил фактически работал помощником губернского архитектора В. И. Кафтырева<sup>43</sup>. В 1794 г. уволен с военной службы для штатских дел. С 1 декабря того же года он, по получении чина губернского секретаря, был зачислен на должность казанского губернского механика. 27 ноября 1800 г., по указу императора Павла I, оценившего его работу во время визита в Казань<sup>44</sup>, сразу через два чина<sup>45</sup> был произведен в коллежские ассессоры, а через 4 года — в чин надворного советника<sup>46</sup>.

Среди построек М. Е. Емельянова в Казани значатся: Новый Гостиный двор (1800) — современное здание Национального музея Республики Татарстан, дом казанского губернского прокурора В. И. Чемезова (Чемесова), дом губернатора (1798), приспособленный им же под Первую Казанскую мужскую гимназию<sup>47</sup>, и собор Казанской иконы Божией Матери Казанско-Богородицкого монастыря<sup>48</sup>. Работа над последним велась М. Е. Емельяновым всего по нескольким чертежам знаменитого столичного архитектора И. Е. Старова<sup>49</sup>, практически самостоятельно, без его присутствия. Перед началом строительства в 1799 г. М. Е. Емельянов совершил поездку в Санкт-Петербург. О личной рекомендации Ивана Егоровича Старова исследователь С. П. Саначин пишет, что при возведении нового строения в Казанском Богородицком Девичьем монастыре правящий митрополит Амвросий (А. А. Орнатский) для руководства строительством учредил должность архитектора. На эту должность он назначил механика Наместнического правления Михайлу Емельянова, сына Емельянова, «яко признанного к тому способным и господином архитектором Старовым»<sup>50</sup>.

<sup>43</sup> Муртазина Л. М. Казанские архитекторы конца XVIII — нач. XX века... С. 99.

<sup>44</sup> Алексеев И. Е. «Приложившись к чудотворному образу казанской Богоматери, он заложил соборную церковь...»: посещение императором Павлом I Казанского Богородицкого монастыря и строительство второго Казанского собора // Сайт «Русская народная линия». URL: [https://ruskline.ru/analitika/2018/02/01/prilozhivshis\\_k\\_chudotvornomu\\_obrazu\\_kazanskoj\\_bogomateri\\_on\\_zalozhil\\_sobornuyu\\_cerkov/](https://ruskline.ru/analitika/2018/02/01/prilozhivshis_k_chudotvornomu_obrazu_kazanskoj_bogomateri_on_zalozhil_sobornuyu_cerkov/) (дата обращения: 08.04.2020).

<sup>45</sup> Муртазина Л. М. Казанские архитекторы конца XVIII — нач. XX века... С. 99–100.

<sup>46</sup> Елдашев А. М. Казанско-Богородицкий женский монастырь. Вехи истории // Сайт «Милости прощу». URL: <http://dearfriend.narod.ru/books/other/15/05.html> (дата обращения: 26.11.2023).

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> Встречается иное название: Казанский Богородицкий собор в Девичьем монастыре.

<sup>49</sup> Один из крупнейших представителей, основоположников русского классицизма, И. Е. Старов, по словам А. Н. Петрова, «был связан с ней [Академией. — Н. В., Г. В.] тесными узами. Он преподавал в Академии и был одним из тех, кто воспитал целую плеяду учеников Петербургской школы» (Петров А. Н. И. Е. Старов // История русского искусства / под ред. И. Э. Грабаря. М., 1961. Т. 6. С. 166–185).

<sup>50</sup> Саначин С. П. Вехи иллюстрированной архитектурно-строительной истории Казанского Бого-

Действительно, казанский Богородицкий собор был спроектирован И. С. Старовым, которого академик И. Э. Грабарь называл «одним из одареннейших зодчих мира»<sup>51</sup>. Проект в Казани входит в число последних творений гениального зодчего. Казанский пятикупольный храм с ионическими портиками в период антирелигиозной кампании в 1932 г. был утрачен и заново воссоздан в 2021 г. в полном соответствии с историческим обликом.

Михаилу Емельянову в 1798–1808 гг. по проекту И. Е. Старова пришлось не только непосредственно возводить внешние объемы сооружения, но и выполнять проекты иконостасов. Именно тогда в жизни Михаила Емельяновича начались неприятности: из-за споров с настоятельницей монастыря по поводу внешнего вида собора он был отстранен от работ в монастыре. Более того, по указанию сенатора И. Б. Пестеля (1765–1843), производившего в 1804 г. ревизию Казанской губернии, М. Е. Емельянов был предан суду. Но дело о нем в суде так и не было решено<sup>52</sup>. После судебного разбирательства Михаил Емельянов был вынужден уйти с поста губернского архитектора<sup>53</sup>. Из приведенных фактов биографии складывается портрет архитектора, способного отстаивать свои профессиональные взгляды, идущие вразрез с пожеланиями заказчика, что во все времена было и остается делом рискованным<sup>54</sup>. В этот момент вполне могла состояться встреча Я. М. Рязанова и архитектора. Нет ничего удивительного, что в период активного поиска исполнителя проекта храма «безработный» (вероятно, с 1804 г.) М. Е. Емельянов принял заказ от Я. М. Рязанова на проект молельного дома в Екатеринбурге. Часто встречаемый в архивных документах ГАСО начала 1810-х гг. топоним «Казань», как город, где есть храмы, готовые стать прототипами екатеринбургскому, не случаен. Меценат стро-

---

родицкого девичьего монастыря // Чудотворный Казанский образ Богородицы в судьбах России и мировой цивилизации: сборник избранных статей по итогам работы Междунар. научн.-практ. конф. Казань, 19–21 июля 2016 г. / сост.: иер. Сергей (Фуфаев), М. Ю. Ефлова и др. Казань, 2016. С. 113–115.

<sup>51</sup> Петров А. Н. И. Е. Старов. С. 166.

<sup>52</sup> Муртазина Л. М. Емельянов Михаил Емельянович // Татарская энциклопедия. Казань, 2005. [Т. 2]. С. 102; 351.

<sup>53</sup> Из интервью с Н. Е. Троепольской, 2022.

<sup>54</sup> Сведений об архитекторе М. Е. Емельянове сохранилось достаточно, тем не менее, его фигура во многом остается загадочной: в краеведческой литературе помимо имени «Михаил Емельянович» встречается «Филипп Емельянович» Емельянов. Так, существует проект дома Х. Л. Молостова (1807), подписанный Ф. Е. Емельяновым и В. А. Семеновым. У аспиранта Казанского архитектурно-строительного университета (КАСУ) Н. Е. Троепольской существует предположение, что в Казани были два брата Емельяновых — Филипп и Михаил, оба ученики В. И. Кафтырева, много лет проработавшие под его началом. Н. Е. Троепольская утверждает, что братья Емельяновы работали вместе. Кроме того, с ее слов — существует факт получения Михаилом Емельяновым от императора дворянского титула. Известна могила Михаила Емельяновича Емельянова на Арском кладбище в Казани, в то время как Филипп исчез бесследно.

ительства Яким Меркурьевич Рязанов, как и все екатеринбургское купечество, поддерживал активные торговые связи с Казанью и, знакомый с местной храмовой архитектурой, был ею впечатлен не менее, чем храмами Москвы и Санкт-Петербурга; он мечтал украсить административный и экономический центр Урала таким же большим каменным храмом<sup>55</sup>.

О внешнем виде нового молельного дома на раннем этапе существования можно судить по упомянутому выше единственному проекту с изображением северного фасада и плана храма<sup>56</sup>. Чертеж, неоднократно опубликованный в исследовательской литературе<sup>57</sup>, представляет храм в стиле классицизма. Его объемно-пространственная композиция, основанная на традиционной русско-византийской крестово-купольной системе, по большей части сохранила свои первоначальные формы до наших дней. Изначально храм был одноглавым, имея следующую композицию: над четвериком кубической формы возвышался барабан, увенчанный полусферическим куполом, высота которого ранее составляла 33 м 70 см<sup>58</sup>. Расчеты по конструкциям подобного рода куполов требуют весьма серьезной профессиональной подготовки. Основную тяжесть перекрытия несут четыре мощных квадратных в сечении пилона. В интерьере эти опорные столбы, вмонтированные в углы храмового четверика, скрыты в массе стен. Таким образом, строительное решение позволило создать зальное пространство. Северный и южный фасады фланкируют два изящных четырехколонных портика, увенчанные треугольными фронтонами. Стройные ионические колонны большого ордера с легким энтазисом гармонизируют переход к окружающей среде. С запада к храму примыкает трапезная. Лаконичность, строгость форм, изящество пропорций позволяют отнести памятник к стилю александровского ампира.

Позднее, во второй половине 1850-х гг., храм получил свои четыре малые декоративные главы по проекту архитектора В. А. Гартмана<sup>59</sup>. Внешний вид памятника был описан К. Т. Бабыкиным: «Паперти, южная и северная, украшены стройными портиками с четырьмя ионическими колоннами. Главный четверик увенчан величественным барабаном; несколько мелки по сравнению с ним боковые главки. Самая церковь представляет собой типичный для рус-

<sup>55</sup> ГАСО. Ф. 25. Оп. 1. Д. 2105. Л. 8 об.

<sup>56</sup> Там же. Оп. 2. Д. 7656. Л. 1 об.

<sup>57</sup> Голобородский М. В. Розы Люксембург, 57. Церковь Святой Троицы (Рязановская), I пол. XIX в. // Свод памятников истории и культуры Свердловской области. Т. I. Екатеринбург, 2007. С. 430–432.

<sup>58</sup> Здесь и далее размеры даны на основании источника: Балухина Н. В. Реставрация Свято-Троицкой (Рязановской) единоверческой церкви г. Екатеринбурга с приспособлением под кафедральный собор: дипломная работа / Уральская архитектурно-художественная академия (УрГАХА). Екатеринбург, 1997.

<sup>59</sup> Раскин А. М. Классицизм в памятниках архитектуры Свердловской области. С. 14.

ского города «ампирный» собор»<sup>60</sup>. И далее: «Мы и сейчас еще можем судить об этом по четырехколонным портикам ионического ордера с капителями в духе афинского Эрейхтейона»<sup>61</sup>.

В подтверждение авторства первого проекта на основании архивных данных исследование продолжилось сравнительным анализом архитектурно-планировочных и функционально-конструктивных особенностей двух храмов: Казанской иконы Божией Матери Казанского Богородицкого монастыря в Казани (1798–1808) и Свято-Троицкого храма в Екатеринбурге. Для анализа были взяты: общий план Казанско-Богородицкого монастыря Ивана Старова в соавторстве с М. Е. Емельяновым (1796)<sup>62</sup>, проекты западного фасада храма (рис. 8) и рисунок иконостаса с чертежом екатеринбургского старообрядческого молебного дома М. Е. Емельянова<sup>63</sup> (рис. 9). Планировочную основу двух соборов (казанского и екатеринбургского) составляет нормативная ампириная стилистика — в этом сходство двух храмов очевидно.

О профессиональном мастерстве зодчего М. Е. Емельянова С. П. Саначин пишет: «Он, даже не имея при себе определенных помощников, доказал на практике искусство в укреплении каменного купола крупной величины»<sup>64</sup>. При сравнении конструктивных особенностей двух храмов обращает на себя внимание принцип решения сложнейшей инженерной задачи: распределения нагрузки укрупненной верхней купольной части на опоры четверика. Характерным отличительным приемом, объединяющим два храма, стало применение в интерьерах широких спаренных подпружных арок, перекинутых от одного опорного столпа к другому (рис. 10). При таких усиленных арках неширокие паруса играют в основном вспомогательную инженерную роль. Вполне вероятно, что использование в качестве поддерживающих конструктивных элементов подпружных арок с большим запасом прочности родилось в соавторской версии инженера-строителя М. Е. Емельянова и архитектора И. Е. Старова. Такие спаренные арки с учетом размеров куполов в том и в другом храме были дополнительным страховочным гарантом надежности.

Апробированный ранее в казанском Богородицком храме, конструктивный прием двоярных арок был повторен в старообрядческом молебном доме Екатеринбурга (рис. 11). Не случайно К. Т. Бабыкин, описывая архитектуру Свято-Троицкого храма, заметил: «...видна рука хорошего и опытного масте-

<sup>60</sup> *Бабыкин К. Т.* Архитектурная старина Екатеринбурга. С. 159–160.

<sup>61</sup> *Бабыкин К. Т.* Из истории архитектуры Екатеринбурга-Свердловска. С. 166.

<sup>62</sup> *Алексеев И. Е.* «Приложившись к чудотворному...»; *Жаржевский Л.* Собор Казанской иконы Божией Матери: история одного храма // Сайт «Православие в Татарстане». URL: [https://tatmitropolia.ru/all\\_publications/publication/?id=63286](https://tatmitropolia.ru/all_publications/publication/?id=63286) (дата обращения: 26.11.2023).

<sup>63</sup> *Алексеев И. Е.* «Приложившись к чудотворному...».

<sup>64</sup> *Саначин С. П.* Вехи иллюстрированной архитектурно-строительной истории... С. 96.

ра, сочны и правильны все детали...»<sup>65</sup>. Новаторство М. Е. Емельянова являет здесь пример профессионального и индивидуального подхода к творческому освоению классического наследия. Сопоставление планов, фасадов, конструкций и интерьеров двух храмов (в Казани — иконы Казанской Божией Матери и в Екатеринбурге — Свято-Троицкого) позволяет сделать вывод о проектировании этих двух соборов одним зодчим.

Заказ проекта Я. М. Рязановым М. Е. Емельянову состоялся в 1813 г., согласно дате второго письма императору Александру I. При этом можно предположить, что архитектор М. Е. Емельянов мог на первых порах вести строительство дистанционно, так или иначе общаясь с исполнителями и соавторами<sup>66</sup>. 1815 г. для Екатеринбурга стал знаменательным — в город прибыл первый дипломированный архитектор, выпускник Санкт-Петербургской Академии художеств Михаил Павлович Малахов<sup>67</sup>. Впервые версию авторства М. П. Малахова в отношении Рязановской церкви, впоследствии повторяемую в качестве устоявшегося мнения, предложил К. Т. Бабыкин в 1923 г.<sup>68</sup> Однако, А. М. Раскин утверждал, что на раннем этапе строительства храма архитектор М. П. Малахов не принимал в нем участия<sup>69</sup>.

Факт физического отсутствия М. П. Малахова в указанный период в городе подтверждают сведения из библиографического справочника историка А. Г. Козлова «Творцы науки и техники на Урале...», где сказано, что М. П. Малахов с 1805 по 1815 гг. работал в должности архитектора в Оренбурге<sup>70</sup>. Вероятное личное участие М. П. Малахова, корректировавшего проект, допускается после его приезда в Екатеринбург в 1815 г., — возможно, уже на стадии возведения купола. В качестве подтверждения руки М. П. Малахова А. М. Раскин, проводя стилистический анализ, обращает внимание на полукруглые окналюкарны в куполе и прямоугольные окна-кубикулы в барабане, присущие почерку Михаила Павловича. Такой же прием встречается в малаховской церкви Успения Божией Матери (на ВИЗе в Екатеринбурге). Действительно, прорезные арочные элементы главного купола придают классическому облику храма дополнительную внешнюю выразительность и служат источником освещения подкупольного пространства, которое из-за высокого барабана без окон было бы погружено в тень. Законченный облик Свято-Троицкого храма сложился в середине XIX в. при возведении колокольни по проекту К. Р. Турского в 1854 г.

<sup>65</sup> Бабыкин К. Т. Архитектурная старина Екатеринбурга. С. 159.

<sup>66</sup> Дата смерти М. Е. Емельянова не установлена — известно, что он умер после 1820 г.

<sup>67</sup> М. П. Малахов, зачисленный сначала архитектором в штат Екатеринбургских горных заводов, в 1832 г. был назначен на должность главного екатеринбургского архитектора.

<sup>68</sup> Бабыкин К. Т. Из истории архитектуры Екатеринбурга-Свердловска... С. 166.

<sup>69</sup> Раскин А. М. Архитектура классицизма на Урале. С. 78–138.

<sup>70</sup> Козлов А. Г. Творцы науки и техники на Урале. Свердловск, 1981. 224 с.

Начальная строительная история Свято-Троицкого кафедрального собора первой половины XIX в. представляется наиболее интересной как с исторической, так и с архитектурной точки зрения. В архитектуре Рязановской церкви нашли отражение и сохранились до наших дней гармоничная целостность, строгая логика, пропорциональная ясность, практическая расчетливость и вместе с тем возвышенное изящество, во многом отвечающие характеру самобытной уральской культуры.

В Екатеринбурге первая четверть XIX в. хронологически совпадает с расцветом творчества ведущих архитекторов, работавших в стиле классицизма. На примере фактологического и стилистического исследования истории Свято-Троицкого собора позволительно утверждать, что архитектура александровского ампира Екатеринбурга демонстрирует преемственность и творческую эстафету трех поколений зодчих: Ивана Егоровича Старова, Михаила Емельяновича Емельянова, Михаила Павловича Малахова.

#### Источники

1. Государственный архив Свердловской области (ГАСО). Ф. 25 (Главная Контора Екатеринбургских заводов). Оп. 1. Д. 2105; Оп. 2; Д. 7656.
2. Епархиальные известия // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1902. № 4. Отд. оф. С. 74–82.
3. Епископ у единоверцев // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1901. № 11. Отд. неоф. С. 476–477.
4. Из епархиальной жизни // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1901. № 8. Отд. неоф. С. 351–364.
5. Из епархиальной жизни // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1901. № 11. Отд. неоф. С. 509–517.
6. Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902.
7. Свято-Троицкая единоверческая церковь (Рязановская) // Город Екатеринбург. Сборник историко-статистических и справочных сведений по городу, с адресным указателем и с присоединением некоторых сведений по Екатеринбургскому уезду / изд. И. И. Симанова. Екатеринбург, 1889. С. 960.
8. Указатель статей о Екатеринбургской епархии, помещенных в неофициальном отделе «Пермских епархиальных ведомостей» с 1867 по 1885 год включительно // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1895. Отд. неоф., особое прил. № 24. С. 25–32 (3-я пагинация); № 38. С. 41–48 (3-я пагинация).

#### Литература

1. Агеев С. С. К истории создания Свято-Троицкой церкви // Православная газета. Екатеринбург. 1995. № 8 (21). С. 2.

2. Агеев С. С., Микитюк В. П. Рязановы — купцы екатеринбургские. Екатеринбург, 1998.
3. Алексеев И. «Приложившись к чудотворному образу казанской Богоматери, он заложил соборную церковь...»: посещение императором Павлом I Казанского Богородицкого монастыря и строительство второго Казанского собора // Сайт «Русская народная линия». URL: [https://ruskline.ru/analitika/2018/02/01/prilozhivshis\\_k\\_chudotvornomu\\_obrazu\\_kazanskoj\\_bogomateri\\_on\\_zalozhil\\_sobornuyu\\_cerkov/](https://ruskline.ru/analitika/2018/02/01/prilozhivshis_k_chudotvornomu_obrazu_kazanskoj_bogomateri_on_zalozhil_sobornuyu_cerkov/) (дата обращения: 08.04.2020).
4. Бабыкин К. Т. Архитектурная старина Екатеринбурга // Екатеринбург за двести лет (1723–1923). Екатеринбург, 1923. С. 143–172.
5. Бабыкин К. Т. Из истории архитектуры Екатеринбурга-Свердловска // Материалы Первой научной конференции по истории Екатеринбурга-Свердловска. Свердловск, 1947. С. 159–174.
6. Байдин В. И. Рязанов Яким Меркурьевич // Главы городского самоуправления Екатеринбурга: исторические очерки. Екатеринбург, 2008. С. 68–77.
7. Балухина Н. В. Реставрация Свято-Троицкой (Рязановской) единоверческой церкви г. Екатеринбурга с приспособлением под кафедральный собор: дипломная работа / Уральская архитектурно-художественная академия (УрГАХА). Екатеринбург, 1997.
8. Боровик Ю. В. Старообрядцы уральского города во второй половине XIX — начале XX вв.: конфессиональное сообщество и семья Екатеринбурга: дисс. ... д. и. н. Специальность 07.00.02 — Отечественная история. Екатеринбург, 2019. URL: [https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/94724/1/urfu2196\\_d.pdf](https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/94724/1/urfu2196_d.pdf) (дата обращения: 26.11.2023).
9. Ваньчугова Н. Н. Из истории строительства и декорации Свято-Троицкого кафедрального собора в Екатеринбурге. К вопросу атрибуции первого проекта // Диалог искусств и арт-парадигм. Статьи. Очерки. Материалы. Т. 26: По материалам VIII Международного форума «Диалог искусств и арт-парадигм». «SCIENCEFORUM PAN-ART VIII». 16 ноября 2021 года. Саратов, 2022. С. 103–123.
10. Ваньчугова Н. Н. Свято-Троицкий кафедральный собор в Екатеринбурге: храмовый синтез. Избранные фрески // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 40. С. 247–272. DOI: 10.24412/2224-5391-2022-40-247-272
11. Голобородский М. В. Розы Люксембург, 57. Церковь Святой Троицы (Рязановская), I пол. XIX в. // Свод памятников истории и культуры Свердловской области. Т. I. Екатеринбург, 2007. С. 430–432.
12. Голобородский М. В. Роль храмов в панораме Екатеринбурга XVIII–XXI вв. // История Православия на Урале: материалы церковно-исторической конференции, посвященной 120-летию Екатеринбургской епархии (29–30 ноября 2005 г.). Екатеринбург, 2005. С. 84–86.
13. Десятков Л. В. Церкви Екатеринбурга в архитектуре Свердловска. Аллюзии XX века. // Стройкомплекс Среднего Урала. 2004. № 11. С. 40–43.
14. Елдашев А. Утраченные монастырские некрополи Казани (XVI — начало XX вв.) // Сайт «Мое семейное древо». URL: <https://pomnirod.ru/articles/nekropolistika/utrachennye-monastyrskie-nekropoli-kazani-xvi-nachalo-xx-vv.html> (дата обращения: 12.11.2023).

15. *Елдашев А. М.* Казанско-Богородицкий женский монастырь. Вехи истории // Сайт «Милости прошу». URL: <http://dearfriend.narod.ru/books/other/15/05.html> (дата обращения: 26.11.2023).
16. *Жаржевский Л.* Собор Казанской иконы Божией Матери: история одного храма // Сайт «Православие в Татарстане». URL: [https://tatmitropolia.ru/all\\_publications/publication/?id=63286](https://tatmitropolia.ru/all_publications/publication/?id=63286) (дата обращения: 26.11.2023).
17. *Зорина Л. И., Слукин В. М.* Улицы и площади старого Екатеринбурга. Екатеринбург, 2005.
18. *Каптиков А. Ю.* Архитектура Урала (XVII — первая половина XIX века). Екатеринбург, 1997. (Очерки истории Урала; вып. 5).
19. *Козлов А. Г.* Творцы науки и техники на Урале. Свердловск, 1981.
20. *Лукьянин В. П., Никулина М. П.* Прогулки по Екатеринбургу. Екатеринбург, 1995.
21. *Мельников-Печерский (Андрей Печерский) П. И.* Очерки поповщины // Его же. Собрание сочинений: в 8 т. М.: «Правда», 1976. Т. 6.
22. *Микитюк В. П.* Роль екатеринбургских предпринимателей в развитии салотопенной отрасли Пермской губернии (конец XVIII — начало XX вв.) // Урал индустриальный. Бакунинские чтения. Индустриальная модернизация Урала в XVIII–XXI вв.: материалы XIII Всероссийской научной конференции, Екатеринбург, 18–19 октября 2018 г.: в 2 т. Екатеринбург, 2018. Т. 1. С. 179–188.
23. *Муртазина Л. М.* Емельянов Михаил Емельянович // Татарская энциклопедия. Казань, 2005. [Т. 2]. С. 102.
24. *Муртазина Л. М.* Казанские архитекторы конца XVIII — нач. XX века. Казань, 1999.
25. *Петров А. Н. И. Е. Старов* // История русского искусства / под ред. И. Э. Грабаря. Т. 6. М., 1961. С. 166–185.
26. *Раскин А. М.* Архитектура классицизма на Урале. Свердловск, 1989.
27. *Раскин А. М.* Классицизм в памятниках архитектуры Свердловской области. Екатеринбург, 2007.
28. *Раскин А. М.* О периодизации и местных школах архитектуры классицизма на Урале // Из истории художественной культуры Урала. Свердловск, 1985. С. 26–35.
29. *Раскин А. М.* Уральский архитектор Михаил Павлович Малахов // Демидовский временник: исторический альманах. Кн. I. Екатеринбург, 1994. С. 74–98.
30. *Саначин С. П.* Вехи иллюстрированной архитектурно-строительной истории Казанского Богородицкого девичьего монастыря // Чудотворный Казанский образ Богородицы в судьбах России и мировой цивилизации: сборник избранных статей по итогам работы Междунар. научн.-практ. конф. Казань, 19–21 июля 2016 г. / сост.: иер. Сергей (Фуфаев), М. Ю. Ефлова и др. Казань, 2016. С. 110–127.
31. Свято-Троицкий кафедральный собор. К 150-летию окончания строительства храма. Екатеринбург, 2004.



32. *Скареедина Н. Г.* Екатеринбургский Свято-Троицкий кафедральный собор: история, архитектурно-композиционное решение, стиль: дипломная работа / Уральский государственный университет (УрГУ). Екатеринбург, 2007.

Natalia N. Vanchugova, Galina V. Golynets

## MIKHAIL EMELYANOVICH EMELYANOV, THE FIRST ARCHITECT OF THE HOLY TRINITY CATHEDRAL OF EKATERINBURG. TO THE QUESTION OF ATTRIBUTION

**Abstract.** The researchers' interest in the architectural monument of the Classical era of the 1st quarter of the 19<sup>th</sup> century, the Holy Trinity Cathedral, which in the past was called the Old Believer prayer house, and later Edinoverie Church of the Life-Giving Trinity, has not weakened throughout its history. During the lifetime of the patron of this church, merchant of the first guild Yakim Merkur'yevich Ryazanov (c. 1775–1849), the unofficial name of the temple — Ryazanovskaya Church — took root. Ryazanov was the man whose energy, efforts and finances became the reason for the appearance of the temple. At the beginning of the 21<sup>st</sup> century, after the restoration of the building and the painting of its interiors in the fresco technique, a new attention to the object arises.

There is an extensive literature describing the monument. However, the name of the author of the first draft still remains unknown. This circumstance prompted the authors of the article to turn again to the materials of the State Archive of the Sverdlovsk region (GASO). The study of primary sources unexpectedly turned the research vector in a new direction. The discovered documents allowed to put forward a version of the authorship of the first temple project. This publication contains the texts of the correspondence in a sequence that allows the reader to reconstruct the course of events. Presented are quotes from letters of the first guild merchant Ya. M. Ryazanov to Emperor Alexander I. Merchant Ryazanov, who had high authority not only in trade circles, but also among government representatives, was Mayor of Ekaterinburg (1811–1813), elected for the mayor position three times and led the Ural-Siberian Old Believer community. All this allowed him to become a customer for the construction of a new stone Old Believer prayer house. In the process of studying the primary sources, special attention was directed to the letters from the Ekaterinburg Deanery Board and reports from the Main Office of the Ekaterinburg Factories, which repeatedly mention the name of the architect of the drawings of the Prayer House — Mikhail Yemelyanovich Yemelyanov, an architect from the city of Kazan. It is important to note the results of a comparative analysis of the spatial planning and design features of the Cathedral of the Kazan Icon of the Mother of God of the Bogoroditsky Monastery in Kazan (architects: I. E. Starov, M. E. Yemelyanov) and drawings of the Ekaterinburg Old Believer prayer house. A comparison of the biographies of the main figures in this study gave rise to a hypothesis: the design of two temples may probably belong to one architect, Mikhail Yemelyanovich Yemelyanov (1761 — after 1820).

**Keywords:** *Classicism, Empire style of Alexander I, Old Believer prayer house of Ekaterinburg, Holy Trinity Cathedral of Ekaterinburg, Cathedral of the Kazan Icon of the Mother of God in*

Kazan, "Ryazanovskaya Church", Yakim Merkuryevich Ryazanov, Mikhail Yemelyanovich Yemelyanov, Mikhail Pavlovich Malakhov

**For citation:** Vanchugova N. N., Golynets G. V. Mikhail Emel'ianovich Emel'ianov — pervyi arkhitektor Sviato-Troitskogo Kafedral'nogo sobora Ekaterinburga. K voprosu atributsii [Mikhail Yemelyanovich Yemelyanov, the First Architect of the Holy Trinity Cathedral of Ekaterinburg. To the Question of Attribution]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2024, no. 46, pp. 74–99. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-74-99>

**About the authors:** Vanchugova Natalia Nikolaevna — Master of Art History, member of the Association of Art Historians (AIS), Curator of museum objects of the Museum of Architecture and Design of the Ural Architecture and Art University named after N. S. Alferov, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6341-9237> (Russian Federation, Ekaterinburg). E-mail: [nata-dom@bk.ru](mailto:nata-dom@bk.ru)

Golynets Galina Vladimirovna — PhD (Art History), Associate Professor, Professor of the Department of Art History and Museology of the Ural Federal University named after B. N. Yeltsin. Corresponding Member of the Russian Academy of Arts, member of the international section of Art Critics AICA (UNESCO), Honorary Worker of Higher Professional Education of the Russian Federation, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8939-0153>, Research ID: ABG-4228-2021 (Russian Federation, Ekaterinburg). E-mail: [gvgolynets@gmail.com](mailto:gvgolynets@gmail.com)

Submitted on 30 November, 2023

Accepted on 25 March, 2024

## References

1. Ageev S. S. K istorii sozdaniia Sviato-Troitskoi tserkvi [To the History of the Creation of the Holy Trinity Church]. *Pravoslavnaia gazeta — Orthodox Newspaper*, 1995, no. 8 (21), p. 2.
2. Ageev S. S., Mikitiuk V. P. *Ryazanovy — kuptsy ekaterinburgskie* [The Ryazanovs, Merchants of Ekaterinburg]. Ekaterinburg, 1998.
3. Alekseev I. «Prilozhivshis' k chudotvornomu obrazu kazanskoi Bogomateri, on zalozhil sobornuiu tserkov'...»: poseshchenie imperatorom Pavlom I Kazanskogo Bogoroditskogo monastyria i stroitel'stvo vtorogo Kazanskogo sobora [‘Having attached himself to the miracle-working image of Our Lady of Kazan, he laid the cathedral church...’: Emperor Paul I’s visit to the Kazan Bogoroditsky Monastery and the construction of the second Kazan Cathedral]. Available at: [https://ruskline.ru/analitika/2018/02/01/prilozhivshis\\_k\\_chudotvornomu\\_obrazu\\_kazanskoy\\_bogomateri\\_on\\_zalozhil\\_sobornuyu\\_cerkov/](https://ruskline.ru/analitika/2018/02/01/prilozhivshis_k_chudotvornomu_obrazu_kazanskoy_bogomateri_on_zalozhil_sobornuyu_cerkov/) (accessed: 08.04.2020).
4. Babykin K. T. Arkhitekturnaia starina Ekaterinburga [Architectural Antiquity of Ekaterinburg]. *Ekaterinburg za dvesti let (1723–1923)* [Ekaterinburg for Two Hundred Years (1723–1923)]. Ekaterinburg, 1923, pp. 143–172.
5. Babykin K. T. Iz istorii arkhitektury Ekaterinburga-Sverdlovsk [From the History of Architecture of Ekaterinburg-Sverdlovsk]. *Materialy Pervoi nauchnoi konferentsii po istorii Eka-*

*terinburga-Sverdlovsk* [Materials of the 1st Scientific Conference on the History of Ekaterinburg-Sverdlovsk]. Sverdlovsk, 1947, pp. 159–174.

6. Baidin V. I. Riazanov Iakim Merkur'ievich [Yakim Merkuryevich Ryazanov]. *Glavy gorodskogo samoupravleniia Ekaterinburga: istoricheskie ocherki* [Heads of the City Government of Ekaterinburg: Historical Essays]. 2nd edition, revised. Ekaterinburg, 2008, pp. 68–77.

7. Balukhina N. V. *Restavratsiia Sviato-Troitskoi (Riazanovskoi) edinovercheskoi tserkvi g. Ekaterinburga s prispobleniem pod kafedral'nyi sobor* [Restoration of the Holy Trinity (Ryazanovskaya) Church of Edinovertsy in Ekaterinburg with Its Adaptation for the Cathedral]. Graduate work. Ekaterinburg, 1997 (unpublishing).

8. Borovik Yu. V., *Staroobriadtsy ural'skogo goroda vo vtoroi polovine XIX — nachale XX vv.: konfessional'noe soobshchestvo i sem'ia Ekaterinburga* [Old Believers of the Ural City in the Second Half of the 19<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> Centuries: The Confessional Community and the Family of Ekaterinburg]. Doctoral thesis. Ekaterinburg, 2019. Available at: [https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/94724/1/urfu2196\\_d.pdf](https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/94724/1/urfu2196_d.pdf) (accessed: 26.11.2023).

9. Desiatov L. V. *Tserkvi Ekaterinburga v arkhitekture Sverdlovsk. Alliuзии XX veka* [Churches of Ekaterinburg in the Architecture of Sverdlovsk. Allusions of the 20<sup>th</sup> Century]. *Stroikompleks Srednego Urala* [Construction Complex of the Middle Urals], 2004, November, pp. 40–43.

10. Eldashev A. *Utrachennyye monastyrskie nekropoli Kazani (XVI — nachalo XX vv.)* [Lost monastery necropolises of Kazan (XVI — early XX centuries)]. Available at: <https://pomnirod.ru/articles/nekropolistika/utrachennyye-monastyrskie-nekropoli-kazani-xvi-nachalo-xx-vv.html> (accessed: 12.11.2023).

11. Eldashev A. M. *Kazansko-Bogoroditskii zhenskii monastyr'. Vekhi istorii* [Kazansky Bogoroditsky Convent. Milestones of History]. Available at: <http://dearfriend.narod.ru/books/other/15/05.html> (accessed: 26.11.2023).

12. Eparkhial'nye izvestiia [Diocesan News]. *Ekaterinburgskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinburg Diocesan Gazette*, 1902, no. 4, Official section, pp. 74–82.

13. Episkop u edinoveritsev [Bishop at the Same Faith]. *Ekaterinburgskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinburg Diocesan Gazette*, 1901, no. 11, Unofficial section, pp. 476–477.

14. Goloborodskii M. V. *Rol' khramov v panorame Ekaterinburga XVIII–XXI vv.* [The Role of Temples in the Panorama of Ekaterinburg in the 18<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Centuries]. *Istoriia Pravoslaviia na Urale: Materialy tserkovno-istoricheskoi konferentsii, posviashchennoi 120-letiiu Ekaterinburgskoi eparkhii. 29–30 noiabria 2005* [The History of Orthodoxy in the Urals: Church-Historical Materials of the Conference Dedicated to the 120th Anniversary of the Ekaterinburg Diocese. November 29–30, 2005]. Ekaterinburg, 2005, pp. 84–86.

15. Goloborodskii M. V. *Rozy Liuksemburg, 57. Tserkov' Sviatoi Troitsy (Riazanovskaia), I pol. XIX v.* [Rosy Luxemburg Street, 57. Church of the Holy Trinity (Ryazanovskaya), 1<sup>st</sup> half of 19<sup>th</sup> c.]. *Svod pamiatnikov istorii i kul'tury Sverdlovskoi oblasti* [Code of Monuments of History and Culture of the Sverdlovsk Region]. Ekaterinburg, 2007, vol. I, pp. 430–432.

16. *Iz eparkhial'noi zhizni* [From Diocesan Life]. *Ekaterinburgskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinburg Diocesan Gazette*, 1901, no. 8, Unofficial section, pp. 351–364.

17. Iz eparkhial'noi zhizni [From Diocesan Life]. *Ekaterinburgskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinburg Diocesan Gazette*, 1901, no. 11, Unofficial section, pp. 509–517.
18. Kaptikov A. Yu. *Arkhitektura Urala (XVII — pervaiia polovina XIX veka)* [Architecture of the Urals (17<sup>th</sup> — First Half of the 19<sup>th</sup> Century)]. Ekaterinburg, 1997. (Ocherki istorii Urala; vyp. 5 [Essays on the History of the Urals; iss. 5]).
19. Kozlov A. G. *Tvortsy nauki i tekhniki na Urale* [The Creators of Science and Technology in the Urals]. Sverdlovsk, 1981.
20. Luk'ianin V. P., Nikulina M. P. *Progulki po Ekaterinburgu* [Walks around Ekaterinburg]. Ekaterinburg, 1995.
21. Mel'nikov-Pecherskii (Andrei Pecherskii) P. I. Ocherki popovshchiny [Essays on Clericalism]. *Sobranie sochinenii: v 8 t.* [Collected Works in 8 vols.]. Moscow, 1976, vol. 6, pp. 343–403.
22. Mikitiuk V. P. Rol' ekaterinburgskikh predprinimatelei v razvitii salotopennoi otrasli Permskoi gubernii (konets XVIII — nachalo XX vv.) [The Role of Ekaterinburg Entrepreneurs in the Development of the Lard Industry in Perm Province (Late 18<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> cc.)]. *Ural industrial'nyi. Bakuninskii chteniia. Industrial'naia modernizatsiia Urala v XVIII–XXI vv.: materialy XIII Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii. Ekaterinburg, 18–19 oktiabria 2018 g.* [Ural Industrial. Bakunin Readings. Industrial Modernization of the Urals in the 18<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Centuries: Materials of the 13th All-Russian Scientific Conference. Ekaterinburg, October 18–19, 2018]. Ekaterinburg, 2018, vol. 1, pp. 179–188.
23. Murtazina L. M. Emel'ianov Mikhail Emel'ianovich [Emelyanov Mikhail Emelyanovich]. *Tatarskaia entsiklopediia* [Tatar Encyclopedia]. Kazan, 2005, vol. 2, p. 102.
24. Murtazina L. M. *Kazanskii arkhitektory kontsa XVIII — nach. XX veka* [Kazan Architects of the Late 18<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> Century]. Kazan, 1999.
25. Petrov A. N. I. E. Starov. *Istoriia russkogo iskusstva* [The History of Russian Art]. Ed. I. E. Grabar. Moscow, 1961, vol. 6, pp. 166–185.
26. *Prikhody i tserkvi Ekaterinburgskoi eparkhii* [Parishes and Churches of the Ekaterinburg Eparchy]. Ekaterinburg, 1902.
27. Raskin A. M. *Arkhitektura klassitsizma na Urale* [Architecture of Classicism in the Urals]. Sverdlovsk, 1989.
28. Raskin A. M. *Klassitsizm v pamiatnikakh arkhitektury Sverdlovskoi oblasti* [Classicism in Architectural Monuments of the Sverdlovsk Region]. Ekaterinburg, 2007.
29. Raskin A. M. O periodizatsii i mestnykh shkolakh arkhitektury klassitsizma na Urale [On Periodization and Local Schools of Classicism Architecture in the Urals]. *Iz istorii khudozhestvennoi kul'tury Urala* [From the History of the Artistic Culture of the Urals]. Sverdlovsk, 1985, pp. 26–35.
30. Raskin A. M. Ural'skii arkhitektor Mikhail Pavlovich Malakhov [Ural Architect Mikhail Pavlovich Malakhov]. *Demidovskii vremennik: istoricheskii al'manakh* [Demidov Annals: A Historical Almanac]. Book I. Ekaterinburg, 1994, pp. 74–98.
31. Sanachin S. P. Vekhi illiustrirovannoi arkhitekturno-stroitel'noi istorii Kazanskogo Bogoroditskogo devich'iego monastyria [Milestones of the Illustrated Architectural and Construction History of the Kazan Bogoroditsky Convent]. *Chudotvornyi Kazanskii obraz Bo-*

*goroditsy v sud'bakh Rossii i mirovoi tsivilizatsii: sbornik izbrannykh statei po itogam raboty Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. Kazan', 19–21 iuliia 2016 g.* [The Miraculous Kazan Image of the Theotokos in the Destinies of Russia and World Civilization: A Collection of Selected Articles Based on the Results of the International Scientific and Practical Conference. Kazan, 19–21 July, 2016]. Kazan, 2016, pp. 113–115.

32. Skaredina N. G. *Ekaterinburgskii Sviato-Troitskii kafedral'nyi sobor: istoriia, arkhitekturno-kompozitsionnoe reshenie, stil'* [Ekaterinburg Holy Trinity Cathedral: History. Architectural and Compositional Solution. Style]. Graduate work. Ekaterinburg, 2007.

33. Sviato-Troitskaia edinovercheskaia tserkov' (Riazanovskaia) [Holy Trinity Church of the Same Faith (Ryazanovskaya)]. Simanov I. I. (ed.). *Gorod Ekaterinburg. Sbornik istoriko-statisticheskikh i spravochnykh svedenii po gorodu, s adresnym ukazatelem i s prisoedineniem nekotorykh svedenii po Ekaterinburgskomu uezdu* [City of Ekaterinburg. A Collection of Historical, Statistical and Reference Information on the City, with an Address Index and with the Addition of Some Information on the Ekaterinburg District]. Ekaterinburg, 1889.

34. *Sviato-Troitskii kafedral'nyi sobor. K 150-letiiu okonchaniia stroitel'stva khrama* [Holy Trinity Cathedral. To the 150th Anniversary of the Completion of the Temple Construction: An Album]. Ekaterinburg, 2004.

35. Ukazatel' statei o Ekaterinburgskoi eparkhii, pomeshchennykh v neofitsial'nom otdele «Permskikh eparkhial'nykh vedomostei» s 1867 po 1885 god vkluchitel'no [Index of Articles about the Ekaterinburg Diocese, Placed in the Unofficial Section of the 'Perm Diocesan Gazette' from 1867 to 1885 Inclusive]. *Ekaterinburgskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinburg Diocesan Gazette*, 1895, Unofficial section, Appendix. No. 24, pp. 25–32; no. 38, pp. 41–48.

36. Vanchugova N. N. Iz istorii stroitel'stva i dekoratsii Sviato-Troitskogo kafedral'nogo sobora v Ekaterinburge. K voprosu atributsii pervogo proekta [From the History of the Construction and Decoration of the Holy Trinity Cathedral of Ekaterinburg. To the Question of Attribution of the First Project]. *Dialog iskusstv i art-paradigm. Stat'i. Ocherki. Materialy. Tom 26: Po materialam VIII Mezhdunarodnogo foruma «Dialog iskusstv i art-paradigm». «SCIENCEFORUM PAN-ART VIII». 16 noiabria 2021 goda* [Dialogue of Arts and Art Paradigms. Articles. Essays. Materials. Vol. 26: Based on the Materials of the 8<sup>th</sup> International Scientific Forum “Dialogue of Arts and Art Paradigms”. “SCIENCEFORUM PAN-ART VIII”. November 16, 2021]. Saratov, 2022, pp. 103–123.

37. Vanchugova N. N. Sviato-Troitskii kafedral'nyi sobor v Ekaterinburge: khramovyi sintez. Izbrannye freski [Holy Trinity Cathedral in Ekaterinburg: The Temple Art Synthesis. Selected Murals]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2022, no. 40, pp. 247–272. DOI: 10.24412/2224-5391-2022-40-247-272

38. Zharzhevsky L. Sobor Kazanskoi ikony Bozhiei Materi: istoriia odnogo khrama [Cathedral of the Kazan Icon of the Mother of God: The History of One Temple]. Available at: [https://tatmitropolia.ru/all\\_publications/publication/?id=63286](https://tatmitropolia.ru/all_publications/publication/?id=63286) (accessed: 26.11.2023).

39. Zorina L. I., Slukin V. M. *Ulitsy i ploshchadi starogo Ekaterinburga* [Streets and Squares of Old Ekaterinburg]. Ekaterinburg, 2005.

УДК 28

DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-100-120>

иеромонах Серафим (С. К. Баленко)

## МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ В ОБЛАСТИ ВОЙСКА ДОНСКОГО В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.

**Аннотация.** В данной статье рассматривается миссионерская деятельность Православной Российской Церкви в Области Войска Донского в конце XIX — начале XX в. Особенностью данного региона Российской империи, затрудняющей миссионерскую работу на его территории, были этническая разнородность населения и его духовное подчинение двум разным епархиям: Донской и Новочеркасской, Екатеринославской и Таганрогской. Данный период истории страны характеризуется активным ростом разнообразных сектантских групп и движений. Для противодействия им церковной властью проводились различные мероприятия как общегосударственного, так и местного уровня, которые обсуждаются в данной статье. Заметный рост сектантства на Юге России потребовал собора епископов южных епархий в Киеве. С целью борьбы с сектантами в столице империи было открыто Православное миссионерское общество, а во многих епархиях были созданы подотчетные ему епархиальные миссионерские комитеты. Для подготовки миссионеров в духовных семинариях были образованы миссионерские кафедры. Студенты не только изучали теоретические основы миссионерства, но и приглашались к диспутам с сектантами. Также в штат епархий были введены должности епархиальных разъездных миссионеров. Епархии были разделены на миссионерские округа, в каждом из которых имелся отдельный миссионер, находящийся в подчинении окружному миссионеру. Для противодействия распространению сектантства центральные и приходские библиотеки должны были быть снабжены книгами и пособиями противосектантского содержания. Одной из форм миссионерской деятельности Православной Российской Церкви было создание религиозно-просветительских братств, своеобразных благотворительных организаций. С целью противодействия сектантам и просвещения народа в различных населенных пунктах стали организовывать пастырско-миссионерские курсы. Для помощи епархиальным архиереям Святейшим Правительствующим Синодом были образованы викарные кафедры. В Донскую епархию был назначен преосвященный Флавиан (Городецкий), епископ Аксайский, vikарий Донской епархии. В Екатеринославской епархии кафедра vikарного епископа

## Миссионерская деятельность Православной Российской Церкви...

появилась в Таганроге, куда был назначен епископ Феофилакт (Климентьев). Особой формой миссии на Дону стало приглашение для собеседований бывших староверов, перешедших в Православную Церковь.

**Ключевые слова:** *Область Войска Донского, миссионерская деятельность, секты, миссионерские комитеты, братства, Ростов-на-Дону, Таганрог, Новочеркасск*

**Для цитирования:** *Баленко С. К. Миссионерская деятельность Православной Российской Церкви в Области Войска Донского в конце XIX — начале XX в. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. С. 100–120. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-100-120>*

**Сведения об авторе:** *Серафим (Баленко Сергей Константинович), иеромонах — кандидат химических наук, преподаватель кафедры систематического богословия и философии Донской духовной семинарии, ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8586-4122> (Российская Федерация, г. Ростов-на-Дону).*

*E-mail: [sbalenko@mail.ru](mailto:sbalenko@mail.ru)*

*Поступила в редакцию 15.02.2024*

*Принята к публикации 22.05.2024*

Рассматривая социальные, общественные, политические и иные аспекты жизни России, можно отметить, что XIX век, и особенно его вторая половина, характеризовался широким распространением инакомыслия среди различных кругов населения. При этом внутренние проблемы государства отодвинули на второй план проблемы духовной, социальной и культурной жизни, что в дальнейшем привело к обострению ранее наметившихся тенденций к подрыву традиционных устоев общественной жизни.

В противовес этому наблюдалось усиление консервативного направления внутренней политики государства, что нашло отражение и в жизни Православной Церкви в форме активизации миссионерской деятельности. Первые попытки организовать сформированное движение были и ранее, при Александре I и Николае I. Митрополит Филарет (Дроздов) предпринял ряд усилий по созданию церковной миссии, однако они не имели успеха. И только с 60-х гг. XIX в. появились условия, в числе которых и окончание военных действий на Кавказе, позволившие активизировать социальную, миссионерскую и просветительскую работу. В 1865 г. в Санкт-Петербурге открылось Миссионерское общество, главной целью работы которого было распространение христианства среди язычников. Однако его деятельность по ряду причин оказалась непродуктивной, и в 1869 г. общество было упразднено.

В 1870 г. в Москве было вновь открыто Православное миссионерское общество, которое, пользуясь поддержкой императора Александра II и импе-

ратрицы Марии Александровны, начало активную деятельность<sup>1</sup>. Во многих епархиях Православной Российской Церкви были учреждены епархиальные миссионерские комитеты, деятельность которых одновременно регулировалась и центральным обществом, и местной церковной властью.

Развитие миссии выявило недостаток знаний о формах существования сектантов и сторонников старых обрядов, а также их вероучениях. Для восполнения этого пробела в семинариях были образованы миссионерские кафедры, главными задачами которых были изучение раскола и сектантов, а также подготовка обученных миссионеров, знания которых могли позволить успешно проводить противосектантские диспуты и полемические беседы. В епархиальной прессе стали появляться материалы, посвященные разбору учения сектантов и старообрядцев, публиковаться данные об их распространении. На приходах стали появляться библиотеки, осуществляться распространение духовной литературы, проводиться противосектантские публичные диспуты и внебогослужебные беседы. После изменения в 1905–1906 гг. законов Российской империи, касающихся предоставления определенных льгот сектантам, сведения о сектантах, их вероучении, лидерах и локализации стало собирать Министерство внутренних дел<sup>2</sup>.

Развитие миссии стало причиной создания «Правил об устройстве миссии и способе действий миссионеров и пастырей Церкви по отношению к старообрядцам и сектантам», которые Святейший Синод разослал по всем епархиям Православной Российской Церкви, и проведения Всероссийских миссионерских съездов (в 1887, 1891, 1897, 1908 и 1917 гг.). Эти съезды оказали благотворное влияние на развитие миссии. В тех местах, где число отпавших от православной веры было особенно велико, вводились должности епархиальных разъездных миссионеров, основным занятием которых была миссия в епархии. В помощь им могли назначаться миссионеры по благочиниям. Основными критериями выбора кандидатов на данную должность были наличие оконченного академического или семинарского образования и знакомство с местными сектантскими течениями.

Настоящее исследование базируется на изучении документов Министерства внутренних дел Российской империи, находящихся в Российском государственном историческом архиве (Санкт-Петербург), а также комплексе клировых ведомостей Донской и Новочеркасской епархии и периодическом издании «Екатеринославские епархиальные ведомости». Проблеме возникновения и распространения сектантства посвящен ряд работ, вышедших до 1917 г., из которых стоит отметить исследования известного донского миссионера свя-

<sup>1</sup> Никольский А., *прот.* Православное миссионерское общество: ист. зап. о деятельности Общества за истекшее двадцатипятилетие (1870–1895 гг.). М., 1895. 145 с.

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 22. Л. 159 об.



щенника Н. Кутепова<sup>3</sup> и священника А. Рождественского<sup>4</sup>. С 1917 по 1991 гг. исследованию миссионерской деятельности Русской Православной Церкви посвящены диссертационная работа А. Б. Никонова<sup>5</sup>, работы А. И. Клибанова<sup>6</sup> и В. Д. Бонч-Бруевича<sup>7</sup>. Из современных диссертационных работ известны труды А. В. Шадринной<sup>8</sup>, Ю. В. Далецкой<sup>9</sup>, Н. В. Пискунова<sup>10</sup>, И. Ю. Гагариной<sup>11</sup> и др. Из большого количества статей, посвященных русскому сектантству, следует отметить работы, посвященные сектантству в Области Войска Донского, таких исследователей, как А. В. Шадрина<sup>12</sup>, О. Ю. Редькина<sup>13</sup> и др.

Секты в Российской империи появлялись стремительно и в самых разных вариациях. Поскольку термин «секта» не имеет единого определения, то под «сектой» будет пониматься «сформулированное в именном высочайшем указе от 17 октября 1906 г. определение секты как общества последователей одного и того же вероучения, имеющее целью удовлетворение религиозных, нравственных, просветительных и благотворительных потребностей его членов, собирающихся для общей молитвы в молитвенном доме или ином предназначенном для сего помещении»<sup>14</sup>. Следуя классификации сект, принятой в государстве, выделялись секты следующих категорий: рационалистические, мистические и «изуверские». Однако ни в государственных учреждениях, ни в самой Церк-

<sup>3</sup> Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1882. 576 с.

<sup>4</sup> Рождественский А., свящ. Южнорусский штундизм. СПб., 1889. 295 с.

<sup>5</sup> Никонов А. Б. Критический анализ деятельности Русской православной Церкви (1721–1917 гг.): дисс. ... к. и. н. Л., 1988.

<sup>6</sup> Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973. 256 с.

<sup>7</sup> Бонч-Бруевич В. Д. Избранные сочинения в 3-х т. Т. I: О религии, религиозном сектантстве и церкви. М., 1959. 412 с.

<sup>8</sup> Шадрина А. В. Православное приходское духовенство Дона в Синодальный период: дисс. ... д. и. н. Ростов-на-Дону, 2022. 510 с.

<sup>9</sup> Далецкая В. Ю. Политика российского государства и церкви в отношении сектантов в XVIII–XIX вв.: дисс. ... к. и. н. М., 2004. 220 с.

<sup>10</sup> Пискунов Н. В. Трансформация государственной политики в России XX в. по отношению к старообрядцам и сектантам Нижней Волги и Дона: дисс. ... к. и. н. Ставрополь, 2022. 207 с.

<sup>11</sup> Гагарина И. Ю. Русское мистическое сектантство XVIII — начала XXI в.: исторический и социально-психологический аспекты: дисс. ... к. и. н. М., 2011. 191 с.

<sup>12</sup> Шадрина А. В. Секты на территории Области Войска Донского в первой трети XX в.: численность и локализация (по материалам клировых ведомостей Донской и Новочеркасской епархии // Научная мысль Кавказа. 2020. № 4. С. 98–107.

<sup>13</sup> Редькина О. Ю. Старое русское сектантство на Нижней Волге и Дону в XVIII–XX вв. // Геоэкономические и этнокультурные особенности хозяйственного развития Прикаспия и Приазовья в XVIII–XX вв.: сб. научн. ст. Волгоград, 1999. С. 117–131.

<sup>14</sup> Шадрина А. В. Сектантство в Области войска Донского в начале XX в. По данным Министерства внутренних дел Российской империи // Новое прошлое. 2022. № 3. С. 82.

ви не было ясного и четкого понимания, как и какими методами необходимо противостоят усиливающемуся сектантству.

В рассматриваемом регионе, который включает в себя Область Войска Донского во временных рамках с последней трети XIX в. до 1917 г., Ростов-на-Дону с окрестностями и Таганрогское градоначальство, исторически сложившимися фактами, затруднявшим миссионерскую работу, были этническая разнородность населения и его подчинение двум разным епархиям: Донской и Новочеркасской, Екатеринославской и Таганрогской. Это связано с изменением административно-территориального деления региона в 1887 г., когда Ростовский уезд и Таганрогское градоначальство Екатеринославской губернии были присоединены к Области Войска Донского. Границы епархий при этом остались прежними. Согласно данным переписи населения Российской империи в 1897 г., Область Войска Донского занимала второе место в стране по числу проживающих на ее территории старообрядцев<sup>15</sup>, борьба с которыми осложнялась исторически сложившимся толерантным отношением казаков к иноверцам, спокойно принимавшим различные религиозные воззрения при наличии ценных военных умений и навыков. В то же время в Ростовском уезде Екатеринославской и Таганрогской епархии главным образом сосредоточились сектанты рационального и мистического толка. Данный факт предопределил и разные миссионерские подходы к сектантам и сторонникам старых обрядов.

С 6 сентября по 3 октября 1885 г. в Киеве, после 200-летнего перерыва, состоялся собор епископов под председательством митрополита Киевского и Галицкого Платона (Городецкого). Участие в нем приняли архиепископ Кишиневский и Хотинский Сергей (Ляпидевский), архиепископ Волынский и Житомирский Тихон (Покровский), епископ Екатеринославский и Таганрогский Феодосий (Макаревский), епископ Херсонский и Одесский Никанор (Бровкович), епископ Подольский и Брацлавский Иустин (Охотин), епископ Черниговский и Нежинский Вениамин (Быковский), епископ Могилевский и Мстиславский Виталий (Гречулевич), викарии Киевской митрополии: епископ Чигиринский Виталий (Иосифов) и епископ Уманский Поликарп (Розанов); викарий Полтавской епархии епископ Прилукский Иларион (Юшенов), митрополит Сербский Михаил (Йованович) и обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев<sup>16</sup>. Стоит отметить отсутствие на данном соборе епископов Области Войска Донского.

Поводом к собранию послужил факт бурного развития на Юге России штундизма, связанного с постоянным притоком различных иноверцев и сектантов из различных стран. Главными вопросами соборных заседаний стали: борьба с сектантством; улучшение религиозно-нравственного состояния духовенства

<sup>15</sup> Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. XII. Область войска Донского. СПб., 1905. 239 с.

<sup>16</sup> Съезд епископов // Екатеринославские Ев. 1884. № 20. Отд. неоф. С. 383.

и народа; улучшение материального положения духовенства. Собор составил особое послание к архипастырям и пастырям Русской Церкви<sup>17</sup>. Одним из итогов съезда епископов в Киеве стало проведение епархиальных и благочиннических съездов, в результате которых было принято решение об усилении миссионерской работы с населением в местах, особо зараженных сектантством. В епархиях были открыты миссионерские комитеты, источники финансирования для которых были установлены на проведенных епархиальных съездах.

В Екатеринославской епархии в апреле 1886 г. был организован миссионерский комитет для города Ростова-на-Дону и прилегающих к нему селений Батайска и Койсуга, в которых фиксировалось большое число баптистов и шалопутов. Комитет состоял из двух отделений (Ростовского и Батайского<sup>18</sup>) и по своему составу был самым большим в епархии. В январе 1887 г. было объявлено о появлении вакансии епархиального миссионера для противодействия сектантам, а на XI общеeparхиальном съезде был рассмотрен вопрос «Об ассигновании на содержание епархиальных миссионеров». Было решено выдавать миссионеру 1 200 руб. в год с разъездными<sup>19</sup>. Ростовский комитет был учрежден для борьбы с существующим в Ростове и его окрестностях сектантством, которое в данной местности по своему характеру разделялось на два вида: баптизм и шалопутство<sup>20</sup>. Стоит отметить, что, согласно данным епархиальной прессы, баптизм был распространен в основном среди жителей города Ростова, а менее образованные сельские жители сел Батайска и Койсуга испытывали влияние ереси шалопутства<sup>21</sup>.

Миссионерские комитеты в разных епархиях открывались в разное время. В соседней Донской и Новочеркасской епархии Донской комитет Миссионерского общества был открыт только через 5 лет, в 1871 г.<sup>22</sup> В число его обязанностей вошло, в том числе, и просвещение калмыков. Для решения поставленной задачи, согласно высочайше утвержденному проекту, в Донской духовной семинарии предполагалось изучение калмыцкого языка учениками V и VI классов семинарии. Однако, как следует из ежегодных отчетов, публиковавшихся

<sup>17</sup> Пастырское послание иерархов Юго-Западных епархий к своим паствам // Екатеринославские Ев. 1885. № 2. Отд. оф. С. 25–32.

<sup>18</sup> О миссионерских комитетах в Екатеринославской епархии // Екатеринославские Ев. 1887. № 4. Отд. неоф. С. 97.

<sup>19</sup> Выписка из протокола XI общеeparхиального съезда // Екатеринославские Ев. 1887. № 1. Отд. оф. С. 7.

<sup>20</sup> По поводу благочиннических отчетов о состоянии паствы Екатеринославской епархии // Екатеринославские Ев. 1886. № 4. Отд. неоф. С. 93.

<sup>21</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 214. Л. 3. Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. О деятельности секты духовных христиан.

<sup>22</sup> Об открытии в Донской области епархиального православного миссионерского общества // Донские Ев. 1887. № 22. Отд. оф. С. 688.

в «Донских епархиальных ведомостях», комитет не выполнял свои функции<sup>23</sup> ввиду отсутствия материальных средств. Согласно отчетам правления комитета, он не предпринимал никаких мер к просвещению калмыков, а только собирал финансовые средства. Основные доходы комитета складывались из следующих источников: 1) церковно-кошелькового сбора, 2) членских взносов от 3 до 10 рублей, 3) из мелких пожертвований по сборным книжкам и 4) церковно-кружечного сбора на распространение православия между язычниками<sup>24</sup>. При этом денежные средства, поступающие от кружечного сбора, не составляли собственность комитета, а отсылались, на основании устава, в совет Миссионерского общества на содержание существующих миссий в России<sup>25</sup>. Ежегодные собрания членов миссионерского комитета проходили только для проверки средств и обмена наличных денег на государственные билеты для получения по ним процентов<sup>26</sup>. Единственным действием комитета было открытие в 1880 г. приюта для детей — сирот калмыков. Сначала в нем проживало три мальчика, а к 1883 — пять<sup>27</sup>.

Для подготовки специалистов по противодействию расколу в 1882 г., по ходатайству архиепископа Митрофана (Вицинского), при Донской духовной семинарии была открыта самостоятельная кафедра по изучению русского раскола и ересей<sup>28</sup>. История и обличение раскола и ранее преподавались в Донской духовной семинарии. Курс составлял два урока в неделю для воспитанников 5 и 6 классов. Однако семинаристов не знакомили, ввиду дефицита времени, с различными сектами, существовавшими в регионе. Создание специализированной кафедры позволило увеличить число уроков до шести, изменив при этом программу обучения. Так, преподавание истории раскола происходило на двух уроках в неделю в 4 классе. В 5 классе преподавали обличение заблуждений староверов, а в 6 классе два урока в неделю выделяли для преподавания истории и обличения ересей: хлыстовской, скопческой, молоканской и других<sup>29</sup>. Кроме того, на преподавателя учения о старообрядчестве и ересях была возложена обязанность вести воскресные и праздничные собеседования

<sup>23</sup> Отчет Донского комитета православного миссионерского общества за 1882 и 1883 годы, одиннадцатый и двенадцатый его существования // Донские ЕВ. 1884. № 6. Отд. неоф. С. 219.

<sup>24</sup> Отчет Донского комитета православного миссионерского общества за 1876 и 1877 годы, пятый и шестой его существования // Донские ЕВ. 1878. № 18. Отд. неоф. С. 586.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Отчет Донского комитета православного миссионерского общества за 1882 и 1883 годы, одиннадцатый и двенадцатый его существования // Донские ЕВ. 1884. № 8. Отд. неоф. С. 294.

<sup>28</sup> По поводу открытия при Донской духовной семинарии особой штатной кафедры «Учение о русском расколе и ересях» // Донские ЕВ. 1882. № 14. Отд. неоф. С. 543.

<sup>29</sup> Там же.

со старообрядцами. При этом главной целью собеседований ставилось не возвращение староверов в Православную Церковь, а ознакомление воспитанников семинарии с практикой ведения собеседований<sup>30</sup>. Предполагалось, что обучение не будет ограничиваться одними общими сведениями, взятыми из книг о русском сектантстве, а будет уделено особое внимание существующим в Донской и Новочеркасской епархии особенностям религиозной жизни, а именно старообрядческим толкам и разнообразным сектам. При этом отмечалось, что если о русском сектантстве были более или менее достаточные сведения, то о религиозной ситуации на Дону знания были крайне скудны и порой основаны на ненадежных источниках. Таким образом, донское сектантство представляло собой малоизученную область. В связи с этим преподаватель Донской духовной семинарии Н. Снесарёв обратился за содействием к священнослужителям Донской и Новочеркасской епархии с просьбой поделиться сведениями о старообрядцах и сектантах, а именно: особенностях учения, внутреннем устройстве, богослужении и нравственной жизни<sup>31</sup>. В результате анализа полученной информации в епархиальной газете «Донские епархиальные ведомости» был опубликован ряд статей представителей педагогической корпорации Донской духовной семинарии об истории старообрядчества в Донском регионе, а в 1890-х гг. — о сектах на Юге России.

Несмотря на принимаемые меры, количество сектантов постоянно увеличивалось. Согласно данным Н. Снесарёва, опубликованным в газете «Донские епархиальные ведомости», к 1870 г. в Области Войска Донского насчитывалось около 80 000 старообрядцев и сектантов<sup>32</sup>. По информации, приведенной в «Статистическом описании Области Войска Донского», на 1 января 1882 г. их стало больше почти на 20 000 человек. Согласно опубликованным данным, народонаселение области по вероисповеданиям распределялось таким образом: 1 283 867 православных, 4 408 единоверцев, 100 676 старообрядцев и сектантов, 6 877 христиан других исповеданий, 134 еврея, 158 магометан и 28 659 ламайтов (одного из течений буддизма, получившее распространение в калмыцких степях)<sup>33</sup>.

Ввиду бездействия Донского миссионерского комитета архиепископ Донской и Новочеркасский Митрофан (Вицинский) учредил в Донской епархии новое «противораскольническое и противоеретическое миссионерство». 29 мая 1884 г. он поручил Донской духовной консистории составить комис-

<sup>30</sup> По поводу открытия при Донской духовной семинарии особой штатной кафедры «Учение о русском расколе и ересях // Донские ЕВ. 1882. № 14. Отд. неоф. С. 543.

<sup>31</sup> Снесарев Н. Приглашение к сообщению сведений о расколе в Донской области // Донские ЕВ. 1871. № 24. Отд. неоф. С. 765.

<sup>32</sup> Несколько слов о расколе // Донские ЕВ. 1870. № 8. Отд. неоф. С. 237.

<sup>33</sup> Номикосов С. Ф. Статистическое описание Области Войска Донского. Новочеркасск, 1884. С. 762.

сию, в которую вошли член консистории священник Георгий Ерыгин, нижне-чирский благочинный, священник Михаил Макаров, священник Тит Климентов, преподаватель Донской духовной семинарии Николай Петрович Кутепов и священник новочеркасской единоверческой церкви Иоанн Севостьянов. Комитет выработал общие положения «противораскольнического и противоеретического миссионерства в Донской епархии», которые были рассмотрены и одобрены в местной консистории<sup>34</sup>.

Имея в виду, с одной стороны, огромную численность староверов в данной местности, а с другой — большую или меньшую разбросанность их поселений, комиссия разделила Донскую область на пять миссионерских округов или станов:

1) Новочеркасский, в котором приблизительно 15 000 старообрядцев, стан окружного миссионера — город Новочеркасск;

2) Богоявленский, в котором приблизительно до 20 000 старообрядцев, местопребывание миссионера — станица Богоявленская;

3) Верхне-Чирский, в котором свыше 30 000 старообрядцев, местопребывание миссионера — станица Верхне-Чирская;

4) Березовский, в котором около 12 000 старообрядцев, местопребывание миссионера — станица Березовская;

5) Чернышевский, в котором около 13 000 старообрядцев, стан миссионера — станица Чернышевская<sup>35</sup>.

По замыслу комитета, каждый округ должен был служить местом деятельности особого миссионера, деятельность которого должна была состоять в том, чтобы путем сравнения основ веры, обличения заблуждений склонить старообрядцев и сектантов к соединению с Православною Церковью. Другой задачей миссионеров стало предостережение православных от уклонения в ереси и расколы. С этой целью каждый миссионер должен был как можно чаще объезжать весь свой округ<sup>36</sup>.

Окружные миссионеры находились в ведении главного епархиального миссионера, который состоял при Донской консистории в качестве ее сверхштатного члена. Он был призван следить за всем ходом миссионерского дела в епархии, давать указания и советы окружным миссионерам, наблюдать за ходом миссионерского дела и проводить беседы с сектантами на местах<sup>37</sup>.

Согласно решению комитета, семинарская и окружные библиотеки должны были быть снабжены книгами и пособиями, необходимыми для бесед со старо-

<sup>34</sup> Об учреждении противораскольнического и противоеретического миссионерства в Донской епархии // Донские Ев. 1885. № 4. Отд. оф. С. 105.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же.

обрядцами и еретиками, и получать периодические издания миссионерского направления, как, например, журналы «Истина», «Братское Слово» и другие<sup>38</sup>.

В каждом миссионерском округе было рекомендовано организовать учреждение миссионерских братств с обязательным участием в них православных священников. Главной целью братств должна была стать материальная и нравственная помощь обратившимся из раскола или от ереси в православие, особенно в первое время после их обращения. По ходатайству миссионеров консистория должна была отпускать средства для приобретения, с последующей бесплатной раздачей, необходимых информационных материалов. Окружные миссионеры должны были полностью посвятить себя своим миссионерским обязанностям, поэтому они должны были быть освобождены от других служебных обязанностей, не имеющих прямого отношения к миссионерству. Комиссия назначила содержание миссионерам в размере 600 до 1 000 руб. в год каждому, по мере их опытности, знания дела и приносимой пользы. При разъездах по вверенным им округам миссионеры должны пользоваться правом на получение бесплатных подвод<sup>39</sup>.

Представив вышеизложенное положение комиссии и заключение Донской консистории на благоусмотрение Святейшего Синода, высокопреосвященный Митрофан (Вицинский) испросил благословение и разрешение на открытие в Донской епархии «противораскольнического и противоеретического православного миссионерства»<sup>40</sup>. Указом Святейшего Синода от 17 декабря 1884 г. разрешение было дано. 18 января 1885 г. был назначен главным миссионером Донской епархии священник новочеркасского кафедрального собора Тит Климентов. При этом Синодом в помощь архиепископу Митрофану был направлен преосвященный Флавиан (Городецкий), хиротонисанный 2 февраля 1885 г. во епископа Аксайского, викария Донской епархии. Новый владыка был известен как опытный миссионер<sup>41</sup>. Также для подготовки миссионеров в октябре 1896 г. была открыта Миссионерская школа при Донской духовной семинарии<sup>42</sup>.

Одной из форм миссионерской деятельности Православной Российской Церкви было создание религиозно-просветительских братств, своеобразных благотворительных организаций, устав которых предполагал распростране-

<sup>38</sup> Об учреждении противораскольнического и противоеретического миссионерства в Донской епархии // Донские Ев. 1885. № 4. Отд. оф. С. 105.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Преосвященный Флавиан, епископ Аксайский, викарий Донской епархии // Донские Ев. 1885. № 4. Отд. оф. С. 136.

<sup>42</sup> Открытие Донской епархиальной миссионерской школы в г. Новочеркасске // Донские Ев. 1896. № 20. Отд. неоф. С. 636.

ние православной веры среди населения путем создания читален, распространения книг, брошюр, поддержку учителей и учащихся школ и семинарий.

Обращает на себя внимание инициатива донских священников, выступивших с предложением об открытии на Дону, вместе с только что утвержденной противораскольнической и противоеретической миссией, «еще особого, с более широкими задачами, чем новооткрытое миссионерство, какого-либо духовно-просветительного общества или братства, в роде Саратовского епархиального духовно-просветительного общества, или братства Пресвятой Богородицы в Санкт-Петербурге»<sup>43</sup>. Они предлагали включить в состав его не только существующие миссионерские общества, но и равнодушных к делу просвещения и образования прихожан. По их замыслу, проектируемое общество, возглавляемое епископом, центр управления имело бы в столице региона, а по станицам могли бы быть открыты, как отделения, частные братства.

В 1886 г. в Области Войска Донского было создано Донское Аксайско-Богородичное братство, учрежденное при новочеркасском Вознесенском кафедральном соборе и распространявшее свою деятельность на всю Донскую епархию<sup>44</sup>. Однако оценивая в 1895 г. деятельность Аксайско-Богородичного братства преосвященный Иоанн (Митропольский), епископ Аксайский, заявил: «...деятельность нашего Братства находится еще только в зачаточном состоянии, и оно далеко еще не достигло желательных успехов; его деятельность никак нельзя сравнивать с иностранными однородными обществами»<sup>45</sup>. Братства открывались не только в городах, но и в станицах. Так, в Пятиизбянской станице Донской епархии, где особенно был силен раскол, в 1896 г. было образовано «Николаевское церковное противораскольничное братство»<sup>46</sup>.

Не менее активно благотворительные общества и братства открывались и в Екатеринославской епархии. Здесь было образовано «Братство во имя Святого Равноапостольного Великого Князя Владимира» при Екатеринославской духовной семинарии, основными направлениями деятельности которого стали распространение грамотности и религиозно-нравственное просвещение в среде православных христиан Екатеринославской епархии, оказание помощи церковно-приходским школам и школам грамотности. В частности, братство постановило создать отделения книжного склада при уездных отделе-

<sup>43</sup> По поводу учреждения противораскольничего и противоеретического миссионерства в Донской епархии // Донские Ев. 1885. № 5. Отд. неоф. С. 167.

<sup>44</sup> ГАРО. Ф. 46. Оп. 1. Д. 1474. По письму председателя Статистического Совета при МВД, о доставлении сведений о всех благотворительных учреждениях Области войска Донского как светских, так и духовных.

<sup>45</sup> К-в А. Годичное собрание членов Донского епархиального Аксайско-Богородичного братства // Донские Ев. 1895. № 5. Отд. неоф. С. 149.

<sup>46</sup> О мерах противодействия расколу и ересям // Донские Ев. 1901. № 19. Отд. оф. С. 414.



ниях, чтобы книжные лавки при церквях приобретали нужные им книги из епархиального книжного склада, так как практика показала, что в народе часто обращаются книги не только не соответствующие по своему содержанию и изложению просветительским целям, но прямо вредные им. Также братством неоднократно рассылались в миссионерские комитеты и в места, зараженные сектантством, книги, наиболее необходимые и полезные в деле миссии, и брошюры, в которых объяснялись догматы Православной Церкви и опровергались заблуждения сектантов — они бесплатно раздавались народу для чтения дома и служили средством к поднятию религиозно-нравственного развития<sup>47</sup>.

Одним из методов просвещения народа с целью противодействия сектантам стала организация миссионерских курсов. Екатеринбургский епархиальный съезд духовенства в 1907 г. постановил открыть по благочинническим округам пастырско-миссионерские братства «для объединения пастырей и пасомых в деле просвещения народа в духе православной церкви и охранения всех чад ее от заразы сектантства и неверия». В течение года миссионерами проведены курсы в семи населенных пунктах епархии<sup>48</sup>.

Председателем Таганрогского миссионерского братства был законоучитель Таганрогской женской гимназии, протоиерей Онисифор Краснокутский. Братство принимало все меры к религиозному просвещению людей и к их ограждению от развивающегося в городе сектантства. При Петропавловской церкви Таганрога миссионерское братство открыло миссионерскую школу для взрослых, в которой обучались будущие помощники пастырей в борьбе с пропагандистской деятельностью сектантов. При братстве также имелся книгоноша для распространения литературы и для бесед с сектантами. Члены братства организовали Миссионерские курсы в городском училище. Слушателей приходило так много, что обширное помещение учебного заведения не всегда вмещало собравшийся народ. Вследствие этого одновременно с курсами были открыты миссионерские чтения в Митрофановской церкви. Особенностью этих курсов стало то, что они вызвали интерес не только среди низших классов горожан. В числе курсистов числились военные и статские интеллигенты<sup>49</sup>.

Подъему религиозного настроения в Таганроге способствовало учреждение в 1911 г. епископской кафедры и назначение сюда викария Екатеринбургской епархии, епископа Таганрогского Феофилакта (Климентьева). Владыка непосредственно участвовал в миссионерских беседах, сопрово-

<sup>47</sup> Отчет о состоянии Екатеринбургского епархиального братства во имя святого равноапостольного князя Владимира // Екатеринбургские ЕВ. 1889. № 19. Отд. неоф. С. 321.

<sup>48</sup> Афанасьев А. Состояние сектантства и раскола и деятельность православной миссии в Екатеринбургской епархии в 1909 году // Екатеринбургские ЕВ. 1910. № 6. Отд. неоф. Прил. С. 13.

<sup>49</sup> Из жизни миссии Екатеринбургской епархии // Екатеринбургские ЕВ. 1910. № 17. Отд. неоф. С. 445.

ждавшихся молебнами в Митрофановской церкви в сослужении всего таганрогского духовенства<sup>50</sup>.

Миссионерские курсы в Ростовском благочинническом округе, в с. Койсуге были организованы стараниями священника Павла Чехранова. Желающие обучаться собирались в церковно-приходской школе. Слушателей собиралось столько, что иной раз приходилось переходить из школы в более просторный храм. Плоды просвещения имели практические результаты. Один из лидеров местных баптистов Косьма Бондаренко вернулся в Православную Церковь<sup>51</sup>. Миссионерские курсы также проходили в посаде Азове<sup>52</sup>.

Из городских братств Екатеринославской епархии наиболее плодотворным на миссионерском поприще стало Ростовское православное братство. Оно организовывало миссионерские чтения в воскресные и праздничные дни в храмах города. Сверх того, в соборной Рождество-Богородичной и Покровской церквях ростовским духовенством по воскресным дням велись противосектантские беседы. Ростовское братство устраивало внебогослужебные собеседования и беседы с сектантами и распространяло литературу религиозно-нравственного и миссионерского содержания в противовес сектантской пропаганде и распространяемой сектантами литературе. Братство на свои средства содержало с жалованьем 350 руб. в год книгоношу, который вел частные беседы с сектантами и продавал миссионерскую литературу. Кроме этих чтений, священники Ростова открыли миссионерские курсы<sup>53</sup>, которые помимо мирян активно посещало и местное духовенство. Они проходили в школьных помещениях Соборной, Успенской и Греческой церквей, а Ростовский отдел Союза русского народа предоставил для бесед с сектантами городскую ротонду<sup>54</sup>. При Николаевской церкви Ростова священником Андреем Сокольским было открыто «Ростовское-на-Дону братство Святителя Николая», целью которого стали благотворительная, религиозно-нравственная и просветительская деятельность<sup>55</sup>.

Особая форма миссии на Дону состояла в приглашении для проповеди бывших сторонников старых обрядов, перешедших в Православную Церковь.

<sup>50</sup> Из жизни миссии Екатеринославской епархии // Екатеринославские Ев. 1911. № 18. Отд. неоф. С. 469.

<sup>51</sup> Из жизни миссии Екатеринославской епархии // Екатеринославские Ев. 1912. № 3. Отд. неоф. С. 130.

<sup>52</sup> Из жизни миссии Екатеринославской епархии // Екатеринославские Ев. 1912. № 28. Отд. неоф. С. 1123.

<sup>53</sup> *Афанасьев А.* Состояние сектантства и раскола и деятельность православной миссии в Екатеринославской епархии в 1910 году // Екатеринославские Ев. 1911. № 7. Отд. неоф. С. 206.

<sup>54</sup> Из жизни миссии Екатеринославской епархии // Екатеринославские Ев. 1913. № 17. Отд. неоф. С. 506.

<sup>55</sup> *Сокольский А., свящ.* Слово, произнесенное в Николаевской церкви г. Ростова-на-Дону при открытии церковного братства // Екатеринославские Ев. 1910. № 30. Отд. неоф. С. 708.

Так, в Донскую епархию был приглашен инок Московского единоверческого Никольского монастыря Пафнутий (Овчинников). Он проводил собеседования не только с новочеркасскими старообрядцами, но и активно посещал станицы, обличая заблуждения староверов<sup>56</sup>. Также известно о бывших старообрядцах (настоятеле вышеупомянутого единоверческого монастыря игумене Павле (Леднёве)<sup>57</sup>, иеромонахе Чудова монастыря Пафнутии), которые тоже трудились на донской земле<sup>58</sup>.

На основании проведенного анализа данных, касающихся миссионерской деятельности Православной Российской Церкви в Области Войска Донского в конце XIX — начале XX вв. и опубликованных в донских и екатеринославских «Епархиальных ведомостях», часть которых впервые введена в научный оборот, можно сказать, что миссия осложнялась фактом наличия на одной административной территории двух разных епархий (Донской и Новочеркасской, Екатеринославской и Таганрогской) и разными формами сектантства, распространенными в каждой епархии. Основой миссионерской деятельности в Области Войска Донского стали миссионерские комитеты, созданные в каждой епархии, и разъездные миссионеры, для подготовки которых при семинариях были открыты специальные кафедры. При этом каждая епархия была разделена на миссионерские округа, где были созданы подразделения миссионерских комитетов. Важной формой работы стало образование религиозно-просветительских и пастырско-миссионерских братств и благотворительных обществ, главными целями которых были повышение религиозно-нравственного и умственного развития народа.

#### Источники

1. *Афанасьев А.* Состояние сектантства и раскола и деятельность православной миссии в Екатеринославской епархии в 1909 году // *Екатеринославские епархиальные ведомости.* 1910. № 6. Отд. неоф. Прил. С. 13–20.
2. *Афанасьев А.* Состояние сектантства и раскола и деятельность православной миссии в Екатеринославской епархии в 1910 году // *Екатеринославские епархиальные ведомости.* 1911. № 7. Отд. неоф. С. 204–212.
3. Выписка из протокола XI общеeparхиального съезда // *Екатеринославские епархиальные ведомости.* 1887. № 1. Отд. оф. С. 6–7.
4. Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. 46. Оп. 1. Д. 1474.
5. Деятельность Церкви по обращению раскольников и плоды оной // *Донские епархиальные ведомости.* 1873. № 6. Отд. оф. С. 165–176.

<sup>56</sup> Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1869 г. // *Донские Ев.* 1871. № 4. Отд. оф. С. 99.

<sup>57</sup> *Лысогорский Н. В.* Единоверие на Дону в XVIII и XIX в. (по 1883 г.). Сергиев Посад, 1915.

<sup>58</sup> Деятельность Церкви по обращению раскольников и плоды оной // *Донские Ев.* 1873. № 6. Отд. оф. С. 165.

6. Из жизни миссии Екатеринославской епархии // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1910. № 17. С. 445–448; № 18. С. 469–473; 1912. № 3. С. 127–131; № 28. С. 1122–1124; 1913. № 17. Отд. неоф. С. 506–515.
7. Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1869 г. // Донские епархиальные ведомости. 1871. № 4. Отд. оф. С. 99–104.
8. К-в А. Годичное собрание членов Донского епархиального Аксайско-Богородичного братства // Донские епархиальные ведомости. 1895. № 5. Отд. неоф. С. 149–153.
9. Несколько слов о расколе // Донские епархиальные ведомости. 1870. № 8. Отд. неоф. С. 237–247.
10. О мерах противодействия расколу и ересям // Донские епархиальные ведомости. 1901. № 19. Отд. оф. С. 413–417.
11. О миссионерских комитетах в Екатеринославской епархии // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1887. № 4. Отд. неоф. С. 97–109.
12. Об открытии в Донской области епархиального православного миссионерского общества // Донские епархиальные ведомости. 1871. № 22. Отд. оф. С. 688–690.
13. Об учреждении противораскольнического и противоеретического миссионерства в Донской епархии // Донские епархиальные ведомости. 1885. № 4. Отд. оф. С. 105–109.
14. Открытие Донской епархиальной миссионерской школы в г. Новочеркасске // Донские епархиальные ведомости. 1896. № 20. Отд. неоф. С. 636–639.
15. Отчет Донского комитета православного миссионерского общества за 1882 и 1883 годы, одиннадцатый и двенадцатый его существования // Донские епархиальные ведомости. 1884. Отд. неоф. № 6. С. 219–222; № 8. С. 294–302.
16. Отчет Донского комитета православного миссионерского общества за 1876 и 1877 годы, пятый и шестой его существования // Донские епархиальные ведомости. 1878. № 18. Отд. неоф. С. 586–594.
17. Отчет Донского комитета православного миссионерского общества за 1882 и 1883 годы, одиннадцатый и двенадцатый его существования // Донские епархиальные ведомости. 1884. № 8. Отд. неоф. С. 294.
18. Отчет о состоянии Екатеринославского епархиального братства во имя святого равноапостольного князя Владимира // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1889. № 19. Отд. неоф. С. 321–334.
19. Пастырское послание иерархов Юго-Западных епархий к своим паствам // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1885. № 2. Отд. оф. С. 25–32.
20. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. XII. Область Войска Донского. СПб., 1905.
21. По поводу благочиннических отчетов о состоянии паствы Екатеринославской епархии // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1886. № 4. Отд. неоф. С. 93–102.
22. По поводу открытия при Донской духовной семинарии особой штатной кафедры «Учение о русском расколе и ересях» // Донские епархиальные ведомости. 1882. № 14. Отд. неоф. С. 543–548.

23. По поводу учреждения противораскольничего и противоеретического миссионерства в Донской епархии // Донские епархиальные ведомости. 1885. № 5. Отд. неоф. С. 167–171.
24. Преосвященный Флавиан, епископ Аксайский, викарий Донской епархии // Донские епархиальные ведомости. 1885. № 4. Отд. оф. С. 136–137.
25. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 133. Д. 22, 214.
26. *Снесарев Н.* Приглашение к сообщению сведений о расколе в Донской области // Донские епархиальные ведомости. 1871. № 24. Отд. неоф. С. 765–768.
27. *Сокольский А., свящ.* Слово, произнесенное в Николаевской церкви г. Ростова-на-Дону при открытии церковного братства // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1910. № 30. Отд. неоф. С. 708–713.
28. Съезд епископов // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1884. № 20. Отд. неоф. С. 383–384.

#### Литература

1. *Бонч-Бруевич В. Д.* Избранные сочинения в 3-х т. Т. I: О религии, религиозном сектантстве и церкви. М., 1959.
2. *Гагарина И. Ю.* Русское мистическое сектантство VIII — начала XXI в.: исторический и социально-психологический аспекты: дисс. ... к. и. н. М., 2011.
3. *Далецкая В. Ю.* Политика российского государства и церкви в отношении сектантов в XVIII–XIX вв.: дисс. ... к. и. н. М., 2004.
4. *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.
5. *Кутепов К.* Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1882.
6. *Лысогорский Н. В.* Единоверие на Дону в XVIII и XIX в. (по 1883 г.). Сергиев Посад, 1915.
7. *Никольский А., прот.* Православное миссионерское общество: историческая записка о деятельности Общества за истекшее двадцатипятилетие (1870–1895 гг.). М., 1895.
8. *Никонов А. Б.* Критический анализ деятельности Русской православной Церкви (1721–1917 гг.): дисс. ... к. и. н. Л., 1988.
9. *Номиков С. Ф.* Статистическое описание Области Войска Донского. Новочеркасск, 1884.
10. *Пискунов Н. В.* Трансформация государственной политики в России XX в. по отношению к старообрядцам и сектантам Нижней Волги и Дона: дисс. ... к. и. н. Ставрополь, 2022.
11. *Редькина О. Ю.* Старое русское сектантство на Нижней Волге и Дону в XVIII–XX вв. // Геоэкономические и этнокультурные особенности хозяйственного развития Прикаспия и Приазовья в XVIII–XX вв.: сборник научных статей. Волгоград, 1999. С. 117–131.
12. *Рождественский А., свящ.* Южнорусский штундизм. СПб., 1889.

иеромонах Серафим (С. К. Баленко)

13. *Шадрина А. В.* Православное приходское духовенство Дона в Синодальный период: дисс. ... д. и. н. Ростов-на-Дону, 2022.
14. *Шадрина А. В.* Сектантство в Области Войска Донского в начале XX в. По данным министерства внутренних дел Российской империи // Новое Прошлое. 2022. № 3. С. 82–95. DOI: 10.18522/2500-3224-2022-3-82-95
15. *Шадрина А. В.* Секты на территории Области Войска Донского в первой трети XX в.: численность и локализация (по материалам клировых ведомостей Донской и Новочеркасской епархии // Научная мысль Кавказа. 2020. № 4. С. 98–107.

Hieromonk Seraphim (Sergey K. Balenko)

## MISSIONARY ACTIVITY OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE PROVINCE OF THE DON COSSACK HOST IN THE LATE 19<sup>TH</sup> — EARLY 20<sup>TH</sup> CENTURIES

**Abstract.** This article examines the specifics of missionary activity of the Russian Orthodox Church in the Don Army Region at the turn of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries. The feature of this region of the Russian Empire, which hampered the missionary work on its territory, was the ethnic heterogeneity of its population and religious subordination to two different dioceses: the Don and Novocheerkassk Eparchy, and the Yekaterinoslav and Taganrog Eparchy. This period of the country's domestic history is marked by an active growth of various sectarian groups and movements. To combat them, the church authorities took different actions, both national and local, which are outlined in this article.

The prominent growth of sectarianism in the South of Russia required the bishops of southern eparchies to gather in Kiev. The Orthodox Missionary Society was opened in Saint Petersburg to counteract the sectarians, and eparchial missionary committees subordinate to the Society were established in many dioceses. To prepare missionaries, the theological seminaries opened Missiology departments where students not only studied the theoretical foundations but also participated in disputes with sectarians. In addition, the eparchies created a new staff position of an eparchial travelling missionary. The eparchies were divided into missionary districts, and each of them had a separate missionary subordinate to the eparchial missionary. Another means of countering the spread of sectarianism was the supply of central and parish libraries with anti-sectarian books and manuals. One of the forms of the Russian Orthodox Church's missionary activity was the creation of religious and educational brotherhoods, some kind of charitable organizations. Different settlements started to run the pastoral and missionary courses aimed at combating the sectarians and at educating people. To help the eparchial bishops, the Most Holy Governing Synod started the Vicarial Chairs. The Right Reverend Flavian (Gorodetsky), the Bishop of Aksay and Vicar of the Don Eparchy, was appointed to the Don Eparchy. In the Yekaterinoslav Eparchy, the Chair of Vicar Bishop appeared in Taganrog, where Bishop Theophylact (Klimentiev) was appointed. A special form of mission in the Don Region was the invitation for interviews of former Old Believers who had converted to the Orthodox Church.

**Keywords:** *Missionary activity, Don Cossack Host, sects, missionary committees, brotherhoods, Rostov-on-Don, Taganrog, Novocherkassk*

**For citation:** Balenko S. K. *Missionerskaia deiatel'nost' Pravoslavnoi Rossiiskoi Tserkvi v Oblasti Voiska Donskogo v kontse XIX — nachale XX v.* [Missionary Activity of the Russian Orthodox Church in the Province of the Don Cossack Host in the Late 19<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> Centuries]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2024, no. 46, pp. 100–120. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-100-120>

**About the author:** Seraphim (Balenko Sergey Konstantinovich), Hieromonk — PhD (Chemistry), Lecturer at the Department of Systematic Theology and Philosophy of the Don Theological Seminary, ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8586-4122> (Russian Federation, Rostov-on-Don). *E-mail:* [sbalenko@mail.ru](mailto:sbalenko@mail.ru)

*Submitted on 15 February, 2024*

*Accepted on 22 May, 2024*

### References

1. Afanas'ev A. Sostoianie sektantstva i raskola i deiatel'nost' pravoslavnoi missii v Ekaterinoslavskoi eparkhii v 1909 godu [The State of Sectarianism and Schism and the Activity of the Orthodox Mission in the Ekaterinoslav Diocese in 1909]. *Ekaterinoslavskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinoslav Diocesan Gazette*, 1910, Unofficial section, no. 6, pp. 13–20.
2. Afanas'ev A. Sostoianie sektantstva i raskola i deiatel'nost' pravoslavnoi missii v Ekaterinoslavskoi eparkhii v 1910 [The State of Sectarianism and Schism and the Activity of the Orthodox Mission in the Ekaterinoslav Diocese in 1910]. *Ekaterinoslavskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinoslav Diocesan Gazette*, 1911, Unofficial section, no. 7, pp. 204–212.
3. Bonch-Bruevich V. D. *Izbrannye sochineniia v 3 t. T. I: O religii, religioznom sektantstve i tserkvi* [Selected Works in 3 vols. Vol. I: About Religion, Religious Sectarianism and the Church]. Moscow, 1959.
4. Daletskaiia V. Yu. *Politika rossiiskogo gosudarstva i tserkvi v otnoshenii sektantov v XVIII–XIX vv.* [Policy of the Russian State and the Church in Relation to Sectarians in the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> Centuries]. PhD-Thesis. Moscow, 2004.
5. Deiatel'nost' Tserkvi po obrashcheniiu raskol'nikov i plody onoi [Activity of the Church for Converting Schismatics and Its Results]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti — Don Diocesan Gazette*, 1873, Official section, no. 6, pp. 165–176.
6. Gagarina I. Yu. *Russkoe misticheskoe sektantstvo XVIII — nachala XXI v.: istoricheskii i sotsial'no-psikhologicheskii aspekty* [Russian Mystical Sectarianism of the 18<sup>th</sup> — Early 21<sup>st</sup> Centuries: Historical and Socio-Psychological Aspects]. PhD-Thesis. Moscow, 2011.
7. Iz zhizni missii Ekaterinoslavskoi eparkhii [From the Missionary Life of the Ekaterinoslav Diocese]. *Ekaterinoslavskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinoslav Diocesan Gazette*, 1910, Unofficial section, no. 17, pp. 445–448; no. 18, pp. 469–473; 1912, no. 3, pp. 127–131; no. 28, pp. 1122–1124; 1913, no. 17, pp. 506–515.

8. Izvlechenie iz vsepoddanneishego otcheta ober-prokurora Sviateishego Sinoda za 1869 g. [Extract from a Most Submissive Report of the Chief-Prosecutor of the Holy Synod for 1869]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti — Don Diocesan Gazette*, 1871, Official section, no. 4, pp. 99–104.
9. Klibanov A. I. *Religioznoe sektantstvo v proshlom i nastoiashchem* [Religious Sectarianism in the Past and Present]. Moscow, 1973.
10. Kutepov K. *Sekty khlystov i skoptsov* [Sects of Khlysts and Skoptsy]. Kazan, 1882.
11. K-v A. Godichnoe sobranie chlenov Donskogo eparkhial'nogo Aksaisko-Bogorodichno-go bratstva [Annual Meeting of the Members of the Don Diocesan Aksaisko-Bogorodichnoe Fraternity]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti — Don Diocesan Gazette*, 1895, Unofficial section, no. 5, pp. 149–153.
12. Lysogorskii N. V. *Edinoverie na Donu v XVIII i XIX v. (po 1883 g.)* [Edinoverie on the Don in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Century (until 1883)]. Sergiev Posad, 1915.
13. Neskol'ko slov o raskole [A Few Words about the Schism]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti — Don Diocesan Gazette*, 1870, Unofficial section, no. 8, pp. 237–247.
14. Nikol'skii A., prot. *Pravoslavnoe missionerskoe obshchestvo: istoricheskaiia zapiska o deiatel'nosti Obshchestva za istekshee dvadtsatipiatiletie (1870–1895 gg.)* [A Historical Memorandum on the Activity of the Society (Orthodox Missionary Society) during the Last 25 Years (1870–1895)]. Moscow, 1895.
15. Nikonov A. B. *Kriticheskii analiz deiatel'nosti Russkoi pravoslavnoi Tserkvi (1721–1917 gg.)* [Critical Analysis of the Activities of the Russian Orthodox Church (1721–1917)]. PhD-Thesis. Leningrad, 1988.
16. Nomikosov S. F. *Statisticheskoe opisaniie Oblasti Voiska Donskogo* [Statistical Description of the Don Host Oblast]. Novocherkassk, 1884.
17. O merakh protivodeistviia raskolu i eresiam [On Measures to Counteract Schism and Heresies]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti — Don Diocesan Gazette*, 1901, Official section, no. 19, pp. 413–417.
18. O missionerskikh komitetakh v Ekaterinoslavskoi eparkhii [About Missionary Committees in the Ekaterinoslav Diocese]. *Ekaterinoslavskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinoslav Diocesan Gazette*, 1887, Unofficial section, no. 4, pp. 97–109.
19. Ob otkrytii v Donskoi oblasti eparkhial'nogo pravoslavnogo missionerskogo obshchestva [On the Opening of the Diocesan Orthodox Missionary Society in the Don Region]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti — Don Diocesan Gazette*, 1871, Official section, no. 22, pp. 688–690.
20. Ob uchrezhdenii protivoraskol'nichego i protivouereticheskogo missionerstva v Donskoi eparkhii [On the Establishment of Anti-Schismatic and Anti-Heretical Missionary Work in the Don Diocese]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti — Don Diocesan Gazette*, 1885, Official section, no. 4, pp. 105–109.
21. Otchet Donskogo komiteta pravoslavnogo missionerskogo obshchestva za 1882 i 1883 gody, odinnadtsati i dvenadtsati ego sushchestvovaniia [Report of the Don Committee of the Orthodox Missionary Society for 1882 and 1883, the Eleventh and Twelfth Years of Its Existence]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti — Don Diocesan Gazette*, 1884, Unofficial section, no. 6, pp. 219–222; no. 8, pp. 294–302.



22. Otchet Donskogo komiteta pravoslavnogo missionerskogo obshchestva za 1876 i 1877 gody, piaty i shestoi ego sushchestvovaniia [Report of the Don Committee of the Orthodox Missionary Society for 1876 and 1877, the Fifth and Sixth Years of Its Existence]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti — Don Diocesan Gazette*, 1878, Unofficial section, no. 18, pp. 586–594.
23. Otchet o sostoianii Ekaterinoslavskogo eparkhial'nogo bratstva vo imia sviatogo ravnopostol'nogo kniazia Vladimira [Report on the State of the Ekaterinoslav Diocesan Brotherhood in the Name of the Holy Prince Vladimir]. *Ekaterinoslavskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinoslav Diocesan Gazette*, 1889, Unofficial section, no. 19, pp. 321–334.
24. Otkrytie Donskoi eparkhial'noi missionerskoi shkoly v g. Novocherkasske [Opening of the Don Diocesan Missionary School in Novocherkassk]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti — Don Diocesan Gazette*, 1896, Unofficial section, no. 20, pp. 636–639.
25. Pastyrskoe poslanie ierarkhov Iugo-Zapadnykh eparkhii k svojim pastvam [Pastoral Message of the Hierarchs of the South-Western Dioceses to Their Flocks]. *Ekaterinoslavskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinoslav Diocesan Gazette*, 1885, Official section, no. 2, pp. 25–32.
26. *Pervaia vseobshchaia perepis' naseleniia Rossiiskoi imperii, 1897 g. XII. Oblast' Voiska Donskogo* [The First General Census of the Population of the Russian Empire in 1897. XII. Region of the Don Army]. Saint Petersburg, 1905.
27. Piskunov N. V. *Transformatsiia gosudarstvennoi politiki v Rossii XX v. po otnosheniiu k starobriadtsam i sektantam Nizhnei Volgi i Dona* [Transformation of the State Policy of Russia in the 20<sup>th</sup> Century in Relation to the Old Believers and Sectarians of the Lower Volga and Don]. PhD-Thesis. Stavropol, 2022.
28. *Po povodu blagochinnicheskikh otchetov o sostoianii pastvy Ekaterinoslavskoi eparkhii* [Concerning the Reports on the State of the Flock of the Ekaterinoslav Diocese]. *Ekaterinoslavskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinoslav Diocesan Gazette*, 1886, Unofficial section, no. 4, pp. 93–102.
29. *Po povodu otkrytiia pri Donskoi dukhovnoi seminarii osoboi shtatnoi kafedry "Uchenie o russkom raskole i eresiakh"* [Regarding the Opening of a Special Department "Teaching about the Russian Schism and Heresies" at the Don Theological Seminary]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti — Don Diocesan Gazette*, 1882, Unofficial section, no. 14, pp. 543–548.
30. *Po povodu uchrezhdeniia protivoraskol'nichego i protivouereticheskogo missionerstva v Donskoi eparkhii* [On the Establishment of Anti-Schismatic and Anti-Heretical Missionary Work in the Don Diocese]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti — Don Diocesan Gazette*, 1885, Unofficial section, no. 5, pp. 167–171.
31. Preosviashchennyi Flavian, episkop Aksaiskii, vikarii Donskoi eparkhii [His Eminence Flavian, Bishop of Aksay, Vicar of the Don Diocese]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti — Don Diocesan Gazette*, 1885, Official section, no. 4, pp. 136–137.
32. Red'kina O. Yu. *Staroe russkoe sektantstvo na Nizhnei Volge i Donu v XVIII–XX vv.* [Old Russian Sectarianism on the Lower Volga and Don in the 18<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries]. *Geoekonomicheskie i etnokul'turnye osobennosti khoziaistvennogo razvitiia Prikaspiia i Priazov'ia v XVIII–XX vv.: sbornik nauchnykh statei* [Geo-economic and Ethnocultural Features of the Economic Development of the Caspian and Azov Regions in the 18<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries: Collection of scientific articles]. Volgograd, 1999, pp. 117–131.

33. Rozhdestvenskii A., sviashch. *Iuzhnorusskii shtundizm* [South Russian Stundism]. Saint Petersburg, 1889.
34. S'ezd episkopov [Congress of Bishops]. *Ekaterinoslavskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinoslav Diocesan Gazette*, 1884, Unofficial section, no. 20, pp. 383–384.
35. Shadrina A. V. *Pravoslavnoe prikhodskoe dukhovenstvo Dona v Sinodal'nyi period* [Orthodox Parish Clergy of the Don in the Synodal Period. PhD-Thesis]. Rostov-on-Don, 2022.
36. Shadrina A. V. *Sektantstvo v Oblasti Voiska Donskogo v nachale XX v. Po dannym ministerstva vnutrennikh del Rossiiskoi imperii* [Sectarianism in the Don Cossack Host Region at the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century, According to the Information of the Ministry of Home Affairs of the Russian Empire]. *Novoe Proshloe — The New Past*, 2022, no. 3, pp. 82–95. DOI: 10.18522/2500-3224-2022-3-82-95
37. Shadrina A. V. *Sekty na territorii Oblasti Voiska Donskogo v pervoi treti XX v.: chislenost' i lokalizatsiia (po materialam klirovnykh vedomostei Donskoi i Novocherkasskoi eparkhii* [Sects on the Territory of the Don Cossack Hosts Region in the First Third of the 20<sup>th</sup> Century: Numbers and Localization (Based on the materials of the clerical records of the Don and Novocherkassk diocese)]. *Nauchnaia mysl' Kavkaza — Scientific Thought of Caucasus*, 2020, no. 4, pp. 98–107.
38. Snesev N. *Priglasenie k soobshcheniiu svedenii o raskole v Donskoi oblasti* [A Call for Reporting Information about the Schism in the Don Region]. *Donskie eparkhial'nye vedomosti — Don Diocesan Gazette*, 1871, Unofficial section, no. 24, pp. 765–768.
39. Sokol'skii A., sviashch. *Slovo, proiznesennoe v Nikolaevskoi tserkvi g. Rostova-na-Donu pri otkrytii tserkovnogo bratstva* [The Word Spoken in the St. Nicholas Church of Rostov-on-Don at the Time of the Church Brotherhood Opening]. *Ekaterinoslavskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinoslav Diocesan Gazette*, 1910, Unofficial section, no. 30, pp. 708–713.
40. *Vypiska iz protokola XI obshcheeparkhial'nogo s'ezda* [Extract from the Minutes of the 11th General Diocesan Congress]. *Ekaterinoslavskie eparkhial'nye vedomosti — Ekaterinoslav Diocesan Gazette*, 1887, Official section, no. 1, pp. 6–7.

УДК 281.93

DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-121-157>

священник А. В. Мазырин

## К ИСТОРИИ ОБНОВЛЕНЧЕСКОГО РАСКОЛА В ЗАКАВКАЗЬЕ И НЕУДАЧНЫХ ПРОЕКТОВ ПРИМИРЕНИЯ РУССКОЙ И ГРУЗИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ (1922–1923 гг.)

**Аннотация.** Статья посвящена начальной истории обновленческого раскола в советском Закавказье, главным образом — в Бакинской епархии. Основными источниками информации послужили написанные в июле 1923 г. письма святому Патриарху Тихону последнего управляющего Кавказским Экзархатом епископа Бакинского Павла (Вильковского) и деятельного бакинского иеромонаха Арсения (Соколовского). Закавказское обновленчество имело свою специфику. Основным фактором раскола стала личная неприязнь к правящему архиерею со стороны наиболее влиятельного бакинского протоиерея Александра Юницкого, который, однако, даже при поддержке со стороны советской власти не смог добиться в епархии решающих успехов в период пребывания Патриарха Тихона в заключении. Напротив, после освобождения Патриарха положение обновленцев в советском Азербайджане улучшилось, что в целом для церковной ситуации того времени в СССР было нехарактерно. Возникновение обновленческого раскола оказало свое влияние и на развитие непростых отношений между Русской и Грузинской Церквями. Грузинский Католикосат был готов принять в свою юрисдикцию негрузинские православные приходы Грузии, Армении, Абхазии и Аджарии, частично возглавленные в начале 1923 г. бывшим викарием Патриарха Тихона епископом Димитрием (Добросердовым), хотя назначение в Тифлис тот получил от обновленческого «Высшего Церковного Управления», в подчинение которому он тогда формально находился. Имелись планы, во всяком случае у иеромонаха Арсения, распространить грузинско-обновленческое «партнерство» на все советское Закавказье. Не встретив в мае-июне 1923 г. понимания у московских лидеров обновленцев, иеромонах Арсений после освобождения святителя Тихона адаптировал к новой ситуации свою идею двойного подчинения русской закавказской епархии и предложил ее Патриарху. Свой проект примирения Русской и Грузинской Церквей в июле 1923 г. святителю Тихону представил и епископ Бакинский Павел. В его основе лежала неудачная аналогия между грузинской и украинской автокефалиями. Все эти планы остались нереализованными: как по причине их исходной дефективности, так и в силу быстрого изменения церковно-политических обстоятельств.

священник А. В. Мазырин

**Ключевые слова:** *Русская Православная Церковь, Грузинский Католикосат, Кавказский Экзархат, Бакинская епархия, обновленческий раскол, «Живая Церковь», архиепископ Павел (Вильковский), епископ Арсений (Соколовский), протоиерей Александр Юницкий*

**Для цитирования:** *Мазырин А. В.* К истории обновленческого раскола в Закавказье и неудачных проектов примирения Русской и Грузинской Православных Церквей (1922–1923 гг.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. С. 121–157. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-121-157>

**Сведения об авторе:** Мазырин Александр Владимирович, священник — доктор теологии, доктор церковной истории, кандидат исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6490-9745> (Российская Федерация, г. Москва). E-mail: [am@pstbi.ru](mailto:am@pstbi.ru)

*Поступила в редакцию 12.01.2024*

*Принята к публикации 26.02.2024*

Ранняя история обновленческого раскола в советском Закавказье, вплетенная в контекст сложных российско-грузинских церковных взаимоотношений того времени, во многом еще остается белым пятном в отечественной историографии. Полноты картины здесь до сих пор нет, перед глазами лишь ее отдельные штрихи.

Так, в публикации И. Е. Мельниковой со ссылкой на курсовое сочинение, представленное в МДА в 1959 г., сообщается: «Оставшееся в Грузии без церковного руководства русское духовенство пыталось самоопределиваться, объединившись в “Союз православных русских приходских советов в г. Тбилиси”». На общем собрании духовенства и мирян, состоявшемся 16 ноября 1922 г. под председательством прот. И. Лозового, были избраны представители в означенный Союз православных русских приходских советов. 7 декабря 1922 г. Правление Союза православных русских приходских советов г. Тифлиса объявило себя временным органом управления и, признав обновленческое ВЦУ в г. Москве <...> вступило с ним официально в сношения»<sup>1</sup>.

Из этого сообщения, особенно из слов про *общее собрание духовенства и мирян*, может сложиться впечатление, что обновленческий союз Лозового в конце 1922 г. стал заметным явлением в церковной жизни советской Грузии. Однако остается вопрос, многих ли в действительности этот союз объединил. По данным грузинской исследовательницы Ирины Арабидзе, группа Иоанна

---

<sup>1</sup> Мельникова И. Е. К истории восстановления евхаристического общения Русской и Грузинской Церквей в первой половине XX в. // XXI Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ. М., 2011. Т. 2. С. 63.

Лозового пыталась собрать вокруг себя негрузинские и смешанные приходы на территории Грузии (включая Абхазию) и Армении, но безрезультатно<sup>2</sup>.

Известно также, что в историю становления обновленческого раскола в Грузии оказался вовлечен епископ Ставропольский (впоследствии архиепископ, священномученик, расстрелянный в Бутове) Димитрий (Добросердов). Протоиерей Валерий Лавринов в своем справочнике о видных обновленцах сообщает о нем: «С 1922 г. в обновленческом расколе. Вскоре покинул епархию и возглавил обновленческую группу в г. Тифлисе. В 1923 г. принес покаяние патриарху Тихону»<sup>3</sup>. Из этого сообщения, однако, сложно понять, в чем конкретно заключался вклад епископа Димитрия в обновленческое дело и почему он это дело оставил.

Между тем, в Российском государственном историческом архиве (РГИА) в фонде Канцелярии Патриарха Тихона в делах «О положении церкви в Тифлисской епархии» и «О положении дел в Бакинской епархии»<sup>4</sup> содержится целый ряд весьма информативных документов по рассматриваемому вопросу. Частично они уже были использованы в докладе И. Е. Мельниковой, сделанном на XXXI Ежегодной Богословской конференции ПСТГУ, а также в коллективной статье юбилейного сборника по истории Ставропольской епархии<sup>5</sup>. Однако не все важные сведения из этих документов были введены в научный оборот, что побуждает обратиться к ним вновь.

Главными информаторами Патриарха Тихона о положении закавказских церковных дел в 1923 г. выступили номинально управлявший Кавказским Экзархатом епископ Бакинский и Елизаветпольский Павел (Вильковский, 1870–1933) и иеромонах-архимандрит (впоследствии, с 1924 г., — тоже епископ Бакинский, но уже не экзарх) Арсений (Соколовский, 1879–1937). Оба они относятся к не самым известным иерархам Русской Православной Церкви периода гонений (показательно, что в «Православной энциклопедии» статей, посвященных им, нет).

В Баку епископ Павел (Вильковский), ранее занимавший викарные кафедры в Орловской и Рязанской епархиях, оказался в самом конце 1919 г. О том, как это произошло, он, будучи уже архиепископом, дал показания в 1933 г., проходя по следственному делу, закончившемуся для него расстрелом. Согласно протоколу допроса от 3 марта 1933 г., он показал: «...будучи в городе Нико-

<sup>2</sup> არაბიძე ი. «განახლების მოძრაობა» და საკართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია // კლიო. თბილისი, 2005. № 28. გ. 135. [Арабидзе И. «Обновленческое движение» и автокефалия Грузинской церкви // Клио. Тбилиси, 2005. № 28. С. 135].

<sup>3</sup> Лавринов В., прот. Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 228.

<sup>4</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199, 208.

<sup>5</sup> См.: Мельникова И. Е. Попытка восстановления евхаристического общения между Русской (Российской) и Грузинской Православными Церквями при Католикосе-Патриархе всея Грузии Амвросии (Хелая) // XXXI Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ. М., 2021. С. 93–96; Кияшко Н. В., Шишкин Е., свящ.; Пантюхин А., свящ.; Зимина Н. Н. Ставропольская епархия в 1920–1943 гг. // Ставропольская епархия: 180 лет. Ставрополь, 2023. С. 105–117.

лаеве Херсонской губернии, в декабре месяце 1919 года, я получил телеграмму от «Южно-Русского Синода» из города Краснодара от митрополита Антония Храповицкого о назначении меня в гор. Баку управляющим Кавказским экзархатом, куда входили русские и греческие церкви в городах всего Закавказья». Можно обратить внимание на то, что назначение епископа Павла было осуществлено не московским патриаршим управлением (с ним тогда связи не было), а временным Высшим церковным управлением Юга России, находившимся в тот момент в Екатеринодаре, куда ново назначенный управляющий Кавказским Экзархатом и проследовал через Одессу и Новороссийск. «Получив от Антония Храповицкого указ, — сообщалось далее в протоколе допроса, — я опять возвратился в гор. Новороссийск, откуда через Батум выехал в г. Баку, где и прослужил вплоть до конца 1922 года, т. е. около 3 лет»<sup>6</sup>.

Арсений Соколовский был более укоренен в кавказской среде. Он родился в Тифлисе в семье польского инженера-путейца католического исповедания и грузинской православной княжны, затем учился в Санкт-Петербургском и Лозаннском университетах. Время и место принятия им монашества не известны, а хиротонию его во иеромонаха епископ Павел совершил в 1920 г.<sup>7</sup> Иеромонах Арсений и епископ Павел писали летом 1923 г. Патриарху Тихону почти одновременно, но независимо друг от друга. Более того, их взаимоотношения были довольно неприязненными, что выражалось открыто. Так, обратившись 10/23 июля 1923 г. к своей закавказской православной пастве с посланием по поводу освобождения Патриарха Тихона из заключения, епископ Павел вслед за обличением обновленцев особо коснулся личности иеромонаха Арсения: «Всемерно удаляйте из своей среды лукавых деятелей, которые на словах стоят за правду, а на деле топчут эту правду ногами. Таковым показал себя некий брат наш Арсений, типичный монах-карьерист, который начал тем, что тотчас по рукоположении самовольно надел на себя в Тифлисе золотой крест, а год спустя тоже вместе с моими врагами поднял преступную руку, чтобы незаметно столкнуть с кафедры меня, своего епископа и рукоположителя, и самому воссесть на нее епископом, хотя бы даже обновленческой хиротонии. Бог ему Судья!»<sup>8</sup>.

Основное содержание послания епископа Павла было направлено, конечно, не против «некоего брата» Арсения, а против явных обновленцев. Упомянув про то, как «несколько священников в Москве во главе с о. Красницким и Введенским первые подняли знамя восстания и самовольно захватили в свои руки высшую власть в Церкви», он перешел к теме свержения законной церковной власти в Закавказье: «У нас это преступное дело совершили известные

<sup>6</sup> Архив Управления ФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. П-48721. В 4 т. Т. 1. Л. 74–75.

<sup>7</sup> См.: История иерархии Русской Православной Церкви: Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. / *гл. ред. Ф. А. Гайда*. М., 2019. С. 36, 794.

<sup>8</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 208. Л. 2 об.

о. А. Юницкий с свящ. Кольцовым и И. Рождественским в Баку, а в Тифлисе — прот. И. Смирнов с о. Разумовским и другими. Первые “возглавились” новым епископом Петром, вторые — покинувшим Ставрополь епископом Димитрием, которые приобщились к их злодеянию и вместе с ними подлежат суду церковному. Такому же суду подлежит прот. Авраамий Иванов, незаконно поставленный в Краснодаре во епископа Сухумского»<sup>9</sup>.

Вдовый священник Петр Данилов был поставлен обновленцами во «епископа Балашовского, викария Саратовской епархии» в сентябре 1922 г., а в конце того же года направлен в Баку. А вдовый протоиерей Авраамий Иванов был раскольниками «хиротонисан во епископа Сухумского, викария Кубанской епархии» 3 июня 1923 г.<sup>10</sup>, т. е. незадолго до выпуска епископом Павлом своего послания. Можно заметить, что управляющий Кавказским Экзархатом не видел принципиальной разницы между этими раскольническими ставленниками и епископом Димитрием (Добросердовым). Все они, по его мнению, «приобщились к злодеянию» и подлежали суду церковному.

«Вы, православные, — призывал епископ Павел свою закавказскую паству, — всеми силами удаляйтесь от этих преступных лиц, жадных захватчиков церковной власти в России, которые стольких невинных людей, заслуженных старцев-иерархов, благоговейных пастырей, боголюбивых иноков и мирян за то, что они противились их насилию, подвергли оклеветанию, изгнанию, тюремному заключению, лишению имущества и пр.

Сам претерпевая от них около 8 месяцев бедственное изгнание, я отечески заповедую Вам отнюдь не имейте молитвенного общения с ними, как с отступниками от единства Православной Церкви, чтобы и вам, за свой грех равнодушия к истине и правде, не лишиться милостивого покрова над собой Божией благодати.

По заповеди Апостола: “вразумляйте безчинно ходящих”, вы смело выступайте везде и всюду, в домах и церковных собраниях, с обличением этого нового отступления от православия. С любовью объясняйте всем, кто по неведению посещает храмы обновленцев, что они на пути к великому отпадению от Церкви Божией в душепагубный раскол.

Усердно зовите их и их заблудших пастырей к покаянию и обращению на путь истины, который заключается в немедленном примирении их с святейшим патриархом Тихоном и со мною, вашим законным Епископом, на которого они восстали и воздвигли гонение...»<sup>11</sup>.

Как видно, послание епископа Павла было весьма эмоциональным, хотя главная его мысль о том, что отпадение в обновленческий раскол ведет к лише-

<sup>9</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 208. Л. 1 об. – 2.

<sup>10</sup> См.: Лавринов В., прот. Обновленческий раскол в портретах его деятелей. С. 38, 462.

<sup>11</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 208. Л. 2–2 об. Здесь и далее подчеркивания в источнике сохраняются. Они сделаны, по всей видимости, самим епископом Павлом (Вильковским).

нию Божией благодати, звучала и в посланиях великих православных иерархов того времени — митрополита Петроградского Вениамина и Патриарха Московского Тихона<sup>12</sup>. Более спокойно и подробно церковную ситуацию в Закавказье он описал самому Патриарху. Статус этого документа и, особенно, ранг его адресата побуждают привести письмо полностью:

«Ваше Святейшество!

С великою радостью узнав об освобождении и служении Вашем, спешим приветствовать Вас и выразить Вам наше сыновнее почтение и покорность.

Положение церковных дел во вверенной мне Бакинской епархии и приходах экзархата таково. Прот. А. Юницкий, как только последовало удаление Ваше от дел управления, тотчас отправился к Бакинским властям, тайно обвинил меня в контрреволюции, в “тихоновщине” и пр. и, явившись ко мне с штывками милиции, отнял епархиальные дела и образовал свое правление, после чего обратился к Антонину и Красницкому, которые меня уволили и прислали своего ставленника епископа Петра с семейством. Его кое-как устроили в трех-четырёх приходах, а двенадцать приходов в Баку и все приходы в уездах остались верны старой Церкви и мне, что и продолжается даже до днесь, хотя меня в декабре мес[яце] власти насильно выслали из Баку.

Я приехал тогда в Тифлис, но застал здесь епископа Димитрия, покинувшего Ставрополь и интриговавшего с целью устроиться в моей епархии. Он толковал что-то о примирении с грузинами, об обращении к константинопольскому патриарху, а кончил тем, что получил назначение от Антонина, но опять его приняли в Тифлисе только два прихода (прот. И. Смирнов и Разумовский, давно тосковавшие о митрах). Он претендовал также на Батум и Сухум. Но я два раза посетил Батум и утвердил тамошних русских, которые остаются верными В[ашему] Святейшеству. С Сухумом “живая церковь” сама запуталась. Антонин, по-видимому, предназначал его для епископа Димитрия. Но Краснодарский Деловериди<sup>13</sup> с Красницким хотят иметь его частью Кубанской еп[архии] и дали сюда во епископа одного местного грека, который приехал сюда уже месяца два, а еще ни одной литургии не смог отслужить, потому что его ни в одну церковь не пускают. 4 монастыря, в том числе и Новый Афон, равно как и все греческие приходы его тоже не принимают. На бумагу его о признании ответили все, по моему предложению, таким постановлением общего Соборания: “1) заявить сомнение относительно каноничности, т. е. пра-

<sup>12</sup> См.: Левитин А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 82; Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 291.

<sup>13</sup> Правильно: Делавериди — видный кубанский обновленец. Подробнее о нем и кубанском обновленчестве см.: Кияшко Н. В. Политика советского государства и обновленческий раскол на Кубани (1922–1923 гг.) // Вестник ПСТГУ. Сер. II. 2022. Вып. 108. С. 88–104.



вильности и законности новой церковной власти, образовавшейся в Москве после низложения патриарха Тихона; 2) требовать рассмотрения этого вопроса на ближайшем собрании всероссийского духовенства и мирян, имеющем быть в октябре м[есяце] сего года, на которое должны быть допущены наши делегаты, а также представители восточных патриархов; 3) впредь до решения этого вопроса воздерживаться от молитвенного общения с архиереями и священниками, ставленниками новой церковной власти, в том числе и от общения с новым Сухум[ским] еп[ископом] Авраамием”.

Итак, на Кавказе “живая церковь” имеет трех архиереев с 3 приходами в Баку и 2-мя в Тифлисе. Весь народ, большинство духовенства, все монастыри не хотят и слышать имя “ж[ивой] ц[еркви]”. Я живу в Сухуме, беспрепятственно везде служу, поминаем всегда Ваше имя.

Сообщая обо всем этом, усердно прошу Ваше Святейшество: 1) преподать нам, хотя бы заочно, свое первосвятительское благословение, а если возможно, написать два слова, не состоится ли какое собрание представителей Церкви для суда над деяниями Антонина и других и для организации законной власти? 2) Не найдете ли возможным преподать мне благословение выработать вместе с грузинским автокефальным духовенством условия примирения с ними, с тем чтобы прислать их на Ваше утверждение? Посылаю приблизительно схему этих условий, которую я уже показывал католику Амвросию, и он сказал, что только с лицом, уполномоченным Вашим Святейшеством, мог бы вести переговоры, но отнюдь не со ставленниками Антонина.

Очень важно поспешить с разрешением этого вопроса, т. к. некоторые из крайних автокефалистов усиленно сейчас агитируют среди русских, говоря, что русская Церковь стала еретической и одно спасение для нас, живущих на Кавказе, “соединиться” с Иверской Церковью, т. е. отдаться в бесправное рабство автокефалистам. Мы же стоим на том, что Русская Церковь, по милости Божией, еще далека от ересей, раскол Антонина и Красницкого может быть осужден и уничтожен, истинное соединение и примирение с грузинами должно состояться без клеветы на Р[усскую] Церковь и оскорбления и без умаления ее законных прав на Кавказе.

На днях два новоафонских монаха отправились в Москву с поручениями, по-видимому, от монастыря, но без моего Епископского благословения, хотя уже около трех лет Н[овый] Афон вместе с Сухумским округом подчинен мне указом В[ашего] Святейшества. Если они явятся к Вам с вопросами по церковным делам, то не откажите, усердно прошу, объяснить им должный порядок. Они всегда и прежде, и теперь не в меру ревнуют о своих особенных правах, ради чего не прочь совсем порвать союз с Р[усской] Церковью, а между тем нестроевый всяческих во внутренней и внешней жизни их обители многое множество.

Еще посылаю копию моего послания к пастве от 10 июля с[тарого] ст[иля] сего года.

Вашего Святейшества, Святейшего Владыки и отца, покорный послушник, Павел, Епископ Бакинский и Елизаветпольский, Управл[яющий] Кавказ[ским] Экзархатом.

1923 г. 16/29 июля»<sup>14</sup>.

О «грузинской» инициативе епископа Павла далее речь еще пойдет особо, пока же можно констатировать, что его действия по защите канонического порядка в Закавказье, если исходить из его собственного описания, выглядели вполне достойными, можно даже сказать — исповедническими. Попутно можно заметить, что, касаясь положения обновленцев в Грузии, епископ Павел вообще не упоминал имени председателя тифлисского обновленческого союза Иоанна Лозового. Не упоминал его и другой закавказский информатор Патриарха Тихона, о свидетельстве которого речь пойдет дальше. Из этого просится вывод, что роль Лозового на начальном этапе распространения обновленчества в советской Грузии не стоит преувеличивать.

Член Бакинского церковного управления, настоятель Николаевского собора г. Баку иеромонах Арсений (Соколовский) описал местную церковную ситуацию с иными акцентами, нежели епископ Павел (Вильковский). Летом 1923 г. он направил Патриарху Тихону несколько рапортов, к первому из которых приложил пространную докладную записку на 30 машинописных страницах о делах Бакинской епархии, датированную 15/28 июля.

Первым делом иеромонах Арсений указывал на то, что «бакинские церковные нестроения <...> в управление епархией Преосвященнейшего Епископа Павла <...> приняли угрожающие размеры и уже совершенно недопустимые формы». Затем он замечал, что «в Кавказском Экзархате вообще сложилась жизнь церковная под иным углом, чем в России». Конфессиональная политика бакинских большевиков поначалу была ощутимо мягче, чем в центре: не было, например, изъятия церковных ценностей, продолжала свободно вестись церковная метрикация (не устанавливалась монополия государственных ЗАГСов) и др. Особых проблем во взаимоотношениях с азербайджанскими советскими властями иеромонах Арсений не видел и утверждал, что «единственным узлом и фокусом всех решительно бакинских церковных напастей и бед является поистине роковая для Баку личность Настоятеля Александро-Невского Собора Протоиерея Александра Юницкого»<sup>15</sup>.

Действительно, роль протоиерея А. И. Юницкого (1855–1940) в развитии церковных дел в Баку и его окрестностях была чрезвычайно значима. Выпуск-

<sup>14</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 208. Л. 3–4 об. Рукопись. Подлинник. Автограф епископа Павла (Вильковского).

<sup>15</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 2–2 об.

ник Санкт-Петербургской духовной академии, он с 1885 г. был настоятелем сначала бакинского Николаевского собора, с 1898 г. — построенного во многом его заботами Александро-Невского собора, а благочинным храмов Бакинской губернии — с 1892-го по 1917 г.<sup>16</sup> О нем весьма высоко отзывался в 1918 г. экзарх Кавказский митрополит Кирилл (Смирнов) и усердно просил Патриарха Тихона наградить его митрой: «Сотворите Вашу отеческую милость, утешьте старца-труженика и меня с ним»<sup>17</sup>. На третьей сессии Всероссийского Поместного Собора протоиерей Александр представлял бакинский клир и проявил себя как сторонник активной борьбы за права Церкви, предлагал потребовать от советского руководства в трехдневный срок пересмотреть свое антицерковное законодательство, а самим подготовить обращение к народу. «Мы не безнадежны и не одиноки в нашей защите Церкви. С нами церковные братства и церковные советы... Разъясните им создавшееся положение, и они не позволят врагам Церкви воспользоваться ее правами и достоинством», — призывал он на соборном заседании 2 сентября 1918 г.<sup>18</sup>

Иеромонах Арсений в своей докладной записке характеризовал протоиерея Александра как проводника на Кавказе «русского дела», которое «так часто служило лишь ширмой для оборудования своих личных дел и делишек». «Юницкий, — писал Соколовский, — конечно, тотчас учел счастливую исключительность своего положения и дал полную волю всем своим хищническим инстинктам и злему нраву... Стонало местное особенно сельское духовенство, возмущались и негодовали миряне, строчились жалобы, возбуждались ходатайства, но все было напрасно и Юницкий был неуязвим, ибо контрольный аппарат Экзархата был перегружен деталями борьбы с Грузинской церковью, упорно и энергично стремившейся к автокефалии, и ему было не до Баку, стоявшего вне сферы боевых действий».

Учреждение в Баку викарной кафедры не поколебало положения протоиерея Александра как фактического вершителя местных церковных дел. Оно, по словам иеромонаха Арсения, «не смогло обуздать пыл Юницкого и преемственно назначаемые Бакинские Епископы один за другим не без изъяна покидали поле действий и оно неизменно оставалось за Юницким... мимолетное Управление Епархией Высокопреосвященного Митрополита, понятно, не мо-

<sup>16</sup> Протоиерей Александр Иванович Юницкий (1855–1940) // Официальный сайт Бакинской и Азербайджанской епархии. URL: [https://pravoslavie.az/history/history\\_faces/?id=13607](https://pravoslavie.az/history/history_faces/?id=13607) (дата обращения: 11.10.2023).

<sup>17</sup> Письма священномучеников — архиереев Русской Православной Церкви к святителю Тихону, Патриарху Московскому и всея России / *публ. прот. В. Воробьева* // Богословский сборник: К 75-летию со дня кончины святого Патриарха Тихона. Вып. 6. М., 2000. С. 14.

<sup>18</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор Деяний. Третья сессия / *сост. А. Г. Кравецкий, А. А. Плетнева, Г. Шульц*. М., 2000. С. 253.

жет в данном отношении идти в счет» (т. е. к митрополиту Кириллу должное почтение Юницким проявлялось).

Особенно неприязненные взаимоотношения у протоиерея Александра сложились с епископом Павлом (Вильковским). «Преосвященный Павел, — писал Патриарху Тихону иеромонах Арсений, — был неприемлем для Юницкого психологически прежде всего своей полной ему антиподичностью. Пред властным и неумолимым-категоричным Протоиереем, императивный авторитет которого не признавал ни малейших колебаний, предстал Иерарх ультрамонашеского вида, не импонирующий, нерешительный, уклончивый, крайне медлительный в своих действиях, питающий какое-то органическое отвращение к определенной отчетливости жеста, слова и мысли...».

Обрисовав столь колоритно психологические портреты главных действующих лиц, иеромонах Арсений переходил собственно к истории возникновения обновленческого раскола в Бакинской епархии: «Церковная разруха в Центре, ознаменовавшаяся учреждением в Москве так называемого Высшего Церковного Управления, не замедлила отразиться, конечно, и в Баку и, конечно, тот же самый Юницкий, не теряя времени, первый выбрасывает флаг церковного обновления, образует из морально или экономически с ним связанных членов бакинского духовенства “Комитет”, устраняет Епископа Павла, насильственно отобранием дел и денег, ликвидирует утвержденный Вашим Святейшеством Бакинский Епархиальный Совет и привычной рукой берет за руль управления»<sup>19</sup>.

В другом месте своей докладной записки иеромонах Арсений привел дополнительные подробности начальной истории закавказской обновленческой смуты, касавшиеся его лично: «Когда в самом начале церковной разрухи я согласно журнальному постановлению бывшего Бакинского Епархиального Совета был командирован в Москву для ознакомления с положением там церковных дел и для представления оправдательных отзывов Преосвященного Павла на запрос Высшего Церковного Управления по содержанию жалоб Юницкого, уже успевшего пожаловаться на Епископа Павла и в этой новоявленной инстанции, то я без дальних околичностей был арестован на ст[анции] Дербент, возвращен в Баку, подвергнут в подлежащих учреждениях задержанию, обыску и допросу и прикреплен к месту подпиской о невыезде»<sup>20</sup>. Из этого свидетельства следует, что поначалу епископ Павел пытался письменно оправдаться перед обновленческим ВЦУ, но не смог: «подлежащие учреждения» воспрепятствовали.

Тем не менее сопротивление обновленцу Юницкому и его сторонникам в епархии не ослабевало. Согласно иеромонаху Арсению, приходские организации обоих бакинских соборов и девяти других церквей не признали «образовавшейся Исполнительной Комиссии по обновлению Православной Церкви

<sup>19</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 2 об. – 4.

<sup>20</sup> Там же. Л. 11 об.

в лице Протоиерея Юницкого и иже с ним, как состоящей из лиц, не избранных ни приходским собранием, ни приходскими Советами <...> и не пользующейся доверием среди православного верующего населения г. Баку». 17 сентября 1922 г. (в документе опечатка: 1923) оппоненты Юницкого «избрали из своей среды Бакинское Церковное Управление» (БЦУ) из 15-ти человек: 13-ти мирян, протоиерея и самого иеромонаха Арсения, которому и предоставили «право ведать названными Бакинскими Соборами и церквями, а также Соборами и церквями г. Баку и Бакинской Епархии из числа имеющих присоединиться к ним впоследствии на платформе следующих лозунгов...»<sup>21</sup>.

Далее иеромонах Арсений приводил восемь лозунгов, таких, как: «неуклонное пресечение эксплуатации религиозного чувства народных масс, а также самоуправных действий духовенства при осуществлении им своих узко сословных целей», «немедленное проведение в жизнь реформ по обновлению отживших сторон церковного быта», «полное обособление Церкви от политики», возможность быть председателями приходских советов не только настоятелям церквей, но и мирянам, избрание народом всего духовенства епархии, включая епископа, немедленное переизбрание наличных приходских советов общими приходскими собраниями. Что в приводимых иеромонах Арсением лозунгах отсутствовало, так это отсылки к канонам Церкви. Вообще, можно заметить, что звучали лозунги БЦУ довольно революционно и отчасти перекликались с выдвигавшимися тогда же лозунгами различных обновленческих объединений, например небезызвестного «Союза Общин Древле-Апостольской Церкви»<sup>22</sup>.

В связи с этим не удивляет, что, как сообщал далее иеромонах Арсений, «местная гражданская власть мудро учла внутреннюю лояльность этого протеста и избранное представителями верующей рабочей массы демократическое по своему личному составу Бакинское Церковное Управление было зарегистрировано Наркомвнуделом Азербайджанской Республики за № 25». Председательствование в новообразованном органе управления было возложено на мирянина, но, что немаловажно, сделано это было, согласно автору докладной записки, с благословения епископа Павла, который в результате «мог управлять, а Бакинское Церковное Управление должно было отвечать перед гражданской властью за этого его управление». Однако, к сожалению иеромонаха Арсения, действовать в согласии с БЦУ епископ Павел не смог, «стали курсировать летучки, как по содержанию, так и по форме не отвечающие условиям момента». Под последними, видимо, подразумевались несоординированные распоряжения правящего архиерея, который «считал наиболее целесообразным наступательный, а не оборонительный образ действий — частнее, его неудержимо влекло к изгнанию Юницкого из насиженного гнезда при Александро-Невском Соборе».

<sup>21</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 4–4 об.

<sup>22</sup> См.: *Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. С. 227–230.

В итоге БЦУ, считавшее «прямым долгом всеми средствами спасти Преосвященного Павла от висевшей над ним Дамокловым мечом административной высылки, пришло к убеждению, что для пользы дела Преосвященному Павлу надлежало бы временно перенести свою резиденцию из г. Баку в какой-либо другой пункт вверенного ему Кавказского Экзархата, который, кстати сказать, за все время трехлетнего управления Преосвященного Павла ни разу не видел Епископской визитации». Иеромонах Арсений почему-то считал, что «одновременно с отъездом Епископа Павла можно было поднять вопрос и об удалении Протоиерея Юницкого и назначенного Живою Церковью Епископа Петра, присутствие коих в Баку тоже вносило известное возбуждение». При этом, согласно автору докладной записки, «принимаемая мера принималась не тайно и не вдруг, а обсуждалась совместно с Преосвященным и с его стороны как будто высказано даже некоторое понимание объективной целесообразности этого шага»<sup>23</sup>.

Далее иеромонах Арсений сообщал немаловажную подробность: «В периоде совместного обсуждения деталей чаемого заочного управления Бакинской Епархией, когда речь зашла о сакраментальной стороне управления, Преосвященного просили об оставлении вместо себя в Баку правомочного в этом смысле лица и здесь впервые был поставлен вопрос о викарии». Трудно отделаться от впечатления, что таковым викарием иеромонах Арсений был не прочь стать сам. «Технически, — писал он Патриарху Тихону, — это казалось выполнимым, ибо в Тифлисе в это время жил, правда еще в качестве частного лица, бывший Викарий Вашего Святейшества Преосвященный Епископ Димитрий, которого мы имели основание считать православным архиереем, а идеологически такое превышение власти повелительно диктовалось условиями момента, ибо положение вещей категорически взывало к фактической автокефалии православных епархий и потому привлечение Преосвященного Димитрия к викарийским функциям или к хиротонии викария нам казалось не только не криминалом, но <даже> логически необходимым; послание заместителя Вашего Святейшества Высокопреосвященного Митрополита Агафангела<sup>24</sup>, авторизующее такой взгляд на вещи, нам не было еще известно, но Преосвященный Павел к мысли о викариатстве отнесся крайне враждебно».

Иеромонах Арсений не мог скрыть от Патриарха Тихона своей обиды на епископа Павла: «Пасынок Архиерейской среды, целых 14 лет чаявший движения воды в скромном сане Иеромонаха, подозрительный и боязливый, он крайне ревниво относился к столь поздно завоеванной им исключительности своего Архиерейского положения и явил себя в данном отношении таким же монополистом по натуре, как и его антипод — Юницкий. Как будто согласившись уехать, Владыка все же не уезжал и только в конце декабря минувшего

<sup>23</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 5–6 об.

<sup>24</sup> См.: Акты Святейшего Тихона... С. 219–221.

1922 г. он внезапно покинул Баку, не дав никому никаких инструкций, и последовал сперва в Тифлис, а потом в Батум и Сухум. К сожалению, он не удержался ни в Тифлисе, ни в Батуме, ни в Сухуме и также внезапно, как уехал, прибыл на ст[анцию] Баладжары Закавказских железных дорог...».

Указанная узловая станция — ныне в черте г. Баку. По иеромонаху Арсению, «Владыка как будто сперва имел намерение управлять Епархией из Баладжар, но когда выяснилось, что ему остаться здесь разрешено гражд[анскими] властями не будет, то он изъявил желание ехать на север в Петровск, как он сказал одним, в Орел, как сказал другим, и, наконец, в Москву, как сказал третьим. В таких обстоятельствах совершенно естественно снова всплыл вопрос о викарлатстве и снова он был решен Владыкой отрицательно, причем было указано, что окончательно этот вопрос будет разрешен в Москве, куда и едет Владыка». Иеромонах Арсений не уточнял, когда происходили описанные им события на станции Баладжары. Никаких подтверждений того, что епископ Павел тогда выезжал «на север», нет. В июле 1923 г., как следует из его вышеприведенного письма Патриарху Тихону, епископ Павел более-менее спокойно проживал и служил в Сухуме. Перед отъездом из Баладжар епископ Павел на время своего отсутствия уполномочил управлять Бакинской епархией новый коллегиальный орган из четырех мирян и двух священников. «Таким образом, — сокрушался иеромонах Арсений, — злосчастное Бакинское Церковное Управление, продолжающее нести ответственность перед гражданской властью за ход церковных дел, должно было отвечать за действия уже не одного Архиепископа, а за шестерых его Заместителей»<sup>25</sup>. Управление, от имени которого выступал иеромонах Арсений, после этого претерпело некоторые подвижки в своем персональном составе, но продолжило функционировать, приспособившись к меняющейся обстановке.

Важнейшим вопросом, который тогда встал перед БЦУ, было отношение к созываемому обновленческим ВЦУ «Поместному Собору». «Положение» о его созыве было принято раскольническим руководящим органом 1 февраля 1923 г. В соответствии с ним, от каждой епархии, помимо правящего архиерея, делегировалось четыре представителя (два клирика и два мирянина), избираемых епархиальным собранием. Председательствовать на собрании должен был раскольнический «Епархиальный Преосвященный», особыми полномочиями наделялся и уполномоченный ВЦУ<sup>26</sup>. Решение вопроса, участвовать или нет в этой процедуре, определяло, по сути дела, епископологический статус Бакинского управления: действительно ли оно было *церковным* или только именовалось таковым. «Хотя никто из нас не сомневался, — писал иеромонах Арсений Патриарху Тихону, — в природе, цели и деяниях этого Собора, который

<sup>25</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 6 об. — 7 об.

<sup>26</sup> См.: Положение о созыве поместного собора православной российской церкви 1923 года // Живая Церковь. 1923. 1 февр. № 11 (1). С. 2–4.

по всем данным должен был превратиться в простой партийный Съезд, тем не менее... у нас произошло разделение. Одни думали, что мы должны совершенно игнорировать Собор, другие хотели идти на Собор, но избирательная процедура должна была протекать у нас, по их мнению, отдельно, и, наконец, третьи, к числу коих принадлежал и пишущий эти строки, считали, что нам необходимо идти и на Собор, и на общепархиальное избирательное Собрание». Верх, по иеромонаху Арсению, взяла его, третья, группа, т. е. настроенная наиболее приспособленчески. Он оправдывался: «Не идти на Собор, рассуждали мы, психологически невозможно, ибо самое слово “Собор”, такое долгожданное, для широких церковных кругов таит в себе столько очарования и надежд, что не слышать его нельзя, а услышать — это значит уже поддаться обаянию его столь заманчивых устремлений и возможностей. И с чисто бытовой стороны игнорирование Собора ставило нас в невыгодную для нас позу какой-то заскорузлости и, если можно так выразиться, церковной сварливости, делало в глазах внешних именно нас очевидными виновниками разделения и загоняло нас в тесный и невылазный тупик добровольной изоляции».

Приняв участие в обновленческом собрании, иеромонах Арсений и его единомышленники (сколько их было, он не уточнял) попытались «явить зрелище действительной церковной принципиальности» (не самое убедительное, надо заметить): «В начале выборного Собрания, когда пели предначинательную молитву, мы ее слушали стоя, но не молились (молились мы отдельно за полчаса до этого на нашем предварительном Собрании в Николаевском соборе), а когда Епископ “Живой Церкви” Петр стал произносить формулу обычного благословения, мы сели и этим подчеркнули его специально инструкторскую для нас, но отнюдь никак не епископскую, компетенцию». В результате добиться продвижения своих представителей на «Поместный Собор» группа иеромонаха Арсения не смогла, сам он на выборном собрании был лишен слова. «Все наши старания, — жаловался он Патриарху Тихону, — поступившись своим самолюбием, внести хоть какой-либо корректив в планомерно развертывавшуюся картину самого безудержного произвола, не привели, как и следовало ожидать, ни к чему, и выборщики — Представители нашего объединения, попав в такую атмосферу, естественно сочли себя вынужденными покинуть Выборное Собрание и составить особый акт с протестом».

После такого демарша группы иеромонаха Арсения и выражения ею готовности провести сепаратные выборы, по словам автора докладной записки, над ней «сгустились грозовые тучи» и появились признаки «возможности самых энергичных репрессий». «Это был тот памятный момент, — писал он Патриарху Тихону, — когда волна враждебных против Вашего Святейшества настроений как бы достигла своей кульминационной точки. <...> В такой роковой обстановке и под давлением столь угрожающих обстоятельств мы с краской стыда на



лице и жгучей болью в сердце решились на меру героического характера и заменили богослужебное возношение Имени Вашего Святейшества молитвенной формулой “О Святейших Патриархах Православных”. Непонятно, чего *героического* усмотрел в этом своем шаге иеромонах Арсений, но выразился он именно так. Впрочем, далее он называл его «прискорбной мерой» и всю вину брал лично на себя. Он отмечал, что решение о непоминовении Патриарха Тихона «проводилось в жизнь весьма болезненно» и вызвало энергичную оппозицию со стороны церковных ревнителей. Тем не менее, «эта мера казалась в тот момент единственным средством разрядить донельзя стеснившуюся атмосферу и тем ослабить неприступную в ту минуту позицию врагов православия»<sup>27</sup>.

Описанные здесь события, как следовало из другого документа, направленного иеромонахом Арсением Патриарху Тихону, происходили в конце марта 1923 г. Обновленческое «Выборное Собрание» состоялось 25 марта (по новому стилю). Затем было прекращено поминовение Патриарха, а уже 30 марта состоялось заседание БЦУ, на котором были утверждены делегаты на «Всероссийский Поместный Собор»: иеромонах Арсений (Соколовский) от духовенства и гражданин М. А. Горохов от мирян<sup>28</sup>. «Постигшая меня болезнь, — продолжал далее излагать ход событий иеромонах Арсений, — лишила нас возможности участвовать или, вернее, сделать попытку участвовать в Соборе, и мы смогли выехать из Баку лишь по закрытии Собора»<sup>29</sup>.

Раскольнический лжесобор прошел в Москве с 29 апреля по 9 мая 1923 г.<sup>30</sup>, а мандат БЦУ на участие в нем был выдан иеромонаху Арсению 11 мая, т. е. уже *post factum*. Тогда же ему был вручен и наказ: «О[тец] Арсений Соколовский, сим вменяется Вам в непременную обязанность во исполнение воли избравших Вас духовенства и мирян ни в коем случае не входить в состав новообразованной так называемой группы “Живой Церкви” и не санкционировать своим согласием нарушение догматов или таинств Св[ятой] Веры нашей»<sup>31</sup>.

Несмотря на то, что лжесобор уже закончился, иеромонах Арсений и его спутник отправились в Москву «прежде всего для информации»: «Мы, в сущности говоря, в своей массе ... не знали, что именно произошло в Центре и как оно произошло. Мы разделились не столько идеологически, сколько психологически по старым вехам: это была та же ориентация на личности, то же прежнее противопоставление Юницкого Епископу Павлу; там в Москве, у самых корней раскола, истоков ереси очами и перстами своими должны были мы по-

<sup>27</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 8–10 об.

<sup>28</sup> Там же. Л. 23.

<sup>29</sup> Там же. Л. 11.

<sup>30</sup> См.: Деяния II-го Всероссийского Поместного Собора Православной Церкви: Бюллетени. М., 1923.

<sup>31</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 22.

знать ложь и суету всех этих бурных веяний и шумных течений. И мы видели, осязали и познали; но спутник мой, по семейным обстоятельствам, должен был вскоре вернуться домой, а мне судил Бог не кратким поприщем мытарств и озлобления достигнуть той Пасхи Православия, которую переживаем мы здесь с благословенного дня исхода Вашего Святейшества из уз темничных»<sup>32</sup>. Патриарх Тихон был освобожден 27 июня 1923 г.<sup>33</sup> Соответственно, не лишенный литературного дара иеромонах Арсений задержался в столице на несколько месяцев. Собственно, и цитируемую докладную записку от 28 июля он писал, находясь в Москве.

Помимо ознакомительной цели поездки, у него было «еще одно специальное побуждение во что бы то ни стало прорваться к Центру», а именно стремление решить-таки вопрос о епископе для Баку. «Бакинское Церковное Управление... — писал иеромонах Арсений, — с самого начала своего существования и доселе всегда считало и считает себя лишь оружием момента и всегда всеми фибрами своими стремилось войти в сферу законной епископской компетенции. Необходимость такого выявления подлинной церковной лояльности и иерархической полноты особенно остро должна была сознаваться именно в сфере Бакинского Церковного Управления, осуществляющего свою миссию епархиального органа на территории смежного с Грузией и Арменией Азербайджана, где к нам так чутко прислушиваются и скрупулезная религиозность превалирующих здесь сановитых мусульман, и древние церковные культуры Грузинской и Армянской Церквей, и, наконец, вездесущий папский Рим, прекрасно представленный здесь в лице архиепископа-легата, имеющего свою резиденцию в г. Тифлисе и право канонической визитации католических приходов на всем Кавказе. Между тем наш Епископ Преосвященнейший Павел, покинувший пределы не только Бакинской Епархии, но и Кавказского Экзархата, по-видимому, не имел возможности вступить в общение с нами».

Утверждение, что епископ Павел покинул пределы Кавказского Экзархата, было домыслом иеромонаха Арсения и, как отмечалось, применительно к июлю 1923 г. точно не соответствовало действительности. Но, как можно понять, вопрос о бакинском епископстве активный иеромонах настроился решать уже без участия своего преосвященного, что едва ли делало ему честь. Иеромонаху Арсению виделась другая комбинация: с задействованием Грузинского Католикосата, а в какой-то момент — и обновленческого ВЦУ. Посоветовав на отсутствие архипастырского окормления, на свое «духовное сиротство», которое «особенно остро и болезненно ощущалось», когда «обсуждался и решался колючий вопрос» об участии в обновленческом «Соборе», он со-

<sup>32</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 11.

<sup>33</sup> Сафонов Д., *свящ.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М., 2013. С. 322.

общал далее Патриарху Тихону: «И вот, в такое время из недалекого от нас Тифлиса совершенно неожиданно приходит весть о том, что там образовалась русская Епархия и возглавлять ее избран бывший викарий Вашего Святейшества Епископ Димитрий, которого мы имели полное основание считать строго православным архиереем». «Правда, — привносил он далее новую сюжетную линию, — несколько шокировало некоторых из нас то обстоятельство, что тут же рядом с именем Преосвященного Димитрия упоминался в качестве организатора некий неизвестный нам тогда Протоиерей Илларион Окропиридзе, да еще под столь одиозным для нас титулом Уполномоченного Высшего Церковного Управления. Но то, что он природный грузин, родной брат покойника Католикоса Грузии Леонида, а грузины вообще отнеслись крайне отрицательно к русскому обновлен[че]ству, то, что его, Окропиридзе, гласно и нещадно порочил на официальном Епархиальном Выборном Собрании Епископ “Живой Церкви” Петр, несколько успокаивало нас, да и имя Преосвященного Димитрия как будто все собою покрывало».

Далее иеромонах Арсений сообщал Патриарху Тихону собранные им сведения о епископе Димитрии и протоиерее Иларионе (в докладной записке — Илларионе): «Назначенный Вашим Святейшеством на Ставропольскую Архиерейскую Кафедру Преосвященнейший Епископ Димитрий в самом начале церковной разрухи по не известным докладчику причинам, еще, по-видимому, никем не гонимый, покинул свой кафедральный город Ставрополь и после кратковременного с не известной нам целью посещения г. Москвы проследовал в сопровождении Настоятеля одной из приходских г. Ставрополя церковью Протоиерея Иллариона Окропиридзе на Кавказ и в городах Тифлисе и Батуме весьма усиленно хлопотал перед местными властями о разрешении ему выехать для необходимого лечения за границу, в Константинополь»<sup>34</sup>. Можно предположить, что после того как в Ставропольской епархии в 1922 г. большинство представителей духовенства признали обновленческое ВЦУ (а там это произошло довольно быстро<sup>35</sup>), епископ Димитрий попытался уклониться от участия в расколе, покинуть советскую Россию и присоединиться к русским архиереям-беженцам, но ему не позволили это сделать.

«Несмотря на все старания Преосвященного, — продолжал иеромонах Арсений, — и на располагаемые им солидные ресурсы в виде консультации видных медицинских авторитетов выехать ему не разрешили, и Епископ Димитрий поселился в Тифлисе в качестве частного лица. Но здесь он сразу попал в специфическую обстановку Епископского голода и сразу стал предметом самых определенных вождений». Далее автор докладной записки посвящал целую страницу

<sup>34</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 11 об. – 12 об.

<sup>35</sup> См.: *Кияшко Н. В., Шишкин Е., свящ.; Пантюхин А., свящ.; Зимина Н. Н.* Ставропольская епархия в 1920–1943 гг. С. 106.

текста повторению своих сетований на пассивность и косность епископа Павла, который и сам не совершал визитаций по Экзархату, и появления там других православных епископов не желал. «Дело организации новой русской Епархии по инертности местной церковной среды требовало непременно толчка извне, и оно получило его, хотя и со стороны совершенно неожиданной.

Проживавший в Тифлисе упомянутый уже Протоиерей Илларион Окропиридзе вынужден был по семейным обстоятельствам поехать в Москву хлопотать о возвращении в Россию застрявших по смерти их отца в Польше своих малолетних внуков и, встретив какие-то препятствия, обратился за помощью в Высшее Церковное Управление, которое в обывательском представлении котирировалось тогда чуть ли не как правительственный орган. И действительно ему там в его затруднении помогли, но за это, как бы в виде компенсации, предложили взять на себя устройство церковных дел в Тифлисе. Сперва Окропиридзе, по его словам, отказывался от этой миссии, но потом, учтя настроение тифлисских церковных людей и положение своего Кириарха Епископа Димитрия, решил взять на себя роль Уполномоченного, предупредив, что на Кавказе не может быть и речи о каком бы то ни было реальном выявлении обновленческой идеологии и что Епископом новой Епархии должен быть непременно именно Преосвященный Димитрий, как единственный русский Иерарх, персонально приемлемый для правящих кругов Католикосата. Личность Преосвященного Димитрия вызывала сперва сильные возражения со стороны руководителей “Живой Церкви”, но в конце концов все уладилось. Епархия была учреждена. Епископ утвержден. Ему была усвоена компетенция над русскими, греческими и айсорскими приходами Грузии, Армении, Аджаристана и Абхазии, но по отношению к Католикосу он считался викарием»<sup>36</sup>.

Удивительным образом такое решение вопроса было по-своему выгодным для всех сторон, поучаствовавших в его принятии. Раскольническое ВЦУ номинально могло записать в число подчиненных ему епархий Тифлисскую. Епископ Димитрий, формально получив назначение от этого лже-ВЦУ, фактически сразу же из его ведения уходил в юрисдикцию автокефальной Грузинской Церкви (правда, еще не признанной в надлежащем каноническом порядке). Католикосат же, как казалось, благополучно закрывал острую для него проблему негрузинских православных приходов на территории Грузии (а заодно и Армении), ранее не желавших входить в его состав. Причем то, что епископ Димитрий ранее был викарием Патриарха Тихона, могло трактоваться как молчаливое согласие обезглавленного Московского Патриархата с таким решением.

Можно здесь кратко напомнить послереволюционную историю русско-грузинского церковного расхождения. Спустя всего лишь 10 дней с момента отречения царя Николая II от престола группой грузин, собравшихся под

<sup>36</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 12 об. – 13 об.

руководством епископа Леонида (Окропиридзе) в Мцхете, был составлен акт о необходимости «считать восстановленным автокефальное церковное управление в Грузии и, пока произведены будут канонические выборы Католикоса Грузинской Церкви, местоблюстителем его назначить преосвященного Леонида, епископа Гурийско-Мингрельского»<sup>37</sup>. С этим заявлением грузинские автокефалисты обратились к петроградскому Временному правительству, демонстративно проигнорировав Святейший Синод Православной Российской Церкви. 27 марта 1917 г. Временное правительство, о полной солидарности с которым заявляли грузинские деятели, их автокефалию юридически признало, но только как национальную, а не территориальную, выразив «твердую уверенность, что закрепление церковно-канонических основ великого акта самоопределения Грузинской церкви совершится в духе церковного мира и любви, по сношении Церкви грузинской с Православной русской церковью»<sup>38</sup>.

Грузины были не удовлетворены таким половинчатым решением петроградского правительства и заявили: «Признание за Грузинскою Церковью характера национальной, а не территориальной автокефалии, не имея прецедента в истории, решительно противоречит канонам церковным, обязательным для всех православных, оно не гарантирует грузинам блага церковного и мирного сожительства с русским элементом края, ибо воинствующим представителям Русской Церкви открывается возможность создания среди грузин церковного русского прозелитизма, а равно фактического стеснения и умаления Грузинской Церкви. В целях окончательного устранения одной из главных причин русско-грузинских недоразумений, Временное Управление Грузинской Церкви долгом почитает довести до сведения Временного Правительства, что автокефалия Грузинской Церкви должна быть признана на территориальной основе в пределах древне-грузинского католикосата»<sup>39</sup>. Можно заметить, что само собрание, прошедшее 12 марта в Мцхете, было сформировано по *национальному* принципу, но провозглашенная им автокефалия, по мнению ее приверженцев, во избежание «церковного русского прозелитизма» должна была стать *территориальной*.

В июле 1917 г. делегация Временного управления Грузинской Церкви посетила Петроград, где ее от лица Святейшего Синода приветствовал архиепископ Финляндский Сергей (Страгородский), выразивший надежду: «...на предстоящем Поместном Соборе мы с Вами братски встретимся и общим советом в духе Христовой любви и единения сумеем найти путь к вза-

<sup>37</sup> Цит. по: Егоров В., *свящ.* К истории провозглашения грузинами автокефалии своей церкви в 1917 году. М., 1917. С. 9.

<sup>38</sup> Конфессиональная политика Временного правительства России: сб. док-тов / *сост., авт. предисл. и комм. М. А. Бабкин.* М., 2018. С. 263–264.

<sup>39</sup> Цит. по: Егоров В., *свящ.* К истории провозглашения грузинами автокефалии... С. 18.

имному пониманию...»<sup>40</sup>. Но несмотря на такое благорасположение священноначалия Православной Российской Церкви грузины приглашение на Всероссийский Поместный Собор отвергли. Сухумский кафедральный протоиерей Георгий Голубцов, представлявший свою епархию на второй сессии Московского Собора, объяснял поведение грузин так: «...теперь они не пойдут ни на какие переговоры, ибо мирное разрешение конфликта для них, прежде всего, не выгодно, так как им пришлось бы отказаться от многого, что ими захвачено в революционном порядке... да и зачем им входить в мирные переговоры с Русской церковью, когда в результате их приобрести больше того, что они сейчас имеют, они не могут, а лишиться многого из того, что сейчас в их руках, вероятность есть?»<sup>41</sup>. В апреле 1918 г. протоиерей Г. Голубцов изложил свое мнение Патриарху Тихону. «Патриарх сказал, что теперь время такое, что лучше решать все спорные вопросы миром, полюбовно, — значит, и с грузинами нам нужно найти мирный выход из создавшегося положения; поэтому он и решил обратиться к грузинским архиереям с особым посланием, приглашая их к братскому и спокойному решению всех спорных вопросов»<sup>42</sup>.

С этим посланием Патриарх Тихон обратился к грузинским автокефалистам еще в декабре 1917 г. Он писал: «Только Собор кириархальной Церкви может даровать независимость той или иной поместной Церкви, без Собора же кириархальной Церкви всякие акты провозглашения церковной независимости признаются недействительными и не имеющими канонической силы»<sup>43</sup>. Миролюбивый подход святителя Тихона весьма примечателен, но сухумский протоиерей оказался прав. Грузинские деятели не пожелали договариваться, напротив, стали стремиться захватить и негрузинские приходы. Политическая обстановка (начало гражданской войны в России, провозглашение государственной независимости Грузии) этому благоприятствовала. В феврале 1920 г., при католикосе-патриархе Леониде (Окропиридзе, 1861–1921), меньшевистское республиканское правительство упразднило на своей территории Кавказский Экзархат Православной Российской Церкви, учрежденный при Временном правительстве вместо прежнего Грузинского Экзархата. А затем, спустя год, перевод в юрисдикцию католикосата всех находившихся в пределах республики негрузинских православных приходов был зафиксирован уже

<sup>40</sup> Цит. по: Мельникова И. Е. К истории взаимоотношений Католикоса-Патриарха всея Грузии Каллистрата (Цинцадзе) с Председателем Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карповым в 1944–1947 гг. // Вестник ПСТГУ. Сер. II. 2016. Вып. 3 (70). С. 71.

<sup>41</sup> Голубцов Г., прот. Поездка на Всероссийский Церковный Собор: Дневник (29 января — 18 апреля 1918 г.) / подг. текста и публ. М. И. Одинцова // Российская Церковь в годы революции (1917–1918): сб. М., 1995. С. 197.

<sup>42</sup> Там же. С. 252.

<sup>43</sup> Акты Святейшего Тихона... С. 74.

на уровне Конституции Грузии<sup>44</sup>. Впрочем, реализовать на практике этот акт принуждения негрузин грузинам не удалось ввиду скорой утраты своей государственной независимости и советизации Грузии в феврале-марте 1921 г.

И вот, спустя два года, благодаря сделке с российскими просоветскими раскольниками, заключенной при посредничестве брата скончавшегося лидера грузинской автокефалии, протоиерея Илариона Окропиридзе, католикосат обретал возможность получить негрузинские православные приходы на территории советских Грузии и Армении без какого-либо принуждения. Более того, появлялась перспектива присоединения к ним по аналогичной схеме и русских приходов советского Азербайджана. Главным вдохновителем этой идеи, как можно понять, и был грузин по матери иеромонах Арсений (Соколовский). В своей докладной записке Патриарху Тихону он писал: «При свете наличных данных для Бакинского Церковного Управления единственной возможностью войти, наконец, в действительное общение с православным Епископом это было влиться во вновь образуемую Епархию в качестве особого викариата, но для этого неизбежно нужно было войти в столь тягостное для нас, но благодарение Богу, лишь мимолетное соприкосновение с делателями погоды на Троицком Подворье, и такая щекотливая роль выпала на нашу долю»<sup>45</sup>. Можно вспомнить слова послания епископа Павла (Вильковского) к закавказской пастве от 23 июля 1923 г.: «...брат наш Арсений <...> вместе с моими врагами поднял преступную руку, чтобы незаметно столкнуть с кафедры меня, своего епископа и рукоположителя, и самому воссесть на нее епископом, хотя бы даже обновленческой хиротонии»<sup>46</sup>. Слова эмоциональные, но, как выясняется из доклада самого иеромонаха Арсения, отражавшие фактическое положение дел. «Брат» Арсений действительно готов был принять посвящение от «делателей погоды на Троицком Подворье», т. е. от обновленцев, и тем самым «столкнуть с кафедры <...> своего епископа и рукоположителя». Но не получилось.

Между тем иеромонах Арсений достаточно детально продумал свой план, о чем и сообщал Патриарху Тихону (местами, правда, в довольно громоздких словесных оборотах): «Ныне Азербайджанское Церковное Объединение не могло внести какого-либо церковно-административного диссонанса, а, наоборот, могло стать элементом зиждательным и благотворным. Организуемая Закавказская Епархия, если она не хотела быть мертворожденным детищем административно-канцелярской потуги, непременно должна была по самой природе своей резко отличаться от обычного типа Епархии Средней России. Она прежде всего

<sup>44</sup> См.: Шелкачев А., *свящ.*; Мельникова И. Е. Восстановление автокефального статуса Грузинской Православной Церкви в XX в. // XXX Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ. М., 2020. С. 54.

<sup>45</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 13 об.

<sup>46</sup> Там же. Д. 208. Л. 2 об.

не может, не должна быть и фактически не есть территориальной, ибо органически включает в свою компетенцию русские приходы Грузии, Армении, Аджаристана и Абхазии. С другой стороны, в процессе нового епархиального строительства, всегда требующего особого напряжения и затраты энергии, примыкаем к себе в свои недра тяготеющего церковно-административного объединения в форме и виде викариата механически бралась за учет новая моральная сила, и Епархия, окраинная и требующая поэтому всей возможной полноты иерархического церковно-административного представительства, получает в награду за свое гостеприимство гибкий викариальный аппарат, который [она?] имеет право широко использовать в своих интересах и на свою пользу во всех случаях представившейся нужды, которая в этом отношении, конечно, не преминет сказаться в самом скором времени и в самой острой форме». Ключевое слово в этой трудно воспринимаемой фразе — «гибкий». Умение приспособливаться к меняющимся условиям иеромонах Арсений демонстрировал незаурядное.

«Не могло препятствовать, — продолжал свою мысль автор докладной записки, — и то обстоятельство, что сама Закавказская Епархия может трактоваться как своего рода викариат Грузинского Католикосата, ибо при некоторой гибкости и подвижности вполне допустима двойственность функций». То есть замышляемая структура виделась иеромонаху Арсению номинально состоящей в двойном подчинении: московскому церковному центру, пусть даже обновленческому, и грузинскому, но при этом фактически от них обеих не зависящей. В случае возникновения сложностей во взаимоотношениях с католикосатом бакинский иеромонах (он же потенциальный викарий) предусматривал возможность от него дистанцироваться, пользуясь тем, что Азербайджан — это не Грузия. Он писал: «Считая себя викариальным по отношению к Католикосату (что всегда будет лишь формально), церковно-административный аппарат Епархия (так в источнике. — *свящ. А. М.*) тем самым вовсе не лишен ни юридически, ни фактически прав считать себя полноправным по отношению к той части своей епархии, которая, подобно нашему церковному объединению, физически находится вне досягаемости компетенции Католикоса Грузии, будучи расположена на территории Азербайджана. В конце концов, если какому-либо слову придают преувеличенное значение, то это слово можно бросить; можно вместо викариата устроить что-либо другое, отдельный округ, протопресвитерство и т. п., дело от этого ничуть не изменится». Как видно, иеромонах Арсений готов был к самым разным комбинациям. Упоминание о «протопресвитерстве» наводит на мысль, что в своих расчетах он принимал во внимание даже своего антагониста протоиерея Александра Юницкого (других кандидатов в протопресвитеры в Баку, кажется, тогда не было).

Со своими идеями иеромонах Арсений в мае-июне 1923 г. обратился к лидерам обновленцев, но им, поглощенным тогда межфракционной борьбой, оказалось не до него. «Но мы, — сетовал он, — имели дело не с церковными полити-



ками, хотя бы и еретиками, а лишь с самыми жалкими и ординарными церковными политиканами, запутавшимися в своих партийных спорах. Запишешься в партию — все можно. Не запишешься — ничего. И нам, конечно, досталось именно это “ничего”. Мне еще, впрочем, пришлось выслушать по своему адресу и угрозы, но уж слишком я был им одиозен, прежде всего, как монах, да и рекомендация Петра с Юницким верно тоже помогла, а тут еще в нашей программе, так аффраппировавшей (неприятно поразившей. — *свящ. А. М.*) Красницкого, пункт о выборности духовенства<sup>47</sup>, а в проекте нашем говорится о викариате, значит и о викарии. Словом, много было чего для того, чтобы сказать нам это “ничего”.

Однако, после такого отворота от Красницкого и других «жалких и ординарных церковных политиканов», пассионарный бакинский иеромонах каким-то образом получил «право и возможность <...> обратиться, минуя все инстанции, непосредственно к Главе Правительства» (очевидно, имелся в виду не большой председатель Совнаркома В. И. Ленин, а его заместитель Л. Б. Каменев). Как ему это удалось, он объяснил Патриарху Тихону устно, о чем вскользь упомянул в своей докладной записке (можно предположить, что со Львом Розенфельдом он был знаком еще с молодости: близкие по возрасту, оба они какое время жили в Тифлисе и у обоих отцы были инженеры-железнодорожники). 16 июня 1923 г., еще до освобождения Патриарха, иеромонах Арсений обратился к Каменеву (Розенфельду) «с особым представлением». Возможно, среди тысяч единиц хранения архивного фонда СНК РСФСР соответствующий документ сохранился (впрочем, он мог быть отправлен аппаратом СНК и в другую инстанцию, например в Наркомюст). В случае его выявления было бы интересно сравнить изложение мыслей иеромонаха Арсения об устройстве церковных дел в Закавказье двум столь разным адресатам: Всероссийскому Патриарху и одному из «столпов» РКП(б) того времени.

В докладной записке Патриарху иеромонах Арсений привел несколько фраз из своего письма Каменеву: «Изложив <...> историческую и психологическую стороны дела, я позволил себе указать, что “игнорирование столь справедливых и столь лояльных по своему существу тенденций Бакинского Церковного Управления могло бы и в преломлении местном вызвать совершенно неправильное представление об истинных намерениях и планах Высших Московских Властей, ибо всецело было бы отнесено на счет принадлежности Протоиерея Юницкого, Епископа Петра и прочих наших антагонистов к церковной партии, именуемой “Живая Церковь”, и тем способствовало бы созданию вредных и нелепых иллюзий о якобы какой-то фаворитальности названной церковной партии, фактически осуществляющей уже на местах функции церковно-правового института какой-то “советской церкви”, что, конечно, в корне противоречило бы правильному пониманию важного и благодетельного».

<sup>47</sup> «Живая Церковь», лидером которой был В. Д. Красницкий, выступала против выборности духовенства.

тельного декрета об отделении Церкви от Государства и в конечном итоге неминуемо привело бы общественное мнение к совершенно, конечно, ложному представлению о столь непопулярной в народе “Живой Церкви” как не только покровительствуемой, но даже прямо господствующей[?]».

В каком-то виде иеромонах Арсений изложил Каменеву и свой проект о новом викариатстве в Баку, постаравшись при этом развеять у заместителя Ленина впечатление, что действует в личных интересах: «Я с большой неохотой согласился бы на выставление этой моей кандидатуры, полагая, что викариат, о котором идет речь в нашем ходатайстве, принципиально мыслим лишь при наличии викария, но, как явствует из официально изданного Положения о викариатах, “уездные и викариальные управления могут открываться и действовать и при отсутствии викария”. А посему, ввиду вышеуказанного, выставление своей кандидатуры считаю для себя совершенно неприемлемым»<sup>48</sup>. Иеромонах Арсений процитировал здесь принятое обновленческим лжесобором 8 мая 1923 г. «Положение о Викариальных Церковных Управлениях», т. е. подтвердил свое признание раскольнических актов. При этом он предпочел не заметить соседнего пункта того же положения, где было прописано, что членами уездных управлений не могут быть лица, «не принадлежащие ни к одной из обновленческих групп, представленных в ВЦС»<sup>49</sup>, т. е. к «Живой Церкви» Красницкого, «Союзу Общин Древле-Апостольской Церкви» Введенского или «Союзу Церковного Возрождения» Грановского. Получил ли бакинский иеромонах какой-то ответ из правительственных кругов, он Патриарху Тихону в своей докладной записке не сообщал (скорее всего, не получил).

Как бы то ни было, спустя 11 дней после написания Соколовским письма Каменеву произошло событие, кардинально изменившее церковную ситуацию в России, — освобождение Патриарха. Приспосабливаться к обновленческим порядкам иеромонаху Арсению больше не было нужды. «Теперь... — писал он Предстоятелю Православной Российской Церкви, — мы можем уже говорить не о викариате, а об епископстве отдельном и самостоятельном на прежних основаниях. <...> Первосвятительской мудрости Вашего Святейшества, без сомнения, лучше нашего видно, каков нам подобает Архиерей, но, если бы позволительно было бы и нам высказать свое скромное мнение, то, как делегат Бакинской Епархии, обязуюсь доложить, что многим из нас было бы любо возвращение прежнего Епископа Преосвященного Павла, стяжавшего себе в некоторых кругах симпатию и популярность, если, конечно, он ничем не скомпрометировал себя перед Вашим Святейшеством и перед Православной Церковью (sic! — *свящ. А. М.*)». Ходатайство иеромонаха Арсения за епископа

<sup>48</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 14–15.

<sup>49</sup> Деяния II-го Всероссийского Поместного Собора Православной Церкви: Бюллетени. М., 1923. С. 19.

Павла в свете содержащихся в докладной записке негативных характеристик преосвященного выглядело несколько неожиданно. С другой стороны, ввиду уже отмеченной незаурядной способности бакинского иеромонаха приравниваться к быстро меняющимся условиям, можно этому и не удивляться.

«Повергая все вышеизложенное на милостивое благовоззрение Вашего Святейшества, — заканчивал свою пространную докладную от 28 июля 1923 г. иеромонах Арсений, — умоляю Ваше Святейшество судить не столько слабые дела, сколько добрые намерения наши»<sup>50</sup>. По части «милостивого благовоззрения» Святейшего Патриарха на его «слабые дела» автор докладной записки не ошибся (об этом говорит его последующее быстрое иерархическое повышение). Через три дня, 31 июля, им было подано Патриарху Тихону еще пять рапортов, значительно более кратких и конкретных. Прежде всего он просил указаний «о дозволенности и возможности церковного общения с Епископом Димитрием и клириками возглавляемой им новообразованной русской епархии в Тифлисе»<sup>51</sup>. Затем, «предвидя <...> возможность раскола в местной группе “Живой Церкви”», спрашивал, «в каком порядке и при соблюдении каких внутренних и внешних условий надлежит допускать воцерковление названных лиц и дозволено ли воссоединенных клириков оставлять в прежних приходах или надлежит озаботиться их перемещением в новую обстановку»<sup>52</sup>. «Допуская возможность заезда в пределы Экзархата православных (по виду) архиереев», иеромонах Арсений интересовался, «каких реальных оказательств в этом смысле (мандатов, грамот и т. п.)» от них можно было требовать. Также он сообщал, что «православные церкви Бакинской епархии испытывают острую нужду в Св. Мире» и просил о выдаче ему такового<sup>53</sup>. Каких-либо резолюций на рапортах бакинского иеромонаха нет. Можно предположить, что ответы он получил устно (причем необязательно от самого Патриарха).

Наибольший интерес представляет рапорт иеромонаха Арсения № 3, затрагивавший два важных вопроса: о предполагаемом введении нового календарного стиля и о взаимоотношениях с Грузинской Церковью. Он писал: «Ввиду получивших столь широкое распространение по местам слухов о том, что Вашему Святейшеству благоугодно разрешить с 1-го октября с. г. переход церковного обихода на новый стиль, обязуюсь всепочтительнейше доложить, что неперемное и неукоснительное выполнение такого распоряжения в пределах Кавказского Экзархата могло бы, как кажется, вызвать, по крайней мере первое время, некоторые затруднения бытового характера и, во всяком случае, не обещает

<sup>50</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 15 об.

<sup>51</sup> Там же. Л. 16.

<sup>52</sup> Там же. Л. 19.

<sup>53</sup> Там же. Л. 17, 18.

столь же безболезненного проведения в жизнь, как это ожидается, по-видимому, в полосе средней России»<sup>54</sup>. Переход Православной Российской Церкви на новый стиль был одним из условий освобождения Патриарха Тихона<sup>55</sup>. Обновленцы на своем лжесоборе постановили осуществить таковой переход с 12 июня 1923 г.<sup>56</sup> Святитель Тихон допускал такую уступку требованиям гражданской власти, но «безболезненного проведения в жизнь» в средней полосе России этого смущающего верующих нововведения тоже не вышло.

Иеромонах Арсений разъяснял особую неуместность нового стиля для русского православного Закавказья: «Вкрапленные в самую гущу двух Католикосатов — Грузинского и Армянского, живущих церковной жизнью по старым нормам, связанные единством юрисдикции с столь косными в церковно-бытовом отношении приходами греческими и айсорскими, скомпрометированные в местном преломлении отсветом русского церковного обновленчества в центре, — русские православные приходы нашего края, дабы не потерять под собою почвы, необходимо должны быть крайне осторожны и мелочно скрупулезны в декларативных выявлениях своего церковного уклада, иначе им легко может грозить полная и по условиям времени и места весьма обидная и невыгодная для нас, русских, изоляция. А посему обязуюсь всепочтительнейше испросить первосвятительских указаний Вашего Святейшества, не представляется ли возможным в пределах Экзархата временно предоставить постепенно, где это окажется возможным, осуществление означенной меры усмотрению местных церковных властей, обязав последние соблюдать величайшую осторожность, а в целях вящего уяснения принципиальной стороны вопроса разрешить войти в хотя бы не строго официальные и пусть сперва даже только вербальные, но все же несколько официозные переговоры с Католикосом Грузии, безукоризненная позиция которого по отношению к русскому церковному обновленчеству и его представителям как будто дает некоторый повод хотя бы несколько отойти от трафаретной трактовки Грузинского церковного вопроса. Полагал бы, что подобный знак высокого внимания Вашего Святейшества вполне отвечал бы реальным заданиям русской церковной политики на Кавказе и был бы наилучшим образом встречен в правящих кругах Католикосата, будучи исчерпывающим по существу в масштабе данного вопроса, мог бы быть чреватым самыми счастливыми возможностями для обеих сосуществующих на Кавказе Православных Церквей. Осмеливаюсь доложить, что согласие Восточных Патриархов на новый стиль отнюдь не аннулирует целесообразности сношения с Католикосом»<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 20.

<sup>55</sup> См.: Архивы Кремля. Политбюро и Церковь: 1922–1925 гг.: в 2 кн. / подг. изд. Н. Н. Покровского и С. Г. Петрова. Кн. 1. Новосибирск; М., 1997. С. 282–283.

<sup>56</sup> См.: Деяния II-го Всероссийского Поместного Собора Православной Церкви. С. 12.

<sup>57</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 20–20 об.

Можно заметить, что никакого «согласия Восточных Патриархов на новый стиль» в действительности тогда не было. Настойчивым сторонником перехода был лишь один из них, причем самый одиозный — патриарх Константинопольский Мелетий (Метаксакис), который и провел это постановление на так называемом «Всеправославном конгрессе» (из девяти человек), демонстративно проигнорированном патриархами Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским<sup>58</sup>. Но в контексте рассматриваемой темы важнее другое: иеромонах Арсений очень надеялся, что совместное обсуждение календарного вопроса с руководством Грузинского Католикосата окажется «чреватым самыми счастливыми возможностями для обеих сосуществующих на Кавказе Православных Церквей». Для него, как видно, примирение с Грузинской Церковью было одной из важнейших задач. Коль скоро этого примирения не удалось достичь посредством учреждения русской закавказской епархии, находящейся в совместном ведении Москвы и Тифлиса, надо попытаться использовать для дела церковного единства, казалось бы, разделяющий Церковь вопрос о новом стиле.

О восстановлении общения с Грузинским Католикосатом, как уже было отмечено в начале статьи, радел и епископ Павел (Вильковский). 29 июля 1923 г. он составил своей проект действий в этом направлении, который отправил Патриарху Тихону. Представляется оправданным этот документ, как и письмо, к которому он был приложен, привести полностью:

«Копия № 1

О примирении между Грузинской Автокефальной Церковью и управлением русскими приходами в пределах Закавказья, состоящими в ведении Всероссийского патриарха.

По существу, нет и не может быть никаких возражений и препятствий к признанию нами автокефалии Грузин[ской] Церкви.

Единственное препятствие — формально канонического свойства и заключается в том, что в свое время не было получено согласие и благословение на автокефалию от Церкви Российской, в состав которой больше ста лет тому назад была включена Церковь Грузинская.

Как и почему это случилось, кто был прав, кто виноват в этом деле, надо прекратить разговоры и споры, а позаботиться о том, чтобы скорее исправить печальные последствия этого события.

Надо, чтобы это согласие и благословение на автокефалию было получено каким-нибудь способом хотя бы теперь, после чего общими усилиями представителей грузинской и русской духовной власти должны быть выработаны и осуществлены новые формы взаимоотношений и мало по малу восстановлен церковный мир и общение между верующими той и другой национальности.

<sup>58</sup> См.: Ермилов П., диак. Константинопольская Православная Церковь [1908–1948 гг.] // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 37. С. 262–263.

Говоря ближе и определеннее, необходимо, чтобы последовало заявление со стороны Его Святейшества католикоса на имя патриарха Всероссийского о необходимости согласия и благословения Русской Церкви на автокефалию Церкви Грузинской.

С другой стороны, необходимо, чтобы Церковью Русской признана была для русских приходов в Грузии обязательность высшего подчинения Его Святейшеству католикосу (как главе православной патриаршей области, естественно намечаемой пределами союза закавказских республик<sup>59</sup>).

При этом для ближайшего духовного окормления русской паствы в этих пределах необходимо иметь не менее двух или трех русских епископов, избираемых для себя русскими приходами наиболее значительных городов и утверждаемых католикосом.

Отношение католикоса к патриарху Всероссийскому по типу отношений к нему митрополита Украинской автокефальной Церкви.

С подлинным верно.

Епископ Павел.

1923 г. 16/29 июля»<sup>60</sup>.

По словам епископа Павла из приведенного выше письма Патриарху Тихону, означенные пункты он уже показывал католикосу Амвросию, и тот выразил готовность вести переговоры с уполномоченным Всероссийского Патриарха, «но отнюдь не со ставленниками Антонина». (Это при том, что епископа Димитрия, который мог трактоваться как «ставленник Антонина», тот же самый католикос полугодом ранее благополучно принял.) Можно заметить, что проект епископа Павла по своему смыслу кардинально не отличался от проекта иеромонаха Арсения (который, как видно, напрасно обвинял своего правящего архиерея в нежелании иметь в Закавказье других русских православных епископов). Особенностью проекта управляющего Кавказским экзархатом был его весьма оригинальный последний пункт. Дело в том, что никакого «митрополита Украинской автокефальной Церкви» тогда не существовало (если не считать самосвята Василия Липковского, но епископ Павел явно не его имел в виду). Согласно Положению о временном высшем управлении Православной Церкви на Украине, принятому Собором Украинской Церкви

<sup>59</sup> Федеративный Союз Социалистических Советских Республик Закавказья (ФСССРЗ) был учрежден в марте 1922 г. В декабре того же года был преобразован в Закавказскую Социалистическую Федеративную Советскую Республику (ЗСФСР), которая совместно с РСФСР, УССР и БССР вошла в Союз Советских Социалистических Республик (СССР). Конституцией СССР 1936 г. ЗСФСР была упразднена и составлявшие ее республики (Азербайджан, Армения, Грузия) вошли в состав СССР непосредственно.

<sup>60</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 208. Л. 5–5 об. Рукопись. Заверенная копия. Автограф епископа Павла (Вильковского).

9 июля 1918 г. и утвержденному Всероссийским Поместным Собором определением от 20 сентября 1918 г., Патриарху принадлежало право *утверждать и благословлять* митрополита Киевского<sup>61</sup>. Очевидно, грузинскую сторону применительно к себе такое положение категорически бы не устроило.

В августе 1922 г. в Киеве было проведено совещание православных епископов, клириков и мирян в количестве 84 человек, на котором было выражено пожелание «о том, чтобы преосвященными епископами было объявлено, что Украинская Церковь отныне стала на путь автокефалии, то есть полной самостоятельности в делах внутреннего управления». Но епископы на это ответили, что «разрешение вопроса об автокефалии принадлежит компетенции Всеукраинского Церковного Собора»<sup>62</sup>. Вообще, смысл того автокефалистского начинания был в стремлении оградить Украинскую Православную Церковь от посягательств московских обновленцев, а не в каком-то сепаратизме по отношению к патриаршей Православной Российской Церкви. Грузинский автокефализм имел совсем другую природу, и параллели с украинской ситуацией были не вполне уместны.

6 августа епископ Павел написал с Команского подворья г. Сухума еще одно письмо Патриарху Тихону, в котором вкратце повторил содержание письма от 29 июля и вновь попросил: «...если возможно, благословить меня вести переговоры с католикомосом грузинским о примирении, в чем настает большая нужда для нас, русских, живущих на Кавказе»<sup>63</sup>. Посланные из Сухума письма епископа Павла до Патриарха Тихона дошли (о чем свидетельствует их нахождение в соответствующем архивном фонде), но как быстро — неизвестно (входящего номера с датой на них нет). Рапорты иеромонаха Арсения, писавшего из Москвы и встречавшегося с Патриархом лично, были приняты во внимание быстрее. Решение по закавказскому вопросу оказалось не в пользу епископа Павла. Судя по канцелярской помете, произошло это не позднее 13 августа 1923 г. Текст документа, скрепленного собственноручными подписями Патриарха и трех его ближайших помощников, таков:

«Святейший Патриарх Московский и всея России Тихон и временное при нем высшее церковное управление слушали дело о положении дел церковных в Закавказье,

определили:

Преосвященного Павла, епископа Бакинского и Елисаветпольского, переместить на епископскую кафедру Вологодскую;

<sup>61</sup> Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Вып. 1–4. М., 1994. (Репр. воспр. изд.: М., 1918.) Вып. 4. С. 17.

<sup>62</sup> *Феодосий (Процюк), митр.* Обособленческие движения в Православной Церкви на Украине (1917–1943). М., 2004. С. 234.

<sup>63</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 208. Л. 6 об.

Преосвященного Димитрия, епископа Ставропольского, назначить епископом Бакинским с поручением ему ведения всех русских православных церквей Закавказья;

Настоятеля Бакинского собора иеромонаха Арсения возвести в сан архимандрита.

Патриарх Тихон

Серафим, Архиепископ Тверской

Тихон, Архиепископ Уральский

Иларион, епископ Верейский, управляющий Московской епархией<sup>64</sup>.

Вслед за этим был составлен указ:

Сухум, Преосв[ященному] Павлу Бакинскому.

Мною назначены Вологодским епарх[иальным] епископом. Немедленно выезжайте. Телеграфируйте о выезде.

Патриарх Тихон

Архиепископ Серафим

Архиепископ Ур[альский] Тихон»<sup>65</sup>.

Другому же фигуранту дела была на руки выдана бумага (приводится по копии в заверении ее получателя):

«Члену Бакинского Церковного Управления, Настоятелю Собора города Баку Архимандриту Арсению.

Церковное Управление при Святейшем Патриархе, удостоверяя сим, что возложенное на Вас Бакинским Церковным Управлением поручение по сношению со Святейшим Патриархом Вами выполнено, предлагает Вам, о. Арсению, б. иеромонаху, возведенному ныне с благословения Его Святейшества в сан архимандрита, возвратиться к месту своей службы в город Баку для руководства работой названного Управления, впредь до приезда в Закавказье (командируемого туда Его Святейшеством Преосвященного Димитрия, Епископа Ставропольского и Кавказского) правящего епископа.

Член Высшего Церковного Управления при Святейшем Патриархе  
Архиепископ Иларион»<sup>66</sup>.

Епископ Димитрий (Добросердов), каким-то образом объяснившийся с Патриархом Тихоном по поводу своих контактов с обновленцами, принять порученное ему в августе 1923 г. «ведение всех русских православных церквей Закавказья» не смог и уже 26 сентября того же года был назначен епископом Козловским, временно управляющим Тамбовской епархией, где немало потрудился в деле борьбы с обновленческим расколом<sup>67</sup>. Архимандрит Арсений (Со-

<sup>64</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 199. Л. 24. Подлинник. Рукопись.

<sup>65</sup> Там же. Л. 25.

<sup>66</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 208. Л. 12.

<sup>67</sup> См.: *Дамаскин (Орловский), игум.* Димитрий (Добросердов), сщмч. // Православная энцикло-



коловский) вернулся в Баку и застал там, по словам его очередной докладной записки на имя Патриарха Тихона, «грустную картину полной церковной разрухи». Ряд приходов, в том числе губернского города Елизаветполя, отпали от Патриарха (это в то время, когда в других епархиях обновленческие клирики и прихожане массово возвращались в Патриаршую Церковь). По поводу же епископа Павла архимандрит Арсений сообщал: «Самого Епископа, конечно, нет, где он, доподлинно неизвестно, ходят слухи о его якобы аресте, но вполне достоверно то, что о возвращении его в Баку не может быть и речи и что местная гражданская власть в этом отношении уже сказала свое последнее и решающее слово»<sup>68</sup>.

Информация о перемещениях преосвященного Павла (Вильковского) содержится в его показаниях 1933 г. В Вологду он не поехал. «В начале 1923 г. из Баку выехал в Тифлис, Батум, а затем в Сухум, где жил до половины 1924 года, когда был арестован и препровожден обратно в Тифлис. В Тифлисе скоро получил освобождение с предложением оставить Закавказье, выехал в г. Туапсе, где жил на покое, поддерживая связи с Ново-Афонским монастырем, куда выезжал для совершения службы рукоположения в монахи. В Туапсе опять был арестован, отправлен в Новороссийск, где, просидев около 3 месяцев, освобожден и выехал в Саровскую пустынь»<sup>69</sup>.

В итоге реализовывать предложенный епископом Павлом план примирения с Грузинским Католикосатом оказалось некому. Более того, сам католикос-патриарх Амвросий (Хелая), явно не поладивший с установившейся в Грузии советской властью, в 1923 г. был фактически взят под домашний арест и отстранен от церковной власти, которую взяла в свои руки группа местных «прогрессивных» деятелей во главе с епископом Христофором (Цицкишвили)<sup>70</sup>. При новом руководстве началось сближение католикосата с обновленцами, которое закончилось взаимопризнанием в 1927 г.<sup>71</sup> Равным образом и план иеромонаха Арсения примирить Российскую и Грузинскую Церкви посредством учреждения русской закавказской епархии в совместном ведении никакого развития не получил.

В отношении же Бакинской епархии примечательное описание настроений ведущих местных обновленцев в апреле 1924 г. привел в письме Патриарху Ти-

---

педия. М., 2007. Т. 15. С. 42–43.

<sup>68</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 208. Л. 10.

<sup>69</sup> Архив Управления ФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. П-48721. Т. 1. Л. 75.

<sup>70</sup> См.: *Вардосанидзе С., Т.-М. Н.* Грузинская Православная Церковь в 1921–1941 гг. // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 13. С. 221.

<sup>71</sup> Подробнее см.: *Мазырин А., свящ.* К вопросу об обновленческом факторе во взаимоотношениях Русской и Грузинской Церквей в 1920–1940-е гг. // Вестник Ставропольской духовной семинарии. 2017. № 1 (4). С. 43–67.

хону командированный тогда в Баку епископ Ставропольский и Кавказский Иннокентий (Летяев), который в 1922–1923 гг. сам не удержался от отпадения в раскол, но потом принес покаяние. «В скором времени после приезда, — писал епископ Иннокентий Патриарху 20 апреля 1924 г., — я был у прот[оиерея] Юницкого, считающего себя “царем” и “богом” Бакинской епархии. Цель[ю] моего визита к Юницкому было увещание последнего о присоединении к Вашему Святейшеству для блага и мира церковного. Юницкий жаждет этого общения, но с осторожностью держится выжидательной позиции, определенно он мне ничего не сказал, а посоветовал обратиться к обновленческому епископу Петру Данилову, бывш[ему] Саратовскому священнику, окончивш[ему] Казанскую Академию и Саратовский университет. Он вдовец, имеет двух детей. В тот же вечер я был у еп[ископа] Петра Данилова, но от него получил отрицательный ответ, хотя не окончательный. <...> Насколько я мог уловить из его слов мысль о том, что главной причиной неподчинения Вашему Святейшеству является боязнь репрессий. Человек он семейный, имеет двух дочерей школьного возраста, четыре месяца сидел в Саратове в 1918 г. в качестве заложника и, боясь повторения арестов, держится обновленческой ориентации»<sup>72</sup>.

Далее епископ Иннокентий приводил данные о приходах Бакинской епархии. В каноническом общении с Патриархом Тихоном из них оставалось всего 10, а обновленческих насчитывалось до 30, преимущественно в уездах. Можно сравнить это с тем, что писал Патриарху Тихону епископ Павел в июле 1923 г. («на Кавказе “живая церковь” имеет трех архиереев с 3 приходами в Баку и 2-мя в Тифлисе») и сделать вывод, что Бакинская епархия в 1922–1923 гг. явила довольно уникальную для Православной Российской Церкви картину: в период пребывания под стражей Патриарха Тихона дела у обновленцев в ней обстояли заметно хуже, чем после его освобождения. При этом бакинское обновленчество было явлением чисто конъюнктурным, возникшим не на идейной, а на личной почве. Таким же поначалу было и обновленчество тифлисское, но со своими особенностями, определяемыми его взаимодействием с Грузинским Католикосатом.

#### Источники

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / сост. М. Е. Губонин. М., 1994.
2. Архив Управления ФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. П-48721. В 4 т. Т. 1.
3. Архивы Кремля. Политбюро и Церковь: 1922–1925 гг.: в 2 кн. / подг. изд. Н. Н. Покровского и С. Г. Петрова. Новосибирск; М., 1997–1998.

<sup>72</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 208. Л. 14–14 об.

4. Голубцов Г., прот. Поездка на Всероссийский Церковный Собор: Дневник (29 января — 18 апреля 1918 г.) / подг. текста и публ. М. И. Одинцова // Российская Церковь в годы революции (1917–1918): сборник. М., 1995. С. 121–269.
5. Деяния II-го Всероссийского Поместного Собора Православной Церкви: Бюллетени. М., 1923.
6. Егоров В., свящ. К истории провозглашения грузинами автокефалии своей церкви в 1917 году. М., 1917.
7. Письма священномучеников — архиереев Русской Православной Церкви к святителю Тихону, Патриарху Московскому и всея России / публ. прот. В. Воробьева // Богословский сборник: К 75-летию со дня кончины святого Патриарха Тихона. Вып. 6. М., 2000. С. 5–17.
8. Положение о созыве поместного собора православной российской церкви 1923 года // Живая Церковь. 1923. 1 февр. № 11 (1). С. 2–4.
9. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 831. Оп. 1. Д. 199, 208.
10. Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Вып. 1–4. М., 1994. (Репр. воспр. изд.: М., 1918).

#### Литература

1. Вардосанидзе С., Т.-М. Н. Грузинская Православная Церковь в 1921–1941 гг. // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 13. С. 220–222.
2. Дамаскин (Орловский), игум. Димитрий (Добросердов), сщмч. // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 42–43.
3. Ермилов П., диак. Константинопольская Православная Церковь [1908–1948 гг.] // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 37. С. 256–275.
4. Протоиерей Александр Иванович Юницкий (1855–1940) // Официальный сайт Бакинской и Азербайджанской епархии. URL: [https://pravoslavie.az/history/history\\_faces/?id=13607](https://pravoslavie.az/history/history_faces/?id=13607) (дата обращения: 11.10.2023).
5. История иерархии Русской Православной Церкви: Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. / гл. ред. Ф. А. Гайда. М., 2019.
6. Кияшко Н. В. Политика советского государства и обновленческий раскол на Кубани (1922–1923 гг.) // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 108. С. 88–104. DOI: 10.15382/sturII2022108.88-104
7. Кияшко Н. В., Шишкин Е., свящ.; Пантюхин А., свящ.; Зимина Н. Н. Ставропольская епархия в 1920–1943 гг. // Ставропольская епархия: 180 лет. Ставрополь, 2023. С. 105–117.
8. Лавринов В., прот. Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016.
9. Левитин А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996.
10. Мазырин А., свящ. К вопросу об обновленческом факторе во взаимоотношениях Русской и Грузинской Церквей в 1920–1940-е гг. // Вестник Ставропольской духовной семинарии. 2017. № 1 (4). С. 43–67.

11. Мельникова И. Е. К истории взаимоотношений Католикоса-Патриарха всея Грузии Каллистрата (Цинцадзе) с Председателем Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карповым в 1944–1947 гг. // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 3 (70). С. 69–76.
12. Мельникова И. Е. К истории восстановления евхаристического общения Русской и Грузинской Церквей в первой половине XX в. // XXI Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ. М., 2011. Т. 2. С. 60–68.
13. Мельникова И. Е. Попытка восстановления евхаристического общения между Русской (Российской) и Грузинской Православными Церквями при Католикосе-Патриархе всея Грузии Амвросии (Хелая) // XXXI Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ. М., 2021. С. 93–96.
14. Сафонов Д., *свящ.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М., 2013.
15. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор Деяний. Третья сессия / *сост.* А. Г. Кравецкий, А. А. Плетнева, Г. Шульц. М., 2000.
16. Феодосий (Процюк), *митр.* Обособленческие движения в Православной Церкви на Украине (1917–1943). М., 2004.
17. Щелкачев А., *свящ.*; Мельникова И. Е. Восстановление автокефального статуса Грузинской Православной Церкви в XX в. // XXX Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ. М., 2020. С. 51–57.
18. არაბიძე ი. «განახლების მოძრაობა» და საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია // კლიო (საისტორიო აღმანახი) / საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია; ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი. თბილისი, 2005. № 28. გვ. 132–148. [*არაბიძე ი.* «Обновленческое движение» и автокефалия Грузинской церкви // Клио (исторический альманах) / Академия наук Грузии. Институт истории и этнологии им. И. Джавахишвили. Тбилиси, 2005. № 28. С. 132–148.]

Priest Alexander V. Mazyrin

## ON THE HISTORY OF THE RENOVATIONIST SCHISM IN TRANSCAUCASIA AND UNSUCCESSFUL PROJECTS OF RECONCILIATION BETWEEN THE RUSSIAN AND GEORGIAN ORTHODOX CHURCHES (1922–1923)

**Abstract.** The article is devoted to the initial history of the Renovationist schism in the Soviet Transcaucasia, mainly in the Baku diocese. The main sources of information became letters written in July 1923 to the Holy Patriarch Tikhon by the last governor of the Caucasian Exarchate, Bishop Pavel (Vilkovsky) of Baku and the active Hieromonk Arseny (Sokolovsky) of Baku. Transcaucasian Renovationism had its own specifics. The main factor in the split was the personal dislike of the ruling bishop on the part of the most influential Baku archpriest Alexander Yunitsky, who, however, even with the support of the Soviet government, could not achieve decisive suc-

cess in the diocese during Patriarch Tikhon's imprisonment. On the contrary, after the release of the Patriarch, the situation of the Renovationists in Soviet Azerbaijan improved, which was uncharacteristic for the church situation in the USSR as a whole. The emergence of the Renovanionist schism also had an impact on the difficult relations between the Russian and Georgian Churches. The Georgian Catholicosate was ready to accept into its jurisdiction the non-Georgian Orthodox parishes of Georgia, Armenia, Adjara and Abkhazia, partially headed in early 1923 by the former vicar of Patriarch Tikhon, Bishop Dimitry (Dobroserdov), although he received his appointment to Tiflis from the Renovanionist «Supreme Church Administration», to which he was then formally subordinate. There were plans, at least for Hieromonk Arseny, to extend the Georgian-Renovationist «partnership» to the entire Soviet Transcaucasia. Having failed to meet the understanding of the Moscow Renovanionist leaders in May–June 1923, Hieromonk Arseny, after the liberation of St. Tikhon, adapted his idea of double subordination to the Russian Transcaucasian diocese to the new situation and proposed it to the Patriarch. Bishop Pavel of Baku also presented his project of reconciliation of the Russian and Georgian Churches to St. Tikhon in July 1923. It was based on an unfortunate analogy between Georgian and Ukrainian autocephaly. All these plans remained unfulfilled, both because of their initial defectiveness and because of the rapid change in church and political circumstances.

**Keywords:** *The Russian Orthodox Church, Patriarch Tikhon, the Renovanionist schism, the «Living Church», Archbishop Pavel (Vilkovsky), Bishop Arseny (Sokolovsky), Archpriest Alexander Yunitsky*

**For citation:** Mazyrin A. V. K istorii obnovlencheskogo raskola v Zakavkaz'e i neudachnykh proektov primireniia Russkoi i Gruzinskoi Pravoslavnykh Tserkvei (1922–1923 gg.) [On the History of the Renovanionist Schism in Transcaucasia and Unsuccessful Projects of Reconciliation between the Russian and Georgian Orthodox Churches (1922–1923)]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2024, no. 46, pp. 121–157. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-121-157>

**About the author:** Mazyrin Aleksandr Vladimirovich, Priest — Dr. hab. (Church History; Theology), PhD (History), Professor, Chief Scientific Officer of the St. Tikhon's Orthodox University, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6490-9745> (Russian Federation, Moscow). *E-mail:* [am@pstbi.ru](mailto:am@pstbi.ru)

*Submitted on 12 January, 2024*

*Accepted on 26 February, 2024*

## References

1. Arabidze I. «*Ganakhlebis modzraoba*» da sakartvelos ek'lesiis avt'ok'epalia [«The Renovanionist movement» and the Autocephaly of the Georgian Church]. *K'lio (saist'orio almanakhi) — Klio (Historical almanac)*. Tbilisi, 2005, no. 28, pp. 132–148.
2. Damaskin (Orlovsky), igum. Dimitrii (Dobroserdov), sshchmch. [Dimitry (Dobroserdov), the Priest-martyr]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2007, vol. 15, pp. 42–43.

3. *Deianiia II-go Vserossiiskogo Pomestnogo Sobora Pravoslavnoi Tserkvi: Biulleteni* [Acts of the II-nd All-Russian Local Council of the Orthodox Church: Bulletins]. Moscow, 1923.
4. Egorov V. *K istorii provozglasheniia gruzinami avtokefalii svoei tserkvi v 1917 godu* [On the History of Proclaiming Autocephaly by the Georgians for Their Church in 1917]. Moscow, 1917.
5. Ermilov P. *Konstantinopol'skaia Pravoslavnaia 'Tserkov' 1908–1948 gg.* [The Orthodox Church of Constantinople. 1908–1948]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2015, vol. 37, pp. 256–275.
6. Gaida F. A. (ed.). *Istoriia ierarkhii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi: Kommentirovannye spiski ierarkhov po episkopskim kafedram s 862 g.* [History of the Hierarchy of the Russian Orthodox Church: Commented Lists of Hierarchs by Episcopal Dioceses since 862]. Moscow, 2019.
7. Golubtsov G. *Poezdka na Vserossiiskii Tserkovnyi Sobor: Dnevnik (29 ianvaria — 18 apreliia 1918 g.)* [Trip to the All-Russian Church Council: Diary (29 January — 18 April, 1918)]. *Rossiiskaia Tserkov' v gody revoliutsii (1917–1918): sbornik* [The Russian Church during the Revolution (1917–1918): Collection]. Moscow, 1995, pp. 121–269.
8. Gubonin M. E. (ed.). *Akty Sviateishogo Tikhona, Patriarkha Moskovskogo i vseia Rossii, pozdneishie dokumenty i perepiska o kanonicheskom preemstve vysshei tserkovnoi vlasti, 1917–1943* [Acts of His Holiness Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia, Later Documents and Correspondence on the Canonical Succession of the Supreme Church Authority, 1917–1943]. Moscow, 1994.
9. Kiyashko N. *Politika sovetskogo gosudarstva i obnovencheskii raskol na Kubani (1922–1923 gg.)* [The Policy of the Soviet State and the Renovationist Schism in Kuban' Region (1922–1923)]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia II: Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi — St. Tikhon's University Review. Ser. II: History. History of the Russian Orthodox Church*, 2022, vol. 108, pp. 88–104. DOI: 10.15382/sturII2022108.88-104
10. Kiyashko N., Shishkin E., Pantyukhin A., Zimina N. *Stavropol'skaia eparkhiia v 1920–1943 gg.* [Stavropol Diocese in 1920–1943]. *Stavropol'skaia eparkhiia: 180 let* [Stavropol Diocese: 180 Years]. Stavropol, 2023, pp. 105–117.
11. Kravetsky A., Pletneva A., Shults A. (eds.). *Sviashchennyi Sobor Pravoslavnoi Rossiiskoi Tserkvi 1917–1918 gg. Obzor Deianii. Tret'ia sessiia* [The Holy Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918. Review of the Acts. Session Three]. Moscow, 2000.
12. Lavrinov V. *Obnovencheskii raskol v portretakh ego deiatelei* [Renovationist Schism in the Portraits of Its Figures]. Moscow, 2016.
13. Levitin A., Shavrov V. *Ocherki po istorii russkoi tserkovnoi smuty* [Essays on the History of Russian Church Turmoil]. Moscow, 1996.
14. Mazyrin A. *K voprosu ob obnovencheskom faktore vo vzaimootnosheniakh Russkoi i Gruzinskoi Tserkvei v 1920–1940-e gg.* [On the Question of the Renovationist Factor in the Relations between the Russian and Georgian Churches in the 1920s–1940s]. *Vestnik Stavropol'skoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Stavropol Theological Seminary*, 2017, no. 1 (4), pp. 43–67.

15. Melnikova I. E. K istorii vosstanovleniia evkharisticheskogo obshcheniia Russkoi i Gruzinskoi Tserkvei v pervoi polovine XX v. [On the History of the Restoration of the Eucharistic Communion of the Russian and Georgian Churches in the 1st Half of the 20th Century]. *XXI Ezhegodnaia Bogoslovskaiia konferentsiia PSTGU* [21st Annual Theological Conference of the Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities]. Moscow, 2011, vol. 2, pp. 60–68.
16. Melnikova I. E. K istorii vzaimootnoshenii Katolikosa-Patriarkha vseia Gruzii Kallistrata (Tsintsadze) s Predsedatelem Soveta po delam Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi G. G. Karpovym v 1944–1947 gg. [Toward the History of Relations of Catholicos-Patriarch of All Georgia Callistrat (Tsintsadze) with Chairman of the Russian Orthodox Church Affairs Council G. G. Karpov in 1944–1947]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriiia II: Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi — St. Tikhon's University Review. Ser. II: History. History of the Russian Orthodox Church*, 2016, vol. 3 (70), pp. 69–76.
17. Melnikova I. E. Popytka vosstanovleniia evkharisticheskogo obshcheniia mezhdru Russkoi (Rossiiskoi) i Gruzinskoi Pravoslavnymi Tserkvami pri Katolikose-Patriarkhe vseia Gruzii Amvrosii (Khelaia) [An Attempt to Restore Eucharistic Communion between the Russian and Georgian Orthodox Churches under the Catholicos-Patriarch of All Georgia Ambrose (Khelaia)]. *XXXI Ezhegodnaia Bogoslovskaiia konferentsiia PSTGU* [31st Annual Theological Conference of the Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities]. Moscow, 2021, pp. 93–96.
18. Pis'ma sviashchennomuchenikov — arkhiereev Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi k sviatiteliu Tikhonu, Patriarkhu Moskovskomu i vseia Rossii [Letters of the Hieromartyrs — Hierarchs of the Russian Orthodox Church to St. Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia]. *Bogoslovskii sbornik: K 75-letiiu so dnia konchiny sviatogo Patriarkha Tikhona* [Theological Collection: On the 75th Anniversary of the Death of Holy Patriarch Tikhon]. Moscow, 2000, pp. 5–17.
19. Pokrovskii N. N., Petrov S. G. (eds.). *Arkhivy Kremliia. Politbiuro i Tserkov': 1922–1925 gg.: v 2 kn.* [Archives of the Kremlin. Politburo and the Church: 1922–1925. In 2 books]. Novosibirsk; Moscow, 1997–1998.
20. Polozhenie o sozyve pomestnogo sobora pravoslavnoi rossiiskoi tserkvi 1923 goda [Regulations on the Convocation of the Local Council of the Russian Orthodox Church in 1923]. *Zhivaia Tserkov' — The Living Church*, 1923, no. 11 (1), pp. 2–4.
21. Protoierei Aleksandr Ivanovich Iunitskii (1855–1940) [Archpriest Alexander Ivanovich Yunitsky (1855–1940)]. Available at: [https://pravoslavie.az/history/history\\_faces/?id=13607](https://pravoslavie.az/history/history_faces/?id=13607) (accessed: 11.10.2023).

УДК 93

DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-158-185>

А. В. Буданова

## РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ НА СЕВЕРО-ЗАПАДЕ РОССИИ В 20–30-Х ГОДАХ XX в.: ВОПРОСЫ ИСТОРИОГРАФИИ

**Аннотация.** В исследованиях религиозной жизни православных верующих в России в 20–30-е гг. XX в. (как в общем контексте, так и с учетом региональных особенностей) в основном рассматриваются различные аспекты церковно-государственных отношений, поскольку именно эта область обеспечена наибольшим количеством источников. Однако неформальные сообщества верующих (такие, как братства и тайные монашеские общины) в этот период часто имели по сравнению с приходами больше возможностей для продолжения религиозной жизни. Особенно ярко это проявилось в период, когда многие храмы и монастыри уже были закрыты. В этих сообществах сохранялась совместная молитва, было возможно совершение таинств, чтение Священного Писания, звучала проповедь и велись духовные беседы. Поэтому для истории Русской Православной Церкви XX в. введение в научный оборот материалов, посвященных таким объединениям, несмотря на источниковедческие и историографические проблемы, представляется достаточно важным.

В статье дан обзор советской, зарубежной, в том числе эмигрантской, и постсоветской историографии религиозной жизни православных верующих в России в 20–30-х гг. XX в.: ее методология, основные положения, возможная периодизация. Прослеживается движение от использования крайне бедной источниковой базы, а как следствие — упрощенности в трактовках, к появлению все более разностороннего анализа, основанного на все более расширяющемся, хотя до сих пор далеко от полноты, комплексе архивных материалов и других видов источников. Особое внимание уделено исследованиям, посвященным непосредственно православным братствам. Подробнее рассмотрены Александро-Невское братство (Петроград-Ленинград) и братство епископа Макария (Опоцкого), действовавшие в нескольких городах на северо-западе России, по которым для данного региона на начало 2024 г. опубликовано наибольшее количество материалов. Прослеживается последовательность введения в научный оборот различных типов источников, связанных с жизнью и деятельностью этих братств, очерчивается круг проблем, остающихся актуальными на сей день.



**Ключевые слова:** *историография, Русская Православная Церковь, 1920–1930-е гг., неформальные объединения верующих, православное братство, Александро-Невское братство, епископ Макарий (Опоцкий)*

**Для цитирования:** Буданова А. В. Религиозная жизнь православных братств на северо-западе России в 20–30-х годах XX в.: вопросы историографии // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. С. 158–185. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-158-185>

**Сведения об авторе:** Буданова Александра Валерьевна — аспирант Института истории Российской Академии наук, специалист по учебно-методической работе Свято-Филаретовского института, ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2768-3900> (Российская Федерация, г. Москва). E-mail: [s.budanova70@gmail.com](mailto:s.budanova70@gmail.com)

*Поступила в редакцию 11.01.2024*

*Принята к публикации 22.05.2024*

Исследованию религиозной жизни в России, в том числе и в 20–30-е гг. XX в., посвящено достаточно много научных работ. Наибольшее внимание в них уделено православным верующим и в основном рассматриваются различные аспекты церковно-государственных отношений как в общем, так и в региональных контекстах: эта область обеспечена наибольшим количеством источников. Однако нельзя забывать и о том, что вследствие репрессивной политики гражданских властей по отношению к верующим именно в это время для легальной религиозной жизни оставалось все меньше и меньше возможностей. Там же, где сохранялись какие-то ее проявления, объединения верующих (такие, как братства или тайные монашеские общины) со временем становились неформальными, а затем и переходили на нелегальное положение. Поэтому в официальных государственных и церковных документах сведений о религиозной жизни подобных объединений содержится крайне мало. Основными источниками о жизни таких неформальных объединений с конца 1910-х до начала 1940-х гг. оказываются материалы следственных дел, источники, хранящиеся в частных архивах, и интервью с участниками событий или их потомками. Несмотря на то, что с их достоверностью связан целый ряд проблем, в последнее десятилетие были все же предложены принципы, позволяющие использовать их в научных исследованиях. Без рассмотрения жизни таких сообществ, которые, с одной стороны, отражают общеисторические процессы, а с другой стороны — в чем-то являются уникальными, картина религиозной жизни в России после 1917 г. получается неполной. К примеру, в православных братствах наряду с тайными монашескими общинами сохранялись проявления христианской жизни, которые в конце 1930-х гг. уже были невозможны

в приходах: совместная молитва, чтение Священного Писания, проповеди, духовные беседы. Однако благодаря развитию в исторической науке антропологического подхода и таких направлений, как микроистория и устная история, в последние десятилетия в этой области открываются новые возможности для исторических исследований.

Историографию данной проблемы можно условно разделить на несколько периодов:

- советская — до конца 1980-х — начала 1990-х гг.;
- зарубежная — того же периода;
- постсоветская — с начала 1990-х гг. до настоящего времени вне зависимости от географического положения исследователя.

В целом можно проследить движение от использования крайне бедной источниковой базы (по совершенно разным причинам для советских и зарубежных исследователей), а как следствие — упрощенности в трактовках, к появлению все более разностороннего анализа, основанного на все более расширяющемся, хотя до сих пор далеком от полноты, комплексе архивных материалов и других видов источников.

### Советская историография

Религиозная жизнь рассматриваемого периода в документах и исследованиях советского времени была представлена в свете идеологической борьбы, которую государство вело с верующими. Особенно это касалось неформальных объединений, к которым относились и братства: в периодической печати, различных справках, отчетах им старались придать как можно больше политической окраски, то есть представить их как ведущие контрреволюционную деятельность. Обновленческий раскол в Русской Православной Церкви изучался хотя бы немного, другие же — григорианский, «непоминающие» — практически не находили отражения в историографии данного периода. В научный оборот вводились источники преимущественно только одной из действующих сторон: постановления государственных органов и другие материалы, прошедшие предварительную идеологическую обработку. Иногда могли использоваться избранные церковные документы, например, заявление Патриарха Тихона (Белавина) в Верховный суд, его избранные послания, но только для демонстрации того, как Церковь оказывала или прекращала оказывать сопротивление советской власти. В остальном точка зрения Церкви, как правило, не учитывалась и не исследовалась. Материалы следственных дел в этот период доступны не были, однако есть основания предполагать, что информация из протоколов допросов использовалась в статьях в периодической печати для достижения поставленных идеологических целей. Так, статья в газете «Коммунист» № 48 за 1926 г., посвященная

епископу Макарию (Опоцкому)<sup>1</sup>, практически дословно приводит сведения из протокола допроса гражданки Царьковой, которая незадолго до появления публикации пришла в ОГПУ, чтобы донести на владыку<sup>2</sup>.

Базовые направления советской историографии были заданы в начале 1920-х гг. в статьях видных советских идеологов В. Д. Бонч-Бруевича, Е. М. Ярославского, П. А. Красикова, И. И. Скворцова-Степанова и др., которые были как опубликованы в 1920–1930-х гг., так и выпущены впоследствии отдельными изданиями под названием «Избранные атеистические произведения»<sup>3</sup> уже в 1950–1970-х гг. Основные положения данных направлений:

- вся Церковь контрреволюционна, невзирая на некоторые отдельные проявления лояльности по отношению к советской власти;
- правильность политики советского государства по отношению к Церкви не подлежит сомнению;
- атеистическая пропаганда находит все большую поддержку среди трудящихся; исключения составляют отдельные случаи сопротивления со стороны реакционной части духовенства и верующих;
- в разностороннем анализе фактов и явлений, в критике источников нет необходимости, поскольку палитра выводов задана заранее.

Любые неформальные объединения верующих подвергались еще более уничижительной критике, чем институционализированная часть Церкви, и достаточно быстро стали называться сектами.

Особенно стоит отметить труды Б. П. Кандидова, автора многочисленных работ по истории Церкви, опубликованных в 1920–1930-е гг.<sup>4</sup>, который сыграл значительную роль в воплощении данных тезисов и фактически задал на многие годы магистральное направление в советской историографии по данному вопросу. Именно в этом ключе, за небольшими исключениями, были написаны практически все работы, допущенные к публикации в советское время.

В качестве одного из таких исключений, которое не имеет отношения к братствам, но важно с точки зрения вопросов методологии, отметим опубликованные работы доктора церковной истории еще дореволюционной фор-

<sup>1</sup> *Невский*. Подвижники // Коммунист. 1926. № 48 (2149). Цит. по: Архив УФСБ РФ по Вологодской области. Д. 3711. Л. 3.

<sup>2</sup> Архив УФСБ РФ по Вологодской области. Д. 3711. Л. 11.

<sup>3</sup> *Бонч-Бруевич В. Д.* Избранные атеистические произведения. М., 1973; *Его же*. О религии, религиозном сектантстве и церкви. М., 1959; *Красиков П. А.* Избранные атеистические произведения. М., 1970; *Ярославский Е. М.* О религии. М., 1958; *Его же*. Библия для верующих и неверующих. М., 1977; *Скворцов-Степанов И. И.* Избранные атеистические произведения. М., 1959.

<sup>4</sup> *Кандидов Б. П.* Голод 1921 г. и Церковь. М.; Л., 1932; *Его же*. Церковь и Октябрьская революция. 2-е изд. М., 1930; *Его же*. Легенда о Христе в классовой борьбе. [Б. м.], 1930; *Его же*. Кого спасал храм Христа Спасителя. М.; Л., 1931; *Его же*. Церковь и шпионаж: о некоторых фактах шпионской деятельности религиозных организаций. М., 1937; и др.

магии, члена президиума обновленческого Священного Синода и Ленинградского епархиального управления Б. Н. Титлинова<sup>5</sup>, точка зрения которого на обновленческий раскол отличалась от официальной. Он считал, что обновленчество изнутри приняло социальный переворот и революционные преобразования. В отличие от большинства работ 1920-х гг., где обновленческое движение рассматривалось как однородное, он выделил два (но не три) направления: радикальную «Живую церковь» и умеренное «Церковное возрождение», подробно их описав. В отличие от советских пропагандистских работ, в которых отсутствовали анализ и попытки разобраться в сущности того или иного явления религиозной жизни, Б. Н. Титлинов достаточно много внимания уделил размышлениям над сущностью процессов, имевших место при образовании новой церкви<sup>6</sup>.

В дальнейшем вплоть до конца 1980-х гг. основные направления в историографии остались прежними. Авторы повторяли одни и те же выводы и позиции<sup>7</sup>. Практически не внесли здесь никаких существенных изменений ни XX съезд КПСС, ни хрущевская «оттепель», ознаменовавшаяся лишь новым витком гонений на Церковь.

Региональные научные исследования по данной тематике практически не проводились до начала 1970-х гг. В 1920–1930-е гг. в основном выпускались пропагандистские материалы краевых отделений «Союза воинствующих безбожников», в которых мог содержаться местный материал: например статья А. С. Долотова «Церковь и сектантство в Сибири. Борьба против религии — борьба за социализм»<sup>8</sup>. В ней автор описывает разделения в Православной Церкви, включая не только обновленческий раскол, но и течения, образовавшиеся после так называемой «Декларации 1927 года» митрополита Сергия (Страгородского), которые существовали в регионе (стоит заметить, что в советской историографии всех, не принявших декларацию 1927 г., достаточно быстро стали называть сектантами). В конце 1970–1980-х гг. постепенно стали

<sup>5</sup> Титлинов Б. В. Новая Церковь. Пг.; М., 1923; *Его же*. Смысл обновленческого движения в истории. Самара, 1926.

<sup>6</sup> Титлинов Б. В. Новая Церковь. С. 5–7, 13, 15–20, 24–32, 40, 53–55, 60.

<sup>7</sup> Плаксин Р. Ю. Церковная контрреволюция 1917–1923 гг. и борьба с ней: автореф. дисс. ... к. и. н. Л., 1968; Снигирева Э. А. Политическая переориентация русского православия в первое десятилетие Советской власти (1917–1927 гг.): автореф. дисс. ... к. и. н. Л., 1974; Корзун М. С. Русская православная церковь, 1917–1945 гг.: изменение социально-политической ориентации и научная несостоятельность вероучения. Минск, 1987; и др.

<sup>8</sup> Долотов А. С. Церковь и сектантство в Сибири: Борьба против религии — борьба за социализм: Краевой совет союза воинствующих безбожников. Новосибирск, 1930. Цит. по: Ананина А. В. Сущность григорианского раскола Русской православной церкви II четверти XX в. в историографии: проблемы 1930–2010 гг.: терминологический аспект // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 422. С. 68–72.

появляться диссертации, основанные на региональных материалах<sup>9</sup>, однако следовавшие все тем же заданным прежде схемам.

Необходимо отметить и работы А. И. Клибанова, который положил начало полевым исследованиям в СССР неформальных объединений верующих. В том числе он общался и с «буевцами», и другими «непоминающими», которые не вернулись после 1943 г. в Русскую Православную Церковь Московского Патриархата<sup>10</sup>. В историографии советского периода, как правило, считалось, что на нелегальное положение переходили лишь те, кто стоял в оппозиции к митрополиту Сергию (Страгородскому). А. И. Клибанов даже ввел в научный оборот понятие «внецерковное православное течение»<sup>11</sup>.

Значительный вклад в историографию был внесен рядом работ и собранием источников, которые создавались в советские годы и имели хождение в виде рукописей или самиздата. Некоторые из них удалось переправить за рубеж и опубликовать еще в 1970-е гг., другие были изданы в России, но уже только в 1990-х гг. Это в первую очередь архив документов, собранный М. Е. Губониным, который был один раз полностью изъят после ареста, но затем частично восстановлен и собран вновь. Сохранившиеся материалы вошли в сборник «Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг.»<sup>12</sup>, изданного ПСТБИ в 1994 г. и дополненного рядом недостающих документов. В Германии с 1979 по 1989 г. был издан справочник «Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 год (включительно)»<sup>13</sup>, составленный митр. Мануилом (Лемешевским), материалы для которого были подготовлены в СССР.

Работы, выходившие за рубежом, на советскую историографию не влияли и рассматривались в ней исключительно в ракурсе полемики и опровержения

<sup>9</sup> См., напр.: Дунаев В. Н. Социально-политическая ориентация и действия православных церковников в период подготовки и проведения Великой Октябрьской социалистической революции и первые годы советской власти (1917–1922) (на материалах Воронежской, Курской и Тамбовской губ.): автореф. дисс. ... к. и. н. Воронеж, 1972; Нейтман М. Л. Проведение ленинского декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в Забайкалье (1918–1923 гг.): автореф. дисс. ... к. и. н. Иркутск, 1974; Эйнгорн И. Д. Религия, церковь и классовая борьба в Сибири в переходный период от капитализма к социализму (1917–1937 гг.): автореф. дисс. ... д. и. н. Томск, 1985.

<sup>10</sup> Клибанов А. И. Конкретные исследования современных религиозных верований (Методика, организация, результаты). М., 1967. С. 13; *Его же*. Религиозное сектанство в прошлом и настоящем. М., 1973. С. 189.

<sup>11</sup> Клибанов А. И. Религиозное сектанство и современность: (социол. и ист. очерки). М., 1969. С. 55.

<sup>12</sup> Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти: 1917–1943: в 2 ч. / *сост.* М. Е. Губонин. М., 1994.

<sup>13</sup> Мануил (Лемешевский), митр. Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 год (включительно): в 6 т. Эрланген, 1979–1989.

того, что в них утверждалось. В качестве примеров можно назвать кандидатские диссертации О. В. Андреевой «Критика англо-американской буржуазной историографии современного положения православной религии и церкви в СССР»<sup>14</sup> и Е. А. Юшина «Англо-американская буржуазная историография взаимоотношений советского государства и Русской Православной Церкви в 1917–1923 гг.»<sup>15</sup>. При этом в работе Е. А. Юшина, несмотря на стандартные выводы, без которых, по всей видимости, диссертация не была бы допущена к защите, впервые была предпринята попытка объективного анализа зарубежных работ. Автором также было признано, что зарубежная наука вносит позитивный вклад в разработку проблемы<sup>16</sup>.

### Зарубежная историография 1920–1980-х гг.

Зарубежная историография вне зависимости от принадлежности авторов к русской эмиграции по большинству вопросов стояла на диаметрально противоположных позициях, отличных от советской, хотя и не была однородной. Взгляд на СССР 1920 — начала 1940-х гг. как на государство, которое стремилось к полному уничтожению религиозной жизни, был в зарубежной историографии фактически единым, поэтому работы эмигрантских авторов не выделяются здесь в отдельный раздел.

Многие из ее положений оспаривались советскими историками и филологами. Приведем лишь некоторые: аполитичность Церкви, давление на Патриарха Тихона при написании обращения в Верховный суд, участие ОГПУ в обновленческом расколе, критическое отношение к декларации митрополита Сергия, наличие репрессий против духовенства и т. д. В настоящее время все эти утверждения заняли прочное место в современной историографии, как минимум будучи одной из признанных точек зрения.

Как правило, всем зарубежным историкам ставили в упрек еще большую по сравнению с советской наукой ограниченность в использовании источниковой базы. При всей справедливости данного утверждения стоит отметить, что в то же время существовала возможность публикации и использования в исследованиях тех материалов, которые не могли бы быть изданы в СССР. На протяжении десятилетий происходила нелегальная передача материалов из СССР для публикации на Западе. Этому явлению посвящена монография О. В. Косик «Голоса из России: очерки сбора и передачи за границу информации о положении церк-

<sup>14</sup> Андреева О. В. Критика англо-американской буржуазной историографии современного положения православной религии и церкви в СССР: автореф. дисс. ... к. и. н. М., 1987.

<sup>15</sup> Юшин Е. А. Англо-американская буржуазная историография взаимоотношений советского государства и Русской Православной Церкви в 1917–1923 гг.: автореф. дисс. ... к. и. н. М., 1988.

<sup>16</sup> Там же. С. 16, 18–20.

ви в СССР (1920-е — начало 1930-х годов)»<sup>17</sup>. Так, машинописный подлинник «Письма В. И. Ленина членам Политбюро о событиях в г. Шуе и политике в отношении церкви. 19 марта 1922 г.» впервые был опубликован в 1970 г. в «Вестнике РСХД»<sup>18</sup>, а затем уже в журнале «Известия ЦК КПСС» № 4 за 1990 г. В книге Л. Регельсона «Трагедия Русской Церкви: 1917–1945», опубликованной в 1970 г., использовалась часть документов, собранных М. Е. Губониным<sup>19</sup>.

Труды русских эмигрантских авторов можно условно разделить на два направления: умеренное и радикальное. Особенно это отразилось в отношении к митрополиту Сергию (Страгородскому). Радикальное направление состояло, как правило, из тех, кто входил в Русскую Православную Церковь Заграницей (РПЦЗ) и относился к местоблюстителю крайне отрицательно. Особенно резко высказался протопресвитер М. Польский в своем очерке «Положение Церкви в Советской России: Очерк бежавшего из России священника», опубликованном в Иерусалиме в 1931 г.: «Митрополит Сергей и его Церковь — не величина. Они — как ничто»<sup>20</sup>. Это вызвало появление специального труда профессора-канониста С. В. Троицкого, поддерживавшего политику митрополита Сергия<sup>21</sup>. К умеренной, но антисергианской позиции можно отнести, например, труд Д. Поспеловского «The Russian Church under the Soviet Regime, 1917–1982»<sup>22</sup>. По отношению к различным течениям, которые не приняли декларацию митрополита Сергия, в зарубежной историографии сложился упрощенный подход, в результате которого не делалось различий между «григорианами», «иосифлянами» и другими многочисленными течениями. При этом в умеренном направлении все они объявлялись отпавшими от Церкви, а в радикальном объявлялось, что, наоборот, от Церкви отпали митрополит Сергей и его сторонники.

Несмотря на эмоциональность и некоторую субъективность, присущую многим трудам, они содержали подробный фактологический материал, недоступный в СССР. Многие из них впоследствии были изданы в России. Без об-

<sup>17</sup> Косик О. В. Голоса из России: очерки сбора и передачи за границу информации о положении церкви в СССР (1920-е — начало 1930-х годов). М., 2011.

<sup>18</sup> Вестник Русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1970. № 98. С. 54–57.

<sup>19</sup> См.: Мазырин А., иер. Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х — 1930-х годах. М., 2006. (Материалы по новейшей истории Русской Православной Церкви). С. 39–40.

<sup>20</sup> [Польский] М., свящ. Положение Церкви в Советской России: Очерк бежавшего из России священника. СПб., 1995. С. 57. Цит. по: Мазырин А., свящ. Высшие иерархи о преемстве власти... С. 35.

<sup>21</sup> Троицкий С. В. О неправде Карловацкого раскола: разбор книги прот. М. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей». Париж, 1960.

<sup>22</sup> Pospelovsky D. The Russian Church under the Soviet Regime, 1917–1982: in 2 vols. Crestwood (N. Y.), 1984.

ращения к работам А. Краснова-Левитина, В. Шаврова, Л. Регельсона<sup>23</sup> не обходится практически ни одно современное исследование истории Русской Православной Церкви 1920–1930-х гг.

Справочник «Новые мученики Российские»<sup>24</sup>, подготовленный протопресвитером М. Польским, помимо большого объема данных содержал обширные свидетельства о гонениях на Церковь в России начиная с 1918 г. По некоторым персоналиям в части отдельных сведений этот труд и по сей день остается единственным источником. Например, только в нем содержатся данные, хотя и крайне скудные, о кончине епископа Дионисия (Сосновского)<sup>25</sup>. Труд митрополита Мануила (Лемешевского) «Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 год (включительно)», уже упоминавшийся выше, тоже содержал богатый справочный материал, которым активно пользуются до сих пор. При этом нужно заметить, что отсутствие у авторов возможностей для верификации неизбежно приводило и к неточностям, и к ошибкам. Так, в сведениях митрополита Мануила (Лемешевского) о епископе Макарии (Опоцком) указан целый ряд неверных данных<sup>26</sup>. Однако, к сожалению, именно на них до сих пор, не подвергая их критике, ссылаются многие исследователи.

Среди работ, выпущенных в РПЦЗ, как и в советской историографии, господствовал упрощенный и идеологизированный подход к оценке тех, кто в 1920-е гг. вынужден был уйти на нелегальное положение. Они все считались не принявшими декларацию митрополита Сергия (Страгородского) и создававшими церковь, оппозиционную официальной. Это положение использовалось в полемике с Московской Патриархией как одно из подтверждений легитимности РПЦЗ как правопреемницы Православной Российской Церкви<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Краснов-Левитин А. Э. Лихие годы, 1925–1941: Воспоминания. Paris, 1977; Левитин А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты: в 3 т. Кюснахт, 1978; Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви: 1917–1945. Париж, 1977.

<sup>24</sup> Новые мученики Российские: Первое собр. материалов / сост. протопресв. М. Польский. Jordanville, 1949; Новые мученики Российские: Второй том собрания материалов / сост. протопресв. М. Польский. Jordanville, 1957.

<sup>25</sup> Новые мученики Российские: Второй том собрания материалов. С. 287.

<sup>26</sup> Ошибочно указано, что: 1) епископ Макарий закончил СПбДА (на самом деле МДА), 2) был рукоположен в иерея в одной из церквей Череповца, 3) возведен в сан протоиерея. Присутствует и ряд сведений, которые не нашли подтверждения и не могут считаться точными. Поэтому без сопоставления с другими данными их можно использовать, только обозначив имеющиеся ограничения. См.: Макарий (Опоцкий), епископ Череповецкий, вик. Новгородской епархии // Мануил (Лемешевский), митр. Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 г. (включительно). Т. 4. С. 247.

<sup>27</sup> Андреев И. Заметки о Катакомбной Церкви в СССР. Джорданвилль, 1947; Новые мученики Российские: Первое собр. материалов; Новые мученики Российские: Второй том собрания материалов.



Среди зарубежных историков стоит отметить труды таких авторов, как У. Флетчер (W. Fletcher), Д. Куртис (J. Curtiss), К. Грюнвальд (C. Grunwald)<sup>28</sup>. W. Fletcher исследовал в том числе и «катакомбную» церковь, под которой он понимал исключительно течения, оппозиционные митрополиту Сергию (Страгородскому)<sup>29</sup>. Д. Куртис, К. Грюнвальд собрали большой фактический материал. При этом они, признавая гонения на верующих, фактически оправдывали их, считая, что это реакция властей на активные антисоветские действия духовенства и мирян. В зарубежной историографии часто, с одной стороны, преувеличивалась степень контроля ОГПУ-НКВД над Церковью, с другой — преувеличивался масштаб «катакомбного» движения. Но в целом работы зарубежных авторов не потеряли своей актуальности для исследователей и в настоящее время.

Братства ни в советской, ни в зарубежной историографии 1920–1980-х гг. отдельно не рассматривались.

### Постсоветская историография

Поворотным моментом, определившим кардинальное изменение в историографии, стал 1988 г., когда состоялась встреча генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачёва с Патриархом Пименом, положившая начало изменениям отношения советского государства к Русской Православной Церкви. Начали открываться архивы, стали появляться публикации новых источников, выходить работы многочисленных авторов. Отметим лишь самые значительные публикации: «Архивы Кремля: Политбюро и Церковь: 1922–1925 гг.: в 2 книгах»; «Русская православная церковь и коммунистическое государство: 1917–1941: документы и фотоматериалы» О. Ю. Васильевой; «Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью» Г. Штриккера<sup>30</sup>. Были, как уже упоминалось выше, опубликованы источники из архива М. Е. Губонина. Стали издаваться работы зарубежных авторов, появляться научные и околонучные работы разной степени качества, защищаться диссертации, свободные от прежнего идеологического давления. Отметим лишь некоторые публикации, важные для рассматриваемой нами проблематики.

<sup>28</sup> Fletcher W. G. *The Russian Orthodox Church Underground. 1917–1970*. London, 1971; Fletcher W. G. *Soviet Believers: The Religious Sector of the Population*. University Press of Kansas, 1981; Curtiss J. *The Russian Church and the Soviet State, 1917–1950*. Boston, 1953; Grunwald C. *The Churches and the Soviet Union*. New York, 1962.

<sup>29</sup> Fletcher W. G. *The Russian Orthodox Church Underground. 1917–1970*.

<sup>30</sup> Архивы Кремля: Политбюро и Церковь: 1922–1925 гг.: в 2 кн. М., 1997; Русская православная церковь и коммунистическое государство: 1917–1941: документы и фотоматериалы / сост., авт. ст. О. Ю. Васильева. М., 1996; Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / сост. Г. Штриккер. М., 1995.

В 1995 г. на русском языке вышел труд Д. В. Поспеловского «Русская православная церковь в XX веке»<sup>31</sup>, где автор впервые предложил совершенно другой взгляд на «катакомбную» церковь, утверждая, что большинство общин, оказавшихся на нелегальном положении, никогда не уходили в оппозицию митрополиту Сергию, а оказались в подполье только потому, что открытое совершение религиозных обрядов было невозможно<sup>32</sup>. Это нашло подтверждение в работах А. Л. Беглова, на основании которых была выпущена его монография «В поисках безгрешных катакомб» (1 изд. — 2008)<sup>33</sup>, первая часть которой посвящена 1920–1930-м гг. В ней впервые в отечественной историографии предложена четкая методология исследования религиозной жизни тех, кто вынужденно или добровольно перешел на нелегальное положение, включая не только различные виды «непоминающих», но и православные приходские или монашеские общины. Автор исследовал запрещенную властями религиозную жизнь, например, подпольную благотворительность, паломничества к неофициальным святыням. В труде также рассмотрены стратегии выживания, взаимоотношения с официальной церковной иерархией и многое другое. Однако, например, опыт братства епископа Макария (Опоцкого) в данную монографию не вошел. Проблеме классификации ушедших на нелегальное положение посвящена его же статья «Тайные монашеские общины советского периода. Проблемы типологии»<sup>34</sup>. В ней, в том числе, рассматривались общины Александро-Невского братства, которые монашескими можно считать лишь условно, поскольку многие из сестер, в них входивших, монашеский постриг не принимали.

Несмотря на то, что в подавляющем большинстве работ по-прежнему в основном рассматривается не столько религиозная жизнь, сколько церковно-государственные отношения, появляются исследования, в том числе и зарубежные, которые ставят другие акценты. Например, Д. Д. Уайнот (J. J. Wynot)<sup>35</sup> на региональном материале старается рассмотреть жизнь нелегальных монашеских общин в Московской, Калужской и Смоленской областях до начала 1940-х гг. В работе затронута и проблема влияния на подпольные монашеские общины различных церковных разделений.

Наряду с вводом в научный оборот большого количества документов из государственных и церковных архивов стали доступны следственные дела,

<sup>31</sup> *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995.

<sup>32</sup> Там же. С. 174.

<sup>33</sup> *Беглов А. Л.* В поисках «безгрешных катакомб»: церковное подполье в СССР. 2-е изд., испр. и доп. М., 2018.

<sup>34</sup> *Беглов А. Л.* Тайные монашеские общины советского периода. Проблемы типологии // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 108. С. 126–151.

<sup>35</sup> *Wynot J. J.* Keeping the Faith: Russian Orthodox Monasticism in the Soviet Union, 1917–1939. Ph. Dissertation defended at Emory University, 2000. 235 pp.

использование которых в качестве источников породило целый ряд проблем. Рассмотрению этих вопросов посвящены статьи Л. А. Головковой<sup>36</sup>, А. В. Мазырина<sup>37</sup>, протоиерея В. Воробьёва<sup>38</sup>. А. Г. Гаврилин<sup>39</sup> сформулировал общий принцип допустимости использования следственных дел в качестве источников: это возможно, если существует возможность верификации как с помощью законодательных актов, так и с помощью нарративов — например воспоминаний. Использовать их изолированно нецелесообразно<sup>40</sup>.

Появилось большое количество региональных исследований, в том числе и по Северо-Западному региону. Обзор религиозной жизни Ленинградской епархии представлен в ряде статей В. В. Антонова, собранных в издании «Петроград — Ленинград, 1920–1930-е: Вера против безбожия»<sup>41</sup>, в книге протоиерея В. Сорокина «Исповедник», посвященной митр. Григорию (Чукову)<sup>42</sup>. Деятельность петроградских братств, в том числе Александро-Невского, связанная с миссией, частично затрагивается в монографии А. Г. Кравецкого «Церковная миссия в эпоху перемен»<sup>43</sup>. Церковно-исторический контекст жизни Новгорода и Череповца 1920–1930-х гг.: расколы, церковно-государственные отношения — достаточно подробно описаны в исследовании М. Ю. Хрусталёва «Русская православная Церковь в центре и на периферии в 1918–1930-х годах: (на материалах Новгородской епархии)»<sup>44</sup>. В нем наиболее подробно, включая различные церковные разделения, отражена ситуация не только в Новгороде, но и в Череповце, который в этот период относился к Новгородской епархии. Диссертация посвящена в основном церковно-государственным отношениям и, к сожалению, практически не содержит сведений о братстве епископа Мака-

<sup>36</sup> Головкова Л. А. К вопросу о фальсификации следственных дел: дело члена Александро-Невского братства иеромонаха Вениамина (Эссена) // Мат-лы XVI Богосл. конф. М.: ПСТГУ, 2006. Т. 1. С. 175–182.

<sup>37</sup> Мазырин А. В. Следственное дело «Всесоюзной организации ИПЦ» как источник по новейшей истории Русской Православной Церкви // Ежегодн. Богосл. конф. ПСТБИ: мат-лы 2002 г. М., 2002. С. 188–196.

<sup>38</sup> Воробьев В., прот. Особенности документов следственных дел 20–40-х годов // Ежегодн. Богосл. конф. ПСТБИ: мат-лы 1997 г. М., 1997. С. 163–166.

<sup>39</sup> Гаврилин А. Г. Уголовные дела православных священников как источники изучения сталинских репрессий на территории Латвии // Церковь и время. 2010. № 3 (52). С. 193–218.

<sup>40</sup> Там же. С. 215–216.

<sup>41</sup> Антонов В. В. Петроград — Ленинград, 1920–1930-е: Вера против безбожия: ист.-церк. сб. СПб., 2011.

<sup>42</sup> Сорокин В., прот. Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб., 2005.

<sup>43</sup> Кравецкий А. Г. Церковная миссия в эпоху перемен. М., 2011.

<sup>44</sup> Хрусталёв М. Ю. Русская православная Церковь в центре и на периферии в 1918–1930-х годах (на материалах Новгородской епархии). Череповец, 2008.

рия (Опоцкого), которое существовало в то время на этой территории, ограничиваясь только отдельными деталями из биографии владыки.

На новгородском материале основаны монография М. Н. Петрова «Крест под молотом»<sup>45</sup> и ее доработанный и существенно дополненный вариант «Новгородский крест»<sup>46</sup>. В них включены в том числе материалы архивов ФСБ и следственные дела новгородских иерархов и священнослужителей: митрополита Арсения (Стадницкого), митрополита Алексия (Симанского) и многих других. В этом труде братству епископа Макария (Опоцкого), которое здесь по названию следственного дела именуется «Религиозно-трудовым братством», уже уделено отдельное внимание.

Постепенно стали появляться исследования и публикации, посвященные непосредственно братствам. Можно проследить, как постепенно вводились в научный оборот источники, связанные с их деятельностью, хранящиеся в государственных, ведомственных, частных архивах. Пожалуй, наибольшее количество материалов на 2023 г. опубликовано о двух православных братствах, существовавших на северо-западе России в 20–30-х гг. XX в., — это Александро-Невское братство и братство епископа Макария (Опоцкого).

Первые публикации, связанные с историей Александро-Невского братства, появились в альманахе «Минувшее» за 1994 г., который содержал сразу две статьи. Первая — статья Санкт-петербургского исследователя В. В. Антонова «Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы)»<sup>47</sup> была написана практически только на материалах следственного дела братства 1922 г.<sup>48</sup> Александро-Невское братство в ней рассматривается наряду с другими приходскими братствами как основа общебратского союза, возникшего в Петрограде в начале 1920-х гг. Вторая — письма из ссылки архимандрита Варлаама (Сацердоцкого)<sup>49</sup>, который был одним из руководителей Александро-Невского братства. В. В. Антонову принадлежит и статья «Александро-Невское братство и тайные монашеские общины в Петрограде», вышедшая в 2000 г. в журнале «Санкт-Петербургские епархиальные ведомости»<sup>50</sup>. В нее вошли уже

<sup>45</sup> Петров М. Н. Крест под молотом. Великий Новгород, 2000.

<sup>46</sup> Петров М. Н. Новгородский крест. Великий Новгород, 2021.

<sup>47</sup> Антонов В. В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее. 1994. № 15. С. 427–432.

<sup>48</sup> В исследовании В. В. Антонова дело братств 1922 г. проходит под № 20682, который оно носило до 1999 г., когда ему был присвоен № П-88399, под которым оно числится в архиве в настоящее время.

<sup>49</sup> Варлаам (Сацердотский), архим. Письма из заточения к духовным детям / публ. А. Воронцова // Минувшее. 1994. Вып. 15. С. 464–517.

<sup>50</sup> Антонов В. В. Александро-Невское братство и тайные монашеские общины в Петрограде // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. Вып. 23. СПб., 2000. С. 103–112.

и материалы следственного дела 1932 г. В 2003 г. в качестве приложения к журналу «Православный летописец Санкт-Петербурга» была издана монография М. В. Шкаровского «Александро-Невское братство, 1918–1932 годы: Новомученикам Российским посвящается»<sup>51</sup>, которая опиралась уже на материалы следственных дел не только 1922 и 1932 гг., но и 1923, 1924, 1926–1928 гг. В ней тоже был использован целый ряд источников из церковных и государственных архивов, даны краткие биографические справки по нескольким десяткам членов братства. В существенно дополненном и переработанном издании 2018 г. «Сто лет Александро-Невского братства: история и современность»<sup>52</sup> были уже использованы ведомственные архивы не только Санкт-Петербурга и Ленинградской области, но и Новгородской, и Кемеровской, а также Управления СБУ по Винницкой области, бóльший объем воспоминаний и писем. На сей день данная монография содержит наиболее полную информацию об истории и деятельности данного братства. В последнем издании широко использованы материалы частных архивов, которые стали доступны благодаря их публикации С. А. Зегждой в книге «Александро-Невское братство: добрым примером, житием и словом»<sup>53</sup>. В ней в основном использованы материалы братского архива, хранителями которых были ее автор и митрополит Герман (Тимофеев). С. А. Зегжде принадлежат и биография одного из руководителей братства — епископа Иннокентия (Тихонова)<sup>54</sup> и биографический очерк о члене братства — митрополите Иоанне (Вендланде)<sup>55</sup>. Другому руководителю братства — митрополиту Гурию (Егорову) — посвящена монография Д. В. Павлова «До смерти я буду призывать вас к молитве. Жизнь и служение митрополита Гурия (Егорова)»<sup>56</sup>. На материалах московских следственных дел по обвинению одного из активных членов Александро-Невского братства — Л. Д. Аксёнова написана статья О. В. Косик «Аксенов, верный истине...»<sup>57</sup>. Обзор деятельности петроградских православных братств, в том числе и Александро-Невского, в период их наиболее активной деятельности дан в работе А. А. Наконеч-

<sup>51</sup> Шкаровский М. В. Александро-Невское братство, 1918–1932 годы: Новомученикам Российским посвящается. СПб., 2003.

<sup>52</sup> Шкаровский М. В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018.

<sup>53</sup> Зегжда С. А. Александро-Невское братство: добрым примером, житием и словом. [Набережные Челны], 2009.

<sup>54</sup> Зегжда С. А. Духовное наследие священномученика архиепископа Иннокентия (Тихонова). М., 2010.

<sup>55</sup> Зегжда С. А. Митрополит Иоанн (Вендланд): биографический очерк, 1909–1989. Ярославль, 2009.

<sup>56</sup> Павлов Д. В. «До смерти я буду призывать вас к молитве». Жизнь и служение митрополита Гурия (Егорова). М., 2021.

<sup>57</sup> Косик О. В. Аксенов, верный истине... // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2021. Вып. 103. С. 131–148.

ной «Причины возникновения и формы деятельности Союза православных братств в Петроградской епархии. 1918–1922 гг.»<sup>58</sup>.

Первым исследованием, посвященным именно епископу Макарию (Опоцкому), стала в 2011 г. работа А. Г. Дмитренко «Жизнь и служение епископа Макария (Опоцкого) на исторических путях церковного обновления»<sup>59</sup>, в котором, однако, жизнь и деятельность епископа Макария (Опоцкого) и братства была описана только до 1933 г. В этой работе были использованы материалы следственных дел 1926 и 1933 гг. из архивов УФСБ по Новгородской и Вологодской области. О дальнейшей судьбе владыки на тот момент не было известно. На основе этого труда было составлено жизнеописание епископа Макария, опубликованное в 2012 г. в качестве послесловия к первому изданию докладов свящ. Николая Опоцкого (в будущем — епископа Макария) «Идеальная община и путь к ее восстановлению». Во втором, 2013 г. издании статья А. Г. Дмитренко была дополнена результатами новых исследований, ранее не публиковавшихся. В нем были введены в научный оборот данные следственных дел 1937 г. из костромского архива УФСБ и полевых исследований, в результате которых история братства в общих чертах прослеживается вплоть до кончины епископа Макария в 1941 г.<sup>60</sup>

Самые полные данные о братстве епископа Макария (Опоцкого), которые были доступны на начало 2020-х гг., содержатся в ее же монографии «За святую правду любви и братства: Епископ-катехизатор Макарий (Опоцкий), 1872–1941: Биография. Проповеди. Письма. Литургическое наследие. Воспоминания»<sup>61</sup>. В качестве приложений к книге был опубликован ряд писем, проповедей, бесед епископа Макария (Опоцкого), материалов, связанных с литургическим наследием братства. Рецензия на данную книгу была опубликована А. В. Кострюковым в журнале «Вестник ПСТГУ»<sup>62</sup>. В этом труде А. Г. Дмитренко, в отличие от всех предыдущих, широко использованы ранее не публиковавшиеся

<sup>58</sup> *Наконечная А. А.* Причины возникновения и формы деятельности Союза православных братств в Петроградской епархии. 1918–1922 гг. 2011. Ркп.

<sup>59</sup> *Дмитренко А. Г.* Жизнь и служение епископа Макария (Опоцкого) на исторических путях церковного обновления. М., 2011. Ркп.

<sup>60</sup> *Дмитренко А. Г.* От учения Христа отказаться не могу // Николай Опоцкий, свящ. Идеальная община и путь к ее восстановлению: Два доклада о возможной организации приходской жизни. М., 2013. С. 57–78.

<sup>61</sup> *Дмитренко А. Г.* За святую правду любви и братства: епископ-катехизатор Макарий (Опоцкий), 1872–1941: Биография. Проповеди. Письма. Литургическое наследие. Воспоминания / предисл. С. Л. Фирсова. М., 2021.

<sup>62</sup> *Кострюков А. А.* «Необычный» архиерей. Рец. на кн.: Дмитренко А. Г. За святую правду любви и братства. Епископ-катехизатор Макарий (Опоцкий) 1872–1941: Биография. Проповеди. Письма. Литургическое наследие. Воспоминания. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт. 2021 // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 108. С. 165–169.

материалы частного архива семей Пикиных-Брагиных и Беляевых, содержащего около 250 единиц хранения нарративного характера<sup>63</sup>, и сведения из интервью с Е. И. Пикиной (последним дожившим до наших дней членом братства еп. Макария (Опоцкого)) и несколькими потомками членов братства, взятых во время полевых исследований, проведенных автором и А. Г. Дмитренко в 2011–2018 гг.<sup>64</sup>

Использование частных архивов и материалов интервью позволило и для Александро-Невского братства, и для братства епископа Макария (Опоцкого) провести верификацию данных, полученных из следственных дел. Поскольку интервьюеры и авторы материалов из частных архивов не были знакомы с соответствующими следственными делами, источники для сопоставления можно признать независимыми.

К опубликованным источникам, связанным с братством епископа Макария (Опоцкого), относится переписка владыки с Патриархом Тихоном (Белавиным) в 1924 г., в которой описаны направления возможного устройства религиозной жизни в новых для Церкви условиях<sup>65</sup>; избранное молитвенно-литургическое наследие братства, в котором отражены основные акценты его религиозной жизни<sup>66</sup>, и два доклада о. Николая Опоцкого, на Съезде епархиальных миссионеров в 1914 г.<sup>67</sup>, в которых просматриваются главные принципы жизни православных христиан, использованные епископом Макарием в дальнейшем при устройении братства.

В настоящее время автор продолжает исследования, связанные с деятельностью этих двух братств. Получены сведения, благодаря которым теперь возможно намного более подробно описать деятельность братства епископа Макария (Опоцкого) в Ленинграде в 1929–1933 гг. и уточнить ряд моментов, относящихся к жизни братства в Новгороде. Возможно также введение в научный оборот источников, которые до настоящего момента не были опубликованы: протоколов заседаний Общебратского союза, ведущим членом которого

<sup>63</sup> Архив семей Пикиных-Брагиных и Беляевых. Ед. хр. 1–245.

<sup>64</sup> Личный архив А. В. Будановой: Буданова А. В. Интервью с Л. П. Целибровской (г. Галич Костромской области, 10.08.2011 г.); *Ее же*. Интервью с Е. И. Пикиной (Череповец, 08.08.2012 г.); Буданова А. В., Дмитренко А. Г. Интервью с М. Е. Брагиным, О. Л. Беляевой (Череповец, 04.11.2013 г.); *Их же*. Интервью с М. Е. Брагиным, С. Е. Брагиным, Н. Е. Брагиным (Череповец, 09.07.2017 г.); *Их же*. Интервью с А. Е. Брагиным (с. Лысково Шекснинский р-на Вологодской обл., 19.11.2017 г., 10.08.2018 г.); Личный архив А. Г. Дмитренко: Интервью с Е. И. Пикиной (Череповец, 12.12.2011 г., 17.03, 18.03, 12.09.2012 г.).

<sup>65</sup> «Верю в силу Божию, в немощи нашей совершающую чудеса преображения». Документы из архива свт. Тихона и Священного Синода // Кифа. 2009. № 10 (100).

<sup>66</sup> Избранные молитвы: из наследия братства епископа Макария (Опоцкого) / *авт. пред. проф.-свящ. Георгий Кочетков; публ. Д. С. Гасак*. Изд. 2-е, испр., доп. М., 2016.

<sup>67</sup> *Опоцкий Н., свящ.* Идеальная община и путь к ее восстановлению: два доклада о возможной организации приходской жизни. М., 2013.

было Александро-Невское братство, и нескольких сохранившихся номеров уникального периодического издания — «Миссионерской хроники», издававшейся членом братства В. Шкловским.

В то же время в историографии православных братств данного периода остается ряд проблем, не разрешенных в настоящее время. Так, численность и состав братств, как правило, можно посчитать лишь приблизительно и практически невозможно верифицировать. В обвинительных заключениях следственных дел, связанных с братствами, в их состав старались включить максимальное число обвиняемых, преувеличить их взаимные связи. Таким образом в состав братства епископа Макария (Опоцкого) М. Н. Петровым были включены священники и миряне, которые братству сочувствовали, но никогда в него не входили. С другой стороны, некоторым членам братства удалось избежать арестов, их могли упоминать, называя только одни имена. До сих пор присутствуют неточности при отнесении братств или их руководителей к тем или иным течениям: так, например, епископ Макарий (Опоцкий) был причислен к ИПЦ, хотя кроме заявления обновленческого священника, что владыка организовал кружок «истинно-православных пастырей», никаких других сведений, подтверждающих это, обнаружить до сих пор не удалось. Остается все еще достаточно много «белых пятен» в самой истории братств.

### Выводы

В советской и в зарубежной, в том числе эмигрантской, историографии до начала 1990-х гг. братства не рассматривались как отдельное явление. Они были растворены в общем понятии «православные верующие», а затем неформальных объединений, ушедших на нелегальное положение. При этом все они считались оппозиционными митрополиту Сергию (Страгородскому).

Данный подход подвергся изменениям с начала 1990-х гг. благодаря введению в научный оборот значительного количества источников, в том числе в результате региональных или микроисторических исследований. Выявилась необходимость дифференциации общин, оказавшихся на нелегальном положении. Выяснилось, что многие из них никогда не уходили в оппозицию митрополиту Сергию (Страгородскому), а оказались в подполье только потому, что открытое совершение религиозных обрядов было невозможно.

Появление антропологического подхода позволило ввести в научный оборот в качестве источников материалы следственных дел. Это дало возможность исследовать религиозную жизнь православных братств, основная информация о которых сохранилась именно в документах подобного рода. Использование в качестве источников материалов нарративного характера (писем, воспоминаний, хранящихся в частных архивах; ведущего метода устной истории,



интервью) позволило получить более полную картину и частично верифицировать информацию из следственных дел.

Таким образом, можно проследить историографическую тенденцию к постепенному включению феномена православных братств в палитру, представляющую религиозную жизнь 1920–1930-х гг., что подчеркивает, с одной стороны, ее многообразие, а с другой — преемственность церковной традиции.

#### Источники

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти: 1917–1943: в 2 ч. / сост. М. Е. Губонин. М., 1994.
2. Архив семей Пикиных-Брагиных и Беляевых. Ед. хр. 1–245.
3. Архив УФСБ РФ по Вологодской области. Фонд архивных уголовных дел. Д. 3711.
4. Архив УФСБ РФ по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Фонд архивно-следственных дел. Д. П-88399.
5. Архивы Кремля: Политбюро и Церковь: 1922–1925 гг.: в 2 кн. М., 1997.
6. *Варлаам (Сацердотский), архим.* Письма из заточения к духовным детям / публ. А. Воронцова // *Минувшее*. 1994. Вып. 15. С. 464–517.
7. «Верю в силу Божию, в немощи нашей совершающую чудеса преображения». Документы из архива свт. Тихона и Священного Синода // *Кифа*. 2009. № 10 (100).
8. Избранные молитвы: из наследия братства епископа Макария (Опоцкого) / авт. предисл. проф.-свящ. Георгий Кочетков; публ. Д. С. Гасак. Изд. 2-е, испр., доп. М., 2016.
9. Личный архив А. В. Будановой.
10. Личный архив А. Г. Дмитренко.
11. *Опоцкий Н., свящ.* Идеальная община и путь к ее восстановлению: два доклада о возможной организации приходской жизни. М., 2013.
12. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / сост. Г. Штриккер. М., 1995.
13. Русская православная церковь и коммунистическое государство: 1917–1941: документы и фотоматериалы / сост., авт. ст. О. Ю. Васильева. М., 1996.

#### Литература

1. *Ананина А. В.* Сущность григорианского раскола Русской православной церкви II четверти XX в. в историографии: проблемы 1930–2010 гг.: терминологический аспект // *Вестник Томского государственного университета*. 2017. № 422. С. 68–72.
2. *Андреев И.* Заметки о Катакомбной Церкви в СССР. Джорданвилль, 1947.
3. *Андреева О. В.* Критика англо-американской буржуазной историографии современного положения православной религии и церкви в СССР: автореф. дисс. ... к. и. н. М., 1987.

4. Антонов В. В. Александро-Невское братство и тайные монашеские общины в Петрограде // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. Вып. 23. СПб., 2000. С. 103–112.
5. Антонов В. В. Петроград — Ленинград, 1920–1930-е: Вера против безбожия: ист.-церк. сб. СПб., 2011.
6. Антонов В. В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее. 1994. № 15. С. 424–445.
7. Беглов А. Л. В поисках «безгрешных катакомб»: церковное подполье в СССР. 2-е изд., испр. и доп. М., 2018.
8. Беглов А. Л. Тайные монашеские общины советского периода. Проблемы типологии // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 108. С. 126–151. DOI: 10.15382/sturII2022108.126-151
9. Бонч-Бруевич В. Д. Избранные атеистические произведения. М., 1973.
10. Бонч-Бруевич В. Д. О религии, религиозном сектантстве и церкви. М., 1959.
11. Вестник Русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1970. № 98.
12. Воробьев В., прот. Особенности документов следственных дел 20–40-х годов // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: материалы 1997 г. М., 1997. С. 163–166.
13. Гаврилин А. Г. Уголовные дела православных священников как источники изучения сталинских репрессий на территории Латвии // Церковь и время. 2010. № 3 (52). С. 193–218.
14. Головкова Л. А. К вопросу о фальсификации следственных дел: дело члена Александро-Невского братства иеромонаха Вениамина (Эссена) // Материалы XVI Богословской конференции. М., 2006. Т. 1. С. 175–182.
15. Дмитренко А. Г. Жизнь и служение епископа Макария (Опоцкого) на исторических путях церковного обновления. М., 2011. Ркп. 98 с.
16. Дмитренко А. Г. За святую правду любви и братства: епископ-катехизатор Макарий (Опоцкий), 1872–1941: Биография. Проповеди. Письма. Литургическое наследие. Воспоминания / предисл. С. Л. Фирсова. М., 2021.
17. Дмитренко А. Г. От учения Христа отказаться не могу // Николай Опоцкий, свящ. Идеальная община и путь к ее восстановлению: Два доклада о возможной организации приходской жизни. М., 2013. С. 57–78.
18. Дунаев В. Н. Социально-политическая ориентация и действия православных церковников в период подготовки и проведения Великой Октябрьской социалистической революции и первые годы советской власти (1917–1922) (На материалах Воронежской, Курской и Тамбовской губ.): автореф. дисс. ... к. и. н. Воронеж, 1972.
19. Зегжда С. А. Александро-Невское братство: добрым примером, житием и словом. [Набережные Челны], 2009.
20. Зегжда С. А. Духовное наследие священномученика архиепископа Иннокентия (Тихонова). М., 2010.
21. Зегжда С. А. Митрополит Иоанн (Вендланд): биографический очерк, 1909–1989. Ярославль, 2009.

22. *Кандидов Б. П.* Голод 1921 г. и Церковь. М.; Л., 1932.
23. *Кандидов Б. П.* Кого спасал храм Христа Спасителя. М.; Л., 1931.
24. *Кандидов Б. П.* Легенда о Христе в классовой борьбе. [Б. м.], 1930.
25. *Кандидов Б. П.* Церковь и Октябрьская революция. 2-е изд. М., 1930.
26. *Кандидов Б. П.* Церковь и шпионаж: о некоторых фактах шпионской деятельности религиозных организаций М., 1937.
27. *Клибанов А. И.* Конкретные исследования современных религиозных верований (Методика, организация, результаты). М., 1967.
28. *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.
29. *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство и современность: (Социол. и ист. очерки). М., 1969.
30. *Корзун М. С.* Русская православная церковь, 1917–1945 гг.: изменение социально-политической ориентации и научная несостоятельность вероучения. Минск, 1987.
31. *Косик О. В.* Аксенов, верный истине... // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2021. Вып. 103. С. 131–148. DOI: 10.15382/sturII2021103.131-148
32. *Косик О. В.* Голоса из России: очерки сбора и передачи за границу информации о положении церкви в СССР (1920-е — начало 1930-х годов). М., 2011.
33. *Кострюков А. А.* «Необычный» архиерей. Рец. на кн.: Дмитриенко А. Г. За святую правду любви и братства. Епископ-катехизатор Макарий (Опоцкий) 1872–1941: Биография. Проповеди. Письма. Литургическое наследие. Воспоминания. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт. 2021 // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 108. С. 165–169.
34. *Кравецкий А. Г.* Церковная миссия в эпоху перемен. М., 2011.
35. *Красиков П. А.* Избранные, атеистические произведения. М., 1970.
36. *Краснов-Левитин А. Э.* Лихие годы, 1925–1941: Воспоминания. Paris, 1977.
37. *Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты: в 3 т. Кюснахт, 1978.
38. *Мазырин А. В.* Следственное дело «Всесоюзной организации ИПЦ» как источник по новейшей истории Русской Православной Церкви // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: материалы 2002 г. М., 2002. С. 188–196.
39. *Мазырин А. В., свящ.* Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х — 1930-х годах. М., 2006. (Материалы по новейшей истории Русской Православной Церкви).
40. *Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 год (включительно): в 6 т. Эрланген, 1979–1989.
41. *Наконечная А. А.* Причины возникновения и формы деятельности Союза православных братств в Петроградской епархии. 1918–1922 гг. 2011. Ркп.
42. *Нейтман М. Л.* Проведение ленинского декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в Забайкалье (1918–1923 гг.): автореф. дисс. ... к. и. н. Иркутск, 1974.

43. Новые мученики Российские: Второй том собрания материалов / *сост. протопресв. М. Польский*. Jordanville, 1957.
44. Новые мученики Российские: Первое собр. материалов / *сост. протопресв. М. Польский*. Jordanville, 1949.
45. Павлов Д. В. «До смерти я буду призывать вас к молитве». Жизнь и служение митрополита Гурия (Егорова). М., 2021.
46. Петров М. Н. Крест под молотом. Великий Новгород, 2000.
47. Петров М. Н. Новгородский крест. Великий Новгород, 2021.
48. Плаксин Р. Ю. Церковная контрреволюция 1917–1923 гг. и борьба с ней: автореф. дисс. ... к. и. наук. Л., 1968.
49. Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995.
50. Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви: 1917–1945. Париж, 1977.
51. Скворцов-Степанов И. И. Избранные атеистические произведения. М., 1959.
52. Снигирева Э. А. Политическая переориентация русского православия в первое десятилетие Советской власти (1917–1927 гг.): автореф. дисс. ... к. и. н. Л., 1974.
53. Сорокин В., *прот.* Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб., 2005.
54. Титлинов Б. В. Новая Церковь. Пг.; М., 1923.
55. Титлинов Б. В. Смысл обновленческого движения в истории. Самара, 1926.
56. Троицкий С. В. О неправде Карловацкого раскола: разбор книги прот. М. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей». Париж, 1960.
57. Хрусталёв М. Ю. Русская православная Церковь в центре и на периферии в 1918–1930-х годах: (на материалах Новгородской епархии). Череповец, 2008.
58. Цыпин В., *прот.* История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700–2005). М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2012.
59. Шкаровский М. В. Александро-Невское братство, 1918–1932 годы: Новомученикам Российским посвящается. СПб., 2003.
60. Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999.
61. Шкаровский М. В. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб., 1999.
62. Шкаровский М. В. Сто лет Александро-Невского братства: история и современность. СПб., 2018.
63. Эйнгорн И. Д. Религия, церковь и классовая борьба в Сибири в переходный период от капитализма к социализму (1917–1937 гг.): автореф. дисс. ... д. и. н. Томск, 1985.
64. Юшин Е. А. Англо-американская буржуазная историография взаимоотношений советского государства и Русской Православной Церкви в 1917–1923 гг.: автореф. дисс. ... к. и. н. М., 1988. 21 с.

65. *Ярославский Е. М.* Библия для верующих и неверующих. М., 1977.
66. *Ярославский Е. М.* О религии. М., 1958.
67. *Curtiss J.* The Russian Church and the Soviet State, 1917–1950. Boston, 1953.
68. *Fletcher W. G.* Soviet Believers: The Religious Sector of the Population. University Press of Kansas, 1981.
69. *Fletcher W. G.* The Russian Orthodox Church Underground. 1917–1970. London, 1971.
70. *Grunwald C.* The Churches and the Soviet Union. New York, 1962.
71. *Pospelovsky D.* The Russian Church under the Soviet Regime, 1917–1982: in 2 vols. Crestwood (N. Y.), 1984.
72. *Wynot J.* Keeping the Faith: Russian Orthodox Monasticism in the Soviet Union, 1917–1939: Ph. Dissertation defended at Emory University, 2000.

Aleksandra V. Budanova

## RELIGIOUS LIFE OF ORTHODOX BROTHERHOODS IN THE NORTH-WEST OF RUSSIA IN THE 1920S–1930S: HISTORIOGRAPHICAL ISSUES

**Abstract.** Studies of the religious life of Orthodox believers in Russia in the 20s – 30s of the 20<sup>th</sup> century (both in the general context and with regional characteristics) mainly examine various aspects of church-state relations, since this area is provided with the largest number of sources. However, informal communities of believers, such as brotherhoods and secret monastic communities often had more opportunities than parishes to continue religious life during this period. It became especially evident at a time when many churches and monasteries were already closed. In these communities, joint prayer was preserved, the sacraments were performed, the Holy Scriptures were read, sermons were heard, and spiritual conversations also took place. Therefore, for the history of the Russian Orthodox Church of the 20<sup>th</sup> century, the introduction into scientific circulation of materials devoted to such associations, despite the source study and historiographical problems, seems quite important.

The article provides an overview of both Soviet and foreign, including emigrant, as well as post-Soviet historiography of the religious life of Orthodox believers in Russia in the 1920–30s: its methodology, main provisions, and possible periodization. The author traces the trend from the use of an extremely poor source base, and as a consequence — simplification in interpretations, to the emergence of an increasingly comprehensive analysis based on an ever-expanding complex of archival materials and other types of sources, although still far from complete. Particular attention is paid to research devoted specifically to Orthodox brotherhoods. The Alexander Nevsky Brotherhood (in Petrograd-Leningrad) and the Brotherhood of Bishop Makary (Opotsky), which operated in several cities in the northwest Russia, are examined in more detail, as the largest number of materials published for this region at the beginning of 2024 consider these brotherhoods. The sequence of introduction into scientific circulation of various types of sources related to the life and activities of these brotherhoods is traced, and a range of problems that remain relevant today is outlined.

**Keywords:** *Historiography, Russian Orthodox Church, 20s – 30s of the 20<sup>th</sup> century, informal associations (non-official associations of believers), Orthodox brotherhood, Alexander Nevsky Brotherhood, Bishop Makary (Opotsky)*

**For citation:** Budanova A. V. Religioznaia zhizn' pravoslavnykh bratstv na severo-zapade Rossii v 20–30-kh godakh XX veka: voprosy istoriografii [Religious Life of Orthodox Brotherhoods in the North-West of Russia in the 1920s–1930s: Historiographical Issues]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2024, no. 46, pp. 158–185. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-158-185>

**About the author:** Budanova Aleksandra Valerievna — Postgraduate student at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences; specialist in educational and methodological work of the St. Philaret Institute, ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2768-3900> (Russian Federation, Moscow). *E-mail:* [s.budanova70@gmail.com](mailto:s.budanova70@gmail.com)

*Submitted on 11 January, 2024*

*Accepted on 22 May, 2024*

## References

1. Ananina A. V. Sushchnost' grigorianskogo raskola Russkoi pravoslavnoi tserkvi II chetverti XX v. v istoriografii: problemy 1930–2010 gg.: terminologicheskii aspekt [The Essence of Grigorian Schism in the Russian Orthodox Church of the 2nd Quarter of the 20<sup>th</sup> Century in the 1930s–2010s Historiography of the Problem: Aspects of Terminology]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta — Tomsk State University Journal*, 2017, no. 422, pp. 68–72.
2. Andreev I. *Zametki o Katakombnoi Tserkvi v SSSR* [Notes about the Catacomb Church in the USSR]. Jordanville, 1947.
3. Andreeva O. V. *Kritika anglo-amerikanskoi burzhuaznoi istoriografii sovremennogo polozheniia pravoslavnoi religii i tserkvi v SSSR* [Criticism by the Anglo-American Bourgeois Historiography of the Current Situation of the Orthodox Religion and Church in the USSR]. PhD-thesis. Moscow, 1987.
4. Antonov V. V. Aleksandro-Nevskoe bratstvo i tainye monasheskie obshchiny v Petrograde [Alexander Nevsky Brotherhood and Secret Monastic Communities in Petrograd]. *Sankt-Petersburgskie eparkhial'nye vedomosti — Saint Petersburg Diocesan Gazette*, 2000, no. 23, pp. 103–112.
5. Antonov V. V. *Petrograd-Leningrad, 1920–1930-e: Vera protiv bezbozhiia: istoriko-tserkovnyi sbornik* [Petrograd-Leningrad, 1920s–1930s: Faith against Godlessness: Historical and Church collection]. Saint Petersburg, 2011.
6. Antonov V. V. Prikhodskie pravoslavnye bratstva v Petrograde (1920-e gody) [Parish Orthodox Brotherhoods in Petrograd (1920s)]. *Minuvshee: istoricheskii al'manakh — The Past: Historical Almanac*, 1994, no. 15, pp. 427–432.
7. Beglov A. L. Tainye monasheskie obshchiny sovetskogo perioda. Problemy tipologii [Secret Monastic Communities of the Soviet Period. Problems of Typology]. *Vestnik PSTGU. Seriya II: Istorii. Istoriiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi — St. Tikhon's University Review. History. Russian Church History*, 2022, issue 108, pp. 126–151. DOI: [10.15382/sturII2022108.126-151](https://doi.org/10.15382/sturII2022108.126-151)

8. Beglov A. L. *V poiskakh «bezgreshnykh katakomb»: Tserkovnoe podpol'e v SSSR* [In Search of the “Sinless Catacombs”: The Underground Church in the USSR]. 2<sup>nd</sup> ed., rev. Moscow, 2018.
9. Bonch-Bruevich V. D. *Izbrannye ateisticheskie proizvedeniia* [Selected Atheistic Works]. Moscow, 1973.
10. Bonch-Bruevich V. D. *O religii, religioznom sektantstve i tserkvi* [On Religion, Religious Sectarianism and the Church]. Moscow, 1959.
11. Curtiss J. *The Russian Church and the Soviet State, 1917–1950*. Boston, 1953.
12. Dmitrenko A. G. *Ot ucheniia Khrista otkazat'sia ne mogu* [I Cannot Refuse the Teaching of Christ]. *Nikolai Opotskii, sviashch. Ideal'naia obshchina i put' k ee vosstanovleniiu: Dva doklada o vozmozhnoi organizatsii prikhodskoi zhizni* [Nikolay Opotsky, priest. Ideal Community and Way to Its Restoration: Two reports on the possible organization of parish life]. Moscow, 2013, pp. 57–78.
13. Dmitrenko A. G. *Za sviatuiu pravdu liubvi i bratstva: episkop-katekhizator Makarii (Opotskii), 1872–1941: Biografiia. Propovedi. Pis'ma. Liturgicheskoe nasledie. Vospominaniia* [For the Holy Truth of Love and Brotherhood: Bishop-Catechist Makary (Opotsky), 1872–1941: Biography. Sermons. Letters. Liturgical heritage]. Moscow, 2021.
14. Dmitrenko A. G. *Zhizn' i sluzhenie episkopa Makarii (Opotskogo) na istoricheskikh putiakh tserkovnogo obnoveniia* [The Life and Ministry of Bishop Makary (Opotsky) on the Historical Paths of Church Renewal]. Moscow, 2011 (unpublishing).
15. Dunaev V. N. *Sotsialno-politicheskaia orientatsiia i deistviia pravoslavnykh tserkovnikov v period podgotovki i provedeniia Velikoi Oktiabrskoi sotsialisticheskoi revoliutsii i pervye gody sovetskoi vlasti (1917–1922) (Na materialakh Voronezhskoi, Kurskoi i Tambovskoi gub.)* [Sociopolitical Orientation and Actions of Orthodox Churchmen during the Preparation and Conduct of the Great October Socialist Revolution and in the First Years of Soviet Power (1917–1922) (Based on materials from the Voronezh, Kursk and Tambov provinces)]. PhD-thesis. Voronezh, 1972.
16. Eingorn I. D. *Religiia, tserkov' i klassovaia bor'ba v Sibiri v perekhodnyi period ot kapitalizma k sotsializmu (1917–1937 gg.)* [Religion, Church and Class Struggle in Siberia during the Transition Period from Capitalism to Socialism (1917–1937)]. PhD-thesis. Tomsk, 1985.
17. Fletcher W. G. *Soviet Believers: The Religious Sector of the Population*. University Press of Kansas, 1981.
18. Fletcher W. G. *The Russian Orthodox Church Underground. 1917–1970*. London, 1971.
19. Gavrilin A. G. *Ugolovnye dela pravoslavnykh sviashchennikov kak istochniki izucheniia stalinskikh repressii na territorii Latvii* [Criminal Cases of Orthodox Priests as Sources for the Study of Stalinist Repression in the Territory of Latvia]. *Tserkov' i vremia — Church and Time*, 2010, no. 3 (52), pp. 193–218.
20. Golovkova L. A. *K voprosu o fal'sifikatsii sledstvennykh del: delo chlena Aleksandro-Nevskogo bratstva ieromonakha Veniamina (Essena)* [On the Issue of Falsification of Investigative Cases: The Case of a Member of the Alexander Nevsky Brotherhood, Hieromonk Veniamin (Essen)]. *Materialy XVI Bogoslovskoi konferentsii* [Materials of the 16<sup>th</sup> Theological Conference]. Moscow, 2006, vol. 1, pp. 175–182.

21. Grunwald C. *The Churches and the Soviet Union*. New York, 1962.
22. Kandidov B. P. *Golod 1921 g. i Tserkov'* [Famine of 1921 and the Church]. Moscow; Leningrad, 1932.
23. Kandidov B. P. *Kogo spasal khram Khrista Spasitelia* [Who Saved the Temple of Christ the Savior]. Moscow; Leningrad, 1931.
24. Kandidov B. P. *Legenda o Khriste v klassovoi bor'be* [The Legend of Christ in the Class Struggle]. [S. l.], 1930.
25. Kandidov B. P. *Tserkov' i Oktiabr'skaia revoliutsiia* [The Church and the October Revolution]. 2-nd ed. Moscow, 1930.
26. Kandidov B. P. *Tserkov' i shpionazh: o nekotorykh faktakh shpionskoi deiatel'nosti religioznykh organizatsii* [The Church and Espionage: Some Facts on Counter-Revolutionary and Espionage Activities of Religious Organizations]. Moscow, 1937.
27. Khrustalev M. Yu. *Russkaia pravoslavnaia Tserkov' v tsentre i na periferii v 1918–1930-kh godakh: (na materialakh Novgorodskoi eparkhii)* [Russian Orthodox Church in the Center and on the Periphery in the 1918–1930s (Based on Materials from the Novgorod Diocese)]. Cherepovets, 2008.
28. Klibanov A. I. *Konkretnye issledovaniia sovremennykh religioznykh verovani (Metodika, organizatsiia, rezul'taty)* [Specific Studies on Modern Religious Beliefs (Methodology, organization, results)]. Moscow, 1967.
29. Klibanov A. I. *Religioznoe sektantstvo i sovremennost': (sotsiol. i ist. ocherki)* [Religious Sectarianism and the Present: (Sociological and Historical Essays)]. Moscow, 1969.
30. Klibanov A. I. *Religioznoe sektantstvo v proshlom i nastoiashchem* [Religious Sectarianism in the Past and Present]. Moscow, 1973.
31. Korzun M. S. *Russkaia pravoslavnaia tserkov', 1917–1945 gg.: izmenenie sotsial'no-politicheskoi orientatsii i nauchnaia nesostoiatel'nost' veroucheniia* [The Russian Orthodox Church, 1917–1945: The Change in Socio-Political Orientation and the Scientific Unsoundness of the Teachings]. Minsk, 1987.
32. Kosik O. V. Aksenov, vernyi istine... [Aksenov, Faithful to the Truth...]. *Vestnik PSTGU. Serii II: Istorii. Istorii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi — St. Tikhon's University Review. History. Russian Church History*, 2021, issue 103, pp. 131–148.
33. Kosik O. V. *Golosa iz Rossii: ocherki sbora i peredachi za granitsu informatsii o polozenii tserkvi v SSSR (1920-e — nachalo 1930-kh godov)* [Voices from Russia: Essays on Collecting and Transmitting Abroad of Information on the Situation of the Church in the USSR (1920s — Early 1930s)]. Moscow, 2011.
34. Kostriukov A. A. «Neobychnyi» arkhierei [“Unusual” Bishop]. *Vestnik PSTGU. Serii II: Istorii. Istorii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi — St. Tikhon's University Review. History. Russian Church History*, 2022, issue 108, pp. 165–169.
35. Krasikov P. A. *Izbrannye ateisticheskie proizvedeniia* [Selected Atheistic Works]. Moscow, 1970.
36. Krasnov-Levitin A. E. *Likkie gody, 1925–1941: Vospominaniia* [Dashing Years, 1925–1941: Memoirs]. Paris, 1977.



37. Kravetskii A. G. *Tserkovnaia missiia v epokhu peremen* [Church Mission in the Era of Change]. Moscow, 2011.
38. Levitin A., Shavrov V. *Ocherki po istorii russkoi tserkovnoi smuty: v 3 t.* [Essays on the History of the Russian Ecclesiastic Distemper: in 3 vols.]. Kusunacht, 1978.
39. Manuil (Lemeshevskii), mitr. *Russkie pravoslavnye ierarkhi perioda s 1893 po 1965 god (vkliuchitel'no): v 6 t.* [Russian Orthodox Hierarchs of the Time from 1893 to 1965 (inclusive-ly): in 6 vols.]. Erlangen, 1979–1989.
40. Mazyrin A. V. Sledstvennoe delo «Vsesoiuznoi organizatsii IPTs» kak istochnik po noveishei istorii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [Investigative Records of the “True Orthodox Church All-Union Organization” as Source on Contemporary History of the Russian Orthodox Church]. *Ezhegodnaia Bogoslovskaiia konferentsiia PSTBI: materialy 2002 g.* [Annual Theological Conference of the St. Tikhon Orthodox Theological Institute: Materials of 2002]. Moscow, 2002, pp. 188–196.
41. Mazyrin A. V. *Vysshie ierarkhi o preemstve vlasti v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v 1920-kh — 1930-kh godakh* [Higher Hierarchs on the Succession of Power in the Russian Orthodox Church in the 1920s–1930s]. Moscow, 2006. (Materialy po noveishei istorii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi) [Materials on the Modern History of the Russian Orthodox Church]).
42. Nakonechnaia A. A. *Prichiny vozniknoveniia i formy deiatelnosti Soiuza pravoslavnykh bratstv v Petrogradskoi eparkhii. 1918–1922 gg.* [The Reasons for the Emergence and Forms of Activity of the Union of Orthodox Brotherhoods in the Petrograd Diocese. 1918–1922]. 2011 (unpublishing).
43. Neitman M. L. *Provedenie leninskogo dekreta «Ob otdelenii tserkvi ot gosudarstva i shkoly ot tserkvi» v Zabaikal'e (1918–1923 gg.)* [Implementation of Lenin's Decree “On the separation of church from state and school from church” in Transbaikalia (1918–1923)]. PhD-thesis. Irkutsk, 1974.
44. Pavlov D. V. *«Do smerti ia budu prizyvati' vas k molitve. Zhizn' i sluzhenie mitropolita Guriia (Egorova)»* [“Until death, I will call you to pray”. The Life and Ministry of Metropolitan Gury (Egorov)]. Moscow, 2021.
45. Petrov M. N. *Krest pod molotom* [Cross under the Hammer]. Veliky Novgorod, 2000.
46. Petrov M. N. *Novgorodskii krest* [Novgorod Cross]. Veliky Novgorod, 2021.
47. Plaksin R. Yu. *Tserkovnaia kontrrevoliutsiia 1917–1923 gg. i bor'ba s nei* [Church Counter-Revolution of 1917–1923 and the Fight against It]. PhD-thesis. Leningrad, 1968.
48. Polskii M., protopresv. (ed.). *Novye mucheniki Rossiiskie: Pervoe sobr. materialov* [Russia's New Martyrs: First collection materials]. Jordanville, 1949.
49. Polskii M., protopresv. (ed.). *Novye mucheniki Rossiiskie: Vtoroi tom sobr. materialov* [Russia's New Martyrs: The Second Volume of the Materials Collection]. Jordanville, 1957.
50. Pospelovsky D. *The Russian Church under the Soviet Regime, 1917–1982: in 2 vols.* Crestwood (N. Y.), 1984.
51. Pospelovsky D. V. *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' v XX veke* [Russian Orthodox Church in the 20<sup>th</sup> Century]. Moscow, 1995.

52. Regel'son L. *Tragediia Russkoi Tserkvi: 1917–1945* [The Tragedy of the Russian Church: 1917–1945]. Paris, 1977.
53. Shkarovsky M. V. *Aleksandro-Nevskoe bratstvo, 1918–1932 gody: Novomuchenikam Rossiiskim posviashchaetsia* [Alexander Nevsky Brotherhood, 1918–1932: Dedicated to the New Russian Martyrs]. Saint Petersburg, 2003.
54. Shkarovsky M. V. *Iosiflianstvo: techenie v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [Josephianism: A Movement in the Russian Orthodox Church]. Saint Petersburg, 1999.
55. Shkarovsky M. V. *Obnovlencheskoe dvizhenie v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi XX veka* [Renovation Movement in the Russian Orthodox Church of the 20<sup>th</sup> Century]. Saint Petersburg, 1999.
56. Shkarovsky M. V. *Sto let Aleksandro-Nevskogo bratstva: istoriia i sovremennost'* [One Hundred Years of the Alexander Nevsky Brotherhood: History and Modernity]. Saint Petersburg, 2018.
57. Skvortsov-Stepanov I. I. *Izbrannye ateisticheskie proizvedeniia* [Selected Atheistic Works]. Moscow, 1959.
58. Snigireva E. A. *Politicheskaia pereorientatsiia russkogo pravoslaviia v pervoe desiatiletie Sovetskoi vlasti (1917–1927 gg.)* [Political Reorientation of Russian Orthodoxy in the First Decade of Soviet Power (1917–1927)]. Leningrad, 1974.
59. Sorokin V., prot. *Ispovednik. Tserkovno-prosvetitel'skaia deiatel'nost' mitropolita Grigoriia (Chukova)* [Confessor. Church and Educational Activity of Metropolitan Gregory (Chukov)]. Saint Petersburg, 2005.
60. Titlinov B. V. *Novaia Tserkov'* [The New Church]. Petrograd; Moscow, 1923.
61. Titlinov B. V. *Smysl obnovlencheskogo dvizheniia v istorii* [The Meaning of the Renewal Movement in History]. Samara, 1926.
62. Troitskii S. V. *O nepravde Karlovatskogo raskola: Razbor knigi prot. M. Pol'skogo «Kanonicheskoe polozhenie vysshei tserkovnoi vlasti v SSSR i zagranitse»* [About the Untruth of the Karlovac Schism: Analysis of the Book by Archpriest M. Pol'sky "The Canonical Position of the Supreme Church Authority in the USSR and Outside Russia"]. Paris, 1960.
63. Tsyypin V., prot. *Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. Sinodal'nyi i noveishii periody (1700–2005)* [History of the Russian Orthodox Church. Synodal and Modern Periods: 1700–2005]. Moscow, 2012.
64. *Vestnik Russkogo Studencheskogo Khristianskogo dvizheniia — Bulletin of the Russian Student Christian Movement*. Paris; New York, 1970, no. 98.
65. Vorob'ev V., prot. *Osobennosti dokumentov sledstvennykh del 20–40-kh godov* [Features of Documents of Investigative Cases of the 1920–1940s]. *Ezhegodnaia Bogoslovskaiia konferentsiia PSTBI: Materialy 1997 g.* [Annual Theological Conference of the St. Tikhon Orthodox Theological Institute: Materials of 1997]. Moscow, 1997, pp. 163–166.
66. Wynot J. *Keeping the Faith: Russian Orthodox Monasticism in the Soviet Union, 1917–1939*. Ph. Dissertation defended at Emory University, 2000.
67. Yaroslavskii E. M. *Bibliia dlia veruiushchikh i neveruiushchikh* [The Bible for Believers and Unbelievers]. Moscow, 1977.

68. Yaroslavskii E. M. *O religii* [On Religion]. Moscow, 1958.
69. Yushin E. A. *Anglo-amerikanskaia burzhuaznaia istoriografiia vzaimootnoshenii sovet-skogo gosudarstva i Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v 1917–1923 gg.* [Anglo-American Bourgeois Historiography of the Relationship between the Soviet State and the Russian Orthodox Church in 1917–1923]. PhD-thesis. Moscow, 1988.
70. Zegzhda S. A. *Mitropolit Ioann (Vendland): biograficheskii ocherk, 1909–1989* [Metropolitan John Wendland: Biographical sketch. 1909–1989]. Yaroslavl, 2009.
71. Zegzhda S. A. *Aleksandro-Nevskoe bratstvo: dobrym primerom, zhitiem i slovom* [Alexander Nevsky Brotherhood: By Good Example, Life and Word]. Naberezhnye Chelny, 2009.
72. Zegzhda S. A. *Dukhovnoe nasledie sviashchennomuchenika arkhiepiskopa Innokentiiia (Tikhonova)* [Spiritual Heritage of the Holy Martyr Archbishop Innokenty (Tikhonov)]. Moscow, 2010.

УДК 271.2(081)Виноградов

DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-186-206>

Е. В. Пащенко

## ДВЕ ЖИЗНИ СВЯЩЕННИКА МИХАИЛА ВИНОГРАДОВА

**Аннотация.** В статье впервые представлены материалы биографии видного деятеля единоверия М. Н. Виноградова. До настоящего времени существовало лишь несколько упоминаний о нем в протоколах единоверческих съездов. Работа с документами из различных архивов России, Литвы и Грузии позволила собрать материалы о светской и духовной деятельности Михаила Виноградова в России и в эмиграции и рассмотреть их в контексте исторических событий эпохи, что определяет новизну данной публикации.

В статье рассматривается биография М. Н. Виноградова от рождения до 1941 г. Его прадеды были тверскими, псковскими епископами и архимандритами Вышнего Волочка, дядя — иеромонах Алексей (Виноградов), миссионер Пекинской духовной миссии. При этом родители Михаила не были церковными людьми. В годы учебы в Межевом институте в Москве Михаил присоединился к единоверию. Светскую карьеру его можно оценить как блестящую: от уездного межевого ревизора X класса до межевого ревизора Тифлисской судебной палаты IV класса. Проанализированы его отношения с видными деятелями эпохи: П. А. Столыпиным, В. К. Саблером, митр. Елевферием (Богоявленским), архиеп. Андреем (Ухтомским). Описана деятельность М. Н. Виноградова на Кавказе в области просвещения и церковно-общественной жизни. Собраны материалы об участии М. Н. Виноградова в Первой мировой войне и Белом движении: строительстве Батум-Трапезундской железной дороги, службе у Деникина и Врангеля.

Проанализирован духовный путь М. Н. Виноградова, описан вклад в жизнь Троицко-Никольской единоверческой общины, главного центра единоверцев, где он входил в приходской совет, заведовал типографией старопечатных книг и иконописной мастерской. Показана его роль на всероссийских единоверческих съездах: на Московском съезде (1909 г.) М. Н. Виноградов был секретарем и произнес одну из приветственных речей, призывая к объединению всех единоверцев. На I (1912 г.) и II (1917 г.) съездах он много выступал — в частности, по вопросу участия мирян в жизни Церкви и выборе единоверческого епископа. В 1921 г. М. Н. Виноградов был рукоположен в пресвитеры Сербским патриархом Димитрием (Павловичем). Отмечена миссионерская деятельность Михаила Николаевича среди старообрядцев как в дореволюционной России, так и в эмиграции. Рассмотрены отношения М. Н. Виноградова с Московской Патриархией в 1941 г.

**Ключевые слова:** Михаил Николаевич Виноградов, единоверие, эмиграция, единовременный съезд, Сербская Православная Церковь, Московская Патриархия

**Для цитирования:** Пащенко Е. В. Две жизни священника Михаила Виноградова // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. С. 186–206. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-186-206>

**Сведения об авторе:** Пащенко Екатерина Владимировна — соискатель Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Российская Федерация, г. Москва). ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0749-5304>. E-mail: [kater525@yandex.ru](mailto:kater525@yandex.ru)

Поступила в редакцию 31.10.2023

Принята к публикации 26.02.2024

## Введение

Статья посвящена жизни и духовному пути священника Михаила Виноградова. Интерес к его личности и новизна исследования обусловлены тем, что информация о биографии о. Михаила на данный момент не была опубликована. Сведений о нем не содержится в справочниках А. Нивьера<sup>1</sup> и В. И. Косика<sup>2</sup>, в проекте А. Л. Гуревича<sup>3</sup>. В базе С. В. Волкова есть самое краткое упоминание<sup>4</sup>. До сих пор полного списка биографий духовных лиц русской эмиграции не существует, поэтому представленные материалы к биографии о. Михаила Виноградова интересны для изучения истории России начала XX в., единоверия и русской эмиграции, что говорит об актуальности и теоретической значимости исследования.

В работе были использованы документы из архивов Дома русского зарубежья (ДРЗ) (письма о. Михаила Виноградова), Центрального государственного архива г. Москвы (ЦГАМ) (документы Межевого института), Российского государственного военно-исторического архива (РГВИА) (отчеты, рапорты и другие документы, связанные с постройкой Батум-Трапезундской железной дороги), Национального архива Грузии (личное дело М. Н. Виноградова и ряд

<sup>1</sup> Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995: биографический справочник. М.; Париж, 2007. 576 с.

<sup>2</sup> Косик В. И. Русское церковное зарубежье: XX век в биографиях духовенства от Америки до Японии: мат-лы к словарю-справочнику. М., 2008. 400 с.

<sup>3</sup> Религиозные деятели русского зарубежья // Сайт «Религиозная деятельность Русского Зарубежья: библиографический справочник». URL: <http://zarubezhje.narod.ru/v1.htm> (дата обращения: 10.01.2023).

<sup>4</sup> Участники Белого движения в России: вторая база данных // Сайт историка Сергея Владимировича Волкова. URL: [http://swolkov.org/2\\_baza\\_beloe\\_dvizhenie/2\\_baza\\_beloe\\_dvizhenie\\_abc-01.htm](http://swolkov.org/2_baza_beloe_dvizhenie/2_baza_beloe_dvizhenie_abc-01.htm) (дата обращения: 24.09.2022).

документов), Литовского государственного исторического архива (метрика). Многие архивные документы введены в научный оборот впервые.

Документы, найденные в перечисленных архивах и в ряде опубликованных источников, позволяют проследить биографию М. Н. Виноградова от рождения до участия в Белом движении. Далее его жизненный путь восстановлен по личным воспоминаниям, изложенным в письмах.

Особого внимания заслуживает оформление 5 писем, обнаруженных в архиве ДРЗ, в деле о. Исаакия (Виноградова)<sup>5</sup>: каждое — на 4 листах формата А4, плотно исписанных. Первая страница красочно оформлена рамкой и иконой авторства о. Михаила, «в древнем стиле (на яичном белке)»<sup>6</sup>, текст написан каллиграфическим почерком. Такое оформление показывает не только талант автора и опыт типографской работы, но и трепетное отношение к адресату. Со второй страницы почерк обычный, нередко трудно разбираемый<sup>7</sup>.

### Литва: детство и отрочество

Михаил Виноградов родился в г. Ковно<sup>8</sup> 17 апреля 1881 г.<sup>9</sup> Отец Михаила Николай Николаевич Виноградов был контролером по постройке крепости в городе<sup>10</sup>, статским советником<sup>11</sup>. Мать — Мария (урожд. Балкунова). Родители были из Весьегонска (Тверской губернии<sup>12</sup>), собственного поместья не имели<sup>13</sup>.

По свидетельству Михаила Николаевича, его род ведет начало от прп. Саввы Тверского<sup>14</sup>. Согласно семейной легенде, по благословию преподобного «старший в роде должен быть священное лицо». Прадеды М. Н. Виноградова были епис-

<sup>5</sup> Документы из архива архимандрита Исаакия (И. Н. Виноградова) (1924–1945) // Архивное собрание Дома русского зарубежья (далее — Архив ДРЗ). Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1.

<sup>6</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 22.

<sup>7</sup> Там же. Л. 20 об., 27 об., 28 об., 29.

<sup>8</sup> Город Каунас (уст. Ковно) вошел в состав Российской империи в 1795 г. в результате третьего раздела Речи Посполитой. В 1843 г. была образована Ковенская губерния с центром в Ковно (Каунас). Строительство Петербурго-Варшавской железной дороги, одной из узловых станций которой стал Ковно (1862), сделало город важным железнодорожным узлом. Чтобы защитить его, была построена Ковенская крепость (1879–1915).

<sup>9</sup> Литовский государственный исторический архив (далее — ЛГИА). Ф. 605. Оп. 20. Д. 408. Ч. 1. Л. 21.

<sup>10</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 22 об.

<sup>11</sup> Дело уполномоченного главноуправляющего землеустройством и земледелием на Кавказе // Национальный архив Грузии. Ф. 243. Оп. 2. Д. 685. Л. 8.

<sup>12</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 31.

<sup>13</sup> Дело уполномоченного главноуправляющего землеустройством и земледелием на Кавказе // Национальный архив Грузии. Ф. 243. Оп. 2. Д. 685. Л. 8.

<sup>14</sup> Видимо, имеется в виду прп. Савва Тверской, XV в.

## Две жизни священника Михаила Виноградова

копами в Твери, Пскове и архимандритами в Вышнем Волочке<sup>15</sup>. Его дядя — иеромонах Алексей (Виноградов)<sup>16</sup>, миссионер Пекинской духовной миссии, переводчик и автор книги «История Англо-Американской Библии»<sup>17</sup>. Другой дядя Михаила был протоиереем<sup>18</sup>. Хотя предки и дяди М. Н. Виноградова были священнослужителями, его родители были далеки от Церкви и дали ему светское воспитание<sup>19</sup>.

Начальное образование М. Н. Виноградов получил в Виленской гимназии и в Митавском реальном училище<sup>20</sup>. Директор училища Кульберич характеризовал его как мальчика «хорошего поведения», «очень живого характера», не особо прилежного и любящего порядок, но очень «услужливого и добродушного»<sup>21</sup>.

### Москва: начало карьеры

В 14 лет в 1895 г. Михаил был принят в I младший класс Константиновского межевого института<sup>22</sup>. Во время учебы он активно участвовал в работе студенческого межевого кружка, занимал пост казначея и составлял отчеты<sup>23</sup>. В 1906 г. М. Н. Виноградов закончил институт в первой десятке выпускников<sup>24</sup> со средним баллом 4,8<sup>25</sup>. Он получил звание межевого инженера, старшего землемерного помощника, с правом на чин X класса<sup>26, 27</sup>.

Анализ материалов показывает, что М. Н. Виноградов был человеком незаурядного ума и отличался работоспособностью. В 1906–1912 гг. он быстро продвинулся по службе от должности старшего землемерного помощника Межевой канцелярии и уездного землемера Тверской губернии<sup>28</sup> до межевого ревизора

<sup>15</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 28 об.

<sup>16</sup> *Дацьишен В. Г.* История Российской духовной миссии в Китае. Гонконг, 2010. С. 202–240.

<sup>17</sup> Книга была издана в Санкт-Петербурге в 1889 г.; Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 28 об.

<sup>18</sup> Там же. Л. 31.

<sup>19</sup> Там же. Л. 28 об.

<sup>20</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 31.

<sup>21</sup> Виноградов Михаил Николаевич // Центральный государственный архив города Москвы (далее — ЦГАМ). Ф. 1905. Оп. 4. Д. 783. Л. 6.

<sup>22</sup> Там же. Л. 8.

<sup>23</sup> Памятная книжка Константиновского межевого института за 1903–1904 гг. (7-й год издания). М., 1905. С. 131–133.

<sup>24</sup> Протоколы заседаний конференции Межевого института и материалы к ним. 26 августа — 21 декабря 1906 г. // ЦГАМ. Ф. 1905. Оп. 6. Д. 621. Л. 132.

<sup>25</sup> Виноградов Михаил Николаевич // ЦГАМ. Ф. 1905. Оп. 4. Д. 783. Л. 12.

<sup>26</sup> Дело уполномоченного главноуправляющего землеустройством и земледелием на Кавказе // Национальный архив Грузии. Ф. 243. Оп. 2. Д. 685. Л. 8.

<sup>27</sup> Протоколы заседаний конференции Межевого института и материалы к ним. 26 августа — 21 декабря 1906 г. // ЦГАМ. Ф. 1905. Оп. 6. Д. 621. Л. 132.

<sup>28</sup> Дело уполномоченного главноуправляющего землеустройством и земледелием на Кавказе //

Тифлисской судебной палаты<sup>29</sup>. За 6 лет он прошел путь от чина X класса<sup>30</sup> до IV класса<sup>31</sup>. За межевание государевых имений ему была объявлена в 1911 г. высочайшая благодарность и пожалована денежная награда в размере 300 руб., а в 1914 г. он был удостоен бронзового ордена св. Станислава 3-й степени<sup>32</sup>. Можно предположить, что П. А. Столыпин, который знал семью Михаила еще в Ковно<sup>33</sup>, поддерживал талантливого и целеустремленного молодого человека.

Михаил Николаевич вел активную преподавательскую деятельность. Его оставили ассистентом на кафедре лесоводства и лесной таксации у проф. Г. М. Турского<sup>34, 35</sup> и ассистентом проф. С. М. Славцева по геодезии<sup>36</sup>. В 1906–1912 гг. М. Н. Виноградов преподавал в Межевом институте<sup>37, 38, 39</sup> и Московском инженерном училище Министерства путей сообщения<sup>40</sup>. Авторским коллективом, в состав которого входил М. Н. Виноградов, был написан и издан учебник «Практика низшей геодезии», который многократно переиздавался в советское время<sup>41</sup>. В 1912 г. руководство Межевого института наградило его научной командировкой в Германию<sup>42</sup>.

---

Национальный архив Грузии. Ф. 243. Оп. 2. Д. 685. Л. 8–8 об.

<sup>29</sup> Тифлисская судебная палата была учреждена в 1868 г. как высший судебный орган в Закавказье.

<sup>30</sup> Дело уполномоченного главноуправляющего землеустройством и земледелием на Кавказе // Национальный архив Грузии. Ф. 243. Оп. 2. Д. 685. Л. 8–8 об.

<sup>31</sup> Протоколы заседаний конференции Межевого института и материалы к ним. 26 августа — 21 декабря 1906 г. // ЦГАМ. Ф. 1905. Оп. 6. Д. 621. Л. 132.

<sup>32</sup> Дело уполномоченного главноуправляющего землеустройством и земледелием на Кавказе // Национальный архив Грузии. Ф. 243. Оп. 2. Д. 685. Л. 9–9 об.

<sup>33</sup> В Ковно П. А. Столыпин был губернским предводителем дворянства (1889–1902).

<sup>34</sup> Георгий Митрофанович Турский (1870–1926) — русский лесовод, профессор. Сын Митрофана Кузьмича Турского, «классика отечественного лесоводства». С 1913 г. до конца жизни Г. М. Турский работал профессором лесной таксации в Константиновском межевом институте. В 1922 г. вместе со сщмч. Александром Хотовицким и 86 мирянами был арестован по «делу об изъятии церковных ценностей» и осужден на 3 года.

<sup>35</sup> Материалы для памятной книжки Константиновского межевого института за 1911 г. // ЦГАМ. Ф. 1905. Оп. 1. Д. 682. Л. 41.

<sup>36</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 22–23.

<sup>37</sup> Материалы для памятной книжки Константиновского межевого института за 1911 г. // ЦГАМ. Ф. 1905. Оп. 1. Д. 682. Л. 97.

<sup>38</sup> Дело уполномоченного главноуправляющего землеустройством и земледелием на Кавказе // Национальный архив Грузии. Ф. 243. Оп. 2. Д. 685. Л. 9.

<sup>39</sup> Переписка о прикомандированных к институту межевых инженеров и назначении преподавателей // ЦГАМ. Ф. 1905. Оп. 1. Д. 668. Л. 12.

<sup>40</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 22–23.

<sup>41</sup> В собрании РГБ хранится 9-е издание учебника «Практика низшей геодезии» (1931).

<sup>42</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 31.



Кроме того, М. Н. Виноградов активно участвовал в общественной жизни. При содействии П. А. Столыпина<sup>43</sup> он организовал межевание церковных земель, что позволило закрепить их за московскими приходами и монастырями<sup>44</sup>. По воспоминаниям Михаила Николаевича, он в 1908 г. стал почетным попечителем казаков-некрасовцев<sup>45</sup>, а позже участвовал в переселении части их на Кавказ, в села недалеко от г. Батум<sup>46, 47</sup>. После эвакуации из Крыма М. Н. Виноградов провел около месяца в русском старообрядческом селении Майнос у казаков-некрасовцев<sup>48</sup>. Они сохранили связь с Михаилом Николаевичем после его переезда в Сербию, передавая ему письма из России<sup>49</sup>.

В 1906–1907 гг. Михаил получил военную подготовку в Гренадерском саперном батальоне<sup>50</sup> и был уволен в запас в чине прапорщика инженерных войск<sup>51</sup>. Впоследствии он будет служить офицером инженерных войск во время Первой мировой и Гражданской войн на стороне Белой армии.

### Москва: единоверие — начало духовного пути

Можно предположить, что во время учебы в институте у М. Н. Виноградова произошел духовный переворот: Михаил перешел из старообрядчества в единоверие<sup>52</sup>. После знакомства с будущим тестем Я. М. Пашковым<sup>53</sup>, старостой Троицко-Введенской церкви<sup>54</sup>, он активно занялся церковно-общественной деятельностью<sup>55, 56</sup>,

<sup>43</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 23, 28 об., 30 об.

<sup>44</sup> Там же. Л. 29 об.

<sup>45</sup> Там же. Л. 23 об., 30 об., 31 об.

<sup>46</sup> Там же. Л. 22–23.

<sup>47</sup> Труды II и III Всероссийских Съездов православных старообрядцев (единоверцев) / *сост. иер. Е. Саранча*. Михайловская Слобода, 2018. С. 256.

<sup>48</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 22 об., 23 об., 30 об., 31 об.

<sup>49</sup> Там же. Л. 27 об.

<sup>50</sup> Его императорского высочества великого князя Петра Николаевича.

<sup>51</sup> Дело уполномоченного главноуправляющего землеустройством и земледелием на Кавказе // Национальный архив Грузии. Ф. 243. Оп. 2. Д. 685. Л. 8 об.

<sup>52</sup> Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев) [22–29 января 1912]. М., 2012. С. 59.

<sup>53</sup> На 4-м курсе в 1906 г. Михаил женился на дочери Пашкова Евдокии // ЦГАМ. Ф. 2122. Оп. 2. Д. 83. Л. 9 об. – 10.

<sup>54</sup> Труды Первого Всероссийского Съезда православных старообрядцев (единоверцев) [22–29 января].

<sup>55</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 29–30.

<sup>56</sup> Приговор общества прихожан Троицкой единоверческой церкви в Москве // ЦГАМ. Ф. 1181. Оп. 1. Д. 94. Л. 5–6.

сотрудничал со многими духовными лицами<sup>57</sup> и славянофилами<sup>58</sup>. С этого момента его светская и духовная жизнь переплетаются. В одном из писем находим: «Интересуясь жизнью и наукой, все свободное и праздничное время посвятил церкви — когда мои товарищи пользовались развлечениями — концертами и балами, я предпочитал это время уделять миссионерству и церковности»<sup>59</sup>.

Манифест 1905 г. вызвал кризис единоверия, так как старообрядцы впервые оказались в более привилегированном положении, чем единоверцы<sup>60</sup>. В этих сложных условиях Виноградов начал активную миссионерскую деятельность среди старообрядцев (с 1906 г.). С благословения митр. Владимира (Богоявленского), в Никольском единоверческом монастыре он произнес проповедь «о существе, значении и каноничности единоверческого священства», которая имела «поражительный успех» и «взбудоражила “рогожцев” и “федосеевцев”»<sup>61</sup>. Эту миссионерскую деятельность он продолжил среди старообрядцев Бессарабии в эмиграции<sup>62</sup>. В деле о. Исаакия есть две копии письма прот. Николая Колчицкого<sup>63</sup> и бессарабских старообрядцев<sup>64</sup>, из которых следует, что Виноградов убедил их перейти под омофор Русской Православной Церкви, возглавляемой митрополитом Сергием.

М. Н. Виноградов был членом общины Троицко-Введенской единоверческой церкви, входил в приходской совет, заведовал типографией старопечатных книг и иконописной мастерской (1907–1912)<sup>65</sup>, Хлудовской библиотекой при Никольском единоверческом монастыре<sup>66</sup>.

Троицко-Введенская единоверческая община была образцом для подражания и «являлась главным единоверческим центром не только московского, но и всего русского Единоверия»<sup>67</sup>. В ней часто проходили общие собрания прихожан, которые ведали всей приходской жизнью и работой типографии<sup>68</sup>, был

<sup>57</sup> Отцами Григорием и Семеоном Шлеевами, кн. А. А. Ухтомским и др.

<sup>58</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 22 об., 29 об.

<sup>59</sup> Там же. Л. 29–30.

<sup>60</sup> Палкин А. С. Кризис единоверия последней четверти XIX — начала XX в. Основные направления единоверия и поиск путей выхода из кризиса // Шаг в историческую науку. Екатеринбург, 2007. Вып. 7. С. 146–147.

<sup>61</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 29 об.

<sup>62</sup> Там же. Л. 24.

<sup>63</sup> Там же. Л. 20–21, 25.

<sup>64</sup> Там же. Л. 24.

<sup>65</sup> Там же. Л. 22 об., 27 об.

<sup>66</sup> Там же. Л. 31 об.

<sup>67</sup> Краев И., диак. История Московской Троице-Введенской единоверческой общины // Правда Православия. 2007. № 7 (53). С. 20.

<sup>68</sup> Приговор общества прихожан Троицкой единоверческой церкви в Москве // ЦГАМ. Ф. 1181. Оп. 1. Д. 94. Л. 5–6. Про значение типографии для старообрядчества в этот период см. так-

совет и попечители различных учреждений<sup>69</sup>. Прихожане могли отстоять как своих священников от клеветы в прессе, так и себя — от давления попечителей типографии<sup>70</sup>. В это сложное предреволюционное время, когда люди стали отдаляться от Церкви, троицко-введенские единоверцы отличались ревностным отношением к вере<sup>71</sup>. Исторические сведения о Троицко-Введенской общине важны для данной статьи, потому что здесь Михаил Николаевич окончательно сформировался духовно и усвоил нормы церковной жизни.

В 1909 г. прихожане, Совет и попечители типографии Троицко-Введенской церкви стали организаторами съезда единоверцев, первоначально задуманного как Всероссийский<sup>72, 73</sup>. Однако различные трудности изменили первоначальный замысел, и был собран расширенный Московский епархиальный съезд (с разрешения Синода в нем участвовали миряне-единоверцы из других епархий)<sup>74</sup>. Открытие произошло 25 октября торжественным богослужением в Троицко-Введенской единоверческой церкви, которое совершил по старинному патриаршему Чиновнику епископ Серпуховской Анастасий (Грибановский)<sup>75</sup>. Открывая съезд, преосвященный Анастасий назвал его «малым собором»<sup>76</sup>.

В пламенной приветственной речи секретаря съезда М. Н. Виноградова<sup>77</sup> была озвучена позиция Совета Троицко-Введенской церкви, суть которой — «объединение всех единоверцев»: политическая ситуация предреволюционных лет внесла разобщенность в ряды единоверцев, и это не позволило вынести на обсуждение вопрос о самостоятельном единоверческом епископе, который многие считали самым главным. Совет решил, что «пока в нас живет несогласие», обсуждение такого «жгучего вопроса не принесет ничего доброго»<sup>78</sup>, а, скорее всего, приведет к политическому противостоянию. М. Н. Виноградов

---

же: *White J. M. A Bridge to the Schism. Edinoverie, Russian Orthodoxy and the Ritual Formation of Confessions, 1800–1918: PhD dissertation. European University Institute, 2014. P. 192.*

<sup>69</sup> Труды Московского единоверческого съезда. М., 1910. С. 43.

<sup>70</sup> Собрание московских единоверцев // Правда Православия. 1908. № 36–37. С. 21.

<sup>71</sup> Лобань А. Ю. История Московской единоверческой типографии... С. 103.

<sup>72</sup> Труды Московского единоверческого съезда. С. 5, 19.

<sup>73</sup> Подробнее о единоверческих съездах см.: Кауркин Р. В., Павлова О. А. Единверие в России (от зарождения идеи до начала XX века): монография. СПб., 2011. С. 122–123, 143; *White J. M. A Bridge to the Schism. Edinoverie...* P. 247–248, 278–287.

<sup>74</sup> Труды Московского единоверческого съезда. С. 6.

<sup>75</sup> См. также: Уайт Дж. М. Единверие и официальное православие: неудавшийся опыт объединения в практике публичных церемоний (1900–1913) // *Quaestio Rossica*. 2015. № 2. С. 201–223.

<sup>76</sup> Зимина Н. П. Путь на Голгофу. Жизнеописание священномученика Симона, епископа Охтенского. М., 2005. Т. 1. С. 145.

<sup>77</sup> Труды Московского единоверческого съезда. С. 21.

<sup>78</sup> Там же. С. 17–19.

высказался решительно, но при этом в такой форме, которая не внесла разногласий в собрание.

В I Всероссийском съезде православных старообрядцев (единоверцев) (22–30 января 1912 г., г. Санкт-Петербург) участвовал 21 архиерей Русской Православной Церкви (среди них — митрополит Московский Владимир (Богоявленский), епископ Волынский Антоний (Храповицкий)), обер-прокурор Св. Синода В. К. Саблер и представитель Константинопольского патриарха архимандрит Иаков<sup>79</sup>. На съезд прибыло 247 депутатов из разных губерний России<sup>80</sup>. Отец Симеон Шлеев писал: «Это был не съезд, а собор — предтеча большого поместного Собора в России, которого ждали русские люди с нетерпением»<sup>81</sup>. Похожую мысль находим в работе Дж. Уйата: «Единение в вере не только становилось примирением со староверами, но также представляло сплоченность русского общества под эгидой православия и церкви»<sup>82</sup>.

М. Н. Виноградов был избран очередным секретарем I съезда (в списке секретарей — первый из мирян)<sup>83</sup>.

II съезд (23–28 июля 1917 г., г. Нижний Новгород) был собран в самое неблагоприятное время. После июльского кризиса по всей стране происходили бунты и погромы, обострились трудности с продовольствием и транспортом. Тем не менее на съезд собралось 216 депутатов со всех концов России<sup>84</sup>.

На обоих съездах Михаил Николаевич сделал много выступлений. Анализ материалов позволил выявить его позицию по ряду программных вопросов: об устройстве чина и внутренней жизни единоверческих монастырей, о единоверческом епископе, о клятвах Соборов 1656 и 1666–1667 гг. Интересным представляется его мнение о духовном просвещении и об участии мирян в церковной жизни.

Например, М. Н. Виноградов довольно критично высказался о единоверческих монастырях, потому что монахи в них «по большей части не на своем месте, ибо в противном случае они приносили бы духовную пользу и улучшили бы материальное положение монастырей» и предложил провести их ревизию<sup>85</sup>. По его мнению, при монастырях непременно должны быть приходы<sup>86</sup>, но прихожан «растеряли», так как не исполняется устав<sup>87</sup>. Также он считал, что

<sup>79</sup> Уйт Дж. М. Единоверие и официальное православие... С. 214–215.

<sup>80</sup> Труды Московского единоверческого съезда. С. 505–560.

<sup>81</sup> Зимина Н. П. Путь на Голгофу... С. 161.

<sup>82</sup> White J. M. A Bridge to the Schism. Edinoverie... С. 215.

<sup>83</sup> Труды Первого Всероссийского Съезда... С. 240.

<sup>84</sup> Труды II и III Всероссийских Съездов... С. 254–276.

<sup>85</sup> Там же. С. 149, 151.

<sup>86</sup> Труды Первого Всероссийского съезда... С. 252–253.

<sup>87</sup> Там же. С. 348–350.

в монастырях следует открывать сельскохозяйственные училища, поскольку «пастырь, знающий сельскохозяйственную отрасль, будет более угоден народу и не будет протягивать руку». Данное предложение было принято II съездом в отношении монастырей, во владении которых есть земля<sup>88</sup>. Высказывания М. Н. Виноградова выделялись из общей дискуссии, так как он ставил вопрос о взаимной ответственности монастырей и мирян.

Кроме того, М. Н. Виноградов изложил свою позицию по поводу учреждения единоверческого епископата, что было одним из ключевых вопросов единоверия<sup>89</sup>. По словам Михаила Николаевича, епископ «нужен единоверцам как воздух»<sup>90</sup>. При этом у него были высокие требования к будущему единоверческому епископу. М. Н. Виноградов не был склонен к компромиссу в данном вопросе и даже отклонил несколько кандидатур, включая епископа Анастасия (Ямбургского), ректора Петроградской духовной академии<sup>91</sup>.

На II съезде в дискуссии по вопросу «О клятвах соборов 1656, 1666 и 1667 годов» М. Н. Виноградов настаивал на обязательном снятии клятв не только Поместным Собором, но и восточными патриархами<sup>92</sup>. Это предложение было поддержано съездом<sup>93</sup>. Настойчивость М. Н. Виноградова демонстрирует его дальновидность в вопросе объединения двух частей Русской Православной Церкви.

Анализ выступлений М. Н. Виноградова позволил выявить и его позицию по вопросам роли мирян и соборности. Он считал «необходимым дать свободу выборов епископа каждой епархии»<sup>94</sup>, несмотря на текущую сложную церковно-политическую ситуацию<sup>95</sup>. По его мнению, на приходах голоса мирян-попечителей должны иметь «одинаковую силу с голосами настоятелей»<sup>96</sup>. Если миряне «как равноправные члены» будут знать, на что тратятся деньги, то они будут охотнее жертвовать<sup>97</sup>. Это демонстрирует его веру в соборность единоверцев.

М. Н. Виноградов был озабочен и вопросами духовного просвещения. На II съезде он выступил в защиту типографий Святейшего Синода и Свято-Тро-

<sup>88</sup> Труды II и III Всероссийских Съездов... С. 84–86.

<sup>89</sup> Подробнее см.: Кауркин Р. В. Единоверие в России (от зарождения идеи до начала XX века)... С. 123–137.

<sup>90</sup> Труды II и III Всероссийских Съездов... С. 94.

<sup>91</sup> Там же. С. 109.

<sup>92</sup> Там же. С. 74–75.

<sup>93</sup> Там же. С. 215–217.

<sup>94</sup> В основании системы устройства и управления единоверием, разработанной о. Симеоном Шлеевым, лежит принцип соборности и участия мирян на всех уровнях, от прихода до Совета Всероссийского Съезда (Труды Первого Всероссийского Съезда... С. 268).

<sup>95</sup> Труды II и III Всероссийских Съездов... С. 124–125.

<sup>96</sup> Труды Первого Всероссийского съезда... С. 252–253.

<sup>97</sup> Труды II и III Всероссийских Съездов... С. 107, 348–350.

ицкой лавры, на которые посягнули «некоторые организации», и сказал, что «может настать момент, и он близится, когда нам нельзя будет достать даже Евангелия»<sup>98</sup>. Он призывал пастырей направить « всю свою энергию на воспитание детей дошкольного возраста, ибо в переживаемое нами время нет причин ожидать религиозно-нравственного воспитания в школе»<sup>99</sup>.

На обоих съездах М. Н. Виноградов проявил себя как дипломат, который смог разрешить несколько конфликтных ситуаций. Когда внутри единоверческого собрания возник конфликт участников с о. Симеоном Шлеевым<sup>100</sup>, М. Н. Виноградов сказал: «Мы все немощны, все с недостатками, стоит ли обращаться вам, отец Симеон, внимание на подобные выпады. Будем, господа, просить отца Симеона, чтобы он вновь работал для нас», и это было поддержано собранием<sup>101</sup>. Обращаясь к православным отцам-миссионерам, которые оппонировали о. Симеону Шлееву<sup>102</sup> и высказывались довольно язвительно и даже оскорбительно<sup>103</sup>, Михаил Николаевич сказал, что «мы пришли для трогательного единения ... низко кланяемся и просим: если они хотят выступать, пусть выступают, но не поднимают среди нас раздора». И даже предостерег: «...будем встречать их гробовым молчанием»<sup>104</sup>. После этого конфликт оказался исчерпанным. По мнению А. С. Палкина, победа сторонников о. Симеона Шлеева была важна, так как способствовала консолидации «интеллектуальной элиты единоверцев»<sup>105</sup>.

Об авторитете М. Н. Виноградова среди единоверцев свидетельствует его многочисленные избрания как представителя от мирян: в составе депутации к императору от I съезда<sup>106</sup>; в Совете Всероссийского съезда при Св. Синоде; в делегации на Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.<sup>107</sup>; в Учредительном собрании от II Всероссийского съезда единоверцев<sup>108</sup>.

В самом конце II съезда М. Н. Виноградов выступил с обширной речью и предложил резолюцию о Трапезунде, принятую единогласно: «Сохранить его

<sup>98</sup> Труды II и III Всероссийских Съездов... С. 80.

<sup>99</sup> Там же. С. 99.

<sup>100</sup> Подробнее см: *White J. M.* A Bridge to the Schism. Edinoverie... С. 225–236; *Палкин А. С.* Единоверие в середине XVIII — начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург, 2016. С. 264–265.

<sup>101</sup> Труды II и III Всероссийских Съездов... С. 98.

<sup>102</sup> О. Симеон Шлеев был устроителем, почетным секретарем съезда и автором многих его документов.

<sup>103</sup> *Зими́на Н. П.* Путь на Голгофу... С. 169–170.

<sup>104</sup> Труды Первого Всероссийского съезда... С. 309.

<sup>105</sup> *Палкин А. С.* Единоверие в середине XVIII — начале XX в. ... С. 264–265.

<sup>106</sup> Труды Первого Всероссийского съезда... С. 278.

<sup>107</sup> В Поместном Соборе 1917–1918 гг. М. Н. Виноградов не участвовал по причине болезни (брюшной тиф).

<sup>108</sup> Труды II и III Всероссийских Съездов... С. 143–144.

и в дальнейшем под властью России для развития культурных и строительных начинаний»<sup>109</sup>, что совершенно не соответствовало военно-политической обстановке лета 1917 г. Дискуссии по данному вопросу не было. Возможно, съезд принял резолюцию, попав под воздействие речи увлеченного и авторитетного оратора, непосредственного участника событий.

### Поездка в Оптину пустынь

М. Н. Виноградов вспоминает поездку в Оптину пустынь как ключевой момент на своем духовном пути (1912 г.)<sup>110</sup>. Михаил Николаевич планировал ее как семейную встречу с дядей — иеромонахом Алексием (Виноградовым) перед переездом на Кавказ. Он поехал в Оптину пустынь уставшим после многочисленных приемов и чествований, так как назначение межевским судебным ревизором в Тифлис было большим шагом вверх по карьерной лестнице<sup>111</sup>. В поездке состоялись не только первая и последняя встреча с дядей, но и духовная беседа со старцем Анатолием<sup>112</sup>. В Оптиной пустыни М. Н. Виноградов впервые услышал, что ему предстоит стать священником: «Помни: старший в нашем роде должен быть священное лицо» (слова дяди); «Вы будете священное лицо, Вас рукоположит Патриарх» (старец Анатолий). Встреча со старцем сопровождалась несколькими мистическими знаками, и это все так потрясло Михаила Николаевича, что он «решил бежать из монастыря»<sup>113</sup>, а вспомнил об этом пророчестве только в Королевстве сербов, хорватов и словенцев. Впереди его ждала высокая должность в Грузии, которая «для самомнения была крупная награда, но для души ... меня не утешала»<sup>114</sup>.

### Кавказ

В 1912 г. высочайшим приказом М. Н. Виноградов был назначен на должность IV кл. «межевого ревизора Тифлисской судебной палаты»<sup>115</sup>. Здесь он проявил себя как незаурядный и энергичный общественный деятель. За первые несколько лет на Кавказе он организовал учебные заведения: Тифлиссские политехнические курсы при Министерстве народного просвещения (1913), которые содержал за свой счет<sup>116</sup>; Тифлисское среднее культур-техническое учи-

<sup>109</sup> Труды II и III Всероссийских Съездов... С. 139–144.

<sup>110</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 27 об., 29 об., 30.

<sup>111</sup> Там же. Л. 22 об., 26 об., 28 об.

<sup>112</sup> Видимо, имеется в виду прп. Анатолий Младший (Потапов).

<sup>113</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 29 об.

<sup>114</sup> Там же. Л. 29 об.

<sup>115</sup> Тифлисская судебная палата была учреждена в 1868 г. как высший судебный орган в Закавказье (Курас Т. Л. Тифлисская судебная палата // Власть. 2012. № 11. С. 192–193.

<sup>116</sup> Национальный архив Грузии. Ф. 1935. Оп. 1. Д. 308. Л. 24.

лице Министерства земледелия<sup>117</sup>; Тифлиские высшие сельско-хозяйственные курсы Министерства земледелия<sup>118</sup>.

И на Кавказе он активно участвовал в церковно-общественной жизни: был членом Совета общества восстановления христианства на Кавказе (1913); почетным попечителем Кавказской духовной семинарии; членом училищного Совета Грузинского Экзархата; председателем Славянско-Русского общества на Кавказе (1916)<sup>119</sup>.

После революции все имущество М. Н. Виноградова (дом в Тифлисе и имение площадью 150 дес.) было захвачено «грузинскими социал-демократами» и объявлено собственностью грузинского правительства. Самому Михаилу Николаевичу грозил арест и расстрел, и он уехал в Баку, где был избран членом Азербайджанского парламента по защите русских интересов и стал почетным прихожанином собора св. Александра Невского в Баку (1918)<sup>120</sup>.

На Кавказе М. Н. Виноградову предлагали различные духовные должности (ректор семинарии, настоятель храма Иоанна Богослова в Тифлисе)<sup>121, 122</sup>, от которых он отказался под разными предлогами (даже решился пойти на войну добровольцем)<sup>123</sup>, так как не был готов принять сан.

### Первая мировая война

Во время Первой мировой войны М. Н. Виноградов, имея звание инженера-строителя<sup>124</sup>, служил офицером I Кавказского железнодорожного полка, был заведующим технической частью Закавказской железной дороги, строителем Батум-Трапезундской военной железной дороги (1917–1918) и флаг-офицером адмирала Львова (1918)<sup>125</sup>.

При постройке Батум-Трапезундской железной дороги М. Н. Виноградову было поручено перебросить 25 броневых судов из Каспийского моря в Черное<sup>126, 127</sup>. Исполняя это задание, М. Н. Виноградов проявил завидную выдержку

<sup>117</sup> Устав Тифлиского среднего культур-технического училища, учрежденного межевым инженером М. Н. Виноградовым. Тифлис, 1915. 30 с.; Дело уполномоченного главноуправляющего землеустройством и земледелием на Кавказе // Национальный архив Грузии. Ф. 243. Оп. 2. Д. 685. Л. 18–19.

<sup>118</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 22 об., 31.

<sup>119</sup> Там же. Л. 31 об.

<sup>120</sup> Там же.

<sup>121</sup> Там же.

<sup>122</sup> Там же. Л. 22 об., 30 об., 31 об.

<sup>123</sup> Там же. Л. 23, 31.

<sup>124</sup> Там же. Л. 22–23, 31 об.

<sup>125</sup> Там же. Л. 31.

<sup>126</sup> Там же.

<sup>127</sup> О невыдаче понтонных кранов для поднятия судов Царицынскими заводами прапорщику



ку, энергичность, тактичность, незаурядные организаторские способности и неотступность в достижении поставленной цели. Даже в ситуации прямого противостояния с руководством Царицынского завода, которое в критический момент необоснованно отказало в содействии в «оскорбительной для достоинства офицера» форме, М. Н. Виноградов вел себя сдержанно<sup>128</sup>. Анализируя действия Виноградова в данном конфликте, можно отметить его способность сохранять спокойствие в сложных ситуациях и находить альтернативные решения поставленной задачи.

### Белое движение и эмиграция

В гражданской войне М. Н. Виноградов поддержал Белое движение<sup>129</sup>. Имея возможность уехать, он остался и помогал, будучи специалистом, А. И. Деникину и П. Н. Врангелю. В армии Деникина он служил инженером-механиком Донского бронетанкового дивизиона<sup>130</sup> (1920 г.). В правительстве Врангеля М. Н. Виноградов работал вместе с сенатором Г. В. Глинкой и А. В. Кривошеиным, заведовал «лесным и водным отделом»<sup>131</sup>. Возможно, он участвовал в проведении земельной реформы Врангеля, которая проводилась по образцу столыпинской реформы<sup>132</sup>. В должности «начальника эвакуац(ии) гражданских учреждений» на последнем пароходе «Александр Михайлович» он вывез все духовенство во главе с митр. Антонием (Храповицким) и Платоном (Рождественским) и др. в Константинополь<sup>133</sup> и «был свидетелем их храбрости...»<sup>134</sup>.

В эмиграции М. Н. Виноградов пережил «тяжкие дни искушений» и, лишившись всего имущества, потеряв связь с женой, принял решение стать священником<sup>135</sup>. Нельзя сказать, что это было рациональное и взвешенное решение: он загадал, что если в Сербии найдет приют у священного лица, то примет сан, а если у светского, то будет работать по специальности<sup>136</sup>. Он был принят в монас-

---

Виноградову. О неделикатном обращении начальника работ постройки Батум-Трапезундской железной дороги полковника Вердеревского // Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 2101. Оп. 4. Д. 396. Л. 28.

<sup>128</sup> Там же. Л. 32–32 об.

<sup>129</sup> Участники Белого движения... URL: [http://swolkov.org/2\\_baza\\_beloe\\_dvizhenie/2\\_baza\\_beloe\\_dvizhenie\\_abc-01.htm](http://swolkov.org/2_baza_beloe_dvizhenie/2_baza_beloe_dvizhenie_abc-01.htm) (дата обращения: 24.09.2022).

<sup>130</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 31.

<sup>131</sup> Там же. Л. 23 об.

<sup>132</sup> *Алешкин П. Ф., Васильев Ю. А.* Столыпинское дежавю генерала Врангеля // Научные труды Московского гуманитарного университета. 2017. № 6. С. 45–55.

<sup>133</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 20 об., 31 об.

<sup>134</sup> Там же. Л. 22 об.

<sup>135</sup> Там же. Л. 23 об., 30 об.

<sup>136</sup> Там же.

тыре недалеко от Битола, после чего написал епископу Йосифу (Цвийовичу)<sup>137</sup> с просьбой о принятии священного сана и был рукоположен в пресвитеры Сербским патриархом Димитрием на Крестовоздвижение 1921 г.<sup>138</sup> М. Н. Виноградов стал клириком Сербской Православной Церкви<sup>139</sup>. Так исполнилось пророчество. Примечательно, что Михаил Николаевич не обратился к иерархам Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ), со многими из которых он был знаком, из чего можно сделать вывод о его несогласии с их политикой<sup>140</sup>. Другой причиной может быть тот факт, что у РПЦЗ в Сербии практически не было своих храмов. Отец Михаил служил в румынском храме Битола и преподавал Закон Божий в гимназии<sup>141</sup>, а впоследствии переехал в сербскую д. Лок в районе Южная Бачка<sup>142</sup>.

Михаил Николаевич состоял в переписке с Московской Патриархией и в своих письмах сожалел, что не может послужить Русской Церкви, имея в виду Московскую Патриархию<sup>143</sup>. Он был готов стать «звонарем на колокольне Ивана Великого — лишь бы быть между своими»<sup>144</sup>, что говорит о его патриотизме. В деле о. Исаакия сохранилась копия письма, адресованного М. Н. Виноградову прот. Николаем Колчицким 17 августа 1941 г., в котором последний просит о. Михаила сообщить о настроениях в Сербской Церкви по отношению к Московской Патриархии и содействовать примирению карловчан и Матери-Церкви. О. Михаил принял это послание с восторгом и разослал его копию многим архиереям РПЦЗ, включая митр. Анастасия (Грибановского)<sup>145</sup>, но позже отметил, что ответа не последовало<sup>146</sup>.

В письмах о. Михаил говорил о своем одиночестве, разочаровании в людях<sup>147</sup>. Он оставался в Сербии до начала Великой Отечественной войны (имеющиеся в архиве ДРЗ письма датированы 1941 г.)<sup>148</sup>. О дальнейшем его пути сведений нет.

<sup>137</sup> Йосиф (Цвийович, 1878–1957) — епископ Битольский, потом митрополит Скопский Сербской Православной Церкви.

<sup>138</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 23 об., 27 об., 30 об.

<sup>139</sup> Там же. Л. 20.

<sup>140</sup> В 1941 г. М. Н. Виноградов так будет описывать действия митр. Антония: «Что начудил М. Антоний то мне понятно, его тщеславие и характер таков. Знаю его по России — вместе с ним работал» (Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 20 об.).

<sup>141</sup> Там же. Л. 23 об., 30 об.

<sup>142</sup> Там же. Л. 23, 27 об., 28 об.

<sup>143</sup> Там же. Л. 27 об., 28, 30 об.

<sup>144</sup> Там же. Л. 23 об.

<sup>145</sup> Там же. Л. 29.

<sup>146</sup> Там же. Л. 28.

<sup>147</sup> Там же. Л. 27 об.

<sup>148</sup> Там же. Л. 27 об., 28 об.

### Общение с выдающимися современниками

Анализ писем М. Н. Виноградова показывает, что он общался со многими знаменитыми личностями. С П. А. Столыпиным семья Виноградовых познакомилась еще в Ковно. Видимо, отношения с Петром Аркадьевичем были достаточно близкие<sup>149</sup>. М. Н. Виноградов пишет, он «с детства был любимец П. А. Столыпина»<sup>150</sup>. Можно предположить, что в Москве председатель Совета Министров принял участие в карьере Михаила. В письмах он вспоминает, что участвовал в работе по созданию «Закона о Землеустройстве»<sup>151</sup> и был П. А. Столыпину «по этому великому делу сотрудником»<sup>152</sup>.

М. Н. Виноградов вспоминает и то, что «пользовался любовью и доверием» товарища обер-прокурора В. К. Саблера<sup>153</sup> «за мое миссионерство против старообрядчества от студенческих лет»<sup>154</sup>. Владимир Карлович настаивал, чтобы после окончания Межевого института М. Н. Виноградов поступил в Московскую духовную академию, но Михаил не послушался и пошел в Гренадерский саперный батальон. Близость отношений с В. К. Саблером подтверждается тем, что последний, по просьбе М. Н. Виноградова, устроил его дядю иеромонаха Алексия (Виноградова) на покой в Оптину пустынь<sup>155</sup>. О самом Владимире Карловиче М. Н. Виноградов пишет, что вопреки «всякого рода клеветы был церковный человек и много учинил доброго церковной жизни»<sup>156</sup>.

Митрополита Елевферия (Богоявленского)<sup>157</sup> М. Н. Виноградов называет «душевым другом», «меня искренне любившим...»<sup>158</sup>. Утрата связи с ним стала сильным ударом, потерей нравственной поддержки и своеобразным разрывом с Родиной<sup>159</sup>.

М. Н. Виноградов дружил с князьями Александром и Алексеем<sup>160</sup> Ухтомскими<sup>161</sup>. С Александром Алексеевичем, будущим архиепископом Андре-

<sup>149</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 28 об.

<sup>150</sup> Там же. Л. 22–23, 29–30.

<sup>151</sup> Там же. Л. 23.

<sup>152</sup> Там же. Л. 28 об.

<sup>153</sup> Там же. Л. 23.

<sup>154</sup> Там же. Л. 28 об.

<sup>155</sup> Там же. Л. 23, 29 об.

<sup>156</sup> Там же. Л. 28 об.

<sup>157</sup> Епископ Православной Российской Церкви; митрополит Виленский и Литовский. В 1930-е гг. окормлял эмигрантские русские приходы, оставшиеся в юрисдикции Московской Патриархии, возглавляемой митрополитом Сергием (Страгородским).

<sup>158</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 22.

<sup>159</sup> Там же. Л. 26 об.

<sup>160</sup> Князь Алексей Алексеевич Ухтомский, видный деятель единоверия, физиолог. В 1921 г. принял монашеский постриг с именем Алипий.

<sup>161</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 26, 31 об.

ем<sup>162</sup>, они вместе участвовали в организации и проведении единоверческих съездов.

### Заключение

Михаил Николаевич Виноградов был рожден и воспитан в семье, далекой от Церкви. В начале своей самостоятельной жизни он выбрал единоверие, став членом Троицко-Никольской общины и активным участником единоверческих съездов. Это был человек многих талантов, деятельный, активный и очень успешный в карьере. Он сотрудничал и дружил со многими выдающимися церковными и светскими деятелями, что говорит о масштабе его личности.

М. Н. Виноградов использовал служебные возможности и все свободное время для помощи Церкви, но постоянно уклонялся от принятия священного сана. Только в эмиграции, в самое тяжелое время, он решил стать священником и выбрал не РПЦЗ, из-за несогласия с ее позицией по отношению к Московской Патриархии, а Сербскую Православную Церковь<sup>163</sup>. Михаил Николаевич тяжело переживал разлуку с Родиной, в его письмах отразилась мечта о примирении РПЦЗ и Московской Патриархии.

Полученные результаты исследования вносят вклад в историю русской эмиграции, в исследование проблем единоверия начала XX в. Перспективой дальнейшего исследования может стать изучение архивных материалов в Сербии, исследование истории старообрядцев Бессарабии и их отношений с Московской Патриархией.

### Источники

1. Архивное собрание Дома русского зарубежья (Архив ДРЗ). Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1.
2. Литовский государственный исторический архив. Ф. 605. Оп. 20. Д. 408.
3. Национальный архив Грузии. Ф. 243. Оп. 2. Д. 685; Ф. 1935. Оп. 1. Д. 308.
4. Памятная книжка Константиновского межевого института за 1903–1904 г. (7-й год издания). М., 1905.
5. Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 2101. Оп. 4. Д. 396.
6. Труды Московского единоверческого съезда. М., 1910.
7. Труды I Всероссийского Съезда православных старообрядцев (единоверцев) / сост. иер. Е. Саранча, Н. Кузин. М., 2012.
8. Труды II и III Всероссийских Съездов православных старообрядцев (единоверцев) / сост. иерей Е. Саранча. Михайловская Слобода, 2018.

<sup>162</sup> С 1907 г. епископ, канонизирован РПЦЗ в 1981 г.

<sup>163</sup> Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 6. Ед. хр. 1. Л. 20.

## Две жизни священника Михаила Виноградова

9. Устав Тифлисского среднего культур-технического училища, учрежденного межевым инженером М. Н. Виноградовым. Тифлис, 1915.
10. Центральный государственный архив города Москвы (ЦГАМ). Ф. 1181. Оп. 1. Д. 94. Ф. 1905. Оп. 4. Д. 783; Ф. 1905. Оп. 6. Д. 621; Ф. 1905. Оп. 1. Д. 668, 682; Ф. 2122. Оп. 2. Д. 83.

### Литература

1. *Алешкин П. Ф., Васильев Ю. А.* Столыпинское дежавю генерала Врангеля // Научные труды Московского гуманитарного университета. 2017. № 6. С. 45–55.
2. *Дацышен В. Г.* История Российской духовной миссии в Китае. Гонконг, 2010.
3. *Зими́на Н. П.* Путь на Голгофу. Жизнеописание священномученика Симона, епископа Охтенского. М., 2005. Т. 1.
4. *Кауркин Р. В., Павлова О. А.* Единоверие в России (от зарождения идеи до начала XX века): монография. СПб., 2011.
5. *Косик В. И.* Русское церковное зарубежье: XX век в биографиях духовенства от Америки до Японии: материалы к словарю-справочнику. М., 2008.
6. *Краев И., диак.* История Московской Троице-Введенской единоверческой общины // Правда Православия. 2007. № 7 (53). С. 18–20.
7. *Курас Т. Л.* Тифлисская судебная палата // Власть. 2012. № 11. С. 191–194. EDN: PIQLDL
8. *Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995: биографический справочник. М.; Париж, 2007.
9. *Палкин А. С.* Единоверие в середине XVIII — начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург, 2016.
10. *Палкин А. С.* Кризис единоверия последней четверти XIX — начала XX вв. Основные направления единоверия и поиск путей выхода из кризиса // Шаг в историческую науку. 2007. Вып. 7. С. 144–147.
11. Практика низшей геодезии. 9-е изд. М.; Л., 1931.
12. Религиозные деятели русского зарубежья // Сайт «Религиозная деятельность Русского Зарубежья: биобиблиографический справочник». URL: <http://zarubezhje.narod.ru/v1.htm> (дата обращения: 10.01.2023).
13. Собрание московских единоверцев // Правда Православия. 1908. № 36–37. С. 21.
14. Участники Белого движения в России: вторая база данных // Сайт историка Сергея Владимировича Волкова. URL: [http://swolkov.org/2\\_baza\\_beloe\\_dvizhenie/2\\_baza\\_beloe\\_dvizhenie\\_abc-01.htm](http://swolkov.org/2_baza_beloe_dvizhenie/2_baza_beloe_dvizhenie_abc-01.htm) (дата обращения: 24.09.2022).
15. *Уайт Дж. М.* Единоверие и официальное православие: неудавшийся опыт объединения в практике публичных церемоний (1900–1913) // Quaestio Rossica. 2015. № 2. С. 201–223.
16. *White J. M.* A Bridge to the Schism. Edinoverie, Russian Orthodoxy and the Ritual Formation of Confessions, 1800–1918: PhD dissertation. European University Institute, 2014.

## THE TWO LIVES OF PRIEST MIKHAIL VINOGRADOV

**Abstract.** This article presents bibliographical materials from the life of M. N. Vinogradov which have never before been published. Historical documents, including meeting minutes from conferences and congresses, show that M. N. Vinogradov was an activist in the Community for “Edinoverie”. The scholarly innovation of this article is based upon the work with materials from various archives of Russia, Lithuania and Georgia, which made it possible to learn much about both the secular and spiritual activities of M. N. Vinogradov in Russia and in the emigration, thus considering his work within the context of the historical events of his time. The author has collected bibliographic materials from M. N. Vinogradov’s birth through 1941. Among his great grandfathers were found bishops from Tver and Pskov, and an Archimandrite from Vyshny Volochyok. His uncle Hieromonk Aleksii (Vinogradov) was a missionary in Beijing; yet M. N. Vinogradov’s parents were neither religious nor active in the church. The article presents information on Vinogradov’s primary, secondary and higher education. It was during his years of study at the Institute of Land Surveyance that Mikhail joined the “Edinoverie” movement. One can easily evaluate his secular career as extremely successful: he advanced from being a 10<sup>th</sup>-class surveyor in a rural town to the rank of a 4<sup>th</sup>-class surveyor for the court in Tbilisi. Of particular note are M. N. Vinogradov’s relationships and contacts with well-known activists of his era, including: P. A. Stolypin, V. R. Sabler, Metropolitan Elevfery (Bogoyavlensky), and Archbishop Andrey (Ukhtomsky). Studying Vinogradov’s activities in the Caucasus in the field of spiritual education and his participation in church and public life, the author has collected and collated materials on his participation in the World War I and the White Movement, including construction of the Batumi-Trabzon railway and his service under Denikin and Wrangel. The article also analyses M. N. Vinogradov’s spiritual path, describing his life in the Troitsko-Nikolskoe Community for “Edinoverie”, which was the primary hub of this movement. A member of the parish council, Vinogradov was in charge of publishing early-printed books and of the icon workshop. His role in national congresses for “Edinoverie” is also considered. At the Moscow congress of 1909 Vinogradov was elected the Secretary and made one of the introductory speeches, calling for the unification of all supporters of “Edinoverie”. At the First and Second Congresses (1912 and 1917, respectively), he made many speeches, particularly focussing on the question of laypeople’s participation in the church and the selection of a bishop from the “Edinoverie” community. In 1921, Vinogradov was ordained to the priesthood by Patriarch Dimitry of the Serbian Church. This article also mentions his missionary work amongst Old Believers, both in Russia before the Revolution and afterwards, in the emigration. Lastly, considered are his relations with the Moscow Patriarchate in 1941.

**Keywords:** *Mikhail Nikolayevich Vinogradov, Edinoverie, emigration, congresses and conventions for Edinoverie, Serbian Orthodox Church, Moscow Patriarchate*

**For citation:** Pashchenko E. V. Dve zhizni sviashchennika Mikhaila Vinogradova [The Two Lives of Priest Mikhail Vinogradov]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bul-*

*letin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2024, no. 46, pp. 186–206. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-186-206>

**About the author:** Pashchenko Ekaterina Vladimirovna — Degree candidate at the St. Cyril and Methodius All-Church Postgraduate School and Doctoral School, ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0749-5304> (Russian Federation, Moscow). *E-mail:* [kater525@yandex.ru](mailto:kater525@yandex.ru)

*Submitted on 31 October, 2023*

*Accepted on 26 February, 2024*

### References

1. Aleshkin P. F., Vasil'ev Yu. A. Stolypinskoe dezhaviu generala Vrangelia [Stolypin's déjà vu of General Wrangel]. *Nauchnye trudy Moskovskogo gumanitarnogo universiteta — Scientific Works of the Moscow University for the Humanities*, 2017, no. 6, pp. 45–55.
2. Datsyshen V. G. *Istoriia Rossiiskoi dukhovnoi missii v Kitae* [History of the Russian Spiritual Mission in China]. Hong Kong, 2010.
3. Kaurkin R. V., Pavlova O. A. *Edinoverie v Rossii (ot zarozhdeniia idei do nachala XX veka): monografiia* [Edinoverie in Russia (From the birth of an idea to the beginning of the 20<sup>th</sup> century): Monograph]. Saint Petersburg, 2011.
4. Kosik V. I. *Russkoe tserkovnoe zarubezh'ie: XX vek v biografiakh dukhovenstva ot Ameriki do Iaponii. Materialy k slovariu-spravochniku* [The Russian Church Abroad: The 20<sup>th</sup> Century in the Biographies of the Orthodox Clergy from America to Japan: Materials for the reference dictionary]. Moscow, 2008.
5. Kraev I., diak. *Istoriia Moskovskoi Troitse-Vvedenskoj edinovercheskoj obshchiny* [History of the Moscow Trinity-Vvedensky Edinoverie Community]. *Pravda Pravoslaviia — The Truth of Orthodoxy*, 2007, no. 7 (53), pp. 18–20.
6. Kuras T. L. Tiflisskaia sudebnaia palata [Tiflis Judicial Chamber]. *Vlast' — The Power*, 2012, no. 11, pp. 191–194. EDN: PIQLDL.
7. Nivier A. *Pravoslavnye sviashchenoslužhiteli, bogoslovy i tserkovnye deiateli russkoi emigratsii v Zapadnoi i Tsentral'noi Evrope. 1920–1995: biograficheskii spravochnik* [Orthodox Clergymen, Theologians and Church Leaders of the Russian Emigration in Western and Central Europe. 1920–1995: A biographical directory]. Moscow; Paris, 2007.
8. Palkin A. S. *Edinoverie v seredine XVIII — nachale XX v.: obshcherossiiskii kontekst i regional'naia spetsifika* [Edinoverie from the Middle of the 18<sup>th</sup> to the Beginning of the 20<sup>th</sup> Centuries: National Context and Regional Specifics]. Ekaterinburg, 2016.
9. Palkin A. S. *Krizis edinoveriia poslednei chetverti XIX — nachala XX vv. Osnovnye napravleniia edinoveriia i poisk putei vykhoda iz krizisa* [Crisis of Edinoverie in the Last Quarter of the 19<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> Centuries. Main Directions of Edinoverie and the Search for Ways out of the Crisis]. *Shag v istoricheskuiu nauku* [A Step into the Historical Science]. Ekaterinburg, 2007, issue 7, pp. 144–147.

10. *Pamiatnaia knizhka Konstantinovskogo mezhevogo instituta za 1903–1904 g.* (7-i god izdaniia) [Memorial Book of the Konstantinovsky Land Survey Institute for 1903–1904 (7th year of publication)]. Moscow, 1905.
11. *Praktika nizshei geodezii* [Primary Geodesy Practice]. 9-th edition. Moscow; Leningrad, 1931.
12. Religioznye deiateli russkogo zarubezh'ia [Religious Figures of the Russian Diaspora]. Available at: [www.zarubezhje.narod.ru/v1.htm](http://www.zarubezhje.narod.ru/v1.htm) (accessed: 10.01.2023).
13. Sarancha E. (ed.). *Trudy II i III Vserossiiskikh S"ezdov pravoslavnykh staroobriadtsev (edinovertsev)* [Proceedings of the II and III All-Russian Congresses of Orthodox Old Believers (Edinovertsy)]. Mikhailovskaia Sloboda, 2018.
14. Sarancha E., Kuzin N. (eds.). *Trudy I Vserossiiskogo S"ezda pravoslavnykh staroobriadtsev (edinovertsev)* [The Proceedings of the First All-Russian Congress of Orthodox Old Believers (Edinovertsy)]. Moscow, 2012.
15. Sobranie moskovskikh edinoveritsev [Meeting of Moscow Edinovertsy]. *Pravda Pravoslaviia — The Truth of Orthodoxy*, 1908, no. 36–37, p. 21.
16. Tiflisskaia sudebnaia palata [Tiflis Judicial Chamber]. Available at: [www.cyberleninka.ru/article/n/tiflisskaya-sudebnaya-palata/viewer](http://www.cyberleninka.ru/article/n/tiflisskaya-sudebnaya-palata/viewer) (accessed: 15.09.2022).
17. *Trudy Moskovskogo edinovercheskogo s"ezda* [Works of the Moscow Common Faith Congress]. Moscow, 1910.
18. Uchastniki Belogo dvizheniia v Rossii: vtoraiia baza dannykh [Participants of the White Movement in Russia: Database II]. Available at: [www.swolkov.org/2\\_baza\\_beloe\\_dvizhenie/2\\_baza\\_beloe\\_dvizhenie\\_abc-01.htm](http://www.swolkov.org/2_baza_beloe_dvizhenie/2_baza_beloe_dvizhenie_abc-01.htm) (accessed: 24.09.2022).
19. *Ustav Tiflisskogo srednego kul'tur-tekhnicheskogo uchilishcha, uchrezhdenного mezhevym inzhenerom M. N. Vinogradovym* [Charter of the Tiflis Cultural and Technical Secondary School, Established by Surveying Engineer M. N. Vinogradov]. Tiflis, 1915.
20. White J. M. *A Bridge to the Schism. Edinoverie, Russian Orthodoxy and the Ritual Formation of Confessions, 1800–1918: PhD dissertation*. European University Institute, 2014.
21. White J. M. Edinoverie i ofitsial'noe pravoslavie: neudavshiisia opyt ob'edineniia v praktike publicnykh tseremonii (1900–1913) [Edinoverie and Official Orthodoxy: The Failure of Unity in Ceremonial Practice (1900–1913)]. *Quaestio Rossica*, 2015, no. 2, pp. 201–223.
22. Zimina N. P. *Put' na Golgotu. Zhizneopisanie sviashchennomuchenika Simona, episkopa Okhtenskogo* [The Way to Golgotha. Biography of the Hieromartyr Simon, Bishop of Okhta]. Moscow, 2005, vol. 1.

### Сокращения

ДРЗ — Дом русского зарубежья.

РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив.

РПЦЗ — Русская Православная Церковь Заграницей.

ЦГАМ — Центральный государственный архив г. Москвы.



УДК 271.2

DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-207-226>

А. В. Печерин

## ШТРИХИ К СОЦИАЛЬНОМУ ПОРТРЕТУ ЦЕРКОВНЫХ СТАРОСТ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД (1918–1961 гг.)

**Аннотация.** В статье исследуется изменение социокультурных характеристик института церковных старост на Урале в советский период (от первых после-революционных лет до начала 1960-х гг.). Рассматриваются зарождение института церковных старост и круг их обязанностей. Описывается ряд документов, регламентировавших их участие в жизни прихода. Анализируются постановления Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., сформировавшие церковные практики, и тенденции, которые легли в основу нового приходского устройства. Подробно исследуется влияние на церковных старост и положение их на приходе постановления ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» (1929 г.) и других современных ему нормативных актов. Отмечается тот факт, что гонения на Церковь в 30-е гг. XX в. сократили группу церковных старост до исторического минимума, однако при этом Большой террор 1937–1938 гг. на Урале не коснулся старост в той мере, как духовенства. Улучшение государственно-конфессиональных отношений анализируется на основе принятого в 1945 г. «Положения об управлении Русской Православной Церкви», где определялась роль церковного старосты, как помощника настоятеля в управлении приходом. Приводится ряд воспоминаний о деятельности церковных старост в 40–50-е гг. XX в. (до приходской реформы 1961 г.). На основании комплексного анализа источников — регистрационных анкет старост, воспоминаний родственников и мемуаров священнослужителей — делается вывод о вхождении в число церковных старост представителей приходского актива. В статье подробно анализируется возраст старост, делается вывод о его постепенном увеличении. Прослеживается изменение гендерных характеристик группы старост, выразившееся в постепенном приходе на эту церковную должность женщин и закреплении их на большинстве приходов. На основе делопроизводственных документов областных уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви проводится анализ жалоб и конфликтных ситуаций на приходах с участием старост.

**Ключевые слова:** *Церковь на Урале, церковный староста, постановление «О религиозных объединениях» 1929 г., «Положение об управлении Русской Православной Церкви» 1945 г., социокультурный портрет, приходская жизнь*

А. В. Печерин

Для цитирования: Печерин А. В. Штрихи к социальному портрету церковных старост в советский период (1918–1961 гг.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. С. 207–226. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-207-226>

Сведения об авторе: Печерин Андрей Владимирович — кандидат исторических наук, доцент кафедры церковной истории и филологии Екатеринбургской духовной семинарии, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1456-6905> (Российская Федерация, г. Екатеринбург). E-mail: [epds\\_arhiv@mail.ru](mailto:epds_arhiv@mail.ru)

Поступила в редакцию 31.10.2023

Принята к публикации 22.05.2024

### Положение церковных старост до 1945 г.

Организация церковной общины исторична и берет свое начало с апостольских времен. Она имеет определенную структуру, но значение ее элементов меняется в различные периоды. Для Русской Православной Церкви в организации жизни общины традиционно большое значение имел церковный староста, заведовавший имуществом, решавший хозяйственные вопросы бытия церковной общины и являвшийся одной из ключевых фигур в приходской жизни.

Наиболее подробно роль церковных старост в приходской жизни Российской империи исследуется в монографии д. и. н. А. Л. Беглова «Православный приход Российской империи на рубеже XIX–XX вв.: состояние, дискуссии, реформы»<sup>1</sup>. История возникновения и развития института старост в синодальную эпоху в данной работе затрагивается в том объеме, который необходим для его описания в советский период.

В Русской Церкви досинодального периода институт церковных старост не имел широкого распространения, функции церковного старосты в большинстве храмов выполняли диаконы и ктиторы<sup>2</sup>. Впервые должность церковного старосты на законодательном уровне была закреплена в императорском указе 1718 г., который требовал избрания старосты на каждом из приходо-в: «...церк-вам иметь старост»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Беглов А. Л. Православный приход Российской империи на рубеже XIX–XX вв.: состояние, дискуссии, реформы: автореф. дисс. ... д. и. н. М., 2019. 45 с.

<sup>2</sup> Пулькин М. В. Церковные старосты: круг забот и обязанностей в XVIII — начале XX вв. (по материалам Олонецкой епархии) // *Studia Humanitatis*. 2021. № 3. С. 1–20. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tserkovnye-starosty-krug-zabot-i-obyazannostey-v-xviii-nachale-hh-vv-po-materialam-olonetskoj-eparhii> (дата обращения: 28.04.2023).

<sup>3</sup> Именной указ «Об определении священников при церквах на праздные места, о распределении к приходским церквам дворов и о небытии домовым церквам» // Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. 5. № 3171. С. 545–546.

## Штрихи к социальному портрету церковных старост в советский период...

В обязанности старосты входило приобретение свечей и хранение церковных денег; совместно с причтом церковный староста вел приходно-расходные книги, занимался приобретением всего необходимого для храма. Со временем в его компетенции вошло решение строительных вопросов. Точная формулировка должностных обязанностей старосты была прописана в инструкциях 1808 и 1890 гг.<sup>4</sup>

Одной из характерных черт института старост, сложившегося в первой половине XVIII в., была выборность. Староста избирался на три года; по окончании этого срока, в случае успешного исполнения своих обязанностей, он мог быть переизбран<sup>5</sup>. При вступлении в должность староста приносил присягу по установленной форме. В 58 пунктах инструкции 1890 г. обязанности старосты были описаны наиболее подробно — содержались даже указания относительно личности кандидата на должность: «...староста должен быть лицом, известным приходу своим христианским благочестием и преданностью православно́й вере». Эту должность не могли занимать не бывающие у исповеди и причастия либо состоявшие под следствием или судом, а также гражданские должностные лица<sup>6</sup>. Для старост существовал половозрастной ценз: в их число избирались мужчины, достигшие 25-летнего возраста. Правда, есть свидетельства, что в дальнейшем стали появляться исключения. Так, мать известного писателя Николая Лескова Мария Петровна, согласно его автобиографическому рассказу, была избрана «старостихою» на приходе<sup>7</sup>.

Жалования старосты в тот период чаще всего не получали. В большинстве случаев они и не нуждались в этом, так как избирались из среды обеспеченных людей, но при этом одаривались государством значительными налоговыми льготами и иными привилегиями. Каждый староста во время совершения церковных служб должен был находиться вместе со священником и псаломщиком в церкви. Этот факт для многих уважаемых, обеспеченных, но обремененных мирскими заботами людей становился серьезным препятствием для вступления в должность церковного старосты.

Деятельность церковных старост регламентировалась указанными документами вплоть до появления определений Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.

<sup>4</sup> Инструкция церковным старостам (высочайше утвержденная 17 апреля 1808 года) и последовавшие с того времени законоположения, относящиеся к обязанностям их, с приложением положений о приходских попечительствах и церковных братствах / *сост. прот. И. Чижевский*. Харьков, 1883. 111 с.

<sup>5</sup> *Матвеева Е. С., Кузнецова Е. В.* Становление института церковных старост в иерархии Русской Православной Церкви (на материалах Орловской губернии XVIII — начала XX века) // *История: факты и символы*. 2021. № 2 (27). С. 127–136.

<sup>6</sup> *Лозинский Р. Р.* Пастырь на приходе (вопросы пастырской практики). 1934–1974: Ивангород-Тула. Ярославль, 2011. С. 198.

<sup>7</sup> *Лесков Н. С.* Легенды. Легендарные характеры. Сказки и рассказы. Обозрения. М., 2010. С. 534.

Согласно принятому 7/20 апреля 1918 г. на Поместном Соборе приходскому уставу, «управление приходом совершается, под руководством епархиального архиерея, настоятелем прихода, совместно с другими членами причта и церковным старостой и при участии прихожан»<sup>8</sup>.

На практике это реализовывалось следующим образом. Церковный староста занимался вопросами, связанными с храмовым имуществом (приобретение, хранение и использование). Вопросы, связанные со строительством, содержанием прихода и его ремонтом были выведены из обязанностей церковного старосты и возлагались на приходские собрания, которые должны были собираться не реже двух раз в год. Собрания решали и вопросы, связанные с назначением оклада храмовому причту. Церковный староста так же, как и до революции мог получать оклад. Согласно уставу, должность старосты теперь могли занимать женщины.

Таким образом, на Поместном Соборе 1917–1918 гг. наметились тенденции: с одной стороны, к возрастающему значению мирян в приходском управлении, с другой — к ограничению некоторых полномочий церковного старосты и передачи их коллегиальному органу. Статус старосты был понижен от попечителя и ктитора храма к своего рода завхозу и помощнику настоятеля по бытовым вопросам в период между заседаниями церковного совета. Приходское собрание могло переизбрать старосту или снять с занимаемой должности.

Положения принятого на Поместном Соборе 1917–1918 гг. устава вошли в практику и на первых порах вызвали определенный подъем приходской жизни<sup>9</sup>. Со временем, однако, ввиду усиления антицерковной политики советского государства, осуществление приходской деятельности в формах, которые определялись документами Собора, оказалось осложнено. Постановлением ВЦИК «О религиозных объединениях» от 1929 г. любое общее собрание прихожан должно было согласовываться с органами власти, что ограничивало активное участие мирян в приходской жизни. Роль старост при этом стала претерпевать изменения.

Согласно постановлению ВЦИК «О религиозных объединениях» 1929 г., в каждом зарегистрированном религиозном обществе организовывался исполнительный орган. В православных приходах в его состав входили: староста, его заместитель и казначей<sup>10</sup>. К обязанностям старосты относились управление и пользование церковным имуществом и внешнее представительство. Согласно постановлению, вопросы, связанные с наймом сторожей, поставкой дров для

<sup>8</sup> Цит. по: *Дестивель И., свящ.* Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности. М., 2008. С. 165.

<sup>9</sup> *Беглов А. Л.* Православный приход Российской империи на рубеже XIX–XX вв.: состояние, дискуссии, реформы: дисс. ... д. и. н. М., 2019. С. 940.

<sup>10</sup> *Дестивель И., свящ.* Поместный Собор Российской Православной Церкви... С. 235.

отопления, ремонтом и приобретением имущества выполнялись «отдельными гражданами, состоящими членами исполнительных органов религиозных обществ» (п. 11), в исполнительном органе православного прихода данные функции имел не казначей и не заместитель старосты, а именно староста.

Справедливости ради нужно отметить, что церковный староста никак не фигурировал в постановлении. Исходя из анализа документов уральских архивов, можно предположить, что его участие в составе руководства исполнительного органа не было повсеместным. В ряде документов об открытии приходов на территории современной Курганской области (1942–1948 гг.) должность церковного старосты не фигурирует вообще. Роль представителя исполнительного органа по связям со светской властью там исполнял председатель церковного совета, который подписывал документы, подавал уполномоченному списки членов церковного совета и верующих.

Распространенным среди исследователей считается мнение, что церковный староста и другие члены исполнительного комитета утверждались властями<sup>11</sup>, но на основании исследования документов Уральского региона можно не согласиться с категоричностью такого утверждения. Представители райисполкомов и горсоветов по законодательству от 1929 г. только давали разрешение на проведения общих собраний и групп верующих, на которых избирались члены исполнительного комитета (для обществ от 20 человек) или отдельные представители (для групп верующих — менее 20 человек). Представители власти ставили свою подпись на документах общего собрания верующих. Такое положение давало возможность представителям органов власти вмешиваться во внутренний выбор общины, однако законодательно таких прав не закрепляло.

Новое положение старост со временем увеличило их влияние на внутри-приходские дела. Массовое закрытие храмов после 1929 г. и, как следствие, появление большого числа безместных священников, желавших поступить на действующие приходы, тоже вело к росту влияния исполнительного органа на приходе, и в первую очередь, церковного старосты. Так, на материале пермских архивно-следственных дел исследователь советской повседневности А. И. Казанков делает вывод о присутствии церковным старостам т. н. «синдроме кошки», при котором, как в известной поговорке, «собака держится за хозяина, а кошка — за дом». Церковные старосты этого периода, по мнению А. И. Казанкова, держались не за церковную общину и не за духовенство, а именно за церковное здание: священники могли меняться, а храм оставался<sup>12</sup>. При этом «с попом допускались плутни и жульничество, за счет него не грех было поживиться; его фигура могла стать разменной монетой, если речь шла о закры-

<sup>11</sup> См., напр.: *Дестивель И., свящ.* Поместный Собор Российской Православной Церкви... С. 235.

<sup>12</sup> *Казанков А. И.* Время местное: хроники провинциальной повседневности: монография. Пермь, 2016. С. 105–107.

тии храма. А вот за сам храм “активные церковники” из местных готовы были сражаться до конца»<sup>13</sup>.

Массовый террор 1937–1938 гг. практически не затронул старост как группу. Их аресты в этот период хотя и происходили, однако не были массовыми и повсеместными, в отличие, например, от арестов представителей духовенства.

Таким образом, можно отметить, что до 1945 г. положение церковных старост регулировалось Приходским уставом, принятым на Поместном Соборе 1917–1918 гг. Однако в условиях увеличивающегося давления атеистического государства применение этого устава в жизни прихода не могло осуществляться в полной мере. Основные изменения положение старост претерпело после выхода в 1929 г. постановления ВЦИК «О религиозных объединениях». Последовавшее за этим массовое закрытие церквей привело к увеличению роли церковного старосты на оставшихся действующими приходах. Массовые репрессии Большого террора затронули старост в меньшей степени, чем клириков. Однако последовавшая за репрессиями новая волна закрытия храмов сократила группу старост до исторического минимума. После начала Великой Отечественной войны основную роль в открытии приходов стали играть активные прихожане, не боявшиеся гонений, движимые верой и не имевшие финансовой (или иной — кроме собственно религиозной) заинтересованности в возобновлении церковной жизни — религиозные пассионарии своего периода. Роль лиц, которые вели переговоры с властью в тот период, взяли на себя не старосты, а председатели приходских собраний.

### Изменения в положении церковных старост после января 1945 г.

Согласно Положению об управлении Русской Православной Церкви, принятому в январе 1945 г. на Поместном Соборе, вопросы, связанные с управлением на приходе, сосредоточивались в руках настоятеля, приходского собрания («двадцатки»), церковного совета и ревизионной комиссии. При этом настоятель руководил жизнью церковной общины, а также возглавлял церковный совет. Духовенство, в отличие от института старост и других органов из мирян, в этот период не было выборным, а назначалось правящим архиереем. Благодаря этой реформе большинство вопросов управления приходом, включая финансовые и хозяйственные, передавались из ведения мирян в ведение настоятеля. Последний имел приходскую печать<sup>14</sup>. Церковный староста, согласно п. 40 Положения, состоял одним из четырех членов церковного совета, возглавлял который настоятель прихода: «Настоятель храма является по своей должно-

<sup>13</sup> Казанков А. И. *Время местное: хроники провинциальной повседневности*. С. 110.

<sup>14</sup> Молодов О. Б. *Православный приход: понятие и система управления в 1945–2000 гг.* (на материалах Европейского Севера) // *Новейшая история России*. 2016. № 3 (17). С. 121–137.

сти неперменным членом приходской общины и председателем исполнительного ее органа (церковного совета), который состоит из 4 членов: помимо настоятеля по должности, — из церковного старосты, его помощника и казначея (все трое избираются общим приходским собранием или — если приходская община организуется вновь — группой верующих, получающих в бесплатное пользование храм, из своей среды)<sup>15</sup>. В их сферу деятельности входили вопросы содержания и ремонта храмовых зданий, учет и распоряжение денежными средствами и направление отчислений в епархию и Патриархию.

Для осуществления полновластного управления на приходе настоятель прибегал к подбору членов церковного совета и ревизионной комиссии из доверенных ему лиц. Но это, в силу ряда причин, ему удавалось не всегда. По мнению исследователя М. В. Каиля, в некоторых епархиях устойчивое положение старост регламентировалось запретом епископу со стороны уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви их смещать<sup>16</sup>. Взаимодействие настоятеля с членами приходского совета не всегда проходило гладко. Конфликты настоятеля с советом и ревизионной комиссией часто сопровождались доносами в епархию, в Патриархию, в местный исполком и уполномоченному.

В этот период одним из важных стабилизационных факторов в жизни прихода становилась личность настоятеля. Конфликтные ситуации, при недостатке личного авторитета настоятеля, могли приводить к его смене. Показателен случай такого конфликта в Никольском приходе г. Чимкента, который описывает уральский священник В. Рожков: «Отец Сергей, приняв приход, попытался оздоровить совет, но встретил яростное сопротивление; группа верховодов, чувствуя, что приходит конец их самовольству, перешла к травле нового настоятеля. Он, опасаясь стать жертвой их интриг, стал просить перевода на новое место. Просьбу его удовлетворили»<sup>17</sup>.

В иных случаях более опытный священник, встречая сопротивление своей деятельности, мог распустить «двадцатку» и отстранить старосту от управления церковными делами<sup>18</sup>. Для этого клирики даже обращались к уполномоченному.

<sup>15</sup> Положение об управлении Русской Православной Церкви, принятое Поместным Собором Русской Православной Церкви 31 января 1945 года // Сайт «Древо». URL: <https://drevo-info.ru/articles/17773.html> (дата обращения: 15.02.2024).

<sup>16</sup> Каиль М. В. Российское православное духовенство и верующие: самосознание и вера в исторических реалиях 1914–1960-х гг. // Персональная история православия: судьбы церкви и верующих в новейшей истории России. Смоленск, 2021. С. 98.

<sup>17</sup> Рожков В., прот. Записки священника // Сайт «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/fiction/zapiski-svyashhennika/> (дата обращения: 21.02.2023).

<sup>18</sup> Кошкарлов А. Г. Государственное влияние на православную традицию в советском обществе 1940-х — 1980-х гг. (на примере юга Западной Сибири) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 11 (37), ч. II. С. 81–84.

В отчетах по Свердловской области за 1947 г. уполномоченный свидетельствует, что большинство вопросов, с которыми обращалось к нему духовенство, было связано с переизбранием исполнительных органов в связи с неспособностью отдельных старост к работе и присваиванием ими церковных сумм<sup>19</sup>.

Общение уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви с представителями исполнительных органов (старостой, его заместителем и казначеем) в тот период было минимальным. Это можно отследить из журнала посещений уполномоченного, который он приводил в своих отчетах. Так, во втором квартале 1947 г. из 82 посетителей было 25 представителей духовенства и всего 6 человек из исполнительных органов. С ходатайствами и просьбами к уполномоченному обращались по преимуществу рядовые миряне (36 человек).

Снижение социальной мобильности духовенства, ставшие более редкими переводы с прихода на приход, возрастание управленческой и финансово-экономической власти приводили к значительному увеличению авторитета настоятеля на приходе и закреплению роли выборного церковного старосты, как его помощника. Отчеты уполномоченного, документация, сохранившаяся в храмах, иллюстрируют, как правило, только одну сторону приходской жизни — конфликтные ситуации, в результате чего у исследователей может сложиться искаженное мнение о взаимоотношениях причта. В то же время мемуары и дневники духовенства демонстрируют и примеры противоположного рода: «В старосте Я. П. Шеремете я нашел единомышленника, болельщика за храм, за честное отношение к своим обязанностям. Как бывший железнодорожный мастер-путеец, он с полуслова понимал меня и одобрял мои требования; ему можно было поручить любое хозяйственное дело и быть уверенным, что он его выполнит только на “хорошо”»<sup>20</sup>. Однако сотрудничество при этом могло быть направлено и в сторону корыстных интересов — так, «общине Орского Покровского молитвенного дома в 1956 году принадлежало 5 жилых домов, но из них только 2 были оформлены на общину; третий, самый лучший, был оформлен в личную собственность прежнего настоятеля о[тца] Михаила, четвертый — на его дочь Веру, а пятому так и не удалось установить юридического хозяина. Значительная часть облигаций госзаймов, приобретаемых церковью, хранилась на личных счетах бывшего старосты Овчинникова М. И.»<sup>21</sup>...

А. Г. Подмарицын приводит свидетельство Куйбышевского уполномоченного Совета по делам религий, что в 1950-е гг. в его практике были случаи, когда отдельные церковные советы оплачивали свою собственную подписку

<sup>19</sup> Отчет уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви по Свердловской области за 1947 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 203. Л. 18, 48.

<sup>20</sup> Рожков В., *прот.* Записки священника...

<sup>21</sup> Там же.



на государственные займы за счет церковной кассы<sup>22</sup>. Исследователь, анализируя утверждения уполномоченного, говорит об извращении последним действительности. Однако на материалах приходов Оренбургской, Свердловской и Курганской епархий можно найти подтверждение подобным фактам. Так, в пос. Рябково (окраина Кургана) при проведении финансовой проверки выяснилось, что облигации по государственным займам, приобретенные приходом, хранились частным образом в доме у церковного старосты, которого впоследствии за ряд подобных махинаций убрали с должности<sup>23</sup>. Храмы должны были в добровольно-принудительном порядке подписываться на государственные займы, выплаты по которым осуществлялись государством через длительный период времени. Одной из распространенных коррупционных схем, встреченной в храмах г. Орска и пос. Рябково, было хранение облигаций по займам старостами у себя дома, чтобы впоследствии (возможно даже после увольнения) пользоваться выплатами.

При рассмотрении примеров таких коррупционных схем стоит, однако, отметить, что они не были повсеместными. В большинстве приходов старосты служили на протяжении долгого времени, переизбираясь на собраниях «двадцатки», пользуясь авторитетом и уважением прихожан и духовенства. В иных приходах с момента их открытия и вплоть до 1980-х гг. не было ни одной жалобы на деятельность церковных старост.

Отличительными чертами периода с 1945 по 1961 гг. были, во-первых, свобода финансового обращения внутри прихода и, во-вторых, участие настоятеля в финансовой жизни прихода. Свободное обращение с деньгами настоятелем и церковным старостой могло приводить как к их личному обогащению, так и использоваться для пользы прихода — например к трате неучтенных денег по целевым для храма нуждам, какими могли быть наем работников или оплата премиальных «в конверте».

Восстановить черты социокультурного портрета группы церковных старост можно через массовые источники. В конце 1940-х гг. таким источником для приходов была «Регистрационная анкета для членов церковного совета и ревизионной комиссии».

Согласно Таблице 1, созданной на основе регистрационных анкет храмов Курганской области (и хранящихся в документах уполномоченного), можно отметить некоторые общие черты старост, служивших во вновь открытых храмах.

Из восьми человек только одна староста служила в церкви более 10 лет. У одной старосты стаж был 4 года, у другой — 2 года, остальные старосты работали в церкви менее года.

<sup>22</sup> Подмарицын А. Г. Госзаймы как форма советских поборов с православных приходов и клириков в послевоенное время // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2015. Вып. 2 (4). С. 371–379.

<sup>23</sup> ГАКО. Ф. Р-1800. Оп. 1. Д. 20 (Регистрационное дело церкви пос. Рябково). Л. 39.

Таблица 1

Данные по церковным старостам храмов Курганской обл. за июль 1948 г.<sup>24</sup>

Церковь	Петра и Павла, с. Куртамыш	Николаевская, с. Иткуль	Воскресенская, г. Шадринск	Никольская, с. Боровское	Симоновская, с. Колесниково	Казанская, с. Чимеево	Вознесенская, с. Костылево	Крестовоздвиженская, с. Звериноголовское
ФИО	Фомичев Стефан Павлович	Патракова Татьяна Илларионовна	Пермякова Вера Васильевна	Грехова Евдокия Васильевна	Утюгова Марфа Константиновна	Пономарева Евгения Анисьевна	Разроков Арсений Северьянович	Ремизов Василий Давыдович
Лет	66	59	65	38	68	73	64	81
Национальность	русский	русская	русская	русская	русская	русская	русский	русский
Социальное происхождение	рабочий	крестьянка	дочь крестьянки, хлебопашество	из крестьян	из середняков	крестьянка	природные крестьяне	из семьи крестьянина-бедняка
Образование	не учился в школе, самообразование	малограмотная	3 класса земской школы	домашнее самообразование	нет	3 класса народной школы	не имеет	малограмотный, не обучался
Специальность	печник	колхозница	мед. сестра, инвалид 2 группы	сельское хозяйство, до-мохозяйка	крестьянка	просфорня	столяр	нет
Общий стаж и должности в церкви	7 мес.: член совета – 5 мес, староста – 2 мес.	13 лет (с 1935), пом. старосты – 8 лет	2 года	1 год, с мая 1947 по янв. 1948 г. по-мощником	4 года (с 1944)	3 мес.	6 мес.	7 мес.

<sup>24</sup> ГАКО. Ф. Р-1800. Оп. 1. Д. 1. Л. 14; Д. 2. Л. 28; Д. 6. Л. 77; Д. 7. Л. 51; Д. 10. Л. 25; Д. 11. Л. 42; Д. 13. Л. 56; Д. 14. Л. 40 (регистрационные анкеты на членов церковного совета).

Служба в армии	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	инвалид 2 группы
Лишение прав, судимость	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет
Награды	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет
Места работы	до 1942 г. печник, с 1947 в церкви	староста	до 1920 — монастырь, до 1939 медсестра, с 1940 — пенсия по инв.	почерк плохой	почерк плохой	почерк плохой	почерк плохой	почерк плохой	почерк плохой	почерк плохой	почерк плохой	сторож 1933–1936 гг.
Примечания	почерк правильный	почерк плохой	верх-теченская монахиня, почерк правильный	почерк плохой	почерк плохой	почерк плохой	почерк плохой	почерк плохой	почерк плохой	почерк плохой	почерк плохой	с 1916 г. мобилизован против Германии, с 1918 г. в Красной армии

Отметим, что одним из важных изменений в результате деяний Поместного Собора 1917–1918 гг. стало то, что в должность церковного старосты было официально разрешено вступать женщинам, абсолютная и относительная численность которых с тех пор непрерывно увеличивалась. Еще в 1930-е гг. старост-мужчин на Урале было больше, чем старост-женщин<sup>25</sup>, однако, согласно приведенной Таблице 1, к 1948 г. в Курганской области соотношение стало обратным (3:5). Известно, правда, что в действовавших в 1950-е гг. церквях в пос. Рябово (г. Курган) и в с. Усть-Миасском старостами были мужчины, только анкет по ним не сохранилось. Поэтому применительно именно к данному периоду нельзя говорить о приоритетности на этой должности лиц того или иного пола.

Средний возраст старост, судя по их анкетным данным, составлял 65 лет. Не пенсионного возраста была только староста с. Боровского — 38 лет, верхнюю границу возраста составлял 81 год, возраст остальных колебался от 59 до 73 лет.

Отметим, что для конца 1940-х гг. уровень образования среди церковных старост по сельским меркам нельзя было назвать низким. У четверти проанализированных в выборке лиц имелось начальное образование (земская или народная школа), при этом элементарной грамотности были обучены все, что видно из подписей в документах. При этом у половины старост из представленной выборки почерк был правильный и сформированный, что свидетельствует об относительно высоком уровне их грамотности.

Одним из характерных качеств церковных старост и членов управленческих органов на приходе было отсутствие среди них людей с судимостью. Отметим, что на собрании «двадцатки» в Богоявленской церкви с. Усть-Миасского от 20 декабря 1964 г., при утверждении новых членов «двадцатки» взамен выбывших, П. Г. Тетерину отказали в просьбе о принятии — по причине судимости<sup>26</sup>. В с. Звериноголовском члены райисполкома специально указывали в своем письме уполномоченному, что «уполномоченные от группы верующих избирательных прав по суду не лишены»<sup>27</sup>. Согласно анализу регистрационных анкет 1940-х гг., судимостей не было ни у одного старосты. Данная ситуация резко отличала церковных старост и членов причта, выборных от мирян, от приходского духовенства и епископата, большинство представителей которых в 1930-е–1940-е гг. прошло через ссылки, тюрьмы и лагеря. Однако государственных наград у старост при этом тоже не имелось. Возможно, для уполномоченных, следивших за составом членов исполнительных комитетов, наличие в составе членов актива людей с советскими наградами было столь же нежелательным, как и лиц с судимостью.

<sup>25</sup> Из 11 репрессированных на Урале в эти годы старост было 8 мужчин и 3 женщины. Подсчитано автором.

<sup>26</sup> Дмитриев А., *свящ.* Старосты Преображенского храма с. Усть-Миасского. Рукопись. С. 9–13.

<sup>27</sup> ГАКО. Ф. 1800. Оп. 1. Д. 14 (Регистрационное дело на церковь в с. Звериноголовском). Л. 13–13 об.

Социальное происхождение старост было преимущественно из крестьян. Например, один из них был указан как печник, другая — из крестьян-середняков, еще один — из крестьян-бедняков и одна указала родом деятельность: хлебопашество. Все остальные предпочли ограничиться записью: из крестьян.

В 1940-е гг. еще сохранялась тенденция несения церковной службы бывшими послушницами и монахинями расформированных монастырей. Такой прецедент был в шадринской церкви, где певчие церковного хора и церковная староста были выходцами из Верх-Теченского женского монастыря, которые до 1930-х гг. несли свое служение в Преображенском соборе, при общине священника Николая Буткина (подробно описавшего ее в романе «Виноградари»), а в дальнейшем перешли в единственную оставшуюся действующей в городе кладбищенскую церковь.

Профессии церковных старост в миру были разнообразными: печник, столяр, медсестра, домохозяйка, колхозница, крестьяне, командир взвода (и в царской, и в красной армии), сторож. Одна из церковных старост в своей специальности написала: просфорня (без указания на продолжительность пребывания в этой должности). Можно сделать вывод, что все люди, поступавшие на должности церковных старост, были в большей или меньшей степени включены в советский социум. О своей нетрудоспособности в силу инвалидности (2 группы) свидетельствовали двое из восьми старост, при этом и они в свое время работали. По-видимому, в большинстве своем эти люди (кроме монахини и, возможно, бывшей просфорни) в 1920-е–1930-е гг. не подвергались лишению избирательных прав.

Объединяя даже весьма обрывочные сведения из представленных анкет и воспоминаний этого периода, можно сделать определенные выводы, что в 1940-е гг. старостами вновь открываемых храмов становились люди глубоко воцерковленные, имеющие богатый жизненный опыт и при этом лояльные к советской власти.

Финансовое содержание старост (как и в дореволюционный период) зависело от приходов. В сельских храмах с более низким доходом старосты могли не получать зарплату. Так, староста сельской усть-миасской церкви М. И. Плешков (избранный в 1948 г.) трудился для церкви безвозмездно. По воспоминаниям дочери, не испытывая крайней нужды в деньгах (имея собственное хозяйство и корову), он сам отказывался от принятия церковных средств: «Тяжело мы, конечно, жили, бедно очень. Тятя работал в церкви без зарплаты. Мама который раз его упрекнет, — хоть бы попросил какое жалованье. — Да с чего? Налог надо, батюшке маленько надо, дров купить надо, да и церковь как после бомбежки»<sup>28</sup>. В дальнейшие годы, после приходской реформы, оплата деятельности старост тоже производилась далеко не во всех храмах Среднего Урала, о чем свиде-

<sup>28</sup> Воспоминание Анастасии Плешковой // Дмитриев А., *свящ.* Старосты Преображенского храма с. Усть-Миасского. Рукопись. С. 4. Молодов О. Б. Православный приход: понятие и система управления в 1945–2000 гг. (на материалах Европейского Севера)... С. 121–137.

тельствует в своем исследовании, посвященном материальному положению приходских работников, нижнетагильская исследовательница И. А. Маслова<sup>29</sup>. В приходах, где жалование выплачивалось, оно было невысоким и существенно ниже, чем среднее жалование советских служащих в регионе.

При этом жалование старост, как неквалифицированных служащих, подпадало под ст. 5 указа от 30 апреля 1943 г. «О подоходном налоге с населения» и составляло, как у советских работников, примерно 19 % от оклада. Отметим, что сумма окладов в сельских и городских храмах, имевших существенно разные доходы, была примерно одинаковой. Согласно исследованию И. А. Масловой, оклад старосты в сельском храме в с. Чермозском Пермского края и городском храме в Нижнем Тагиле был одинаковым и составлял к концу 1960-х гг. 80 руб.<sup>30</sup>

Церковный староста мог выступать в роли посредника между гражданской и высшей церковной властью. Исследователь А. Г. Подмарицын приводит пример, когда председатель колхоза передал жалобу архиерею на священника, который отказывался подписываться на государственный заем. Связующим звеном между ними выступил именно церковный староста<sup>31</sup>.

При нарушениях законодательства со стороны местных представителей органов власти (представителей горкомов, райкомов, сельских советов) именно церковные старосты обращались с жалобами к уполномоченным Совета по делам Русской православной церкви. В некоторых случаях (например при неправомерном обложении госзаймами, которые по закону должны были производиться добровольно) такие жалобы порой удовлетворялись. Одной из наиболее распространенных проблем для старост становилось незнание советского законодательства о культах. Но дело было не в необразованности старост, просто большинство правоприменительных документов не давалось для ознакомления верующим.

В отчетах уполномоченных конца 1940-х — начала 1950-х гг. приводится ряд примеров нарушения законодательства о культах, — когда по личным договоренностям водители автотехники использовали ее для помощи храму: привозили дрова и строительный материал, увозили мусор. Эти договоренности осуществлял, как правило, не священник, к которому рабочие относились настороженно, а церковный староста либо его помощник. Примеры таких случаев приводятся и в воспоминаниях современников: «Катит дед Кузьма (Кузьма Васильевич Казанцев) на велосипеде, а как завидит машину, велосипед свой на обочину кинет, сам руки растопырит и встанет посреди дороги. Не объедешь!

Недовольный шофер выглядывает из кабины:

<sup>29</sup> Маслова И. А. Материальное положение сотрудников православных приходов Среднего Урала в 1965–1988 гг. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 10 (36), ч. I. С. 133–136.

<sup>30</sup> Там же. С. 135.

<sup>31</sup> Подмарицын А. Г. Госзаймы как форма советских поборов с православных приходов и клириков в послевоенное время. С. 371–379.

Штрихи к социальному портрету церковных старост в советский период...

- Ты чего, дед?
- Дак дрова для церкви надо вывезти.
- Да ты чо, нам ведь туда нельзя, моментом с машины снимут.
- Дак ты тихонько, хоть ночью че ли. На-ко, вот!

Сунет шоферу деньги или бутылку — и шасть к велосипеду! А куда деваться? Ближе к ночи или пораньше утром привезет шофер в храм дров, а старухи-монашки моментом их стаскают и в поленницу сложат»<sup>32</sup>.

Наем работников для церкви в тот период был распространенным явлением. В основном нанимались квалифицированные специалисты (художники, писавшие иконы на заказ; электрики, шоферы и др.), которых по штату церковь содержать не могла, но периодически прибегала к их помощи в качестве неофициальных наемных работников. Поиск этих людей осуществлялся по преимуществу ответственным за хозяйственные работы в храме церковным старостой. Таким образом, будучи из местных, знакомый многим жителям староста выполнял коммуникативную функцию между настоятелем прихода и гражданским населением. Вознаграждение, которое выдавалось неофициальным наемным работникам, в этот период в больших приходах выплачивалось из церковной кассы без всякого оформления. В малых сельских приходах, при нехватке средств на хозяйственные нужды и уплату налогов, эти деньги брались из отдельных сборов с населения, которые тоже осуществлялись церковным старостой или штатным активом церкви: «Кузьма Васильевич иногда и по домам ходил, собирал по копеечке на церковные нужды. Ну, такой славный старичок – отказать невозможно!»<sup>33</sup>.

В конце 1940-х — начале 1950-х гг. церковные старосты на Урале налаживали взаимодействие не только с низовыми работниками, но и с руководителями уральских заводов. Так, священник В. Рожков вспоминает, что с реставрацией куполов в магнитогорском приходе оказал помощь директор металлургического комбината Носов. Взаимодействие с органами местного самоуправления часто достигалось через личные знакомства старост: «Для церкви тогда было трудно, что достать. К счастью, у тяти в райисполкоме был свой человек, звали его Никита Павлович Дмитриев. Он, как мог, помогал. Когда приходил тятя, Никита Павлович не боялся принимать его у себя, даже угощал чаем. За это его вызвал первый секретарь»<sup>34</sup>, — вспоминала дочь церковного старосты усть-миасского прихода Михаила Осиповича Плешкова — Анна.

---

<sup>32</sup> Воспоминания Николая Степановича Лобарешных // *Дмитриев А., свящ.* Старосты Преображенского храма с. Усть-Миасского. Рукопись. С. 7.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же. С. 3.

Таким образом, изменение социокультурных характеристик группы церковных старост происходило в течение длительного времени. С 1929 г., вследствие введения нового законодательства «О религиозных объединениях» и массового закрытия приходов, роль выборных старост в действующих приходах стала постепенно возрастать. Принятие «Положения об управлении Русской Православной Церкви» 1945 г. документально закрепило роль старосты на приходе, как помощника настоятеля. Рост осознания старостой своей роли в приходской жизни в некоторых случаях способствовал возникновению конфликтов со священником. Третьейскими судьями в разрешении подобных ситуаций выступали представители местных органов власти, использовавшие подобные ситуации в антицерковных целях.

В 1940-е гг. в результате массового открытия приходов в число старост вошли представители церковного актива, становившиеся инициаторами открытия храма. Нередким для церковных старост в этот период было безвозмездное служение. На многих приходах старосты неоднократно переизбирались, состоя на этой должности (иногда с перерывами) по 10 и более лет. Одной из характерных черт этой социальной группы после 1945 г. стало постепенное увеличение среднего возраста и, как следствие этого, снижение социальной активности. Кроме того, постепенно увеличивалось число старост-женщин.

В 1940-е–1950-е гг. отличительной характеристикой для членов этой группы были отсутствие судимости и относительно лояльные отношения с представителями местной власти. Образовательный уровень церковных старост в тот период можно оценить как средний для жителей данной местности. Людей с высшим или средним образованием среди старост не было вообще, однако грамотностью в той или иной степени владели все. Социальный статус старост и членов церковных «двадцаток» отслеживался властями. Представители рабочего класса и крестьян в этой группе находились в меньшинстве. Подавляющее большинство старост было из пенсионеров и домохозяек. На некоторых приходах эта должность вообще не оплачивалась, а в остальных случаях размер заработной платы был примерно одинаковым, вне зависимости от того, шла речь о городском приходе или сельском. Рост церковных доходов, возможность получения неучтенных средств способствовали финансовым махинациям некоторых из представителей этой группы, совершавшимся при отсутствии контроля (или прямого попустительстве) священнослужителей и других членов церковного совета.

В результате принятия в 1961 г. изменений в «Положение об управлении Русской Православной Церкви» (в рамках так называемой «приходской реформы» 1961 г.) произошло окончательное формирование нового типа старост, которые перестали зависеть в своей деятельности от священника, буду-



## Штрихи к социальному портрету церковных старост в советский период...

чи подконтрольными по факту лишь светскому законодательству о культах и представителям советской власти. Но данная тема должна быть признана заслуживающей отдельного рассмотрения.

### Источники

1. Государственный архив Курганской области (ГАКО). Ф. Р-1800. Оп. 1. Д. 1, 2, 6, 7, 10–14, 20.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 203.
3. *Дмитриев А., свящ.* Старосты Преображенского храма с. Усть-Миасского. Рукопись.
4. Именной указ «Об определении священников при церквях на праздные места, о распределении к приходским церквям дворов и о небытии домовым церквям» // Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. 5. № 3171. С. 545–546.
5. Инструкция церковным старостам (высочайше утвержденная 17 апреля 1808 года) и последовавшие с того времени законоположения, относящиеся к обязанностям их, с приложением положений о приходских попечительствах и церковных братствах / *сост. прот. И. Чижевский.* Харьков, 1883.
6. *Лесков Н. С.* Легенды. Легендарные характеры. Сказки и рассказы. Обозрения. М., 2010.
7. Положение об управлении Русской Православной Церкви, принятое Поместным Собором Русской Православной Церкви 31 января 1945 года // Сайт «Древо». URL: <https://drevo-info.ru/articles/17773.html> (дата обращения: 26.04.2023).
8. *Рожков В., прот.* Записки священника // Сайт «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/fiction/zapiski-svyashhennika/> (дата обращения: 21.02.2023).

### Литература

1. *Беглов А. Л.* Православный приход Российской империи на рубеже XIX–XX вв.: состояние, дискуссии, реформы: автореф. дисс. ... д. и. н. М., 2019.
2. *Беглов А. Л.* Православный приход Российской империи на рубеже XIX–XX вв.: состояние, дискуссии, реформы: дисс. ... д. и. н. [Место защиты: Институт всеобщей истории Российской Академии наук]. М., 2019.
3. *Дестивель И., свящ.* Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности. М., 2008.
4. *Казанков А. И.* Время местное: хроники провинциальной повседневности. Пермь, 2016.
5. *Каиль М. В.* Российское православное духовенство и верующие: самосознание и вера в исторических реалиях 1914–1960-х гг. // Персональная история православия: судьбы Церкви и верующих в новейшей истории России. Смоленск, 2021. С. 57–106.
6. *Кошкарлов А. Г.* Государственное влияние на православную традицию в советском обществе 1940-х – 1980-х гг. (на примере юга Западной Сибири) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 11 (37): в 2 ч. Ч. II. С. 81–84.

7. *Лозинский Р. Р.* Пастырь на приходе (вопросы пастырской практики). 1934–1974: Ивангород-Тула. Ярославль, 2011.
8. *Маслова И. А.* Материальное положение сотрудников православных приходов Среднего Урала в 1965–1988 гг. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 10 (36): в 2 ч. Ч. I. С. 133–136.
9. *Матвеева Е. С., Кузнецова Е. В.* Становление института церковных старост в иерархии Русской Православной Церкви (на материалах Орловской губернии XVIII — начала XX века) // История: факты и символы. 2021. № 2 (27). С. 127–136.
10. *Молодов О. Б.* Православный приход: понятие и система управления в 1945–2000 гг. (на материалах Европейского Севера) // Новейшая история России. 2016. № 3 (17). С. 121–137. DOI: 10.21638/11701/spbu24.2016.308
11. *Подмарицын А. Г.* Госзаймы как форма советских поборов с православных приходов и клириков в послевоенное время // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2015. Вып. 2 (4). С. 371–379.
12. *Пулькин М. В.* Церковные старосты: круг забот и обязанностей в XVIII — начале XX вв. (по материалам Олонецкой епархии) // Studia Humanitatis. 2021. № 3. С. 1–20. DOI: 10.24412/2308-8079-2021-3-2. URL: <http://st-hum.ru/content/pulkin-mv-cerkovnye-starosty-krug-zabot-i-obyazannostey-v-xviii-nachale-hh-vv-po-materialam> (дата обращения: 28.04.2023).

Andrey V. Pecherin

## TOUCHES TO THE SOCIAL PORTRAIT OF CHURCH ELDERS IN THE SOVIET PERIOD (1918–1961)

**Abstract.** The article examines the change in the sociocultural characteristics of the institution of church elders in the Urals during the Soviet time (from the first post-revolutionary years to the early 1960s). The author examines the origins of the church elders institution, the range of their responsibilities and describes a number of documents regulating their participation in the life of parish. The resolutions of the Local Council of the Russian Orthodox Church of 1917–1918, which shaped church practices, and the trends that formed the basis of the new parish structure are analyzed. The article considers in detail how the Resolution of the All-Russian Central Executive Committee and the Council of People's Commissars of the RSFSR "On Religious Associations" (1929) and other contemporary regulations influenced church elders and their position in the parish.

It is noted that the persecution of the Church in the 1930s reduced the group of church elders to a historical minimum, but at the same time it did not affect the elders to the same extent as the clergy during the Great Terror of 1937–1938 in the Urals.

The improvement of state-confessional relations is analyzed on the basis of the Regulation "On the Administration of the Russian Orthodox Church" adopted in 1945, which defined the role of the church warden as an assistant of priest in the management of the parish.

## Штрихи к социальному портрету церковных старост в советский период...

The author gives a number of memoirs about the activities of church elders in the 1940s and 1950s (before the parish reform of 1961). Using a comprehensive analysis of sources — registration forms of church elders, memories of relatives and the clergy, the author has come to the conclusion that the number of church elders includes representatives of the parish activists. The article analyzes in detail the age of church elders and concludes that it is gradually increasing. A change in the gender characteristics of the group of elders is traced, which manifested itself in a gradual increase of women in this church position and their consolidation in most parishes. An analysis of complaints and conflict situations in parishes with the participation of elders is carried out on the basis of office documents of regional Commissioners for the Affairs of the Russian Orthodox Church.

**Keywords:** *Church in the Urals, church elder, Resolution “On Religious Associations” of 1929, “Regulations on the Administration of the Russian Orthodox Church” of 1945, sociocultural portrait, parish life*

**For citation:** Pecherin A. V. Shtrikhi k sotsial'nomu portretu tserkovnykh starost v sovetskii period (1918–1961 gg.) [Touches to the Social Portrait of Church Elders in the Soviet Period (1918–1961)] *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2024, no. 46, pp. 207–226. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-207-226>

**About the author:** Pecherin Andrey Vladimirovich — PhD (History), Associate Professor of the Department of Church History and Philology of Ekaterinburg Theological Seminary, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1456-6905> (Russian Federation, Ekaterinburg).  
*E-mail:* [epds\\_arhiv@mail.ru](mailto:epds_arhiv@mail.ru)

*Submitted on 31 October, 2023*

*Accepted on 22 May, 2024*

### References

1. Beglov A. L. *Pravoslavnyi prikhod Rossiiskoi imperii na rubezhe XIX–XX vv.: sostoianie, diskussii, reformy* [Orthodox Parish of the Russian Empire at the Turn of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries: Status, discussions, reforms]. PhD-thesis. Moscow, 2019.
2. Beglov A. L. *Pravoslavnyi prikhod Rossiiskoi imperii na rubezhe XIX–XX vv.: sostoianie, diskussii, reformy* [Orthodox Parish of the Russian Empire at the Turn of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries: Status, discussions, reforms]. Doctoral dissertation. Moscow, 2019.
3. Destivelle H., sviashch. *Pomestnyi Sobor Rossiiskoi Pravoslavnoi Tserkvi 1917–1918 gg. i printsip sobornosti* [The Local Council of the Russian Orthodox Church of 1917–1918 and the Principle of Sobornost']. Moscow, 2008.
4. Kail' M. V. *Rossiiskoe pravoslavnoe dukhovenstvo i veruiushchie: samosoznanie i vera v istoricheskikh realiiakh 1914–1960-kh gg.* [Russian Orthodox Clergy and Believers: Self-Awareness and Faith in the Historical Realities of the 1914–1960's]. *Personal'naia istoriia pravoslaviia: sud'by Tserkvi i veruiushchikh v noveishei istorii Rossii* [Personal History of Orthodoxy: The Fate of the Church and Believers in the Modern History of Russia]. Moscow, 2021, pp. 57–106.

5. Kazankov A. I. *Vremia mestnoe: khroniki provintsial'noi povsednevnosti* [Local Time: Chronicles of Provincial Everyday Life]. Perm, 2016.
6. Koshkarov A. G. Gosudarstvennoe vliianie na pravoslavniuiu traditsiiu v sovetskom obshchestve 1940-kh–1980-kh gg. (na primere iuga Zapadnoi Sibiri) [State Influence on the Orthodox Tradition in Soviet Society from the 1940s to the 1980s (Using the Example of the South of Western Siberia)]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of Theory and Practice]. Tambov, 2013, no. 11 (37), pt. II, pp. 81–84.
7. Lozinskii R. R. *Pastyr' na prikhode (voprosy pastyrskoi praktiki). 1934–1974: Ivangorod-Tula* [Priest in the Parish (Issues of Pastoral Practice). 1934–1974: Ivangorod-Tula]. Yaroslavl, 2011.
8. Maslova I. A. Material'noe polozhenie sotrudnikov pravoslavnykh prikhodov Srednego Urala v 1965–1988 gg. [Financial Position of Orthodox Parishes Staff in Middle Ural Region during 1965–1988]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of Theory and Practice]. Tambov, 2013, no. 10 (36), pt. I, pp. 133–136.
9. Matveeva E. S., Kuznetsova E. V. Stanovlenie instituta tserkovnykh starost v ierarkhii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (na materialakh Orlovskoi gubernii XVIII — nachala XX veka) [Formation of the Institute of Church Elders in the Hierarchy of the Russian Orthodox Church (On the materials of Orlov province 18<sup>th</sup> — beginning of 20<sup>th</sup> centuries)]. *Istoriia: fakty i simvoly — History: Facts and Symbols*, 2021, no. 2 (27), pp. 127–136.
10. Molodov O. B. Pravoslavnyi prikhod: poniatie i sistema upravleniia v 1945–2000 gg. (na materialakh Evropeiskogo Severa) [An Orthodox Parish: The Concept and Management System in 1945–2000 (A Case Study of the Russian North)]. *Noveishaia istoria Rossii — Modern History of Russia*, 2016, no. 3 (17), pp. 121–137. DOI: 10.21638/11701/spbu24.2016.308
11. Podmaritsyn A. G. Goszaimy kak forma sovetskikh poborov s pravoslavnykh prikhodov i klirikov v poslevoennoe vremia [State Loans as a Form of Soviet Extortion from Orthodox Parishes and Clergy in the Post-War Period]. *Vestnik Orenburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Orenburg Theological Seminary*, 2015, issue 2 (4), pp. 371–379.
12. Pulkin M. V. Tserkovnye starosty: krug zabor i obiazannostei v XVIII — nachale XX vv. (po materialam Olonetskoi eparkhii) [Church Elders: Circle of Concerns and Responsibilities in the 18<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> Centuries (Based on the materials from the Olonets diocese)]. *Studia Humanitatis*, 2021, no. 3, pp. 1–20. DOI: 10.24412/2308-8079-2021-3-2. Available at: <http://sthum.ru/content/pulkin-mv-cerkovnye-starosty-krug-zabor-i-obiazannostey-v-xviii-nachale-hh-vv-po-materialam> (accessed: 28.04.2023).

УДК 260.2

DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-227-243>

протоиерей А. В. Сапсай

## СЛУЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯЩЕННИКОВ-БЛАГОЧИННЫХ НА УРАЛЕ В 1960–1980-х гг.

**Аннотация.** В статье проводится анализ содержания рапортов священников, которые исполняли обязанности благочинных в Пермской епархии Русской Православной Церкви в 60–80-е гг. XX в. Биографии их достаточно хорошо известны. Благочинных назначали из числа священнослужителей, имевших высшее духовное образование, многолетний стаж пастырского служения, необходимый опыт административной работы в епархии или на приходе. Однако деятельность священнослужителей в качестве благочинных незаслуженно забыта, данные рапорты не были опубликованы, а их содержание не подвергалось научному анализу. Автором статьи выявлено особое значение рапортов, которые хранятся в архиве Пермского епархиального управления, как документального источника, ценного исторического свидетельства переживаемой духовенством эпохи, приходской деятельности священников и их личной жизни. Произведенный анализ рапортов позволил выявить особенности служения священников-благочинных и широкий круг приходских проблем, с которыми соприкасались священнослужители, церковные советы и верующие в период брежневского «застоя». Большая территория епархии и удаленность приходов вынуждали благочинных совершать продолжительные поездки по своим благочинническим округам. Из-за нехватки духовенства благочинные часто сами заменяли отсутствующих приходских священнослужителей. По направлению епархиального руководства благочинным приходилось разбираться в приходских конфликтах, жалобах на священнослужителей, следить за правильным управлением приходами, предоставлять необходимую информацию архиерею и предлагать меры разрешения проблем. Авторы рапортов поднимали главным образом проблемы нравственного падения духовенства, сотрудников храмов и плохого управления приходами. Установлено, что последствия реформы приходского управления 1961 г. и острая нехватка духовенства вынуждали епархиальную власть снижать требования к служебной дисциплине и моральному облику священнослужителей, которые, в свою очередь, не боялись строгих наказаний и нарушали церковный порядок. В некоторых случаях чересчур активная деятельность благочинных вызывала справедливую критику и жалобы в их адрес. Характеристика церковной жизни Пермской епархии, изложенная в рапортах благочинных, важна для понимания истинной картины

протоиерей А. В. Сапсай

религиозной жизни на Урале советского периода. В своих рапортах благочинные предстают как добрые пастыри, равнодушные люди, показывающие нам пример истинной христианской любви и служения Церкви.

**Ключевые слова:** *благочинный, православное духовенство, приходские конфликты, управление приходами, Пермская епархия*

**Для цитирования:** Сапсай А. В. Служение православных священников-благочинных на Урале в 1960–1980-х гг. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. С. 227–243. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-227-243>

**Сведения об авторе:** Сапсай Андрей Васильевич, протоиерей — кандидат теологии, заведующий отделением дополнительного религиозного образования Пермской духовной семинарии, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1470-9574> (Российская Федерация, г. Пермь). E-mail: [andrey-sapsay@rambler.ru](mailto:andrey-sapsay@rambler.ru)

*Поступила в редакцию 16.10.2023*

*Принята к публикации 26.02.2024*

Во второй половине 60-х гг. XX в., после периода хрущевских гонений, церковная жизнь в СССР начала стабилизироваться. Однако последствия приходской реформы 1961 г. продолжали оказывать на нее негативное воздействие. В результате реформы произошел переход власти от священников-настоятелей к представителям религиозных общин, их исполнительным органам во главе со старостами. Прямым следствием реформы стало установление над приходами диктатуры уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви (с 1965 г. — Совет по делам религий при СМ СССР), обострение противоречий между мирянами и священниками, оказавшимися в положении наемников у церковных общин, разрушение вертикали церковной власти и финансовой системы Церкви<sup>1</sup>. В это время особенно важным стало служение священников-благочинных, в обязанности которых входило доведение до приходов распоряжений епархиальной власти, наблюдение за совершениями богослужений в своем благочинническом округе, контроль за священнослужителями, устранение недоразумений и конфликтов на приходах.

Положение и деятельность духовенства Русской Православной Церкви в 1960–1980-х гг. достаточно хорошо исследованы в современной исторической науке в трудах протоиерея Владислава Цыпина<sup>2</sup>, М. В. Шкаровского<sup>3</sup>, Д. В. Пос-

<sup>1</sup> Марченко А., *прот.* Религиозная политика советского государства в годы правления Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР. М., 2010. С. 124.

<sup>2</sup> Цыпин В., *прот.* История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды. М., 2006. 815 с.

<sup>3</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010. 479 с.

пеловского<sup>4</sup>. При этом недостаточно уделено внимания служению священников-благочинных, отдельные исследователи рассматривают их деятельность лишь в дореволюционный период<sup>5</sup>. Целью данной статьи является выявление особенностей служения священников-благочинных на Урале в 1960–1980-е гг. на основе анализа их рапортов в Пермское епархиальное управление. В рамках исследования использованы неопубликованные документы из Государственного архива Пермского края (фонд уполномоченного Совета по делам религий при Совете министров СССР по Пермской области) и документы из архива канцелярии Пермской епархии Русской Православной Церкви (рапорты благочинных, служебная документация епархиального управления, письма и обращения священнослужителей, биографии духовенства).

В соответствии с «Положением об управлении Русской Православной Церкви», принятом на Поместном Соборе 1945 г., священники-благочинные назначались епархиальным архиереем и «являлись надзорным и исполнительным органом управляющего епархией». Благочинные наблюдали за деятельностью и поведением приходского духовенства, посещали приходы не менее двух раз в год и каждое полугодие представляли архиерею отчет о состоянии вверенного им округа. Также они ходатайствовали о награждении подведомственных им клириков и мирян, в случае необходимости делали внушения настоятелям и клирикам храмов, заботились, чтобы прихожане, временно оставшиеся без священнослужителей, не лишались духовного окормления<sup>6</sup>.

Благочинные возглавляли благочиннические округа, которые после масштабной кампании закрытия приходов в период хрущевских гонений на Церковь на рубеже 1950–1960 гг. сохранились не во всех епархиях. В Пермской епархии, на обширной территории которой в 1961 г. действовало 54 православных храма, было пять благочиннических округов, в каждый из которых входило от 7 до 13 приходов<sup>7</sup>. С 1961 г. по 1963 г., после закрытия 13 храмов, количество приходов в Пермской епархии сократилось до 41. Если в соседней Свердловской епархии, в связи с сокращением числа храмов, количество благочиннических

<sup>4</sup> *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. 510 с.

<sup>5</sup> *Новак В. Н.* Отчеты благочинных как источник по региональной истории России второй половины XIX — начала XX века // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: История. 2020. № 4 (56). С. 74–84; *Скутнев А. В.* Институт благочинного в системе управления Русской Православной церкви в пореформенную эпоху // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 2–2 (8). С. 180–182; *Цысь О. П.* Просветительская и благотворительная деятельность на-рымского благочинного протоиерея Н. Н. Никольского // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. № 42. С. 108–133.

<sup>6</sup> *Цыпин В., прот.* Благочинный // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 342.

<sup>7</sup> Табл. 1 составлена автором по: Архив Пермского епархиального управления (АПЕУ). Ф. 1. Д. 3–05. Л. 142.

округов было сокращено с 6 (1958 г.) до 3 (1960-е гг.)<sup>8</sup>, то в Пермской епархии количество благочиннических округов не изменилось. Периодически менялся лишь состав приходов в округах, что было связано с задачей улучшения управления приходами и с назначениями новых благочинных. Так, в 1964 г. с назначением благочинным 2-го благочиннического округа Пермской епархии священника Николая Курсанина в состав данного округа вошли приходы, ранее входившие в состав 1-го (г. Лысьва, г. Добрянка, г. Чусовой, с. Усть-Гаревая, с. Ильинское, с. Васильевское, с. Верхнечусовские Городки) и 3-го (с. Городище, п. Орел, с. Романово, с. Морчаны, г. Чердынь, г. Кизел, г. Чермоз, п. Пожва) округов<sup>9</sup>.

Таблица 1

Список населенных пунктов и приходов, входивших в состав благочиннических округов Пермской епархии в 1961 г.

Городской округ	1-й округ	2-й округ	3-й округ	4-й округ	5-й округ
г. Пермь (кафедральный собор, Новокладбищенская церковь), Курья-заборная, д. Гамово, пос. Юг, с. Кольцово, с. Троица	с. Васильевское, г. Добрянка, с. Ильинское, г. Лысьва, с. Усть-Гаревая, г. Чусовой, с. Верхнечусовские Городки	г. Нытва, с. Таборы, с. Мыльники, с. Ромаши, д. Поздино (Сива), с. Кадилово, с. Поселье, с. Егва, с. Усть-Сыны	г. Соликамск, г. Березники (Ленва), г. Кизел, г. Чердынь, г. Чермоз, пос. Пожва, с. Морчаны (г. Красновишерск), пос. Орел, с. Пыскор, с. Романово	г. Кунгур, пос. Суксун, с. Курашим, с. Заспалово, с. Курилово, с. Кособаново, с. Блины, с. Плотниково, с. Полюгорец, с. Спас-Барда, с. Телес, с. Шубино, с. Лидино	г. Оса, с. Белявка, с. Чернухи, с. Шлыки, с. Верх-Буй, с. Зверево, с. Дуброво

При назначении священнослужителя на должность благочинного управляющие епархией руководствовались несколькими факторами, но при общем дефиците в советские годы образованного духовенства главным из них было наличие у священнослужителя духовного образования.

В Пермской епархии в 1965 г. из 73 священнослужителей высшее богословское образование имели всего 4 человека (5,5 %), незаконченное высшее — 2 человека (2,7 %), полный курс духовной семинарии закончили — 13 человек (18 %), с незаконченным семинарским образованием — 10 человек (13,7 %). Остальные

<sup>8</sup> Лавринов В., прот.; Мангилёв П., прот.; Нечаева М. Ю. Екатеринбургская и Верхотурская епархия // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 137.

<sup>9</sup> АПЕУ. Личное дело протоиерея Н. Курсанина. Л. 31.



44 (60 %) пастыря (преимущественно престарелые) не имели никакого духовного образования<sup>10</sup>. В 1976 г. уровень образования пермского духовенства повысился. Из 86 священнослужителей высшее духовное образование имели 16 человек (19 %), среднее 31 (36 %) и начальное (самообучение) — 39 (45 %)<sup>11</sup>. М. В. Шкаровский отмечает, что причиной повышения уровня духовного образования духовенства с конца 1960-х гг. стало увеличение числа учащихся духовных школ после окончания хрущевских гонений<sup>12</sup>. Из Пермской епархии в духовные учебные заведения ежегодно направлялись 2–3 человека на очное обучение, у действующих священнослужителей появилась возможность обучаться в академиях и семинариях на заочном отделении. Для некоторых священнослужителей получение высшего духовного образования открывало возможность продвижения по службе (перевода в городскую храм, назначения на должность настоятеля или благочинного).

Так, сразу после окончания в 1964 г. Московской духовной академии на должность благочинного 2-го благочиннического округа Пермской епархии архиепископом Пермским и Соликамским Леонидом (Поляковым) был назначен священник Николай Курсанин. Благочинный 4-го округа священник Леонид Зыков обучался в Московской духовной академии на заочном секторе. Благочинные, не имевшие высшего духовного образования, компенсировали его отсутствием большим опытом настоятельской деятельности (протоиерей Борис Бартов) или опытом работы в епархиальном управлении: например протоиерей Герман Бирилов до назначения в 1963 г. на должность благочинного был делопроизводителем (1959 г.), а затем секретарем Пермской епархии (1960 г.).

Таблица 2

Список священников-благочинных Пермской епархии  
в период с 1964 г. по 1982 г.

Сан, имя, фамилия	Годы жизни	Год иерейской хиротонии	Годы служения благочинным	Духовное учебное заведение и год его окончания	Должность в храме	Благочиннический округ
Прот. Михаил Лукканен	1914–1987	1939	1959–1979	Парижский богословский институт, 1937	Настоятель храма Всех святых г. Перми	1, 5, городской

<sup>10</sup> АПЕУ. Ф. 1. Д. 3-07. Л. 1–3.

<sup>11</sup> Государственный архив Пермского края (ГАПК). Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 32. Л. 136.

<sup>12</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 386.

протоиерей А. В. Сапсай

Прот. Николай Курсанин	1932–1991	1963	1964–1991	МДА, 1964	Настоятель храма «Знамение» с. Городище	2
Свящ. Леонид Зыков	1930–2008	1960	1962–1971	МДА, 1970	Клирик храма Всех святых г. Кунгура	4
Прот. Борис Бартов	1925–2013	1951	1971–1993	МДС, 1972	Настоятель храма Всех святых г. Кунгура	4
Прот. Герман Бирилов	1932–2002	1953	1963–1979	ЛДС, 1962	Клирик храма Всех святых г. Перми	3
Прот. Иоанн Сексяев	1936 — наст. вр.	1959	1979–2002	МДА, 1967	Ключарь кафедрального собора	городской

Другим фактором при назначении на должность благочинного становился многолетний опыт настоятельского служения. Благочинными чаще всего назначались настоятели крупных многоштатных приходов, вокруг которых и формировались благочиннические округа. Например, протоиерей Михаил Лукканен был настоятелем храма Всех святых г. Перми, священник Николай Курсанин — храма иконы Божией Матери «Знамение» в с. Городище, протоиерей Борис Бартов — храма Всех святых г. Кунгура. Имея у себя на приходе других клириков, благочинные могли на некоторое время отлучиться со своего прихода для посещения храмов благочиния. Однако и здесь могли быть исключения. Так, обязанности благочинного были возложены на священника Леонида Зыкова, 2-го священника храма Всех святых г. Кунгура, протоиерея Германа Бирилова, 4-го священника кафедрального собора, протоиерея Иоанна Сексяева, ключаря собора. Вероятно, они пользовались личным доверием управляющего епархией и необходимым для данного служения административным опытом. Так, протоиерей Иоанн Сексяев до своего назначения благочинным с 1967 г. по 1977 г. был секретарем Пермской епархии.

Еще одним фактором выдвижения в благочинные был большой стаж безукоризненного приходского служения. Из Табл. 2 мы видим, что двадцатилетний стаж имели протоиерей Михаил Лукканен, протоиерей Борис Бартов, протоиерей Иоанн Сексяев. Благодаря многолетнему опыту пастырского служения, благочинные хо-

рошо знали местное приходское духовенство, имели большой авторитет у клириков и мирян, умели выстраивать правильные отношения с местной властью<sup>13</sup>.

Выполнение должностных обязанностей требовало от благочинных значительных физических и душевных сил. Одной из обязанностей их была организация регулярного совершения богослужений в храмах благочиния. В связи с болезнями, отпусками и переводами священнослужителей на новое место благочинному необходимо было находить временные замены, а иногда самому совершать богослужения и требы за отсутствующего клирика. Из-за нехватки духовенства порой приходилось это делать в ущерб собственному приходу. Так, 18 февраля 1968 г. благочинный 2-го округа церковей Пермской епархии священник Николай Курсанин, заменяя в пос. Орел переведенного на другой приход священника Леонида Ахидова, в рапорте епископу Иоасафу (Овсянникову) писал: «Скоро Великий пост и в нашем храме будет масса дел, и о. Геннадия будет очень тяжело, да и Кама скоро оттаивать будет и будет трудно добираться до п. Орла. ...Наш церковный совет начинает проявлять недовольство, что в своем храме служит только один священник в то время, как дел по службе много. Ввиду всего изложенного, нижеяйше прошу Вас, Ваше Преосвященство, если только какая-либо есть малейшая возможность, то, пожалуйста, уладьте побыстрее Орлинский вопрос»<sup>14</sup>. При этом благочинный предлагал епископу Иоасафу несколько вариантов решения данной проблемы — оставить в Орле священника Леонида, назначить нового или временно заштатного священнослужителя. Однако лишь в сентябре 1968 г. в данный храм был назначен заштатный священник Александр Новоселов<sup>15</sup>. Таким образом, благочинному пришлось более полугода совмещать служение в двух храмах и совершать регулярные поездки в п. Орел, находившийся на расстоянии 56 км.

В данное время посещение отдаленных приходов отнимало у благочинных, особенно проживавших в сельской местности, много времени и сил. Так, протоиерею Борису Бартову, служившему в г. Кунгуре, приходилось ездить в несколько сел: Уинское, находившееся на расстоянии 96 км, Аспа — 112 км, Телес — 92 км. При этом добираться до храмов им приходилось на рейсовых автобусах, т. к. служебные и личные автомобили были большой редкостью. Ситуация начала меняться лишь в конце 1970-х — начале 1980-х гг., когда у духовенства появилась возможность приобретать легковые автомобили для служебных и личных нужд.

Для благочинных одним из распространенных поводов для посещения храмов становились жалобы и приходские конфликты, вызванные взаимными обвинениями церковного совета, духовенства и прихожан. Чаще всего жалобы поступали в епархиальное управление, после чего благочинный получал указание руковод-

<sup>13</sup> Табл. 2 составлена автором по: АПЕУ. Личные дела прот. М. Лукканена, прот. Н. Курсанина, прот. Л. Зыкова, прот. Б. Бартова, прот. Г. Бирилова, архим. Стефана (Сексяева).

<sup>14</sup> АПЕУ. Ф. 1. Д. 2-19. Л. 54.

<sup>15</sup> Там же. Личное дело протоиерея А. Новоселова. Л. 51.

ства епархии разобраться в спорной ситуации и попытаться примирить стороны. На практике благочинному чаще всего приходилось выбирать позицию одной из сторон, например встать на защиту местного священнослужителя. Так, благочинный священник Леонид Зыков во время посещения храма в с. Звереве после опроса казначея, членов ревизионной комиссии, представителей местной власти, сторожей и прихожан в рапорте от 17 октября 1965 г. отметил, что И. Ф. Баранову, автора жалобы на священника Владимира Кожевникова, «все опрошенные характеризуют как клеветницу и сторонницу священника Виталия Субботина, который, по словам опрошенных, снова желает служить в с. Звереве»<sup>16</sup>.

Напротив, благочинный протоиерей Николай Курсанин при посещении в 1974 г. храма в г. Чусовом поддержал позицию приходского совета. Члены церковного актива жаловались, что священник Иоанн К. отказывался совершать требы, проявлял грубость к членам церковного совета и прихожанам. Благочинный отметил в рапорте, что пытался разобраться в причинах спора и примирить сотрудников храма, но даже во время общего обсуждения причин конфликта священник Иоанн вел себя вызывающе: «Всех сослуживцев он приводит к порядку, но своим методом: громко, шумно, может назвать гадами и разными эпитетами. Церковный совет называет пьяницами, хотя и о. Владимир и другие люди говорят, что староста большой печенью и не пьет совершенно, да и другие не похожи на пьяниц. Шум и скандал был и во время расследования жалобы, хотя я с самого начала начал просил вести беседу мирно. Надо признаться, что больше всех горячился о. Иоанн и всех обвинял в чем-либо. Отсюда понятно, что если такой шум бывает почти за каждой службой, то это все надоеет»<sup>17</sup>. Желание благочинного поддержать членов местного приходского совета и призвать к дисциплине неразумного священнослужителя получило поддержку в лице епископа Пермского и Соликамского Викторина (Беяева). После перевода провинившегося священника на другой приход владыка Викторин обратился к нему со следующими словами: «Пора чувствовать себя на приходе священником, со всей пастырской ответственностью за свои действия и Божие стадо, пастырю врученное, а не “гастролером”, приезжающим за средствами. Вы обязаны поселиться в церковном доме и безотлучно служить и исполнять требы и не считать себя временным. Помните, что это последнее Ваше место, и если себя не оправдаете в Нытве, то нигде в епархии служить не сможете. Отлучаться из прихода можно не больше двух дней в неделю. Получены сведения о том, что ты в пьяном виде подвергся избиению, суди сам, как это предосудительно и недопустимо для священника»<sup>18</sup>.

На некоторое время приходские конфликты удавалось погасить, в данном случае — переводом священника на другой приход, однако через некоторое

<sup>16</sup> АПЕУ. Личное дело протоиерея В. Кожевникова. Л. 18.

<sup>17</sup> Там же. Личное дело священника Иоанна К. Л. 40.

<sup>18</sup> Там же. Л. 48.

время споры начинались заново. Причинами их были низкая зарплата, плохие условия для проживания семей духовенства, унижительное положение лишённого реальной власти на приходе и вынужденного подчиняться членам церковного совета духовенства. Однако самой распространённой причиной жалоб было аморальное поведение священнослужителей, их нежелание исполнять свои пастырские обязанности. Это происходило, по мнению протоиерея Владислава Цыпина, из-за того, что относительно стабильная и материально обеспеченная в сравнении с предвоенным периодом жизнь духовенства послевоенных лет порой привлекала людей маловерных и просто стяжателей. Массовое открытие приходов в послевоенные годы вынуждало архипастырей рукополагать людей, не получивших духовного образования, а подчас и не имевших призвания к пастырству, случайных<sup>19</sup>.

Это мнение подтверждается содержанием рапортов благочинных Пермской епархии. Протоиерей Борис Бартов в рапорте от 11 декабря 1973 г. пишет о священнике Иоанне С.: «Так подтверждается, что на Покров отказал в исповеди группе старушек, говоря, что скоро будет пост. А ведь не каждая из них может прийти в храм снова за многие километры. Некоторые и умирают без причащения. Отказывается ехать на присланной за ним лошади, а требует автомашину. А автомашину достать, чтоб везти священника — дело обычно невозможное. Мне говорили, что теперь верующие даже боятся подойти к о. Иоанну, т. к. он на всех кричит и грозит негодным ему лицам дать по 1000 поклонов на день и т. п. Прихожане стали ездить от своего храма в Кунгур или Звереве». При этом благочинный отметил, что нисколько не удивился услышанному, т. к. знает о. Иоанна 23 года и он допускал подобное поведение в другом приходе, где был снят с должности настоятеля. «Но в защиту о. Иоанна я могу сказать, что все эти странности у него происходят, может быть, как следствие его психической неуравновешенности, т. к. лет за 10 до принятия им священного сана он сколько-то находился на излечении в Пермской психиатрической больнице. Поэтому я и не стремился на этот раз видеть о. Иоанна, зная, что никакого серьёзного объяснения своим поступкам он дать не может»<sup>20</sup>.

В рапорте от 10 июля 1980 г. протоиерей Борис Бартов после посещения Спасо-Преображенского храма д. Польшарец о поведении священника Петра Ф. пишет: «Я лично знаком с о. Петром еще в его бытность настоятелем храма в д. Заспалово. Примерно та же история была и там. Я не врач, но мне кажется, что у него есть какая-то психическая неуравновешенность, и едва ли он подлежит исправлению. Совершенно очевидно, что своим столь соблазнительным поведением в приходе и нерадивым отношением к служебным обязанностям он только позорит свой священный сан и Святую Церковь. В то же время, беседуя

<sup>19</sup> Цыпин В., *прот.* История Русской Православной Церкви. С. 581.

<sup>20</sup> АПЕУ. Личное дело протоиерея Иоанна С. Л. 45–46.

со мной личности, выразили глубокую озабоченность и опасение, что в случае снятия Вашим Высокопреосвященством о. Петра со службы им бы не остаться вообще без священника, ибо они знают о недостатке священнослужителей в епархии, и не привело бы это в конечном итоге к закрытию храма»<sup>21</sup>.

Опасения благочинного были не лишены основания. М. В. Шкаровский утверждает, что в 1970-е гг. власти постоянно нарушали закон с целью добиться ограничения церковной жизни. Хотя закрытие храмов в это время уже не было массовым, широкое распространение получили отказы в регистрации фактически существующих общин. В результате с 1971 по 1981 гг. число приходов Московского Патриархата сократилось с 7 274 до 7 007<sup>22</sup>. В Пермской епархии в этот период удалось сохранить все приходские храмы. Однако для этого пермские архиереи из-за нехватки духовенства были вынуждены снижать требования к служебной дисциплине и моральному облику священнослужителей. Некоторые священнослужители, соответственно, не боялись строгих наказаний и отделялись очередным выговором.

Это подтверждается, например, тем, что священник Петр Ф. продолжал служить в д. Польшарец. В рапорте от 21 февраля 1983 г. протоиерей Борис Бартов пишет: «В воскресенье 20 февраля в 10 ч. 30 мин. утра я прибыл в Польшарец. В храме службы не было. Не было в нем и священника. <...> Тогда я пошел в дом отца Петра. Постучался. Через некоторое время в нижнем белье, накинув на плечи пальто, вышел отец Петр. Зайдя в дом, нетрудно было понять, что они еще отдыхали, ибо матушка его еще лежала в постели. А это было уже в двенадцатом часу дня. На мой вопрос — почему в храме нет службы, отец Петр ответил, что страдает расстройством живота. Стал приводить себя в порядок, надел подрясник. Одедась и его матушка. Однако, внешних признаков какой-либо болезни я не заметил. На мой вопрос — будет ли сегодня в храме какая-то служба, о. Петр ответил, что сходит почитать канон или акафист. С распухшим лицом от столь длительного сна, батюшка все же пошел со мной в храм. Но я сел в машину и уехал в город. Больше мне говорить было не с кем, да и незачем... Все было ясно... Могу сказать лишь одно: где бы не служил отец Петр — он развалит любой приход. Этот вывод я сделал на основании пятнадцатилетнего наблюдения за его службой в сане священника»<sup>23</sup>.

Кроме приходских конфликтов, благочинным приходилось разбирать семейные проблемы клириков. Жалобы на недостойное обращение со своими женами поступали все на тех же священнослужителей. Благочинный протоиерей Николай Курсанин в рапорте от 29 ноября 1970 г. о взаимоотношениях

<sup>21</sup> АПЕУ. Личное дело священника Петра Ф. Л. 105–106.

<sup>22</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 392.

<sup>23</sup> АПЕУ. Личное дело священника Петра Ф. Л. 136–137.

священника Иоанна К. со своей супругой отмечает: «С женой он очень грубо обращается и матерно ругается при посторонних людях. Я приезжал в Кизел и вместе с церковным советом хотели их примирить, но не удалось. Дело идет к разводу. Он был у судьи и юриста. Для людей это соблазн, а в наш адрес насмешки»<sup>24</sup>. К сожалению, несмотря на приложенные усилия, сохранить семью священнослужителя не удалось. Протоиерей Борис Бартов в рапорте от 3 мая 1972 г. написал: «В середине апреля с. г. я с целью проверки достоверности слухов о пребывании священника Иоанна К. в медвытрезвителе г. Кунгура посетил лично это “учреждение”. <...> Работники милиции не отрицали этого факта. Кроме того, я получил соответствующую информацию о судебном процессе по делу развода отца Иоанна с его женой, который, к сожалению, действительно был. Это был позорный процесс для нашей Церкви»<sup>25</sup>.

Для разрешения проблем на приходах благочинным приходилось предлагать епархиальному руководству различные пути. Наиболее распространенным из них в изучаемое время был перевод священнослужителя на другой приход. Так, после получения письма с просьбой «разобраться с неурядицами» от настоятеля самого северного, отдаленного прихода епархии в г. Чердыни, священника Михаила Ороса, благочинный протоиерей Николай Курсанин в рапорте от 23 августа 1978 г. доложил в епархиальное управление: «При первой возможности поехал в Чердынь и выяснилось, что основной причиной в неурядицах является нежелание отца Михаила жить в Чердыни. Оба с матушкой говорят, что матушке со своей родины далеко добираться в Чердынь и дорого обходится дорога и он просит куда-нибудь его перевести. <...> Я потому так пишу, что не надеюсь на дальнейший там мир. Отец Михаил сказал, что если не переведут никуда, то могу и домой уехать. Я уговаривал остаться на месте, но бесполезно»<sup>26</sup>.

В другом случае, наоборот, благочинный был категорически против перевода священнослужителя, понимая, что таким образом проблему не решить. Протоиерей Борис Бартов в рапорте от 25 апреля 1983 г. писал: «Довожу до Вашего сведения, что я на сей раз не поехал в Польшарец, потому что считаю эту поездку пустой тратой времени, ибо каждый раз, когда я приезжал туда — все было одно и то же. Все присутствующие при мне люди всегда и во всем подтверждали эти жалобы, и я не встречал до сих пор ни одного человека, который бы выступил в защиту о. Петра и который бы сказал, что это написана на него клевета. И часто прихожане его храма, говеющие в Кунгуре, ко мне обращаются с теми же самыми жалобами, какие посылают Вам. Так что я больше чем уверен, что и этот мой приезд принес бы только повторение уже много раз

<sup>24</sup> АПЕУ. Личное дело священника Иоанна К. Л. 12.

<sup>25</sup> Там же. Л. 23.

<sup>26</sup> Там же. Личное дело протоиерея М. Ороса. Л. 19.

повторяющегося. Состояние дел в Польшгорском храме мне хорошо известно. Сейчас там подыскали нового старосту мужчину, но и он заявляет, что работать с этим священником не будет. Уехала оттуда и псаломщица, не хочет возвращаться до тех пор, пока не уберут о. Петра. Я лично давно знаю отца Петра и уверен, что на новом приходе у него будет то же, что и в Польшгарце. А если его поставите куда-либо вторым, то это будет горе настоятелю, что уже и было в Чермозе... Лично считаю, что пусть будет меньше священников, чем такие, позорящие Церковь Христову и разлагающие приходскую жизнь»<sup>27</sup>. Просьба благочинного была услышана, и 18 мая 1983 г. епископ Никон (Фомичев) уволил священника Петра Ф. за штат.

Однако увольнения за штат и переводы священнослужителей были крайними мерами и использовались не так часто. Другим эффективным методом воздействия на нарушителей церковной дисциплины, который рекомендовали благочинные епархиальному архиерею, было нравственное воздействие. Благочинный протоиерей Герман Бирилов в рапорте от 17 марта 1966 г. по поводу священника Александра П., который в Оханске в пьяном виде потерял запасные Святые Дары, пишет: «Отсюда мое мнение в отношении поведения священника П.: дать ему строгий выговор с предупреждением, чтобы своим поведением он не подавал бы более повода к жалобам. Такое мнение выходит из-за жалости к приходу, который может остаться пока без священника. Но склоняюсь полностью под Ваше Мудрое водительство, Святой Владыка»<sup>28</sup>. Протоиерей Борис Бартов в рапорте от 11 декабря 1973 г., после оценки поведения священника Иоанна С., пишет: «Мне кажется, что стоило бы его вызвать в епархиальное управление и серьезно его предупредить, чтобы он изменил свое отношение к пастве и своим служебным обязанностям»<sup>29</sup>.

Другими важными обязанностями благочинных, помимо упомянутых, было выявление нарушений в управлении приходами и соблюдении советского законодательства. Так, протоиерей Борис Бартов в рапорте от 9 марта 1983 г. отметил отсутствие церковного совета в Спасо-Преображенском храме д. Польшгарец: «Но немаловажной опасностью для прихода является и то, что там нет ни одного человека из членов церковного совета, зарегистрированного органами гражданской власти, ибо все, кто был, уже умерли. Сейчас там единолично исполняет обязанности старосты 85-летняя и почти совсем глухая женщина, которая не желает никого признавать, кроме себя. Она там и казначей, и сторож. Пономарь, истопник и уборщица... Я, со своей стороны, настойчиво доказывал бывшим при мне членам двадцатки необходимость в ближайшие же дни испросить разрешение на собрание церковной двадцатки для выбора старосты и прочих членов церковного

<sup>27</sup> АПЕУ. Личное дело священника Петра Ф. Л. 148.

<sup>28</sup> Там же. Личное дело протоиерея Александра П. Л. 96–97.

<sup>29</sup> Там же. Личное дело протоиерея Иоанна С. Л. 46.



совета. Но кого выбирать на эту должность? Почти все прихожане — малограмотные и престарелые, или живут далеко. Приход разваливается, ибо отец Петр у прихожан потерял авторитет. И без того малое стадо теперь предпочитает ехать в храм г. Кунгура, ибо люди не уверены — будет ли сегодня служба в своем храме... Сумеют ли в Польшарце справиться с этой довольно трудной задачей? Если послать туда серьезного священника, то, быть может, еще сколько-то исправится создавшееся, почти критическое, положение. Но для семейного там нет подходящей квартиры и нет поблизости школы для обучения детей»<sup>30</sup>.

Активное служение благочинных порой вызывало жалобы на их действия. Так, протоиерей Борис Бартов, будучи настоятелем храма Всех святых г. Кунгура, в 1970 г. написал рапорт, в котором осудил действия второго священника своего храма и благочинного священника Леонида Зыкова. Содержание жалобы касалось пастырской деятельности священника Леонида на приходе и не касалось его служения как благочинного. Отец Леонид Зыков требовал увольнения певчей Гореловой и не допускал ее до причащения. При этом мнения церковного совета и прихожан разделились<sup>31</sup>. Дело получило большой общественный резонанс, и о. Леонида освободили от должности благочинного.

В связи с этим необходимо отметить, что священнослужители, пытаясь исполнить свои служебные обязанности и вразумить своих сослужителей, часто вставали перед сложным нравственным выбором. Духовную помощь и поддержку благочинным оказывали не только пермские архиереи, но и опытные священнослужители. Так, в своих воспоминаниях протоиерей Борис Бартов отмечал, что по всем сложным вопросам (например, когда приходилось искать компромисс между поручениями архиерея и давлением уполномоченного) он обращался к своему духовному наставнику протоиерею Григорию Ахидову, человеку, прошедшему советские лагеря и имевшему богатый духовный опыт.

Жалобы на действия благочинных поступали и от других священнослужителей. 20 июля 1974 г. священник Иоанн Патласов направил прошение митрополиту Таллинскому и Эстонскому Алексию, управляющему делами Московской Патриархии, с жалобой на свой перевод для служения в г. Чердынь. Священник Иоанн объяснял, что с 1957 г. добросовестно служил на разных приходах Пермской епархии, в том числе последние 9 лет в Свято-Николаевской церкви г. Кизела. Однако управляющий Пермской епархией епископ Викторин (Беляев), не предупредив его, перевел на самый отдаленный приход. Причинами недовольства священника было отсутствие внимания епископа к его семейным проблемам, более низкая зарплата, отсутствие дорог, условий для проживания большой семьи священнослужителя и возможности обучения детей. Однако более всего священник был недоволен действиями благочинного:

<sup>30</sup> АПЕУ. Личное дело священника Петра Ф. Л. 145.

<sup>31</sup> Там же. Личное дело протоиерея Л. Зыкова. Л. 41–42.

«Больше всего виноват благочинный нашего округа прот. Н. Курсанин, который устраивает своих родственников на хорошие приходы. В прошлом году перевел к себе вторым священником родственника, ныне устраивает второго, сам в это же время в прошлом году и ныне находится в отпуске — как будто он ничего не знает об этой перестановке»<sup>32</sup>.

Установлено, что действительно в 1974 г. из г. Чердынь в г. Кизел был переведен священник Виталий Садков — старший брат супруги протоиерея Николая Курсанина. Другой клирик, о котором упоминается в жалобе, — священник Виталий Крапивин, муж двоюродной сестры благочинного, переведенный в 1973 г. из г. Нытвы в храм с. Городище. Оба священника имели высшее духовное образование и, с точки зрения епархиального руководства, их переводы на более крупные городские приходы были оправданы. В то время как священник Иоанн Патласов закончил лишь 2 класса Ленинградской духовной семинарии. Тем не менее, после назначения на Пермскую кафедру архиепископа Николая (Бычковского) жалоба священника Иоанна Патласова была удовлетворена и его перевели в г. Добрянку. Вместо него на приход в г. Чердынь временно были назначены с 15 января по март 1975 г. благочинный протоиерей Николай Курсанин и священник Виталий Крапивин, до назначения в Чердынь постоянного священника<sup>33</sup>. Возможно, что данное распоряжение нового архиерея было наказанием для благочинного и его родственника.

Итак, в 1960–1980-х гг. советское государство продолжило свою антицерковную политику, направленную на разрушение церковной жизни в СССР. Русская Православная Церковь испытывала негативные последствия реформы приходского управления. Так, из-за вмешательства уполномоченных по делам религий невозможно было выстроить эффективную систему управления приходами. В Пермской области происходила и управленческая децентрализация церковных структур, однако епархии удалось сохранить систему благочиннических округов и их количество с 1961 г. не уменьшилось. С 1964 по 1982 гг. в Пермской епархии не был закрыт ни один приходской храм. Несомненно, кроме пермских архиереев и активных прихожан, важную роль в этом сыграли священники-благочинные, которых назначали из клириков, имевших высшее духовное образование и необходимый опыт епархиальной и приходской деятельности.

Из рапортов благочинных в епархиальное управление мы узнаем, что в 1960–1980-х гг. в своем служении благочинные сталкивались с множеством разных проблем. Обширная территория епархии заставляла их совершать продолжительные поездки по приходам своих благочиннических округов. Из-за нехватки священнослужителей им часто приходилось самим заменять отсутствующих

<sup>32</sup> АПЕУ. Ф. 1. Д. 4-21. Л. 127.

<sup>33</sup> Там же. Личное дело протоиерея Н. Курсанина. Л. 45.

священнослужителей в ущерб основному месту приходского служения. По благословению епархиального руководства благочинные должны были разбираться в различных приходских конфликтах, жалобах на священнослужителей, улаживать семейные ссоры клириков, проявляя при этом свои лучшие пастырские качества: старались разобраться, примирить разные стороны, установить истину, нравственно воздействовали на нарушителей церковной дисциплины, следили за правильным управлением приходами, объективно представляли необходимую информацию архиерею и предлагали меры разрешения проблем. Опытом священников-благочинных 60–80-х гг. XX в. могут воспользоваться как современные пастыри, так и будущие поколения христиан.

#### Источники

1. Архив Пермского епархиального управления (АПЕУ).
2. Государственный архив Пермского края (ГАПК). Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 32.

#### Литература

1. Лавринов В., прот.; Мангилёв П., прот.; Нечаева М. Ю. Екатеринбургская и Верхотурская епархия // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 130–143.
2. Марченко А., прот. Религиозная политика советского государства в годы правления Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР. М., 2010.
3. Новак В. Н. Отчеты благочинных как источник по региональной истории России второй половины XIX — начала XX века // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: История. 2020. № 4 (56). С. 74–84. DOI: <https://doi.org/10.26456/vthistory/2020.4.074>
4. Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995.
5. Скутнев А. В. Институт благочинного в системе управления Русской Православной церкви в пореформенную эпоху // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 2–2 (8). С. 180–182.
6. Цытин В., прот. Благочинный // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 341–343.
7. Цытин В., прот. История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды. М., 2006.
8. Цысь О. П. Просветительская и благотворительная деятельность нарымского благочинного протоиерея Н. Н. Никольского // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. № 42. С. 108–133. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2023-42-108-133>
9. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010.

#### Сокращения

МДА — Московская духовная академия.

протоиерей А. В. Сапсай

МДС — Московская духовная семинария.

ЛДС — Ленинградская духовная семинария.

Archpriest Andrey V. Sapsay

## MINISTRY OF THE ORTHODOX CLERGYMEN-DEANS IN THE URALS IN THE 1960–1980S

**Abstract.** The article analyzes the content of reports of the clergymen who performed the duties of deans in the Perm diocese of the Russian Orthodox Church during 1960–1980s. The biographies of these priests are rather well known. Deans were appointed from among the clergy having higher spiritual education, many years of experience in pastoral service, and the necessary experience of administrative work in a diocese or parish. However, the activities of the deans were undeservedly forgotten; those reports were not published, and their content was not subjected to scientific analysis. The author of the article has revealed special significance of the reports stored in the archives of the Perm Diocesan Administration as a documentary source that is a valuable historical evidence of the era experienced by the clergy, of the deans' parish activities and personal life. The analysis of the reports made it possible to identify the peculiarities of the ministry of the clergymen-deans and a wide range of parish problems that the clergy, church councils and believers faced during the period of Brezhnev's "stagnation". The large territory of the diocese and the remoteness of the parishes forced the deans to make long trips around their deanery districts. Due to the shortage of clergy, the deans themselves often replaced the missing parish priests. At the request of the diocesan leadership, the deans had to sort out parish conflicts and complaints against clergy, to monitor the proper management of parishes, and also to provide the bishop with necessary information and propose measures in order to resolve problems. The reports raised mainly the problems of moral decline of the clergy and church employees, as well as poor management of the parishes. The study found that the consequences of the parish administration reform of 1961 and the acute shortage of clergy forced the diocesan authorities to reduce the requirements regarding the official discipline and moral character of the clergymen, who, in turn, were not afraid of strict punishments and violated the church order. In some cases, too active work of the deans caused fair criticism and complaints against them. The characteristics of the church life of the Perm diocese reflected in the deans' reports are important for understanding the true picture of religious life in the Urals during the Soviet period. In their reports, the deans appear as good shepherds and caring people who show us an example of true Christian love and service to the Church.

**Keywords:** *Dean, Orthodox clergy, parish conflicts, parish management, Perm diocese*

**For citation:** Sapsay A. V. Sluzheniie pravoslavnykh sviashchennikov-blagochinnykh na Urale v 1960–1980-kh gg. [Ministry of the Orthodox Clergymen-Deans in the Urals in the 1960–1980s]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2024, no. 46, pp. 227–243. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-227-243>

**About the author:** Sapsay Andrey Vasilievich, Archpriest — PhD (Theology), Head of the Department of Additional Religious Education of the Perm Theological Seminary, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1470-9574> (Russian Federation, Perm).

E-mail: [andrey-sapsay@rambler.ru](mailto:andrey-sapsay@rambler.ru)

Submitted on 16 October, 2023

Accepted on 26 February, 2024

## References

1. Lavrinov V., prot.; Mangilev P., prot.; Nechaeva M. Yu. Ekaterinburgskaia i Verkhoturkskaia eparkhiia [Ekaterinburg and Verkhoturysk Diocese]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2008, vol. 18, pp. 130–143.
2. Marchenko A., prot. *Religioznaia politika sovetskogo gosudarstva v gody pravleniia Khrushcheva i ee vliianie na tserkovnuiu zhizn' v SSSR* [The Religious Policy of the Soviet State during the Reign of N. S. Khrushchev and Its Influence on Church Life in the USSR]. Moscow, 2010.
3. Novak V. N. Otchety blagochinnykh kak istochnik po regional'noi istorii Rossii vtoroi poloviny XIX — nachala XX veka [Deans' Reports as a Source on the Regional History of Russia in the Second Half of the 19<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> Centuries]. *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriiia — Bulletin of the Tver State University. Series: History*, 2020, no. 4 (56), pp. 74–84. <https://doi.org/10.26456/vthistory/2020.4.074>
4. Pospelovsky D. V. *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' v XX veke* [Russian Orthodox Church in the 20<sup>th</sup> Century]. Moscow, 1995.
5. Shkarovskii M. V. *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' v XX veke* [Russian Orthodox Church in the 20<sup>th</sup> Century]. Moscow, 2010.
6. Skutnev A. V. Institut blagochinnogo v sisteme upravleniia Russkoi Pravoslavnoi tserkvi v poreformennuiu epokhu [Rural Dean Institution in Russian Orthodox Church Management System in Post-Reform Epoch]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of Theory and Practice]. Moscow, 2011, vol. 2–2 (8), pp. 180–182.
7. Tsypin V., prot. Blagochinnyi [A Dean]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2002, vol. 5, pp. 341–343.
8. Tsypin V., prot. *Istoriiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. Sinodal'nyi i noveishii periody* [History of the Russian Orthodox Church. Synodal and Recent Periods]. Moscow, 2006.
9. Tsys' O. P. Prosvetitel'skaia i blagotvoritel'naia deiatel'nost' narymskogo blagochinnogo protiereia N. N. Nikol'skogo [Educational and Charitable Activities of the Narým Bishop's Assistant Archpriest N. N. Nikolsky]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2023, no. 42, pp. 108–133. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2023-42-108-133>

УДК 322+271.21

DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-244-259>

Г. О. Борконюк

## РУССКАЯ И АНТИОХИЙСКАЯ ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ: ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В 80-е ГОДЫ XX СТОЛЕТИЯ

**Аннотация.** В статье на основе впервые вводимых в научный оборот документов Государственного архива Российской Федерации рассматриваются взаимоотношения между двумя Поместными Православными Церквями — Русской и Антиохийской — в 80-е гг. прошлого века.

На протяжении десятилетий, с момента посещения Антиохийского Патриархата Патриархом Московским и всея Руси Алексием в 1945 г., между Церквями сохранялись и развивались дружественные, братские отношения. В 1980-е гг. они тоже развивались в духе дружбы и взаимопонимания на уровне глав Церквей, в процессе совместной работы представителей Патриархатов в различных международных христианских организациях, богословских и миротворческих конференциях и на уровне деятельности представительств обеих Церквей.

Личные отношения сложились между Московским Патриархом Пименом и патриархом Антиохийским и всего Востока Игнатием IV, избранным в 1979 г. Антиохийский патриарх посещал Русскую Православную Церковь с официальными визитами, лично участвовал в торжествах в Москве, посвященных тысячелетию Крещения Руси. Важное значение для межцерковных отношений имела поддержка патриархом Игнатием усилий Московской Патриархии по урегулированию ситуации в Украине в конце 1980-х гг.

В 1980-е гг. внешнецерковную деятельность Русской Православной Церкви возглавил митрополит Минский и Белорусский Филарет, став в 1981 г. председателем Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата. При нем усилилось внимание к проблеме кадров для внешней работы Московской Патриархии. Московская духовная академия стала курсом постдипломной подготовки церковных дипломатов и клириков, которые после обучения направлялись служить за рубеж. Большое внимание митрополит уделял связям с Антиохийской Церковью, неоднократно в это десятилетия осуществляя визиты в Сирию и Ливан.

В статье особо подчеркивается, что сохранению дружественных отношений между Церквями способствовали межгосударственные отношения. Сирийская власть, официально позиционируя свой политический путь как путь социалистической ориентации, нуждалась в помощи СССР. В противостоянии западным державам на Ближнем Востоке Советский Союз, со своей стороны, рассматривал Сирию во главе с президентом Х. Асадом как своего союзника.

Основная задача развития двусторонних отношений ложилась на представительство Московской Патриархии в Дамаске, подворье в Бейруте и представительство Антиохийской Церкви в Москве, настоятелем которого много лет был друг Русской Церкви и России архимандрит, а с 1988 г. епископ Нифон (Сайкали). Представителям Московской Патриархии в Антиохийской Церкви пришлось осуществлять свою миссию в сложной политической ситуации, особенно на территории Ливана, где Бейрутское подворье неоднократно в эти годы подвергалось обстрелам и вооруженным нападениям.

На основе таких уникальных источников, как отчеты представителей Русской Православной Церкви в Отдел внешних церковных сношений Московского Патриархата, в статье анализируется насыщенная событиями представительская и пастырская деятельность Русской Православной Церкви в Сирии и Ливане, рассматриваются формы взаимодействия и взаимопомощи представителей Русской и духовенства Антиохийской Церквей, сотрудников советского посольства, членов русской общины. Завершающим десятилетием стало празднование в Антиохийской Церкви тысячелетия Крещения Руси. Несмотря на продолжающиеся военные действия, оно состоялось и в Дамаске, и в Бейруте при участии патриарха Антиохийского Игнатия IV и духовенства Антиохийской Церкви, главы ОВЦС митрополита Филарета, духовенства различных христианских общин, советских дипломатов, представителей власти Сирии и Ливана.

**Ключевые слова:** *Русская Православная Церковь, Московская Патриархия, Антиохийский Патриархат, представительство Московской Патриархии в Дамаске, подворье Русской Православной Церкви в Бейруте, советские дипломаты, Ближний Восток*

**Для цитирования:** Борконюк Г. О. Русская и Антиохийская Православные Церкви: взаимоотношения в 80-е годы XX столетия // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. С. 244–259. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-244-259>

**Сведения об авторе:** Борконюк Георгий Олегович — аспирант Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета, ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8896-4195> (Российская Федерация, г. Челябинск).

*E-mail:* [georgi.borkonyuk@gmail.com](mailto:georgi.borkonyuk@gmail.com)

*Поступила в редакцию 20.05.2024*

*Принята к публикации 28.05.2024*

В последние десятилетия тема внешнецерковной деятельности Русской Православной Церкви становится приоритетной в исследованиях светских и церковных историков. Однако история взаимоотношений двух Поместных Православных Церквей — Русской и Антиохийской в 1980-е гг. — не стала еще предметом анализа. В статье автор опирается на исследования, посвященные

общей теме церковной дипломатии в годы холодной войны и анализу взаимоотношений Русской и Антиохийской Церквей в предшествующий период<sup>1</sup>.

Отношения Русской Православной Церкви с Восточными Патриархатами всегда были приоритетом во внешней деятельности Московской Патриархии. Но традиционно из всех Церквей стран Ближнего Востока отношения с Антиохийской Православной Церковью носили более дружественный характер. Объяснялось это тем, что главы и духовенство Антиохийской Церкви по происхождению своему были арабами, патриарх Антиохийский считался патриархом всех арабов, греческое влияние на Антиохийскую Церковь оказывалось в меньшей степени по сравнению с Иерусалимской и Александрийской Церквами. В послевоенные десятилетия еще сильны были среди антиохийского духовенства традиции дореволюционных связей с Русской Православной Церковью, многие архиереи учились в духовных школах Русской Церкви и знали русский язык.

В 1980-е гг. взаимоотношения Русской и Антиохийской Церквей также развивались в духе дружбы и взаимопонимания. Традиционными для Патриархатов были обмены визитами делегаций, участием представителей Церквей в юбилейных торжествах, богословских и мирных конференциях. В целях разработки общеправославных позиций по различным вопросам обе Поместные Церкви участвовали в деятельности Всемирного совета церквей и экуменического движения в целом, представители патриархатов участвовали в различного уровня форумах совместно с неправославным миром, последователями иных религий и идеологий.

Главой Антиохийской Церкви в 1980-е гг. был патриарх Антиохии и всего Востока Игнатий IV (Хазим), бывший митрополит Латтакийский. Его избрание состоялось в июле 1979 г. Для участия в интронизации новоизбранного патриарха в Дамаск прибыла делегация Русской Церкви во главе с митрополитом Крутицким и Коломенским Ювеналием<sup>2</sup>. В ответ на приглашение, переданное митрополитом Ювеналием избранному патриарху посетить Русскую Православную Церковь в удобное для него время, патриарх Игнатий посетил Советский Союз в октябре-ноябре 1981 г. Во время визита с 16 октября по 2 ноября

<sup>1</sup> *Белякова Н. А.* Церкви в холодной войне. Введение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 7–18; *Белякова Н. А., Пивоваров Н. Ю.* Религиозная дипломатия на службе советского государства в годы холодной войны (в период Н. С. Хрущева и Л. И. Брежнева) // Контуры глобальных трансформаций. 2018. Т. 11, № 4. С. 130–149; *Пивоваров Н. Ю.* Кого приглашали в СССР и кого отправляли за границу по религиозной линии (1943–1985 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 185–215; *Новоторцева А. М.* Условия и начало Ближневосточного периода служения митрополита Иоанна (Вендланда) в качестве представителя Русской Православной Церкви при Патриархе Антиохийском // Христианство на Ближнем Востоке. 2018. № 3. С. 4–15; *Чумаченко Т. А.* Кризис руководства Антиохийской Церкви во второй половине 1960-х годов и позиция Московской Патриархии // Церковь. Богословие. История: мат-лы IV Междунар. научн.-богосл. конф. (Екатеринбург, 5–6 февраля 2016 г.). Екатеринбург, 2016. С. 131–137.

<sup>2</sup> На интронизации Предстоятеля Антиохийской Церкви // ЖМП. 1979. № 9. С. 3.



1981 г. Игнатий IV был награжден патриархом Московским Пименом орденом преподобного Сергия Радонежского 1 степени и удостоен степени доктора богословия *honoris causa* Ленинградской духовной академии<sup>3</sup>.

Еще одна встреча между главами Церквей состоялась в 1988 г., во время участия патриарха Игнатия IV в юбилейных торжествах в честь 1000-летия Крещения Руси.

Внешнецерковную деятельность Русской Православной Церкви в 1980-е гг. возглавил митрополит Минский и Белорусский Филарет (Вахромеев), став в 1981 г. председателем Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата (ОВЦС МП). Несмотря на свою загруженность в качестве управляющего Белорусской епархией, заместителя председателя рабочего президиума по подготовке и проведению юбилея 1000-летия Крещения Руси, митрополит большое внимание уделял проблеме кадров для внешней работы Московской Патриархии. Московская духовная академия стала курсом постдипломной подготовки церковных дипломатов и клириков, которые после обучения направлялись служить за рубеж<sup>4</sup>. Более того, с 1982 г. аспирантам при МДА с целью «подготовки кадров церковных дипломатов для внешней деятельности по линии РПЦ» стали читать лекции по дипломатическому протоколу сотрудники Протокольного отдела Министерства иностранных дел СССР (МИД СССР). На лекции приглашались руководители лавры и Московских духовных школ, преподаватели и студенты академии, клирики, выезжающие за рубеж или работающие с иностранцами в лавре<sup>5</sup>.

Большое внимание митрополит уделял связям с Антиохийской Церковью, неоднократно в это десятилетие осуществляя визиты в Сирию и Ливан. В 1984 г. митрополит Филарет возглавил торжественное богослужение в храме Антиохийского подворья в честь 35-летия его основания; на нем присутствовали духовенство Антиохийской Церкви и послы многих государств<sup>6</sup>. С 1977 г. представителем Антиохийского патриарха в Москве был архимандрит Нифон (Сайкали). Согласно архивным документам, уже в 1987 г. был «поднят вопрос о повышении уровня представительства Антиохийской церкви в Москве»<sup>7</sup>. Но только через год, 13 ноября 1988 г. в Дамаске Нифон был хиротонисан во епископа Филиппольского, викария патриарха Антиохийского, с оставлением на должности представителя при Патриархе Московском и всея Руси<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Совет по делам религий — в МИД СССР. Справка. 1981 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 3878. Л. 11.

<sup>4</sup> Кирилл (Гундяев), митр. Религия и дипломатия // Церковь и время. 2001. № 3. С. 74.

<sup>5</sup> Зам. председателя СДР В. В. Фицев — Д. С. Никифорову, зав. протокольным отделом МИД СССР. 11 февраля 1982 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 2289. Л. 3.

<sup>6</sup> На празднике 35-летия Антиохийского подворья в Москве // ЖМП. 1984. № 10. С. 42.

<sup>7</sup> В Совет по делам религий при СМ СССР. Отчет о работе Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата за 1987 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 3572. Л. 9.

<sup>8</sup> Филарет (Вахромеев), митр. О поездке делегации РПЦ в Сирию и Ливан 11–21 ноября 1988 г. 30 декабря 1988 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 3811. Л. 237.

Деятельность представителей Московского Патриарха в Сирии и Ливане проходила в сложных, зачастую опасных для жизни условиях. С середины 1970-х гг. и все 1980-е гг. на территории Ливана не прекращались военные действия. В 1976 г. сирийские войска были введены на территорию Ливана и все последующие годы активно участвовали в вооруженных действиях и конфликтах в стране в рамках так называемых Арабских сил сдерживания<sup>9</sup>. Ввод в Ливан сирийских войск привел к конфликту с Советским Союзом, который выразил протест в отношении этой акции Сирии. Но к началу 1980-х гг. советско-сирийские отношения стабилизировались. В октябре 1980 г. Сирийская Арабская Республика и Советский Союз подписали 20-летний Договор о дружбе и сотрудничестве. В противостоянии западным державам на Ближнем Востоке Советский Союз продолжал рассматривать Сирию во главе с президентом Хафезом аль-Асадом как своего союзника. Сирийская власть, официально позиционируя свой политический курс как путь социалистической ориентации, нуждалась в помощи СССР.

Безусловно, советско-сирийские государственные отношения влияли на характер взаимоотношений между двумя Патриархатами — Московским и Антиохийским. Деятельности представителей Русской Православной Церкви в пределах Антиохийского Патриархата священнослужителями АПЦ, верующими, представителями власти придавалось большое значение.

Новым представителем Московского Патриарха при патриархе Антиохийском и всего Востока в ноябре 1979 г. с титулом епископа Звенигородского был назначен епископ Уфимский Валентин (Мищук). По случаю его назначения и предстоящего отъезда 7 марта 1980 г. глава ОВЦС устроил прием. Важность этого события подчеркивал факт присутствия на приеме послов Ливана и Сирии в СССР, ответственных сотрудников посольства Сирии в Москве, представителя патриарха Антиохийского архимандрита Нифона (Сайкали) и заведующего международным отделом Совета по делам религий при СМ СССР (СДР) В. С. Володина<sup>10</sup>. Епископ Валентин был представителем Московского Патриарха в Сирии до 26 апреля 1985 г. С 1985 по 1986 гг. представительские функции осуществлял епископ Николай (Шкрумко)<sup>11</sup>, а с 1988 г. до 1995 г. — епископ Никандр (Коваленко)<sup>12</sup>.

В Ливанской части Антиохийской Патриархии Русская Православная Церковь была представлена подворьем в Бейруте, на территории антиохийского храма Благовещения. В 1980-е гг. настоятелями подворья были протоиерей Стефан Кашуба (1981–1987 гг.) и протоиерей Николай Старк (1988–1990 гг.)<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Гетьман С. С. Ближний Восток — поле боя холодной войны // EurasiaScience: сб. ст. XIV Междунар. научн.-практ. конф. М., 2018. Ч. II. С. 7–15.

<sup>10</sup> Новый представитель Московского Патриарха при Патриархе Антиохийском и всего Востока // ЖМП. 1980. № 4. С. 6.

<sup>11</sup> Определение Синода РПЦ от 19 апреля 1985 г. // ЖМП. 1985. № 8. С. 9.

<sup>12</sup> Определение Синода РПЦ // ЖМП. 1988. № 10. С. 3.

<sup>13</sup> Сайт подворья Русской Православной Церкви в Бейруте. URL: <https://podvorie-beyrouth.com/>

Настоятели подворья считались заместителями представителя Московского Патриарха в Дамаске: в период его отсутствия, а также во время служебных командировок и отпусков выполняли и функции представителя Московского Патриарха при Антиохийском патриархе.

Отчеты представителей Русской Православной Церкви в ОВЦС — уникальный источник, отражающий разнообразную и насыщенную событиями деятельность представителей Русской Православной Церкви в Сирии и Ливане.

В первую очередь это, безусловно, участие во всех торжественных богослужениях, возглавляемых патриархом Антиохийским и всего Востока Игнатием IV — в патриаршем соборе, в других храмах Дамаска и других городах страны, митрополиях, приходах и монастырях.

Сам патриарх традиционно участвовал и иногда возглавлял богослужение в храме представительства Московского Патриарха в честь священномученика Игнатия Богоносца — в дни тезоименитства патриарха Пимена, в дни собственных именин, в присутствии представителей многих Церквей, советского и других посольств. Например, 27 мая 1987 г. патриарх посетил храм представительства после произведенных в нем ремонтных работ и благоустройства. В своем слове патриарх сказал, «что в настоящее время в Дамаске самый уютный храм, располагающий к молитве, — это Храм представительства Русской Православной Церкви»<sup>14</sup>. Патриарх Игнатий считал даже для себя возможным встретиться 15 июля 1984 г. с группой прихожан русского подворья в Бейруте, выезжающих в паломническую поездку в СССР; во время беседы «много говорили с его Блаженством о ситуации в Бейруте, о Бейрутском митрополите Н. Ходре...»<sup>15</sup>.

Представители Московского Патриарха часто по приглашению митрополитов Антиохийской Церкви выезжали в их епархии. Во время этих визитов посещали монастыри, археологические памятники, дома местных священников и прихожан. Как правило, после богослужений, во время трапез завязывались разговоры о Советском Союзе, о дружбе и взаимопомощи между СССР и САР. Представители Русской Церкви, отвечая на вопросы о жизни в Советском Союзе, рассказывали о положении Церкви и ее роли в обществе, духовном образовании, миротворческой деятельности Церкви и советского государства и др. Например, епископ Валентин писал о такой встрече 20 июля 1984 г.: «... снова встречался в доме местного священника г. Сахная под Дамаском с членами церковного совета храма... Некоторые люди пожилого возраста до сих пор помнят “Отче наш” на русском

---

о-нас (дата обращения 12 апреля 2024 г.).

<sup>14</sup> Председателю Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополиту Минскому и Белорусскому Филарету. Рапорт епископа Орехово-Зуевского Николая. 27 мая 1987 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4234. Л. 39.

<sup>15</sup> Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Отчет епископа Звенигородского Валентина. 10 ноября 1984 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 2925. Л. 12–13.

языке, а также с гордостью отмечали добрые отношения и взаимопомощь на различных уровнях между СССР и САР и высказывались надежды на помощь СССР в борьбе их страны против империализма и агрессии США и Израиля»<sup>16</sup>.

Частым гостем в представительстве был давний друг Русской Православной Церкви, первый настоятель подворья Антиохийской Церкви в Москве митрополит Василий (Самаха). По различным торжественным поводам представители Русской Православной Церкви посещали квартиру митрополита в Дамаске вместе с сотрудниками посольства и консульства СССР в Дамаске<sup>17</sup>. Достоин митрополит Востронский и Гор Арабских Василий (Самаха) был встречен в Москве во время его визита в ноябре 1987 г. Митрополит участвовал в торжественном богослужении и приеме в связи с празднованием 30-летия архиерейской хиротонии патриарха Пимена, совершил поездку по стране, председатель ОВЦС МП митрополит Филарет «устроил высокому гостю прием в Серебряном Бору»<sup>18</sup>.

Через своих представителей в Дамаске и через советские посольства в Дамаске и Бейруте Русская Православная Церковь ежегодно оказывала материальную помощь Антиохийской Церкви. Патриарху Антиохийскому Игнатию ежегодно выдавалось 25 тыс. долларов «на содержание храма представительства Московского Патриарха», денежную помощь митрополитам АПЦ, предметы богослужебного культа, книги, иконы, оборудование для школ и др.<sup>19</sup>

Необходимо отметить, что представители Московского Патриарха осуществляли свою миссию в тесном контакте с советскими дипломатами — послами СССР в Сирии и Ливане, другими сотрудниками посольств и консульств. Советские дипломаты присутствовали на всех богослужениях, торжествах, православных праздниках, решали вопросы оформления различных документов (визы, вопросы транспорта, связи с Москвой), находились в постоянном контакте и оказывали необходимую поддержку представителям Московской Патриархии. Прибывший осенью 1984 г. новый посол СССР в САР Ф. Н. Федотов специально 25 октября встречался с епископом Валентином. Во время беседы, которая продолжалась око-

<sup>16</sup> Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Отчет епископа Звенигородского Валентина. 10 ноября 1984 г. Л. 13.

<sup>17</sup> См., напр.: Отчет епископа Звенигородского Валентина. 10 ноября 1984 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 2925. Л. 20; Рапорт епископа Звенигородского Николая. 10 марта 1987 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4234. Л. 52; Отчет епископа Звенигородского Никандра. 24 января 1989 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4234. Л. 7.

<sup>18</sup> В СДР. Отчет о работе Отдела внешних церковных сношений МП за 1987 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 3572. Л. 9.

<sup>19</sup> Там же. Епископ Валентин писал в ОВЦС, что во время приема во французском посольстве 14 июля 1984 г. по случаю национального Дня «митрополит Василий (Самаха) жаловался послу СССР в САР В. И. Юнину, что ему больше не привозят икры от РПЦ и очень редко привозят сигары...» (Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Отчет епископа Звенигородского Валентина. 10 ноября 1984 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 2925. Л. 12).

ло двух часов, посол, согласно рапорту епископа, интересовался не только жизнью и деятельностью представительства Русской Православной Церкви в Дамаске, но и в целом деятельностью Русской Православной Церкви в стране и за рубежом<sup>20</sup>.

Особенно это сотрудничество проявило себя в Ливане. В обстановке непрерывных боев, обстрелов, отсутствия элементарных бытовых условий в ситуации парализованной экономической жизни страны без помощи посольства представителям Московской Патриархии невозможно было осуществлять свои функции. С 1984 г. настоятель Русского подворья фактически проживал на квартире в западном Бейруте, созваниваясь лишь по телефону с прихожанами, оставшимися в восточной части, и только по мере возможности посещая подворье. В западной части настоятель находился под охраной советского посольства, охрану которого, в свою очередь, осуществляли силы Прогрессивной социалистической партии Ливана. Визиты епископа Валентина в Ливан при пересечении разделительной линии возможны были только при помощи советских дипломатов. При встречах епископа с настоятелем Русского подворья и приезжающими сюда прихожанами из восточной части всегда присутствовали сотрудники посольства. Да и в передвижениях духовенства по городу охрана тоже осуществлялась по просьбе советского посольства<sup>21</sup>.

Если в начале 1980-х гг. приход в Бейруте во главе с его настоятелем протоиереем Степаном Кашубой продолжал жить, проводились богослужения, встречи с прихожанами, приемы антиохийского духовенства и представителей других деноминаций<sup>22</sup>, то с середины 1985 г., момента его отъезда на Родину до конца 1986 г. жизнь в приходе замерла. Да и нахождение Благовещенского храма фактически на разделительной полосе между враждующими группировками делало невозможным его функционирование.

В июле 1986 г. в Ливан прибыл Л. И. Паньков — секретарь подворья. В ожидании вновь назначенного настоятеля он восстановил связи с прихожанами восточной части, занялся хозяйственными и финансовыми вопросами<sup>23</sup>. Яркая страница

<sup>20</sup> Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Отчет епископа Звенигородского Валентина 10 ноября 1984 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 2925. Л. 24.

<sup>21</sup> Там же. Л. 2, 3, 9; Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Отчет заместителя представителя святейшего Патриарха Московского и всея Руси при Антиохийском Патриаршем Престоле и настоятеля Подворья Московского Патриархата в Бейруте протоиерея Стефана Кашубы. 15 января 1985 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4235. Л. 50–52; Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Рапорт секретаря подворья Русской Православной Церкви в Бейруте Панькова Л. И. 15 октября 1986 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4235. Л. 44.

<sup>22</sup> Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Отчет заместителя представителя Святейшего Патриарха Московского и всея Руси при Антиохийском патриаршем Престоле и настоятеля Подворья Московского Патриархата в Бейруте протоиерея Стефана Кашубы 15 января 1985 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4235. Л. 50–52.

<sup>23</sup> Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Рапорт секретаря подворья Русской Право-

жизни Русского подворья началась с приезда в Бейрут нового настоятеля, протоиерея Николая Старка. Однако возобновить богослужения на подворье не удалось. С лета 1986 г. начался очередной период острых военных столкновений в Бейруте. Из-за угрозы со стороны экстремистских мусульманских организаций в советской колонии был введен жесткий режим безопасности. По требованию советского посольства все уезжающие из западной части должны были поддерживать связь по радио, для чего сотрудники подворья купили две портативные радиостанции, «чтобы всегда иметь возможность подать сигнал тревоги». Кроме того, в посольстве рекомендовали «в западной части, где находится квартира настоятеля подворья и посольство, лучше ходить в штатском, так как вероятная встреча с мусульманскими фанатиками из отрядов “Хизбалла” может обернуться трагедией»<sup>24</sup>.

В феврале 1987 г. настоятель прихода протоиерей Н. Старк и секретарь Л. И. Паньков «пережили страшные дни боевых действий, когда в мусульманской части Бейрута вспыхнула война между силами партии ПСП (Прогрессивной социалистической партии) и шиитской организации “Амаль”». 4 дня они провели под огнем в квартире дома, «который оказался в центре боевых действий, три раза переходил из рук в руки, на лестничных площадках шли рукопашные схватки»<sup>25</sup>. Протоиерей Н. Старк был очень впечатлен поведением в эти дни секретаря подворья Л. И. Панькова: «Все это время Л. И. Паньков достойно представлял среди мусульманского населения и Русскую Церковь, и наше государство. Демонстрируя лучшие качества, свойственные советским людям, мужество, стойкость, он оказывал в этой экстремальной ситуации помощь и лично мне, и людям, среди которых по воле Божьей мы оказались...». Протоиерей направил в адрес митрополита Филарета прошение, в котором, учитывая это, и «большую работу, которую Л. И. Паньков выполняет по пропаганде идей Русского Православия, объясняя роль Русской Церкви и ее положение в государстве как среди христиан, так и среди мусульман», просил о награждении Леонида Ивановича орденом Русской Православной Церкви<sup>26</sup>.

В таких экстремальных условиях сотрудники подворья Русской Православной Церкви продолжали свою пастырскую и представительскую деятель-

---

славной Церкви в Бейруте Панькова Л. И. 15 октября 1986 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4235. Л. 37–45.

<sup>24</sup> Там же. Л. 44; Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Рапорт заместителя Представителя Московского Патриарха при Патриархе Антиохийском и настоятеля Подворья РПЦ в Бейруте протоиерея Н. Старка. 30 января 1987 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4235. Л. 28, 29; от 17 марта 1987 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4235. Л. 33–36.

<sup>25</sup> Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Рапорт заместителя Представителя Московского Патриарха при Патриархе Антиохийском и настоятеля Подворья РПЦ в Бейруте протоиерея Н. Старка. 17 марта 1987 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4235. Л. 13.

<sup>26</sup> Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Рапорт заместителя Представителя Московского Патриарха при Патриархе Антиохийском и настоятеля Подворья РПЦ в Бейруте протоиерея Н. Старка. 17 марта 1987 г. Л. 13.

ность в Ливане. В январе 1987 г. по просьбе протоиерея Н. Старка митрополит Бейрутский Илия предложил для прихода подворья часовню при госпитале святого Георгия, и в воскресенье 25 января 1987 г., впервые за многие годы, «к большой радости прихожан состоялась русская служба»<sup>27</sup>.

В октябре 1987 г. политическая обстановка позволила настоятелю переехать в восточную часть Бейрута и начать богослужения в Благовещенском храме. В декабре впервые за много лет был проведен рождественский прием, на котором присутствовало 120 человек — представители советского посольства, митрополит Бейрутский Илия (Ауди), советские и ливанские журналисты<sup>28</sup>.

Усилиями настоятеля оживилась деятельность русской общины. Общину, как писал в своем рапорте протоиерей Н. Старк, пришлось создавать заново, укреплять молодежь, проводить «работу по искоренению деления прихожан на русских и советских»: «... работа предстоит большая, но все увеличивающаяся посещаемость нашего храма служит залогом успеха... Видим свою задачу в официальном признании факта принадлежности Русской православной общины к Московской Патриархии...»<sup>29</sup>.

С ноября 1987 г. на квартире у настоятеля по субботам начали действовать учебные курсы для детей. Проводились занятия по Закону Божьему, истории Русской Церкви, русской духовной музыке и церковной живописи. В основном это были дети советских женщин, приехавших в Ливан уже в 1970–1980-е гг. С их помощью детьми в советском посольстве был показан в посольстве кукольный рождественский спектакль, «который был высоко оценен представителями советского посольства»<sup>30</sup>. Действительно, подворье постепенно становилось не только представительством Русской Церкви, но и очагом русской культуры.

Протоиерей Н. Старк активизировал представительскую деятельность: регулярно сослужил Бейрутскому митрополиту Илие, встречался с главами всех религиозных общин Ливана, с местным населением Бейрута и ливанской общественностью, наладил контакты с местными журналистами, с помощью которых в ливанской прессе был опубликован ряд материалов о жизни Русской Церкви. Все визиты и встречи представителей подворья широко комментировались в ливанской прессе. Как подчеркивал сам протоиерей, «каждую нашу

<sup>27</sup> Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Рапорт заместителя Представителя Московского Патриарха при Патриархе Антиохийском и настоятеля Подворья РПЦ в Бейруте протоиерея Н. Старка. 30 января 1987 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4235. Л. 28.

<sup>28</sup> Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Рапорт заместителя Представителя Московского Патриарха при Патриархе Антиохийском и настоятеля Подворья РПЦ в Бейруте протоиерея Н. Старка. 21 января 1988 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4235. Л. 15.

<sup>29</sup> Там же. Л. 10, 11.

<sup>30</sup> Там же.

встречу или беседу мы стараемся использовать для того, чтобы рассказать о жизни нашей Церкви, о ее роли в обществе и положении в государстве»<sup>31</sup>.

Настоятель подворья Русской Православной Церкви всегда принимал участие в богослужениях антиохийского духовенства в связи с приездом патриарха Антиохийского Игнатия. Необходимо отметить, что в условиях начавшейся войны патриарх Игнатий нечасто осуществлял визиты в Ливан. Стараясь быть вне политики, Антиохийская Церковь тем самым, как отмечали в советском посольстве, поставила себя в изоляцию среди ливанского общества<sup>32</sup>.

Во время визита патриарха Игнатия в декабре 1987 г., с перерывом более чем полтора года, протоирей Н. Старк не только участвовал в богослужении патриарха 5 декабря, но и вместе с секретарем Л. И. Паньковым имел «с Патриархом Игнатием довольно длительную беседу»<sup>33</sup>.

Патриарх Антиохийский Игнатий IV, несмотря на лояльное отношение к сирийскому режиму, в связи с войной оказался, по информации советского посольства в САР, «в весьма деликатном положении, что заставило его проводить чрезвычайно осторожную и сбалансированную политику. Время от времени он был вынужден выступать с заявлениями, которые косвенно можно было истолковать как антисирийские». Например, во время посещения города Захле в 1983 г. патриарх Игнатий во время прямого репортажа допустил критические высказывания в адрес Сирии, в результате трансляция из Захле была прервана<sup>34</sup>.

Но с конца 1987 г. патриарх Игнатий активизирует свое присутствие в Ливане как глава Антиохийской Церкви. Во многом поводом для этого стали подготовка и проведение торжеств и мероприятий разного уровня, посвященных тысячелетнему юбилею Крещения Руси. Сам патриарх Игнатий IV присутствовал на торжествах в Москве и, как сам он неоднократно подчеркивал, вопрос, ехать или не ехать в Москву, для него не стоял: «Для Антиохийского Патриархата с самого начала было очевидно огромное значение Юбилея и естественным было желание принять участие в юбилейных торжествах»<sup>35</sup>.

Как писал в сентябре 1988 г. в ОВЦС МП секретарь представительства В. А. Денисов, посетивший патриарха Игнатия, «мероприятия этого всемирного значения его буквально поразили и оставили неизгладимый след в сердцах участников его делегации. Русский народ теперь является оплотом Правосла-

<sup>31</sup> Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Рапорт заместителя Представителя Московского Патриарха при Патриархе Антиохийском и настоятеля Подворья РПЦ в Бейруте протоиерея Н. Старка. 21 января 1988 г. Л. 9.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> В МИД СССР, в Совет по делам религий при СМ СССР. Христианская община в Сирии (информация посольства СССР в САР). 25 февраля 1983 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 3875. Л. 37.

<sup>35</sup> Председатель ОВЦС МП митрополит Филарет — в СДР. Отчет о поездке делегации РПЦ в Сирию и Ливан 11–21 ноября 1988 г. 30 декабря 1988 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 3811. Л. 237.



вия в мире, а Москва становится центром религиозной жизни, сказал Патриарх Игнатий. Патриарх по ходу беседы неоднократно использовал восторженные эпитеты, чувствовалось, что он говорит эти теплые слова от всего сердца»<sup>36</sup>.

Собственно, благодаря во многом действиям патриарха Игнатия по возвращении из Москвы сирийская общественность узнала о масштабе празднования юбилея и о значении этого события для всех христиан. По непонятным причинам официальная власть создала атмосферу вакуума вокруг этого торжества, и христианская община Сирии следила за мероприятиями Тысячелетия по газетам Ливана и новостям иорданского телевидения<sup>37</sup>.

Сразу после возвращения патриарх устроил в клубе православной общины сирийской столицы при Крестовоздвиженском храме встречу с мирянами и клириками, сотрудниками советского посольства, представителями сирийской общественности, где рассказал о праздновании юбилея принятия христианства. Патриарх заявил, «что пропаганда идей праздника, имеющего укрепляющее значение для всего Православия, должна занимать в настоящее время ведущее место в деятельности Антиохийской церкви и что он решительно настроен воплотить в жизнь договоренности по межбратскому общению между Русской и Антиохийской Церквями»<sup>38</sup>.

Совместно с представительством Московского Патриархата Антиохийский патриарх обсуждал программу различных мероприятий — проведение выставок, обмен визитами делегаций, организация лекций, приезд русских хоров и т. д.

В рамках этой программы действий был запланирован визит делегации Русской Православной Церкви во главе с митрополитом Филаретом, главой ОВЦС, уже в ноябре 1988 г. Конкретные детали визита обсуждались с новым представителем Московского Патриарха при патриархе Антиохийском епископом Звенигородским Никандром, в первый же день его приезда в Дамаск<sup>39</sup>.

Визит делегации Русской Православной Церкви продолжался с 11 по 21 ноября 1988 г. и был насыщен событиями, демонстрируя поистине братские отношения между двумя Церквями. Основные торжества проходили в Дамаске и продолжились в Бейруте. На торжественных богослужениях и приемах присутствовали представители не только антиохийского духовенства, но и чиновники САР, представители всех религиозных общин Дамаска и Бейрута, дипломатических миссий, общественности и прессы. К визиту делегации Русской Церкви была приурочена хиротония представителя Антиохийского патриар-

<sup>36</sup> Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Секретарь Представительства РПЦ в Дамаске В. А. Денисов. 7 сентября 1988 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4234. Л. 9.

<sup>37</sup> Там же. Л. 10.

<sup>38</sup> Там же. Л. 11.

<sup>39</sup> Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. О деятельности Представительства Русской Православной Церкви в Дамаске с 7 ноября 1988 по 23 января 1989 г. Отчет настоятеля Подворья РПЦ в Бейруте протоиерея Н. Старка. 24 января 1989 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4234 Л. 1.

ха при Патриархе Московском и всея Руси архимандрита Нифона (Сайкали), в которой участвовал митрополит Филарет.

В Бейруте сотрудники подворья Русской Православной Церкви подготовили обширную программу мероприятий в Ливане, посвященных тысячелетию Крещения Руси: публикации в прессе о истории православия и Русской Православной Церкви, показы фильмов для прихожан и ливанской общественности, книжная ярмарка, выставки совместно с Советским фондом культуры, показ фильмов по ливанскому телевидению и пр.<sup>40</sup>

На торжественном приеме в Бейруте присутствовали архиереи Антиохийской Церкви, духовенство Маронитской Патриархии, греко-католики, представители армянского патриарха, депутаты парламента, сотрудники ряда дипломатических представительств, видные общественные и религиозные деятели, сотрудники посольства СССР в Ливане, многочисленные журналисты<sup>41</sup>. Как отмечал протоиерей Н. Старк, 1988 год в Ливане стал действительно годом 1000-летия Крещения Руси как общеправославного праздника.

Юбилейные мероприятия в Сирии и в Ливане стали залогом дальнейших братских отношений между Антиохийской и Русской Православными Церквями. В июле 1989 г. Патриарх Игнатий IV вновь посетил Советский Союз — для участия в работе сессии Центрального комитета Всемирного Совета Церквей. А в 1991 г. Антиохийский патриарх принимал в Дамаске нового Патриарха Московского и всея Руси, Алексия II. Для Русской Православной Церкви начался новый период ее жизни и деятельности уже в другом государстве — Российской Федерации.

#### Источники

1. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р-6991. Д. 2289, 2925, 3572, 3811, 3878, 4234, 4235, 3875.
2. На интронизации Предстоятеля Антиохийской Церкви // Журнал Московской патриархии (ЖМП). 1979. № 9. С. 3.
3. На празднике 35-летия Антиохийского подворья в Москве // ЖМП. 1984. № 10. С. 42.
4. Новый представитель Московского Патриарха при Патриархе Антиохийском и всего Востока // ЖМП. 1980. № 4. С. 6.

---

<sup>40</sup> Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. О мероприятиях представительства РПЦ в Бейруте. Рапорт заместителя Представителя Московского Патриарха при Патриархе Антиохийском и настоятеля Подворья РПЦ в Бейруте протоиерея Н. Старка. 15 декабря 1987 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4235. Л. 25.

<sup>41</sup> Председатель ОВЦС МП митрополит Филарет — в СДР. Отчет о поездке делегации РПЦ в Сирию и Ливан 11–21 ноября 1988 г. 30 декабря 1988 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 3811. Л. 236–176; Председателю ОВЦС МП митрополиту Филарету. Рапорт заместителя Представителя Московского Патриарха при Патриархе Антиохийском и настоятеля Подворья РПЦ в Бейруте протоиерея Н. Старка. 30 ноября 1988 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 4235. Л. 9. Л. 3.

5. Определение Синода РПЦ // ЖМП. 1988. № 10. С. 3.
6. Определение Синода РПЦ от 19 апреля 1985 г. // ЖМП. 1985 г. № 8. С. 9.

### Литература

1. *Белякова Н. А.* Церкви в холодной войне. Введение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 7–18.
2. *Белякова Н. А., Пивоваров Н. Ю.* Религиозная дипломатия на службе советского государства в годы холодной войны (в период Н. С. Хрущева и Л. И. Брежнева) // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2018. Т. 11, № 4. С. 130–149. DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-130-149
3. *Гетьман С. С.* Ближний Восток — поле боя холодной войны // EurasiaScience: сборник статей XIV Международной научно-практической конференции. М., 2018. Ч. II. С. 7–15.
4. *Кирилл (Гундяев), митр.* Религия и дипломатия // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 70–86.
5. *Новоторцева А. М.* Условия и начало Ближневосточного периода служения митрополита Иоанна (Вендланда) в качестве представителя Русской Православной Церкви при Патриархе Антиохийском // Христианство на Ближнем Востоке. 2018. № 3. С. 4–15.
6. *Пивоваров Н. Ю.* Кого приглашали в СССР и кого отправляли за границу по религиозной линии (1943–1985 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 185–215. DOI: 10.22394/2073-7203-2017-35-1-185-215
7. *Чумаченко Т. А.* Кризис руководства Антиохийской Церкви во второй половине 1960-х годов и позиция Московской Патриархии // Церковь. Богословие. История: Материалы IV Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 5–6 февраля 2016 г.). Екатеринбург, 2016. С. 131–137.

Georgij O. Borkoniuk

## RUSSIAN AND ANTIOCHIAN ORTHODOX CHURCHES: RELATIONS IN THE 1980s

**Abstract.** The article examines the relationships between the two local Orthodox Churches — Russian and Antiochian — in the last quarter of the 20<sup>th</sup> century, on the basis of the documents from the State Archive of the Russian Federation introduced in the academic circulation for the first time.

For decades, since the visit of Patriarch Alexy of Moscow and All Russia to the Antiochian Patriarchate in 1945, friendly and fraternal relations have been maintained and developed between the Churches. In the 1980s they have also been developing in a spirit of friendship and mutual understanding at the level of heads of the Churches, in the process of joint work of representatives of the Patriarchates in various international Christian organizations, theological and peacemaking conferences, as well as at the level of the activities of the representative offices of both Churches. Personal relations were formed between Patriarch Pimen of Moscow

and Patriarch Ignatius IV of Antioch and All the East elected in 1979. The Antioch Patriarch visited the Russian Orthodox Church on official visits and personally participated in the celebrations in Moscow dedicated to the millennium of the Christianization of Rus'. Patriarch Ignatius' support of the Moscow Patriarchate's efforts to resolve the situation in Ukraine in the late 1980s was of great importance for inter-church relations. In the 1980s, the external church activity of the Russian Orthodox Church was headed by Metropolitan Filaret of Minsk and Belorussia who became Chairman of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate in 1981. Under him, attention to the problem of personnel for the external work of the Moscow Patriarchate intensified. The Moscow Theological Academy suggested postgraduate training for church diplomats and clerics, who after their studies were sent to serve abroad. The Metropolitan paid great attention to relations with the Antiochian Church, making numerous visits to Syria and Lebanon during this decade. The article emphasizes that the preservation of friendly relations between the Churches was facilitated by interstate relations. The Syrian government, officially positioning its political path as a path of socialist orientation, needed help of the USSR. Confronting the Western powers in the Middle East, the Soviet Union, for its part, regarded Syria led by President Hafez al-Assad as an ally. The main task of developing bilateral relations fell to the representation of the Moscow Patriarchate in Damascus, the Beirut metochion and the representation of the Antioch Church in Moscow, whose rector for many years was Archimandrite (and since 1988 Bishop) Nifon (Saikali), a friend of Russia and the Russian Church. The representatives of the Moscow Patriarchate in the Antioch Church had to carry out their mission in a difficult political situation, especially in the territory of Lebanon, where the Beirut metochion was repeatedly subjected to shelling and armed attacks during these years.

On the basis of such unique sources as reports of representatives of the Russian Orthodox Church to the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate, the article analyzes the eventful representative and pastoral activities of the Russian Orthodox Church in Syria and Lebanon, and also examines the forms of interaction and mutual assistance between representatives of the Russian Orthodox Church, clergy of the Antiochian Church, employees of the Soviet Embassy, and members of the Russian community. The celebration of the millennium of Christening of Rus' in the Antioch Church was the decade's final event. Despite the ongoing hostilities, it was held in Damascus and Beirut with the participation of Patriarch Ignatius IV of Antioch and the clergy of the Antioch Church, Metropolitan Filaret, the Head of the Department for External Church Relations, as well as clergy of various Christian communities, Soviet diplomats, and representatives of the Syrian and Lebanese authorities.

**Keywords:** *Russian Orthodox Church, Moscow Patriarchate, Antiochian Patriarchate, representative office of the Moscow Patriarchate in Damascus, metochion of the Russian Orthodox Church in Beirut, Soviet diplomats, Middle East*

**For citation:** Borkoniuk G. O. Russkaia i Antiokhiiskaia Pravoslavnye Tserkvi: vzaimootnosheniia v 80-e gody XX stoletiiia [Russian and Antiochian Orthodox Churches: Relations in the 1980s]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2024, no. 46, pp. 244–259. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-244-259>

**About the author:** Borkoniuk Georgij Olegovich — Postgraduate student at the South Ural State Humanitarian Pedagogical University, ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8896-4195> (Russian Federation, Chelyabinsk). E-mail: [georgi.borkonyuk@gmail.com](mailto:georgi.borkonyuk@gmail.com)

Submitted on 20 May, 2024

Accepted on 28 May, 2024

### References

1. Beliakova N. A. Tserkvi v kholodnoi voine. Vvedenie [Churches in the Cold War. Introduction]. *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom — State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 2017, no. 1, pp. 7–18.
2. Beliakova N. A., Pivovarov N. Yu. Religioznaia diplomatiia na sluzhbe sovetского gosudarstva v gody kholodnoi voiny (v period N. S. Khrushcheva i L. I. Brezhneva) [Religious Diplomacy of the Soviet Union during the Cold War (the Time of N. S. Khrushchev and L. I. Brezhnev)]. *Kontury global'nykh transformatsii: politika, ekonomika, pravo — Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, 2018, vol. 11, no. 4, pp. 130–149. DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-130-149
3. Chumachenko T. A. Krizis rukovodstva Antiokhiiskoi Tserkvi vo vtoroi polovine 1960-kh godov i pozitsiia Moskovskoi Patriarkhi [The Leadership Crisis of the Antiochian Church in the Second Half of the 1960s and Position of the Moscow Patriarchate]. *Tserkov'. Bogoslovie. Istorii: Materialy IV Mezhdunarodnoi nauchno-bogoslovskoi konferentsii (Ekaterinburg, 5–6 fevralia 2016 g.)* [Church. Theology. History: Materials of the 4th International Scientific and Theological Conference. (Ekaterinburg, February 5–6, 2016)]. Ekaterinburg, 2016, pp. 131–137.
4. Get'man S. S. Blizhnii Vostok — pole boia kholodnoi voiny [The Middle East — the Battlefield of the Cold War]. *EurasiaScience: sbornik statei XIV Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Collection of Articles of the XIV International Scientific and Practical Conference]. Moscow, 2018, part II, pp. 7–15.
5. Kirill (Gundyaev), mitr. Religii i diplomatiia [Religion and Diplomacy]. *Tserkov' i vremena — Church and Time*, 2001, no. 3 (16), pp. 70–86.
6. Novotortseva A. M. Usloviia i nachalo Blizhnevostochnogo perioda sluzheniia mitropolita Ioanna (Vendlanda) v kachestve predstavitelia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi pri Patriarkhe Antiokhiiskom [Conditions and the Beginning of the Middle East Period of Service of Metropolitan John (Wendland) as the Representative of the Russian Orthodox Church under the Patriarch of Antioch]. *Khristianstvo na Blizhnem Vostoke — Christianity in the Middle East*, 2018, no. 3, pp. 4–15.
7. Pivovarov N. Yu. Kogo priglasiali v SSSR i kogo otpravliali za granitsu po religioznoi linii (1943–1985 gg.) [What Kind of Religious Persons Were Invited to the USSR, and Who Was Allowed to Go Abroad (1943–1985)]. *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom — State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 2017, no. 1, pp. 185–215. DOI: 10.22394/2073-7203-2017-35-1-185-215

## ПУБЛИКАЦИИ

УДК 2:23/28+94

DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-260-286>

Т. А. Сенина

### АНТИЛАТИНСКИЕ СОЧИНЕНИЯ ГЕОРГИЯ ГЕМИСТА ПЛИФОНА: ТЕКСТЫ И КОНТЕКСТ\*

**Аннотация.** Данная работа представляет анализ и комментированный перевод сочинений Георгия Гемиста Плифона, связанных с антилатинской полемикой: трактата «Против книги в защиту латинского догмата» и письма к кардиналу Виссариону с ответами на его возражения. Анализ и комментарии включают в себя исследование истории написания этих сочинений, их богословского и исторического контекста, их связи со взглядами Плифона в целом. Антилатинские сочинения Плифона, известного своей приверженностью к платонизму и эллинским религиозно-философским концепциям, его участие в работе Ферраро-Флорентийского Собора и критика унии вызвали особый интерес исследователей и привели к неоднозначным оценкам и противоречивым интерпретациям личности, взглядов и целей Гемиста. В работе заново рассмотрен ряд связанных с этим вопросов — в частности, интерпретация В. Гладки, согласно которой Плифон был христианином и не имел никакой неоязыческой «фратрии», а его «Законы» были просто личными записками, не отражающими действительные религиозные взгляды автора. Показано, что, несмотря на формальную защиту православия на Соборе и написанный трактат против

\* Исследование, перевод и комментариев выполнены за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01028 «Георгий Гемист Плифон и место платонизма в философско-богословской традиции Византии середины XI–XV веков» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской Академии наук), <https://rscf.ru/project/23-28-01028/>

*Filioque*, Плифон оставался убежденным платоником, верным тем нехристианским взглядам, которые изложил в «Законах» и которые глубоко возмущали Георгия Схолария, тогдашнего лидера православного сопротивления. Свой антилатинский трактат Плифон использовал не просто для критики *Filioque*, но для изложения основ «эллинского богословия», обладающего, с точки зрения Гемиста, философской логичностью, от которой христианское богословие отказалось. В конечном счете, формально христианское сочинение стало для Плифона способом распространения собственных нехристианских взглядов. Унию с латинянами Гемист отвергал не вследствие собственных православных убеждений: с его точки зрения, уния была бесполезной как чисто человеческое ухищрение, не способное помочь государству, а главный грех византийцев, из-за которого они лишились Божественной помощи, состоял в неверии, в отличие от турок, в Божественный Промысел, который Плифон понимал в стоическом духе как неотвратимую судьбу.

**Ключевые слова:** *Георгий Гемист Плифон, Георгий Схоларий, философия, богословие, греки и латиняне, Filioque, платонизм, эллинизм, Ферраро-Флорентийский Собор, история Византии, переводы источников*

**Для цитирования:** *Сенина Т. А.* Антилатинские сочинения Георгия Гемиста Плифона: тексты и контекст // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии.* 2024. № 46. С. 260–286. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-260-286>

**Сведения об авторе:** *Сенина Татьяна Анатольевна* — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Социологического института Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской Академии наук, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8120-3499> (Российская Федерация, г. Санкт-Петербург). *E-mail: mon.kassia@gmail.com*

*Поступила в редакцию 03.02.2024*

*Принята к публикации 25.03.2024*

Георгий Гемист Плифон (ок. 1360–1454)<sup>1</sup> был одним из ученейших людей своего времени и известен прежде всего как философ-платоник. Противники обвиняли его в язычестве, поскольку в его главном произведении «Законы», сожженном Георгием-Геннадием Схоларием после смерти автора, конструируется

<sup>1</sup> Плифону посвящено множество научных работ. Основные монографии: *Masai F.* Pléthon et le Platonisme de Mistra. Paris, 1956; *Woodhouse C. M.* George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes. Oxford, 1986; *Tambrun B.* Pléthon. Le retour de Platon. Paris, 2006; *Siniossoglou N.* Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon. Cambridge, 2011; *Hladký V.* The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy. Farnham; Burlington, 2014. Ему также отведено значительное место в книге отечественного исследователя: *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997. Датой смерти Плифона часто называется 1452 г., но я придерживаюсь датировки 1454 г., предложенной в работе: *Monfasani J.* Pletho's Date of Death and the Burning of his Laws // *Byzantinische Zeitschrift.* 2005. Bd. 98. H. 2. S. 459–461.

религия на основе философски переосмысленного пантеона эллинских богов с Зевсом во главе. В то же время Гемист формально до конца жизни считался православным и даже был приглашен императором Иоанном Палеологом участвовать в Ферраро-Флорентийском Соборе (1438–1439) в составе византийской делегации. Двое из бывших учеников Плифона — митрополит Никейский Виссарион, впоследствии латинский кардинал<sup>2</sup>, и митрополит Эфесский Марк Евгеник — оказались на Соборе по разную сторону баррикад, но сам Плифон поддерживал позицию свт. Марка и на Соборе, и позже. В соборных прениях с латинянами Гемист участия практически не принимал<sup>3</sup>, но участвовал в обсуждениях соборных дел и проблем внутри византийской делегации<sup>4</sup>. Свободное от соборных дел время Гемист использовал для общения с итальянскими гуманистами и для возрождения у них интереса к Платону и платонизму<sup>5</sup>. Именно во Флоренции Плифон на досуге написал свое сочинение «О том, чем различаются Аристотель и Платон», где однозначно отдается предпочтение философии Платона, спровоцировавшее в Византии жесткую дискуссию между Гемистом и Схоларием, а в Италии ускорившее распространение платонизма. Идеи Плифона оказали влияние как на возникновение флорентийской Платоновской академии под руководством Марсилио Фичино, так и на итальянское Возрождение в целом<sup>6</sup>.

Настоящая публикация имеет целью представить русскому читателю перевод сочинения Плифона «Против книги в защиту латинского догмата» (Πρὸς τὸ ὑπὲρ τοῦ λατινικοῦ δόγματος βιβλίον) и его письма кардиналу Виссариону с кри-

<sup>2</sup> Виссарион стал митрополитом Nikei в 1437 г., а сан кардинала получил от папы Римского в конце 1439 г. за свою пролатинскую позицию на Соборе.

<sup>3</sup> По сообщению Сильвестра Сиропула, Гемиста сначала хотели включить в число тех, кто будет говорить на Соборе от имени греков, но потом император решил, что публично выступать будут только митрополиты Виссарион и Марк Евгеник (*Сильвестр Сиропул. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском Соборе (1438–1439): в 12 частях / пер. с греч., вступ. ст., коммент. и указ. диак. А. Занемонца. СПб., 2010. Ч. VI, 22. С. 162–163*). Светским архонтам император вообще «запретил входить в церковные разбирательства» (Там же. Ч. VI, 24. С. 164). Однако есть сведения об участии Плифона в дискуссии о подлинности святоотеческих сочинений: *Медведев И. П. Экспертиза подлинности патристических текстов на Флорентийском Соборе // Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. 8. Л., 1976. С. 279–280*.

<sup>4</sup> *Сильвестр Сиропул. Воспоминания... Ч. VI, 19, 21. С. 157–158, 160–161; Ч. VII, 16–18. С. 193–195*. Сиропул является основным источником наших сведений о деятельности Плифона на Соборе, помимо собственных немногочисленных указаний Гемиста, рассеянных в его сочинениях постсоборного времени. Плифон описан Сиропулом как ученейший и мудрейший человек, твердый противник унии и строго православный христианин.

<sup>5</sup> О Соборе, деятельности на нем Плифона и его общении с итальянскими гуманистами см.: *Masai F. Pléthon et le Platonisme de Mistra. P. 315–346; Woodhouse C. M. George Gemistos Plethon... P. 136–188*.

<sup>6</sup> *Сенина Т. (монахиня Кассия). Трактат Георгия Гемиста Плифона «О том, чем различаются Аристотель и Платон»: история написания и значение для Запада и Византии // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4, № 1. С. 350–358*.



тикой сторонников унии. Трактат направлен против сочинения Иоанна Аргиропула «Об исхождении Святого Духа»<sup>7</sup>, адресованного Луке Нотаре, который был месадзоном и великим дукой при двух последних византийских императорах. С. Ламброс датирует это сочинение Аргиропула 1446 г.; Ф. Мазэ, который показал, что именно данный трактат критиковал Плифон, предположил, что он мог быть написан позже, после смерти императора Иоанна VIII Палеолога, принудившего византийцев заключить унию с латинянами: в 1449 г. воцарился его брат Константин XI, и сторонники унии стремились заручиться его поддержкой. Соответственно, согласно Ф. Мазэ, Плифон написал свой трактат, по-видимому, в 1449 или в начале 1450 г.<sup>8</sup> С датировкой для сочинений Аргиропула и Гемиста 1449 и 1450 г. согласен и автор последней монографии о Плифоне В. Гладки<sup>9</sup>. Дж. Монфасани, исследовавший рукописную традицию трактата Плифона и связанных с ним сочинений, не отрицает такую возможность, но указывает: из рукописных свидетельств можно лишь заключить, что упомянутые сочинения Аргиропула и Плифона были написаны в период между 1446 г. и смертью Гемиста<sup>10</sup>. Плифон не назвал в своем трактате имя автора критикуемого им сочинения — вероятно, потому что Иоанн Аргиропул входил в число его друзей<sup>11</sup>.

На сочинение Плифона сразу откликнулись Георгий Схоларий, пославший ему очень длинное письмо, фактически трактат<sup>12</sup>, и кардинал Виссарион, написавший краткие возражения на критику Гемиста<sup>13</sup>. Публикуемое здесь в переводе письмо Плифона к Виссариону, написанное как раз в ответ на возражения кардинала, датируется предположительно 1450/1 г., тон его довольно резок. Плифон объясняет, почему на Ферраро-Флорентийском Соборе он не выступал против латинских учений, но взялся за перо лишь теперь, упоминает обстоятельства заключения унии и прямо обвиняет пролатински настроенных византийцев, в том числе самого Виссариона, что они вынудили православных подписать унию путем различных ухищрений, а не в результате того, что переспорили их, поскольку не смогли противостоять даже одному только Марку Эфесскому.

<sup>7</sup> *Joannis Argyropuli. De processione Spiritus Sancti* // PG 158. Col. 992–1008.

<sup>8</sup> *Masai F. Pléthon et le Platonisme de Mistra*. P. 390–391.

<sup>9</sup> *Hladký V. The Philosophy of Gemistos Plethon...* P. 239.

<sup>10</sup> *Monfasani J. Pletone, Bessarione e la processione dello Spirito Santo: un testo inedito e un falso* // Idem. *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés*. Aldershot, 1995. VIII. P. 841.

<sup>11</sup> *Masai F. Pléthon et le Platonisme de Mistra*. P. 391–392.

<sup>12</sup> Греческий текст: *Ceuvres complètes de Gennade Scholarios* / éd. L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie. T. IV. Paris, 1935. P. 118–151. Резюме содержания: *Jugie M. La polémique de Georges Scholarios contre Pléthon. Nouvelle édition de sa «Correspondance»* // *Byzantion*. 1935. Vol. 10, No. 2. P. 521–523.

<sup>13</sup> Изданы с итальянским переводом в работе: *Monfasani J. Pletone, Bessarione...* Appendice I. P. 848–854.

В письме к Виссариону Плифон говорит, что написал антилатинский трактат по чьей-то просьбе. После смерти свт. Марка Эфесского в 1445 г. лидерами православного сопротивления унии стали Георгий Схоларий и Иоанн Евгеник, брат Марка, который тоже принимал участие в Соборе, но покинул его еще в Ферраре. После Собора Иоанн открыто выражал свои антиунионистские взгляды, за что был выслан из Константинополя и обосновался на Пелопоннесе, где жил Плифон, у которого Евгеник тоже учился в молодости. Иоанн вел активную письменную полемику против унии в 1447–1453 гг.<sup>14</sup>, и можно предположить, что именно он попросил Гемиста написать разбор сочинения Иоанна Аргиропула, считая, вероятно, что имя уважаемого современниками философа придаст критике большую авторитетность. После смерти в 1448 г. императора Иоанна VIII Иоанн Евгеник отправился в Константинополь, надеясь, что новый император откажется от унии. Но вскоре стало ясно, что Константин XI намерен поддерживать унию, и весной 1450 г. Евгеник уехал из Константинополя обратно в Морею. Иоанн вполне мог обратиться к Плифону за содействием в борьбе с унией, тем более что Гемист, очевидно, состоял в прекрасных отношениях с новым императором: первый документ, подписанный Константином XI после коронации, — это хрисовул, гарантирующий привилегии сыновьям Плифона<sup>15</sup>.

На первый взгляд, трактат Плифона — обычное опровержение латинского догмата *Filioque*, и Гемист, казалось бы, в этом сочинении и в письме к Виссариону показывает себя твердым защитником православия и христианином. Однако в реальности он здесь предстает в некотором роде как «мастер притворства», по выражению Н. Синиосоглу<sup>16</sup>. Из разбираемого сочинения Аргиропула Плифон приводит цитату: «...у кого различаются силы, у тех такое же различие и в сущностях», — и показывает, что это утверждение делает Духа другой сущности, чем Отец и Сын, а значит — не Богом. Однако критика смотрится довольно двусмысленно: Гемист подчеркивает, что именно на подобном «враждебном Церкви» утверждении строится «эллинское богословие», согласно которому существует единый и неделимый «наивысший Бог», рождающий множество детей-богов, и никто из них не равен Отцу, но все они в разной

<sup>14</sup> Занемонец А. В. Иоанн Евгеник и православное сопротивление Флорентийской унии. СПб., 2008. С. 50–64.

<sup>15</sup> Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches / Bearb. von F. Dölger. T. 5: Regesten von 1341–1453. München; Berlin, 1965. S. 132–133, N 3521. Впрочем, Ш. Александр предлагает перевести в трактате Плифона слово *κελευσθεῖς* не «будучи упрошен» или «побужден, убежден», а «подчинившись приказу» и считает, что повеление могло исходить от морейского деспота Димитрия, который был противником унии (*Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites* / éd. par C. Alexandre, trad. par A. Pellissier. Paris, 1858 (репр. 2006). P. XXVII). Но лично мне это представляется менее вероятным.

<sup>16</sup> *Sinioglou N. Radical Platonism in Byzantium...* P. 144.

степени ниже Его по Божеству и по сущности. Плифон указывает, что «Церковь этого положения не принимает», поскольку считает Сына равным Отцу, поэтому латинянам следует доказывать свой догмат, опираясь не на подобные философские выкладки, а «на начальников Церкви»<sup>17</sup>, чье учение Гемист затем излагает, цитируя Писание и отцов Церкви и показывая, что отцы учили об ипостасном исхождении Духа от Отца как от Причины и о ниспосылании благодати Духа через Сына, а иное учение приводит к ереси. Излагая все это, Плифон прямо не порицает эллинское богословие и не хвалит православное, но лишь утверждает, что они враждебны друг другу, прослеживает внутреннюю логику того и другого и показывает, что православное богословие, в отличие от латинского, соответствует взглядам отцов Церкви. Открыто осуждает Гемист только самих латинян, которые не следуют логике христианского богословия и отвергают учение святых отцов. При этом создается ощущение, что сам Гемист считает правильным, скорее, именно эллинское богословие как обладающее *философской* логичностью, от которой христианское богословие отказалось, и что он использовал написание трактата против латинян как повод для изложения собственных взглядов: ведь точно такой пантеон богов, происшедших от верховного Зевса и стоящих ниже его по сущности и силе, Плифон подробно описывает в своих «Законах», преподнося данное богословие как приведенное «к согласию с философией»<sup>18</sup>.

Поэтому представляется необоснованным недоумение В. Гладки, который, анализируя содержание трактата, пишет, что выраженные там взгляды Гемиста приводят в замешательство и его поведение на Соборе и позже «труднообъяснимо», если он действительно считал правильным то самое эллинское богословие, за уклонение к которому критикует латинян<sup>19</sup>. Очевидно, что Плифон и здесь остается верен себе. Его попросили написать антилатинское сочинение, и он его написал, будучи и сам, по собственным соображениям, противником унии, однако и в этом формально чисто христианском сочинении он не преминул вкратце изложить эллинскую концепцию божества. Употребляя в трактате местоимение «мы», Гемист подразумевает, скорее, вообще православных противников латинства, по чьей просьбе он писал, а не лично себя. Н. Сини-оссоглу среди возможных причин отрицательного отношения Гемиста к унии и его поведения на Соборе называет несколько. Плифон мог: 1) умышленно

<sup>17</sup> Интересно, что сходную по логике историю рассказывает Сильвестр Сиропул: на Соборе во Флоренции грузинский епископ осудил выступление латинского протонотария Иоанна, который в подтверждение своего учения постоянно ссылался на Аристотеля; епископ заметил, что в дискуссиях о вере ссылаться надо на апостолов и отцов Церкви (*Сильвестр Сиропул. Воспоминания...* Ч. IX, 28. С. 262).

<sup>18</sup> *Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments...* P. 2. См. также ниже примеч. 67.

<sup>19</sup> *Hladký V. The Philosophy of Gemistos Plethon...* P. 243.

вводить в заблуждение Схолария, который к тому времени уже подозревал его в эллинизме, и других подобных ему православных ревнителей; 2) думать, что объединение с латинянами помешает тому возврату к эллинской религии, на который он надеялся<sup>20</sup>; 3) противиться унии, чтоб ускорить коллапс христианства в целом для скорейшего торжества эллинства; 4) быть движим греческим патриотизмом, не желая, чтобы византийцы духовно подчинились латинянам и зависели от их милости в том числе в военном отношении. По мнению Сини-оссоглу, Плифон сражался на Соборе за православие и независимость от латинян, потому что только христианский Восток хранил живую традицию связи с философией античности и особенно с платонизмом, чего на Западе не было<sup>21</sup>.

Б. Тамбрун высказала предположение, что Плифон, будучи сторонником строгой иерархии в Божестве, отвергал *Filioque*, поскольку оно разрушает «монархию» Отца как единственной Причины Сына и Духа: «Латинское богословие, следовательно, представляется ему более ошибочным, чем богословие греческое, поскольку оно еще сильнее удаляет христианство от эллинизма, который не допустил бы равенства Божественных лиц»<sup>22</sup>. Однако это странное предположение, ведь с точки зрения иерархичности православное богословие как раз выглядит «хуже» латинского: первое признаёт полное равенство Лиц Троицы по сущности и силе, за исключением ипостасных особенностей, тогда как латинство, делая причиной Духа двух Лиц вместо одного Отца, тем самым ставит Духа ниже по иерархии, таким образом как раз приближаясь к богословию эллинскому, на что сам Плифон прямо указывает в трактате. По такой логике, если он сам считал правильным эллинское богословие, с этой точки зрения православное ему как раз должно было бы нравиться меньше латинского. Вероятно, Б. Тамбрун имеет в виду, что Плифон подобное сближение с эллинским богословием считал еще хуже православного удаления от него, поскольку *Filioque* приводит к возникновению двойной причины и двойного начала, но, кажется, здесь мы рискуем удалиться в область софизмов.

---

<sup>20</sup> Уже после падения Константинополя и смерти Гемиста Георгий Трапезундский в направленном против взглядов Плифона сочинении «Сравнение философов Платона и Аристотеля» (*Comparatio philosophorum Platonis et Aristotelis*) писал: «Я слышал, как Плифон еще во Флоренции, куда он прибыл вместе с греками на Собор, утверждал, что через несколько лет всем миром, как бы одной душой или одним разумом, завладеет одна и та же религия. Когда же я спросил у него, христианскую или мусульманскую религию он имеет в виду, он ответил, что ни ту, ни другую, но такую религию, которая не отличается от языческой... Более того, я узнал от некоторых греков, которые бежали сюда [в Италию. — Т. С.] из Пелопоннеса, что он открыто говорил, что через несколько лет после его смерти — а между тем уже прошло после этого три года — и мусульманство, и христианство падут и до крайних пределов земли возсияет подлинная истина» (цит. по: Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. С. 97).

<sup>21</sup> *Siniossoglou N. Radical Platonism in Byzantium...* P. 127–128.

<sup>22</sup> *Tambrun B. Pléthon. Le retour de Platon.* P. 55.

И. П. Медведев считает, что противоречие в поведении Плифона объясняется тем, что на Соборе от имени православных он «действовал как патриот», поскольку победа или поражение византийцев были вопросом не только церковным, но и политическим; но в частных беседах он мог выражать и другие взгляды, поэтому противоречие между свидетельствами о нем Сильвестра Сиропула и Георгия Трапезундского мнимое: во время Собора они просто «наблюдали Плифона в разных ситуациях»<sup>23</sup>. Как бы то ни было, сам факт написания Плифоном антилатинского трактата еще не говорит о том, что он лично верил во все православные догматы. Об этом свидетельствует в том числе реакция современников Гемиста: некоторых из них содержание его трактата обеспокоило<sup>24</sup>, и раньше всех — Георгия Схолария<sup>25</sup>, который сразу заподозрил в сочинении Плифона антихристианский подтекст.

К тому времени Схоларию было уже известно об истинных взглядах Гемиста и о его учениках. Это явствует из его писем — в частности, из письма Схолария к пелопоннесскому архонту Мануилу Раулю Исису по поводу некоего Ювеналия<sup>26</sup>, который оставил христианство и еще до Флорентийского Собора в течение ряда лет проповедовал в Византии эллинизм, руководствуясь идеями Плифона; в конечном итоге Ювеналий был осужден и казнен Исисом. За эту расправу Схоларий, долго добивавшийся прещений против таких неоязычников, горячо хвалит Исиса, а тем архонтам, которые не принимают мер против «эллинистов» или сами являются «эллинами» и тайно исповедуют «эллинизм», предсказывает, что они «будут осуждены Богом и людьми»<sup>27</sup>. Упомянув неких учителей Ювеналия, Схоларий не называет прямо имя Гемиста, но явно подразумевает именно его, поскольку перечисленные им взгляды являются пересказом изложенного в «Законах» Плифона: эти учителя «защищают эллинизм (ἑλληρισμὸν) словесно и письменно, пытаются снова вызвать к жизни генеалогии богов, незапятнанные поэтами именованья и простые»<sup>28</sup> священные

<sup>23</sup> Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. С. 97–98.

<sup>24</sup> Woodhouse C. M. *George Gemistos Plethon...* P. 277; Blanchet M.-H. *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400 — vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'empire byzantin.* Paris, 2008. P. 179–180; Simiosoglou N. *Radical Platonism in Byzantium...* P. 144–145.

<sup>25</sup> Если Схоларий, когда ознакомился с трактатом Плифона в 1450 г. и написал свое письмо Гемисту, еще не носил имя Геннадий, но только готовился принять постриг (*Jugie M. La polémique de Georges Scholarios contre Pléthon...* P. 521 и п. 5), и если постриг он в первой половине года (*Blanchet M.-H. Georges-Gennadios Scholarios...* P. 425), то Плифон написал антилатинский трактат, по-видимому, весной 1450 г.

<sup>26</sup> Греческий текст письма: *Œuvres complètes de Gennade Scholarios.* T. IV. P. 476–498. Рус. пер.: Медведев И. П. Геннадий Схоларий как идеолог «византийской инквизиции» // *Античная древность и средние века.* Вып. 33. Екатеринбург, 2002. С. 264–279.

<sup>27</sup> *Œuvres complètes de Gennade Scholarios.* T. IV. P. 488.37–489.4.

<sup>28</sup> Буквально: «нетяжелые, легкие».

обряды (ἀγιστείας εὐσταλείς), как они говорят, государственное устройство (полιτείας), а также всякие совершенно сгнившие и иссохшие [вещи], но не осмелились вот так и притом открыто говорить или писать против слов, догматов и дел Христа и нашего благочестивейшего богопочитания»<sup>29</sup>.

Практически в тех же словах Схоларий порицает попытки возрождения язычества и в вышеупомянутом письме-трактате к самому Плифону. Он хвалит адресата за сочинение против латинян и заявляет, что за это он готов простить Гемисту его превознесение Платона перед Аристотелем, а затем обрушивается с критикой на эллинское многобожие, не преминув заметить, что, независимо от соотношения учений Платона и Аристотеля, христианство превосходит и побеждает их. Впрочем, древним неверные мнения были извинительны, продолжает Схоларий, «но если кто-либо сейчас возобновляет гнилую болтовню эллинов, то говорят, что они предаются непростительному заблуждению»: ведь теперь, после того как люди познали Бога Слово и прекратилось почитание «лжеименных богов», разве позволительно «опять пытаться обожествлять и воскрешать то исчезнувшее безрассудное сотворение богов (θεοποίησαν), и познание каких-то богов из философии (θεῶν τινῶν ἀναγνωρισμοὺς ἐκ φιλοσοφίας) вопреки искаженному пониманию поэтов (τὴν ποιητῶν διάστροφον γνῶμην), и простые священные обряды (ἀγιστείας εὐσταλείς), как они говорят, и законы для нравов и образа жизни от наставника Зороастра и Платона, а также от стоиков, и опять сплести какой-то вот такой словесный туман?»<sup>30</sup>. Сравним сказанное в процитированных письмах с началом «Законов» Плифона:

«Эта книга содержит:

– богословие согласно Зороастру и Платону, причем боги, познаваемые через философию (τῶν διὰ φιλοσοφίας ἀναγνωριζομένων θεῶν), называются унаследованными от отцов именами эллинских богов, и каждое из них от несовершенного соответствия философии, из-за [сделанных] поэтами искажений (διὰ τὰς ὑπὸ τῶν ποιητῶν διαστροφὰς), приводится, насколько возможно, к согласию с философией;

– этику (ἠθικά) согласно тем же мудрецам, а также стоикам;

– лаконское<sup>31</sup> государственное устройство (полιτείαν), при освобождении его от чрезмерной суровости, неприемлемой для большинства, и прибавлении к нему философии преимущественно для правителей, ведь это наилучший из платоновских образов правления;

<sup>29</sup> Œuvres complètes de Gennade Scholarios. T. IV. P. 479.21–26. Письмо Исису издатели датируют 1451–1452 гг.

<sup>30</sup> Œuvres complètes de Gennade Scholarios. T. IV. P. 125.13–23.

<sup>31</sup> Т. е. спартанское. Устройство Спарты служило образцом для подражания в «Государстве» Платона. Мистра, где много лет прожил Плифон, находилась как раз почти на месте древней Спарты.

– простые священные обряды (ἀγιστείας εὐσταλείς) — и без излишеств, и в то же время не лишённые необходимого;

– естествознание, большей частью согласно Аристотелю.

Книга также в известном отношении касается логических основ и эллинской древности, а отчасти и здорового образа жизни (ὕγιεινῆς διαίτης)».

Выражение Схолария «от наставника (ἡγεμόνι) Зороастра и Платона» отсылает и к названию 2-й главы I-й книги: «О проводниках (ἡγεμόνων) наилучших суждений», а также, возможно, к краткому сочинению Гемиста «Сводка Зороастровых и Платоновых учений»<sup>32</sup>. Что же касается «генеалогий богов», то о происхождении богов Плифон рассуждает в нескольких главах «Законов» (I.5; III.15, 34, 35). Таким образом, очевидно, что Схоларий был к 1450 г. знаком, по меньшей мере, с содержанием предисловия, оглавления и, возможно, некоторых глав «Законов». Позднее, в письме к пелопоннесскому экзарху Иосифу, оправдывая свой акт сожжения «Законов» после смерти Плифона, Схоларий упомянет, что знал о существовании этой книги давно, получив ясные доказательства этого сначала на Пелопоннесе, а потом и в Италии<sup>33</sup>, то есть слухи об эллинстве Гемиста до него доходили еще до Ферраро-Флорентийского Собора и на самом Соборе<sup>34</sup>.

В письме Плифону Схоларий заявляет, что будет бороться с возрождением эллинства, испуская в письмах «не огонь, но лучше слова истины», хотя «написавшие скорее заслуживают огня»<sup>35</sup>. По сути, он завуалированно угрожает Гемисту такой же расправой, как и Ювеналию<sup>36</sup>. В связи с такой инквизиторской позицией Схолария Ф. Мазэ счел антилатинский трактат Плифона попыткой удалить от себя и своих учеников подозрения в нечестии, именно по причине беспокойства, которое вызвала у православных деятельность Ювеналия<sup>37</sup>. Если так, попытка оказалась не слишком удачной: Плифон, скорее, только еще больше раздражил своего оппонента рассуждениями о философской логике эллинского богословия<sup>38</sup>. Однако вряд ли столь уважаемому человеку, занимавшему столь высокое положение, как Плифон, могла в реальности угрожать участь Ювеналия, тем более что Гемист, судя по его сочинениям, всегда был до-

<sup>32</sup> Греческий текст: *Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments...* P. 262–268. В этой заметке Плифон вкратце излагает то же самое учение о богах, о вечности вселенной и о переселении душ, что и в «Законах», и завершает ее такими словами: «Итак, таковы 12 основных положений о богах, об этой вселенной и о нашей природе, которые нужно знать и признавать всякому, кто намерен наилучшим образом мыслить должное и быть поистине благоразумным».

<sup>33</sup> *Ceuvres complètes de Gennade Scholarios*. T. IV. P. 155.30–156.1.

<sup>34</sup> Что переключается с процитированным выше (примеч. 22) рассказом Георгия Трапезундского.

<sup>35</sup> *Ceuvres complètes de Gennade Scholarios*. T. IV. P. 125.27–29.

<sup>36</sup> Последнего, правда, не сожгли, но подвергли пыткам и членовредительству, а затем утопили в море.

<sup>37</sup> *Masai F. Pléthon et le Platonisme de Mistra*. P. 326.

<sup>38</sup> Письмо Схолария Плифону даже имеет в рукописи альтернативный заголовок «Против эллинов».

статочно осторожен и умел маскироваться. Плифон спокойно дожил свой век в Мистре и не подвергся никаким церковным прещениям. От огня пострадали, стараниями Схолария, только «Законы».

В отличие от других исследователей жизни и учения Плифона, В. Гладки в своей монографии попытался показать, что Гемиста все вокруг, кроме немногих недоброжелателей, считали «добрым христианином», каким философ в реальности и был, если не считать его сильной увлеченности платонизмом. В частности, В. Гладки указывает, что Плифона очень уважал и не считал неправославным Иоанн Евгеник, который в Синаксаре службы в честь свт. Марка Эфесского даже упомянул Гемиста как того, кто учил святого философским наукам<sup>39</sup>. По мнению В. Гладки, Схоларий не любил Плифона просто по личным причинам, а не из-за его эллинства<sup>40</sup>. Что касается «дела Ювеналия», то из-за отсутствия свидетельств прямых контактов Гемиста и Ювеналия В. Гладки заключает, что Ювеналий вообще не принадлежал к кружку Плифона, и выдвигает такой довод: «Схоларию не удалось доказать, что Ювеналий действительно был учеником или близким последователем Гемиста, поскольку в противном случае он сказал бы об этом открыто»<sup>41</sup>. Последний аргумент довольно странный, учитывая, что Схоларий прямо приписывает учителям Ювеналия мнения, изложенные в книге Плифона, и лишь не называет последнего по имени, — но это как раз вполне понятно: Схоларий мог бояться в открытую нападать на философа, который, по-видимому, оставался в хороших отношениях с императорским домом, тогда как сам Схоларий был вынужден из-за антилатинской позиции покинуть Константинополь и принять монашество. В. Гладки проигнорировал исследование И. П. Медведева, который вполне убедительно, на мой взгляд, показал, что деятельность Ювеналия была проповедью и своего рода практическим воплощением ряда идей Плифона, изложенных в «Законах»<sup>42</sup>. В. Гладки вообще отрицает наличие у Плифона какой-либо неоязыческой «фратрии», не приводя, впрочем, аргументов весомее того, что морейский деспот «вряд ли потерпел бы неправославную деятельность Гемиста и его учеников» и до конца жизни уважал Плифона<sup>43</sup>. Если учесть, что морейские власти, судя по рассказу Схолария, много лет терпели деятельность Ювеналия, который был до отхода от христианства

<sup>39</sup> Hladký V. The Philosophy of Gemistos Plethon... P. 205–207.

<sup>40</sup> Ibid. P. 224–225.

<sup>41</sup> Ibid. P. 217.

<sup>42</sup> Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. С. 44–54. Ср. также: Masai F. Pléthon et le Platonisme de Mistra. P. 304–305; Blanchet M.-H. Georges-Gennadios Scholarios... P. 183; Woodhouse C. M. George Gemistos Plethon... P. 315–318. Н. Синоссоглу прямо ссылается на доводы И. П. Медведева в своей, известной В. Гладки, книге в разделе о Ювеналии: Siniossoglou N. Radical Platonism in Byzantium... P. 135–136.

<sup>43</sup> Hladký V. The Philosophy of Gemistos Plethon... P. 232–233.



просто монахом и далеко не таким уважаемым и известным лицом, как Гемист, этот довод повисает в воздухе. Кроме того, вся жизнь и сочинения Плифона показывают, что он умел виртуозно балансировать на такой грани, чтобы его нельзя было прямо обвинить в нечестии; при общем распространении среди интеллектуалов в поздней Византии предренессансных настроений Гемиста могли заподозрить в нечестии разве что строгие ревнители православия, которых в то время мало кто слушал: Схолярий в письме Раулю Исису говорит, что когда он рассказывал об антихристианской деятельности Ювеналия, «одни из тех, кто мог злу воспрепятствовать, смеялись; другие не верили в это; третьи же полагали, что все это дело — не что иное как клевета»<sup>44</sup>. Если допустить, что Плифон не имел никакого кружка, не проповедовал целенаправленно эллинизм, его «Законы» были просто его личной записной книжкой или некоей литературной игрой<sup>45</sup>, а его языческими изысканиями больше интересовались неблизкие ученики, тогда как близкие были убежденными христианами<sup>46</sup>, то, по этой логике, Гемист распространял свои *личные* записки среди неблизких учеников, — вероятность этого практически равна нулю. Но если содержание «Законов» было, по крайней мере частично, известно Схолярию, то, очевидно, сведения распространялись от ближнего круга учеников Плифона к посторонним людям, а не наоборот.

В. Гладки даже попытался полностью перевернуть представления о Плифоне, выдвинув предположение, что платонизмом он сильно увлекался до Флорентийского Собора, а на Соборе «принял определенно православную и антиунионистскую позицию», с которой позже он писал свой антилатинский трактат и критиковал кардинала Виссариона за латинство; его сочинения после Собора якобы показывают, что он был «твердым христианином» и монодия на смерть императрицы Елены Палеологини, составленная в 1450 г., соответствует христианскому учению<sup>47</sup>. Эти утверждения, однако, имеют мало общего с реальностью. Монодия на смерть Елены не содержит никаких специфически христианских аллюзий, имеет текстологические параллели с «Законами», а один из главных догматов христианства — телесное воскресение — в ней не только не упомянут, но завуалированно отрицается<sup>48</sup>. В переписке с Виссарионом по философским вопросам, которая имела место в 1440-х гг., Плифон

<sup>44</sup> Цит. по: *Медведев И. П.* Геннадий Схолярий как идеолог «византийской инквизиции». С. 265.

<sup>45</sup> *Hladký V.* The Philosophy of Gemistos Plethon... P. 263, 278–279.

<sup>46</sup> *Ibid.* P. 271.

<sup>47</sup> *Hladký V.* The Philosophy of Gemistos Plethon... P. 280.

<sup>48</sup> См.: *Siniossoglou N.* Radical Platonism in Byzantium... P. 301–305; *Сенина Т. А.* Тема бессмертия души в философии Плифона (с приложением перевода его надгробных слов Клеопе Малатесте и Елене Палеологине) // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2023. Т. 28, № 6. С. 161–176.

также выражает чисто платонические воззрения, без всяких оговорок и без каких-либо упоминаний христианства, и то же самое учение о судьбе и Божественном предопределении, которое мы находим в «Законах», причем именно отстаивает это учение, отвечая на недоумения Виссариона; видимое отличие от «Законов» лишь в том, что в письмах он говорит только о Боге, а не о Боге и второстепенных богах<sup>49</sup>.

Надо отметить, что и в антилатинском трактате Гемиста, помимо своего рода рекламы эллинского богословия, есть отсылка и к плифоновской концепции судьбы и детерминизма. В конце сочинения, рассуждая, почему Бог возмечивает турок, а самих византийцев оставил на погибель, Плифон находит главный грех византийцев не в их унии с латинянами как таковой и не в принятии ереси (хотя упоминает и об этом), а в том, что византийцы, в отличие от турок, не веруют в Божественный Промысел о людях и потому ищут спасения в разных человеческих ухищрениях (к которым относится и уния), вместо того чтобы каяться и исправлять свою жизнь. Следует подчеркнуть, что взгляды Гемиста на Промысел отличались от христианских и были близки к стоическому учению о неотвратимой судьбе (εἰσαρτένη)<sup>50</sup>. Согласно Плифону, Бог есть высшее Благо и высшая необходимость (ἀνάγκη) и властвует над судьбой, которая определяет все происходящее в мире: Божественный Промысел устанавливает ход событий раз и навсегда через цепь причин и следствий, все его решения являются наилучшими из возможных и как таковые не подлежат отмене, поэтому и молиться об изменении Божественных планов бесполезно. Эти взгляды Плифона перекликаются с мусульманским учением о божественном предопределении, *кадар*, вера в которое является одним из столпов ислама, — именно поэтому в трактате Гемист говорит, что турки «гораздо крепче, чем наши, содержат в своих душах мнение, что Бог печется о человеческих [делах]»<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Текст писем см.: *Mohler L. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen. Bd. III. Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Aalen; Paderborn, 1967. S. 455–468.*

<sup>50</sup> Свои взгляды на судьбу и Божественный Промысел Плифон излагает в «Законах» (II.6; *Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments...* P. 64–78) и в переписке с кардиналом Виссарионом по философским вопросам (*Mohler L. Kardinal Bessarion als Theologe...* S. 461–463, 466–467). О связи детерминизма Плифона с учением стоиков: *Arabatzi G. Pléthon et les Stoïciens. Système et fragment // Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur. 2008. Bd. 14. S. 311–317.* О том, как соотносятся в концепции Плифона судьба, необходимость и человеческая свобода, см.: *Сенина Т. А. Необходимость и свобода в философии Георгия Гемиста Плифона в контексте его политической теологии // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Вып. 3: сб. ст. / отв. ред. О. Н. Ноговицин; СИ ФНИСЦ РАН. СПб., 2023. С. 445–470.*

<sup>51</sup> См. подробнее: *Taeschner F. Georgios Gemistos Plethon, Ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance // Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. 1929–1930. Bd. 8. S. 100–113; Сенина Т. А. Воззрения Георгия Гемиста Плифона на ислам в контексте турецкой угрозы существованию Византии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2024. Т. 25, вып. 1 [в печати].*

Таким образом, можно согласиться с исследователями, которые сочли, что Плифон использовал антилатинскую полемику для распространения собственных нехристианских взглядов и, в конечном счете, для завуалированной критики христианства<sup>52</sup>. Отрицательное отношение к унии у Гемиста было следствием нежелания видеть родину в церковно-политической зависимости от Рима и неверия в то, что путем соглашения с латинянами можно добиться спасения Византии от турецкой угрозы, — что и подтвердилось дальнейшим развитием событий. Однако Плифон считал унию бесполезной не вследствие собственных православных убеждений, а по другим соображениям: в частности, причинами военных неудач и государственного упадка он считал неверные взгляды соотечественников на Божественный Промысел и их надежды на разные человеческие ухищрения, связанные с клятвопреступлением и другими грехами «во мнениях или в делах».

---

<sup>52</sup> См. обзор у *Blanchet M.-H. Georges-Gennadios Scholarios...* P. 179–180 и п. 50; а также *Siniossoglou N. Radical Platonism in Byzantium...* P. 144–146 и п. 86.

[Сочинение] Плифона против книги в защиту латинского догмата<sup>1</sup>

<300> Попавшая к нам книга в защиту латинян начинается с защиты их мнения исходя из того, что Отец мыслится прежде изведения (προβολῆς)<sup>2</sup> Сына. Ведь на этом основании и от него отталкиваясь, сочинившие книгу надеются добиться того, чего хотят, в соответствии с ним считая и Сына мыслимым прежде бытия Духа; а далее, присовокупив и некое положение (ἀξίωμα) — вполне дружественное эллинскому богословию, но самое враждебное Церкви, — что «у кого различаются силы (δυνάμεις)<sup>3</sup>, у тех такое же различие и в сущностях»<sup>4</sup>, думают поэтому, что и Сыну необходимо, как познаваемому прежде бытия Духа (προεπινοούμενον τῆς τοῦ Πνεύματος ὑπάρξεως), вместе с Отцом участвовать и в изведении Духа, чтобы, при отсутствии соучастия в изводительной силе, Он не отличался [от Отца] и по сущности. И они [думают] так. Что до нас, то мы не сочли бы недостойным Сына поставить впереди Ипостаси Духа, поскольку Духа счел третьим и Сам Христос <301> при передаче учения о крещении<sup>5</sup>. Однако о самой разумной причине, по которой Дух должен считаться третьим, латиняне, похоже, хотят умолчать; мы же можем сказать, что, поскольку начальниками Церкви<sup>6</sup> найдено два исхождения (προόδους) Духа: одно — причина Его бытия и ипостаси, а другое — посылание к нам и к твари, — и вот это второе исхождение у начальников Церкви считается совершающимся Сыном и от Сына (ὅπλο τοῦ Υἱοῦ τε καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ), то необходимо, пожалуй, посылающему иметь некую честь перед посылаемым; потому-то Дух и помещается после Сына при исчислении, однако не по природе. А что два исхождения Духа найдено начальниками Церкви, являют сами речения Господа: *Когда же придет Утешитель, которого Я пошлю вам от Отца*, — вот посылание к нам; *Дух истины, который от Отца исходит*<sup>7</sup>, — вот происхождение ипостаси<sup>8</sup>. Но латиняне хотели бы умолчать об этом исхождении — посылании к нам, чтобы слова отцов, которыми они рассчитывают показать, что Дух исходит от Сына, не истолковывать как относящиеся к этому посыланию к нам, находясь в затруднении перед на-

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: *Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments...* P. 300–311, с учетом исправлений, сделанных Дж. Монфазани: *Monfasani J. Pletone, Bessarione...* P. 839, n. 33. Номера страниц издания здесь и в переводе письма к Виссариону указаны в угловых скобках <>.

<sup>2</sup> О переводе термина *προβολή*, происходящего от глагола *προβάλλω* (имеющего в том числе значение «испускать, издавать»), см.: *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. М., 1994. С. 234, где обсуждается перевод однокоренных выражений ὁ Προβλεῦς и ἡ προβλητική δύναμις, которые Погодин предлагает переводить как «Исводитель» (Духа; имеется в виду Отец) и «изводительная сила».

<sup>3</sup> Или: «способности, возможности, потенции».

<sup>4</sup> ὅν μὲν αἱ δυνάμεις διάφοροι, καὶ αὐτὰ ἄν εἴη ταῖς οὐσίαις διάφορα, — цитата из критикуемого сочинения Иоанна Аргиропула, у которого сказано: ὅν γὰρ αἱ δυνάμεις διάφοροι, καὶ αὐτὰ ἄν εἴεν ταῖς οὐσίαις διάφορα (*Joannis Argyropuli. De processione Spiritus Sancti. Col. 1000D*). Плифон повторяет эту цитату и ниже.

<sup>5</sup> Ср.: Мф 28. 19.

<sup>6</sup> Т. е. отцами Церкви.

<sup>7</sup> Ин 15. 26.

<sup>8</sup> Эта тема долго обсуждалась на Ферраро-Флорентийском Соборе, причем в защиту православного понимания из церковных иерархов выступал фактически один Марк Эфесский. См. подробно: *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский... С. 182–283, особ. 186–191, 216–218 и сочинение свт. Марка «Силлогические главы против латинян» (рус. пер.: Там же. С. 239–283).

шими неоспоримыми свидетельствами. Не в силах же сокрыть и изгнать из Церкви это [посылание], они умаляют его, называя временным, позднейшим по времени и <302> не совечным Сыну Божию. Но если они сочтут, что и творческая сила в Боге не совечна Ему, тогда пусть считают и в Сыне не совечной Ему силу посылания<sup>9</sup> Духа к твари. Если же они не могут, по-видимому, сказать того, пусть не говорят и этого. А Сына, совечно имеющего в Себе силу для посылания Духа к твари, справедливо и при исчислении ставить перед Духом; Отец же таким образом [является] Производителем того, что из Него<sup>10</sup>, дабы и в Самой Троице был некий порядок (τάξις), чтобы у исчислимых, при отсутствии порядка, не оказалось чего-либо нехорошо устроенного.

Итак, это должно обстоять таким образом. А утверждение, что «у кого различаются силы, у тех, пожалуй, такое же различие и в сущностях», разве не является наиболее враждебным Церкви, как сказано нами выше? Ведь эллинское богословие, ставя во главе сущих единого наивысшего Бога<sup>11</sup> и неделимое единое (ἄτομον ἓν), затем дает ему множество детей, обладающих превосходством одни над другими, а также более низших, каждому из которых назначает, в свою очередь, большее или меньшее положение в этой вселенной, однако ни одного из них не считает равным или хотя бы подобным Отцу. Оно ведь делает всех других [богов] точно так же намного низшими [его] и по божеству. В самом деле, хоть <303> и называя детей Бога самих тоже богами, оно одновременно называет их еще и произведениями (ἔργα) того же самого Бога, не считая, что в Боге творение отличается от рождения (γεννήσεως δημιουργίαν διακρίνειν), а воля от природы (βούλησιν φύσεως)<sup>12</sup>, говоря же вообще — энергия от сущности (οὐσίας ἐνέργειαν)<sup>13</sup>. Итак, именно эллинское богословие делает других детей верховного Бога низшими по божеству и по сущности (θεότητός τε καὶ οὐσίας), опираясь ни на какое-либо иное положение, как на то, что у кого различаются силы, у тех бывает такое же различие и в сущностях, полагая величайшим различием по силе [различие] между существующим само по себе и существующим уже через другого (τοῦ αὐτοῦ δι' αὐτὸ ὄντος πρὸς τὸ δι' ἕτερον ἢ δι' ὄν)<sup>14</sup>. Однако ясно, что Церковь этого положения не принимает. Ведь она бы не провозглашала Сына равным Отцу или той же сущности [с Ним], если бы принимала это положение. Ибо как может Отец не отличаться от Сына по

<sup>9</sup> Буквально: «посылательную» (πεμπτικήν).

<sup>10</sup> То есть Сына и Духа.

<sup>11</sup> Или: «вводя единого Бога, наивысшего среди сущих» (ἕνα Θεὸν τὸν ἀνωτάτω τοῖς οὐσίαν ἐφιστάσα).

<sup>12</sup> Неразличение творения от рождения и воли от природы ведет к учению о митротворении как эманации, на которое Плифон здесь, очевидно, и намекает.

<sup>13</sup> Или: «действие от сущности». Различие в Боге энергии и сущности было главным пунктом учения св. Григория Паламы, из-за которого за 100 лет до этого в Византии происходили бурные споры. О том, что Плифон в своих сочинениях полемизировал, в том числе, с паламизмом, см.: *Tambrun-Krasker B.* Allusions antipalamites dans le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques // *Revue des études Augustiniennes.* 1992. Vol. 38. P. 168–179; *Tambrun B.* Pléthon. Le retour de Platon. P. 60–66; *Siniooglou N.* Radical Platonism in Byzantium... P. 11–15, 93–119, 263–292; *Sénina T. A.* Les conceptions anthropologiques de Saint Grégoire Palamas et de George Gémiste Pléthon: un débat sur le rôle de l'homme dans l'univers // *The Journal of Eastern Christian Studies.* 2021. Vol. 73, Iss. 3/4. P. 139–158.

<sup>14</sup> Плифон изложил здесь то самое богословие, которое в других своих сочинениях называет положениями, «которые мы, насколько возможно, восприняли от навеки божественных мужей» (*Законы*, I.5: *Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments...* P. 44) и «которые преимущественно следует знать тому, кто хочет быть разумным» (*Сводка Зороастровых и Платоновых учений: Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments...* P. 262).

силе, если Он Сам по Себе способен существовать и существует, а [Сын] существует уже не Сам по Себе, а через Отца? И сверх того, если один — рождающий и рождающий равного [Себе], а другой — не рождающий ни равного, ни неравного, то Они были бы, пожалуй, не одной и той же сущности, если «у кого различаются силы, у тех бывает такое же различие и в сущностях»? Пусть же латиняне не выставляют напоказ собственную опрометчивость и нововведение (καινοτομίαν) через это враждебнейшее Церкви положение, но попытаются доказать его, [опираясь] на начальников Церкви. Если же они не способны [к этому], тогда мы докажем, что оно, будучи их новшеством, не согласно с начальниками Церкви.

<304> Церковь же полагает, что сущность Отца, Сына и Духа едина, а Лиц — три, и каждое отличается от остальных некими особенностями. И соответствующие [всем] троим [свойства] являются общими, и каждое из них численно (ἀριθμῷ) едино [для всех лиц]: сама сущность и природа, создание твари, Промысел, начальство над всем и все, что еще можно сказать подобного; а способности, которые не соответствуют [всем] троим, личные у Лиц, у каждого свои, и созерцаемое в более чем одним из Лиц не едино для Них численно. Ведь, в самом деле, обусловленность причиной (τὸ... αἰτιατὸν) является общей не для троих, а только для двоих [Лиц], и к тому же она численно не одна и та же у обоих, если у одного сопряжена с рождением, а у другого — с исхождением. Когда это таким образом установлено, следует присоединить и некое положение — не из числа враждебных Церкви, но даже весьма дружественное, — что не существует того, что может изводить само себя, но всегда необходимо, чтобы изводимое отличалось от изводящего и, в целом, обусловленное причиной — от причины. Вслед за этим рассмотрим и то, что говорят латиняне, и что получается из говоримого ими, соответствует ли это началам Церкви.

<305> Они говорят, что Дух исходит от Отца и Сына численно единым изведением (μὴ ἀριθμῷ προβολῆ). Стало быть, если Отец и Сын изводят Духа единым изведением, по сущности, являющейся [у обоих] общей (κατὰ τὴν οὐσίαν κοινὴν οὐσίαν), как они и утверждают в [рассматриваемой] книге, то Дух либо изводит Сам Себя, имея и Сам общую с Ними сущность, либо, если Он отличается от Отца и Сына изводимостью, превратится в другую сущность и уже не пребудет единосущным с Ними, коль скоро Они изводят Его по общей сущности, а не лично. Ведь если Отец и Сын изводят Духа не лично (προσωπικῶς), а по общей для Них сущности, то сущность будет у Них изводящей, а потому Дух, пожалуй, превратится в другую сущность<sup>15</sup> и очевиднейшим образом в другого Бога. Если же [они скажут], что способность изводить не может быть свойственна [всем] трем Лицам — ведь она не [свойственна] Духу, — и потому следует считать ее личным [свойством], тогда уже невозможно, чтобы Отец и Сын изводили Духа численно единым изведением, если только не будет введено какое-то слияние Их Лиц. Если же изведений численно два, [то это] весьма странно: как бы не дошло до того, что Дух имеет какой-то шов (διαφύην), получая что-то от одного, а что-то от другого изведения. Ведь если Сын будет не просто причиной Духа, но содействующей причиной (συναίτιος), как они говорят, облекая сами себя новшеством догмата, то Он вообще не будет причиной [в собственном смысле]: ведь содействующая и якобы причина только тем <306> отличается от просто причины, что она не одна, но вместе с другой,

<sup>15</sup> Поскольку не может изводить сам себя.

более важной, причиной является причиной и сама. Поэтому, является ли Сын просто причиной Духа или содействующей причиной, Он будет и Сам хоть сколько-нибудь давать Духу нечто для бытия (ἐς τὴν ὑπαρξιν). Ведь если Он совсем ничего не будет давать, Он не будет ни просто причиной, ни содействующей причиной, но Отец будет изводить Его самостоятельно (αὐτάρκως), потому что Отец не мог бы изводить Его самостоятельно, если бы вообще нуждался в чем-то содействии. Итак, таким образом, и Дух, получающий нечто и от Отца, и от Сына, будет иметь шов, и Бог в Церкви подвергнется опасности вместо Троицы явиться четверицей из-за этого шва у Духа. К таким разногласиям с Церковью ведет это мнение латинян. Ведь Дух у них или не пребудет простым, если Отец и Сын изводят Его двумя изведениями, или, если Они изводят единым изведением, то, если изводят Его лично, в Лицах произойдет слияние и вот, Бог вместо Троицы — двоица, а если изводят по общности сущности, как они<sup>16</sup> в некотором отношении считают, тогда у них Дух окажется другой сущности. Нельзя не заметить, что из этих [возможностей] одна смотрится как савеллианство<sup>17</sup>, а другая как македонизм<sup>18</sup>. <307> Если же [в ответ] на это латиняне решительно отрицают, что соглашались с кем бы то ни было из них, но не оставляют мнения, что Дух исходит от Сына, то они испытывают нечто подобное тому, как если бы, говоря «дважды пять», отрицали [результат], не говоря «десять», или, [говоря] «трижды четыре», не [говорили] «двенадцать». Ибо при приведении [рассуждения] к нелепице, когда кто-либо с этой нелепицей не согласен, он всякий раз должен отказаться и от изначального предположения, из которого следует нелепица. Если же он настаивает на нем, а не соглашается только с явной нелепицей, то он одновременно согласен и не согласен с одним и тем же, и сам является какой-то нелепицей и посмешищем, не соглашаясь сам с собой.

Но об этом довольно. А каким же образом не нелепо из [сказанного] в этой книге и то утверждение, что Отец передает Сыну при рождении [Свою] рождающую силу (τῆς γεννητικῆς... δυνάμεως μεταδίδοναι), а Духу, в свою очередь, при изведении — изводящую (τῆς προβλητικῆς), [при этом] рождая Сына не рождающего, а только рожденного, и изводя Духа не изводящего, а лишь изведенного? Ведь либо ими осталось незамеченным, как сильно отличается [тогда] рождающее от рожденного и изводящее от изведенного, либо они умышленно злодействуют, вознамерившись нас обмануть.

И еще как же не безрассудно у них обвинение нас в том, что мы сомневаемся в писаниях святых, портиим их, отрицаем или дурно толкуем, тогда как они сами скорее повинны в этом, когда отрицают Иоанна Дамаскина<sup>19</sup>, а Дионисия Ареопагита, пообещавшего ска-

<sup>16</sup> Латиняне.

<sup>17</sup> Савеллий, епископ Птолемаиды Пентапольской (III в.), сливал Лица Троицы, уча, что Бог Сам в Себе это Единица, «монада», а Его лица — не лица в настоящем смысле, а только формы Его проявления в мире в разное время. Это учение Церковь сочла ересью.

<sup>18</sup> Т. е. если Дух другой сущности, чем Отец и Сын, то Он — не Бог. Македоний, патриарх Константинопольский в 342–346 и 351–360 гг. (умер ок. 370 г.), осужденный как еретик в 360 г., был арианом и сформулировал учение, согласно которому Дух считался тварью, а не Богом (впрочем, ариане считали тварью и Сына, но в раннем богословии Сын нередко отождествлялся с Духом и не было ясного учения о Духе как о самостоятельной Ипостаси Троицы; см.: Лурье В. М., при участии Баранова В. А. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 85–87).

<sup>19</sup> Прп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» в гл. 7–8 кн. I говорит, что Дух исходит от Отца и почивает в Сыне, все трое едины по природе, сущности, воле и действию, а различаются только

зять «о соединенном и <308> разделенном богословии»<sup>20</sup>, как Сами Божественные Лица соединились и разделились<sup>21</sup>, а затем не упомянувшего и о таком вот<sup>22</sup> разделении Сына и Духа, объявляют пустозвоном! Иустина же мученика и Григория Богослова они тоже не слушают, одного сказавшего: «Как Сын от Отца, так и Дух от Отца, за исключением того, что сей рождением, а Дух исхождением»<sup>23</sup>, — и другого, со своей стороны, [сказавшего]: «Все, что имеет Отец, принадлежит и Сыну, кроме причины; все, что имеет Сын, принадлежит Духу, кроме рождения»<sup>24</sup>. Не обращают они внимания и на Кирилла, который на упрек об этом Феодорита не защищался и не воздал тому в ответ поношением, но сказал, что это клевета и решительно и открыто отрицал обвинения<sup>25</sup>. И вообще, нам гораздо легче, чем латинянам, доказать, что отцы Церкви согласны друг с другом: с одной стороны, через соименность исхождения (ἐκπορεύσεως) и двойственность ниспосылания (προόδων)<sup>26</sup> Духа, а с другой стороны, через соименность Духа — и благодати, называемой Духом, и Святого Духа, как ясно отсюда: *У верующего в Меня, как сказано в Писании, из чрева потекут реки живой воды. А это сказал Он о Духе, Которого предстояло принять верующим в Него: ибо еще не было Духа Святого, потому что Иисус еще не прославился*<sup>27</sup>. Ведь если кто-нибудь поймет это как [сказанное] о самой ипостаси <309> Святого Духа, он рискует согласиться, что Дух исходит не только от Сына, но и из чрева верующих.

---

ипостасными свойствами (нерожденность, рождение, исхождение). В конце гл. 8 он говорит: «Нужно же знать, что мы не говорим, что Отец происходит от кого-либо, но называем Его Отцом Сына. А Сына мы не называем, ни Причиной, ни Отцом, но говорим, что Он — и от Отца, и Сын Отца. О Духе же Святом мы и говорим, что Он — от Отца и именуем Его Духом Отца. Но не говорим, что Дух — от Сына; Духом же Сына Его именуем... И исповедуем, что Он чрез Сына открылся и был уделен нам» (*Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания / пер. с древнегреч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. С. 174*).

<sup>20</sup> Так называется 2-я гл. сочинения псевдо-Дионисия Ареопагита «О божественных именах».

<sup>21</sup> В упомянутой главе Ареопагит пишет, что все божественные имена в равной степени относятся к каждому из Лиц Троицы, за исключением имен Ипостасей и тех именовании, которые относятся к боговоплощению (*Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 242–279*).

<sup>22</sup> Имеется в виду — таком, о каком говорят латиняне.

<sup>23</sup> Плифон цитирует «Изложение православной веры», которое приписывалось мученику Иустину Философу по меньшей мере с VII в., но на самом деле составлено Феодоритом Кирским (*Vranic V. The Constancy and Development in the Christology of Theodoret of Cyrhus. Leiden, 2015. P. 73–74*). Вторая половина цитаты дана в сокращенном пересказе, ср.: *Expositio rectae fidei*, в: *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi / ed. J. C. T. Otto. Jena, 1880. Vol. 4. P. 380, C8–D2*. Точные совпадения с оригиналом в этой и следующей цитатах выделены курсивом.

<sup>24</sup> *Gregorius Nazianzenus. In Aegyptiorum adventum (Orat. 34) // PG 36. Col. 252A*; у Григория вместо «рождения» стоит «сыновство».

<sup>25</sup> Имеется в виду христологический спор Кирилла Александрийского с Феодоритом Кирским: Кирилл боролся против ереси Нестория, но Феодорит счел учение Кирилла уклонением в ересь Аполлинария. В результате обвинений и недоумений, высказанных Феодоритом, Кирилл был вынужден подробнее разъяснить смысл своих анафематизмов против несторианства (*Беневич Г. И. Св. Кирилл Александрийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия / под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. СПб., 2009. Т. 1. С. 554–560*).

<sup>26</sup> Выше слово προόδос переводилось как «исхождение», но в данном случае необходимо показать его отличие от ἐκπορεύσις. Последнее всегда обозначает единственное ипостасное исхождение Духа от Отца. Προόδος — неоплатонический термин, используемый в том числе в корпусе «Ареопагитик»; он более общий и может употребляться во множественном числе, обозначая происхождение как ипостасей, так и энергий.

<sup>27</sup> Ин 7. 38–39.



Однако же я страшусь не того, как бы латиняне не показались чем-то лучшими наших [богословов] в речах об этом разногласии, ибо доньше они нисколько не явились [такowymi], хотя много трудятся до изнеможения в своих софизмах об этом [вопросе]. Поскольку и в Италии, когда наши заключили с ними соглашение<sup>28</sup>, они заключили его не потому, что потерпели поражение в речах, но мы знаем, каким образом они [его] заключили<sup>29</sup>; поэтому многие из тогдашних переговорщиков не без основания пребыли несогласными с ними. Но я страшусь тех из наших, которым кажется, что, даже если установления наших отцов благочестивее, все же предпочтительнее них [учение] латинян, поскольку они считают, что это как-то будет полезным при [нынешних] делах<sup>30</sup>. Пожалуй, кто-нибудь и мог бы находиться в таком положении, чтобы в равной степени пренебрегать обоими [учениями], но в таких вот [обстоятельствах] пренебрегший стремлением к наилучшему ради чего-то, что, как кажется, принесет пользу только в [земных] делах, приходит к необходимости принять ересь. Так вот, я хочу сказать, что не всегда кажущееся нам полезным бывает полезно до конца, но случается, что оно даже становится главной причиной вреда. Ведь не мое это слово, что способное, по-видимому, принести какую-то пользу делам <310> нужно в таких вот [обстоятельствах] и избирать<sup>31</sup>, — кажется, так полагающие предпочитают не что иное, как не признавать, что Бог печется (провоεῖν) о человеческих [делах]. Кроме того, всякому, пожалуй, известно, что многие из наших, в той или иной мере зараженных таким мнением, вследствие него никогда, хотя наши дела с давних пор обстоят дурно, не предлагали совета о том, исправлением каких из наших прегрешений, будь то в мыслях или в делах, мы сможем умилостивить Бога. А потому, несомненно, не стоит и удивляться, если Бог уже долгое время возвеличивает наших врагов<sup>32</sup>, а нас, оставив погибать, унизил до столь крайнего умаления<sup>33</sup>. Ведь очевидно, что многие из тех<sup>34</sup> гораздо крепче, чем наши, содержат в своих душах мнение, что Бог печется о человеческих [делах]. Конечно, ни у них всякое другое нечестие, каким кто грешит, не может свести на нет это благочестивое дело, ни у нас всякое иное благочестивое дело, в каком кто преуспевает, не может уравновесить этого нечестия. Ведь здесь учение не о чем-то малоценном, но не менее как о том, ставить ли Бога верховным начальником над нами самими или отвергнуть [Его]. Следовательно, не несправедливо Он и оставляет на погибель изгоняющих Его от начальства над собой, не особенно содействуя их спасению. Если бы кто-нибудь нашел в памяти за все [прошедшее] время где-либо возвеличенных из [разных] племен, то они возвеличивались посредством мнения о Божественном Промысле (προνοίας) и, напротив, погибавшие погибали из-за отвержения этого мнения. Тому <311> явное свидетельство — то, что соблюдающие клятвы возвеличиваются,

<sup>28</sup> Имеется в виду Ферраро-Флорентийская уния.

<sup>29</sup> Об этом Плифон говорит в письме к Виссариону, см. ниже.

<sup>30</sup> Т. е. — что уния обеспечит византийцам военную помощь против турок.

<sup>31</sup> Видимо, Плифон приводит здесь мнение сторонников унии.

<sup>32</sup> Т. е. турок.

<sup>33</sup> К 1450 г. под властью византийского императора оставались только Константинополь, Морейский деспотат на Пелопоннесе и несколько мелких приморских областей.

<sup>34</sup> Турок.

а начинающие пренебрегать клятвами погибают<sup>35</sup>. Следовательно, у нас нет надежды спастись, когда мы не исправляемся, если как-либо согрешили пред великим Богом или в чем-то одном, или во многом, будь то во мнениях или в делах. И покуда у нас дело обстоит так, как есть, мы не можем спастись ни через соглашение с латинянами, ни через что бы то ни было подобное у людей. Да подаст же Бог нам решиться избрать наилучшее не только в этом, но и во всех делах!

[Ответ] Плифона на возражения против написанных им опровержений книги в защиту латинян, [высказанные] Виссарием<sup>36</sup>

<311> На остальные твои [речи] мне не следует ничего говорить, но пусть читающие рассудят, есть ли <312> в твоих словах или скрывается ли, в частности, в ваших священных обычаях что-то разумное. Что же до твоих упреков мне насчет молчания об этих [вопросах] в Италии<sup>37</sup>, то, во-первых, лично я не думал, что мне самому пристало о них говорить что-либо, но [это следовало делать] нашим священнослужителям, однако сейчас, будучи упрощен<sup>38</sup>, я сказал то, что сказал. Далее, при том, что нынешний патриарх часто приказывал никому не выступать<sup>39</sup>, вы тоже не позволяли кому бы то ни было не имеющему помазания<sup>40</sup> говорить что-либо о предлежащих [вопросах]; и на самом деле [обсуждение] было одним названием<sup>41</sup>. А кроме того я видел, что и Эфес-

<sup>35</sup> Очень вероятно, что Плифон имеет в виду поражение войска крестоносцев от турок под Варной в ноябре 1444 г. Крестовым походом, который был организован папой Евгением и кардиналом Джулиано Чезарини после заключения Ферраро-Флорентийской унии, командовал король польский и венгерский Владислав. После нескольких побед над турками в 1443–1444 г. султан Мурад II согласился подписать мирный договор на 10 лет. Вскоре после этого султан отрекся от власти в пользу своего сына Мехмета II, тогда еще подростка, и Чезарини, думая воспользоваться этим, уговорил короля Владислава нарушить договор и пойти в новый поход на османов: кардинал объявил данную Владиславом на Евангелии клятву хранить мир недействительной. Однако Мурад вернулся к командованию турецкой армией, и в результате похода войско крестоносцев было разгромлено, а сам Владислав и кардинал Джулиано убиты в сражении под Варной, после чего позиции турок на Балканском полуострове сильно укрепились, а падение Византии было фактически предreshено. Нарушение клятвы считали причиной поражения христиан под Варной уже современники событий. См.: Жигалова Н. Э. Битва при Варне 1444 года и ее исторические последствия (по материалам польских и сербских источников) // Славянский сборник: межвуз. сб. научн. тр. Вып. 12. Саратов, 2014. С. 107–113.

<sup>36</sup> В оригинале: Τοῦ αὐτοῦ Πλήθωνος, πρὸς τὰς παρὰ τοῦ Βεσσαρίωνος ἀντιλήψεις ἐπὶ τοῖς κατὰ τοῦ ὑπὲρ Λατίνων βιβλίου γραφεῖσιν ὑλ' αὐτοῦ ἀντιρρήτικαῖς. Перевод выполнен по изданию: *Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments...* P. 311–312.

<sup>37</sup> Т. е. на Ферраро-Флорентийском Соборе.

<sup>38</sup> Или: «побужден, убежден» (κελευσθεῖς).

<sup>39</sup> Согласно Сиропулу, по ходу Собора император все сильнее стремился свернуть прения, чтобы прийти к соглашению с латинянами, и принуждал к тому же патриарха. После переезда Собора во Флоренцию император вскоре почти перестал совещаться с членами византийской делегации, кроме протосинкелла, Виссария Никейского и митрополита Киевского Исидора; когда же призывал для совещания остальных, то упрекал их, что они не стремятся к единству с латинянами «для блага родины» (*Сильвестр Сиропул. Воспоминания...* Ч. VIII, 9. С. 215–216). Интересно отметить, что в принуждении противников унии к молчанию Сиропул винит прежде всего императора, тогда как Плифон возлагает ответственность за это на патриарха.

<sup>40</sup> Т. е. не имеющему священного сана.

<sup>41</sup> Сиропул сообщает, что еще в Ферраре, до переезда Собора во Флоренцию, даже на внутренних совещаниях византийской делегации Виссарий Никейский заставлял молчать всех, кто не был избран для ведения прений (*Сильвестр Сиропул. Воспоминания...* Ч. VI, 37. С. 173–174).

ский [митрополит]<sup>42</sup>, споря об этих [предметах], имеет предостаточно силы, ни в чем не уступая, но ему одному было предписано замолчать, чтобы вы, при отсутствии противника, совершили то, что заранее определили<sup>43</sup>. Сколько всего другого вы для этого подстраивали, я уж и не говорю. И заключившие [унию] сразу же показали, что заключили [ее], не речами будучи убеждены, поскольку здесь полностью возвращались [к прежней вере], отказавшись от того, что исповедали [в Италии], за исключением немногих<sup>44</sup>; о том, что об этих [последних] думают у нас, я ради тебя умолчу.

### Источники

1. *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002.
2. *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / пер. с древнегреч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002.
3. *Сильвестр Сиропул*. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском Соборе (1438–1439): в 12 частях / пер. с греч., вступ. ст., коммент. и указатели диакона А. Занемонца. СПб., 2010.
4. *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi* / ed. J. C. T. Otto. Jena, 1880. Vol. 4.
5. *Gregorius Nazianzenus*. In Aegyptiorum adventum (Orat. 34) // *Patrologiae cursus completus, series graeca* / ed. J.-P. Migne. Paris, 1858. T. 36. Col. 241–256.
6. *Joannis Argyropuli*. De processione Spiritus Sancti // *Patrologiae cursus completus, series graeca* / ed. J.-P. Migne. Paris, 1866. T. 158. Col. 992–1008.
7. *Œuvres complètes de Gennade Scholarios* / éd. L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie. Paris, 1935. T. IV.
8. *Pléthon*. Traité de Lois, ou Recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites / éd. par C. Alexandre, trad. par A. Pellissier. Paris, 1858 (перп.: 2006).
9. *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches* / Bearb. von F. Dölger. T. 5: Regesten von 1341–1453. München; Berlin, 1965.

<sup>42</sup> Свт. Марк Евгеник.

<sup>43</sup> Сиропул рассказывает, что настроенные на заключение унии члены византийской делегации постоянно оскорбляли св. Марка, а когда за него однажды стал заступаться Плифон, Георгий Амируци «нагло надсмехался над ним, и тот умолк. Все изумились, что император не осадил дерзость Амируци: он ничего не сказал для утешения достойнейшего Гемиста»; в дальнейшем Марк Эфесский просто сидел молча во время таких обсуждений, «поняв, что почти все сдались и готовы на одобрение латинства» (*Сильвестр Сиропул*. Воспоминания... Ч. IX, 12–14. С. 250–251). Сам св. Марк в рассказе о своем участии в Соборе сообщает, что отказался от дискуссий с латинянами, когда увидел, что они не желают слушать никаких доказательств и стремятся лишь к тому, чтобы православные приняли их догмат без возражений (*Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. С. 317). Что касается Плифона, он покинул Флоренцию еще до заключения унии (*Сильвестр Сиропул*. Воспоминания... Ч. IX, 25. С. 259–260).

<sup>44</sup> Почти сразу по возвращении в Константинополь большинство участников Собора отозвали свои подписи под его решениями. Убежденные сторонники унии остались в меньшинстве, однако их поддерживали император и патриарх. См.: *Занемонец А. В.* Иоанн Евгеник и православное сопротивление... С. 46–49.

Т. А. Сенина

### Литература

1. *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. М., 1994.
2. *Беневич Г. И.* Св. Кирилл Александрийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия / под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. СПб., 2009. Т. 1. С. 551–561.
3. *Жигалова Н. Э.* Битва при Варне 1444 года и ее исторические последствия (по материалам польских и сербских источников) // Славянский сборник: межвуз. сб. научн. тр. Вып. 12. Саратов, 2014. С. 107–113.
4. *Занемонец А. В.* Иоанн Евгеник и православное сопротивление Флорентийской унии. СПб., 2008.
5. *Лурье В. М.,* при участии *Баранова В. А.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.
6. *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997.
7. *Медведев И. П.* Геннадий Схоларий как идеолог «византийской инквизиции» // Античная древность и средние века. Вып. 33. Екатеринбург, 2002. С. 264–279.
8. *Медведев И. П.* Экспертиза подлинности патристических текстов на Флорентийском Соборе // Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. 8. Л., 1976. С. 274–285.
9. *Сенина Т. (монахиня Кассия).* Трактат Георгия Гемиста Плифона «О том, чем различаются Аристотель и Платон»: история написания и значение для Запада и Византии // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4, № 1. С. 350–358.
10. *Сенина Т. А.* Воззрения Георгия Гемиста Плифона на ислам в контексте турецкой угрозы существованию Византии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2024. Т. 25, вып. 1 [в печати].
11. *Сенина Т. А.* Необходимость и свобода в философии Георгия Гемиста Плифона в контексте его политической теологии // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Вып. 3: сб. ст. / отв. ред. О. Н. Ноговицин; СИ ФНИСЦ РАН. СПб., 2023. С. 445–470.
12. *Сенина Т. А.* Тема бессмертия души в философии Плифона (с приложением перевода его надгробных слов Клеопе Малатесте и Елене Палеологине) // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2023. Т. 28, № 6. С. 161–176. DOI: 10.15688/jvolsu4.2023.6.12
13. *Arabatzis G.* Pléthon et les Stoïciens. Système et fragment // Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur. 2008. Bd. 14. S. 305–332.
14. *Blanchet M.-H.* Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400 — vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'empire byzantin. Paris, 2008.
15. *Hladký V.* The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy. Farnham; Burlington, 2014.
16. *Jugie M.* La polémique de Georges Scholarios contre Pléthon. Nouvelle édition de sa «Correspondance» // Byzantion. 1935. Vol. 10, no. 2. P. 517–530.
17. *Masai F.* Pléthon et le Platonisme de Mistra. Paris, 1956.

18. *Mohler L.* Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen. Bd. III. Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Aalen; Paderborn, 1967.
19. *Monfasani J.* Pletho's Date of Death and the Burning of his Laws // *Byzantinische Zeitschrift*. 2005. Bd. 98, Heft 2. S. 459–463.
20. *Monfasani J.* Pletone, Bessarione e la processione dello Spirito Santo: un testo inedito e un falso // *Idem.* Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Aldershot, 1995. VIII. P. 833–859.
21. *Sénina T. A.* Les conceptions anthropologiques de Saint Grégoire Palamas et de George Gémiste Pléthon: un débat sur le rôle de l'homme dans l'univers // *The Journal of Eastern Christian Studies*. 2021. Vol. 73, Issue 3/4. P. 139–158.
22. *Siniossoglou N.* Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon. Cambridge, 2011.
23. *Taeschner F.* Georgios Gemistos Plethon, Ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance // *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*. 1929–1930. Bd. 8. S. 100–113.
24. *Tambrun B.* Pléthon. Le retour de Platon. Paris, 2006.
25. *Tambrun-Krasker B.* Allusions antipalamites dans le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques // *Revue des études Augustiniennes*. 1992. Vol. 38. P. 168–179.
26. *Vranic V.* The Constancy and Development in the Christology of Theodoret of Cyrrihus. Leiden, 2015.
27. *Woodhouse C. M.* George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes. Oxford, 1986.

Tatiana A. Senina

## ANTI-LATIN WRITINGS OF GEORGE GEMISTOS PLETHON: TEXTS AND CONTEXT

**Abstract.** This article presents an analysis and translation with commentaries of the works of George Gemistos Plethon related to the anti-Latin polemic: his treatise against the book defending the Latin dogma and a letter to cardinal Bessarion with Plethon's answers to his objections. The analysis and commentary include studying the history of these writings, their theological and historical context, and their connection with the views of Plethon as a whole. The anti-Latin writings of Plethon, known for his commitment to Platonism and Hellenic religious and philosophical concepts, as well as his participation in the work of Ferraro-Florence Council, his support of St. Mark of Ephesus and criticism of the Unia aroused particular interest among researchers and led to ambiguous assessments and contradictory interpretations of the personality, views and goals of Gemistos. The work re-examines a number of the related issues, in particular, Vojtěch Hladki's interpretation that Plethon was a Christian and did not have any neo-pagan circle of followers, and his "Laws" were simply personal notes which did not reflect any actual religious views of the author. The article has shown that, despite the formal defense of Orthodoxy at the Council and the written treatise against the Filioque, Plethon remained a Platonist, faithful to those non-Chris-

tian views that he outlined in the “Laws” and which deeply outraged George Scholarios, then leader of the Orthodox resistance. Plethon used his anti-Latin treatise not just to criticize the Filioque, but to set out the foundations of “Hellenic theology,” which, from the point of view of Gemistos, had a philosophical logic that Christian theology had abandoned. Plethon rejected the union with the Latins not because of his own Orthodox beliefs: from his point of view, the union was useless as a purely human device that could not help the state, and the main sin of the Byzantines, because of which they lost divine help, was unbelief, in contrast to Turks, into divine providence, which the philosopher understood, like the Stoics, as an inevitable fate.

**Keywords:** *George Gemistos Plethon, George Scholarios, philosophy, theology, Greeks and Latins, Filioque, Platonism, Hellenism, Council of Ferrara-Florence, history of Byzantium, translations of sources*

**For citation:** Senina T. A. Antilatinskie sochineniia Georgiia Gemista Plifona: teksty i kontekst [Anti-Latin Writings of George Gemistos Plethon: Texts and Context]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2024, no. 46, pp. 260–286. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-260-286>

**About the author:** Senina Tatiana Anatolyevna — PhD (Philosophy), Senior Researcher in the Sociological Institute of Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8120-3499> (Russian Federation, Saint Petersburg). *E-mail: mon.kassia@gmail.com*

**Acknowledgments:** The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation No. 23-28-01028 “George Gemistos Plethon and the Role of Platonism in the Philosophical and Theological Tradition of Byzantium in the Mid-11<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries” (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences), <https://rscf.ru/en/project/23-28-01028/>

*Submitted on 03 February, 2024*

*Accepted on 25 March, 2024*

## References

1. Alexandre C. (éd.), Pellissier A. (trad.). *Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites*. Paris, 1858; repr.: 2006.
2. Amvrosii (Pogodin), arkhim. *Sviatoi Mark Efesskii i Florentiiskaia uniiia* [St Mark of Ephesus and the Union of Florence]. Moscow, 1994.
3. Arabatzis G. Pléthon et les Stoïciens. Système et fragment. *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, 2008, Bd. 14, pp. 305–332.
4. Benevich G. I. Sv. Kirill Aleksandriiskii [St. Cyril of Alexandria]. *Antologiia vostochno-khristianskoi bogoslovskoi mysli. Ortodoksiia i geterodoksiia* [Anthology of Eastern Christian Theological Thought. Orthodoxy and Heterodoxy]. Eds. G. I. Benevich, D. S. Biriukov. Saint Petersburg, 2009, vol. 1, pp. 551–561.

5. Blanchet M.-H. *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400 — vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'empire byzantin*. Paris, 2008.
6. Dionisii Areopagit. *Sochineniia. Tolkovaniia Maksima Ispovednika* [Dionysius the Areopagite. The Writings. Interpretation by Maximus the Confessor]. Saint Petersburg, 2002.
7. Dölger F. (Hrsgb.). *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*. T. 5: *Regesten von 1341–1453*. München; Berlin, 1965.
8. Gregorius Nazianzenus. In *Aegyptiorum adventum* (Orat. 34). PG 36, col. 241–256.
9. Hladký V. *The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*. Farnham; Burlington, 2014.
10. Ioann Damaskin, prp. *Istochnik znaniia* [Source of Knowledge]. Moscow, 2002.
11. Joannis Argyropuli. De processione Spiritus Sancti. PG 158, col. 992–1008.
12. Jugie M. La polémique de Georges Scholarios contre Pléthon. Nouvelle édition de sa «Correspondance». *Byzantion*, 1935, vol. 10, no. 2, pp. 517–530.
13. Lourié V. M., Baranov V. A. *Istoriia vizantiiskoi filosofii. Formativnyi period* [History of Byzantine Philosophy. Formative Period]. Saint Petersburg, 2006.
14. Masai F. *Pléthon et le Platonisme de Mistra*. Paris, 1956.
15. Medvedev I. P. *Ekspertiza podlinnosti patristicheskikh tekstov na Florentiiskom sobore* [Examination of the Authenticity of Patristic Texts at the Council of Florence]. *Vspomogatel'nye istoricheskie distsipliny* [Auxiliary Historical Disciplines]. Leningrad, 1976, vol. 8, pp. 274–285.
16. Medvedev I. P. *Gennadii Skholarii kak ideolog «vizantiiskoi inkvizitsii»* [Gennadius Scholarios as an Ideologist of Byzantine Inquisition]. *Antichnaia drevnost' i srednie veka* [Ancient Antiquity and the Middle Ages]. Ekaterinburg, 2002, vol. 33, pp. 264–279.
17. Medvedev I. P. *Vizantiiskii gumanizm XIV–XV vv.* [Byzantine Humanism of the 14<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries]. Saint Petersburg, 1997.
18. Mohler L. *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen*. Bd. III. Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Aalen; Paderborn, 1967.
19. Monfasani J. Pletho's Date of Death and the Burning of His Laws. *Byzantinische Zeitschrift*, 2005, Bd. 98, Hf. 2, pp. 459–463.
20. Monfasani J. Pletone, Bessarione e la processione dello Spirito Santo: un testo inedito e un falso. Monfasani J. *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés*. Aldershot, 1995, VIII, pp. 833–859.
21. Otto J. C. T. (ed.). *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*. Jena, 1880, vol. 4.
22. Petit L., Sideridès X. A., Jugie M. (eds.). *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*. Paris, 1935, vol. IV.
23. Senina T. *Traktat Georgiia Gemista Plifona «O tom, chem razlichaiutsia Aristotel' i Platon»: istoriia napisaniia i znachenie dlia Zapada i Vizantii* [George Gemistos Plethon's Treatise “De Differentiis Platonis et Aristotelis”: Its History of Composition and Significance for the Occident and Byzantium]. *ESSE: Filosofskie i teologicheskie issledovaniia — ESSE: Studies in Philosophy and Theology*, 2019, vol. 4, no. 1, pp. 350–358.

24. Sénina T. A. Les conceptions anthropologiques de Saint Grégoire Palamas et de George Gémiste Pléthon: un débat sur le rôle de l'homme dans l'univers. *The Journal of Eastern Christian Studies*, 2021, vol. 73, no. 3/4, pp. 139–158.
25. Senina T. A. Neobkhodimost' i svoboda v filosofii Georgiia Gemista Plifona v kontekste ego politicheskoi teologii [Necessity and Freedom in the Philosophy of George Gemistos Plethon in the Context of His Political Theology]. *Vizantiia, Evropa, Rossiia: sotsial'nye praktiki i vzaimosviaz' dukhovnykh traditsii* [Byzantium, Europe, Russia: Social Practices and the Relationship of Spiritual Traditions]. Saint Petersburg, 2023, vol. 3, pp. 445–470.
26. Senina T. A. Tema bessmertii dushi v filosofii Plifona (s prilozheniem perevoda ego nadgrobnykh slov Kleope Malateste i Elene Paleologine) [The Theme of the Immortality of the Soul in Plethon's Philosophy (With the Translation of His Funerary Orations on Cleopa Malatesta and Helena Palaiologina)]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii 4: Istoriia. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniia — Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations*, 2023, vol. 28, no. 6, pp. 161–176.
27. Senina T. A. Vozzreniia Georgiia Gemista Plifona na islam v kontekste turetskoi ugrozy sushchestvovaniuu Vizantii [Georgios Gemistos Plethon's Views on Islam in the Context of the Turkish Threat to the Existence of Byzantium]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii — Review of the Russian Christian Academy for the Humanities*, 2024, vol. 25, no. 1 [in print].
28. Siniosoglou N. *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*. Cambridge, 2011.
29. Taeschner F. Georgios Gemistos Plethon, Ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance. *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, 1929–1930, Bd. 8, pp. 100–113.
30. Tambrun B. *Pléthon. Le retour de Platon*. Paris, 2006.
31. Tambrun-Krasker B. Allusions antipalamites dans le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques. *Revue des études Augustiniennes*, 1992, vol. 38, pp. 168–179.
32. Vranic V. *The Constancy and Development in the Christology of Theodoret of Cyrrihus*. Leiden, 2015.
33. Woodhouse C. M. *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*. Oxford, 1986.
34. Zanemonets A. V. (trad.). *Sil'vestr Siropul. Vospominaniia o Ferraro-Florentiiskom Sobore (1438–1439)* [Sylvester Syropoulos. Memoirs of the Council of Florence (1438–1439)]. Saint Petersburg, 2010.
35. Zanemonets A. V. *Ioann Evgenik i pravoslavnoe soprotivlenie Florentiiskoi unii* [John Eugenikos and Orthodox Resistance to the Union of Florence]. Saint Petersburg, 2008.
36. Zhigalova N. E. Bitva pri Varne 1444 goda i ee istoricheskie posledstviia (po materialam pol'skikh i serbskikh istochnikov) [Battle of Varna in 1444 and Its Historical Consequences (Based on Polish and Serbian Sources)]. *Slavianskii sbornik* [Slavic Collection]. Saratov, 2014, vol. 12, pp. 107–113.



# ПЕРСОНАЛИИ





УДК 929

DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-287-310>

Е. А. Полетаева

## К 70-ЛЕТИЮ НАТАЛИИ АЛЕКСАНДРОВНЫ МУДРОВОЙ

**Аннотация.** Юбилейный материал написан об историке, исследователе книжной культуры России Наталии Александровне Мудровой. В статье представлена биография исследователя, прослеживаются научные интересы и основные достижения историка в области изучения истории книги. В завершение материала приводится библиография работ Н. А. Мудровой, написанных с 1979 по 2023 гг.

**Ключевые слова:** *Н. А. Мудрова, биографика, кандидат исторических наук, ОНИР ЦНБ УрО РАН, библиотеки Строгановых, описание старопечатных книг, книжные собрания ученых*

**Для цитирования:** *Полетаева Е. А. К 70-летию Наталии Александровны Мудровой // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. С. 287–310. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-287-310>*

**Сведения об авторе:** Полетаева Елена Альбертовна — кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела научно-исследовательской работы Центральной научной библиотеки УрО РАН (Российская Федерация, г. Екатеринбург). *E-mail: [helenpolet@mail.ru](mailto:helenpolet@mail.ru)*

*Поступила в редакцию 20.05.2024*

*Принята к публикации 22.05.2024*

Среди историков нередко встречаются исследователи, самоотверженно преданные изучению древней книги, книжных собраний и их владельцев. Большинство научных открытий были сделаны ими при прочтении записей на листах древних фолиантов, при внимательном подсчете строк и вычислении тетрадных формул, изучении филиграней, заставок и особенностей книжных переплетов. Благодаря научным изысканиям таких ученых на основе проработки массы документальных источников рождалась и продолжает рождаться подлинная история России. К таким исследователям с полной уверенностью можно отнести Наталию Александровну Мудрову, старшего научного сотрудника отдела научно-исследовательской работы Центральной научной библиотеки УрО РАН, кандидата исторических наук.

Н. А. Мудрова родилась 10 февраля 1954 г. в г. Краснотурьинске Свердловской области. После окончания школы № 23 г. Краснотурьинска в 1971 г. Н. А. Мудрова поступила на исторический факультет Уральского государственного университета им. А. М. Горького. Большую роль в выборе ею направления в изучении истории сыграл Рудольф Германович Пихоя, старший преподаватель кафедры истории СССР досоветского периода, читавший спецкурс по истории культуры Древней Руси для студентов-третьекурсников. Молодой преподаватель, используя в спецкурсе наработки своей диссертации<sup>1</sup>, попытался хотя бы отчасти восполнить имеющиеся в учебной программе пробелы по изучению истории русского Средневековья. Для студентов он организовал поездки в Верхотурье и в Тобольск, где историки наглядно познакомились с памятниками древнерусской архитектуры и живописи. При засилье на факультете истории КПСС спецкурс Р. Г. Пихои приоткрывал завесу над новыми историческими источниками и формами научного исследования, неслучайно все слушатели спецкурса изъявили желание поехать в первую археографическую экспедицию. Наташа Литвинова (девичья фамилия Н. А. Мудровой) стала одной из первых участниц археографических экспедиций, которые начиная с 1974 г. стали проводиться ежегодно. С целью подготовки археографов Уральского университета для работы в поле в мае 1974 г. в г. Свердловск специально приезжала Ирина Васильевна Поздеева<sup>2</sup> (МГУ) с чтением лекций по проблеме «Круг чтения людей Древней Руси», включавших ознакомление слушателей с церковным календарем и «книжным сопровождением дневного, недельного и годового циклов богослужения». «Сейчас трудно себе представить, — писал Р. Г. Пихоя, — насколько неожиданно звучали в стенах истфака слова: “Евангелие”, “Апостол”, “Часослов”, “Псалтырь” <...> Студенты-третьекурсники, занимавшиеся на моем семинаре по древнерусской культуре: О. А. Лысова (Мельчакова), Н. А. Литвинова (Мудрова), Н. П. Парфентьев, И. Горожанкин»<sup>3</sup>, стали участниками первой совместной экспедиции УрГУ и МГУ, состоявшейся в июле 1974 г. В 1970-е годы в университетах страны стал появляться интерес к духовной культуре Древней Руси и старообрядцам, сохранившим в своих библиотеках уникальные книги — рукописи и старопечатные издания, до сих пор совершающим богослужения по старинному — еще «дониконовскому» обряду с пением по крюкам. В 1975 г. на историческом факультете при кафедре истории СССР была создана Археографическая лаборатория. «Дух экспедиции родился, по существу, в часовне невьянских староверов беспоповского согласия. Глубокая религиозность, непо-

<sup>1</sup> Пихоя Р. Г. Церковь в Древней Руси, конец X — первая половина XIII в.: древнерусское покаянное право как исторический источник: дисс. ... к. и. н. Свердловск, 1974. 214 с.

<sup>2</sup> О ней см.: Карпукова Е. В., Литвина Н. В. Поздеева Ирина Васильевна. 1934 // Историки России. Иконография: сб. научн. ст. М., 2023. С. 294–307.

<sup>3</sup> Пихоя Р. Г. Записки археографа. С. 135.

средственная причастность каждого из молящихся к служению Богу; древние и писанные по древним образцам иконы; одежда их XVII–XVIII вв. — женские косоклинники с серебряными позументами и платки, заколотые под иглолку, кафтаны-однорядки на мужчинах; старинные, но знакомые всем молящимся напевы службы» — все это порождало искренний интерес к истории, образу жизни староверов, уважение к их религиозным убеждениям. Такой археографический настрой стал залогом успешной работы по поиску и приобретению первых рукописных и старопечатных книг<sup>4</sup>. Спустя 50 лет Р. Г. Пихоя, поздравляя свою ученицу с юбилеем, писал: «Дорогая Наталья Александровна, милая Наташа Литвинова! Рад поздравить тебя с днем Рождения! Никогда не забуду, как вы с Ольгой, Колей слушали у меня курс по “Древней Руси” и стали первыми археографами Уральского университета! Помню, как мы пели на привалах, помню гимнастку Наталию Литвинову ... Здоровья, благополучия! Всегда Ваш Р. Г. Пихоя»<sup>5</sup>.

Наталия Александровна еще в университете прочно связала свою жизнь с книгой, книжной культурой, библиотеками и их изучением. Так, с 1975 г. Н. А. Мудрова, будучи студенткой, стала библиографом в отделе редких книг Научной библиотеки УрГУ, где занималась описанием изданий гражданской печати XVIII–XIX вв. из Лицейского фонда.

С 1979 по 1991 г. Н. А. Мудрова работала в Лаборатории археографических исследований УрГУ сначала лаборантом, а затем старшим научным сотрудником, вела запись поступлений рукописей и старопечатных изданий в инвентарные книги, занималась научным описанием этих книг, читала студентам лекции по истории русского книгопечатания.

Рудольф Германович Пихоя, научный руководитель Н. А. Мудровой, предложил своей ученице очень востребованную в то время тему дипломной работы: «Описание книг кирилловской печати XVI–XVII вв. научной библиотеки УрГУ». Исследование имело большое научное и практическое значение, а сама Наталия Александровна долгое время оставалась единственным специалистом в Свердловске по описанию кириллических изданий XVI–XVII вв. Впоследствии Н. А. Мудрова участвовала в подготовке методического пособия «Описание старопечатных книг»<sup>6</sup>, необходимого для камеральной работы исследователей и студентов — будущих археографов.

Для кандидатской диссертации научным сотрудником ЛАИ УрГУ Н. А. Мудровой была выбрана тема по изучению библиотеки именитых людей Строгановых, сыгравших выдающуюся роль в освоении Урала и развитии книжно-рукописной традиции региона в XVI — начале XVIII в. Научным руководителем

<sup>4</sup> Пихоя Р. Г. Записки археографа. С. 135.

<sup>5</sup> Из поздравления Р. Г. Пихои Н. А. Мудровой. 10.02.2024 г.

<sup>6</sup> Описание старопечатных книг: методические указания / сост. А. Г. Мосин, Н. А. Мудрова, И. В. Починская. Свердловск, 1989.

диссертационного исследования Н. А. Мудровой стал один из создателей новосибирской археографической школы — Николай Николаевич Покровский, доктор исторических наук, академик Сибирского отделения РАН<sup>7</sup>. Наталия Александровна, тщательно изучив описи библиотек Строгановых, церковных и монастырских библиотек строгановских вотчин в государственных книжных хранилищах и архивах Москвы, Ленинграда, Перми и других городов, собрала уникальный материал по их составу. В 1990 г. Н. А. Мудрова успешно защитила свой научный труд<sup>8</sup> в диссертационном совете Уральского государственного университета. Через некоторое время Н. А. Мудровой была издана монография «Библиотека Строгановых (вторая половина XVI — начало XVIII в.)», в которой во всей полноте представлена история библиотек основателя династии Аники Федоровича (1497–1569), его сыновей, внуков и правнуков<sup>9</sup>. В книге, богатой иллюстрациями, показан круг чтения знаменитых российских предпринимателей-солепромышленников, исследованы особенности библиотечных собраний Строгановых. Монография в полной мере раскрыла значение и роль этого достопримечательного рода в истории культуры России и Урала второй половины XVI — начала XVIII в. В 1998 г. с большой группой историков, филологов, искусствоведов и поэтов автор этих строк и юбиляр приехали в г. Чердынь на конференцию, посвященную 100-летию Чердынского краеведческого музея им. А. С. Пушкина. Вспоминается прекрасный летний вечер, когда мы с Наташей Мудровой, прогуливаясь после выступления на конференции по берегу р. Колвы, зашли в храм св. апостола Иоанна Богослова<sup>10</sup>, где местный батюшка вынес из алтаря знаменитый Чердынский синодик с красочными миниатюрами, в котором были записаны, наряду с другими вкладчиками, представители рода Строгановых.

В 1991 г. Наталия Александровна по приглашению А. Г. Мосина перешла работать в возглавляемый им отдел истории книги ЦНБ УрО РАН. С 1998 по 2001 гг. занимала должность ученого секретаря, с 2002 г. — заведующего отделом истории книги. С 2008 г. Н. А. Мудрова — старший научный сотрудник отдела научно-исследовательской работы.

Основная научная деятельность Н. А. Мудровой в ЦНБ УрО РАН связана с исследованием книжной культуры на Урале и в России: реконструкцией библиотек рода Строгановых XVI–XX вв., изучением книжных коллекций ученых в фондах библиотек и музеев; исследованием фондов ЦНБ УрО РАН, научным

<sup>7</sup> О нем см.: *Гурьянова Н. С.* Покровский Николай Николаевич // Православная энциклопедия. М., 2020. Т. 57. С. 99–103.

<sup>8</sup> *Мудрова Н. А.* Библиотека Строгановых в Сольвычегодске и на Урале во второй половине XVI — начале XVIII в.: дисс. ... к. и. н. Свердловск: Уральский гос. университет, 1990. 466 с. + 58 ил.

<sup>9</sup> *Мудрова Н. А.* Библиотека Строгановых (вторая половина XVI — начало XVIII в.). Екатеринбург, 2015. С. 2.

<sup>10</sup> С 2004 г. — Иоанно-Богословский мужской монастырь.

описанием старопечатных книг. Н. А. Мудрова — бессменный руководитель научных тем ЦНБ УрО РАН: от «Уральской книжности в истории культуры России XVI–XX вв. (2000–2004) до «Изучение и актуализация научного и историко-культурного наследия Урала и России XVI–XX вв.» (2022–2024). Была Н. А. Мудрова и руководителем научных проектов РГНФ «Взаимодействие книжных традиций Поморья и Урала в истории культуры России XVI–XX вв.» (исследовательского<sup>11</sup> и издательского<sup>12</sup>); «Библиотеки Строгановых в XVIII–XX вв.: исследование и реконструкция»<sup>13</sup>; «Книжное дело в Уральском филиале Академии наук СССР в годы Великой Отечественной войны»<sup>14</sup>; «Библиотека Строгановых (вторая половина XVI — начало XVIII в.)»<sup>15</sup> и др. На протяжении 20 лет Н. А. Мудрова — эксперт по культурным ценностям Министерства культуры Российской Федерации.

Н. А. Мудровой принадлежит заслуга в организации Межрегионального инициативного проекта «Библиотеки Строгановых в XVI–XX вв.: исследование и реконструкция», в котором участвовали исследователи из Санкт-Петербурга, Москвы, Екатеринбурга, Одессы, Томска и др. В рамках проекта ею проведено выявление в книгохранилищах Санкт-Петербурга (БАН, Научная библиотека Государственного Эрмитажа, РНБ, ИРЛИ), Москвы (РГБ, ГИМ, РГАДА) и Урала (Пермский областной краеведческий музей, Пермская областная универсальная научная библиотека, Березниковский историко-художественный музей) книг библиотек Строгановых XVIII–XX вв., составление их каталога (в списке более 800 томов) и исследование хранящегося в Архиве Государственного Эрмитажа «Каталога российским книгам библиотеки графа Павла Александровича Строганова».

Благодаря инициативе Н. А. Мудровой в ЦНБ УрО РАН ведутся исследования библиотек ученых О. Е. Клера, М. О. Клера, Н. К. Чупина, М. В. Малахова, В. К. Семенченко, академика Б. В. Войцеховского и др.

Мне посчастливилось вместе с Наталией Александровной долгие годы работать в библиотеке, заниматься проектами по исследованию книжности на Урале. Пользуясь случаем, хочу выразить ей благодарность за внимательное отношение к моим исследованиям, поддержку, советы, компетентные замечания. Н. А. Мудрова всегда позитивна, внимательна к людям, отличается скромностью, честностью, доброжелательностью и светящейся улыбкой лучезарных глаз, словно в них отразилась вся «мудрость и красота изучаемого ею книжного мира».

<sup>11</sup> Исследовательский проект № 96-01-00175, 1996–1998 гг.

<sup>12</sup> Издательский проект № 01-01-16194, 2002 г.: «Взаимодействие книжных традиций Поморья, Урала и Сибири в истории культуры России XVI–XX вв.».

<sup>13</sup> Региональный конкурс РГНФ — «Урал: история, экономика, культура» (проект № 07-01-83112а/У, 2007–2008 гг.).

<sup>14</sup> Исследовательский проект № 15-11-66008, 2015 г.

<sup>15</sup> Издательский проект № 15-01-16089, 2015 г.

Е. А. Полетаева

От коллективов сотрудников ЦНБ УрО РАН и Екатеринбургской духовной семинарии, археографов, историков, исследователей древнерусской и старообрядческой книжной культуры сердечно поздравляем Наталию Александровну Мудрову с юбилеем! Желаем творческих успехов, дальнейших научных достижений и открытий. Многая и благая лета!

**Список научных и научно-методических работ  
Н. А. Мудровой за 1979–2023 гг.**

**1979**

1. Старопечатные книги XVI в. в собрании Уральского университета // Из истории духовной культуры дореволюционного Урала. Свердловск, 1979. С. 7–20.

**1982**

2. Библиотека Строгановых в XVI–XVII вв. и зарождение книжной традиции на Урале // Вопросы собирания, учета, хранения и использования документальных памятников истории и культуры. Ч. II. Памятники старинной письменности. М., 1982. С. 88–95.

**1983**

3. Собрание книг К. А. Голышева // Общественно-политическая мысль дореволюционного Урала. Свердловск, 1983. С. 28–36 (в соавт. с Ю. Н. Шараповым).

**1984**

4. Безвыходные московские издания и издания Ивана Федорова и Петра Мстиславца в собрании Уральского государственного университета // Федоровские чтения. 1980. М., 1984. С. 26–30.

**1985**

5. Состав книжных собраний Строгановых второй половины XVI — начала XVIII в. // Тезисы докладов III-й Всесоюзной научной конференции «Книга в России до середины XIX века» (г. Ленинград, 2–4 октября 1985 г.). Л., 1985. С. 59–60.

**1986**

6. Книжное собрание Г. Д. Строганова на рубеже XVII–XVIII вв. (к постановке проблемы) // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1986. С. 28–40.

**1987**

7. «Литовские» книги в библиотеке Строгановых в XVI–XVII вв. (к постановке вопроса) // Федоровские чтения. 1982. М., 1987. С. 95–100.



1989

8. Книги старого Урала / *авт.-сост.: Р. Г. Пихоя, А. Т. Шашков, А. Г. Мосин, Н. А. Мудрова, Н. П. Парфентьев, Е. П. Пирогова, В. И. Байдин, Л. А. Дашкевич.* Свердловск, 1989. 244 с. (Н. А. Мудрова — автор 1-й и 2-й глав, с. 35–66).
9. Описание старопечатных книг: методические указания / *сост. А. Г. Мосин, Н. А. Мудрова, И. В. Починская.* Свердловск, 1989. 32 с.
10. Библиотека Никиты Григорьевича Строганова начала XVII в. // Тезисы докладов научной конференции студентов и молодых ученых «Уральские археографические чтения» (Свердловск, 25–27 апреля 1989 г.). Свердловск, 1989. С. 30–32.
11. Изучение библиотеки Строгановых второй половины XVI — начала XVIII в. в дореволюционной и советской историографии // *Историография общественной мысли дореволюционного Урала.* Свердловск, 1989. С. 9–16.

1990

12. Книга в Соли Камской XVII в. (к постановке проблемы) // *Общественная и культурная жизнь дореволюционного Урала: межвузовский сборник научных трудов.* Пермь, 1990. С. 5–16 (в соавт. с Л. А. Бруцкой).
13. Библиотека Строгановых в Сольвычегодске и на Урале во второй половине XVI — начале XVIII в.: автореф. дисс. ... к. и. н. Свердловск, 1990. 19 с.
14. Родительские летописцы строгановских синодиков как источник по генеалогии Строгановых // *Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма.* Новосибирск, 1990. С. 290–296.

1991

15. Обзор фонда рукописных и старопечатных книг Березниковского краеведческого музея Пермской обл. // *Проблемы историко-культурного наследия Верхнекамского региона: Тезисы научно-практической конференции.* Березники, 1991. С. 14–15.
16. Книга из библиотеки Афанасия Холмогорского, хранящаяся в частном собрании // *Археография и источниковедение истории России периода феодализма: тезисы докладов научной конференции студентов и молодых ученых (г. Свердловск, 22–24 мая 1991 г.).* Свердловск, 1991. С. 15–17 (в соавт. с А. В. Полетаевым).
17. К вопросу о личности автора «Статира» // *Книга в культуре Урала XVI–XIX вв.* Свердловск, 1991. С. 23–33.
18. *Опись библиотеки Н. Г. Строганова 1620 г. / сост. Н. А. Мудрова, Б. Н. Морозов.* Екатеринбург, 1991. 78 с.

19. Памятники литературы и письменности крестьянства Зауралья. Т. I, вып. 1. Свердловск, 1991. 233 с. (в соавт. с О. К. Беляевой, С. А. Галишевым, П. И. Мангилевым и др.).

1992

20. Некоторые проблемы книгописания в вотчинах Строгановых второй половины XVI — начала XVII вв. // Сольвычегодск в истории русской культуры: тезисы докладов научной конференции (г. Сольвычегодск, 4–5 сентября 1992 г.). Сольвычегодск, 1992. С. 34–36.

21. Северно-русские книжные и литературные традиции в сольвычегодской библиотеке Строгановых второй половины XVI — первой половины XVII в. // Проблемы изучения традиционной культуры Севера (к 500-летию г. Сольвычегодска). Сыктывкар, 1992. С. 33–44.

22. Книжные вклады Строгановых второй половины XVI — начала XVIII вв. // Строгановы и Пермский край: материалы научной конференции (Пермь, 4–6 февраля 1992 г.). Пермь, 1992. С. 57–76.

1994

23. Древнерусская книга (из фондов Сургутского краеведческого музея). Каталог выставки рукописных и старопечатных книг, посвященной 400-летию города Сургута / *сост.* Н. А. Мудрова. Сургут, 1994. 31 с.

24. Рукописные и старопечатные книги Сургутского краеведческого музея // Сургут, Сибирь, Россия: тезисы докладов Международной научно-практической конференции, посвященной 400-летию города Сургута (Сургут, 22–25 марта 1994 г.). Екатеринбург, 1994. С. 138–141.

25. От Вятки до Тобольска: церковно-монастырские библиотеки российской провинции XVI–XVIII веков. Екатеринбург, 1994. 152 с. (в соавт. с П. И. Мангилевым, И. Л. Маньковой, А. Г. Мосиным, А. Т. Шашковым).

26. Раритеты Мокея Нечехуина // Уральский следопыт. 1994. № 8. С. 12–13.

27. Каталог сохранившихся книг именитых людей Строгановых // Книжные собрания Российской провинции (проблемы реконструкции): сборник научных трудов. Екатеринбург, 1994. С. 33–74.

1995

28. Каталог старопечатных и рукописных книг Древлехранилища Лаборатории археографических исследований Уральского государственного университета Ч. 3. Екатеринбург, 1995. 174 с. (в соавт. с Н. А. Борисенко и И. В. Починской).

29. «Статир» и проблема его издания // Коноваловские чтения: материалы краеведческой конференции. Вып. 1. Березники, 1995. С. 45–48.



Н. А. Мудрова в одной из первых экспедиций. Около 1975 г.



Первые участники археографических экспедиций Н. П. Парфентьев, Н. В. Миронова, О. А. Мельчакова (Лысова), Н. А. Мудрова. Около 1976 г.



Н. А. Мудрова и старообрядец Евфросин Олимпиевич Устьянцев в Дрeвлехранилище ЛАИ УрФУ.  
Около 1980 г.



В Лаборатории археографических исследований. Около 1989–1990 гг.  
В первом ряду (слева направо): О. А. Туберозова, С. В. Фурсова, Н. А. Мудрова;  
во втором ряду (слева направо): И. А. Летова, Е. М. Главацкая, И. Л. Манькова, И. В. Починская





В Лаборатории археографических исследований. Март 1993 г. *Сидят (слева направо):* Л. С Соболева, Ю. А. Савельев, Н. А. Мудрова, Н. А. Борисенко, О. И. Хоруженко, Д. А. Редин и С. Г. Гапонов; *стоят (слева направо):* И. В. Починская, Т. Ф. Волкова, А. С. Ряжев, А. А. Амосов, А. В. Полетаев, И. Л. Манькова, Е. А. Полетаева, священник, Сергей Галишев



«Уральские археографические чтения» в библиотеке им. В. Г. Белинского. 2003 г.  
*Сидят:* И. Н. Белобородова, Т. Ф. Волкова, Е. А. Полетаева, Н. А. Мудрова, Е. П. Пирогова, Е. К. Ромодановская, Л. А. Дашкевич, А. В. Полетаев; *стоят:* О. А. Мельчакова, А. Т. Шашков, Е. Г. Неклюдов

1996

30. Источники по истории книжной культуры XVIII–XIX вв. Нового Усолья в фондах Березниковского, Чердынского и Ильинского краеведческих музеев // Усольская старина. Коноваловские чтения. Вып. 2: К 390-летию г. Усолья. Березники, 1996. С. 32–35.

31. Родословная екатеринбургского старообрядца Мокея Варфоломеевича Нечеухина // Урал — территория жизни: материалы региональной научно-практической конференции (Екатеринбург, 29–31 октября 1996 г.). Екатеринбург, 1996. С. 117–122.

1997

32. Библиофильские традиции Строгановых в XVIII — начале XX в. (краткий обзор) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. Вып. 1: Сборник в честь 50-летия Р. Г. Пихои. С. 108–116.

1998

33. Неизвестное издание Часовника В. Бурцова в собрании Уральского университета // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Вып. 2: К 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции. С. 178–184.

34. Архив Мокея Варфоломеевича Нечеухина — уральского старообрядца // V Уральские археографические чтения. К 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции: тезисы докладов научной конференции (Екатеринбург, 14–16 октября 1998 г.). Екатеринбург, 1998. С. 47–49.

35. Каталог старопечатных и рукописных книг Древлехранилища Лаборатории археографических исследований Уральского государственного университета. Ч. 5. Екатеринбург, 1998. 112 с. (в соавт. с Н. А. Борисенко, Н. В. Гольцовой, И. В. Починской).

36. История мировой и отечественной культуры: программа курса. Екатеринбург, 1998. 8 с.

1999

37. В книжных сундуках Аники Строганова // Меценаты и коллекционеры до-революционного Урала. Вып. 8. Екатеринбург, 1999. (Сер.: «Очерки истории Урала»). С. 50–57.

38. Остров поэтических сокровищ. К вопросу о Центре русской поэзии Урала // Наука Урала. 1999. № 15. 2 с. (в соавт. с М. Г. Казанцевой).

39. Книжно-рукописная традиция и формирование крепостной интеллигенции в вотчинах Строгановых на Урале в XVI–XIX вв. // Этнокультурная исто-

рия Урала XVI–XX вв.: материалы Международной научной конференции (г. Екатеринбург, 29 ноября — 2 декабря 1999 г.). Екатеринбург. С. 143–147.

40. Об изучении книжных традиций Поморья и Урала в XVI–XX вв. // Чердынъ и Урал в историческом и культурном наследии России: материалы научной конференции, посвященной 100-летию Чердынского краеведческого музея им. А. С. Пушкина. Пермь, 1999. С. 202–207 (в соавт. с М. Г. Казанцевой и Е. А. Полетаевой).

#### 2000

41. Историко-литературные сборники Д. В. Калашникова рубежа XVII–XVIII веков в вотчинах Строгановых на Урале // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания: сборник в честь 70-летия академика Н. Н. Покровского. Новосибирск, 2000. С. 176–184.

42. Первая лаборатория Академии // 275 лет на службе науке: библиотеки и институты информации в системе РАН: сборник научных трудов / *гл. ред. Е. Д. Дьяченко*. М., 2000. С. 169–181 (в соавт. с В. И. Корюкиным и П. П. Тресковой).

#### 2001

43. Деятельность отдела истории книги ЦНБ УрО РАН в 1991–2001 гг. // Человек и общество в информационном измерении: материалы региональной научной конференции, посвященной 10-летию деятельности научных отделов ЦНБ УрО РАН (Екатеринбург, 28 февраля — 1 марта 2001 г.). Екатеринбург, 2001. С. 28–35.

44. Русская история в библиотеках Строгановых XVI–XIX вв. // Человек и общество в информационном измерении: материалы региональной научной конференции, посвященной 10-летию деятельности научных отделов ЦНБ УрО РАН (Екатеринбург, 28 февраля — 1 марта 2001 г.). Екатеринбург, 2001. С. 113–117.

45. Описание библиотеки Строгановых 1627 г. // Проблемы истории России. Вып. 4: Евразийское пограничье. Екатеринбург, 2001. С. 329–340.

#### 2002

46. Севернорусские книжные и литературные традиции в библиотеке Строгановых на Севере и Урале в XVI — начале XVIII в. // Взаимодействие книжных традиций Поморья, Урала и Сибири в XVI–XX вв. Екатеринбург, 2002. С. 6–25.

47. Книжные древности Угорской земли: каталог выставки / *сост. Н. А. Мудрова, А. Т. Шашков*. Ханты-Мансийск, 2002. 32 с.

48. Центральная научная библиотека УрО РАН // Екатеринбург: энциклопедия. Екатеринбург, 2002. С. 639.

#### 2003

49. Строгановские Синодики и проблема публикации родословия Строгановых // Материалы 1-й Уральской родоведческой научно-практической конференции (г. Екатеринбург, 15–16 ноября 2001 г.). Екатеринбург, 2003. С. 47–49.



50. Изучение книжных собраний Урала XVI–XX вв. в ЦНБ УрО РАН. Итоги и перспективы // Современное информационно-методологическое обеспечение научно-исследовательской деятельности: материалы региональной научно-практической конференции, посвященной 70-летию Уральского отделения Российской Академии наук и 70-летию Центральной научной библиотеки УрО РАН. Екатеринбург, 2003. С. 280–285.

51. Книжные сокровища Югры: рукописные и старопечатные книги из собраний города Ханты-Мансийска. Екатеринбург, 2003. 496 с. (в соавт. с С. А. Белобородовым, А. В. Полетаевым, Е. А. Полетаевой, И. В. Починской, А. Т. Шашковым).

#### 2004

52. О библиотеке школы земледелия, горных и лесных наук графини С. В. Строгановой (первая половина XIX в.) // Библиотеки Урала XVIII–XX вв. Вып. 2. Екатеринбург, 2004. С. 105–116.

53. Новые поступления в собрание рукописных и старопечатных книг Государственного музея Природы и Человека // Западная Сибирь: прошлое, настоящее, будущее: сборник научных статей. Сургут, 2004. С. 287–290.

54. Уникальный памятник культуры // Усолье — мозаика времен: в 2 ч. / ред.-сост. С. М. Барков, М. Л. Соколова. Пермь, 2004. Ч. 1. С. 121–156.

#### 2005

55. Строгановы — просветители (о библиотеках учебных заведений в строгановских имениях в XIX в.) // Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XVI–XX вв.: сборник в честь 75-летия Н. Н. Покровского. Новосибирск, 2005. С. 190–202.

56. Александр Сергеевич Строганов — основатель зимовья Баронского Верх-Сосьвинской волости // Материалы I-й региональной научно-практической конференции «Походяшинские чтения» (г. Верхотурье, 3–4 июля 2003 г.). Екатеринбург, 2005. С. 93–99.

57. Предисловие // Купцов И. В. Род Строгановых. Челябинск, 2005. С. 4–5.

58. Библиотеки Строгановых XVI–XX вв. (к организации межрегионального научно-исследовательского проекта) // Традиции и новации в отечественной духовной культуре: сборник материалов II-й Южно-Уральской межвузовской научно-практической конференции / научн. ред. Н. П. Парфентьев. Челябинск, 2005. С. 76–89.

59. Вотчинный архив Строгановых в фондах Березниковского историко-художественного музея // Культура российской провинции: сборник статей памяти М. Г. Казанцевой. Екатеринбург, 2005. С. 200–204.

60. Музыковед, искусствовед, историк. Вспоминая М. Г. Казанцеву // Культура российской провинции: сборник статей памяти М. Г. Казанцевой. Екатеринбург,

2005. С. 15–30 (в соавт. с Т. А. Калужниковой, Н. Е. Денисовой, А. Г. Мосиным, Л. Г. Пронь, Е. Рыжовой).

## 2007

61. Межрегиональный проект создания каталога личных библиотек XVI–XX вв. (на примере библиотеки Строгановых) // Информационный бюллетень РБА. 2007. № 41. СПб., 2007. С. 69–71.

62. Издания русских первопечатников в библиотеках Строгановых XVI–XVII вв. // Федоровские чтения. 2007. М., 2007. С. 51–56.

63. Род Строгановых: культурно-исторические очерки. Екатеринбург, 2007. 256 с. (в соавт. с Т. Г. Мезениной, А. Г. Мосиным и Е. Г. Неклюдовым).

## 2008

64. Книжное собрание графа Сергея Григорьевича Строганова // ERGO... Проблемы методологии междисциплинарных исследований и комплексного обеспечения научно-исследовательской деятельности. Вып. 4. Екатеринбург, 2008. С. 239–245.

65. Архив Мокея Варфоломеевича Нечеухина // ERGO... Проблемы методологии междисциплинарных исследований и комплексного обеспечения научно-исследовательской деятельности. Вып. 4. Екатеринбург, 2008. С. 257–265.

66. Библиотеки Строгановых в XVIII–XX вв.: исследование и реконструкция // Региональный конкурс РГНФ — «Урал: История, экономика, культура. Свердловская область». Результаты научных работ, полученные за 2007 г. Аннотационные отчеты / *отв. ред. Е. Ю. Садовская*. Екатеринбург, 2008. С. 21–24.

67. Библиотеки Строгановых XVI–XX вв. на Урале и в Сибири (к организации межрегионального научно-исследовательского проекта) // Древнерусское духовное наследие в Сибири: научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России / *сост. и отв. ред. Е. И. Дергачева-Скоп и В. Н. Алексеев*. Новосибирск, 2008. (Сер.: «Книга и литература»). Т. 1. С. 51–60.

## 2009

68. Историческая библиотека графа Павла Александровича Строганова // Строгановское историческое собрание. Вып. 4: Материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 250-летию г. Очёр и Очёрского машиностроительного завода (г. Очёр, 10–11 июля 2009 г.) / *отв. ред. С. Г. Шустов*. Пермь, 2009. С. 163–169.

69. «Записная книга» Сольвычегодского Борисоглебского монастыря / *сост. В. А. Есипова, Н. А. Мудрова*. Екатеринбург: УрО РАН, 2009. 90 с.

2010

70. Граф Павел Александрович Строганов и его библиотека (отделение «фило-софских наук») // Вестник УрО РАН. 2010. № 2. С. 136–148.
71. Что читать и что не читать народу? (к вопросу о культурно-просветитель-ской деятельности Строгановых во второй пол. XIX в.) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2010. Вып. 7, ч. 2. С. 213–223.
72. Исследование и реконструкция библиотек Строгановых XVI–XX вв. // История библиотек. Исследования, материалы, документы. СПб., 2010. Вып. 8. С. 210–223.
73. Фонды научной библиотеки как источник для изучения научного и куль-турного наследия // Библиотеки региона в системе социокультурных и науч-ных коммуникаций: сборник научных трудов / *отв. ред. Е. Б. Артемьева*. Но-восибирск, 2010. С. 31–44 (в соавт. с О. В. Бобровой).

2011

74. «Статир» — «камень честен» // От избытка сердца говорят уста. Рукопись XVII века «Статир» и ее автор / *ред.-сост. С. М. Барков, Т. Б. Соколова*. Пермь, 2011. С. 276–355.
75. Рукописные книги в библиотеках Строгановых XVI — начала XVIII вв. // Современные проблемы археографии: сборник статей / *отв. ред. И. М. Беляе-ва; сост. М. В. Корогодина*. СПб., 2011. С. 153–164.
76. Провинциальные и столичные тенденции в книгописании Строгановых во второй половине XVI — первой половине XVII века // Книга и литерату-ра в культурном пространстве эпох (XI–XX века): сборник научных статей / *сост. и отв. ред. О. Н. Фокина, В. Н. Алексеев*. Новосибирск, 2011. (Сер.: «Книга и литература»). С. 137–153.

2012

77. Книги дарственные Строгановым как исторический источник // Инфор-мационное обеспечение науки: новые технологии: сборник научных трудов / *отв. ред. П. П. Трескова; сост. О. А. Оганова*. Екатеринбург, 2012. С. 321–335.
78. Европейская естественнонаучная литература в библиотеках Строгановых XVIII–XIX вв. // Библиосфера. 2012. № 4. С. 31–37.
79. Строгановские библиотеки XVI–XVII вв.: состав и пути формирования // История литературы Урала. Конец XIV–XVIII в. / *главн. ред. [В. В. Блажес], Е. К. Созина*. М., 2012. С. 149–158 (автор разд. 3.1 ч. III. Русская книжно-руко-писная традиция на Урале в XVI–XVII вв.).
80. Книги военной тематики в библиотеке графа П. А. Строганова // Вестник Уральского отделения РАН. Наука. Общество. Человек. 2012. № 4. С. 127–131.

2013

81. Граф Павел Строганов по прозвищу Очёр. Составитель «Каталога российским книгам» // Мир библиографии. 2013. № 4. С. 43–50.
82. Граф Павел Строганов по прозвищу Очёр — составитель «Каталога российским книгам» [(окончание)] // Мир библиографии. 2013. № 5. С. 27–35.

2015

83. Отделение богословских наук «Каталога российским книгам» библиотеки графа П. А. Строганова // Церковь. Богословие. История: материалы III Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 6–7 февраля 2015 г.). Екатеринбург, 2015. С. 454–465.
84. Устюжский летописец конца XVIII в. из собрания ЛАИ УрФУ // Религиозные и политические идеи в произведениях деятелей русской культуры XVI–XXI вв. / *отв. ред. А. Х. Элерт*. Новосибирск, 2015. (Археография и источниковедение Сибири; вып. 33). С. 87–92.
85. Несколько замечаний об историческом контексте создания сборника «Статир» и личности его автора: по поводу статьи прот. П. И. Мангилева и Л. С. Соболевой // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2015. Вып. 2 (10). С. 159–164.
86. Библиотека Строгановых (вторая половина XVI — начало XVIII в.). Екатеринбург, 2015. 540 с.

2016

87. Дополнения к каталогам сохранившихся книг библиотек Строгановых XVI–XIX вв. // Археографические и источниковедческие аспекты в изучении истории России / *отв. ред. А. Х. Элерт*. Новосибирск, 2016. (Археография и источниковедение Сибири; вып. 34). С. 230–239.
88. Библиотека графа Павла Александровича Строганова. Классификация книг // Книжная культура региона: исторический опыт и современная практика: материалы IV Всероссийской научной конференции (Челябинск, 23–25 ноября 2016 г.). Челябинск, 2016. С. 43–47.
89. «Каталог российским книгам» графа П. А. Строганова. Проблема издания // Труды Государственного Эрмитажа. Т. 79: «Книги имеют свою судьбу»: материалы научной конференции, посвященной 250-летию библиотеки Государственного Эрмитажа. СПб., 2016. С. 159–164.

2017

90. Книжная коллекция В. К. Семенченко в фонде Центральной научной библиотеки Уральского отделения Российской академии наук // Библиосфера. 2017. № 2. С. 59–66. DOI: 10.20913/1815-3186-2017-2-59-66

91. Книжные коллекции уральских ученых второй половины XIX — первой половины XX в. в фондах Екатеринбурга // Проблемы сохранения отечественной духовной культуры в памятниках письменности XVI–XXI вв.: сборник научных трудов / *отв. ред. А. Х. Элерт*. Новосибирск, 2017. (Археография и источниковедение Сибири; вып. 36). С. 220–230.

92. Книжное наследие Строгановых в Сольвычегодске и Прикамье // Вклад. Художественное наследие Строгановых XVI–XVII веков в музеях Сольвычегодска и Пермского края. Пермь, 2017. С. 548–567.

#### 2018

93. Книги кириллической печати XVII–XVIII вв. — вклады Строгановых в фонде Сольвычегодского историко-художественного музея // Рукописи, старопечатные и редкие книги в собраниях России: сборник научных статей / *сост. и отв. ред.: Г. А. Лончакова, И. А. Шилова, В. В. Подопригора*. Новосибирск, 2018. С. 351–364. DOI: 10.20913/978-5-94560-276-2-2018-361-374

94. К истории деятельности придворных мастеров царя Ивана Грозного (рецензия на монографию Н. П. и Н. В. Парфентьевых «Деятельность мастеров церковно-певческого искусства при дворе царя Ивана Грозного» // Вестник ЮУрГУ. Сер.: «Социально-гуманитарные науки». 2018. Т. 18, № 4. С. 109–110. DOI: 10.14529/ssh180417 (в соавт. с О. Ю. Никоновой).

#### 2019

95. К истории библиотеки Н. К. Чупина // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 3 (27). С. 286–299. DOI: 10.24411/2224-5391-2019-10312

#### 2020

96. Рукописные и старопечатные книги кириллической традиции XVII–XIX вв. в фонде ЦНБ УрО РАН // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 4 (32). С. 287–316. DOI: 10.24411/2224-5391-2020-10415 (в соавт. с Е. А. Полетаевой).

97. «С волнением, трепетом и благоговением...»: Незабываемые встречи с Н. Н. Покровским // Актуальные проблемы отечественной истории, источниковедения и археографии: к 90-летию Н. Н. Покровского / *отв. ред. А. П. Дервянко, А. Х. Элерт*. Новосибирск, 2020. (Археография и источниковедение Сибири; вып. 39). С. 704–706.

#### 2021

98. Библиотека Онисима Егоровича Клера — основателя Уральского общества любителей естествознания // Вестник ЮУрГУ. Сер. «Социально-гуманитарные науки». 2021. Т. 21, № 4. С. 30–41. DOI: 10.14529 / ssh 210404

Е. А. Полетаева

2022

99. К 60-летию Андрея Валентиновича Полетаева // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 38. С. 311–326. DOI: 10.24412/2224-5391-2022-38-311-326 (в соавт. с Д. А. Рединым).

2023

100. Книжное собрание академика Б. В. Войцеховского // Труды ГПНТБ СО РАН. 2023. № 4. С. 49–56. DOI: 10.20913/2618-7515-2023-4-49-56

О Н. А. Мудровой

[Полетаев] А. В. Еще об одном юбилее // Проблемы истории России. Вып. 6: От Средневековья к Современности. Екатеринбург, 2005. С. 414–424.

Elena A. Poletaeva

## TO THE 70<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF NATALIA ALEKSANDROVNA MUDROVA

**Abstract.** The anniversary material is dedicated to the famous historian and researcher of the book culture of Russia and the Urals, a permanent reviewer of the scientific journal “Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary”. The article gives a biography of the researcher, traces her scientific interests and main achievements in the field of book history studying. At the end of the material there is a bibliography of N. A. Mudrova’s works, written in 1979–2023.

**Keywords:** *N. A. Mudrova, biographical, PhD (History), Research Department of the Central Scientific Library of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Stroganov Library, description of old printed books, academic libraries*

**For citation:** Poletaeva E. A. K 70-letiiu Natalii Aleksandrovny Mudrovoi [To the 70<sup>th</sup> Anniversary of Natalia Aleksandrovna Mudrova]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2024, no. 46, pp. 287–310. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-287-310>

**About the author:** Poletaeva Elena Albertovna — PhD (Philology), Research Officer of the Research Department at the Central Scientific Library of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Russian Federation, Ekaterinburg). *E-mail:* [helenpolet@mail.ru](mailto:helenpolet@mail.ru)

*Submitted on 20 May, 2024*

*Accepted on 22 May, 2024*



Выступление Н. А. Мудровой на XI Ежегодной сессии Конференции РБА в Екатеринбурге. 2006 г.



Участники заседания секции «Библиотеки Строгановых XVI–XX вв.: проблемы исследования и реконструкции» международной научной конференции «История библиотек сквозь века» (РНБ, 2008 г.). Слева направо: И. Б. Гоголина (Санкт-Петербург), Т. В. Анисимова (Москва), Н. А. Мудрова, Г. И. Колосова (Томск), Е. В. Полевщикова (Одесса)



Научные сотрудники ЦНБ УрО РАН (в центре — директор, канд. пед. наук П. П. Трескова). 2015 г.



Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46

Научное издание

Выходит 4 раза в год

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)  
(контракт № 406-12/2011R)

Журнал «Вестник Екатеринбургской духовной семинарии» с 25 апреля 2018 года входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук (Перечень ВАК) по научным специальностям: «Теоретическая теология» (5.11.1), «Историческая теология» (5.11.2), «Практическая теология» (5.11.3), «Отечественная история» (5.6.1), «Историография, источниковедение и методы исторического исследования» (5.6.5)

Журнал включен в международную информационно-аналитическую систему научного цитирования «Европейский индекс цитирования гуманитарных и социальных наук» — «ERIH PLUS» (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences)

Издание входит в Общецерковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории и кандидата богословия

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.

Подписку на печатную версию журнала можно оформить на сайте «Объединенного каталога “Пресса России”» ([www.pressa-rf.ru](http://www.pressa-rf.ru)) и через интернет-магазин «Пресса по подписке» (<https://www.akc.ru>). Подписной индекс — 93623

Вы можете оформить бесплатную подписку на журнал в электронном виде, направив письмо в свободной форме с просьбой присылать свежие номера Вестника ЕДС на электронную почту журнала: [vestnik-eds@ya.ru](mailto:vestnik-eds@ya.ru)

#### Над выпуском работали

Перевод аннотаций на англ. язык: *С. В. Жданова*

Дизайн и верстка: *игумен Аркадий (Логинов)*

Технические редакторы: *С. Ю. Акишин, С. И. Аллерборн*

Корректор: *Е. Ю. Алексеева*

Оригинал-макет подготовлен издательским отделом ЕДС

Мнение авторов может не совпадать с мнением редакции

В38 **Вестник Екатеринбургской духовной семинарии.** — Екатеринбург, 2024.  
— № 46. — 312 с., цв. ил.

В научном периодическом издании Екатеринбургской духовной семинарии публикуются материалы и исследования по различным вопросам богословия, церковной истории и смежных дисциплин, библиографические заметки и рецензии на новые актуальные для богословской науки исследования. Издание адресуется преподавателям и студентам духовных учебных заведений, историкам, богословам, философам, а также всем интересующимся.

УДК 27-1(051)

ББК 86.37

ISSN 2224-5391 (print)

ISSN 2782-7496 (online)

16+

ПИ № ФС77–42826 от 01 декабря 2010 г.  
Дата подписания в печать: 24.06.2024  
Дата выхода в свет: 02.07.2024. Формат 70×100/16  
Бумага офсетная. Вставка ил. на мелованной бумаге  
Гарнитура Minion Pro  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 25,4  
Тираж 500 экз. Заказ № 7888  
Цена свободная

Учредитель:

Религиозная организация — духовная образовательная организация  
высшего образования

«Екатеринбургская духовная семинария  
Екатеринбургской Епархии Русской Православной Церкви»

Издательский отдел

Адрес редакции:

620026, г. Екатеринбург, ул. Розы Люксембург, д. 57

Тел./факс: +7 (343) 311-99-41

Е-mail: vestnik-eds@ya.ru

Отпечатано в типографии ООО «Издательство УМЦ УПИ»

г. Екатеринбург, ул. Гагарина, 35-а, оф. 2.

Тел: (343) 362-91-16, 362-91-17





ISSN 2224-5391

